

Polisemia versus univocidad. Contemporaneidad de la alegoresis de Filón de Alejandría frente al biblicismo contemporáneo¹

Douglas Calvo Gainza

El debate sobre la interpretación correcta de la Biblia acompaña al cristianismo desde sus inicios, abarcando posturas literalistas o figurativas. En la actualidad se aprecia una proliferación en determinados movimientos cristianos de lecturas ultraliberales del texto canónico, promoviendo así agendas a menudo agresivas contra los derechos de género y negligentes ante el problema ecológico, las cuales suelen poseer como denominador común la fe en la infalibilidad de la letra bíblica y la desconfianza en la ciencia. Por ejemplo, la International Flat Earth Research Society (IFERS), con unos 3.500 miembros hacia el 2001, y la cual promulga el terraplanismo por motivos teológicos, enseña que “... *the Bible takes primacy over the information provided by science; thus, because modern geology, physics, biology, and astronomy contradict a strict biblical interpretation, these sciences are held to be in error*” [... la Biblia tiene primacía sobre la información provista por la ciencia, y así, cuando la geología, la física, la biología y la astronomía modernas contradicen una interpretación bíblica estricta, entonces hay que considerar que esas ciencias están en un error] (Scott, 2009, p. 64).

Como la antítesis de tal posición y constituyendo una de las voces cimeras de la Ilustración, resalta Baruch Spinoza (1632-1677), quien, en un mundo dominado aún por la supuesta ancilaridad de la razón respecto a la fe, trasladaría el centro de gravedad de la interpretación escriturística hacia una racionalidad libre de cadenas dogmáticas. Pues en su *Tractatus Theologico-Politicus*, ya desde el propio prefacio impugna la actitud bibliolátrica, señalando que “el vulgo” adora más los libros de la Escritura que la propia “*Verbum Dei revelatum*”, la cual “*non esse certum quendam numerum librorum, sed conceptum simplicem mentis divinae Prophetis revelatae; scilicet Deo integro animo obedire, justitiam, et charitatem colendo*” [La Palabra de Dios revelada no es cierto número de libros, sino el concepto simple de la Divina mente revelada a los profetas; o sea, obedecer a Dios con ánimo íntegro, cultivar la justicia y la caridad] (2012, III.20-23, 29).

El análisis de la supradicha dicotomía desde la Historia de la Filosofía incita, entre otras opciones, a pensar en Filón de Alejandría (c. 25 a.C.-45 d.C.). Interesantemente, este ha sido criticado por Siegert (2011), quien afirma que es precisamente la carencia de un método filológico serio en Filón (a saber, la ausencia de crítica textual de los volúmenes bíblicos, de los análisis histórico-lingüísticos ya practicados por determinados eruditos alejandrinos) lo que le convierte en una suerte de involuntario predecesor del biblicismo contemporáneo. Así, según Siegert, “*On a canonisé la négligence de Philon*” [Se ha canonizado la negligencia de Filón] (p. 401). Conclusión que, amén de soslayar las múltiples causas y condiciones socioeconómicas en marcos socio-históricos concretos que han dado lugar a este fenómeno, obvia la diferencia raigal entre una interpretación alegórica y el culto a la letra bíblica postulado por la doctrina de la inspiración plenaria.

Sin embargo, Filón también puede ser considerado un predecesor de los estudios críticos de la Escritura judeocristiana, usualmente vinculados con la obra de personalidades como Herman

¹ Para citar este artículo:

Calvo, D. (2024). Polisemia versus univocidad. Contemporaneidad de la alegoresis de Filón de Alejandría frente al biblicismo contemporáneo. En Rodríguez-Mena, M., Rojas, M., Pérez, O., Serrano, A., Llanes, L., Capote, T. y Armas, A. (eds.). *Memorias del Simposio Internacional 40 Aniversario del CIPS* [Multimedia]. Ediciones CIPS, ISBN: 978-959-85018-1-6 <http://www.cips.cu/Publicaciones/articulos>

Samuel Reimarus, David Friedrich Strauss, Friedrich Schleiermacher, Ernest Renán u otros. Pero el alegorista alejandrino pudiera ser considerado un temprano antecesor de esa tradición crítica debido a tres factores básicos:

- (1) Estudiaba la Biblia con un método racionalista y crítico, procurando validarla como genuino documento de fe, pero cuya interpretación literalista – culturalmente ya desfasada para su tiempo - resulta incorrecta y equívoca.
- (2) Racionalizaba los elementos mitológicos del libro sagrado.
- (3) Acudía a la filosofía de su tiempo como fuente epistémica de sus relecturas bíblicas.

Los puntos (1) y (2) han sido adoptados ya universalmente entre los teólogos “modernistas”, que cada vez más emplean un aparato crítico complejo para analizar los textos sacros. Considerando el primero como autoevidente para cualquier persona familiarizada con la teología contemporánea, resulta válido ahondar ligeramente en el segundo con un único ejemplo representativo.

Rudolf Karl Bultmann sería el exponente primario de la desmitologización del Nuevo Testamento en la actual teología protestante. Para él, la representación neotestamentaria del Cristo divinizado, de lo sobrenatural, de la cosmología y escatología, etcétera, no era sino “discurso mitológico” (*mythologische Rede*) derivado del pensamiento judío y gnóstico contemporáneo al cristianismo primitivo (Bultmann, 1960, p. 2). De modo que *Es ist nun keine Frage, daß das Neue Testament das Christusgeschehen als ein mythisches Geschehen vorstellt* [No existe ninguna duda de que el Nuevo Testamento presenta el evento de Cristo como un evento mítico] (p. 22).

Pero, *Sofern es nun mythologische Rede ist, ist es für den Menschen von heute unglaubhaft, weil für ihn das mythische Weltbild vergangen ist*“ [En la misma medida en que es ahora un discurso mitológico, en esa resulta increíble para el hombre de hoy, porque para él ya se ha vuelto obsoleta la visión mítica del mundo]; y, por ende, como es imposible que las personas actuales reconozcan como válida una cosmovisión mítica arcaica, surge la necesidad de hallar en la proclamación del Nuevo Testamento una verdad no mítica, y se torna tarea ingente para la teología “desmitificar el anuncio cristiano” (*die christliche Verkündigung zu entmythologisieren*) (p. 2).

Para Bultmann, el actual desarrollo científico-técnico impide que nadie pueda aferrarse seriamente a la cosmovisión del Nuevo Testamento (p. 3), o aceptar que un ente sobrenatural actúe en medio de *das geschlossene Gefüge der natürlichen Kräfte* [la estructura cerrada de las fuerzas naturales] (p. 4); pues en una cosmovisión conformada en gran medida por los hallazgos de las ciencias naturales, el ser humano se percibe a sí mismo como una unidad interior cerrada al acceso de los poderes sobrenaturales (p. 5). De manera que no hay otra opción que la desmitologización del Nuevo Testamento, o de lo contrario será incomprendible para el presente (p. 6, 8). Esta misma racionalidad conllevó a análisis “desmitologizadores” de la Biblia hebrea por Filón en la Alejandría romana del siglo I d.C.

El tercer punto (la adopción de una determinada episteme filosófica de actualidad, como fundamentación teórica de la labor hermenéutica), parecería menos conspicuo desde una visión teológica, y más específicamente limitado al ámbito filosófico. Sin embargo, su recurrencia resulta ubicua e ineludible en las diversas hermenéuticas de la Biblia en todas las épocas, y el quehacer teológico no escapa de dicha adscripción. Así, Dussel (1988), defendiendo la “apropiación crítica” del marxismo por la Teología de la Liberación, afirma que “Toda teología, en todos los tiempos, usó un cierto discurso científico como mediación para la construcción de su reflexión” (p. 138). Apropiación que comienza durante el florecimiento

teológico del siglo II d.C. con la absorción de la *episteme* filosófica platónica; y que sería continuada durante el auge tomista con la “teologización” del pensamiento aristotélico; que con la teología protestante se cimentaría en la Ilustración y el hegelianismo; y que ya en pleno siglo XX contemplaría el legado heideggeriano o de la Escuela de Frankfurt en teólogos católicos como Karl Rahner y J.B. Metz, respectivamente (pp. 139-140).

En el caso concreto de una hermenéutica “actualizada”, el intérprete utilizará las corrientes filosóficas de su propio *Sitz Im Leben*, apropiándose de lo más revolucionador y novedoso del quehacer de la filosofía en su época y contexto (Piénsese en las “teologías existencialistas” de Bonhöffer, Macquarrie y otros). A la inversa, puede procurar preservar actitudes antifilosóficas y opuestas al consenso científico, como ha ocurrido entre los propugnadores del Diseño Original y el creacionismo.

Respecto a la “actualización” filosófica para Filón, se han planteado dudas sobre la adscripción concreta de este 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 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 Gkirgkénis (2003):

... ο Φίλωνας φαίνεται να βρίσκεται υπό την επίδραση κυρίως του Μέσου Πλατωνισμού (...) Η απόψη ότι ο Φίλωνας μπωρεί να ενταχθεί στο Μέσο Πλατωνισμό δίνει μια αρκετά καλή εξήγηση για την μεγάλη ποικιλία φιλοσοφικών δογμάτων που παρουσιάζει το έργο τού Φίλωνα (...) Εντούτις, δεν πρέπει να μας διαφεύγει ποτέ ότι ο Φίλωνας, ακόμη και αν έχει επηρεαστεί από τη μεσοπλατωνική φιλοσοφική παράδοση, στοχεύει πάνω απ’ όλα στην ερμηνεία του Νόμου και όχι των Ελλήνων φιλοσόφων [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 medioplatónica, sin embargo, su objetivo primordial es la interpretación de la ley y no la de los filósofos griegos]. (pp. 35-36)

De hecho, es este uno de los rasgos más notorios del método de Filón: que él 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 Filón, pues, sentido “alegórico” o “profundo” equivale a sentido “filosófico”.² Ergo, 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

² Por ejemplo, véase en el corpus filónico conservado en armenio, donde recurre la contraposición entre literal y “alegórico” (*Quaestiones et solutiones in Genesim* 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” (Ibidem 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” (Ibidem 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*).

tradicionalmente ocuparía en la Edad Media, como *ancilla theologiae*, o medio útil para explicar en el ropaje epocal las verdades atemporales de la revelación.

Como se verá, a esta actualización filosófica del intérprete alejandrino se añaden precoces tendencias críticas y desmitificadoras, que evidencian una sorprendente “modernidad” de su hermenéutica, interesada en superar literalismos solo válidos en épocas desfasadas del desarrollo religioso, y en lograr una inculturación intelectualmente respetable para su medio. Así abre Filón las puertas a la polisemia, y a una temprana disyuntiva al biblicismo actual.

Hermenéutica bíblica racionalista y renovadora

Un interés primario en Filón es lograr acomodar al judaísmo como un sistema intelectualmente respetable en el competitivo ambiente de la culta Alejandría. Esa preocupación genera todo el sistema filoniano. Por ejemplo, comprendiendo que el rudo concepto de Dios expresado en la Biblia hebrea podría ser repulsivo para auditorios 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 necedad”, y proponiéndoles que recurran a la alegoría que devela “el sentido oculto”.³

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.⁴

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.⁵

Similarmente, en el relato de cómo una mujer, esposa del jefe de cocina del faraón, tienta 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”.⁶ 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 adúltera 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.⁷

³ *Quod deterius potiori insidari solet* 155; *Obras Completas*, Tomo I, p. 228.

⁴ *Quod deterius potiori insidari solet* 13-16; *Obras Completas*, Tomo I, pp. 205-206.

⁵ *Quod deterius potiori insidari solet* 15; *Obras Completas*, Tomo I, p. 205.

⁶ *Legum Allegoriarum* III. 235-236; *Obras Completas*, Tomo I, p. 151.

⁷ *Legum Allegoriarum* III. 238; *Obras Completas*, Tomo I, p. 151.

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 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.⁸

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.⁹ 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” (*dóγμα*), cuyos habitantes son los amigos “de la falsa opinión” (*dóξα*), cercanos al ateísmo y al “arte sofística” (*sofistiké téjñē*).¹⁰ 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.”¹¹

De igual manera irá alegorizando Filón textos bíblicos que le sugieren una racionalización ajena al sentido literal: el sacrificio de Isaac por Abraham;¹² Abraham combatiendo a nueve reyes;¹³ las órdenes sobre la lepra y la pureza ritual;¹⁴ Dios castigando al que no devuelve un “manto”,¹⁵ etcétera. Pero, en especial, para Filón es sumamente prioritario aclarar los textos bíblicos donde a Dios se le asignan características como “el Rostro Divino”,¹⁶ 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 “ὁδὸν φυσικοῦς <φύλην> ἀνδράσι” [el camino querido por los hombres de la (filosofía) natural].¹⁷

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 catacresis (*katájrēsis* - κατάχρησις), o sea, “La designación de algo que carece de nombre especial por medio de una palabra empleada en un

⁸ *Quod deterius potiori insidiari solet* 94-95; *Obras Completas*, Tomo I, p. 218.

⁹ *De opificio mundi* 167-168; *Obras Completas*, Tomo I, p. 230.

¹⁰ *De Posteritate Caini* 50-53; *Obras Completas*, Tomo II, p. 11.

¹¹ *De Posteritate Caini* 33-37; *Obras Completas*, Tomo II, pp. 8-9.

¹² 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.

¹³ 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.

¹⁴ 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.

¹⁵ Éxodo 22:26-27. Según Filón, “Hasta el más tardo 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.

¹⁶ Éxodo 33:20, 23, Números 6:25-26, etcétera.

¹⁷ *De Posteritate Caini* 7; *Obras Completas*, Tomo II, pp. 3-4.

sentido metafórico” (Real Academia Española, s.f.).¹⁸ 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”.¹⁹

Analizando como Dios “se arrepiente” de haber creado a la especie humana y decide aniquilarla con un Diluvio (Génesis 6:7),²⁰ 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”.²¹ 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 (*ύπαρξις* - ὑπαρξις) 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” (*mythopoiíai* - μυθοποιία) propias de impíos, las cuales, presentando a la Divinidad bajo una forma humana (*antrōpomórfon theíon*), le atribuyen pasiones humanas (*anthrōpopathés*).²² 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”.²³ Estos últimos aman a Dios, mientras que los primeros le temen.²⁴

Con esta mentalidad, relea Filón la famosa historia de la creación y caída de la primera pareja humana. Así, en una larga disquisición sobre el Jardín del Edén,²⁵ 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 tenersele 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.²⁶

Además, Dios ni necesita de alimentación material ni posee órganos digestivos – y “Adán” aún no existía, por lo que no era necesario el huerto –.²⁷ 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.²⁸ Por tanto, “Preciso es, pues, que recurramos a la interpretación alegórica, predilecta de los hombres de visión”.²⁹ Gracias a ella el “Edén” se convierte en “símbolo del alma”; los “árboles” devienen virtudes plantadas en el alma junto con sus acciones correspondientes;³⁰ el sol tipifica a la virtud que ilumina a la inteligencia con

¹⁸ *De Sacrificiis Abelis et Caini* 101; *Obras Completas*, Tomo I, p. 196.

¹⁹ *De Sacrificiis Abelis et Caini* 94-96; *Obras Completas*, Tomo I, pp. 194-195.

²⁰ *Quod Deus sit inmutabilis* 51-80; *Obras Completas*, Tomo II., pp. 52-57.

²¹ *Quod Deus sit inmutabilis* 52; *Obras Completas*, Tomo II., p. 52.

²² *Quod Deus sit inmutabilis* 59; *Obras Completas*, Tomo II., p. 54.

²³ *Quod Deus sit inmutabilis* 61; *Obras Completas*, Tomo II., p. 54.

²⁴ *Quod Deus sit inmutabilis* 69; *Obras Completas*, Tomo II., p. 55.

²⁵ *De Plantatione* 32-43; *Obras Completas*, Tomo II, pp. 104-106.

²⁶ *De Plantatione* 33; *Obras Completas*, Tomo II, p. 104.

²⁷ *De Plantatione* 34-35; *Obras Completas*, Tomo II, p. 105.

²⁸ *De Plantatione* 35; *Obras Completas*, Tomo II, p. 105.

²⁹ *De Plantatione* 36; *Obras Completas*, Tomo II, p. 105.

³⁰ *De Plantatione* 37; *Obras Completas*, Tomo II, p. 105.

su resplandor.³¹ E incluso el “arca” de Noé, adonde entran los animales, simbolizaría al cuerpo, sede de las pasiones irracionales.³²

Resumiendo, para Filón “toda o la mayor parte del libro de las leyes constituye una alegoría”.³³

Es decir, la alegorización sería su método favorito para la validación intelectual del judaísmo, renunciando a “las conclusiones fáciles de alcanzar propias de quienes en su indagación se atienen a la letra de las leyes”,³⁴ y “teniendo presente que la letra de los oráculos, es como la sombra de los cuerpos y que lo real y verdaderamente sustancial es el sentido profundo (*hyfestōs*) por ellos revelado.”³⁵

Criticismo de elementos míticos

Filón se muestra adverso en principio a la mitopoeiésis, 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.”³⁶ Exhorta a superar “la vieja edad de los mitos (...) que el largo curso de las edades ha transmitido para engaño de los mortales”.³⁷ Y critica que se eduque a la infancia con las “falsas impresiones” transmitidas por las “necedades de los mitos”.³⁸

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”].³⁹ 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” (*mythikás ypothéseis* - μυθικὰς ὑποθέσεις).⁴⁰ 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 320,⁴¹ ilustra una parte del mito bíblico de la torre de Babel sobre la base de Homero, y elucida la confusión de las lenguas babilónicas a partir de cierta “fábula” compuesta por los “autores de mitos”⁴²), 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,⁴³ Filón considera que el pasaje en su sentido literal “entra en el terreno

³¹ *De Plantatione* 40; *Obras Completas*, Tomo II, p. 105.

³² *De Plantatione* 42-43; *Obras Completas*, Tomo II, p. 106.

³³ *De Iosepho* 28; *Obras Completas*, Tomo III, p. 259; también 125, p. 271.

³⁴ *De Confusione Linguarum* 14; *Obras Completas*, Tomo II, p. 176.

³⁵ *De Confusione Linguarum* 190; *Obras Completas*, Tomo II, p. 204.

³⁶ *De Opificio Mundi* I.1; *Obras Completas*, Tomo I, p. 37.

³⁷ *De Sacrificiis Abelis et Caini* 76; *Obras Completas*, Tomo I, p. 191.

³⁸ *De Posteritate Caini* 165; *Obras Completas*, Tomo II, p. 30.

³⁹ *De Confusione Linguarum* 2; *Obras Completas*, Tomo II, p. 174.

⁴⁰ *De Posteritate Caini* 1-3; *Obras Completas*, Tomo II, p. 3.

⁴¹ *De Confusione Linguarum* 4-8; *Obras Completas*, Tomo II, pp. 174-175.

⁴² *De Confusione Linguarum* 6; *Obras Completas*, Tomo II, p. 175.

⁴³ Génesis 2:21.

de lo fabuloso”,⁴⁴ o para ser más exacto, “mitológico” (*mythōdēs* - μυθῶδης). Según él, nadie puede sensatamente admitir semejante relato, ni hace falta tampoco. Más bien, toda la narración involucra una serie de símbolos (“Eva” como la percepción sensorial - *aisthētikḗ* -; “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 mythōdes* - τὸ μυθῶδες) desaparece y el verdadero sentido se muestra con toda claridad.”⁴⁵

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 conjeturas. Y siguiendo una hipótesis verosímil, estaremos en lo justo si decimos que la serpiente en cuestión es un símbolo del placer.⁴⁶

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”.⁴⁷

Naturalmente, la mera desmitologización y crítica racionalista no ofrecen una alternativa válida a la fe ciega, solo una destrucción de su lógica. A fin de consolidar un programa hermenéutico intelectualmente productivo, se necesita una episteme filosófica. Esta Filón la busca en el pensamiento de la Academia de su tiempo.

Reorientación filosófica actualizada de la interpretación

Al analizar los textos de la Biblia hebrea, Filón otorgaba lugar privilegiado a la filosofía y acudía al medioplatonismo contemporáneo como la plataforma epistemológica de sus relecturas, aplicando conceptos y terminologías académicas, estoicas y peripatéticas en su labor hermenéutica. De modo que las “iniquidades de los amorreos” pasan a ser “los argumentos sofisticos”.⁴⁸ 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].⁴⁹ Otros pasajes bíblicos adquirirán una óptica similar, como cuando Moisés ordena a sus guerreros inspeccionar el territorio que invadirá, reconociendo la fuerza del

⁴⁴ *Legum Allegoriarum* II. VII-XII, 19-41; *Obras Completas*, Tomo I, pp. 94-98.

⁴⁵ *De Agricultura* 96-97; *Obras Completas*, Tomo II, p. 87.

⁴⁶ *De Opificio mundi* 157; *Obras Completas*, Tomo I, p. 66.

⁴⁷ *De Opificio mundi* 165; *Obras Completas*, Tomo I, p. 68.

⁴⁸ *Quis rerum Divinarum heres* 304; *Obras Completas*, Tomo III, p. 44.

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

enemigo, la calidad de la tierra, etc.⁵⁰ 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.⁵¹

Igualmente, en la prohibición bíblica (Deuteronomio 23:2, 18) que ordena no dejar entrar “bastardos” o “hijos de ramera” en un templo,⁵² afirma que “Este pasaje, más que otro alguno, admite una interpretación alegórica y está lleno de sentido filosófico (*filosófou theōría*).” 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.⁵³

Teniendo en cuenta la ubicuidad de ese tipo de análisis en Filón, solo se procederá a tres ejemplificaciones detalladas, relativas al uso por este hermeneuta del pensamiento escéptico y el estoico.

Filón era muy crítico de los escépticos griegos, pero no dudaba en acudir ocasionalmente a ellos, entendiendo que “No hay mejor ofrenda, en efecto, que la quietud y suspensión del juicio (*epojé*) en aquellos asuntos en los que faltan pruebas totalmente”.⁵⁴

Esta actitud se aprecia notablemente en uno de los textos más sustanciales filosóficamente de Filón,⁵⁵ - toda una apología acataléptica - en el cual parte de la consideración de la ignorancia (*agnoía*), a partir de un análisis de la familia del patriarca Lot, y de sus hijas que lo emborrachan para tener prole de él.⁵⁶

Filón identifica simbólicamente a la mujer de Lot con el desconocimiento o la “costumbre” (*synétheia*), y nombra a sus dos hijas, declarando que una es la “deliberación” (*boulé*) que examina cada asunto, y la otra el “asentimiento” (*synánesis*) que aprueba con ligereza y por placer. Ambas “emborrachan” a Lot, simbolismo que indica cómo la inteligencia (*noús*) falsamente segura de su capacidad de conocer por sí sola aquello que es verdadero, asiente a las apariencias como portadoras de verdades sólidas. Pero la naturaleza humana carece de tal infalibilidad. Pues el ser humano no capta la naturaleza (*fýsis*) de los seres, y solo obtiene meras conjeturas.

Esta presentación le permite a Filón embarcarse en una profunda disquisición sobre los tropos del escepticismo antiguo. Según él, la constante mutabilidad de los fenómenos no da lugar a certidumbres, así que “nada seguro podemos decir acerca de cosa alguna” y es necesario “que si la representación es inestable lo sea también el juicio que nos formamos de ella”.⁵⁷ Los objetos en sí mismos son relativos, inestables, cambiantes en dependencia de sus circunstancias, de lo cual resulta “la imposibilidad de la aprehensión”.⁵⁸ Pero también el sujeto cognoscente posee variaciones en su apreciación, y no hay dos personas que juzguen idénticamente el mismo fenómeno, e incluso uno mismo cambia de criterio respecto a cosas que no han cambiado. Esencialmente, “lo inconstante de las impresiones se debe particularmente a la posición, las distancias y los lugares en los que cada cosa se halla,⁵⁹ y eso

⁵⁰ Números XIII: 18-21.

⁵¹ *De Somniis* II. 170; *Obras Completas*, Tomo III, p. 200.

⁵² *De Specialibus Legibus* I. 327-328; *Obras Completas*, Tomo IV, p. 168.

⁵³ *De Specialibus Legibus* I. 328; *Obras Completas*, Tomo IV, p. 168.

⁵⁴ *De Fuga et inventione* 93; *Obras Completas*, Tomo III, p. 136.

⁵⁵ *De Ebrietate* 162-205; *Obras Completas*, Tomo II, pp. 152-158.

⁵⁶ Génesis 19:30-38.

⁵⁷ *De Ebrietate* 170; *Obras Completas*, Tomo II, p. 153.

⁵⁸ *De Ebrietate* 175; *Obras Completas*, Tomo II, p. 154.

⁵⁹ *De Ebrietate* 181; *Obras Completas*, Tomo II, p. 155.

afecta toda apreciación humana. Pero, además, no se conoce nada en sí mismo sino en comparación con su opuesto (lo seco por lo húmedo, lo justo por lo injusto, etc.). Así que “El hecho de que no pueda atestiguar cosa alguna por sí misma y de que haya menester de comprobación proveniente de otro objeto, torna insegura nuestra confianza”.⁶⁰

Asimismo, los objetos apprehendidos no se hallan en estado puro sino en mezclas híbridas, y no puede apreciarse a la cosa en sí, sino que - como se intuye al constatar que ni el color, ni el sabor, ni el olor, llegan a ser captados en sus esencias, sino mediante combinaciones de otros elementos como el sol, aire, luz, humedad, jugos bucales, etcétera -, “las propiedades de las cosas sin aditamentos son algo que está más allá de nuestro alcance y lo que se nos manifiesta de ellas son sólo mezclas formadas por la contribución de numerosos factores”; ergo, resulta imposible “ver las cosas invisibles y reconocer a través de las mezclas la particular forma de cada uno de esos factores”.⁶¹ Por demás, tampoco los juicios morales y filosóficos son absolutamente incontrovertibles, habida cuenta de la diversidad de costumbres y legislaciones en los diferentes pueblos del orbe, y de las disímiles opiniones de las escuelas de filosofía que promulgan “doctrinas desacordes y antagónicas” en casi todo punto de discusión.⁶²

Tras una detallada síntesis de las opiniones de los filósofos griegos sobre diversos asuntos (cosmología, teología, ética, etc.),⁶³ Filón concluye que el camino correcto es el de la suspensión del juicio o *epoché*.⁶⁴ O sea, “puesto que las cosas habitualmente cambian en lo contrario de lo que uno conjeturó, lo más seguro es abstenerse de juzgar” (*to epéjein*).⁶⁵

Otro análisis con meticulosa terminología filosófica, más concretamente estoica, es uno donde Filón repara en la distinción bíblica entre el camello y el cerdo, siendo considerado impuro el primero porque “rumia, pero no tiene la pezuña hendida”, y el segundo porque “es de pezuñas hendidas, pero no rumia”.⁶⁶ Filón nota que “entendido esto literalmente (...) aparece como carente de sentido”, y procede a su alegoresis.⁶⁷

Según él, el “rumiar” equivale a no olvidar los saberes del bien, a memorizarlos; y el “hendir la pezuña” significa el dividir la memoria, el separar de esta a lo que es malo para solo preservar en el recuerdo aquello que fomente la moralidad. Ambos procesos mentales, memorización del bien y purificación del mal, deben andar juntos. En cambio, según Filón los sofistas hacen precisamente lo opuesto, pues simplemente se dedican a la “división” a secas, distinguiendo interminablemente los temas filosóficos en minucias, sin jamás “rumiar” o rememorar los recuerdos del bien.⁶⁸ Y de nada sirve si la teoría solo se “divide” indefinidamente, mostrando “sutil sagacidad”, pero sin progresar a la par en “la nobleza de carácter” y a un “tránsito irreprochable por la vida”.⁶⁹ Por eso es que los sofistas, que pese a su inventiva no vencen sus pasiones, terminan pareciéndose al cerdo que “es de pezuñas hendidas, pero no rumia”.⁷⁰

Esto lo desarrolla Filón con ejemplos de “división” tomados del cuerpo intelectual de la época, criticando a los sofistas que “con minuciosas disquisiciones, desarrollando exposiciones

⁶⁰ *De Ebrietate* 188; *Obras Completas*, Tomo II, p. 156.

⁶¹ *De Ebrietate* 192; *Obras Completas*, Tomo II, p. 156.

⁶² *De Ebrietate* 198; *Obras Completas*, Tomo II, p. 156.

⁶³ *De Ebrietate* 199-200; *Obras Completas*, Tomo II, p. 157.

⁶⁴ *De Ebrietate* 192; *Obras Completas*, Tomo II, p. 156 y 200, p. 157.

⁶⁵ *De Ebrietate* 205; *Obras Completas*, Tomo II, p. 158.

⁶⁶ Levítico 11:4, 7.

⁶⁷ *De Agricultura* 131; *Obras Completas*, Tomo II, p. 92. Ver en la misma obra 145, pp. 93-94.

⁶⁸ *De Agricultura* 132; *Obras Completas*, Tomo II, p. 92.

⁶⁹ *De Agricultura* 135; *Obras Completas*, Tomo II, p. 92.

⁷⁰ *De Agricultura* 142-146; *Obras Completas*, Tomo II, p. 94.

capciosas y ambiguas, y distinguiendo entre los asuntos los que en su opinión merecen ser recordados y aún más”, distinguen minucias de gramática.⁷¹ Similarmente se “divide” en la música entre tonalidades, melodías e instrumentos;⁷² y los géometras “dividen” sus cuerpos o volúmenes, al igual que los demás científicos.⁷³ Muy peculiar resulta la “división” categorial de los filósofos,⁷⁴ cuya actividad resume Filón en un pasaje (*De Agricultura* 140-141) que acredita ser retraducido en pleno, debido a que no se ha encontrado su sentido exacto de lógica estoica en ninguna de las dos versiones (inglesa y castellana) consultadas para esta investigación:

καὶ πάλιν τῶν ἀσωμάτων τὰ μὲν τέλεια, τὰ δὲ ἀτελεῖ· καὶ τῶν τελείων τὰ μὲν ἐρωτήματα καὶ πύσματα ἀρατικά τε αὐτὰ καὶ ὀρκικά καὶ ὅσαι ἄλλαι τῶν κατ’ εἶδος ἐν ταῖς περὶ τούτων στοιχειώσεσιν ἀναγράφονται διαφοραί, τὰ δὲ πάλιν ἅ διαλεκτικοῖς ἔθος ὀνομάζειν ἀξιώματα· καὶ τούτων τὰ μὲν ἀπλᾶ, τὰ δ’ οὐχ ἀπλᾶ· καὶ τῶν οὐχ ἀπλῶν τὰ μὲν συνημμένα, τὰ δὲ παρασυνημμένα τὸ μᾶλλον ἢ ἥττον, καὶ προσέτι δὲ διεζευγμένα καὶ ἄλλα τοιούτοτροπα, ἔτι δ’ ἀληθῆ τε καὶ ψευδῆ καὶ ἄδηλα, δυνατὰ τε καὶ ἀδύνατα [καὶ τὰ μὲν φθαρτὰ καὶ ἀφθαρτα] καὶ ἀναγκαῖα καὶ οὐκ ἀναγκαῖα, καὶ εὐπορά τε καὶ ἄπορα καὶ ὅσα συγγενῆ τούτοις· πάλιν δὲ τῶν ἀτελεῶν αἰεὶ εἰς τὰ λεγόμενα κατηγορήματα καὶ συμβεβηκότα καὶ ὅσα τούτων ἐλάττω διαιρέσεις προσεχεῖς.

O sea, una vez más, de las cosas incorpóreas, algunas son perfectas, otras imperfectas. Y de las cosas perfectas algunas son preguntas (*erōtēmata* - ἐρωτήματα) e indagaciones (*pýsmata* - πύσματα); otras son otras imprecaciones (*aratiká* - ἀρατικά) y juramentos (*orkiká* - ὀρκικά). Y hay otras tantas de ellas de las que, según su tipo, se escribe diversamente respecto a sus principios elementales.

Además, están también aquellas que, según la costumbre de los dialécticos, son denominadas por ellos proposiciones asertivas (*axiōmata* - ἀξιώματα). De estas unas son simples y otras no simples. Y de las no simples, unas son condicionales (*synēmména* - συνημμένα) y otras mayor o menormente semicondicionales (*parasynēmména* - παρασυνημμένα). Y aún más, existen las asertivas disyuntivas exclusivas (*diedseygména* - διεζευγμένα) y otras que son de esa misma descripción. Más aún, [hay] algunas verdaderas y otras falsas; algunas inciertas, posibles o imposibles; algunas corruptibles y otras incorruptibles; y también necesarias o no necesarias. Además, las hay de fácil solución y de difícil solución, y cuantas pertenecen a esa familia. Y de las imperfectas, asimismo, están aquellas que son llamadas categoremas (*katēgorēmata* - κατηγορήματα) y accidentes (*symbebēkota* - συμβεβηκότα), y cuantas distinciones resulten aún más sutiles que éstas. [trad. a.]

La terminología del pasaje anterior corresponde, al detalle incluso, con la de la Stoa. Esta dividía a los seres en incorpóreos que eran “algo” (espacio, tiempo, vacío) e incorpóreos que no eran “algo” (seres ficticios, límites). Además, ponía especial énfasis en aquello que podía ser dicho (*lektón* - λεκτόν), dentro de lo cual se abarcaba lo asertivo (*axiōma* - ἀξιωμα) y lo interrogativo abierto (*erōtēma* - ἐρώτημα) o dicotómico (*pýsma* - πύσμα); así como lo exhortativo (*prostaktikón* - προστακτικόν), el juramento (*orkikón* - ὀρκικόν), la exhortación (*hypothetikón* - ὑποθετικόν), el saludo (*prosgoreytikón* - προσαγορευτικόν) y lo semiasertivo (*hómoion axiōmati* - ὅμοιον ἀξιωματι). Así:

O dizível (*lektion*) divide-se em deficiente ou incompleto (*ellipes*) e completo (*autoteles*). O primeiro tem expressão incompleta, como “escreve” ou “anda”, casos em que perguntamos: “Quem?” O completo tem expressão completa, como “Sócrates

⁷¹ *De Agricultura* 136; *Obras Completas*, Tomo II, p. 92.

⁷² *De Agricultura* 137; *Obras Completas*, Tomo II, p. 93.

⁷³ *De Agricultura* 138; *Obras Completas*, Tomo II, p. 93.

⁷⁴ *De Agricultura* 139; *Obras Completas*, Tomo II, p. 93.

escreve”. Esse, segundo Laércio (DL 7.65-8 56) inclui asseríveis, questões, inquiridos, ordens, súplicas, juramentos, imprecaciones, exortaciones, saudações e semi-asseríveis [Lo que puede ser dicho (*lepton*) se divide en deficiente o incompleto (*ellipes*) y completo (*autoteles*). El primero tiene expresión incompleta, como “escribe” o “anda”, casos en los que preguntamos “¿Quién?” El completo tiene expresión completa, como “Sócrates escribe”. Este último, según Laércio (DL 7.65-8 56) incluía aserciones, preguntas, indagaciones, órdenes, súplicas, juramentos, imprecaciones, exhortaciones, salutations y semiaserciones] (Dinucci y Duarte, 2016, p. 27, 94).

Similarmente lo asertivo (*axiōma- ἀξιωμα*) podía ser simple o no simple. Lo primero indicaba grosso modo o afirmaciones (“Sócrates camina”) o negaciones (“No es de día”). Lo segundo incluía oraciones condicionales (“Si es día hay luz”); disyuntivas exclusivas (“O es día o es noche”); conjuntivas (“Tanto es de día cuanto luz hay”); semicondicionales (“Ya que es de día, hay luz”); causales (“Porque es de día, hay luz”), etc. La clasificación incluía los grados de certidumbre (definido u *ōrismenon* versus indefinido o *aōriston*) y diferencias entre la negación del sujeto (*arnētikón*) versus la del predicado (*sterētikón*), etc. (Dinucci y Duarte, 2016, p. 93). En cuanto a los accidentes y categorías, se les conoce mayormente en el pensamiento occidental a partir de Aristóteles.⁷⁵

La concordancia terminológica entre Filón y la Stoa en ese texto, evidencia en el autor judío un dominio sumamente técnico del pensamiento estoico, y concretamente de su lógica.

Como último ejemplo, cabría la interpretación filónica de la historia del “maná” del cielo en Éxodo 16:13-36. Cuando este caía de lo alto los judíos se preguntaban en su lengua: “¿Qué es esto?”, lo cual en griego se interrogaría usando un pronombre que puede escribirse con o sin acento: *tí* - *τί* o *ti*-*τι*. Con acento (*tí*) indica “¿Qué (es)?”, pero sin acento (*ti*) indica “Algo (es)”.

Asumiendo que la diferencia puede obviarse, Filón equipara el maná con el “Algo (es)” o *ti*, y luego adopta de la terminología estoica el significado que para dicha escuela poseía esa palabra. En el estoicismo *ti* indicaba, precisamente, “Algo”, el género supremo o la superclase, pues “*The Stoics' central metaphysical innovation is that existence does not exhaust what there is (...) While everything is something (τί), not everything exists...*” [La innovación central metafísica de los estoicos es que la existencia no agota lo que hay (...) Si bien todo es algo (τί), no todo existe]. Esto se debía a que, para ellos, las subsistencias incorpóreas y las existencias corpóreas eran abarcadas conjuntamente por ese “Algo”, ese “*Something as the highest genus of reality*” [Algo como el género supremo de la realidad] (De Harven, 2015, p. 2).

Así, obviando un acento, Filón identifica el maná bíblico con el “Algo” o género supremo estoico. Y luego, casi de modo natural puede equiparar simbólicamente ese maná-superclase con lo - para él - más genérico en el universo. A saber: con el Lógos o Palabra de Dios que lo inhabita todo y a todos.⁷⁶ Dichos pasajes corroboran nuevamente la amplia cultura filosófica

⁷⁵ Véase igualmente Dinucci, A. y Duarte, V. (2014). Taxonomía dos axiōmata da lógica proposicional estoica. *O que nos faz pensar*, 34, 315-345. https://core.ac.uk/display/234045633?utm_source=pdf&utm_medium=banner&utm_campaign=pdf-decoration-v1; asimismo Dinucci, A. y Rudolph, K. (2022). A persuasividade dos Asseríveis e dos Argumentos no Estoicismo Antigo. *Archai* 32. https://doi.org/10.14195/1984-249X_32_29.

⁷⁶ Véase *Quod deterius potiori insidari solet* 118; *Obras Completas*, Tomo I, p. 222; *Legum Allegoriarum* II. 86; *Ibidem*, p. 105 y III. 175, *Ibidem*, p. 140.

de Filón, y tienden a confirmar el basamento medioplatónico de su hermenéutica. Opción esta, por demás, de actualidad y contemporaneidad para él.

Conclusiones

La investigación concluida apuntó a Filón de Alejandría como ejemplo de hermenéutica no fundamentalista de la Biblia, cuya obra sienta precedentes útiles incluso en la actualidad. Se enfatizaron tres aspectos de la hermenéutica filoniana que resultan de gran relevancia para la posterior evolución de los estudios críticos de la Biblia realizados por filósofos o por teólogos con formación filosófica. A saber

- a. 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 del contexto del hermeneuta, y por tanto precisaba otro tipo de relecturas.
- b. “Desmitologización” de la Biblia.
- c. Aplicación en la hermenéutica de epistemes filosóficas contemporáneas al autor.

Tales énfasis serán recurrentes en otras relecturas filosófico-teológicas de la Biblia que, a partir de la Modernidad, escrutarán las Escrituras judeocristianas partiendo de principios racionalistas, no fundamentalistas, desmitologizadores y anclados en los desarrollos más recientes del pensamiento filosófico. Así, al recurrir la hermenéutica filoniana a los recursos críticos de la filosofía helénica, sienta un precedente metodológico de racionalidad como condición sine qua non de la exégesis de la Biblia, que resulta antitético de los biblicismos contemporáneos; y que también prelude las diversas “teologías” modernas (existencialista, feminista, *queer*) que parten de una superación del literalismo como plano único de comprensión de lectura del texto sacro monoteísta.

Esta constatación le otorga singular actualidad y perennidad a la labor pionera de Filón en el siglo I d.C., a la par que evidencia las continuidades en la historia del pensar filosófico desde la Antigüedad hasta el presente. Por demás, queda justificado el considerar a Filón como un precursor de los análisis críticos de la Biblia, los cuales han permitido el desarrollo de teologías alternativas al biblicismo.

Referencias

- Bultmann, R. K. (1960). Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung. En H. Reich (ed.), *Kerygma und Mythos. Ein theologisches Gespräch* (pp. 15-48). Evangelischer Verlag. (original publicado en 1941). <https://jochenteuffel.files.wordpress.com/2017/04/bultmann-neues-testament-und-mythologie1.pdf>
- De Harven, V. (2015). How Nothing Can Be Something. The Stoic Theory of Void. *Ancient Philosophy*, 35(2), 405-429. <https://philarchive.org/archive/DEHHNC>
- Dinucci, A. & Duarte, W. (2016). *Introdução à lógica proposicional estoica*. São Cristóvão: Editora UFS.
- Dussel, E. (1988). Teología de la Liberación y marxismo. *Cuadernos Latinoamericanos*; 6(12). 138-159.

- Filón de Alejandría. (1976). Obras completas. (J. M. Triviño, ed. & trad.). Acervo Cultural (original publicado c. 40-50 d.C.).
- Filón de Alejandría (1987). Philo Questions on Exodus (R. Marcus, ed. & trad.). Harvard University Press (original publicado en 1953).
- Filón de Alejandría. (1993). Philo Questions on Genesis. (R. Marcus, ed. & trad.). Harvard University Press (original publicado en 1951)
- Filón de Alejandría. (2009). The Works of Philo Judæus, the Contemporary of Josephus. (C.D. Yonge, ed. y trad.). Bible Works LLC (original publicado c. 40-50 d.C.).
- Gkirgkénis, S. (2003). *Filōn o Alexandreús. Ioudaïsmós, Ellēnismós, Essaíoi kai Therapeutés* [Filón de Alejandría. Judaísmo, Helenismo, Esenios y Terapeutas]. Zētros.
- Hadas-Lebel, M. (2003). *Philon d'Alexandrie: un penseur en diaspora*. Arthème Fayard.
- Platón (2004). *Τιμαίος [Timeo]*. (Ággelos Perdikoúris, ed.). mikrosapoplous.gr (original publicado en c. 360 a.C.). http://www.mikrosapoplous.gr/zpd/timaios_u10.zip
- Real Academia Española. (s. f.). Catacresis. En Diccionario de la lengua española (edición de tricentenario). Consultado el 12 de agosto de 2023. <https://dle.rae.es/catacresis>
- Santa Biblia Reina Valera*. (1960). Sociedades Bíblicas Unidas (original publicado en 1602).
- Scott, E. (2009). *Evolution vs. Creationism. An introduction*. Greenwood Press.
- Siegert, F. (2011). Philon et la philologie alexandrine. Aux origines du fondamentalisme chrétien. 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* (pp. 393-402). Brepols Publishers.
- Spinoza, B. (2012). *Tractatus Theologico-Politicus*. Spinozaetnous (original publicado en 1673 d.C.). http://spinozaetnous.org/wiki/Tractatus_theologico-politicus

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%AF%CE%BB%CF%89%CE%BD_%CE%BF_%CE%91%CE%BB%CE%B5%CE%BE%CE%B1%CE%BD%CE%B4%CF%81%CE%B5%CF%8D%CF%82