

La determinación medioplatónica de la hermenéutica en Filón de Alejandría

The Middle Platonic determination of Hermeneutics in Philo of Alexandria

DOUGLAS CALVO GAÍNZA

Universidad de La Habana (Cuba)

Recibido: 30/08/2023 Aceptado: 22/04/2024

RESUMEN

El artículo sugiere reevaluar la determinación que ejerció el medioplatonismo sobre el método hermenéutico de Filón de Alejandría, considerando que la apropiación por el autor de epistemes filosóficas contemporáneas para él, fue primaria para guiarlo hacia su análisis crítico, racionalista y renovador del texto sagrado, elevándose por sobre las lecturas literalistas; y hacia su precoz «desmitologización» de la Biblia. Aspectos que sientan un precedente temprano y no fundamentalista en la interpretación crítica de las Escrituras judeocristianas.

PALABRAS CLAVE

FILÓN DE ALEJANDRÍA; FILOSOFÍA GRECORROMANA; PLATONISMO MEDIO;
JUDAÍSMO HELENÍSTICO; HERMENÉUTICA ALEGÓRICA.

ABSTRACT

This paper suggests to reevaluate the determination that Middle-Platonism exerted on Philo of Alexandria's hermeneutical method, considering that the appropriation by the author of the philosophical epistemes contemporaries to him, was primary in leading him to his critical, rationalist and renovating analysis of the sacred text, rising above literalist readings, and to his precocious "demythologization" of the Bible. Aspects which set an early and non-fundamentalist precedent to the critical interpretation of the Judeo-Christian Scriptures.

KEYWORDS

PHILO OF ALEXANDRIA; GRECO-ROMAN PHILOSOPHY; MIDDLE PLATONISM;
HELLENISTIC JUDAISM; ALLEGORICAL HERMENEUTICS.

I. ORIGEN Y BASAMENTO FILOSÓFICO DE LA ALEGORESIS CRISTIANA

JUNTO AL SIGNIFICADO LITERAL DE los textos bíblicos, tradicionalmente se ha hablado sobre un «sentido profundo», alegórico o místico, para el cual «Cada historia bíblica es una profecía que se cumple a través de los siglos en la historia de cada hombre» (Antón 2012, p. 6). Si bien este es competencia del teólogo y no del filósofo, sin embargo, no puede obviarse que la cuna genesíaca de ese tipo de relecturas bíblicas «interiorizadas», no fue otra que la filosofía. Pues la interpretación alegórica como método surge cuando, con el período helenístico, la exuberante creatividad del pensamiento griego cedió el paso a la sistematización erudita, y los dichos de Homero y Pitágoras se convirtieron en fuentes de Divinas verdades a ser redescubiertas y explicadas de modo coherente con la nueva sociedad.

Por ejemplo, en su tesis doctoral sobre el filólogo Heráclito (siglo I d.C.), Antonía Thomá (2018) explicita cómo en el pensamiento del estudiosos helenístico:

Oi polyschideis filosofikés gnóseis tou Omírou eínai kodikopoiiménes stin poiisi tou kai chrízoun apokodikopoiísis (...) Ósoi ánthropoi agnooún tin omiríki alloría, den katevaínoun sta ádyta tis sofias tou Omírou (3.3), ópos epísis an kápoioi katévoun stin alloríméni sofia ton mýthon, tha ypárxei ófelos gia ósous tin mimithoún (70.13). Epísis, to omirikó keímeno emperiéchei mystikés teletés, stis opoíes an katadytheí se váthos kaneís boreí na dei ti mystikí sofia tou Omírou (...) Teliká o Ómíros eínai mégas ierofántis, pou anoígei aprospélasta kai kleistá gia tis anthrópines psychés ouránia monopátia. [Los múltiples conocimientos filosóficos de Homero se hallan codificados en su poesía, y necesitan descodificación (...) Cuantos individuos ignoran la alegoría homérica, no descienden a los santuarios de la sabiduría de Homero (3.3); como mismo, también, si algunos descienden a la sabiduría alegorizada de los mitos, existirá provecho para cuantos la imiten (70.13). Igualmente, el texto homérico contiene iniciaciones místicas, en las cuales, si cualquiera se sumerge profundamente, puede percibir la sabiduría mística de Homero (...) Homero es un gran hierofante, quien abre, para las almas humanas, sendas celestiales impenetrables y cerradas]. (p. 35)

Este desarrollo helenístico hunde sus raíces en un pasado más remoto. Pues, al decir de Torallas Tovar: «Homero y Hesíodo suscitaron en seguida una serie de críticas, que ya comenzaron con Heráclito de Éfeso», si bien resalta la acusación de Pitágoras contra Homero por impiedad, y las sátiras dirigidas a este y a Hesíodo por Jenófanes de Colofón, con la censura «de atribuir a los

dioses acciones que a los hombres resultarían vergonzosas»; de modo que «La condena a manos de Platón no es sino la culminación de una tradición larga de acusaciones» (1995, p. 55).

La necesidad de una actualización hermenéutica en la lectura del mito, promovió que entre los helenos se desarrollara un tipo de exégesis de los clásicos con tres orientaciones primordiales: una interpretación alegórica de tipo físico, con los mitos «recubriendo las nociones científicas sobre la estructura del universo» (Chapa 1986, p. 148); otra «moral» con los personajes míticos encarnando virtudes o vicios; y otra teológica o mística (fundamentalmente asociada a los neoplatónicos y neopitagóricos) que indagaba en las obras de Homero los misterios del mundo invisible y suprasensible, del alma (p. 148-149). Por ejemplo, en el relato mítico sobre la manzana de la Discordia, por cuya posesión se enemistan las diosas Afrodita, Hera y Atenea, confluyen las tres exégesis: la teológica analiza el accionar de los poderes divinos reunidos; «la fruta dorada indicaría al mundo, donde la Discordia representa a los contrarios (exégesis física)»; y Paris es «el alma que vive inmersa en las sensaciones, sólo distinguiendo a la belleza sensual (exégesis psíquica)» (p. 154).

Torallas Tovar considera a Ferécides de Siros (ca. 600 a.C.) como el predecesor de la *aleoresis* homérica, pero reconoce a Teágenes de Regio como «el iniciador de la interpretación alegórica, a la [que] recurrió para defender a Homero. Le debemos una *aleoresis* de tipo físico, pues consideró que los combates de los dioses simbolizaban la lucha de los elementos, y de tipo moral, pues identificó a los dioses con las disposiciones del alma» (p. 59). Posteriormente descollarían otros intérpretes como Anaxágoras, Metrodoro de Lámpsaco, Diógenes de Apolonia, Pródico de Ceos, Cleantes, Crisipo, Cornutos y otros - resaltando la obra del Pseudo-Heráclito, autor de los *Problemas Homéricos* o *Alegorías de Homero*, y la de Zenón de Citio, sucesor de Antístenes en su metodología alegórica, y quien escribió cinco libros perdidos sobre *Problemas Homéricos* – (pp. 60-64). Como se ve, presocráticos, estoicos, cínicos y epicúreos colaboraron en la misma empresa alegórica, de larga data y amplio legado.

Entre los judíos alejandrinos, la exégesis alegórica se impuso como recurso hermenéutico cuando, en su inculturation en el medio helenístico, detectaron la imposibilidad de que las Escrituras hebraicas pudieran competir intelectualmente con el rarificado entorno filosófico. Esto conllevó a la adopción de la alegoresis por la comunidad judía, siendo el predecesor más plausible de tal proceso Aristóbulo, quien vivió en el siglo II d.C. y de quien ha escrito Kraus Reggiani (1986) que «*scrisse un'esege di leggi mosaiche, definitiva voluminosa (...), per dimostrare che la legge mosaica si prestava a una interpretazione accettabile anche dai Greci*» [Escribió una exégesis de las leyes mosaicas, definitivamente voluminosa (...) para demostrar que la ley mosaica se prestaba a una interpretación aceptable también para los griegos] (p. 33).

Pero el exponente de tales hermenéuticas más conocido e influyente sobre la posteridad, será Filón de Alejandría (c. 25 a.C.-45 d.C.). En él el giro filosófico se torna radical, y a la par la modernidad de su relectura bíblica (aspecto este sumamente importante en tiempos de renovado fundamentalismo religioso).

Es notable cómo Filón desplazaba la interpretación puramente religiosa de dicho libro sacro hacia la filosofía aplicada, ya que para él la filosofía era el núcleo fundacional mismo del hecho sagrado, la esencia de ese mensaje oculto bajo el disfraz de la letra al que solo un verdadero exégeta descubría, y el cual consistía básicamente en verdades filosóficas. Para él, pues, sentido «alegórico» o «profundo» equivale a sentido «filosófico».¹ De tal manera, en su método las lecturas literalistas serán inherentemente «antifilosóficas».

Así, al atribuir al saber filosófico la significación misma del mensaje bíblico, el sabio judío colocaba a la filosofía en un plano distinto al que tradicionalmente ocuparía en la Edad Media, como *ancilla theologie*, o simple medio útil para explicar en el ropaje epocal las verdades atemporales de la revelación.

Pero otro rasgo particularmente relevante en el pensamiento de Filón de Alejandría –el cual permite considerarlo un predecesor de estudiosos como Reimarus, Strauss, Schleiermacher u otros–, es que sentaba los precedentes de los primeros estudios críticos de la Escritura judeocristiana ya que, al acudir a la filosofía de su tiempo como fuente epistémica de sus relecturas bíblicas, esta reorientación filosófica le impelía a estudiar la Biblia con un método racionalista y crítico. Ergo, procuraba validarla como genuino documento de fe, pero cuya interpretación literalista –culturalmente ya desfasada para su tiempo– resultaba incorrecta y equívoca. E, imitando precedentes filosóficos griegos, también racionalizaba los elementos mitológicos del libro sagrado.

Estas precoces tendencias críticas y desmitificadoras, con basamento filosófico actualizado, evidenciaban una sorprendente «modernidad» no fundamentalista de su hermenéutica, abierta a la polisemia y la inculturación, y la cual constituía una temprana disyuntiva al biblicismo actual. Empero, ese anticipado y promisorio «modernismo teológico» del alegorista hebreo no logra acaparar el interés de la sobreabundante bibliografía en torno suyo. Al contrario, se ha defendido incluso la tesis de que

¹ Por ejemplo, véase en el corpus filónico conservado en armenio, donde recurre la contraposición entre literal y «alegórico» (*Quæstiones et solutiones in Genesin* I. 48, p. 27; I.94, p. 62; II.20, p. 100; III.32, p. 219; IV.197, p. 486; 207, p. 504; 243, p. 545); literal versus «profundo» (*Ibid.* IV.; 192, p. 480; 198, p. 488; 200, p. 492; 203, p. 497; 204, p. 498; 213, p. 508; 239, p. 539); y literal versus «filosófico» (*Ibid.* IV. 89, p. 370; en este mismo libro se anuncia que el sentido «profundo» está de acuerdo con la «opinión filosófica»; IV. 241, p. 543. Un procedimiento similar recurre en las *Preguntas y Respuestas sobre Éxodo*).

la carencia de un método histórico-filológico serio en Filón le convierte en una suerte de involuntario predecesor del biblicismo.²

Comprendiendo, pues, que esa alegoresis filónica dotada de un gran componente racionalista y renovador, desmitologizadora y abierta a la novedad filosófica de su época (concretamente al platonismo medio), implica una esperanzadora alianza entre filosofía y teología para la comprensión polisémica del texto canónico judeocristiano, en este ensayo se procurará demostrar como Filón se erige en pionero de las hermenéuticas no literalistas contemporáneas.

II. FILÓN Y LA FILOSOFÍA GRIEGA DE SU ÉPOCA

La obra filosófica de Filón de Alejandría es menos conocida que su exégesis bíblica, pues - según comenta Niehoff (2018) - «*The philosophical treatises have been rather neglected in modern scholarship, partly because some of them have survived only in an Armenian translation*», y por ende «*the philosophical significance of these works has thus far not been fully appreciated*» [Los tratados filosóficos han sido más bien descuidados en la erudición moderna, en parte porque algunos de ellos solo han sobrevivido en traducción armenia (...) la significación filosófica de esas obras hasta el presente no ha sido totalmente apreciada] (p. 134).

Sin embargo, sus contemporáneos estimaban en mucho su quehacer filosófico. Goodman (2011), al comentar sobre la descripción que hace el historiador judío Flavio Josefo sobre Filón, como hombre «no inexperto en filosofía» (*Antiquitates Judaicæ* 259-260), nota que «no other contemporary individual Jew is described by Josephus as a philosopher at all» [Ningún otro individuo judío contemporáneo es jamás descrito por Josefo como filósofo] (p. 38). Y la patrística o el Medioevo en pleno lo aclamaron como filósofo, al grado que en él –según la especialista italiana Calabi (2010)–, san Jerónimo veía «*un secondo Platone*» o «*il Platone ebreo*» [un segundo Platón (...) el Platón hebreo] (p. 85).

Se han planteado dudas sobre la adscripción concreta de Filón a alguna escuela de filosofía antigua, dado que en sus obras recurren elementos de múltiples orígenes. Hadas-Lebel (2003) comenta que «*La solution qui consisterait à en faire un éclectique a tenté certains*» [La solución que consistiría en hacer de él un ecléctico ha tentado a algunos], asumiendo su legado sobre la posterior escuela ecléctica alejandrina de Potamón (p. 346). Sin embargo, esta autora

2 Ver Siegert, F. (2011). Philon et la philologie alexandrine. Aux origines du fondamentalisme chrétien. En S. Inowlocki & B. Decharneux (eds.). *Philon d'Alexandrie. Un Penseur à l'intersection des cultures gréco-romaine, orientale, juive et chrétienne. Actes du colloque international organisé par le centre interdisciplinaire d'étude des religions et de la laïcité de l'Université libre de Bruxelles* (pp. 393-402). Brepols Publishers.

concuerda con muchos otros que optan por demarcar el pensar filoniano en las filas del medioplatonismo, heredero del giro ecléctico de Antíoco de Ascalón (c. 135-68 a.C.), con su postura conciliadora hacia las enseñanzas académicas y estoicas. Sin embargo, tal definición no carece de algunos problemas. Así, al decir de Gkirkénis (2003):

... o *Filonas* faínetai na vrísketai ypó tín epídrasi kyríos tou Mésou Platonismou (...) I apópsi óti o *Filonas* boreí na entachtheí sto Méso Platonismó dínei mia arketá kalí exígisi gia tin megáli poikilita filosofikón dogmáton pou parousiásei to érgo tou Filona (...) Entoútis, den prépei na mas diafévgei poté óti o *Filonas*, akomi kai an échei epireastei apó ti mesoplatonikí filosofikí parádosi, stochévei páno ap' óla stin ermineía tou Nómou kai óchi ton Ellínón filosófon [Filón parece encontrarse bajo la influencia, principalmente, del platonismo medio (...) El punto de vista de que Filón puede ser enmarcado en el platonismo medio le otorga una explicación suficientemente buena a la gran variedad de doctrinas filosóficas presente en la obra de Filón (...) Pero en todo caso, jamás debe escapársenos que incluso aunque Filón haya sido influenciado por la tradición filosófica medioplática, sin embargo, su objetivo primordial es la interpretación de la ley y no la de los filósofos griegos]. (pp. 35-36)

Empero, para Filón la filosofía era «el bien mayor» o «el más acabado de los bienes» a disposición de la humanidad.³ Siendo ella «fuente de bienes, de cuantos bienes verdaderos existen», y motivo de honor para sus cultores,⁴ solo gracias a ella el ser humano mortal «es convertido en inmortal».⁵ Y, como «el más grande de los bienes», ella procura la felicidad humana mediante sus investigaciones.⁶

En consonancia, Filón era un personaje con vasta cultura filosófica, en cuya obra recurren por igual estoicos como Boeto el sidonio o Panecio, junto a peripatéticos como Teofrasto y Critolao, o neopitagóricos como Ocelo. A la filosofía dedica libros como *De Æternitate Mundi* - vademécum sobre el tema de la eternidad o creación del universo -, o su larga disquisición sobre la embriaguez.⁷ López Férez (2009) realiza un análisis sobre la influencia de diversas escuelas filosóficas helénicas en el autor alejandrino, y declara que «Los elementos predominantes en la filosofía filoniana son el platónico y el estoico» (p. 72), si bien «la deuda de Filón con Platón (*Timeo* y *Fedro*, en especial) es mayor que la que tiene con otros filósofos griegos» (p. 73). Evidencia de esta

3 *De Opificio mundi* 54; *Obras Completas*, Tomo I, pp. 45-46.

4 *De Specialibus legibus* III. 186; *Obras Completas*, Tomo IV, p. 245.

5 *De Opificio mundi* 77; *Obras Completas*, Tomo I, p. 51.

6 *De Specialibus legibus* I. 336; *Obras Completas*, Tomo IV, p. 169.

7 *De Plantatione* 140-177; *Obras Completas*, Tomo II, p. 120-127.

abrumadora deuda del hermeneuta alejandrino con «el gran Platón» (*ho mégas Plátôn*),⁸ es la profusa intertextualidad que salta al paso del lector de su obra, la cual bebe constantemente de la fuente platónica.⁹

En general, la lectura más elemental de la obra filónica revela que sería absolutamente imposible aquilarar en pleno la influencia sobre ella del platonismo. Por sólo citar algunos casos, el autor hebreo recuerda la alegoría de la caverna;¹⁰ el mundo creado como imitación sensible del mundo ideal;¹¹ la teoría del triángulo como punto de partida de las demás figuras;¹² la idea de los hombres de Dios como «sacerdotes-filósofos»;¹³ el carácter Divino del alma;¹⁴ el hombre como retoño celestial (*fytòn ouránion*) que por ello eleva su cabeza hacia lo alto, a diferencia de los animales;¹⁵ el mito de la Atlántida,¹⁶ y otros múltiples tópicos.

8 *De Æternitate mundi* 52; *Obras Completas*, Tomo V, p. 117.

9 Por ejemplo, *Timeo* 29 a. (*De Plantatione* 131; *Obras Completas*, Tomo II, p. 119); *Timeo* 37 d. (*De Mutatione nominum* 267; *Ibid.*, Tomo III, p. 140); *Timeo* 40 d y ss. (*De Specialibus legibus* I. 307; *Ibid.*, Tomo IV, p. 165); *Timeo* 43 a. (*De Somniis* I. 147; *Ibid.*, Tomo III, p. 163); *Timeo* 47 b-e. (*Quis rerum Divinarum heres* 88; *Ibid.*, Tomo III, p. 14); *Timeo* 49 a, 50 d, 51 a. y 32 d. (*De Ebrietate* 61; *Ibid.*, Tomo II, pp. 137); *Timeo* 70 e. (*De Specialibus legibus* IV. 94; *Ibid.*, Tomo IV, p. 263); *Timeo* 75 d-e. (*Quæstiones et solutiones in Exodun* II. 118; Marcus, p. 170); *Timeo* 90 a. (*De Plantatione* 17; *Ibid.*, Tomo II, p. 102); *Fedro* 239 c. (*De Specialibus* II. 91; *Ibid.*, Tomo IV, p. 186); *Fedro* 247 a. (*De Specialibus legibus* I. 321; *Ibid.*, Tomo IV, p. 167 y *De Specialibus legibus* II. 249; *Ibid.*, Tomo IV, p. 212); *Teeteto* 176 a y b. (*De Fuga et inventione* 63; *Ibid.*, Tomo III, p. 81); *Teeteto* 176 c. (*De Fuga* 82; *Ibid.*, Tomo III, pp. 84-85); *Teeteto* 191 c. (*Quis rerum Divinarum heres* 181; *Ibid.*, Tomo III, p. 27); *Cratilo* 211 c. (*De Posteritate Caini* 113; *Ibid.*, Tomo II, p. 21); *Cratilo* 410 d. (*De Specialibus legibus* IV. 235; *Ibid.*, Tomo IV, p. 285); *Gorgias* 493 a (*De Specialibus legibus* IV. 188; *Ibid.*, Tomo IV, p. 278); *Fedón* 60b. (*De Ebrietate* 8; *Ibid.*, Tomo II, p. 130); *República* 352 c. (*De Specialibus legibus* IV. 63; *Ibid.*, Tomo IV, p. 258); *Leyes* 631 c. (*De Virtutibus* 6; *Ibid.*, Tomo V, p. 4), etcétera. Por cierto, Filón denomina al Deuteronomio *Epinomís* o apéndice de las leyes, inspirándose en un tratado que se atribuye a Platón, aunque su procedencia es dudosa (*De Specialibus legibus* IV. 160; *Ibid.*, Tomo IV, p. 274).

10 *República* VIII, 514. y ss.; *Quod omnis probus liber sit* 5 (consultar texto griego).

11 Por sólo citar un ejemplo, véase *De Æternitate mundi* 15; *Obras*, Tomo V, p. 111, donde se afirma que Dios es el «padre, hacedor y artífice» y este mundo «obra e hijo; copia sensible de un modelo y arquetipo aprehensible por la inteligencia en la que están contenidos tantos objetos sensibles cuantos aprehensibles intelectualmente se dan en el otro».

12 Comparar *Timeo* 53 c.-d. y *De Opificio mundi* 97 (preferentemente a partir del texto griego).

13 Comparar *República* 473 d. con *De gigantibus* 61 (preferentemente a partir del texto griego).

14 Comparar *Timeo* 90 a. y ss. con *Quod deterius potiori insidiari solet* 84; *Quis rerum divinarum heres* 283 y otros ejemplos (preferentemente a partir del texto griego).

15 Comparar *Timeo* 90 a. con *Quod deterius potiori insidiari solet* 85 y *De plantatione* 17 (preferentemente a partir del texto griego).

16 Comparar *Timeo* 24 e. con *De Æternitate mundi* 141 (preferentemente a partir del texto griego).

Para Filón “Dios es el arquetipo del que las leyes son copia”,¹⁷ y el mundo no es sino “una copia del arquetipo”, con toda hermosura de orden sensible siendo copia de lo aprehensible por la inteligencia, ya que todo lo bueno y bello no es esencialmente otra cosa que “forma arquetípica”, de la cual se ha derivado tanta multiplicidad modelada y forjada por las Divinas “manos” o potencias,¹⁸ equivalentes a las ideas incorpóreas de Platón.¹⁹ El alma humana está hecha según el arquetipo del Lógos,²⁰ sello universal o idea arquetípica por excelencia, por cuya mediación fueron estampadas y modeladas todas las cosas informes y sin cualidades.²¹ De hecho, según explica Moreno Martínez (1983), Filón es el autor que más sistemáticamente utilizó el término «sello» –vinculado al estoico Ario Dídimo (siglo I d.C.)–, «desarrollando esta expresión técnica (...) que había adquirido carta de ciudadanía en los círculos estoicos de Alejandría» (p. 413).

Estas concepciones permean todo el entendimiento filónico de la Biblia, a la que reinterpreta filosóficamente, con primacía del medioplatonismo.²² Pues basta acceder a los primeros análisis filonianos sobre el Génesis –cuando estipula que antes de existir, por ejemplo, la yerba verde, preexistía el prototipo o idea platónica de la hierba, pues, «la naturaleza de todas las cosas (...) no lleva a cabo la producción de ninguna de las cosas de orden sensorial sin recurrir a un modelo incorpóreo»,²³ o cuando afirma que el primer ser humano creado a imagen de Dios no provenía del barro sino que era un «prototipo» incorpóreo, ni masculino ni femenino, solo inteligible²⁴ para comprender cómo en las enseñanzas de Platón –moldeadas por el giro medioplatónico– radica la clave de la exégesis filónica.

17 *De Specialibus legibus* I. 279; *Obras Completas*, Tomo IV, p. 160.

18 Ver *De Mutatione nominum* 146; *Obras Completas*, Tomo III, p. 124 y *De Plantatione* 50; Ibídem, Tomo II, p. 107.

19 *De Specialibus legibus* I. 329; *Obras Completas*, Tomo IV, p. 168.

20 *De Plantatione* 20; *Obras Completas*, Tomo II, p. 103.

21 *De Mutatione nominum* 135; *Obras Completas*, Tomo III, p. 123.

22 Así, en su estudio del relato de la creación en Génesis 1, «Filón ha organizado, desde el punto de vista estructural e ideológico, los mitos yuxtapuestos del relato bíblico de una forma muy similar a la que utilizó Platón en su trilogía inacabada *Timeo*, *Critias*, *Hermócrates*», empleando fundamentos físico-matemáticos. «Como en el *Timeo*, la cosmología concluye en la creación del ser humano y, como en el *Critias*, la historia da cuenta del origen del mal y de las causas de la situación presente del género humano» (Lisi Bereterbide 2011, p. 4).

23 *De Opificio mundi* 129-130; *Obras Completas*, Tomo I, p. 61.

24 *Ibid.* 134, p. 62.

La consideración del inmenso caudal de enseñanzas presocráticas, estoicas, peripatéticas o incluso escépticas recogido por Filón, quedará fuera del análisis por razones de espacio.²⁵

III. REORIENTACIÓN FILOSÓFICA ACTUALIZADA DE LA INTERPRETACIÓN

Al analizar los textos de la Biblia hebrea, Filón otorgaba lugar privilegiado al medioplatonismo contemporáneo como la plataforma epistemológica de sus relecturas. Así, en él ahora las «iniquidades de los amorreos» pasan a ser «los argumentos sofísticos».²⁶ Y la propia entrada a la Tierra Prometida llega a indicar «*the entry into the land, (that is) an entry into philosophy / (which is), as it were, a good land and fertile in the production of fruits, which the divine plants, the virtues/bear*» [La entrada a esa tierra, (que es) una entrada a la filosofía / (la cual es), como si fuera, una tierra buena y fértil en la producción de frutos, que son producidos por las Divinas plantas, las virtudes].²⁷ Otros pasajes bíblicos adquirirán una óptica similar, como cuando Moisés ordena a sus guerreros inspeccionar el territorio que invadirá, reconociendo la fuerza del enemigo, la calidad de la tierra, etc.²⁸ Para Filón esto es un símbolo de saber reconocer «el camino desierto, libre de pasiones y maldades que es la filosofía», y de emplear la razón como montañosa panorámica, desde la cual se puede examinar «el país de la virtud», para ver si es fértil a las semillas de los árboles de la racionalidad.²⁹

Igualmente, en la prohibición bíblica (Deuteronomio 23:2, 18) que ordena no dejar entrar «bastardos» o «hijos de rameras» en un templo,³⁰ afirma que «Este pasaje, más que otro alguno, admite una interpretación alegórica y está lleno de sentido filosófico» (*filosófou theóría*). Según él el pasaje aludiría a toda suerte de «eunucos», entre los que se cuentan los de «la opinión (*dóxa*) que niega la existencia de las formas ejemplares», o de escuelas helenísticas más alejadas de las ideas platónicas.³¹

25 Como ejemplos peculiares de influencia estoica en Filón, se recomienda consultar *De Legum allegoriarum* I. 63-87; *Obras Completas*, Tomo I, pp. 81-86; y además *De Agricultura* 131; *Obras Completas*, Tomo II, p. 92 (Ver en la misma obra 145, pp. 93-94). El influjo escéptico es particularmente conspicuo en *De Ebrietate* 162-205; *Obras Completas*, Tomo II, pp. 152-158.

26 *Quis rerum Divinarum heres* 304; *Obras Completas*, Tomo III, p. 44.

27 *Quæstiones et solutiones in Exodum* II.13; Marcus, p. 49.

28 Números XIII: 18-21.

29 *De Somniis* II. 170; *Obras Completas*, Tomo III, p. 200.

30 *De Specialibus Legibus* I. 327-328; *Obras Completas*, Tomo IV, p. 168.

31 *De Specialibus Legibus* I. 328; *Obras Completas*, Tomo IV, p. 168.

Otro ejemplo: en un detallado pasaje³² analiza Filón cómo Levítico 19:23-25 orienta que hay que purificar los frutos por varios años antes de ingerirlos.³³ Ante esto la racionalidad se resiente, pues «La verdad es que ningún agricultor se ocupa de purificar los higos, las uvas o, en general, un fruto cualquiera».³⁴ Y, por tanto, «Reconozcamos, pues, que nos hallamos de nuevo ante un caso de revelaciones de carácter alegórico pues la inteligencia literal no tiene muchos puntos de contacto con la realidad».³⁵

Para Filón, el «fruto» deja de ser un elemento natural y pasa a ser un alimento espiritual: será el resultado de la instrucción, capaz de permanecer en el tiempo sin corromperse, ya que la educación nutre y fortalece al alma.³⁶ En cuanto a lo de «no purificado» equivaldrá simbólicamente a no probado filosóficamente. Explica Filón en *De Plantatione* 115:

Un argumento se dice «sin demostración» en dos casos: si en razón de sus dificultades difícilmente le cabe una demostración, o si, siendo evidente de por sí, su claridad no surge de una prueba proveniente de otro sino de la misma evidencia que se manifiesta en él. Ésta es la clase de argumentos que la dialéctica acostumbra a usar en la demostración silogística.

Análogamente, la expresión «sin purificar» cabe o al fruto que ha menester de una purificación y no la ha experimentado, o al que es de una pureza meridiana. Tal es el fruto de la educación, purísimo y clarísimo, no ensombrecido por cosa dañosa alguna, al margen de toda necesidad de inmersiones, aspersiones y de cualquier otro rito, en general, que tienda a purificar; y lo es durante tres años, vale decir, durante las tres etapas del tiempo o, lo que es lo mismo, durante toda la eternidad.³⁷

A continuación, interpretando el pasaje donde la Biblia ordena que el fruto sea considerado santo al cuarto año (Levítico 19:24), Filón recurre a una nueva alegorización que aplica tanto argumentos bíblicos como filosóficos. Para él, si en el «cuarto día» fueron hechas la luz sensible y los astros, entonces en ese día simbólico es que surgió, igualmente, el tiempo (las «noches y días») y así, con él, «la naturaleza del número». Y con este, aquello que ofrece «el mayor

32 *De Plantatione* 112-126; *Obras Completas*, Tomo II, p. 116-118.

33 «Cuando entréis en la tierra y plantéis toda clase de árboles frutales, consideraréis como incircunciso lo primero de su fruto; tres años os será incircunciso, su fruto no se comerá. Y el cuarto año todo su fruto será consagrado en alabanzas a Jehová. Mas al quinto año comeréis el fruto de él...»

34 *Op. cit.* 112, p. 116.

35 *Ibid.* 113, p. 116.

36 *Ibid.* 114, pp. 116-117.

37 *Ibid.* 115-116, p. 117.

bien del alma» (o sea, la filosofía, nacida del número según *Timeo* 47 a.-b.).³⁸ Véase en este último:

*nýn d' hêméra te kai nýx ophtheîsai ménés te kai eniautôn períodoi kai isêmeríai kai tropai memêchánêntai mèn arithmón, chrónou dè énnoian perí te tês toû pantòs phýseôs zêtêsin édosan ex hô̄n eporisámetha filosofias génos, hoû meîzon agathòn out' élthen óute héxei potè tō thnêtô génei dôrêthèn ek theón [Ahora bien, habiendo sido vistos el día y también la noche, e igualmente los meses, los períodos anuales, los equinoccios y las circunvoluciones, entonces fueron ideados tanto el número como la noción del tiempo, ocasionándose así la investigación sobre toda suerte de naturaleza. Y a partir de estos se nos abrió el camino a la filosofía. Ningún bien mayor ni vino ni vendrá jamás sobre el género de los mortales, como regalo de los dioses].*³⁹

Llamando a la filosofía con términos casi idénticos a los del *Timeo* («Ningún bien mayor» –*Oú meîzon agathón* en Platón; «el mayor bien del alma»— *To mégiston psychés agathón* en Filón), procede este a justificar la importancia del simbólico número «cuatro» (*tetrás*), el del «día» en que surge todo potencial filosófico. Lo hace por su equivalencia con los cuatro elementos,⁴⁰ aplicando la geometría, tan cara al platonismo, y equiparando el cuatro al cuadrado, y así a la recta razón⁴¹ y a la igualdad.⁴² Por último le aplica al cuatro una metodología pitagórica, considerando que si el diez (*dekás*) equivale simbólicamente al «todo» (*to pân*), entonces como $4+3+2+1=10$, resulta que el cuatro es un diez o un «todo» en «potencia» (*dynamis*), mientras que el propio diez lo es en «acto» o resultado (*apotélesma*).⁴³

IV. HERMENÉUTICA BÍBLICA RACIONALISTA Y RENOVADORA

Tal y como antaño los pensadores griegos alegorizaban los textos homéricos a partir de una racionalidad filosófica, así procurará Filón acomodar al judaísmo y su Sagrada Escritura como un sistema intelectualmente respetable (o mejor, «filosófico») en el competitivo ambiente de la culta Alejandría.⁴⁴

Esa preocupación genera todo el sistema filoniano. Por ejemplo, comprendiendo que el rudo concepto de Dios expresado en la Biblia hebrea podría ser

38 *Ibid.* 117, p. 117.

39 *De Plantatione* 118.

40 *Ibid.* 120, p. 117.

41 *Ibid.* 121, p. 117.

42 *Ibid.* 122, p. 117.

43 *Ibid.* 123-125, pp. 117-118. Ver especialmente nota al pie 49 del traductor Triviño.

44 Sobre la ley de Moisés como «la verdadera y genuina filosofía», ver *De Posteritate* 101-102; *Obras Completas*, Tomo II, p. 19.

repulsivo para auditórios filosóficos, Filón arremete contra las lecturas literales de la Escritura que conlleven a irracionalidad y falta de «buen sentido». Como alternativa elabora sus interpretaciones que invariablemente procuran racionalizar el significado de los pasajes bíblicos, censurando la actitud de quienes, «aceptando sin examen lo primero que les sugieren las palabras», cargan «a cuenta de la ley su propia necesidad», y proponiéndoles que recurran a la alegoría que devela «el sentido oculto».⁴⁵

Verbigracia, en la historia de José, su padre el patriarca Jacob lo envía adonde sus hermanos para indagar sobre su condición (Génesis 17:14-17). Al respecto dice Filón, que:

Este mismo relato del que nos ocupamos en estos momentos, ¿cómo podría admitirlo literalmente una persona en sus cabales? ¿No repugna acaso el buen sentido que Jacob, dueño, como era, de una riqueza propia de un rey, experimentara una escasez tal de servidores, que se viera precisado a enviar a uno de sus hijos a tierra extraña a traer informes sobre la salud de los otros hijos, así como sobre el estado de los ganados? Pues Jacob tenía suficientes siervos para enviar hijos a tareas menores.⁴⁶

Además –nota Filón–, lo envió a una región cuyo nombre (Hebrón –«camaradería») «invita casi abiertamente a renunciar a una interpretación literal», y a asumir que se trata «simbólicamente» de la amistad entre el alma y el cuerpo.⁴⁷

Similarmente, en el relato de cómo una mujer, esposa del jefe de cocina del faraón, tenta vanamente a José para cometer infidelidad, dice Filón sobre el oficial egipcio, que «es preciso examinar cómo éste, a pesar de ser eunuco, tiene mujer; porque aquellos que se ocupan más de la inteligencia literal de la ley que de su interpretación alegórica se hallarán ante algo aparentemente inexplicable».⁴⁸ A cambio propone que se vea en el supuesto «eunuco» a la inteligencia (*noús*) que cuando se entrega a los placeres excesivos se torna estéril (o sea, castrada). «José» representaría al «carácter dueño de sí mismo», y la mujer adultera la incitación del placer. De modo que este relato, esencialmente, describiría la pugna entre el «alma» y las tentaciones a la vida hedonista, como puede captar aquel lector que siga el consejo filónico de hacer la alegoría con observación atenta.⁴⁹

Otro tanto ocurre con el relato de la muerte del faraón, y el aserto «totalmente paradójico» según Filón, de que cuando murió el rey de Egipto, «gimieron

45 *Quod deterius potiori insidiari solet* 155; *Obras Completas*, Tomo I, p. 228.

46 *Quod deterius potiori insidiari solet* 13-16; *Obras Completas*, Tomo I, pp. 205-206.

47 *Quod deterius potiori insidiari solet* 15; *Obras Completas*, Tomo I, p. 205.

48 *Legum Allegoriarum* III. 235-236; *Obras Completas*, Tomo I, p. 151.

49 *Legum Allegoriarum* III. 238; *Obras Completas*, Tomo I, p. 151.

los hijos de Israel» (Éxodo 2:23). Para el hermeneuta, «Tomada en su sentido literal la afirmación repugna al buen sentido; mas relacionándola con las potencias que existen en el alma se advierte la ilación interna». Pues la condición humana prefiere el placer a la virtud, y mientras las pasiones «egipcias» están activas, se deleita en ellas, pero se lamenta ante su cese.⁵⁰

Otros ejemplos: cuando se narra la historia de Caín se utilizan expresiones sin sentido, solo explicables alegóricamente como alusiones al alma o a doctrinas filosóficas.⁵¹ Por ejemplo, que Caín hubiera edificado «una ciudad» para él solo, Filón lo denomina «absurdo» (*parálogon*), pues no tenía obreros para tales labores de cantería, acueducto, arquitectura, etc. Así, «Puesto que esto no es verosímil, seguramente será mejor que recurramos a la interpretación alegórica y digamos que lo que Caín resolvió preparar, como si fuera una ciudad, es su propia doctrina» (*dóigma*), cuyos habitantes son los amigos «de la falsa opinión» (*dóxa*), cercanos al ateísmo y al «arte sofística» (*sofistiké téjnē*).⁵² Igualmente cuando en Génesis 4.17 se afirma que la mujer de Caín le dio a luz a un hijo, en vez de defender un sentido literal incestuoso es más plausible pensar que dicha «mujer» representa simbólicamente «a la opinión del discernimiento impío»; o sea, la de algunos «que se han ocupado de la filosofía», y afirmaron que la inteligencia humana es la medida de todas las cosas, «opinión que sustentó uno de los antiguos sofistas llamado Protágoras, un engendro de la demencia de Caín».⁵³

De igual manera irá alegorizando Filón textos bíblicos que le sugieren una racionalización ajena al sentido literal: el sacrificio de Isaac por Abraham;⁵⁴ Abraham combatiendo a nueve reyes;⁵⁵ las órdenes sobre la lepra y la pureza ritual;⁵⁶ Dios castigando al que no devuelve un «manto»,⁵⁷ etcétera. Pero, en

50 *Quod deterius potiori insidiari solet* 94-95; *Obras Completas*, Tomo I, p. 218.

51 *De opificio mundi* 167-168; *Obras Completas*, Tomo I, p. 230.

52 *De Posteritate Caini* 50-53; *Obras Completas*, Tomo II, p. 11.

53 *De Posteritate Caini* 33-37; *Obras Completas*, Tomo II, pp. 8-9.

54 Génesis 22:1-13. Según Filón: «La explicación literal y manifiesta no es la única que admite el relato que nos ocupa.» Así, si Isaac significa «risa» en griego, lo que el sabio sacrifica es la risa vana, pues solo hay alegría en Dios y no en el mundo humano, colmado de infelicidad. Ver *De Abrahamo* 200-201; *Obras Completas*, Tomo III, p. 244.

55 Génesis 14:1-16. «Quien es capaz de trascender la atadura material, entenderá el pasaje como la batalla contra los cinco sentidos y las cuatro pasiones de placer, deseo, temor y dolor», afirma Filón en *De Abrahamo* 236-239; *Obras Completas*, Tomo III, p. 249.

56 Levítico 14:34-57. Que en «una interpretación directa y literal» carecen de sentido lógico, por lo que deben ser entendidas como «expresiones simbólicas». Ver *Quod Deus sit inmutabilis* 128, 133; *Obras Completas*, Tomo II, p. 64, 65.

57 Éxodo 22:26-27. Según Filón, «Hasta el más tarde de entendimiento puede ser llevado a percibir algo más que el sentido literal del pasaje». Y le da un significado relativo a la facultad racional. *De Somniis* I. 101-114; *Obras Completas*, Tomo III, p. 156-160.

especial, para Filón es sumamente prioritario aclarar los textos bíblicos donde a Dios se le asignan características como «el Rostro Divino»,⁵⁸ o se le describe paseándose por el Jardín del Edén u otra locación geográfica. Estos le resultan inaceptables, pues el Ser todo lo contiene sin ser contenido, y nada está fuera del Ser. Por tanto, es necesario releer esas expresiones de modo no literal, empleando a la alegoría como el «*hodòn fysikoís filên andrási*» [el camino querido por los hombres de la (filosofía) natural].⁵⁹

Así, cuando en Deuteronomio 1:31 se dice que Dios es «como un hombre», en vez de aceptar la frase literalmente debe percibirse en ella una cataresis (*katáchrésis*), o sea, «La designación de algo que carece de nombre especial por medio de una palabra empleada en un sentido metafórico» (Real Academia Española, s.f.).⁶⁰ Pero es igualmente una «impiedad» afirmar que la Divinidad «tiene pasiones humanas», tales como «enemistades, aversiones, hostilidades, arrebatos», y otros «sentimientos, a los que la Causa es ajena».⁶¹

Analizando como Dios «se arrepiente» de haber creado a la especie humana y decide aniquilarla con un Diluvio (Génesis 6:7),⁶² Filón se niega a aceptar que haya en la Divinidad cólera, irritación o «ninguna pasión absolutamente», pues «El desasosiego es rasgo peculiar de la humana debilidad, y Dios nada tiene que ver (...) con las irracionales pasiones de nuestra alma».⁶³ Pues en el Ser no puede darse «determinación cualitativa alguna» y la concepción válida de la existencia del Ser no le atribuye forma alguna. Al contrario, la Divina subsistencia o substancia (*ýparxis*) es aprehensible como simple, y sin caracterización determinada. Ergo, como la Deidad no necesita de propiedades de criaturas, aceptar estos textos literalmente equivale a «invenciones míticas» (*mythopoííai*) propias de impíos, las cuales, presentando a la Divinidad bajo una forma humana (*antrópopomórfon theíon*), le atribuyen pasiones humanas (*antrópopathés*).⁶⁴ Asimismo, todas las alusiones a armas, espadas, etc., aplicadas a Dios, se dirigen a enseñar a personas más simples, incapacitadas para captar los conceptos más elevados sobre la Deidad, a diferencia de quienes «conciben a Dios sin ninguno de los atributos de lo creado».⁶⁵ Estos últimos aman a Dios, mientras que los primeros le temen.⁶⁶

58 Éxodo 33:20, 23, Números 6:25-26, etcétera.

59 *De Posteritate Caini* 7; *Obras Completas*, Tomo II, pp. 3-4.

60 *De Sacrificiis Abeli et Caini* 101; *Obras Completas*, Tomo I, p. 196.

61 *De Sacrificiis Abeli et Caini* 94-96; *Obras Completas*, Tomo I, pp. 194-195.

62 *Quod Deus sit immutabilis* 51-80; *Obras Completas*, Tomo II., pp. 52-57.

63 *Quod Deus sit immutabilis* 52; *Obras Completas*, Tomo II., p. 52.

64 *Quod Deus sit immutabilis* 59; *Obras Completas*, Tomo II., p. 54.

65 *Quod Deus sit immutabilis* 61; *Obras Completas*, Tomo II., p. 54.

66 *Quod Deus sit immutabilis* 69; *Obras Completas*, Tomo II., p. 55.

Con esta mentalidad, relee Filón la famosa historia de la creación y caída de la primera pareja humana. Así, en una larga disquisición sobre el Jardín del Edén,⁶⁷ del que se afirma en la Biblia que tendría «árboles», «frutos», etc., por medio de argumentos racionales muestra Filón que tal descripción de Dios plantando un jardín es imposible, pues,

Para qué los plantaría cabría preguntarse. ¿Para contar con sitios apropiados para vivir? La verdad es que, ¿podría el mundo entero ser considerado residencia capaz de albergar a Dios, el Soberano Universal? ¿No sería por ventura, patente también en otros innumerables aspectos su inferioridad, como para que pueda tenerse por sitio adecuado para recibir al Gran Rey? Y eso pasando por alto que es una irreverencia el pensar que la Causa esté contenida en lo producido por Ella.⁶⁸

Además, Dios ni necesita de alimentación material ni posee órganos digestivos –y «Adán» aún no existía, por lo que no era necesario el huerto–.⁶⁹ Por ende, leer al pie de la letra este relato implica convertir a Dios en antropomorfo (*anthrōpómorfos*) y en víctima de pasiones humanas (*anthrōpopathés*), para perjuicio de la fe.⁷⁰ Por tanto, «Preciso es, pues, que recurramos a la interpretación alegórica, predilecta de los hombres de visión».⁷¹ Gracias a ella el «Edén» se convierte en «símbolo del alma»; los «árboles» devienen virtudes plantadas en el alma junto con sus acciones correspondientes;⁷² el sol tipifica a la virtud que ilumina a la inteligencia con su resplandor.⁷³ E incluso el «arca» de Noé, adonde entran los animales, simbolizaría al cuerpo, sede de las pasiones irracionales.⁷⁴

Resumiendo, para Filón «toda o la mayor parte del libro de las leyes constituye una alegoría».⁷⁵ Pues según él «la letra de los oráculos, es como la sombra de los cuerpos y (...) lo real y verdaderamente sustancial es el sentido profundo (*hyfestós*) por ellos revelado».⁷⁶

67 *De Plantatione* 32-43; *Obras Completas*, Tomo II, pp. 104-106.

68 *De Plantatione* 33; *Obras Completas*, Tomo II, p. 104.

69 *De Plantatione* 34-35; *Obras Completas*, Tomo II, p. 105.

70 *De Plantatione* 35; *Obras Completas*, Tomo II, p. 105.

71 *De Plantatione* 36; *Obras Completas*, Tomo II, p. 105.

72 *De Plantatione* 37; *Obras Completas*, Tomo II, p. 105.

73 *De Plantatione* 40; *Obras Completas*, Tomo II, p. 105.

74 *De Plantatione* 42-43; *Obras Completas*, Tomo II, p. 106.

75 *De Iosepho* 28; *Obras Completas*, Tomo III, p. 259; también 125, p. 271.

76 *De Confusione Linguarum* 190; *Obras Completas*, Tomo II, p. 204.

V. CRITICISMO DE ELEMENTOS MÍTICOS

Al igual que sus predecesores alegoristas del mito heleno, Filón se muestra adverso en principio ante la pura mitopoesis legendaria, aunque pueda reelaborarla en clave judía. Piensa que algunos legisladores de las diversas naciones «confundieron a las multitudes ocultando la verdad tras el velo de míticas ficciones».⁷⁷ Exhorta a superar «la vieja edad de los mitos (...) que el largo curso de las edades ha transmitido para engaño de los mortales».⁷⁸ Y critica que se eduque a la infancia con las «falsas impresiones» transmitidas por las «necedades de los mitos».⁷⁹

A la vez, le preocupa que muchos racionalistas de su entorno consideren la Biblia hebrea un libro colmado de mitología. Por ejemplo, analizando el texto de Génesis 11:1-9 sobre la famosa torre de Babel, Filón pone en boca de un supuesto crítico filosófico tendiente al «ateísmo», una acusación de que la Escritura está llena de una mitología no lejana a la de Grecia [«he aquí que los que vosotros llamáis libros sagrados contienen mitos (*mýthos*) que suelen causaros risa cuando los oís narrados por otros】.⁸⁰ El propio Filón no puede dejar de concordar con la acusación, y preguntándose si es justo o no interpretar alegóricamente las palabras de Moisés, afirma que si se aplica un entendimiento literal a las Escrituras judías, no hay ninguna base para rechazar el ateísmo de Epicuro y las «hipótesis míticas» (*mythikàs hypothéseis*).⁸¹

Por eso, más allá del ocasional uso pragmático de la mitología en función de sus exégesis (como cuando en un análisis basado en *Odisea* XI, 305 a 320,⁸² ilustra una parte del mito bíblico de la torre de Babel sobre la base de Homero, y elucida la confusión de las lenguas babélicas a partir de cierta «fábula» compuesta por los «autores de mitos»⁸³), en general su postura inflexible es la de purificar a la Biblia de toda irracionalidad y mitología.

Por ejemplo, al analizar la historia sobre cómo Dios hizo dormir a Adán y extrajo a Eva de una de las costillas de este,⁸⁴ Filón considera que el pasaje en su sentido literal «entra en el terreno de lo fabuloso»,⁸⁵ o para ser más exacto, «mitológico» (*mythôdés*). Segundo él, nadie puede sensata-

77 *De Opificio Mundi* I.1; *Obras Completas*, Tomo I, p. 37.

78 *De Sacrificiis Abelis et Caini* 76; *Obras Completas*, Tomo I, p. 191.

79 *De Posteritate Caini* 165; *Obras Completas*, Tomo II, p. 30.

80 *De Confusione Linguarum* 2; *Obras Completas*, Tomo II, p. 174.

81 *De Posteritate Caini* 1-3; *Obras Completas*, Tomo II, p. 3.

82 *De Confusione Linguarum* 4-8; *Obras Completas*, Tomo II, pp. 174-175.

83 *De Confusione Linguarum* 6; *Obras Completas*, Tomo II, p. 175.

84 Génesis 2:21.

85 *Legum Allegoriarum* II. VII-XII, 19-41; *Obras Completas*, Tomo I, pp. 94-98.

mente admitir semejante relato, ni hace falta tampoco. Más bien, toda la narración involucra una serie de símbolos («Eva» como la percepción sensorial –*aisthétiké*–; «Adán» como el intelecto, etcétera) que para él otorgan credibilidad al relato edénico.

Otro tanto hace con la historia de la serpiente tentando a Eva, sobre la cual replica:

Así expuestas, estas cosas parecen prodigios y maravillas: una serpiente emitiendo voz humana, exponiendo hábiles insinuaciones a espíritus totalmente ingenuos, engañando a una mujer con seductoras persuasiones (...) Pero si recurrimos a la interpretación de su sentido oculto, todo lo mítico (*to mythódēs*) desaparece y el verdadero sentido se muestra con toda claridad.⁸⁶

Pues,

... estos relatos no son invenciones míticas de aquellas en las que se complacen los poetas y los sofistas, sino indicaciones de signos, las cuales nos invitan a la interpretación alegórica según las explicaciones logradas mediante conjjeturas. Y siguiendo una hipótesis verosímil, estaremos en lo justo si decimos que la serpiente en cuestión es un símbolo del placer.⁸⁷

De modo que la «serpiente» tentando a Eva, y esta luego a su esposo, no es otra cosa que el efecto del placer hedonista sobre la sensación, y de esta sobre el intelecto que sucumbe ante los deleites mundanos. Pues «en nuestro ser la inteligencia equivale al hombre, y la sensibilidad a la mujer; y el placer sale primeramente al encuentro de los sentidos, traba relación con ellos, y por mediación de ellos engaña también a la soberana inteligencia».⁸⁸

VI. CONCLUSIONES

En la actualidad proliferan en determinados círculos cristianos las interpretaciones fundamentalistas de los textos sagrados, a las que, como alternativa, pueden contraponerse las antiguas metodologías no literales de la Escritura, cuyo máximo exponente fue Filón de Alejandría.

Filón sienta pautas luego reaprovechadas en la posterior evolución de los estudios críticos de la Biblia. A saber, el análisis crítico, racionalista y renovador del texto sagrado, comprendiendo que su lectura literal (más allá de haber sido coherente con el nivel intelectual y ético de etapas anteriores en el desarrollo de la humanidad) ya estaba desfasada respecto a la evolución sociocultural

86 *De Agricultura* 96-97; *Obras Completas*, Tomo II, p. 87.

87 *De Opificio mundi* 157; *Obras Completas*, Tomo I, p. 66.

88 *De Opificio mundi* 165; *Obras Completas*, Tomo I, p. 68.

del contexto del hermeneuta, y por tanto precisaba otro tipo de relecturas. Y, además, la “desmitologización” de la Biblia.

Sin embargo, ambas concepciones se derivan de la aplicación en la hermenéutica filoniana de epistemes filosóficas contemporáneas al autor (concretamente, del platonismo medio). Así, habiendo surgido la hermenéutica alegórica en el seno de la filosofía griega, y siendo su principal cultor dentro del monoteísmo un filósofo-teólogo, queda validada la capacidad del pensamiento filosófico para ejercer como valladar a los fundamentalismos de todo tipo. Y atendiendo a los estudios críticos de la Biblia irrumpiendo tras la Ilustración y arribando a las teologías modernistas actuales, se evidencian una vez más las continuidades en la historia del pensar filosófico desde la Antigüedad hasta el presente.

VII. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

I. ACTIVA

- FILÓN DE ALEJANDRÍA [1953] (1987), *Philo Questions on Exodus*. Cambridge: Harvard University Press.
- FILÓN DE ALEJANDRÍA. [1951] (1993), *Philo Questions on Genesis*. Cambridge: Harvard University Press.
- FILÓN DE ALEJANDRÍA. [40-50 d.C.] (1976), *Obras completas*. Buenos Aires: Acervo Cultural.
- FILÓN DE ALEJANDRÍA. [40-50 d.C.] (2009). *The Works of Philo Judæus, the Contemporary of Josephus*. Norfolk: Bible Works LLC.

Nota: Los textos en griego de las obras de Filón de Alejandría fueron descargados del sitio <https://el.m.wikisource.org/wiki/%CE%A3%CF%85%CE%B3%CE%B3%CF%81%CE%B1%CF%86%CE%AD%CE%B1%CF%82%CE%A6%CE%A%CE%BB%CF%89%CE%BD_%CE%BF_%CE%91%CE%BB%CE%B5%C%E%BE%CE%B1%CE%BD%CE%B4%CF%81%CE%B5%CF%8D%CF%82>

II. PASIVA

- ANTÓN, J. A. (1990), «La religiosidad de Jorge Luis Borges a propósito de Swedenborg», *Revista Iberoamericana. Notas sobre literatura, escritura y arte contemporáneos*, 56, 151. <<http://revista-iberoamericana.pitt.edu/ojs/index.php/Iberoamericana/article/viewFile/4729/4891>>
- CALABI, F. (2010), *Storia del pensiero giudaico ellenistico*. Brescia: Morcelliana.
- CHAPA, J. (1986), «Principios hermenéuticos de un filósofo neoplatónico. Algunas consideraciones sobre la exégesis alegórica», en I. Casciaro (ed.), *Biblia y hermenéutica: VII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*. Navarra: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, pp. 145-157.

- GKIRGKÉNIS, S. (2003), *Filôn o Alexandreús. Ioudaïsmós, Ellénismós, Essaioi kai Therapeutés* [Filón de Alejandría. Judaísmo, Helenismo, Esenios y Terapeutas]. Tesalónica: Zêtros.
- GOODMAN, M. (2011), «Philo as Philosopher in Rome», en S. Inowlocki y B. Decharneux (eds.), *Philon d'Alexandrie. Un Penseur à l'intersection des cultures gréco-romaine, orientale, juive et chrétienne. Actes du colloque international organisé par le centre interdisciplinaire d'étude des religions et de la laïcité de l'Université libre de Bruxelles*. Bruselas: Brepols Publishers, pp. 37-45.
- KRAUS, C. (1986), «L'esegesi allegorica della Bibbia come fondamento di speculazione filosofica nel giudaismo ellenistico: Aristobulo e Filone Alessandrino», *Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason*, 13, pp. 31-42 <<https://ddd.uab.cat/pub/enrahonar/0211402Xn13p31.pdf>>
- LISI, F. (2011), *El De opificio mundi de Filón de Alejandría*, Madrid: Instituto de Estudios Clásicos «Lucio Anneo Séneca».
- LÓPEZ, J. A. (2009), «Filón de Alejandría: obra y pensamiento, una lectura filológica», *Synthesis*, 16, 79 <www.scielo.org.ar/pdf/synth/v16/v16a03.pdf>
- MORENO, J. L. (1983), «El Logos y la Creación. La referencia al Logos en el “principio” de Gen 1,1, según Filón de Alejandría», *Scripta Theologica*, 2, 15, fasc. 2, pp. 381-419.
- NIEHOFF, M.R. (2018), *Philo of Alexandria. An Intellectual Biography*. New Haven y Londres: Yale University.
- PLATÓN. [360 a.C.] (2004), *Timaios*. (Ággelos Perdikoúris, ed.). mikrosapoplous.gr. <http://www.mikrosapoplous.gr/zpd/timaios_u10.zip>
- SANTA BIBLIA REINA VALERA [1602] (1960), Sociedades Bíblicas Unidas.
- THOMÁ, A. (2018), È allègoriké ermêneia sta Omêriká Problémata tou Èrakleítou: mia typología tês allègorías [La interpretación alegórica en los Problemas Homéricos de Heráclito: una tipología de la alegoría] (tesis doctoral). Tesalónica: Universidad Aristóteles de Tesalónica <<http://ikee.lib.auth.gr/record/296314?ln=es>>
- TORALLAS, S. (1995), *El De Somniis de Filón de Alejandría* (tesis doctoral). Madrid: Universidad Complutense. <<http://biblioteca.ucm.es/tesis/19911996/H/3/AH3003301.pdf>>

DOUGLAS CALVO GAÍNZA es docente de Historia de la Filosofía, Lengua Griega y Pensamiento Oriental, en el Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía, Historia y Sociología de la Universidad de La Habana, Cuba. También es investigador del Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas (CIPS).

Líneas de investigación:

Se vinculan con la Filosofía Antigua, y especialmente con el judaísmo helenístico (Filón), el neoplatonismo (Proclo) y la hermenéutica alegórica antigua y reciente (Swedenborg). Dentro del campo de las filosofías orientales se especializa en budismo.

Publicaciones recientes:

- (16 noviembre 2023) “Filón de Alejandría y la crítica desmitologizadora de la Biblia. Anticipación de los estudios bíblicos modernos en la Alejandría romana” [Resumen de ponencia]. *XIII Congreso Centroamericano de Filosofía / IV Congreso Nacional de Filosofía*. San José: Escuela de Estudios Generales Universidad de Costa Rica. <<https://estudiosgenerales.ucr.ac.cr/wp-contents/uploads/2023/11/Resu%CC%81mes-congreso-filosofi%CC%81a.pdf>>
- (2024) “Filón de Alejandría y la crítica desmitologizadora de la Biblia. Anticipación de los estudios bíblicos modernos en la Alejandría romana”, en A. Carvajal (ed.), *Filosofía: crisis y perspectivas*. San José: Escuela de Estudios Generales Universidad de Costa Rica, pp. 261-272.

Email: douglascgainza@gmail.com