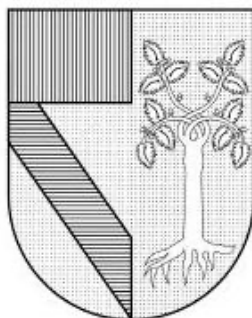


UNIVERSIDAD PANAMERICANA

FACULTAD DE FILOSOFÍA



“COMENTARIO ALEGÓRICO Y TERAPIA DEL ΛΟΓΟΣ EN *DE CONFUSIONE LINGUARUM*:
UNA CONTRIBUCIÓN A LA INTERPRETACIÓN DE LA FILOSOFÍA DE MOISÉS EN FILÓN DE
ALEJANDRÍA”

TESIS

QUE PRESENTA

PALMERO PALACIOS ERICK

PARA OBTENER EL GRADO DE:

MAESTRO EN FILOSOFÍA ANTIGUA

DIRECTOR DE LA TESIS:

Dr. ANDRÉ LAKS

*Tot in laboribus periculisque iactatus est,
ut ad constituendum eius imperium contendisse Virtus et
Fortuna videatur.*

-Lucius Annaeus Florus

ÍNDICE

PRÓLOGO	4
----------------------	----------

INTRODUCCIÓN	6
---------------------------	----------

<u>CAPÍTULO I. LA ADECUACIÓN DEL ACTO INTERPRETATIVO Y SU DIMENSIÓN PERFORMATIVA.....</u>	<u>20</u>
--	------------------

I.1. LECTURA, PERFORMATIVIDAD Y EXÉGESIS EN EL JUDAÍSMO DEL SEGUNDO TEMPLO Y EN FILÓN	20
---	----

I.2. CONFIGURACIÓN LITERARIA Y TRANSMISIÓN SAPIENCIAL EN EL <i>SIRÁCIDES</i>	23
--	----

I.3. EL LIBRO DE LA SABIDURÍA COMO DISCURSO PROTRÉPTICO Y CONFIGURACIÓN DE LA INTERIORIDAD	29
--	----

I.4. ARISTÓBULO Y LA LECTURA ΦΥΣΙΚΩΣ: ADECUACIÓN HERMENÉUTICA Y CRÍTICA DEL LITERALISMO ANTROPOMÓRFICO	33
--	----

I.5. EL ESTATUTO HERMENÉUTICO DE ΦΥΣΙΚΩΣ: DISCUSIÓN CRÍTICA DE LA INTERPRETACIÓN DE STEVEN DI MATTEI	38
--	----

<u>CAPÍTULO II. EXÉGESIS Y PATOLOGÍA DEL PENSAMIENTO EN <i>DE CONFUSIONE</i>: NATURALEZA, LENGUAJE Y <i>FRENOBLABIA</i></u>	<u>43</u>
--	------------------

II.1. NATURALEZA, <i>TELOS</i> Y EXÉGESIS EN <i>DE CONFUSIONE</i> : EL COMENTARIO COMO AJUSTE ONTOLÓGICO DEL ALMA	43
---	----

II.2. BABEL ENTRE MITO Y ALEGORÍA: LA <i>FRENOBLABIA</i> COMO PROBLEMA NOÉTICO	46
--	----

II.3. LA GENEALOGÍA SEMÁNTICA DE <i>FRENOBLABIA</i> EN LA TRADICIÓN GRIEGA	50
--	----

II.4. LA <i>FRENOBLABIA</i> EN <i>DE CONFUSIONE</i> : DESORDEN DEL INTELLECTO Y ARQUITECTURA DEL EXTRAVÍO.....	53
--	----

<u>CAPÍTULO III: EL LOGOS COMO FENÓMENO CONSTRUCTIVO EN <i>DE CONFUSIONE</i>: LA SECUENCIA DEL DISCURSO COMO RESTAURACIÓN DEL INTELLECTO</u>	<u>62</u>
---	------------------

III.1. HISTORICIDAD, ALEGORÍA Y TERAPIA: EL CONFLICTO HERMENÉUTICO EN TORNO A BABEL.....	62
III.2. GUARDIANES DEL ALMA Y ORDEN DEL DISCURSO EN <i>De Confusione</i>	67
III.3. ENTRE LA FIRMEZA APARENTE Y LA VERDADERA FIRMEZA: LA CONFIGURACIÓN DISCURSIVA DEL ALMA.....	70
 <u>CAPÍTULO IV. LENGUAJE, MEMORIA ONTOLÓGICA Y DISPOSICIONES HERMENÉUTICAS EN <i>De Confusione</i></u>	 <u>83</u>
IV.1. LA SECUENCIA ALEGÓRICA COMO PRÁCTICA NOÉTICA DE RESTITUCIÓN.....	84
IV.2. REMINISCENCIA Y RESTITUCIÓN DE LA CIUDADANÍA DIVINA DEL HOMBRE.....	94
IV.3. TRANQUILIDAD Y QUIETUD COMO DISPOSICIONES HERMENÉUTICAS DEL INTELECTO	99
 <u>CONCLUSIÓN.....</u>	 <u>104</u>
 <u>BIBLIOGRAFÍA.....</u>	 <u>109</u>

PRÓLOGO

La presente investigación examina *De confusione linguarum* de Filón de Alejandría desde la convicción de que su exégesis constituye una práctica intelectual orientada a la configuración del pensamiento humano. A lo largo del trabajo se sostiene que el comentario alegórico despliega una arquitectura interna rigurosa cuya secuencia organiza el texto bíblico y hace visible el proceso de desintegración y posible restitución del intelecto. El interés de este estudio se centra en mostrar la coherencia formal que atraviesa la obra y la intención formativa que la anima, atendiendo a la relación entre estructura discursiva, orden ontológico y disposición noética.

La hipótesis que guía estas páginas entiende el comentario como un ejercicio que clarifica el sentido latente de la Escritura al situarla dentro de una racionalidad en la que texto y cosmos participan de una misma articulación. En esa medida, la lectura alegórica adquiere una dimensión performativa y terapéutica en el plano epistemológico: la interpretación no sólo explica, sino que dispone el intelecto, visibilizando aquello que permanece oculto para quien carece del hábito espiritual adecuado. La progresión del tratado conduce al lector a reconocer la configuración interna del error y la posibilidad de su reordenamiento conforme al λόγος divino.

Todas las traducciones ofrecidas en este trabajo son propias, salvo que se indique expresamente lo contrario en nota. Para el texto de *De confusione linguarum* se ha utilizado la edición crítica Cohn-Wendland, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, 6 vols., Berlin, Georg Reimer, 1896-1915. En el caso de otros textos griegos citados, se han consultado las ediciones disponibles en el *Thesaurus Linguae Graecae* (TLG). El texto griego de las citas se incluye en la mayoría de las ocasiones con el fin de facilitar la lectura continua a quien pueda acceder a él, evitando la necesidad de interrumpir la consulta para verificar las fuentes. Cuando se emplean términos griegos técnicos, estos se acompañan de su traducción o pueden comprenderse por el contexto inmediato en el que aparecen, de modo que el uso del griego no obstaculice la claridad expositiva.

El concepto de φρενοβλάβεια se ha transcrito como *frenoblabia*, buscando preservar su especificidad técnica y, al mismo tiempo, favorecer su integración en el desarrollo argumentativo en español; el término λόγος se ha mantenido en el griego al ser un concepto ampliamente conocido; y el uso del griego se ha reducido lo más posible para evitar dificultar al lector sin razón; no obstante, en ciertas circunstancias es necesaria su aplicación. Las obras de Filón se citan conforme a la nomenclatura internacional adoptada en la investigación filónica contemporánea, siguiendo los criterios editoriales reconocidos por la tradición académica.

No puedo cerrar este trabajo sin expresar mi gratitud, en primer lugar, a Rosa. Su presencia constante, su apoyo silencioso y su compañía firme hicieron posible la culminación de estas páginas. Baste decir que su cercanía sostuvo no sólo el ritmo de la investigación, sino también el ánimo que la hizo viable ante las adversidades. Su lugar en mi vida ha sido, en el sentido más literal, argumental.

En el ámbito personal, mi agradecimiento se extiende también a Gala, Argos, Lea, Chow y Haru. Su compañía cotidiana, su lealtad sencilla y su presencia constante fueron un recordatorio silencioso de aquello que permanece cuando el pensamiento se vuelve arduo.

En el plano académico, deseo expresar mi reconocimiento profundo al profesor André Laks. Sus lecturas atentas, sus observaciones precisas y la exigencia intelectual que siempre caracterizó sus comentarios llevaron mis ideas a niveles que por mí mismo no habría alcanzado. Sus clases fueron espacios de esclarecimiento genuino, y haber sido su alumno constituye un honor que valoro con gratitud y responsabilidad.

INTRODUCCIÓN

La figura de Filón de Alejandría ha generado, desde hace siglos, una pluralidad de juicios que siguen siendo profundamente divergentes. A pesar de los numerosos estudios dedicados a su obra, todavía no hay un consenso sobre su personalidad, sobre la naturaleza real de su pensamiento, ni sobre el valor de su producción filosófico-teológica. Esta ambigüedad se debe, en parte, al desarrollo moderno de la investigación, que ha producido valoraciones extremadamente contrastantes.

Por un lado, hay quienes ven en Filón una figura grandiosa de la historia del pensamiento religioso y un precursor de la escolástica debido a su pensamiento original y profundo, como lo destacan Wolfson,¹ Drummond² o Pantasopulos.³ Por otro, muchos críticos han juzgado negativamente a Filón por su repetitividad, redundancia, falta de vocación filosófica, y dependencia de sus fuentes.⁴ Algunos, como Reitzenstein, lo consideran un ecléctico que no tiene un interés particular por la filosofía;⁵ y otros, como Schwartz⁶ y Festugière,⁷ lo consideran un pensador menor.

Filón ha sido retratado de formas contrastantes: como un místico, como apologista del judaísmo helenístico, como filósofo griego ecléctico, como defensor del platonismo o incluso, en ciertas lecturas, como una figura de transición entre Oriente y Occidente. Sin embargo, estas caracterizaciones remiten a contextos específicos y a proyecciones ideológicas más que a una comprensión rigurosa de sus textos. Desde la década de 1930, los estudios sobre Filón han experimentado una *dissensio eruditorum* persistente que ha permeado hasta nuestros días en la discusión académica.⁸ A lo largo de todo el siglo XX, la investigación sobre Filón osciló entre tres grandes modelos interpretativos. Un primer eje, representado por Isaac Heinemann y desarrollado por Erwin Goodenough, subrayó la primacía de la piedad judía en la configuración

¹ H. A., Wolfson, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, Cambridge, Harvard University Press, 1962.

² James Drummond, *Philo Judaeus: The Jewish-Alexandrian Philosophy in its Development and Completion*, en 2 vol., Londres, William and Norgate, 1888.

³ Elías, Ar., Pantasopulos, *Die Lehre vom natürlichen und positiven Rechte bei Philo Judaeus*, Múnich, Druck der Akademischen Buchdruckerei, 1893.

⁴ Véase, por ejemplo, la obra de W. Bousset, *Die Religion des Judentums in späthellenistischen Zeitalter*, Tübinga, Verlag von J. C. B. Mohr, 1926.

⁵ Reitzenstein, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*, Leipzig, Teubner, 1926.

⁶ E. Schwartz, "Aporien im vierten Evangelium", en *Nachrichten von der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, Berlin, Weidmansche Buchhandlung, 1907.

⁷ R. P., Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste II: le dieu cosmique*, París, Librairie Lecoffre, 1949.

⁸ Seguimos de cerca lo dicho por David T. Runia en la introducción de su libro, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, Leiden, Brill, 1986, pp. 7-31,

de su pensamiento, entendiendo los elementos griegos como expresión subordinada o vehículo de una identidad religiosa más profunda. En esta línea, el recurso a categorías helénicas no sería constitutivo del pensamiento filónico, sino funcional o adaptativo.⁹

Un segundo modelo, articulado con particular fuerza por Walther Völker, radicalizó esta perspectiva al presentar los elementos filosóficos griegos como un andamiaje externo, prescindible una vez reconocida la centralidad de la Ley mosaica. Desde este punto de vista, la identidad de Filón sería esencialmente judía, y su apropiación del léxico filosófico no implicaría una verdadera integración conceptual.¹⁰

En contraste, la interpretación de Harry Austryn Wolfson propuso leer a Filón como un filósofo sistemático en sentido fuerte, capaz de desarrollar un sistema coherente en diálogo con Platón, Aristóteles y el estoicismo, cuya influencia habría sido decisiva para la filosofía medieval judía, cristiana e islámica. Así, la revelación bíblica funcionaría como punto de partida, pero la articulación conceptual del pensamiento filónico obedecería a una lógica filosófica plenamente desarrollada.¹¹

Frente a estas posturas, la contribución de Claude Nikiprowetzky introdujo un giro metodológico decisivo en los estudios filónicos. En lugar de resolver la identidad de Filón mediante una adscripción doctrinal previa, Nikiprowetzky insistió en que su pensamiento debía comprenderse desde la naturaleza misma de su práctica exegética.¹² Reconocer su vinculación con la piedad judía es indispensable, pero reducir su obra a una expresión confesional resulta insuficiente; del mismo modo, leerlo como autor sistemático en estricto sentido impone sobre su corpus una coherencia doctrinal que no siempre responde a su forma literaria.

El mérito de su propuesta radica en desplazar la atención desde la reconstrucción de un supuesto “sistema” hacia el análisis del comentario exegético como género predominante. Para Nikiprowetzky, el punto focal del judaísmo filónico es su lealtad a la Ley mosaica como fuente suprema de conocimiento.¹³ Por ello, “filosofía” designa, en su sentido

⁹ Goodenough E. R., *By light, Light: the mystic gospel of Hellenistic Judaism*, Amsterdam, Philo Press, 1968, 436 p.

¹⁰ Völker Walther, *Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien*, Gorgia, Gorgias Press, 2012, 350 p.

¹¹ Wolfson, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, Cambridge, Harvard University Press 1962, 1025 p.

¹² V. Nikiprowetzky, *Le Commentaire de L'écriture chez Philon D'alexandrie*, Leiden, Brill, 1977.

¹³ F. Calabi ha desarrollado esta línea interpretativa mostrando cómo, en Filón, la alegoría articula una correspondencia sistemática entre cosmología y antropología, de modo que las nociones de *θεωρία* y *φυσιολογία* se reconfiguran como procedimientos exegéticos más que como doctrinas autónomas. Véase Calabi Francesca, *God's Acting, Man's Acting: Tradition and Philosophy in Philo of Alexandria*, Leiden, Brill, 2008, pp.159-161.

más profundo, el estudio de la Escritura; y las categorías griegas constituyen un lenguaje racional que permite explorar la densidad conceptual del texto revelado.¹⁴ De esta manera, la contemplación (θεωρία) y el estudio de la naturaleza (φυσιολογία), destinadas a comprender la estructura del κόσμος, son transpuestas al microcosmos humano a través de la interpretación alegórica de la Ley. La filosofía aparece como el instrumento hermenéutico que posibilita el acceso a los sentidos más profundos de la Escritura.

En esa misma línea, desde la fundación de la revista *Studia Philonica Annual* en 1989, se consolidó en el campo una conciencia metodológica renovada: la necesidad de esclarecer la “forma” y la “intención” de la obra de Filón en tanto comentario interpretativo del Pentateuco. Este giro preparó el terreno para comprender a un Filón más coherente con su práctica exegética y menos dependiente de reconstrucciones sistemáticas *a posteriori*. La pregunta dejó de ser qué sistema filosófico subyace a sus tratados, para convertirse en cómo funciona su exégesis y qué lógica interna organiza sus procedimientos alegóricos.¹⁵ Sin embargo, el reconocimiento del carácter predominantemente exegético del corpus no resuelve por sí mismo la cuestión decisiva. Si la obra de Filón es ante todo comentario, vale la pena preguntarnos ¿qué tipo de operación intelectual realiza ese comentario? Y si ¿se limita a interpretar, o a actuar sobre el lector y su comprensión?

Ese empeño con frecuencia implicó dos pasos problemáticos que merecen una lectura crítica. En primer lugar, la presuposición de una tendencia sistemática en todos los tratados filónicos, pues se buscaba trazar líneas doctrinales continuas, como si todo su corpus siguiera un plan teórico unificado, cuando en realidad el género predominante es el comentario exegético, y la “teología filosófica” surge en la medida en que Filón debate pasaje a pasaje con el texto de la Escritura. Al proyectar sobre la exégesis filónica categorías filosóficas ajenas, el estudio dejó de atender las variaciones circunstanciales y las tensiones internas de cada obra, y en su lugar ensambló una lógica “ideal” no justificable por los propios textos. Segundo, la selección arbitraria de pasajes relevantes para justificar dicha sistematicidad. Al carecer de desarrollos explícitos de la filosofía como un discurso independiente, los eruditos reunieron citas aisladas y las equipararon bajo la suposición de un hilo doctrinal uniforme. Con ello se igualaron contradicciones y silenciaron los momentos en que Filón adopta un registro meramente legal, ritual o alegórico sin intención de exponer una doctrina filosófica.

¹⁴ Runia, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, p.19.

¹⁵ Burton L. Mack, “Philo Judaeus and Exegetical Traditions in Alexandria”, en *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II* 21.1, Berlin, 1984, pp. 227-271.

La crítica que deviene de esos excesos es doble. Por un lado, muestra que no hubo necesidad interna en el corpus para postular una “filosofía sistemática” en sentido clásico; el propio Filón no se presenta a sí mismo como creador de un sistema, sino como intérprete de la Ley, y su constante apelación a la autoridad escritural precede cualquier intento de abstracción filosófica. Por otro, revela que esa lectura “filosófica” condicionó la investigación al nivel metodológico, pues el foco se dirigió hacia los términos “filosóficos” en lugar de hacia la estructura lingüística del comentario, donde reside el verdadero método filónico. Atender a la exégesis “desde dentro” no significa reducirla a su dimensión formal, sino reconocer que en Filón el comentario es un ejercicio intelectual que transforma la relación entre lenguaje y realidad.

Esta problemática no es ajena al horizonte intelectual de la Antigüedad. Como ha mostrado Pierre Hadot, el discurso filosófico antiguo no puede reducirse a exposición doctrinal, ya que constituye una práctica destinada a transformar la disposición del alma.¹⁶ En este contexto, el

¹⁶ Hadot, Pierre, *¿Qué es la filosofía antigua?*, México, FCE, 1998, 338 p. La dimensión formativa del discurso antiguo ha sido tematizada de manera decisiva por Pierre Hadot, quien mostró que la filosofía no puede comprenderse exclusivamente como sistema doctrinal, sino también como práctica destinada a transformar la disposición interior del sujeto, viendo en ella un modo de vida que deviene en una ética particular. Asimismo, André-Jean Voelke en *La philosophie comme thérapie de l'âme: Études de philosophie hellénistique*, París, Academic Press Fribourg, 1993, subrayó la función terapéutica del discurso filosófico, estructurado en torno a la corrección de juicios erróneos y a la reconfiguración racional de las afecciones; el discurso filosófico aparece allí como intervención argumentativa destinada a restablecer la coherencia interior del sujeto. Paul Rabbow en *Seelenführung: Methodik der Exerzitien in der Antike*, Munich, Kösel Verlag, 1954, por su parte, reconstruyó históricamente la metodología de la dirección de las almas, mostrando que los llamados “ejercicios” antiguos obedecen a una secuencia y a una organización precisa orientada a conducir progresivamente el alma hacia una disposición estable. Finalmente, desde una perspectiva histórico-médica, Pedro Laín Entralgo en *La curación por la palabra en la Antigüedad Clásica*, Madrid, Revista de Occidente, 1958, examinó la tradición de la “curación por la palabra” centrado en el análisis de distintos tipos de *epodé*, evidenciando que en el mundo antiguo el *lógos* podía ser entendido como agente efectivo de reorganización psíquica y no únicamente como medio persuasivo desde los tiempos de Homero. El análisis aquí propuesto se sitúa en diálogo con este horizonte, pero desplaza el eje de la discusión. La presente investigación no parte de una tipología previa de ejercicios espirituales ni de una teoría general de la filosofía como modo de vida; su punto de partida es estrictamente filológico. Lo que se examina es la arquitectura interna de un tratado exegético concreto y la manera en que su ἀκολουθία produce una reorganización progresiva del pensamiento. La dimensión terapéutica no se infiere a partir de un marco teórico externo, sino que se reconstruye a partir del funcionamiento textual mismo del orden de los lemas y de la secuencia argumentativa, de los desplazamientos alegóricos y de la articulación conceptual del λόγος frente a la φρενοβλάβεια. Mientras que en la tradición helenística la terapia filosófica se formula predominantemente como corrección de juicios y dominio racional de las afecciones, en *De Confusione* el problema se sitúa en un nivel más radical, a saber, la desarticulación estructural del νοῦς vinculada a la fragmentación del lenguaje. En este contexto, el λόγος no actúa únicamente como argumento persuasivo ni como exhortación ética, sino como principio de recomposición ontológica cuya eficacia se manifiesta en la coherencia misma del discurso que lo enuncia. La terapia, en consecuencia se actualiza performativamente en la estructura del comentario exegético.

comentario se vuelve un ejercicio formativo. Desde esta perspectiva, resulta legítimo preguntarse si la exégesis filónica participa de ese mismo horizonte práctico, en el que el lenguaje opera sobre quien lo escucha o lo lee. Si el discurso filosófico antiguo puede entenderse como práctica formativa, entonces el comentario exegetico no ha de reducirse únicamente a la explicación textual. Y, en ese sentido, es importante analizar cómo esta posible dimensión formativa se articula en la dinámica concreta de cada texto.

En consecuencia, el presente estudio, frente a la tentación de sintetizar el “pensamiento filónico” en abstracto, se propone examinar un tratado específico cuya estructura interna permita observar con precisión la operación discursiva en cuestión. El tratado *De Confusione Linguarum* ofrece un terreno particularmente idóneo para este análisis, ya que, a diferencia de otros comentarios alegóricos centrados en figuras patriarcales o disposiciones legales, este texto se organiza en torno a un acontecimiento cuyo núcleo es la fractura del lenguaje mismo. La dispersión de las lenguas no sólo constituye el tema narrativo del pasaje bíblico, sino que se elabora como la desarticulación del pensamiento y pérdida de unidad cognitiva. Desde esta perspectiva, surge la pregunta que guía esta investigación: ¿de qué modo el discurso de *De Confusione Linguarum* responde a la fractura que tematiza? ¿Se limita a ofrecer una interpretación alegórica del episodio de Babel, o configura en su propio despliegue una estrategia de recomposición del *voûs* disperso? La hipótesis que orienta este trabajo sostiene que, en *De Confusione Linguarum*, Filón configura el *lóγος* como principio terapéutico frente a la *frenoblabia*, entendida como la desarticulación estructural del pensamiento producida por la fragmentación del lenguaje. Desde esta perspectiva, el tratado no sólo tematiza esa fractura, sino que la reproduce y la reordena performativamente mediante su propia arquitectura exegetica.

Esta hipótesis implica comprender el comentario filónico como una práctica cuyo efecto no se agota en la explicación alegórica del texto bíblico, y que la exégesis podría aparecer como mediación ontológica entre el lenguaje revelado y la disposición del alma, de modo que la reorganización del discurso corresponda a una reorganización del pensamiento. Bajo esa idea, la fractura de Babel sería figura de una condición cognitiva caracterizada por la dispersión, la inestabilidad y la incapacidad de mantener la coherencia del *voûs*. Frente a la cual el *lóγος* actuaría como una instancia articuladora que restituiría la continuidad inteligible después de que el pensamiento haya sido fragmentado.

La dimensión terapéutica del tratado se manifestaría, por tanto, en la secuencia (*ἀκολουθία*) de su despliegue. La progresión de los lemas, la

articulación de las imágenes y la secuencia de los desplazamientos alegóricos configuran una estructura que conduce desde la dispersión hacia la unidad. En este sentido, la reorganización que el tratado produciría se inscribiría en una concepción en la que lenguaje y ser se encuentran estructuralmente vinculados.

El análisis desarrollado en los capítulos siguientes permite precisar este movimiento en sus distintos niveles. Por un lado, el examen del marco hermenéutico del judaísmo del Segundo Templo muestra que la lectura de la Escritura puede entenderse como práctica transformadora y no sólo como ejercicio interpretativo. El estudio del λόγος en su densidad helenística esclarece el campo semántico que hace posible su función articuladora. Por otro, el análisis filológico de *De Confusione Linguarum* permite identificar los pasajes en los que la *frenoblabia* designa una desarticulación efectiva del pensamiento y observar cómo la arquitectura del tratado dispone una restitución progresiva. Finalmente, la reconsideración de la reminiscencia (ἀνάμνησις), junto con las nociones de tranquilidad (εὐστάθεια) y quietud (ἡρεμία), pone de relieve que la terapia consiste en la estabilización hermenéutica del alma en el λόγος verdadero.

La contribución de este estudio consiste, por tanto, en mostrar que en *De Confusione* la exégesis podría manifestarse como práctica de reordenamiento ontológico en función del lector, dependiente de una arquitectura que actualiza, en el nivel del discurso, la posibilidad de recomponer la unidad del pensamiento. La fractura del lenguaje encontraría su contrapunto en la coherencia de la secuencia exegética, y el λόγος aparecería como aquello que, al articular el texto, articula también el intelecto que lo recibe. Este proceso ocurriría a través de una interpretación alegórica del texto sagrado, que pretende traducir un lenguaje oculto al hombre que ha olvidado su naturaleza.

Así pues, la historia antigua de la alegoría, tal como puede reconstruirse a partir de los textos de Copeland-Struck, de Obbink y Most,¹⁷ permite observar que la alegoresis surge inicialmente como operación hermenéutica orientada a restituir coherencia racional a discursos cuya literalidad resulta problemática. En sus primeras configuraciones, la alegoría funciona como técnica de estabilización, ya que preserva la autoridad de la tradición poética mediante su reinscripción en un horizonte filosófico que la excede y la reorganiza conceptualmente.

¹⁷ Rita Copeland y Peter T. Struck, "Introduction", en *the Cambridge Companion to Allegory*, Cambridge, Cambridge University Press, 210, pp. 1-11; Dirk Obbink, "Early Greek Allegory", *ibid.*, pp.15-25; Glenn W., Most, "Hellenistic allegory and early imperial rhetoric", *ibid.*, pp.26-38.

Copeland y Struck describen la alegoría antigua como un fenómeno cuya definición resulta históricamente inestable y cuya práctica se articula en múltiples registros, desde la exégesis filosófica hasta la lectura moralizante de la poesía. En ese sentido, la alegoría constituye una estrategia de lectura que establece una relación estructural entre una superficie textual y un nivel de sentido que se supone más verdadero o más fundamental. La alegoresis implica, por tanto, una teoría implícita del lenguaje, en la que el discurso poético aparece como portador de un contenido que excede su literalidad y cuya decodificación requiere un lector iniciado en determinados supuestos filosóficos. Esta caracterización permite situar la práctica alegórica dentro de un horizonte en el que el problema central radica en la tensión entre mito y razón, la cual es superada mediante procedimientos interpretativos que convierten la narrativa tradicional en un discurso inteligible.

La reconstrucción de los orígenes arcaicos de la alegoresis, tal como ha demostrado Obbink, permite advertir que esta práctica emerge en el interior de una cultura que reconoce la autoridad normativa de la poesía y que, al mismo tiempo, desarrolla criterios racionales de coherencia cosmológica. La figura de Teágenes de Regio y los primeros intentos de reinterpretación de Homero señalan un momento en el que la alegoresis opera como mediación conceptual entre la tradición poética y la filosofía. La crítica dirigida contra los dioses homéricos, ya presente desde tiempos de Jenófanes, y contra la plausibilidad de sus acciones, por ejemplo, encuentra en la lectura alegórica un procedimiento que reinscribe el mito en una física emergente, donde los nombres divinos pueden ser entendidos como designaciones de fuerzas naturales o principios estructurales del cosmos. El testimonio del Papiro de Derveni ofrece, en este contexto, un paradigma privilegiado de comentario lemmático sistemático, en el que la secuencia del poema órfico es sometida a una relectura que combina etimología, especulación cosmológica y análisis conceptual.¹⁸ El intérprete articula cada segmento textual dentro de una red doctrinal que presupone la inteligibilidad unitaria del cosmos, por lo que la alegoresis se configura así como procedimiento que establece correspondencias entre lenguaje poético y estructura ontológica, mediante una operación que traduce imágenes míticas en categorías físicas. La superficie narrativa es reorganizada en función de una arquitectura conceptual que atribuye coherencia a la totalidad del poema. En esta forma temprana de alegoría, el eje de la interpretación se sitúa en la restitución de inteligibilidad objetiva al discurso heredado. El texto tradicional, cuya literalidad podría resultar

¹⁸ El carácter sistemático y lemmático del comentario derveniota, así como su articulación cosmológica y su método etimológico, han sido objeto de análisis detallado en A. Laks y G. W. Most (eds.), *Studies on the Derveni Papyrus*, Oxford, Oxford University Press, 1997, donde se examinan tanto la arquitectura exegética del texto como su inserción en el horizonte intelectual presocrático.

problemática desde el punto de vista filosófico, es reinscrito dentro de un horizonte que garantiza su compatibilidad con una determinada concepción del mundo. La coherencia que se produce pertenece al orden del cosmos y del discurso acerca del cosmos. El intérprete actúa como mediador entre tradición y racionalidad, estableciendo una continuidad entre mito y física mediante una red de equivalencias conceptuales.

La sistematización helenística de la alegoresis, cuya reconstrucción ha sido precisada por Glenn W. Most, introduce un desplazamiento decisivo en la autocomprensión de esta práctica. En el contexto estoico y en los desarrollos exegeticos que acompañan la consolidación de las escuelas filosóficas, la alegoría deja de operar únicamente como mecanismo defensivo frente a las dificultades morales o teológicas del mito y adquiere una función integradora dentro de un proyecto doctrinal coherente. El discurso poético es leído como depósito de una sabiduría arcaica cuya verdad se encuentra velada bajo formas figurativas que requieren decodificación técnica. La tarea del intérprete se inscribe así en una concepción del lenguaje que presupone una correspondencia estructural entre el orden del discurso y el orden del cosmos.

Most muestra que, en este horizonte, la alegoresis participa de una teoría de la tradición según la cual los poetas antiguos habrían expresado, en forma enigmática, principios que la filosofía expone de manera explícita. El gesto interpretativo presupone la continuidad entre autoridad mítica y racionalidad filosófica, continuidad que se articula mediante procedimientos etimológicos, identificaciones simbólicas y redes de equivalencias sistemáticas. La alegoría se convierte en instrumento que integra la herencia cultural dentro de una visión totalizante del mundo, cuya coherencia descansa en la unidad del λόγος cósmico. La lectura alegórica contribuye, de este modo, a consolidar una concepción del universo en la que naturaleza, razón y discurso participan de una misma estructura ordenada. En el ámbito estoico, esta operación adquiere particular densidad teórica. La interpretación alegórica se vincula con la doctrina del λόγος que atraviesa la totalidad de lo real y que garantiza la inteligibilidad del cosmos. El texto poético, cuando es leído alegóricamente, es reintegrado en esa racionalidad universal que organiza la multiplicidad fenoménica. La coherencia que se produce es coherencia cosmológica y, simultáneamente, coherencia doctrinal. El intérprete ejerce una función pedagógica que orienta la comprensión hacia la captación de la unidad subyacente, unidad que se expresa tanto en la física como en la ética.

La comparación entre el comentario del Papiro de Derveni y el *De Confusione Linguarum* adquiere relevancia cuando se la formula en términos estrictamente formales y metodológicos. En ambos casos, el

intérprete asume que el texto heredado, sea el poema órfico o el relato mosaico, posee una coherencia interna que no se agota en su superficie narrativa y cuya inteligibilidad requiere una operación de reinscripción conceptual. En el comentario de Derveni, el procedimiento exegetico se articula mediante una secuencia lemmática rigurosa: el exegeta cita fragmentos del poema siguiendo su orden, y cada unidad textual es inmediatamente integrada en una red de explicaciones que combinan etimología, identificación de nombres divinos con principios físicos y desarrollo de tesis cosmológicas. La coherencia del discurso interpretativo depende, por tanto, de su fidelidad a la secuencia heredada y de la capacidad de traducir las imágenes míticas en categorías conceptuales que presupongan la inteligibilidad unitaria del cosmos.

Este rasgo formal permite iluminar con mayor precisión el procedimiento filónico. En *De Confusione*, Filón adopta igualmente una disposición lemmática que sigue el orden del relato bíblico. Los segmentos del texto de Génesis son citados y reinsertados en una red de conexiones que vinculan pasajes paralelos de la Escritura, explotan resonancias semánticas y desarrollan asociaciones etimológicas y conceptuales. La secuencia, que Filón invoca explícitamente como criterio de coherencia discursiva, estructura el despliegue interpretativo y garantiza que la exégesis conserve la continuidad del texto revelado. Sin embargo, el alcance de esta reinscripción difiere de manera significativa. En el comentario de Derveni, la operación interpretativa se orienta hacia la restitución de la inteligibilidad cosmológica del poema órfico. El mito es traducido en términos de física presocrática, y la coherencia que se produce pertenece al orden del cosmos entendido como totalidad racional. La alegoresis establece correspondencias entre nombres divinos y principios naturales, entre imágenes poéticas y procesos físicos, configurando un horizonte en el que la tradición es integrada dentro de una visión cosmológica unitaria. Pero en *De Confusione*, el eje de reorganización se desplaza hacia el ámbito del *voûç*. La fractura de las lenguas, que el relato bíblico presenta como dispersión histórica, es elaborada por Filón como desarticulación estructural del pensamiento, designada mediante la noción de enfermedad. La secuencia lemmática no conduce únicamente a una clarificación doctrinal, sino a una rearticulación progresiva de las condiciones mismas de la inteligibilidad. Los lemas bíblicos, que son integrados en redes de correspondencias escriturísticas y conceptuales, operan como momentos de una arquitectura discursiva que ordena el pensamiento del lector conforme a una lógica que aspira a restaurar su unidad.

La analogía con Derveni permite, por tanto, precisar dos niveles. En el plano formal, ambos comentarios comparten una estructura lemmática secuencial y una concepción del texto como depósito de una coherencia

latente que puede ser explicitada mediante procedimientos técnicos. En el plano ontológico, el objeto de esa explicitación difiere: mientras que el comentarista órfico reorganiza el mito en función de una física que presupone la unidad del cosmos como realidad subyacente, Filón reorganiza el relato bíblico en función de una restitución del intelecto cuya unidad ha sido comprometida por la dispersión lingüística, y de la que la realidad subyacente es precisamente la naturaleza divina que el hombre ha olvidado al devenir como materia en el mundo sensible.

En ese sentido, la secuencia no designa únicamente la continuidad del texto bíblico, cuya estructura Filón respeta cuidadosamente, sino que también nombra la continuidad racional que el pensamiento debe recuperar para permanecer en el ámbito del λόγος. La ruptura de esa continuidad, que el relato de Babel simboliza mediante la dispersión de las lenguas, es tematizada como patología del intelecto, cuya fragmentación impide sostener la unidad inteligible de lo real. Así, la alegoresis deja de operar primordialmente como procedimiento de traducción conceptual del mito y se configura como técnica de reordenamiento ontológico del pensamiento. Por otro lado, la noción de *frenoblabia*, cuya presencia en *De confusione* constituye uno de los ejes del análisis desarrollado en esta tesis, no pretende ser una metáfora moral ni un recurso retórico destinado a dramatizar la condición humana y tampoco se define como concepto únicamente ético o moral. El término designa una alteración estructural de la facultad racional que afecta la capacidad de establecer conexiones coherentes entre los significados del mundo, de sostener la continuidad semántica y de reconocer la unidad del principio que articula lo real.

El estudio filológico detallado del tratado muestra que la secuencia de lemas configura un itinerario progresivo en el que cada lema es reinscrito dentro de una red de correspondencias escriturísticas, cuya finalidad es redirigir al lector hacia la comprensión del principio que articula realmente el mundo y no hacia aquellos sentidos aparentes y propios de la mente enferma. Asimismo, las asociaciones etimológicas, que a primera vista podrían parecer ejercicios de erudición técnica, participan de una estrategia sistemática que vincula términos dispersos bajo un eje semántico unificador que en este caso es la confusión misma.

En ese sentido, el λόγος es tematizado como principio que articula simultáneamente el orden del cosmos; el orden del discurso; y el orden del pensamiento, que articula lo que se dice sobre la realidad. El análisis desarrollado en el segundo capítulo mostró que el campo semántico del λόγος en el contexto de este tratado permite comprender su función como mediación ontológica entre Dios y el mundo, dicho de otra forma, entre lo inteligible y lo sensible. En *De confusione*, esa función adquiere una perspectiva específicamente terapéutica, pues el λόγος no sólo

estructura lo real, sino que también actúa como principio que restituye la continuidad del intelecto cuando éste ha sido desarticulado por la dispersión.

Pero ¿cómo logra Filón esta empresa? La arquitectura del tratado se inscribe en un horizonte previo en el que la Escritura es concebida como instancia que configura el pensamiento. El primer capítulo se dedicó a examinar esa concepción dentro del judaísmo del Segundo Templo, particularmente en Ben Sira, Sabiduría y los fragmentos de Aristóbulo, porque en esos textos la relación entre palabra revelada, sabiduría y estructura racional del mundo aparece formulada con una claridad decisiva para el problema que aquí se aborda.

En Ben Sira (especialmente Sir 24), la Sabiduría es presentada como realidad que procede de la boca del Altísimo y que, tras recorrer los pueblos, encuentra su morada definitiva en Israel mediante su identificación con la Torá. La Sabiduría echa raíces en el pueblo elegido y se encarna en la Ley entregada por Moisés. La relación entre estudio y formación interior aparece formulada en términos prácticos, pues quien se aplica a la Ley participa de la Sabiduría y configura su vida conforme a un orden que ya está inscrito en la creación. Aquí la conexión entre texto, sabiduría y estructuración del sujeto se articula en clave pedagógica y cultural; el acceso a la Torá modela el pensamiento y orienta la conducta dentro de un orden previamente establecido por Dios. Por otro lado, el *Libro de la Sabiduría* desarrolla esa tradición en un registro más ontológico. La σοφία es descrita como una emanación pura de la gloria de Dios. Su función no se limita a instruir; atraviesa y penetra todas las cosas, ordena el cosmos y actúa como principio que gobierna la totalidad. La sabiduría antecede y acompaña la creación, y su presencia garantiza la inteligibilidad del mundo. La relación entre texto revelado y estructura del ser se densifica en esta tradición sapiencial, ya que el acceso a la sabiduría implica participación en una racionalidad que constituye ontológicamente lo real. Finalmente, en los fragmentos conservados de Aristóbulo, la convergencia entre revelación mosaica y filosofía griega es tematizada ya explícitamente. Aristóbulo sostiene que los poetas y filósofos griegos habrían tomado de Moisés principios fundamentales, aunque los expresaran de manera parcial o enigmática. La Ley mosaica contiene, de forma originaria, las verdades que la filosofía formula conceptualmente. Esta tesis configura un marco hermenéutico en el que el texto bíblico puede ser leído como depósito de una racionalidad universal susceptible de articulación filosófica, este rasgo es propio de la literatura judeohelenística, pero se radicaliza particularmente en la figura de Filón.

A partir de este trasfondo, la figura de Filón se inscribe en una tradición que ya ha articulado la relación entre Sabiduría, Ley y racionalidad

cósmica, aunque la reconfigura mediante una elaboración conceptual de mayor alcance. La Escritura, cuya autoridad se presupone como dada, es leída como expresión articulada de un principio inteligible que estructura simultáneamente el cosmos y el pensamiento humano, convirtiendo así al comentario exegético en un espacio en el que la racionalidad revelada despliega sus implicaciones ontológicas. Bajo esta perspectiva, la herencia sapiencial delimita el campo en el que el lenguaje puede operar como mediación entre lo divino y lo humano: la tradición de Ben Sira había vinculado el estudio de la Ley con la formación del sujeto; el *Libro de la Sabiduría* había descrito la σοφία como principio que atraviesa la totalidad de lo real; Aristóbulo había tematizado la convergencia entre revelación y filosofía; pero Filón heredó estos elementos y los integró en una arquitectura interpretativa en la que el λόγος aparece como principio de articulación ontológica y hermenéutica.

En este punto se sitúa el segundo capítulo, que se concentró en la noción de *frenoblabia* tal como aparece en *De Confusione*. El objetivo consistió en aislar el campo semántico del término dentro del tratado, determinar sus antecedentes léxicos en la tradición griega y precisar el modo en que Filón lo inserta en su propia arquitectura conceptual. El análisis partió de la constatación de que la *frenoblabia* no se presenta como un mero tropo exhortativo, sino como categoría que describe una alteración efectiva de la facultad racional. El estudio filológico permitió advertir que la elección del término no resulta casual. En la tradición médica y filosófica griega, los vocablos derivados de φρήν designan la sede de la comprensión y de la deliberación. Al emplear *frenoblabia*, Filón activa ese trasfondo semántico y lo reinscribe en el contexto exegético del relato bíblico. La “lesión” a la que alude el compuesto remite a una perturbación que afecta la capacidad de mantener conexiones estables entre significados, de sostener la coherencia discursiva y de reconocer la unidad que subyace a la multiplicidad. El término nombra, por tanto, una condición en la que el pensamiento se dispersa en una pluralidad de voces inconexas, reflejando en su propia estructura la fragmentación que el episodio de Babel simboliza. El capítulo mostró asimismo que la φρενοβλάβεια no se limita a describir un estado psicológico individual, pues se articula con una comprensión ontológica del λόγος como principio que garantiza la inteligibilidad del cosmos. Cuando el pensamiento pierde su continuidad, la relación entre lenguaje y realidad se vuelve inestable respecto de aquello que es “por naturaleza”. La idea aquí, es justamente que el hombre ha perdido su naturaleza divina procedente de Dios, por lo que construye sentidos de una naturaleza aparentemente propia, pero que está corrupta.

El análisis de los pasajes clave de *De Confusione* permitió reconstruir el modo en que la secuencia lemmática organiza un itinerario que

responde a esta condición. Cada lema bíblico es integrado en una red de referencias escriturísticas y asociaciones conceptuales que conducen al lector desde la constatación de la dispersión hacia la comprensión de un principio unificador. La secuencia, que Filón invoca como criterio de coherencia, adquiere aquí una doble dimensión, ya que designa la continuidad del texto revelado y señala la continuidad racional que el pensamiento debe recuperar para permanecer en el ámbito del λόγος. Así, una de nuestras tesis principales es que la arquitectura del tratado funciona como dispositivo que reconstituye progresivamente la cohesión del νοῦς a través de la lectura.

Esta enfermedad se inscribe en una red conceptual en la que convergen la desarticulación lingüística, la pérdida de orientación ontológica y la desviación hermenéutica. La lesión de la φρόνη implica una ruptura en la capacidad de discernir el sentido verdadero de la Escritura, pues el pensamiento que ha perdido su eje inteligible tiende a producir significados que se apoyan en apariencias fragmentarias. Así, la dispersión de las lenguas adquiere una densidad filosófica, donde la multiplicidad ya no es únicamente un hecho histórico ni una pluralidad empírica de idiomas, sino la manifestación simbólica de una terapia divina, porque, al separar los elementos confusos e indistinguibles de la unidad, la divinidad otorgó estructura individual a cada elemento dentro del hombre. Esta unidad, representada en el mito de Babel, responde a la tesis según la cual el hombre ha olvidado su procedencia inteligible y se ha identificado con una naturaleza que ya no corresponde a su origen divino. El pensamiento que se concibe a sí mismo como autónomo respecto del principio que lo funda genera construcciones semánticas que parecen coherentes en el plano inmediato, aunque carecen de continuidad ontológica.

El tercer capítulo profundizó en esta problemática al examinar el estatuto del λόγος dentro de *De Confusione*. Allí se mostró que el λόγος no aparece simplemente como concepto cosmológico heredado, sino como principio que articula tres órdenes simultáneamente: el orden del ser, el orden del discurso y el orden del pensamiento, esto ya lo habíamos mencionado anteriormente. No obstante, nuestra lectura del tratado permitió identificar su función como mediación ontológica entre Dios y el mundo, así como su papel en la estructuración del νοῦς humano, siendo el principio que hace posible que el pensamiento reconozca la multiplicidad en la unidad. La relación entre *frenoblabia* y λόγος es importante en la medida en que la lesión de la φρόνη implica una desconexión respecto de la verdadera naturaleza del hombre. El λόγος, en cambio, opera como instancia que restituye la comprensión de dicho comportamiento natural.

El cuarto capítulo examinó con mayor detenimiento la forma concreta en que esta restitución se produce. La lematización fue estudiada como procedimiento técnico que organiza el comentario conforme a la secuencia del texto bíblico, estableciendo una continuidad que no depende únicamente de la coherencia temática, sino de una progresión estructural cuidadosamente construida. La lectura se convierte, por tanto, en un ejercicio que requiere atención sostenida y disposición estable, pues sólo en la medida en que el *voûs* permanece atento a la secuencia puede evitar la confusión que caracteriza a la *frenoblabia*.

En ese contexto se abordaron las nociones de reminiscencia, tranquilidad y quietud. La reminiscencia fue interpretada como proceso mediante el cual el pensamiento reencuentra la orientación hacia su origen inteligible. Esta reorientación es descrita como restitución de una pertenencia ontológica que había quedado oscurecida por el tránsito del alma desde lo inteligible hacia su forma sensible. La tranquilidad y la quietud designan la disposición estable que permite sostener la continuidad del *λόγος* en el pensamiento. El lector que sigue la secuencia del comentario participa en una dinámica que tiende a estabilizar el intelecto y a integrarlo nuevamente en la racionalidad universal.

La tesis ha mostrado, por tanto, que en *De Confusione Linguarum* la alegoresis se despliega como práctica que incide en la estructura misma del pensamiento y tiene como fin la enseñanza del pueblo judío. El comentario, si bien explicita un sentido oculto del relato bíblico, también configura una arquitectura en la que la dispersión es tematizada y progresivamente reordenada con fines terapéuticos. La *frenoblabia* nombra la fractura del alma, mientras que el *λόγος* ofrece el principio de su articulación. La secuencia organiza el itinerario; pero la reminiscencia restituye la orientación. Y, finalmente, la tranquilidad y la quietud describen la estabilidad alcanzada. De este modo, el tratado aparece como un espacio en el que la exégesis actúa sobre el lector en la medida en que reconfigura las condiciones de su inteligibilidad y lo lleva a la comprensión de su verdadera naturaleza. Así, la lectura se convierte en el lugar donde el pensamiento reaprende a distinguir sin disgregarse y a ordenarse sin confundirse.

Capítulo I. La adecuación del acto interpretativo y su dimensión performativa

I.1. Lectura, performatividad y exégesis en el judaísmo del Segundo Templo y en Filón

La exégesis filónica del relato de Babel, tal como la analizaremos en esta tesis, sólo puede comprenderse adecuadamente si se reconoce que Filón hereda una preocupación ya presente en la literatura sapiencial hebrea, a saber, que la lectura es una actividad que configura, o deforma, el alma del lector. Antes de que el pensamiento judío helenístico integrara categorías filosóficas griegas o desarrollara técnicas alegóricas complejas, existía ya la convicción de que la Escritura era un espacio didascálico en el que el alma se forma y se ordena.¹⁹

En los textos del período, desde la literatura profética tardía hasta los libros sapienciales como *Ben Sira* y *Sabiduría*, se articula la intuición de que la palabra divina exige una disposición interior para ser recibida, que no es meramente intelectual, sino anímica y ética. En ese sentido, el lector se expone a la Escritura para que ésta lo transforme. Esto explica que categorías como corazón, espíritu y lengua aparezcan constantemente unidas, pues la rectitud del lenguaje manifiesta la rectitud del alma y su deformación la revelación de una desviación profunda del deseo y de la orientación vital.²⁰

¹⁹ La concepción de la Escritura como instancia formativa del sujeto es un rasgo estructural de la tradición sapiencial judía. Estudios clásicos han mostrado que en textos como *Proverbios* la instrucción sapiencial funciona primariamente como medios de *paideía*, orientados a moldear disposiciones estables del carácter y del entendimiento. Véase, J. Crenshaw, *Old Testament Wisdom*, 3ª ed., Louisville, Westminster John Knox Press, 2010, pp. 31-38; L. G. Perdue señala, a propósito de *Sirácides* 51, 23, que la invitación de Ben Sira a “habitar” su escuela no debe entenderse sólo como referencia a un espacio institucional de enseñanza, sino también como la propuesta de una forma de vida y de una visión integral de la realidad. La “escuela” designa así un marco sapiencial en el que el aprendiz se inserta existencialmente y desde el cual interpreta el mundo, una auténtica *Weltanschauung* que orienta y configura la experiencia humana. Véase, L. G., Perdue, *Wisdom and Creation: The Theology of Wisdom Literature*, Nashville, Abingdon Press, 1994, p.49.

²⁰ La idea de que la palabra divina presupone una disposición interior del destinatario y actúa formativamente sobre él ha sido analizada de manera sistemática por Carol A. Newsom. En *The Self as Symbolic Space*, Newsom muestra que en la literatura del Segundo Templo, con énfasis en los *Hodayot* de Qumrán, el lenguaje religioso es concebido como una práctica discursiva que modela la subjetividad del lector u orante. A través de la interiorización reiterada de formas lingüísticas y simbólicas, el texto reordena la comprensión de sí, el deseo y la orientación ética del sujeto. Newsom señala: “It is not just language as such that is crucial for the formation of subjects but language as discourse, the way in which language is used to give meaning to the world, to organize it, to structure institutions and behaviors. These historically specific forms of discourse offer a person access to meaning: a sense of who one is, what experiences mean, what matters and what does not, how one is related to others, how the world works”. Véase, C. A. Newsom, *The Self as Symbolic Space: Constructing Identity and Community at Qumran*, Leiden, Brill, 2004, pp. 191-286.

Ciertas tradiciones sapienciales del Segundo Templo desarrollan estas intuiciones en una dirección específica.²¹ Textos como el de Ben Sira describen la sabiduría como un don procedente de Dios, que precede al mundo y que constituye la racionalidad misma del cosmos. Esta sabiduría aparece accesible sólo a través de un “hábito” o ἔξις, es decir, de una disposición adquirida mediante la lectura perseverante de la Ley.

En el horizonte del judaísmo antiguo, la lectura puede comprenderse como un acto de performance. Hindy Najman define este fenómeno de la siguiente manera:

The vital and creative act of engagement with an ancient textual tradition that makes the text relevant and meaningful for individuals or for a community at the time of performance. This includes the oral performance of a written tradition and also the written performance of a tradition in the form of innovative texts.

Esta noción incluye tanto la ejecución oral de una tradición escrita como el performance escrito de una tradición en forma de texto innovador, de modo que la composición misma participa en la actualización creativa de la tradición. La lectura y la escritura se configuran así como actos de rearticulación que dotan de actualidad y significado al texto en cada nuevo contexto.²²

Najman continúa:

Overall, through reflecting on practices of reading and the dynamic and vital form of textual emergence and extension, one can begin to understand how, through interpretation and critical evaluation, new approaches to philology surface. This is an approach that reflects on new composition as performance, as creative and innovative composition, and as the growth of biblical tradition itself, an expansion that redefines this period as a central flashpoint for biblical growth and vitality. What is essential here is that while the text is replete with biblical language and themes, this collection is not an interpretation or commentary, and neither should it be reduced to intertextual allusion. Rather, the Hodayot build up a new theological framework as an expansion of the biblical, which belongs

²¹ El término “judaísmo del Segundo Templo” se utiliza aquí como categoría historiográfica para designar el período comprendido entre el exilio babilónico y la destrucción del Templo en el año 70 d.C., sin implicar homogeneidad doctrinal. Como ha señalado Lester L. Grabbe, la expresión funciona como designación histórica amplia que engloba una pluralidad de desarrollos religiosos y corrientes interpretativas, más apropiadamente entendidas como “Judaísmos” dentro de un mismo marco temporal. Una de las características compartida por todos estos Judaísmos es precisamente la importancia angular de la lectura e interpretación bíblicas. Véase, *Judaic Religion in the Second Temple Period: Belief and Practice From the Exile to Yavneh*, Londres-Nueva York, Routledge, 2000, pp. 5-6, y 316. En lo que respecta a su vertiente helenística, el análisis sigue la caracterización propuesta por John J. Collins, quien describe el judaísmo de la diáspora como un fenómeno de negociación cultural en el que la identidad se articula mediante la reinterpretación de la tradición en diálogo con el mundo griego. Véase, John J., Collins, *Between Athens and Jerusalem: Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*, Michigan-Cambridge, Dove Booksellers, 2000, pp. 1-26.

²² Véase, Hindy Najman, “Reading and Articulation in Ancient Jewish Texts”, en *Reading: Performance and Materiality in Hebrew and Aramaic Traditions*, Cambridge, Open Book Publisher, pp. 133-153.

under the framework of vitality. These texts engage in practices that shed a great deal of light on sapiential and pedagogical modes of thinking in the Second Temple period. While exegesis and history are very much part of the contribution of the Hodayot, I want to suggest that they can also teach us a great deal about poetics, liturgy, self-transformation, and theology for the crystallisation of what will come to be canonical and deuterocanonical.²³

El análisis de Najman muestra que en el judaísmo del Segundo Templo existen prácticas performativas de lectura, articulación y composición que participan activamente en la emergencia y expansión de la tradición textual, dando lugar, en algunos casos, a textos que más tarde serán reconocidos como canónicos o deuterocanónicos. Estas prácticas se caracterizan por su dinamismo, ya que la tradición se reactualiza mediante actos reiterados de rearticulación y escritura, y la composición misma constituye una forma de actualización creativa. En ese sentido, textos como el *Sirácides* y el *Sabiduría* participan de dicha elaboración sapiencial y pedagógica en el contexto de ese proceso de expansión y configuración escritural. Desde esta perspectiva, la exégesis, comprendida a manera de una modalidad de performance, rearticula la tradición en nuevas configuraciones discursivas. Aristóbulo y Filón se inscriben en ese mismo horizonte cultural: sus obras reconfiguran la herencia mosaica en registros filosóficos innovadores y participan del dinamismo textual propio del judaísmo antiguo, aun cuando su recepción posterior haya seguido trayectorias distintas.

Lo decisivo, en el caso de Filón, es que esta dimensión performativa se articula en un registro filosófico explícito, pues la dimensión performativa se manifiesta en la composición misma del comentario exegético. El tratado constituye un texto innovador que actualiza creativamente la tradición mosaica y la reorganiza en una nueva configuración conceptual, mientras que la escritura exegética funciona como acto de rearticulación que prolonga y expande la herencia bíblica dentro de un marco filosófico helénico.

Dado que el comentario exegético tiene como posibilidad dirigirse a un lector cuya condición espiritual es descrita en términos de desorientación, extravío y enfermedad del pensamiento, es lógico considerar que la performatividad textual en *De Confusione* adquiera una finalidad terapéutica. La categoría de *frenoblabia* bien podría expresar la fractura interior en la que la mente, el lenguaje y la realidad dejan de guardar correspondencia.²⁴ De manera que el comentario, entonces, intervendría en la ruptura mediante la reeducación del

²³ Hindy Najman, *Reading and Articulation in Ancient Jewish Texts*, p.141.

²⁴ De aquí en adelante el término *frenoblabia*, transcripción académica del sustantivo griego φρενοβλάβεια, ha de entenderse en español como la “lesión del entendimiento”, que imposibilita la comprensión de lo que verdaderamente es y genera la percepción de lo aparente como ontológicamente real.

intelecto y la reconfiguración del uso de la palabra, que presenta al texto como instrumento de terapia; puesto que la interpretación de lo enigmáticamente presentado visibilizaría y superaría la enfermedad manifiesta internamente, reactualizando la memoria de pertenencia del intérprete al orden inteligible.²⁵ Dinámica de la que emerge una ética concreta, fundada en la coherencia entre pensamiento, palabra y ser.

I.2. Configuración literaria y transmisión sapiencial en el *Sirácides*

El prólogo griego del *Sirácides* hace explícita la relación entre lectura, alma y lenguaje, cuando el nieto de Ben Sira describe el itinerario espiritual de su abuelo mediante la siguiente secuencia: 1) lectura intensa de la Ley; 2) comprensión paulatina de su contenido; 3) adquisición de un “hábito” o ἔξις y, finalmente; 4) composición textual innovadora. Esta secuencia demuestra que la lectura exige un modo de vida particular en el que el lector, e intérprete al mismo tiempo, es transformado por medio de la comprensión del contenido de la autoridad escrituraria. El acto hermenéutico es, ya para esta tradición, un espacio donde el alma se ordena u oscurece y donde el lenguaje se vuelve manifestación de salud o deformación.²⁶

²⁵ La investigación sobre la interpretación bíblica en el judaísmo antiguo ha subrayado de manera recurrente que la revelación no se concibe como una comunicación inmediata y transparente de la realidad divina. J. L. Kugel ha mostrado que, para los intérpretes judíos, en general, la Escritura transmite tradiciones sobre Dios mediante relatos y formulaciones que no agotan su significado en la literalidad, de modo que el texto presupone y exige un ejercicio interpretativo orientado a desentrañar un sentido no inmediatamente accesible. Véase, J. L. Kugel, *Traditions of the Bible: A Guide to the Bible As It Was at the Start of the Common Era*, Cambridge, Harvard University Press, 1998, pp. 14-24. Asimismo, M. Fishbane ha argumentado que, desde una perspectiva histórico-judía, la exégesis antigua parte del supuesto de que la Escritura posee una capacidad comprensiva para regular la vida y el pensamiento, aunque dicha capacidad no es manifiesta ni evidente en su forma literal. Como ha mostrado Michael Fishbane, la tradición exegética asume esta adecuación total de la Torá como un rasgo implícito de su contenido y concibe su tarea fundamental como un proceso de explicitación, orientado a hacer visible y operante una pertinencia que permanece inicialmente velada. Véase, M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford, Clarendon Press, 1988, pp. 3-7.

²⁶ El estudio del *Sirácides* implica ciertos problemas metodológicos. Este texto ha sido preservado en griego, hebreo, siríaco y latín y, si bien tenemos bastante seguridad del contenido doctrinal, cada tradición de transmisión presenta variantes o agregados respecto de las demás. En el caso del griego, conservamos dos grupos de manuscritos; por un lado, están aquellos redactados con letra uncial, entre los que destacan el *Vaticanus*, el *Sinaiticus* y el *Alexandrinus*. Estos manuscritos contienen una versión breve del texto que académicos denominan Gr I. Por otro, están los que transcriben una versión extendida con aproximadamente 135 versos más, denominada Gr II, entre los cuales el más relevante es el *Venetus*. Véase Maurice Gilbert, “Methodological and hermeneutical trends in modern exegesis”, en *The Wisdom of Ben Sira: Studies on Tradition, Redaction, and Theology*, Andelo Passaro y Giuseppe Bellia (Eds.), Berlín, Walter de Gruyter, 2008, pp. 3-4. En lo que respecta a la versión griega, la edición crítica más reconocida es la de J. Ziegler (Joseph Ziegler, *Sapientia Iesu Filii Sirach*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1980.) considerada hasta hoy la más autorizada. No obstante, para su uso adecuado deben tenerse en cuenta ciertos *caveat*. En primer lugar, el aparato crítico que acompaña su edición es sumamente detallado y requiere atención minuciosa, ya que en varios pasajes Ziegler introduce conjeturas basadas

El prólogo comienza de la siguiente manera:

Habiendo sido transmitidas a nosotros muchas y grandes cosas a través de la Ley, los profetas, y de los otros libros que son seguidos conforme a nuestras costumbres, respecto de los cuales se ha de alabar a Israel por su enseñanza y sabiduría; y puesto que es necesario que no sólo nosotros sus lectores nos volvamos conocedores, sino también que, entre los de fuera, quienes desean aprender puedan ser provechosos cuando hablan y escriben; mi abuelo Jesús, tras entregarse vehementemente a la lectura de la Ley, de los profetas y de los restantes libros patrios, y tras obtener un hábito satisfactorio en ellos, procedió también él a escribir algo de entre las cosas que atañen a la enseñanza y a la sabiduría, para que quienes aman la enseñanza, volviéndose sujetos a estos libros, añadan mucho más por medio del modo de vida conforme a la Ley. Les pido, por tanto, leer con deseo y con diligencia, y que me perdonen por aquello en lo que parezcamos ser incapaces con relación a algunas de las palabras, aun habiéndonos esforzado en la traducción. Pues no son equivalentes las mismas cosas dichas en hebreo cuando se traducen a otra lengua. Y no sólo lo dicho aquí, sino también la Ley, los profetas, y los demás libros, no tienen poca diferencia cuando son dichos en nuestra lengua. Después de haber llegado a Egipto en el año treinta y ocho del reinado de Euergetes, y tras pasar un tiempo ahí, puesto que encontré una disimilitud no pequeña de enseñanza, por la más grande obligación, consideré también yo mismo aplicar cierto esfuerzo y diligencia en traducir este libro, dedicando mucho insomnio y conocimiento en este período de tiempo, para, después de completarlo, editar este libro también en favor de aquellos que, en tierra ajena, desean aprender, preparados de ante mano con relación a nuestras costumbres, a vivir legítimamente.²⁷

El prólogo, como herramienta metatextual que reflexiona tanto de la práctica de lectura como de la compositiva y traductológica, ofrece una síntesis clara del horizonte hermenéutico del *Sirácides*. Tres elementos de su formulación son relevantes para nuestro análisis: en primer lugar, el texto presupone que la lectura es una práctica que transforma interiormente al lector. El llamado a leer “con deseo y con diligencia” expresa la exigencia de una disposición afectiva y ética sin la cual la sabiduría permanece inaccesible. El hábito, que se presenta como fruto de la lectura intensa del abuelo de Ben Sira, se relaciona con la adquisición de la sabiduría cuando se incorpora como práctica constante del alma, es decir, como acto formativo que compromete la totalidad del sujeto y su formación ética.

no en testimonios griegos, sino en lecturas del hebreo, con la intención de mejorar el texto griego. Además, inserta 135 líneas en el cuerpo del texto provenientes de los manuscritos griegos de la tradición denominada Gr II, pero de este Gr II no conserva otros cambios menores salvo en su aparato crítico. Otro elemento destacable de su edición es la restitución del orden original de los capítulos: en todos los manuscritos griegos, Sir 33:16b-36:13a se coloca antes que Sir 30:25-33:16a, alteración que fue heredada por la traducción latina basada en el texto Gr II. Ziegler, en cambio, opta por restaurar el orden original, conforme a los manuscritos hebreos que en total representan tres cuartas partes del texto completo, y a la versión siríaca *Peshitta*, que conservaron dicha disposición.

²⁷ Traducimos de la edición crítica de Ziegler: *Sapientia Iesu Filii Sirach*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1980.

En segundo lugar, el prólogo articula una concepción del lenguaje como manifestación directa de la formación interior. Quienes “desean aprender”, dice el traductor, deben volverse “provechosos cuando hablan y escriben”. El aprendizaje aparece así vinculado a la capacidad de producir un discurso que tenga eficacia dentro de la comunidad. En ese sentido, hablar y escribir constituyen formas de actualización de la tradición recibida en contextos históricos distintos, porque el contenido aprendido a través de la Ley y de la literatura sapiencial anterior se incorpora al sujeto y se expresa en actos concretos de articulación. El lenguaje, entonces, funciona como un lugar que verifica esa formación, en la medida en que la disposición interior se manifiesta en el uso correcto y orientado de la palabra. Desde esta perspectiva, la composición del *Sirácides* puede comprenderse como parte de esa dinámica, en la que la tradición sapiencial heredada se reordena y se formula en un nuevo texto que interpreta y sistematiza materiales anteriores. La escritura participa activamente en la continuidad de la tradición al producir una nueva configuración discursiva que aspira a autoridad.

En tercer lugar, al momento de afirmar que “no son equivalentes las mismas cosas dichas en hebreo cuando se traducen”, el traductor del *Sirácides* introduce una reflexión explícita sobre la mediación lingüística como condición de la transmisión. La diferencia entre lenguas aparece como un dato estructural del proceso traductivo, porque cada lengua dispone de recursos propios, de campos semánticos específicos y de modos particulares de articulación; por lo que traducir implica reorganizar el material heredado en una nueva configuración discursiva y en ocasiones incluso semántica. El traductor interviene mediante decisiones léxicas, sintácticas y conceptuales que configuran el texto resultante.

Todo esto nos permite afirmar que el prólogo del *Sirácides* formula una reflexión explícita sobre las condiciones históricas y espirituales de la transmisión sapiencial. El texto reflexiona sobre las condiciones bajo las cuales el contenido sapiencial puede transmitirse y adquirir eficacia en un nuevo contexto lingüístico. Que la traducción griega conserve autoridad dentro de la comunidad indica que la validez del texto no depende exclusivamente de su forma lingüística originaria, sino también de su capacidad de seguir produciendo formación en un nuevo contexto. El traductor presupone que el contenido transmitido por su abuelo puede ser rearticulado en otra lengua sin perder su función pedagógica, siempre que se mantenga la práctica de lectura diligente que permite su apropiación.

Como ya se mencionaba anteriormente, el poema inicial del *Sirácides* (1:1-10) prolonga la reflexión del prólogo al situar la sabiduría en el

orden mismo de la creación y al vincular su posesión con una disposición adecuada del sujeto. Al presentar la sabiduría como procedente de Dios y anterior a toda realidad creada, el texto delimita el marco dentro del cual debe entenderse el proceso descrito en el prólogo, en el que la lectura inserta al lector en un orden que lo precede y que exige conformidad interior. El poema establece así las coordenadas hermenéuticas del libro, en la medida en que articula una concepción de la sabiduría que regula tanto la interpretación del texto como la formación ética del lector.²⁸

El texto se observa de la siguiente manera:

¹ Toda sabiduría viene del Señor

Y con él está por la eternidad.

² Arena de los mares, gotas de la lluvia

y los días de la eternidad ¿quién los numerará?

³ Altura del cielo, anchura de la tierra,

abismo y sabiduría ¿quién los medirá?

⁴ antes que todas las cosas ha sido engendrada sabiduría

y comprensión de prudencia desde la eternidad.

⁵ Fuente de sabiduría es la palabra de Dios en las alturas,

Y sus caminos mandamientos eternos.

⁶ ¿Raíz de sabiduría a alguien se ha ocultado?

Sus grandes hazañas ¿quién las conoció?

⁷ Conocimiento de sabiduría ¿a quién se le ha manifestado?

Su mucha experiencia ¿quién la ha comprendido?

⁸ Uno sabio, temible en demasía,

Sentado en su trono.

⁹ El Señor mismo la engendró,

vio y la numeró

y la derramó sobre todas sus obras,

¹⁰ con toda carne conforme a su dádiva,

Y la administró a quienes lo aman.

El amor de Dios es notable sabiduría,

pero a quienes se les revele, la otorga para que lo puedan ver.

²⁸ Véase Beentjes, Pancratius C., "Full Wisdom is from the Lord: Sir 1:1-10 and its place in Israel's Wisdom literature", en *The Wisdom of Ben Sira: Studies on Tradition, Redaction, and Theology*, Berlín, De Gruyter, 2008, pp. 139-154. Beentjes ha propuesto que Sir 1:1-10 constituye un texto clave dentro del *Sirácides* por su función de núcleo teológico programático. Su lectura se distingue por subrayar dos elementos centrales del texto: por un lado, la exclusividad de la sabiduría como don divino y, por otro, el uso compositivo de estructuras bíblicas anteriores como técnica de legitimación literaria, a lo que llama *structural use of Scripture*. Beentjes argumenta que el autor del *Sirácides* emplea conscientemente estructuras y fórmulas tomadas de textos como Proverbios 8 y Job 28, no como imitación, sino como intertextos que suponen una continuidad crítica con la tradición sapiencial de Israel. Como tal, uno de los puntos más insistentes de Beentjes es que la afirmación de Sir 1:1 (πᾶσα σοφία παρὰ κυρίου) constituye un encabezamiento absoluto y sin paralelo en la literatura sapiencial bíblica. Esta afirmación, unida a la expresión única πᾶσα σοφία y a la declaración en 1:8 (εἷς ἐστὶν σοφός, φοβερός σφόδρα), conduce a Beentjes a sostener que el texto establece una teología de la sabiduría profundamente teocéntrica, en la que Dios es exclusivo poseedor y distribuidor de la sabiduría, que permanece inaccesible a los humanos salvo por mediación divina.

Desde el punto de vista compositivo, el poema presenta una organización progresiva que articula tres momentos: procedencia divina de la sabiduría, límite humano frente a su conocimiento y acto soberano de distribución por parte de Dios. La cuestión decisiva consiste en explicar por qué el traductor conserva y refuerza una estructura literariamente tan marcada, con correspondencias internas, repeticiones y una progresión cuidadosamente dispuesta. El traductor está reproduciendo un dispositivo que ordena la recepción. Las correspondencias entre los versos iniciales y finales, la secuencia afirmación-interrogación, y la repetición de campos léxicos crean un recorrido que sitúa al lector en una posición determinada frente al saber. Podría decirse que la forma pretende construir una lectura disciplinada en la medida en que no sólo informa sobre la sabiduría, sino que organiza la experiencia de aproximación a ella. En ese sentido, es razonable pensar en una intención pedagógica con posible uso comunitario, dado que la simetría, la progresión y la densidad formular facilitan memorización, recitación y uso didáctico. El poema puede funcionar como pieza introductoria en contextos de enseñanza. No es necesario postular un contexto litúrgico específico, pero sí un marco de formación comunitaria donde la repetición estructurada cumple función normativa. Esto implica que la dimensión performativa no se limita al acto externo de lectura o recitación ya que está inscrita en la forma del discurso, en tanto que el poema produce una disposición en el lector mediante su organización interna. Ahora bien, si la sabiduría procede de Dios y puede ser otorgada más allá de su formulación originaria, la autoridad del texto no depende exclusivamente de su primera lengua. La traducción, por tanto, conserva legitimidad cuando mantiene la estructura que regula su función formativa: el traductor griego preservó y reorganizó el dispositivo literario que configura la recepción. De este modo, la tradición puede expandirse lingüísticamente sin perder coherencia interna, porque la continuidad se sostiene en la persistencia de la función formativa del texto.

De la misma manera, *Sir* 24 refuerza la dimensión performativa del discurso:

¹ La sabiduría elogiará su alma / y se ufanará en medio de su pueblo

² en la asamblea del altísimo abrirá su boca / y se ufanará en la presencia de su fuerza:

³ yo salí de la boca del altísimo / y como niebla cubrí la tierra

⁴ yo hice mi morada en lo más alto / y mi trono en el pilar de la nube.

⁵ Sola rodeé la órbita del cielo / y caminé en las profundidades del abismo.

⁶ Por las olas del mar, en toda la tierra, / y en todo pueblo y tribu fui poseída

⁷ Con todos ellos busqué un descanso / y habitaré en la herencia de uno.

⁸ Así me lo ordenó el creador de todas las cosas, / y mi creador le puso un alto a mi tienda

y dijo: ¡habita en Jacob / y en Israel asignate como herencia!

⁹ Me moldeó desde el inicio, antes de la eternidad / y hasta la eternidad no me dejará.

¹⁰ En tienda santa ministré delante de Él / y quedé así fija en Sión.

¹¹ De la misma manera me detuve en una ciudad amada, / en Jerusalén está mi autoridad.

Sir 24 desplaza el foco desde la descripción de la sabiduría hacia su auto-manifestación. Esta decisión compositiva convierte el texto en una escena discursiva. El recorrido de la Sabiduría reproduce formalmente el movimiento de su instalación en una comunidad histórica concreta, configurando la comprensión del lector al mostrar que el saber se localiza en un marco comunitario determinado. Al presentar la procedencia divina, el tránsito por el cosmos y la fijación en Israel como momentos articulados de un mismo proceso, el poema organiza una pedagogía implícita del conocimiento. La sabiduría, por tanto, se recibe dentro de una tradición y en un espacio comunitario específicos. En ese sentido, la estructura del poema produce una experiencia de recepción en la que el sujeto es situado ante una palabra que define su pertenencia y su orientación.

La forma literaria del poema no es independiente de su función hermenéutica; al contrario, la articula. El traslado de la descripción externa (*Sir* 1) a la autoproclamación interna (*Sir* 24) modifica el estatuto del lector, que ya no se aproxima a un principio del que sólo puede conocer la distancia, sino a una voz que se dirige a él desde dentro del texto. Y este desplazamiento obliga a reconsiderar el modo en que el lector participa del sentido, porque la apertura en primera persona sitúa a la sabiduría como sujeto discursivo, lo cual implica que la mediación simbólica ya no sea únicamente una condición externa, como en *Sir* 1, donde la sabiduría permanecía junto a Dios, sino una instancia que se materializa en el lenguaje mismo, pues la sabiduría habla como palabra.

En este punto puede afirmarse que el *Sirácides* refleja y articula rasgos propios de una tradición en la que la transmisión del saber está vinculada a la forma misma del discurso. El prólogo presenta la lectura como práctica que desemboca en nueva composición; *Sir* 1 organiza el acceso a la sabiduría mediante una estructura que regula la recepción; *Sir* 24 escenifica su instalación histórica en una comunidad concreta a través de su auto-manifestación. En conjunto, estos pasajes muestran que la autoridad del libro se relaciona con su capacidad de configurar la comprensión del lector y de situarlo dentro de una continuidad

formativa. Sobre esta base puede examinarse cómo el *Sabiduría* retoma y reconfigura estos mismos rasgos en un contexto helenístico más elaborado.

1.3. El Libro de la Sabiduría como discurso protréptico y configuración de la interioridad

El *Libro de la Sabiduría* introduce un cambio importante dentro del horizonte sapiencial que hemos venido analizando. David Winston lo caracteriza como un discurso protréptico (λόγος προτρεπτικός) compuesto en Alejandría hacia mediados del siglo I d.C., subrayando su elaboración retórica y su inserción consciente en el ambiente intelectual helenístico.²⁹ Comprendido en estos términos, el libro no sólo transmitiría contenidos sapienciales, sino que buscaría producir una adhesión práctica comunitaria, que consolida una identidad ética en un contexto cultural donde dicha identidad se encuentra expuesta a tensiones externas. Esta caracterización implica una intensificación del componente formativo de la obra, cuya dimensión exhortativa hace visible esa finalidad con mayor claridad.

El libro abre con un imperativo dirigido a quienes ejercen autoridad: “Amen la justicia, los que juzgan la tierra, piensen en el Señor con bondad y búsqüenlo con sencillez de corazón”.³⁰ El arranque sitúa desde el inicio el conocimiento en el plano de la práctica. La exhortación no separa el ejercicio del pensamiento de la orientación moral, ya que el modo de pensar aparece explícitamente determinado por la bondad y la sencillez del corazón. Pensar en el Señor designa una actitud configurada por una disposición interior concreta. De este modo, el libro articula una continuidad con el *Sirácides* en tanto que la sabiduría es aquello que se recibe según la condición del alma, que en este caso está construida por el hecho de ser sencilla (ἀπλῶς) y virtuosa (ἀγαθός).

A lo anterior se agrega que “los pensamientos torcidos separan de Dios”: el sustantivo λογισμός alude aquí al modo habitual de pensar, es decir, a la configuración interna desde la cual el sujeto interpreta y decide. En la tradición filosófica griega, este término designa no sólo razonamientos discursivos, sino también los movimientos internos del alma que orientan la acción. En Platón puede referir a la instancia

²⁹ Winston, D., *The Wisdom of Solomon: a New Translation with Introduction and Commentary*, Nueva York, Doubleday, 1979, pp. 211-218. La datación propuesta por Winston permite considerar el *Libro de la Sabiduría* y la obra de Filón como producciones casi contemporáneas dentro del mismo horizonte alejandrino. En ese sentido, ambos escritos pueden comprenderse como expresiones convergentes de una misma cultura discursiva judía en lengua griega, caracterizada por el uso deliberado de recursos retóricos, por la apropiación selectiva de categorías filosóficas y por una preocupación sostenida por la formación ética de la comunidad.

³⁰ *Sab.*, 1:1: ἀγαπήσατε δικαιοσύνην, οἱ κρίνοντες τὴν γῆν, φρονήσατε περὶ τοῦ κυρίου ἐν ἀγαθότητι καὶ ἐν ἀπλότητι καρδίας ζητήσατε αὐτόν.

racional que modera las pasiones; en el estoicismo adquiere un matiz técnico como formulación interior que conduce al asentimiento y, por tanto, a la conducta. Posteriormente en Epicteto señala el proceso deliberativo que permite discernir conforme a la naturaleza y actuar en referencia al todo. En este horizonte semántico, los “pensamientos torcidos” de Sab 1:3 aluden a desviaciones en la dinámica interior del sujeto que sostienen su obrar y que, al desajustarse, interrumpen su relación con Dios.³¹ En ese sentido, en el libro se vislumbra la idea de que no todo pensamiento es apto para la comprensión de lo divino, sólo aquel que mantiene correspondencia con la realidad que busca comprender.

“La sabiduría no entra”, dice el maestro, “en un alma maliciosa”.³² Malicioso, adjetivo que utilizamos para traducir κακότεχνος, está lejos de ser solamente una metáfora moral. La rigidez del español nos obligó a decantarnos por esta palabra; sin embargo, en griego se observa claramente cómo este término despliega una imagen técnica que describe al alma como una estructura susceptible de ser moldeada según un arte. El “alma maliciosa” es un alma que opera con una técnica desviada, incapaz de ser formada según la φύσις que la constituye. El adjetivo κακότεχνος presupone esa metáfora artesanal, pues designa una operación defectuosa. En Epicteto, el verbo κακοτεχνέω describe la acción de alterar o disimular la constitución real de algo mediante artificio (*Diss.* IV, 5, 29–6, 3). El término, por tanto, no alude sólo a maldad moral, sino también a una manera de operar que deforma lo que algo es.³³

Razón por la cual el autor afirma que “el santo espíritu de la instrucción huirá del engaño y se alejará de los pensamientos sin inteligencia”,³⁴ pues esta expresión, λογισμοὶ ἀσύνετοι, no alude a ignorancia, sino a la falta de un hábito que permita la convivencia naturalmente esperada entre lo divino y lo humano. El hombre “sin comprensión”, el ἀσύνετος, no carece de información ni de formación en estricto sentido; carece de la estructura interior que permite reconocer la verdad cuando ésta se ofrece en forma simbólica. De ahí que el Espíritu, que aquí es figura de la racionalidad divina que instruye al hombre a la naturaleza que le corresponde, se aleje, porque el alma se ha vuelto inhábil éticamente y se ha desviado de lo que por naturaleza le sería propio.

³¹ Sab., 1:3: σκολιοὶ γὰρ λογισμοὶ χωρίζουσιν ἀπὸ θεοῦ. Véase, Platón, *Rep.* 439d; *Diss.* IV, 1, 25, y II, 10, 4.

³² Sab., 1:4: εἰς κακότεχνον ψυχὴν οὐκ ἐλεύσεται σοφία.

³³ Véase, Epict. *Diss.*, IV, 5, 29 - IV, 6, 3: καὶ περὶ τὸ σῶμα δέ τινα κακοτεχνεῖν, ὡς εὐμορφότερον φαίνεσθαι καὶ γενναιότερον τοῦ ὄντος.

³⁴ Sab., 1:5: ἅγιον γὰρ πνεῦμα παιδείας φεύξεται δόλον καὶ ἀπαναστήσεται ἀπὸ λογισμῶν ἀσυνέτων.

Este texto parece ser una reelaboración de *Proverbios* 8:5: "comprendan, ingenuos, la prudencia; y ustedes, ignorantes, adquieran inteligencia" (νοήσατε, ἄκακοι, πανουργίαν, οἱ δὲ ἀπαίδευτοι, ἔνθεσθε καρδίαν), en el que la tradición sapiencial relaciona la falta de entendimiento con la falta de "cultura" o "educación". La relación entre ambos pasajes es léxica y conceptual. En *Proverbios* la exhortación se dirige a los ignorantes (ἀπαίδευτοι) para que adquieran inteligencia (καρδία) mediante el acto representado por pensar. En *Sabiduría*, en cambio, el espíritu de educación (πνεῦμα παιδείας) se aparta de los pensamientos sin inteligencia (λογισμοὶ ἀσύνετοι), de manera que la falta de *paideia*, que representa una carencia formativa, también es la condición que imposibilita la presencia misma del Espíritu.³⁵

De nuestro análisis se desprenden varios argumentos interpretativos que permiten comprender el inicio del *Libro de la Sabiduría* dentro del horizonte performativo judío: en primer lugar, el arranque imperativo del libro indica que el conocimiento se presenta como una práctica que exige orientación previa. El mandato de amar la justicia, pensar con bondad y buscar con sencillez sitúa el acto cognitivo dentro de un marco ético desde el inicio. El texto presupone un lector cuya disposición interior condiciona la posibilidad misma de comprensión. En segundo lugar, desde el inicio del libro se problematiza la capacidad de comprensión del individuo, cuya forma habitual de deliberación afecta la relación con lo verdadero. El pensamiento, pues, aparece como dinámica interna que orienta la acción y que puede encontrarse desajustada. El texto sugiere así que el acceso a lo divino depende de una reorganización del modo de pensar, lo cual implica que la lectura misma participa en ese proceso de ajuste. En tercer lugar, la caracterización del alma como susceptible de operar con una técnica defectuosa refuerza esta dimensión, dado que la metáfora técnica presupone que el alma posee una forma de funcionamiento que puede realizarse adecuadamente o de manera desviada. La exclusión de la sabiduría de un alma "maliciosa" señala que el obstáculo reside en una operación interna defectuosa. El discurso adopta, por tanto, un tono diagnóstico: identifica una alteración en la estructura del sujeto y delimita las condiciones bajo las cuales la sabiduría puede habitar en él. El texto también menciona que el espíritu "tiene conocimiento de la voz"

³⁵ Por otro lado, en Epicteto, ἀπαίδευτος reaparece en la tradición filosófica con un marcado matiz ético, por ejemplo, designa no simplemente a quien carece de formación escolar, sino a quien, por ausencia de disciplina, se expone al engaño de las pasiones y a juicios torcidos. Así, en *Diss.*, I, 8, se utiliza como característica de la vulnerabilidad moral de quien carece de formación del alma; en I, 19, 4 se describe al ἀπαίδευτος como inflado por la ilusión de poseer lo que no le corresponde; y en I, 29 se le contraponen al πεπαιδευμένος, es decir, al que ha aprendido a juzgar rectamente lo sagrado y lo profano. El término, por tanto, evoluciona hacia una categoría que indica deformación ética y falta de autogobierno, en continuidad con la línea sapiencial de la *Septuaginta*, donde la ausencia de παιδεία equivale a incapacidad para el discernimiento verdadero.

del hombre. La expresión γνῶσιν ἔχει φωνῆς sugiere que la voz humana constituye una manifestación audible del estado interior, en tanto que es la prueba de la condición del alma. De ahí la advertencia a evitar el murmullo, la lengua calumniadora, y el hablar disgregador. El texto no condena simplemente el uso social de la palabra ya que diagnostica una patología del modo de hablar, en la que el lenguaje, cuando pierde su correspondencia con la verdad, se convierte en principio de muerte.

En el capítulo tercero dice:

Las almas de los sabios están en la mano de Dios y de ninguna manera los torturará el sufrimiento. A los ojos de los insensatos parecieron morir y su muerte fue considerada (ἐλογίσθη) aflicción y nuestro camino una ruina, pero ellos están en paz. Pues, aunque ante la mirada de los hombres fueran castigados, su esperanza está llena de inmortalidad.³⁶

En el texto los insensatos interpretan lo que ven de manera coherente desde su propio marco interior, pero ese marco está desajustado. El verbo λογίζομαι, en este sentido, de la misma manera que anteriormente lo hacía el sustantivo λογισμός, señala que el problema radica en el modo habitual de evaluar la realidad. Esto proporciona un ejemplo preciso de un caso en el que la configuración interior conduce a conclusiones equivocadas aun cuando los datos visibles son los mismos. A quien carece de orientación interior adecuada, la escena le confirma la muerte como un fracaso; pero, a quien ha sido formado en la sabiduría, le revela esperanza. La diferencia no está en lo que ocurre externamente, sino en la estructura desde la cual se interpreta.

En la tradición sapiencial de *Proverbios* el adjetivo ἄφρονος y sus compuestos son utilizados comúnmente para caracterizar a la figura del “insensato” que ha decidido utilizar su tiempo en vanidades y no en el camino de la divinidad en sentido ético, lo cual hace que sea incapaz de discernir verdaderamente por su distanciamiento respecto de ésta.³⁷ La esperanza, por tanto, manifiesta la orientación de quien ha aprendido a leer el mundo y la palabra desde la sabiduría.

En conjunto, el *Libro de la Sabiduría* configura una imagen en el que el acceso a lo verdadero depende de la disposición interior del sujeto y de la forma en que éste ejerce el juicio. El texto presenta el pensamiento como una práctica susceptible de desviación o ajuste, y el lenguaje como manifestación de esa configuración interna. La diferencia entre el

³⁶ Sab., 3:1-3: Δικαίων δὲ ψυχὰι ἐν χειρὶ θεοῦ, καὶ οὐ μὴ ἄψηται αὐτῶν βάσανος. ἔδοξαν ἐν ὀφθαλμοῖς ἀφρόνων τεθνάναι, καὶ ἐλογίσθη κάκωσις ἢ ἔξοδος αὐτῶν καὶ ἡ ἀφ’ ἡμῶν πορεία σύντριμμα, οἱ δὲ εἰσιν ἐν εἰρήνῃ. Καὶ γὰρ ἐν ὅψει ἀνθρώπων ἐὰν κολασθῶσιν, ἡ ἐλπίς αὐτῶν ἀθανασίας πλήρης.

³⁷ El adjetivo ἄφρονος se utiliza en contraste con δίκαιοι, ὁ ἐργαζόμενος, πᾶς πανοῦργος y φρόνιμος. Véase *Proverbios* 10:21, 12:11, 13:16 y 15:20-21.

insensato y el justo radica en la estructura desde la cual se interpreta la realidad. De este modo, el libro articula una concepción en la que la formación ética, la reorganización del juicio y la capacidad de leer correctamente los acontecimientos constituyen un mismo proceso. La sabiduría, que no opera simplemente como contenido doctrinal, resulta un principio que exige transformación del modo de pensar y hablar, estableciendo así las condiciones bajo las cuales la relación con lo divino resulta posible.

I.4. Aristóbulo y la lectura φυσικῶς: adecuación hermenéutica y crítica del literalismo antropomórfico

El recorrido realizado ha mostrado que, antes de Filón, el judaísmo del Segundo Templo había elaborado una concepción de la lectura como práctica formativa y del lenguaje como manifestación del orden o del desorden interior del sujeto. Sin embargo, esta concepción permanece aún en gran medida implícita, inscrita en estructuras poéticas y exhortativas, sin una tematización explícita del estatuto del símbolo ni del error interpretativo.

Con Aristóbulo,³⁸ la cuestión hermenéutica deja de presentarse únicamente como exhortación sapiencial y comienza a formularse como problema del conocimiento, a raíz de lo cual el alejandrino se pregunta

³⁸ Aristóbulo de Alejandría, activo probablemente en el siglo II a. C. bajo el reinado de Ptolomeo VI Filómetor, es conocido únicamente a través de fragmentos conservados principalmente por Eusebio de Cesarea (*Praep. ev.* VIII), así como por la mención de 2 Mac 1,10. Su obra, dirigida al monarca, se inscribe en el esfuerzo judeohelenístico por articular la tradición mosaica con el pensamiento filosófico griego. Su pensamiento integra elementos platónicos, estoicos y pitagóricos en un horizonte sapiencial judío, sin constituir un sistema filosófico autónomo, y debe entenderse como un momento temprano de explicitación del estatuto simbólico del lenguaje bíblico en el judaísmo helenístico. Entre quienes consideran plausible la relación de Aristóbulo con Ptolomeo VI Filómetor están Holladay, Carl R., *Fragments from Hellenistic Jewish Authors, volumen III: Aristobulus*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 1995, 255 p.; y Hengel, Martin, *Judaism and Hellenism*, Filadelfia, Fortress Press, 1981, 335 p. Más escéptico se mostró Moses Hadas, quien advirtió que las fuentes antiguas son poco fiables, que el silencio de Josefo es significativo y que la exégesis atribuida a Aristóbulo se asemeja demasiado a la de Filón como para proceder realmente del siglo II a.C. Lo que lleva a cuestionar la historicidad misma de su figura. Véase: Hadas, Moses, *Aristeas to Philocrates*, Nueva York, 1973, Ktav Publishing House, p. 27. Como ha señalado Holladay, la amplitud de intereses filosóficos en los fragmentos de Aristóbulo ha llevado a calificarlo de ecléctico. Hay claras huellas de influencia estoica: el recurso a la alegoría, el uso de la definición de sabiduría típica de los estoicos (Frg. 5.12), la referencia al poder universal de Dios (Frg. 4.7), la cita de Arato (Frg. 4.6) y quizá la mención de la ley de la naturaleza (Frg. 5.12). El pitagorismo aparece en su insistencia en el número siete y en la significación del sábado (Frg. 5). También se ha detectado influencia cínica en la conexión entre el ser cósmico y la unidad de la divinidad, así como en el uso de la alegoría. Aunque Aristóbulo cita versos órficos, Holladay advierte que el tono estoicizante de estos poemas no debe atribuirse directamente a él. Véase: Holladay, *Fragments from Hellenistic Jewish Authors, volumen III: Aristobulus*, p.73.

qué significa leer correctamente, qué implica errar en la interpretación y qué dice ese error sobre la constitución del alma que interpreta.³⁹

El paso a este tipo de aproximación, tal como se manifiesta en Aristóbulo, supone una reconfiguración conceptual del horizonte mismo. La lectura en este contexto es ya un ejercicio del intelecto frente a un lenguaje que, por su propia estructura, es enigmático. En su reflexión sobre el lenguaje simbólico y la necesidad de una lectura naturalizante (φυσικῶς), Aristóbulo identifica la imposibilidad de acceder al sentido cuando el intérprete permanece fijado en la letra. Este límite implica una inadecuación hermenéutica: el discurso literal resulta incapaz de dar cuenta de la naturaleza divina y produce, por ello, representaciones impropias de Dios. Así, el error interpretativo se presenta como una falta de correspondencia entre el modo de leer y el orden de lo que se interpreta. Desde esta perspectiva, el análisis de Aristóbulo busca poner de relieve un desplazamiento decisivo en el horizonte del judaísmo helenístico, es decir, la toma de conciencia de que el acceso al sentido depende del modo de lectura y del estatuto del lenguaje empleado para hablar de lo divino.

Es precisamente esta toma de conciencia la que se deja ver en sus fragmentos. En ellos, el problema hermenéutico se formula a partir de una dificultad concreta del texto bíblico, a saber, el empleo de expresiones antropomórficas para referirse a Dios. Eusebio en *Preparación Evangélica* 8, 9.38-10.18a dice lo siguiente:

Aristóbulo (de quien 2 de Macabeos hace recuerdo al inicio de su libro), quien incluso había tenido parte en la filosofía de Aristóteles además de la de su patria, él mismo, en su escrito al rey Ptolomeo, puesto que habló a detalle sobre los miembros de Dios, esclarece de la siguiente manera cuanto es oportuno escuchar sobre lo que se transmite en las sagradas escrituras:

Aristóbulo, sobre lo que se denomina como "miembros de Dios"

Después de haber tratado suficientemente lo ya dicho, también usted, oh rey, refirió las dudas que yacen frente a nosotros: ¿por qué razón a lo largo de nuestra Ley se nos señalan en referencia a la potencia divina, manos, pies, un

³⁹ Clara Kraus Reggiani interpreta a Aristóbulo como uno de los primeros intentos de fundar una especulación filosófica sobre la base de la exégesis bíblica. Según ella, aunque fragmentaria, su obra inaugura un horizonte hermenéutico donde conviven alegoría, literalismo motivado y reflexiones cosmológicas; esta triple vía, visible en los escasos pasajes conservados, anticipa procedimientos que Filón convertirá en método sistemático, particularmente la lectura alegórica como vía de conocimiento filosófico. Como ha señalado Reggiani, las alusiones de Filón a alegoristas anteriores y contemporáneos, así como a "canones" de interpretación, sugieren la existencia de un ambiente exegético organizado en Alejandría. Véase: Kraus Reggiani, C., "L'esegesi allegorica della Bibbia come fondamento di speculazione filosofica nel giudaismo ellenistico: Aristobulo e Filone Alessandrino", en *Enrahonar*, 13, 1986, pp. 31-42. De hecho, Bousset ya había propuesto la hipótesis de auténticas escuelas alegoristas, lo que permite entender que la hermenéutica filónica no surja del vacío y que se apoye en un horizonte colectivo de prácticas interpretativas. Véase también: Bousset, *Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom*, Göttingen, 1915, pp. 8-14.

brazo, rostro y el hecho de caminar? Preguntas que encontrarán una razón apropiada y no contradecirán en absoluto nada de lo dicho por nosotros anteriormente. Quiero exhortarle a que tome las interpretaciones naturalmente y a que comprenda la concepción de Dios que es apropiada, y no caiga en la constitución falsa y humana. Pues esto, que nuestro legislador Moisés quiere decir, lo anuncia de muchas maneras, ya que habla de otras cosas (me refiero a esas conforme a la apariencia): anuncia disposiciones naturales, i.e., construcciones de grandes temas. Por tanto, quienes tienen la capacidad de pensar bien, se asombran de la sabiduría y el espíritu divino que lo envuelven, conforme a lo cual también es proclamado profeta: entre quienes están los ya mencionados filósofos, muchísimos otros más, y los poetas quienes, por haber tomado inmensos puntos de partida de él, también entonces se asombran. Pero, para quienes no participan de la fuerza y la comprensión, sino que son devotos sólo de lo escrito no parece esclarecer nada magnífico. Empezaré por tomar cada cosa significada en la medida de mis posibilidades, pero si no llego a lograr mi objetivo ni a persuadirlo, no le confiera la incapacidad al legislador, sino a mí que no puedo discernir los pensamientos de aquel. Así, las manos evidentemente son pensadas, incluso entre nosotros, de manera común. Pues cuando usted, siendo rey, despacha fuerzas porque quiere lograr algo, decimos: “el rey tiene una gran mano”, ya que quienes escuchan son llevados por la fuerza que usted tiene. Este signo también lo encontramos a lo largo de nuestra ley cuando Moisés dice así: “con mano fuerte el Señor te sacó de Egipto”. Y, a su vez, Moisés dice que el Señor le ha dicho: “enviaré mi mano y golpearé a los egipcios”. También lo afirma respecto de la muerte que aconteció a los rebaños y a los otros cuando le dice al rey de los egipcios: “he aquí la mano del Señor estará sobre tus rebaños y sobre todos los que estén en las llanuras una muerte inmensa”, de modo que evidencia que las manos son propias de Dios respecto a su fuerza. Pues incluso, si usamos metáforas, es posible pensar que toda la fuerza de los seres humanos y sus actividades se encuentran en sus manos. Por lo que el legislador bien aplica metáforas respecto de lo elevado cuando dice que las consumaciones son las manos de Dios. La constitución del mundo bien podría decirse, conforme a lo elevado, estacionalidad divina, pues tanto Dios está sobre todas las cosas, como todas las cosas están subordinadas, y han tomado su estacionalidad, de manera que los seres humanos comprenden que éstas están inmóviles. Me refiero a lo siguiente: que nunca el cielo se ha vuelto tierra, y la tierra cielo, ni el sol la luna brillante, ni la luna a su vez sol, ni los ríos mar, ni el mar ríos. Pues un hombre no será una bestia ni una bestia un hombre. Sucede lo mismo en lo restante, tanto en las plantas como en las demás cosas: por un lado, sucede que son inmutables, pero, por otro, experimentan sus cambios y destrucciones en sí mismos. La estacionalidad divina es dicha conforme a esto, dado que todo está sujeto a Dios.⁴⁰

Este fragmento de Aristóbulo, conservado por Eusebio, constituye uno de los primeros intentos explícitos, dentro del judaísmo helenístico, de tematizar el problema del lenguaje bíblico como problema de adecuación entre forma discursiva y naturaleza de lo divino. La cuestión que estructura el pasaje, la atribución de “miembros” a Dios en la Ley, resulta un punto de fricción entre el modo humano de decir y la trascendencia del referente divino. Aristóbulo problematiza el modo de

⁴⁰ Aristob., Frg. 2. Seguimos la edición de los fragmentos de Aristóbulo que preparó Holladay. Las traducciones son propias.

lectura que convierte esas expresiones en representaciones impropias de Dios.

Desde el inicio, el alejandrino introduce una distinción decisiva entre la apariencia del discurso y aquello que el discurso anuncia. Al exhortar a una lectura naturalizante (*φυσικῶς*), como él menciona, Aristóbulo no propone una alegorización libre ni una reinterpretación arbitraria, sino una adecuación del acto interpretativo a la “concepción de Dios que es apropiada”. El problema no reside en que el texto diga “manos”, “pies” o “rostro”, sino en que el intérprete permanezca fijado en una constitución “falsa y humana” de lo divino, es decir, en una comprensión que no distingue entre el nivel del discurso humano, que si bien puede ser coherente, no necesariamente representa lo verdadero; y el nivel de lo divino y las disposiciones naturales que lo divino ha establecido. Aristóbulo afirma que Moisés “habla de otras cosas conforme a la apariencia”, pero anuncia, en realidad, “disposiciones naturales”, a saber, “construcciones de grandes temas”. Aquí se perfila una concepción del lenguaje en la que el texto bíblico opera mediante figuras que remiten a estructuras más amplias del orden del mundo. Así, el símbolo resulta el único modo posible de expresar lo que, por su naturaleza, excede la forma humana del decir. En ese sentido, Aristóbulo insiste en que hay “quienes tienen la capacidad de pensar bien” y en que estos se asombran ante la sabiduría de Moisés, introduciendo con ello un criterio intelectual y formativo, no moral ni psicológico del lector, puesto que el acceso al sentido depende de una competencia interpretativa que sabe distinguir niveles de significación, o que simplemente no permanece en el sentido de lo literal. En otras palabras, *φυσικῶς*, dentro del marco helenístico que Aristóbulo hereda, remite a una interpretación conforme a la estructura racional de la naturaleza entendida como aquello que verdaderamente existe. Leer conforme a la naturaleza significa, pues, orientarse hacia la configuración inteligible que sostiene lo real. En este sentido, interpretar *φυσικῶς* implica atravesar el nivel de lo que parece ser para acceder a lo que es, sin fijar el sentido en la literalidad de las imágenes con las que el texto se expresa. Desde esta perspectiva, la naturaleza designa el orden estable mediante el cual lo divino se hace cognoscible sin quedar reducido a representaciones humanas que son aparentemente coherentes. La estabilidad de este orden, descrita por Aristóbulo mediante la imagen de la estacionalidad divina, garantiza que cada cosa permanezca siendo lo que es y no se confunda con aquello que sólo parece ser. El cielo no deviene tierra, ni el hombre bestia, no por rigidez

material, sino porque el ser está estructurado conforme a un principio inteligible que impide la confusión ontológica.⁴¹

Por otro lado, la estabilidad reside en la permanencia del principio que ordena las transformaciones y da sentido a esos movimientos materiales en sus estrictas naturalezas. Lo que se perfila aquí es una concepción de la lectura como acto de ajuste progresivo entre el pensamiento humano y el orden divino. Comprender consiste en orientarse correctamente frente a él. Aristóbulo, así, deja establecido que el acceso a la verdad depende de la capacidad del intérprete para no confundir apariencia y realidad, a pesar de la apariencia tener cierta coherencia. Este presupuesto, todavía formulado en clave hermenéutica y ontológica, constituirá más adelante el punto de partida para pensar las consecuencias de una ruptura más radical entre el λόγος y quien lo recibe.

Aristóbulo refuerza esta concepción simbólica del mundo al afirmar que filósofos griegos como Sócrates, Platón y Pitágoras “siguieron” a Moisés (κατηκολουθηκέναι αὐτῷ) por haber sabido leer en la estructura del cosmos las huellas de una sabiduría divina. La afirmación de que estos pensadores “escuchaban la voz de Dios” (ἀκούειν φωνῆς θεοῦ) remite a una forma de comprensión racional que surge de la contemplación atenta del orden del universo (συνθεωροῦντες ἀκριβῶς τὴν κατασκευὴν τῶν ὅλων), entendido como obra de Dios y sostenido de manera continua por Él (ὑπὸ θεοῦ γεγονυῖαν καὶ συνεχομένην ἀδιαλείπτως). El mundo aparece así como un signo que exige interpretación, y la filosofía como el esfuerzo por articular racionalmente las κατασκευαί, es decir, las estructuras inteligibles del orden creado. Esta perspectiva se confirma en la cita del Ἱερὸς Λόγος órfico, donde el acceso a lo divino se describe como una visión propia del νοῦς y no de la percepción sensible (οὐδέ τις αὐτὸν εἰσορᾷ ψυχὴν θνητῶν, νῶ δ' εἰσορᾶται), y donde el dios se manifiesta sólo a través de huellas (ἵχνια) que deben ser seguidas mediante una mirada penetrante (εἰσορᾷω, δέσκομαι). La lectura aristobulea de este poema subraya así una forma de conocimiento simbólico indirecto, que legitima su hermenéutica como antigua, universal y fundada en la

⁴¹ En esta línea, el fragmento B 123 de Heráclito (φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ) proporciona el trasfondo conceptual de una lectura que asume que la realidad no se manifiesta de manera inmediata, sino que se ofrece veladamente bajo la apariencia, exigiendo un esfuerzo noético para su desvelamiento. Filón observará que estas categorías no están fijas, ya que este desplazamiento entre lo que es y lo que parece ser constituye el trasfondo conceptual desde el cual podrá pensar, más adelante, la desviación del alma no sólo como un error cognitivo, sino como una alteración profunda en su relación con el λόγος, porque, si el discurso se fija en la apariencia y pierde contacto con el orden inteligible del ser, la palabra deja de expresar la verdad y se convierte en síntoma de una desorientación interior.

contemplación inteligible del orden del mundo, más que en una revelación inmediata o puramente confesional.

I.5. El estatuto hermenéutico de φυσικῶς: discusión crítica de la interpretación de Steven Di Mattei

Habiendo dicho lo anterior, quisieramos formular con mayor precisión la evaluación crítica de la propuesta de Steven Di Mattei, quien analizó el uso del adverbio φυσικῶς en el corpus filónico.⁴² Su pregunta inicial, ¿qué significa exactamente φυσικῶς en Filón?, es legítima y necesaria. Con razón rechaza la identificación automática del adverbio con la alegoría física estoica, señalando que éste no procede técnicamente de la tradición alegórica estoica y que su uso en los intérpretes es escaso y no sistemático. En ese sentido, su crítica a una genealogía simplista del término es metodológicamente sólida.

Asimismo, resulta atendible su observación de que φυσικῶς no designa, en sentido estricto, “la alegoría misma”, sino aquello que la alegoría pretende justificar o fundamentar. Cuando afirma que el adverbio indica “la justificación filosófica detrás de la alegoría”, y no la alegoría como tal, Di Mattei introduce una distinción importante: que la operación alegórica no es idéntica al contenido racional que pretende exponer. Sin embargo, es precisamente en este punto donde su argumentación comienza a tensionarse internamente. Di Mattei insiste en que no debemos conceptualizar φυσικῶς o φυσιολογία como términos técnicos del lenguaje exegético. Para sostener esta afirmación, reexamina el uso del término en la tradición filosófica griega y establece un fuerte vínculo semántico entre el empleo filónico y el significado clásico disciplinar del adverbio. Según su tesis central, φυσικῶς λέγειν designa la justificación filosófica inherente a las palabras de Moisés: Moisés habría transmitido su mensaje bajo el “manto de la alegoría”, pero conforme a una racionalidad filosófica que el adverbio pone de manifiesto.

El problema no radica en que esta lectura sea enteramente incorrecta. En ciertos contextos, y ya desde Aristóbulo, resulta verosímil que φυσικῶς λαμβάνειν τὰς ἐκδοχάς implique una adecuación filosófica del discurso bíblico a concepciones racionales sobre Dios y el cosmos. En Aristóbulo, esa intención apologética es explícita y estructural. Allí, la lectura φυσικῶς tiene como función presentar al Dios de la Septuaginta en armonía con la filosofía griega. Pero el paso que Di Mattei realiza al trasladar este esquema directamente a Filón es problemático. La inserción de Filón como simple continuador ferviente de la vertiente apologética judeohelenística simplifica indebidamente la finalidad de su obra. Si bien la dimensión apologética no está ausente,

⁴² Steven Di Mattei, “Moses’ Physiologia and the Meaning and Use of Physikos in Philo of Alexandria’s Exegetical Method”, en *The Studia Philonica Annual*, 18, 2006, pp. 3-32.

reducir el uso de φυσικῶς a la demostración de que “Moisés era ya un filósofo griego” desfigura la complejidad del proyecto filónico. La dificultad se vuelve aún más evidente cuando se examina la propia formulación de Di Mattei. Él afirma que φυσικῶς indica la justificación filosófica detrás de la presentación alegórica de Moisés y que “no tiene nada que ver con revelar una naturaleza oculta equivalente al sentido alegórico del versículo”. Pero, si el adverbio señala la justificación filosófica detrás de la alegoría, entonces está funcionando como marcador de legitimación hermenéutica dentro del comentario. Es decir, está operando técnicamente en el discurso exegético. Negar su carácter técnico mientras se le atribuye esta función resulta conceptualmente inconsistente.

El análisis del registro formular del adverbio dentro del corpus filónico refuerza esta observación. En los pasajes que Di Mattei examina, y que él atribuye “obviamente” a Moisés como sujeto, el adverbio aparece siempre en el contexto de la explicación alegórica desarrollada por Filón. Es Filón quien comenta, explica, introduce, justifica y articula la comprensión del texto. Incluso cuando gramaticalmente el sujeto es Moisés (“Moisés habla φυσικῶς”), el enunciado pertenece al comentario de Filón y funciona dentro de su estrategia hermenéutica. El adverbio no describe un acto interno de Moisés como filósofo griego autónomo, ni a Filón deseando presentarlo como ello; describe la lectura que Filón realiza del discurso mosaico, porque es él mismo quien reconoce que el texto “dice” o “habla” φυσικῶς. La atribución a Moisés es parte del procedimiento retórico del comentario. Ignorar esta dimensión performativa implica descontextualizar el término y extraerlo de su función dentro del discurso exegético.

En este sentido, la tesis de Di Mattei subordina indebidamente la Escritura al sistema filosófico. Al afirmar que φυσικῶς revela la racionalidad filosófica detrás de la alegoría mosaica, el movimiento interpretativo se desplaza hacia la idea de que Moisés ya estaba articulando una filosofía griega, lo que convierte a la Escritura en vehículo de un sistema previo. Sin embargo, en Filón la relación es más compleja: el aparato filosófico es movilizado para desplegar la inteligibilidad inherente del texto sagrado, no para reemplazarlo ni subsumirlo.

Otro punto crucial que Di Mattei no tematiza en absoluto es la naturaleza performativa del comentario filónico, heredera en parte de la tradición sapiencial hebrea. El comentario no es mera exposición doctrinal, sino acto que reconfigura la disposición del alma del lector. En este contexto, φυσικῶς no sólo legitima una doctrina física, sino también el proceso interpretativo mismo como acceso a la realidad. Aquí resulta decisiva la cuestión de la traducción. Si bien “filosóficamente”

puede funcionar en ciertos pasajes, no cubre todos los contextos de aparición del adverbio. Traducirlo como “conforme a la realidad” permite captar mejor su flexibilidad semántica y obliga a plantear la siguiente pregunta fundamental: ¿qué tipo de realidad está en juego? En Filón, la φύσις no se limita a la física cosmológica, pues incluye la naturaleza del alma, la estructura inteligible del ser y la relación del intelecto con el λόγος divino. El propio Di Mattei reconoce que el campo de la física se expande para incorporar investigaciones sobre un Dios metafísico y el alma, pero no desarrolla suficientemente las implicaciones de esta expansión. Además, el término no es el único ni el paradigma exclusivo que articula la doctrina física del alma en Filón. Forma parte de una red conceptual más amplia que incluye al menos, como argumento en este trabajo, λόγος, νοῦς, ἀνάμνησις, εὐστάθεια, φρενοβλάβεια entre otros. Su función no es aislada ni autosuficiente; es uno de los elementos que permiten a Filón construir una hermenéutica que reconfigure ontológicamente al intérprete bajo un acto performativo.

Por ello, afirmar que φυσικῶς no es un término técnico de la exégesis resulta insostenible a la luz del registro textual. El uso formular reiterado del adverbio dentro del comentario muestra que funciona como herramienta explicativa y legitimadora de la propia interpretación filónica. No designa simplemente una doctrina física subyacente en Moisés, sino el acto mismo mediante el cual el intérprete justifica que su lectura corresponde al orden real de las cosas. En consecuencia, aunque la crítica de Di Mattei a la identificación simplista entre φυσικῶς y alegoría física estoica es pertinente, su reconstrucción termina trivializando la complejidad del uso filónico. Al maximizar el trasfondo filosófico y la dimensión apologética, minimiza la especificidad hermenéutica del comentario y su carácter performativo. La cuestión no es decidir si φυσικῶς significa “alegóricamente” o “filosóficamente”, sino reconocer que, en Filón, el término opera en el punto de intersección entre interpretación, justificación racional y adecuación ontológica. Es técnico en la medida en que funciona como marcador de legitimidad hermenéutica dentro del comentario; es filosófico en la medida en que apela a una concepción de la φύσις como orden inteligible del ser; y es formativo en la medida en que orienta el alma hacia esa realidad. Reducirlo a uno solo de estos niveles implica empobrecer el fenómeno.

La discusión precedente permite volver sobre Aristóbulo con mayor precisión y justificar de manera explícita la lectura que aquí se ha defendido del adverbio φυσικῶς. El análisis del fragmento 2 mostró que la exhortación a “tomar las interpretaciones naturalmente” (φυσικῶς λαμβάνειν τὰς ἐκδοχάς) no designa simplemente una traducción filosófica del texto bíblico a categorías griegas, ni una corrección apologética externa del antropomorfismo, sino un procedimiento

deliberado de adecuación hermenéutica. En Aristóbulo, la lectura φυσικῶς implica tres elementos inseparables: (1) una conciencia explícita de la insuficiencia del literalismo antropomórfico; (2) una comprensión del lenguaje bíblico como discurso que habla “conforme a la apariencia” pero remite a disposiciones naturales; (3) la exigencia de una competencia intelectual que permita ajustar el pensamiento a la estructura inteligible del orden divino. No se trata de un gesto espontáneo ni de una simple indicación temática. El uso del adverbio indica una operación técnica del intérprete. La lectura φυσικῶς es buscada deliberadamente como modo correcto de comprensión. En este sentido, aunque el término no derive de la alegoría física estoica, sí funciona ya en Aristóbulo como marcador hermenéutico normativo. Designa el criterio bajo el cual una interpretación es considerada adecuada respecto de lo que es.

La adecuación no es puramente disciplinar, ni meramente apologética: es también ontológica. Interpretar φυσικῶς significa orientar el intelecto hacia la configuración racional de lo real y evitar la confusión entre apariencia y naturaleza. La φύσις a la que remite el adverbio no es un campo restringido de investigación cosmológica, sino el orden estable que garantiza que el cielo no devenga tierra, ni el hombre bestia, ni lo divino sea reducido a categoría humana. En ese sentido, la lectura φυσικῶς es el acto mediante el cual el intérprete atraviesa el nivel de la imagen y accede al principio inteligible que la sostiene. Desde esta perspectiva, la discusión con Di Mattei adquiere una relevancia importante. Si se aceptara que φυσικῶς en Filón no es un término técnico exegético, sino simplemente una referencia disciplinar a la física, entonces el desarrollo que hemos rastreado desde Aristóbulo quedaría fragmentado. La continuidad hermenéutica se rompería y la función normativa del adverbio se diluiría en una simple reivindicación apologética de Moisés como filósofo. Sin embargo, el análisis del registro textual muestra que tanto en Aristóbulo como en Filón el adverbio aparece en el contexto de la explicación interpretativa. Incluso cuando se atribuye a Moisés la acción de hablar φυσικῶς, la formulación pertenece al comentario y cumple la función de justificar la lectura propuesta por el intérprete. Esta dimensión performativa es central, pues el adverbio no sólo describe un contenido, sino también legitima un acto hermenéutico.

La cuestión del significado de φυσικῶς no es un debate terminológico aislado. Se trata de determinar cómo se concibe la relación entre lenguaje, realidad y alma en el judaísmo helenístico y, más específicamente, en Filón. Para nosotros, la adecuación hermenéutica aristobulea prepara el terreno de una comprensión filónica en la que el error interpretativo ya no es simple inexactitud conceptual, sino síntoma de una fractura más profunda del alma frente al λόγος. La insistencia

de Di Mattei en situar el énfasis exclusivamente en Moisés y en la racionalidad filosófica inherente a su discurso corre el riesgo de desplazar la atención del proceso interpretativo mismo.

El comentario articula la inteligibilidad propia del texto sagrado en diálogo con el horizonte conceptual griego. Determinar si φυσικῶς es o no un término técnico del lenguaje exegético implica decidir si la exégesis filónica es simplemente exposición de doctrina física o si es, más radicalmente, práctica de reorientación ontológica. La lectura aquí defendida sostiene que el adverbio opera como marcador de legitimidad hermenéutica y como índice de adecuación del pensamiento al orden real. No designa únicamente la “justificación filosófica” detrás de una alegoría, sino el acto mismo por el cual la interpretación se reconoce conforme a la φύσις en su sentido más amplio: el orden inteligible del ser. Así, lo que comenzó como una discusión sobre un adverbio revela su alcance metodológico y ontológico. La pregunta por el significado de φυσικῶς es, en último término, la pregunta por la naturaleza misma de la exégesis filónica y por el estatuto del lenguaje como mediación entre el alma y la verdad.

Capítulo II. Exégesis y patología del pensamiento en *De confusione: naturaleza, lenguaje y frenoblabia*

II.1. Naturaleza, telos y exégesis en *De confusione*: el comentario como ajuste ontológico del alma

El texto de *De confusione* comienza con la característica sentencia autoritativa de Moisés. El propósito general del tratado es examinar con precisión lo que éste dijo respecto de la confusión de las lenguas, es decir, aquello que Dios habría transmitido a la humanidad por medio de su legislador:

Sobre estas cosas basta lo ya dicho, pero lo que a continuación nos consierne es analizar no superficialmente lo que Moisés ha filosofado sobre la confusión de las lenguas.⁴³

Este detalle, por más común que parezca, es pieza importante de la exégesis filónica, pues especifica que el lema tomado de *Génesis* sobre Babel transmite una verdad irrefutable por más inverosímil que parezca.

En su tratado *Sobre la creación del Mundo según Moisés*, Filón atribuye una teología filosófica al principal profeta y legislador hebreo de la antigüedad:

Pues algunos, que admiraron más al mundo que a su creador, declararon que es tanto ingénito como perpetuo, y de la manera más impura mintieron sobre Dios con respecto a su “muchacha inactividad”; al contrario, es necesario atribuirle su potencia como creador y Padre y no ensalzar al mundo más de lo necesario. Moisés, siendo el primero en llegar al culmen mismo de la filosofía, puesto que había sido enseñado por profecías en cuanto a la mayoría y las más esenciales doctrinas de la naturaleza, supo precisamente que es bastante necesario que haya una causa activa y una pasiva en las cosas que existen.⁴⁴

Moisés es caracterizado como el culmen de la reflexión filosófica por ser un pensador que comprendió la φύσις del cosmos, por lo que es necesario entender precisamente qué concepción de “naturaleza” desarrolló Filón a lo largo de su obra. La concepción filónica de la naturaleza, tal como puede reconstruirse a partir del análisis de David T. Runia en *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato* y de Claude Nikiprowetzky en *Le commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie*, se

⁴³ *Conf.*, 1: Περί μὲν δὴ τούτων ἀρκέσει τὰ εἰρημένα. σκεπτέον δὲ ἐξῆς οὐ παρέργως, ἀπερὶ τῆς τῶν διαλέκτων συγχύσεως φιλοσοφεῖ.

⁴⁴ *Opif.*, 7, 1: “τινὲς γὰρ τὸν κόσμον μᾶλλον ἢ τὸν κοσμοποιὸν θαυμάσαντες τὸν μὲν ἀγέννητόν τε καὶ αἰδίου ἀπεφάνησαν, τοῦ δὲ θεοῦ πολλὴν ἀπραξίαν ἀνάγκως κατεψεύσαντο, δέον ἔμπαλιν τοῦ μὲν τὰς δυνάμεις ὡς ποιητοῦ καὶ πατρὸς καταπλαγῆναι, τὸν δὲ μὴ πλέον ἀποσεμνῦναι τοῦ μετρίου. Μωυσῆς δὲ καὶ φιλοσοφίας ἐπ’ αὐτὴν φθάσας ἀκρότητα καὶ χρησιμοῖς τὰ πολλὰ καὶ συνεκτικώτατα τῶν τῆς φύσεως ἀναδιδάχθεις ἔγνω δὴ, ὅτι ἀναγκαιότατόν ἐστιν ἐν τοῖς οὖσι τὸ μὲν εἶναι δραστήριον αἴτιον, τὸ δὲ παθητόν”.

sitúa en la intersección entre cosmología platónica, teología mosaica y hermenéutica del lenguaje sagrado. En ambos estudios resulta claro que la naturaleza, para Filón, es la expresión estructurada del orden racional querido por Dios y mediado por el Logos. Por un lado, Runia muestra con detalle que la recepción filónica del *Timeo* implica asumir que el mundo posee inteligibilidad porque ha sido configurado conforme a un paradigma. El cosmos resulta una totalidad organizada según un modelo inteligible y la naturaleza designa precisamente esa estructura ordenada del mundo creado: un orden estable, coherente, teleológicamente orientado y racionalmente articulado. Su inteligibilidad proviene de la impronta del Logos divino que la estructura. En ese sentido, la naturaleza es ontológicamente dependiente de Dios y, al mismo tiempo, normativamente significativa, pues el orden que manifiesta es expresión de una racionalidad que define lo que cada cosa es.⁴⁵ Por otro, Nikiprowetzky profundiza este marco desde la perspectiva exegetica. Para él, la naturaleza en Filón no puede comprenderse sin su articulación con la Ley. La Ley mosaica representa la formulación histórica y normativa del orden natural, pues la naturaleza expresa ontológicamente lo que la Ley expresa pedagógicamente. La racionalidad divina que estructura el cosmos es la misma que se inscribe en la Escritura bajo forma simbólica. De este modo, la naturaleza aparece como principio de inteligibilidad del mundo, criterio de verdad para el pensamiento y fundamento de la lectura correcta del texto sagrado. La relación entre Logos, naturaleza y Ley configura una unidad estructural en la que cosmología, ética y hermenéutica se encuentran internamente vinculadas.⁴⁶

Desde esta concepción, actuar conforme a la naturaleza no significa simplemente adecuarse a procesos naturales ni aceptar pasivamente un destino cósmico, como en ciertos desarrollos estoicos, sino ajustar la propia interioridad al orden racional creado por Dios y expresado tanto en el cosmos como en la Ley. El desorden moral representa, en ese sentido, una desalineación respecto del orden racional del cosmos.⁴⁷ Actuar conforme a la naturaleza equivale a pensar y obrar de manera coherente con la estructura racional que define la realidad. Esta dimensión adquiere un alcance decisivo en el plano hermenéutico; porque, si la naturaleza es el orden inteligible del ser y si el lenguaje bíblico expresa simbólicamente ese orden, entonces interpretar conforme a la naturaleza significa ajustar el acto de lectura a la naturaleza de aquello que el texto dice. De manera que la lectura literal, que fija la imagen antropotrópica como descripción adecuada de Dios, además de ser un error hermenéutico importante, revela una

⁴⁵ Runia, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, pp. 288-290; Nikiprowetzky, *Le commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie*, cap. V, pp. 118-131.

⁴⁶ Runia, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, pp. 18-20; Nikiprowetzky, *idem*.

⁴⁷ Runia, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, p. 474.

incapacidad de discernir los niveles implicados en el discurso. Filón tematiza precisamente esa ruptura en este tratado.

Runia menciona:

The question of man's end in life is thus of crucial importance. Some of the *telos* formulas employed by Philo have already been mentioned. Man should live according to nature, follow God, become like unto God. Another formulation, expressing more explicitly the intellectualism which we have attributed to Philo, is that the most excellent *telos* is the knowledge of the truly existent. There is no contradiction with the Platonic *telos*, also found in the *Timaeus*, that man should become like unto God. For not only is man, in gaining knowledge of God, better able to become like him, but also by being engaged in the very act of thinking he pursues the activity that most nearly characterizes the activity of the Deity and so actually does become like him. The *telos* that man should become pleasing to God is to be interpreted in the same fashion; it is in the exercise of man's mind that God is well pleased.⁴⁸

Si se toma en serio esta caracterización del *telos* en Filón, vivir conforme a la naturaleza, seguir a Dios, hacerse semejante a Él y alcanzar el conocimiento de lo verdaderamente existente, se advierte que la conformidad a la naturaleza constituye una orientación ontológica del alma hacia la verdad del ser. Runia subraya que el conocimiento de Dios y la asimilación a Él convergen en el ejercicio mismo del pensamiento, pues es en la actividad intelectual donde el hombre participa más plenamente de aquello que caracteriza a la divinidad. La mente, en su acto más alto, se configura según el principio que sostiene el cosmos. De tal manera se visibiliza uno de los núcleos de nuestro análisis: que la adecuación a la naturaleza implica una reestructuración del modo de pensar. Desde esta perspectiva, los problemas hermenéuticos están ligados a las problemáticas ontológicas. Y, si la finalidad del hombre consiste en conocer lo verdaderamente existente y en hacerse semejante a Dios mediante el ejercicio recto del pensamiento, entonces el error interpretativo representa más que un simple desacierto intelectual, pues sería una desviación en la estructura misma del alma que impide su conformidad con la naturaleza. En ese sentido, la exégesis no puede entenderse como una operación meramente técnica, ya que se sitúa en el punto en que el pensamiento, al enfrentarse con el texto, se ve obligado a examinar su propia disposición. Si el *telos* humano consiste en orientarse hacia lo verdaderamente existente, la lectura de la Escritura, que expresa simbólicamente el orden del ser, se convierte en el ámbito en el que dicha orientación se ejercita, de modo que el acto interpretativo funciona como una instancia de ajuste interior. Esto permite que la observación de Runia acerca del paralelismo entre la dialéctica platónica y la exégesis filónica adquiera otra dimensión,⁴⁹

⁴⁸ Runia, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, p. 474-475.

⁴⁹ Runia, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, p. 20.

porque, así como en Platón la visión del ser se alcanza mediante un movimiento guiado del pensamiento, en Filón el acceso a lo divino se produce en el recorrido mismo del comentario, que conduce al lector desde la apariencia literal de la Ley hacia la comprensión de sus significados ocultos. El comentador, que se concibe a sí mismo como intérprete autorizado de la Ley, escribe para quien aún aprende, de manera que el texto establece una relación en la que uno guía y otro es conducido, sin que esa conducción anule la libertad del que lee.

La enfermedad de la mente, que Filón tematiza al describir la confusión y el desorden del pensamiento y del alma, aparece entonces como el obstáculo que el ejercicio exegético intenta sanar, puesto que el lector cuya razón se encuentra nublada no logra distinguir entre lo que el lenguaje muestra y lo que significa. En la medida en que el comentario despliega las implicaciones ontológicas del relato bíblico, la mente es invitada a reconfigurarse, a fin de que pueda reconocer la estructura inteligible que sostiene tanto el cosmos como la Escritura. Como ya dijimos, el comentario se manifiesta como práctica performativa, en la que el texto expone la interpretación de la Ley y, a su vez, representa un escrito que conduce al lector a recorrer un itinerario interpretativo que lo orienta hacia el conocimiento de Dios, que constituye el término último de esa transformación interior.

Por ello nos atrevemos a aseverar que el comentario alegórico de Filón funciona en tres niveles interrelacionados, el ontológico, el hermenéutico y el performativo, cuya articulación despliega una dinámica pedagógico-terapéutica del alma. En el nivel ontológico, el texto remite al orden del ser que fundamenta el sentido; en el nivel hermenéutico, regula el modo en que ese orden debe ser leído; en el nivel performativo, produce para el lector tanto el texto como el ejercicio mismo que lo dispone para acceder a la verdad. De este modo, la exégesis no sólo interpreta un acontecimiento bíblico, sino que actúa sobre quien la recibe, configurando su pensamiento conforme a la naturaleza y orientándolo hacia el conocimiento de lo verdaderamente existente.

II.2. Babel entre mito y alegoría: la *frenoblabia* como problema noético

El pasaje de *Génesis* 11:1-9, que funciona como el núcleo del tratado, es problemático porque despertó reacciones plurales dentro de las comunidades judías del mundo helenístico. Filón mismo detalla que éste fue utilizado como argumento en contra de la veracidad de los textos del antiguo testamento:

Quienes sienten un cierto disgusto por las instituciones paternas poniendo su atención siempre en la falta y acusación de las leyes, impíos, utilizan estos versos y otros similares como si fueran escaleras de su maldad cuando afirman: “¿todavía hablas con seriedad sobre lo que se nos ha transmitido como si

abarcara los cánones de la verdad misma? Mira que nuestros llamados libros sagrados también contienen mitos, de los cuales ustedes acostumbran reírse cuando escuchan a otros narrándolos. Y qué, ¿es necesario reunir los que están dispersos por toda la ley como quien no tiene nada que hacer, dedicando nuestro ocio a sus calumnias, pero no hacer mención de los que están ya en nuestras manos y a nuestros pies?”⁵⁰

En tanto que los griegos no tienen por qué adscribirse obligatoriamente a la piedad judía de la Ley y de Moisés, Maren Niehoff resalta que estos críticos debieron ser de origen judío, y pioneros de una aproximación exegética particular. El trasfondo de esta intensa controversia entre distintos intérpretes en Alejandría es una discrepancia profunda sobre cómo entender en conjunto las Escrituras judías. Filón y sus seguidores son objeto de críticas por considerar que todo el corpus bíblico posee un carácter sagrado absoluto y por negarse a admitir la presencia de elementos míticos en su interior. Filón defiende que la versión griega de la Biblia es plenamente santa y verdadera. No obstante, para algunos de sus colegas esta postura resulta contradictoria, ya que se apoya en una distinción tajante entre la Biblia y otras obras de la literatura no judía, a pesar de que muchas de éstas contienen relatos muy similares. Estos otros exegetas proponen, en cambio, una visión más matizada del texto bíblico, considerando que está formado por diversos estratos, incluidos pasajes de carácter mitológico. Aun siendo adversarios de Filón, no lo acusan de rechazar la Biblia ni de reducirla toda al nivel del mito. Como ejemplo de su enfoque, comparan el relato de la Torre de Babel con dos mitos griegos: uno recogido en la Odisea,⁵¹ que narra un intento similar de alcanzar el cielo, y otro preservado por Calímaco, que habla de la confusión de lenguas entre los animales. A través de esta doble comparación, dejan ver que identifican en el pasaje bíblico dos cuestiones centrales: por un lado, la plausibilidad del intento humano de alcanzar lo divino, y por otro, las consecuencias teológicas y sociales que se derivan de la fragmentación del lenguaje.⁵²

⁵⁰ *Conf.*, 2: οἱ μὲν δυσχεραίνοντες τῇ πατρίῳ πολιτείᾳ, ψόγον καὶ κατηγορίαν αἰεὶ τῶν νόμων μελετῶντες, τοῦτοις καὶ τοῖς παραπλησίοις ὡς ἂν ἐπιβάθραις τῆς ἀθεότητος αὐτῶν, οἱ δυσσεβεῖς, χρῶνται φάσκοντες· ἔτι νῦν σεμνηγορεῖτε περὶ τῶν διατεταγμένων ὡς τοὺς ἀληθείας κανόνας αὐτῆς περιεχόντων; ἴδου γὰρ αἱ ἱερὰ λεγόμεναι βίβλοι παρ' ὑμῖν καὶ μύθους περιέχουσιν, ἐφ' οἷς εἰώθατε γελαῖν, ὅταν ἄλλων διεξιόντων ἀκούητε. καίτοι τί δεῖ τοὺς πολλαχόθι τῆς νομοθεσίας ἐσπαρμένους ἀναλέγεσθαι ὥσπερ σχολὴν ἄγοντας καὶ ἐνευκαιροῦντας διαβολαῖς, ἀλλ' οὐ μόνον τῶν ἐν χερσὶ καὶ παρὰ πόδας ὑπομιμνήσκειν;

⁵¹ *Odys.*, XI, 315-318.

⁵² Maren R., Niehoff, *Jewish Exegesis and Homeric Scholarship in Alexandria*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, pp. 78-79. Niehoff sostiene que los colegas anónimos de Filón deben entenderse como parte activa de los debates filológicos y exegéticos del entorno alejandrino. A diferencia de Filón, quien sacraliza todo el corpus bíblico y rechaza la noción de mito, estos intérpretes adoptan una postura crítica inspirada en la tradición aristotélica, distinguiendo entre la verdad del autor y la *hybris* de los personajes. En su lectura del relato de la Torre de Babel, comparan el pasaje bíblico con el mito de los Aloídas en Homero, no

Filón caracteriza la relación del mito de Babel, de los Aloídas, y de la confusión de la lengua de los animales como una cuestión de similitud (ὁ ἔοικώς τῷ συντεθέντι) y, mientras los intérpretes anónimos explican la presencia del mito en las Escrituras a través de su postura exegética, eminentemente Aristotélica, poniéndola al nivel de la literatura griega; Filón, a su vez, utilizando su propia postura interpretativa, la explica a través de la alegoría.

Un primer argumento para diferenciar el mito de Babel de sus análogos propios de la tradición literaria griega a través de la alegoría es de corte léxico, ya que se apoya en las diferencias más evidentes de los motivos literarios que componen o estructuran los mitos. Específicamente hablando del caso de los Aloídas, detalla que, por un lado, en la *Odisea* se hace uso de los “montes” para llegar al cielo, mientras que, por otro, en la Escritura, Moisés se aseguró de utilizar el sustantivo “torre”, puesto que así se manifestaba claramente la intención de los hombres por “fabricar” de propia mano, y no a través de medios naturales, los instrumentos a través de los que llegarían a lo divino, hecho que manifiesta para él un signo evidente de su ignorancia y prepotencia:

Pero el legislador en lugar de éstos introduce una torre completamente construida por los hombres de aquel entonces, que deseaban tocar el cielo, por falta de entendimiento a la vez que por arrogancia. **¿Cómo no va a ser esto una terrible locura?**⁵³ Pues, aun si las partes de toda la tierra fueran apiladas en un cimiento pequeño que funcionara como la base de toda la estructura y se levantaran al modo de un único pilar, estaría separada de la esfera del éter por distancias innumerables, sobre todo, si se toma en cuenta lo dicho por los filósofos que investigan esto, quienes no han llegado a un consenso respecto de si la tierra está al centro de todo.⁵⁴

No obstante, a pesar de las diferencias léxicas o de los motivos literarios utilizados, para Filón resulta evidente que los tres casos, aunque los ejemplos profanos no representen una verdad ulterior como sí lo hace la Escritura, comparten una crítica a la soberbia y la ignorancia del

para desautorizar el texto, sino para resolver el problema de la verosimilitud, siguiendo una estrategia ya empleada por Aristóteles y los escoliastas homéricos. Niehoff subraya que estos exegetas usan incluso el mismo término técnico (*mythōdēs*) y aplican métodos similares a los de los estudiosos griegos. Lejos de rechazar la literatura griega, muestran una apertura comparativa y una competencia filológica notable, tratándola en pie de igualdad con la Escritura. En este sentido, representan una corriente judía crítica, profundamente integrada en la cultura intelectual de Alejandría, más cercana a Aristóteles y a los filólogos como Aristarco y Eratóstenes que al pietismo filónico.

⁵³ Filón utiliza aquí por primera vez el término φρενοβλάβεια, que transcribimos como *frenoblabbia*, dentro del tratado: πῶς γὰρ οὐ φρενοβλάβεια δεινή·.

⁵⁴ *Conf.*, 5: πύργον δὲ ὁ νομοθέτης ἀντὶ τούτων εἰσάγει πρὸς τῶν τότε ἀνθρώπων κατασκευαζόμενον θελησάντων ὑπ' ἀνοίας ἅμα καὶ μεγαλαυχίας οὐρανοῦ ψαῦσαι. πῶς γὰρ οὐ φρενοβλάβεια δεινή; καὶ γὰρ εἰ τὰ τῆς συμπάσης μέρη γῆς ἐποικοδομηθεῖ προκαταβληθέντι βραχεὶ θεμελίῳ καὶ ἀνεγερθεῖ τρόπον κίνουός, μυρίοις τῆς αἰθερίου σφαίρας ἀπολειφθήσεται διαστήμασι, καὶ μάλιστα κατὰ τοὺς ζητητικοὺς τῶν φιλοσόφων, οἱ τοῦ παντός κέντρον εἶναι τὴν γῆν ἀνωμολόγησαν.

hombre. En ese sentido, Filón utiliza el sustantivo *frenoblabia* (φρενοβλάβεια) para caracterizar aquello que es realizado como fruto de la ignorancia (ἄνοια) y la arrogancia (μεγαλαυχία) de los hombres. La *frenoblabia* representa tanto el error intelectual en el que el individuo incurre, que en este caso implica la falta de comprensión de la tradición científica y del mundo mismo; como la disposición moral que funciona como causa de dicho error. Nuestra lectura sostiene que esta “lesión mental” designaría una alteración en la estructura ontológica del intelecto (νοῦς), que pierde su capacidad de orientarse conforme a la naturaleza y, por ello, de juzgar adecuadamente tanto el orden del cosmos como el sentido de la Escritura. La *frenoblabia* representa para nosotros una desconfiguración interior que afecta el modo habitual de pensar, de modo que el sujeto ya no distingue entre lo que parece y lo que es, ni entre la imagen y la realidad a la que ésta remite. En el caso de Babel, esta lesión se manifiesta en la pretensión de alcanzar lo divino mediante una construcción fabricada por manos humanas, es decir, en el intento de suplir con artificio técnico aquello que sólo puede alcanzarse por adecuación ontológica del alma al orden inteligible.

Esto manifiesta la coherencia interna del tratado con la concepción filónica de la naturaleza y del *telos* humano que hemos examinado previamente. Si vivir conforme a la naturaleza implica orientar el pensamiento hacia lo verdaderamente existente, la empresa de los constructores de la torre representa un movimiento contrario, en el que el pensamiento, desviado por la arrogancia, se emancipa del principio que lo fundamenta y se entrega a una ficción de autosuficiencia. La torre se vuelve la figura de una razón que se eleva sobre sí misma sin reconocer su dependencia del Logos que sostiene el mundo. La confusión de las lenguas aparece entonces como el correlato simbólico de una confusión previa en el interior del alma. La intención de “tocar el cielo” simboliza para Filón, en ese sentido, la sustitución del λόγος divino por un λόγος humano autosuficiente, pero carente de participación en el ser.

Esta categoría de “lesión mental” permite comprender que el problema central del tratado no es histórico, sino noético. Por tanto, el error interpretativo de los críticos de la Ley, que reducen el pasaje a mito comparable con relatos griegos, participa de la misma lesión que el texto describe, porque fijarse en la semejanza superficial entre motivos literarios, permanece en el nivel de la apariencia y no atraviesa la imagen hacia su sentido inteligible. Así pues, la alegoría filónica materializa un ejercicio que busca restituir la unidad perdida entre pensamiento y naturaleza. Al desplegar las implicaciones ontológicas del relato, el comentario invita al lector a examinar la disposición desde la cual interpreta, de modo que la lectura misma se convierta en instancia de discernimiento interior. La *frenoblabia* representa el núcleo patológico que el tratado intenta diagnosticar y sanar: la confusión de lenguas es su

figura visible y la desalineación del pensamiento respecto de la naturaleza es su causa profunda. El itinerario exegetico que Filón propone conduce al lector desde la literalidad del relato hacia la comprensión de su estructura simbólica, a fin de que el ejercicio del pensamiento, ajustado nuevamente al orden inteligible, pueda recuperar la unidad que la arrogancia había fracturado.

II.3. La genealogía semántica de *frenoblabia* en la tradición griega

La raíz de este sustantivo se encuentra primeramente atestiguada en la tradición literaria de la comedia vieja en manos del cómico Eupolis, aproximadamente durante el siglo V a.C., quien dice: “¡Pues, ustedes, locos! ¿Aceptarían a un hombre virtuoso en algún mal?”.⁵⁵ Los fragmentos papiráceos encontrados en los *Comicorum Graecorum fragmenta in papyris reperta* de C. Austin aportan un segundo ejemplo que refleja cómo el adjetivo φρενοβλαβής era un insulto común ligado a contextos de agravio político como herramienta dramática para la comedia vieja.⁵⁶ En ese sentido, la palabra φρενοβλαβής se utilizó primeramente para designar la insensatez de un individuo y su incapacidad de tomar decisiones políticas adecuadas para situaciones específicas, demostrando una clara falta de juicio, o “locura”, en asuntos públicos.

Durante el mismo siglo V a.C., Heródoto introdujo el adjetivo φρενοβλαβής en el discurso historiográfico para caracterizar la sensatez de Príamo en la vida política de su *polis*, extendiendo su significado del mero insulto hacia el juicio práctico en el contexto de la evaluación racional de riesgos. Heródoto menciona:

Pues precisamente, en este caso, Príamo no era así de insensato, ni los otros que estaban con él, como para que quisieran poner en riesgo sus cuerpos, a sus hijos y a su ciudad, con el fin de que Alejandro viviera con Helena.⁵⁷

Posteriormente, Dionisio de Halicarnaso utilizaría ya el sustantivo para describir la causa de las malas decisiones políticas de los individuos a causa de la inexperiencia y la ignorancia, a la manera de individuos no plenamente desarrollados.⁵⁸ Eurípides lo introdujo en la reflexión ético-

⁵⁵ Eup., frag. 181, 7: ὑμεῖς γάρ, ὦ φρενοβλαβεῖς, / λάβοιτ' ἄν ἄνδρ' ἄριστον ἐν κακῷ τινι. Véase: *Comicorum Atticorum fragmenta*, vol. 1, Ed. Kock, T., Leipzig, Teubner, 1880.

⁵⁶ Eup., frag. 95, 187 y ss., en *Comicorum Graecorum fragmenta in papyris reperta*, Ed. Austin, C., Berlín, De Gruyter, 1973.

⁵⁷ Hdt., II, 120, 5: Οὐ γὰρ δὴ οὕτω γε φρενοβλαβῆς ἦν ὁ Πριάμος οὐδὲ οἱ ἄλλοι προσήκοντες αὐτῷ, ὥστε τοῖσι σφετέροισι σώμασι καὶ τοῖσι τέκνοισι καὶ τῇ πόλι κινδυνεύειν [ἐβούλοντο], ὅπως Ἀλέξανδρος Ἑλένη συνοικέη.

⁵⁸ Dion. Hal., *Ant. Rom.*, V, 9: κελεύσαντος δὲ τοῦ Βρούτου τοῖς ῥαβδούχοις ἀποσπᾶν αὐτοὺς καὶ ἀπάγειν ἐπὶ τὸν θάνατον, εἰ μὴ βούλοιντο ἀπολογήσασθαι, μικρὸν ἐπισχεῖν τοῖς ὑπηρέταις ὁ Καλλατῖνος εἰπὼν, ἕως τῷ συνάρχοντι διαλεχθῇ, λαβὼν τὸν ἄνδρα καταμόνας πολλὰς ἐξέτεινεν ὑπὲρ τῶν μειρακίων δεήσεις· τὰ μὲν ἀπολογούμενος ὥς διὰ νεότητος ἄνοιαν καὶ πονηρὰς φίλων ὁμιλίας εἰς ταύτην ἐμπεσόντων τὴν

existencial como diagnóstico de ὕβρις en los hombres: “Así sea, los hombres pagan el precio, ¡insensatos!, cuán rápido destruyen un regalo como si fuera un gran mal y venden la vida por placer”.⁵⁹ El testimonio de Eurípides es particularmente importante porque ya refleja la semántica de confusión de lo real que está presente en el uso filónico de la palabra, pues los hombres son incapaces de discernir lo que es verdaderamente bueno, considerando aquello que es realmente pernicioso en el plano ético como algo benéfico.

Sin embargo, aunque Eurípides ya utilizaba esta raíz para designar un síntoma humano en el ámbito ético, no es hasta el corpus hipocrático que la raíz y sus compuestos entran al discurso científico-médico con una función diagnóstica precisa. El autor de las *Epístolas* la incorpora para describir un estado patológico de la mente que combina alteraciones cognitivas, conductuales y pedagógicas, y lo hace dentro de un marco de contraposición entre dos tipos de individuos: quienes conducían su vida con juicio sano (φρενῆρης), resolviendo con facilidad las situaciones adversas; y los que en el presente viven cargados con una disposición dañina que ha oscurecido su entendimiento. Es en ese segundo grupo donde aparece la formulación técnica, que remite a la teoría hipocrática de la constitución y de los movimientos desordenados tanto del alma como del cuerpo:

Pero ahora, como sucede con quienes en su vida están cargados con cierta disposición, los dañados de mente están nublados por una mente ilógica de impulso desordenado, incapaces de dejarse enseñar; pues el cambio de todas las cosas en conjunto es advertencia suficiente, porque cae en giros repentinos, comprendiendo una mutabilidad inesperada de todo tipo.⁶⁰

El adjetivo φρενοβλαβής se utiliza aquí en un sentido técnico, próximo al de los tratados médicos que explicaban la enfermedad como un desajuste constitutivo de la constitución corporal y de los movimientos

φρενοβλάβειαν, τὰ δὲ παρακαλῶν ἑαυτῷ χαρίσασθαι τὰς ψυχὰς τῶν συγγενῶν μίαν αἰτουμένῳ ταύτην τὴν δωρεάν καὶ περὶ οὐδενὸς ἔτι ἐτέρου ἐνοχλήσονται, τὰ δὲ διδάσκων, ὅτι συνταραχθῆναι κίνδυνος ὅλην τὴν πόλιν, ἐὰν ἅπαντας ἐπιχειρῶσι θανάτῳ ζημιῶν τοὺς δόξαντάς τι συμπράττειν τοῖς φυγάσιν ὑπὲρ τῆς καθόδου· πολλοὺς γὰρ εἶναι καὶ οὐκ ἀσήμεων οἰκιῶν ἐνίους.

⁵⁹ Eur., *Fragmenta Oenei*, frg. 5, 3: εἶεν· τίν[ουσιν ἄ] | νδρες· ὦ φρενοβλαβεῖς, / ὅσον τάχος κ | εἴρουνσιν ὡς κακὸν μέγα / φε[ρὸν] | βίον δ' ἄπ | εμπολῶσιν ἡδονῆς.

⁶⁰ Hippoc., [Ep.], 17: Νῦν δ' ὡς ἐπαρηρόσι τοῖσιν ἐν τῷ βίῳ φρενοβλαβέες τετύφονται ἀσυλλογίστῳ διανοίῃ τῆς ἀτάκτου φορῆς, δυσδίδακτοι· νουθεσίῃ γὰρ αὐτάρκης ὑπῆρχεν ἡ τῶν ξυμπάντων μεταβολή, ὁξεῖησι τροπῆσιν ἐμπίπτουσα, αἰφνίδιον τροχηλασίην παντοίην ἐννοέουσα. Otro ejemplo significativo del uso del adjetivo φρενοβλαβής en un sentido patológico se encuentra en el texto del historiador Nicolás (s. I a.C.), en el que se expresa que se entiende que las capacidades mentales de una persona pueden verse afectadas por el uso de fármacos. Véase: Nic. Hist., frg. 28: Καὶ οἱ μὲν τοῦτον ἔκερτόμουν ὡς γαστρίμαργον, οἱ δὲ ὥκτειρον ὡς φρενοβλαβῇ ὑπὸ φαρμακῶν. “También unos lo despreciaban como a un hombre dado a la gula, pero otros sentían lástima por él como por un hombre trastornado de la mente por las drogas”.

que en ella se producen. El diagnóstico se basa en una alteración de la *διάθεσις*, es decir, del equilibrio interno que regula las funciones mentales y corporales. Los “dañados de mente” se presentan como sujetos en los que predomina una disposición anómala, caracterizada por impulsos irregulares y una pérdida de coordinación entre percepción, juicio y respuesta motora. La imposibilidad de “dejarse enseñar” debe entenderse también dentro del campo médico como síntoma clínico de una alteración cognitiva que impide procesar estímulos nuevos. Este testimonio refleja así un modelo etiológico propio de la medicina hipocrática, donde la enfermedad se origina en movimientos desordenados y en la incapacidad del organismo para restablecer su ritmo natural.

Por otro lado, en los *Oráculos Sibilinos*, la expresión [μή] ἔχοντα φρενοβλάβον αὐδήν, introducida dentro de un contexto ritual, abre paso a un sentido metafórico-sensorial, que refiere a la ausencia de sonidos disruptivos que interrumpen una armonía buscada. Así, el pasaje se introduce en un encadenamiento donde lo audible debe guardar una relación con el orden ya establecido. En ese sentido, el adjetivo “φρενόβλαβος, -ον” encarna, entonces, aquello que quiebra una ἀρμονία, opuesta a los excesos que los ejemplos presentados por el autor representan.⁶¹

En un sentido mucho más lexicográfico y etimológico, Filoxeno equipara la φρενοβλαβία con el sustantivo trágico ἄτη, cuando utiliza ambos sustantivos para explicar el sentido semántico de la palabra griega “μάτος”. En este caso y para Filoxeno, μάτος derivaría de ἄτος, y referiría a “quien está en excesiva ἄτη y φρενοβλαβία”.⁶² La equiparación no es meramente sinonímica: ἄτη tiene un peso trágico-moral (error fatal, insensatez inducida por los dioses), mientras que φρενοβλαβία añade una dimensión de lesión mental, más cercana al campo médico o psicológico. Filoxeno, por tanto, está construyendo una cadena de equivalencias que une un concepto de la poética arcaica con un tecnicismo helenístico. Asimismo, según el razonamiento de Filoxeno, de μάτος se forma el sustantivo abstracto ματία, del mismo modo que de σοφός se deriva σοφία. Esta analogía morfológica aclara la formación léxica y coloca a la φρενοβλαβία dentro de un esquema de nominalización abstracta, donde funcionaría como sinónimo de ματία, pues ésta es el estado o cualidad de quien tiene la mente dañada, así como la σοφία es la cualidad del sabio.

⁶¹ Oracula, 8, 15: οὐκ αὐλὸς πολύτρητος, ἔχοντα φρενοβλάβον αὐδήν, / οὐ σκολιοῦ σύριγμα φέρον μίμημα δράκοντος, / οὐ σάλπιγξ πολέμων ἀγγέλτρια βαρβαρόφωνος· / οὐ κώμοις μεθύοντες ἀθέσμοις, οὐχὶ χορεΐαις· / οὐ φθόγγος κιθάρης, οὐ μηχανίη κακοεργός· / οὐκ ἔρις, οὐκ ὀργή πολυποίκιλος, οὐδὲ μάχαιρα / ἔστι παρὰ φθιμένοις, ἀλλ' αἰὼν κοινὸς ἅπασιν.

⁶² Phlx., frg. 546, 9: ἐκ τοῦ ἄτος γίνεται μάτος, ὁ λίαν ἐν ἄτῃ ὢν καὶ φρενοβλαβία· ἔνθεν ματία, ὡς σοφὸς σοφία· καὶ “ἡμετέρη ματίη”.

De manera general, como puede observarse de los usos prefilónicos, la raíz compuesta φρενοβλαβ- y sus derivados se utilizaban para caracterizar aquello que era considerado no razonable dentro del marco común de las instituciones ético-políticas formalmente establecidas, en tanto que eso no se comporta como naturalmente se esperaría, por lo que es perjudicial debido a su alta carga imprudencial. Así, la raíz φρενοβλαβ- se utiliza en el marco de las decisiones apresuradas que, lejos del canon de la prudencia, se asemejan a la locura como síntoma de la falta de razón y del comportamiento inadecuado de la psique.⁶³ Asimismo, se utiliza para designar un comportamiento patológico que contrasta con el orden natural o propio de algo.

II.4. La *frenoblabia* en *De confusione*: desorden del intelecto y arquitectura del extravío

Ahora, en el conjunto de su obra, Filón recurre a la raíz φρενοβλαβ- aproximadamente treinta veces, un número bastante mayor al de todas las apariciones conocidas en la tradición anterior. No se trata de un dato sólo cuantitativo, ya que la frecuencia revela que, para Filón, esta palabra es un término fértil y útil, a saber, una categoría que condensa la crítica a la ignorancia voluntaria, la *hybris* política, la idolatría y el ateísmo como padecimiento del hombre.

En *De confusione* esta palabra es utilizada en tres ocasiones y en términos generales describe el extravío colectivo de los descendientes de Noé que, alterados e incapacitados para reconocer la desproporción entre su proyecto humano y el orden divino, intentan ser similares a Dios. En *Conf.* 22 Filón menciona lo siguiente:

Y estas dificultades, las que ocurren por accidente, son bastante penosas y crueles por sí mismas; pero, en relación con las que suceden intencionalmente, son mucho más livianas. ¿Qué, pues, es la sinfonía de los males voluntarios? De nuevo, veámoslo por partes: ya que nuestra alma es tripartita, se dice que se nos ha asignado νοῦς y λόγος; θυμός; y ἐπιθυμία. Uno puede padecer mal conforme a cada una de ellas específicamente, y conjuntamente respecto unas de otras; como cuando el intelecto cosecha cuantas cosas siembran las locuras, las cobardías, los desenfrenos y las injusticias; cuando el θυμός engendra furias enloquecidas, frenéticas, y cuantos otros males angustiantes hay; y cuando la ἐπιθυμία manda, en todas direcciones, deseos siempre ágiles, que aterrizan sobre los cuerpos y asuntos que encuentran, a causa de la inmadurez. Así, entonces, como en un barco de marineros, después de haberse puesto de acuerdo pasajeros y capitanes conforme a cierta **locura** para su destrucción, los que aconsejaron esto no menos serían destruidos con la nave misma: el más

⁶³ Dorotheus Astrol., *Fragmenta Graeca*, p.349: τοῦ Ἡλίου μέντοι καθυπερτεροῦντος, τῷ τε παιδί καὶ τῷ πατρὶ χαλεπὸν· σφάλλονται ἐν ταῖς πράξεσι καὶ τὰ κτήματα τούτων διασκοδάννυνται, φρενοβλαβεῖς τε ποιεῖ καὶ μαινομένους, ἔστιν ὅτε καὶ τυφλοῦς, χεῖρον δὲ ἐπὶ ἡμερινῆς γενέσεως.

pesado de todos los males y el único casi incurable es la cooperación de todas las partes del alma para pecar.⁶⁴

Como puede observarse, en este pasaje la *frenoblabia* designa la conjunción de todas las potencias del alma en una disposición corrupta que conduce a la ruina. Filón se apropia del modelo médico-psicológico de la tradición hipocrática, en la que el término caracterizaba a los incapaces de aprender y de ordenar su mente, y lo utiliza en el plano antropológico-moral como ya lo hacían otros autores. El νοῦς, el θυμός y la ἐπιθυμία, lejos de operar como facultades complementarias, entran en colusión y pactan su propia destrucción. Por medio de la metáfora de la nave Filón retrata la dinámica interna del alma del hombre mentalmente lesionado. Éste reacciona de manera contraria a lo esperado; en el ejemplo, incluso los capitanes que gobiernan el “alma”, es decir, el intelecto y el λόγος, se han entregado a la demencia y actuado *contra sensum*. Este estado de *frenoblabia* podría representar, en términos filónicos, una inestabilidad sinfónica respecto del alma: sinfónica en tanto que implica una cierta armonía de elementos; pero inestable, porque los elementos que conforman el alma se difuminan y pierden sus funciones. El hecho de que Filón subraye el carácter voluntario de este mal revela un cambio importante respecto de la tradición trágica y médica; ya que, en la primera, la “lesión mental” es propiamente un castigo impuesto que el poeta debe justificar narrativamente; pero, en la segunda, es tematizada en un sentido ontológico-epistemológico y no físico-epistemológico. A partir de lo cual resulta evidente que la pérdida de funciones particulares deviene en la destrucción del individuo en ambos sentidos: ontológicamente, porque lo que realmente es deja de ser lo que es al mezclarse y perder sus cualidades; y epistemológicamente, porque es incapaz de comprender precisamente su función, la cual va unida a su esencia.

Veamos, pues, cómo estos sentidos se aplican también en otros contextos. En *Conf.* 110, Filón relaciona la actividad del hombre lesionado mentalmente (φρενοβλαβής) con la producción de discursos o sentidos:

⁶⁴ *Conf.*, 21: καὶ τὰ μὲν τυχερὰ ταῦτα ἀργαλέα σφόδρα καὶ σχέτλια ἐξ ἑαυτῶν, πρὸς δὲ τὴν <τῶν> ἐκ προνοίας σύγκρισιν κουφότερα πολλῶ. τίς οὖν ἢ τῶν ἐκουσίων κακῶν συμφωνία, πάλιν ἐν μέρει σκοπῶμεν· τριμεροῦς ἡμῶν τῆς ψυχῆς ὑπαρχούσης τὸ μὲν νοῦς καὶ λόγος, τὸ δὲ θυμός, τὸ δὲ ἐπιθυμία κεκληρώσθαι λέγεται. κηραίνει δὲ καθ' αὐτό τε ἕκαστον ἰδίᾳ καὶ πρὸς ἀλλήλα πάντα κοινῇ, ἐπειδὴν ὁ μὲν νοῦς ὅσα ἀφροσύνη καὶ δειλίας ἀκολασίαι τε καὶ ἀδικίαι σπείρουσι θερίση, ὁ δὲ θυμός τὰς ἐκμανεῖς καὶ παραφόρους λύττας καὶ ὅσα ἄλλα ὠδίνει κακὰ τέκη, ἡ δὲ ἐπιθυμία τοὺς ὑπὸ νηπιότητος αἰεὶ κούφους ἔρωτας καὶ τοῖς ἐπιτυχοῦσι σώμασί τε καὶ πράγμασι προσιπταμένους ἐπιπέμψῃ πανταχόσε· τότε γὰρ ὥσπερ ἐν σκάφῃ ναυτῶν, ἐπιβατῶν, κυβερνητῶν κατὰ τινα φρενοβλάβειαν ἐπ' ἀπώλειά τούτου συμφρονησάντων καὶ οἱ ἐπιβουλεύσαντες αὐτῇ νηὶ οὐχ ἡκιστα συναπώλοντο. βαρύτερον γὰρ κακῶν καὶ σχεδὸν ἀνίατον μόνον ἢ πάντων τῶν ψυχῆς μερῶν πρὸς τὸ ἀμαρτάνειν συνεχγία...

El insensato considera digno usar compañeros para pecar, porque no se basta sólo él mismo e impulsa a la vista, impulsa al oído, invoca a todos los sentidos a levantarse sin demora con él, llevando cada uno todas las cosas necesarias para el servicio. ¡Excita e incita, esto es obvio, también a las otras masas, indomables por naturaleza, de las pasiones, para que, tras practicar y ejercitarse, se vuelvan irresistibles! Por tanto, después de llamar a estos como aliados, la mente dice: “edifiquémonos una ciudad”, que es igual a decir: “fortifiquemos lo propio y amurallémoslo con todas nuestras fuerzas, para que no seamos capturados fácilmente por invasores. Dividamos y distribuyamos, como en tribus y barrios, cada una de las capacidades del alma, tras asignar unas a la porción pensante, otras a la irracional. Elijamos a los gobernantes suficientes: la riqueza, la reputación, los honores, los placeres, a partir de los cuales se puede preservar todo. Escribamos leyes que pongan lejos la justicia como causa de la pobreza y la deshonra; leyes que aseguren lo rentable del más poderoso en beneficio de los que pueden producir siempre más que los demás. Y que una torre sea preparada, como si fuera una acrópolis, palacio seguro para la tirana maldad, cuyos pies caminen sobre la tierra y su cabeza llegue hasta los cielos, tras pisar semejante altura por causa de nuestra arrogancia”. En realidad, no sólo está parada sobre las iniquidades humanas, busca llegar a los cielos introduciendo palabras de irreverencia e impiedad, cada que expresan que no existe lo divino; o que existe pero no es providente; o que el mundo jamás tuvo un comienzo en su génesis; o que, aunque creado, es conducido por causas inestables como si de suerte se tratara, unas veces erradamente, pero otras de modo que no merezca reproche, como suele ocurrir con embarcaciones y con los carros de cuatro caballos, pues sucede usualmente que sin jinetes ni capitanes la nave y el carro van derecho. Dicen que de la providencia no es propio que suceda raramente, pero de la humana es propio que muchas veces, y de la divina tener éxito siempre continuamente, puesto que reconocen que errar es ajeno a la potencia divina. Por supuesto, **estos lesionados de la mente** preparan su discurso sobre la maldad simbólicamente como si fuera una torre, no queriendo otra cosa más que dejar para el recuerdo su maldito nombre, pues dicen: “hagámonos un nombre”. ¡Qué extraordinaria y esparcida desvergüenza!⁶⁵

⁶⁵ *Conf.*, 110 y ss.: συνεργοῖς δὲ ὁ ἄφρων ἀξιοῖ πρὸς τὸ ἀμαρτάνειν οὐκ ἀρκούμενος αὐτῷ μόνῳ χρῆσθαι, καὶ προτρέπει μὲν ὄρασιν, προτρέπει δὲ ἀκοήν, παρακαλεῖ δὲ πᾶσαν αἴσθησιν ἀνυπερθέτως αὐτῷ συντετάχθαι, φερούσης ἐκάστης τὰ πρὸς ὑπηρεσίαν ἐπιτήδεια πάντα· ἐπαίρει μέντοι καὶ παραθήγει καὶ τὸ ἄλλο ἀτίθασον ἐκ φύσεως τῶν παθῶν στίφος, ἵνα ἄσκησιν καὶ μελέτην προσλαβὼν ἀνύποιστον γένηται. τούτους οὖν καλέσας τοὺς συμμάχους ὁ νοῦς φησιν· “οἰκοδομήσωμεν ἑαυτοῖς πόλιν” ἴσον τῷ ὀχυρωσώμεθα τὰ οἰκεῖα καὶ φραξώμεθα δυνατῶς, ὥς μὴ πρὸς τῶν κατατρεχόντων εὐμαρῶς ἀλισκοίμεθα· διέλωμεν καὶ διανείμωμεν ὥσπερ κατὰ φυλὰς καὶ δήμους ἐκάστας τῶν ἐν ψυχῇ δυνάμεων προσκληρώσαντες τὰς μὲν λογικῇ, τὰς δὲ ἀλόγῳ μερίδι· ἄρχοντας ἐλώμεθα τοὺς ἱκανοὺς πλουτοῦ, δόξαν, τιμὰς, ἡδονὰς ἀφ’ ὧν ἂν δύνωνται περιποιεῖν ἀπάντων· τὴν πενίας καὶ ἀδοξίας αἰτίαν δικαιοσύνην τιθεμένου· ἐκποδῶν γράφωμεν νόμους, οἱ τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον βεβαιώσουσι τοῖς πλέον ἑτέρων αἰεὶ φέρεσθαι δυναμένοις. “πύργος” δ’ ὥς ἂν ἀκρόπολις κατεσκευάσθω τῇ | τυράννῳ κακίᾳ βασιλείῳ ὀχυρώτατον, ἧς οἱ μὲν πόδες ἐπὶ γῆς βαινέτωσαν, ἡ δὲ κεφαλὴ πρὸς οὐρανὸν φθανέτω τοσοῦτον ὑπὸ μεγαλαυχίας ὕψος ἐπιβᾶσα. τῷ γὰρ ὄντι οὐ μόνον ἐπὶ τῶν ἀνθρωπείων ἀδικημάτων ἴσταται, μετατρέχει δὲ καὶ τὰ ὀλύμπια τοὺς ἀσεβείας καὶ ἀθεότητος λόγους προτείνουσα, ἐπειδὴν ἢ ὥς οὐκ ἔστι τὸ θεῖον διεξιῆ, ἢ ὥς ὄν οὐ προνοεῖ, ἢ ὥς ὁ κόσμος οὐποτε γενέσεως ἔλαβεν ἀρχήν, ἢ ὥς γενόμενος ἀστάτοις αἰτίαις ὥς ἂν τύχῃ φέρεται, ποτὲ μὲν πλημμελῶς, ποτὲ δὲ οὐχ ὑπαιτίως, καθάπερ ἐπὶ πλοίων καὶ τεθρίππων εἴωθε γίνεσθαι· φιλεῖ γὰρ ἔστιν ὅτε χωρὶς ἡνιόχων

Como puede observarse en este pasaje, la *frenoblabia* es representada como una fuerza productiva de λόγος, pero se le sitúa dentro de una metáfora amplia y compleja del alma. Desde nuestra perspectiva, Filón recurre aquí a una auténtica teoría alegórica del extravío, con la que problematiza cómo la maldad se manifiesta en el alma y cuáles son sus consecuencias: en primer lugar, pareciera manifestarse que la maldad es un fenómeno intrínsecamente colectivo. Filón utiliza una prosopopeya para caracterizar al intelecto como “el insensato” (ὁ ἄφρων), que busca compañeros, en este caso, a los sentidos para realizar iniquidad. Con ello lo que se expresa es básicamente la creencia en que cuando el intelecto se ha lesionado, asimismo enferma la capacidad de discernimiento del hombre. El resultado es la construcción de una “ciudad” y una “torre”, que en clave alegórico-retórica equivalen a un sistema discursivo de maldad. Con sistema discursivo de maldad aludimos a una organización coherente del pensamiento que produce y sostiene determinadas afirmaciones acerca de Dios, del mundo y del hombre. La *frenoblabia* genera argumentos, leyes, justificaciones y doctrinas. “Sistema” designa aquí la articulación interna de esas producciones, ya que no se trata de afirmaciones aisladas, sino de un entramado conceptual que se refuerza a sí mismo y que busca consolidarse como régimen interior del alma. Aquello que anteriormente caracterizamos a la manera de una “inestabilidad sinfónica”. Este sistema es “discursivo” porque su materia es el λόγος: la ciudad que se edifica refiere a una arquitectura de sentidos, que permite al lenguaje convertirse en instrumento de afirmación autónoma de una realidad antropotrópica.

Si se acepta nuestra lectura, el fragmento describiría la estructura interna de la *frenoblabia*, es decir, la organización del desorden interno del alma. Filón no representaría aquí al lesionado mental como un ser simplemente pasivo o ignorante, sino como alguien que ha instituido un sistema patológico de gobierno interior: un alma en la que las potencias sensoriales, pasionales y racionales se han reorganizado en torno a un principio ilegítimo, donde el acto de “edificar una ciudad” equivale a una reconfiguración jerárquica del organismo moral y deliberativo. Las potencias que en el sabio se hallan subordinadas al λόγος, es decir, la vista, el oído y los apetitos, se constituyen aquí en un cuerpo cívico autónomo, animado por leyes propias. El resultado no es una anarquía, sino una *polis* invertida que simboliza el orden del desorden, el cual

τε καὶ κυβερνητῶν ὃ τε πλοῦς καὶ ὁ δρόμος εὐθύνεσθαι· προνοίας δ' οὐ τὸ ὀλιγάκις, ἀλλὰ τῆς μὲν ἀνθρωπίνης πολλάκις, τῆς δὲ θείας ἀδιαστάτως αἰεὶ κατορθοῦν, ἐπεὶ τὸ διαμαρτάνειν ἄλλότριον ἀνωμολόγηται θείας δυνάμεως. κατασκευάζουσι μέντοι συμβολικῶς ὥσανεὶ πύργον τὸν περὶ κακίας λόγον οἱ φρενοβλαβεῖς, τί βουλόμενοι ἢ ὄνομα αὐτῶν ὑπολείπεσθαι τὸ δυσώνυμον; λέγουσι γάρ· “ποιήσωμεν ἑαυτῶν ὄνομα” ὡ περικτῆς καὶ κεχυμένης ἀναισχυντίας.

expresa una racionalidad desviada que utiliza los instrumentos de la inteligencia para consolidarse.

Podría decirse que esta secuencia describe un proceso patológico en sentido hipocrático, o, en otras palabras, un movimiento inicial que, al no ser corregido, se transforma en la constitución estable de un “hábito enfermo”, en griego una *ἔξις νοσηρά*.⁶⁶ En ese sentido, el alma enferma, como el cuerpo que se adapta a su propio desequilibrio, se normalizaría en su corrupción. Por eso, la torre aparece al final como el símbolo arquitectónico de ese estado crónico, es decir, como la cristalización de la soberbia y la fijación de la enfermedad en forma estructural.

La figura de la torre también cumple una función semántica, pues es el correlato del lenguaje. Los impíos “introducen palabras de impiedad”, es decir, construyen su propio sistema discursivo que imita la racionalidad divina sin participar de ella.

Desde esta perspectiva, aquello que la *frenoblabia* designa se manifiesta como un fenómeno total: fisiológico, discursivo y político. La mente enferma erige una ciudad donde las pasiones gobiernan, un lenguaje que niega la verdad y una teología que sustituye la providencia por la falsa percepción humana. En ese punto, la enfermedad se confunde con el orgullo intelectual. Frente a esta construcción patológica, la función terapéutica del *λόγος* consistirá en dismantelar el edificio del error, disolviendo sus fundamentos, y desarticulando su lenguaje, para restituir el orden jerárquico natural entre razón y divinidad.

En suma, *Conf.* 110 muestra cómo Filón utiliza la *frenoblabia* para designar categorías alegórico-patológicas que representan el daño de la mente como arquitectura lingüística corrupta propia del individuo ajeno a la divinidad. De este modo, la metáfora de la torre describe un discurso desviado de lo natural. Con ello, Filón confirma que la verdadera lucha no se libra en el espacio externo, sino en el ámbito discursivo, donde la mente enferma edifica su ruina y la mente sana, por el contrario, su unión con la divinidad. De esta manera no parece inverosímil sostener que la *frenoblabia* sea la base para comprender, conforme a nuestra lectura, las reflexiones ético-terapéuticas de Filón.

Ahora bien, en *Conf.* 162, Filón irónicamente dice:

⁶⁶ Aunque la fórmula *ἔξις νοσηρά* no aparece literalmente en el corpus hipocrático, su sentido está implícito en varios pasajes donde el adjetivo *νοσηρός* califica estados fisiológicos que se vuelven crónicos o estructurales. En *Aph.* 6.2, la frase “*ὑγιαίνουσι νοσηρότερον*” describe una condición corporal aparentemente sana pero internamente alterada, donde la enfermedad se mantiene como disposición latente. En *Art.* 50 y 58, el adjetivo caracteriza la degradación progresiva del tejido óseo: “*τὸ ὀστέον νοσηρότερον γίνεται... σφακελισμοί τε χρόνιοι*” (*Art.* 50), y “*μὴ χρεόμενοι... νοσηρότερα γίνεται*” (*Art.* 58). En estos contextos, *νοσηρός* designa un modo de permanencia del desequilibrio, una *ἔξις* en sentido funcional: el organismo se habitúa al desorden hasta incorporarlo como su nuevo estado natural. En esta línea, al trasladar el término al análisis de la *φρενοβλάβεια*, puede hablarse de una *ἔξις νοσηρά* en sentido analógico: una configuración estable del desajuste, en la que la patología no se limita a un síntoma, sino que se ha convertido en forma de existencia.

¡Ay de la desdicha ilimitada e incontable! ¡Qué todas las cosas a las que se aplique **la mente más dañada** se sujeten y subordinen (ὕποχλείρια εἶναι καὶ ὑπήκοα), y que nada, ni grande ni pequeño quede rezagado de ninguna manera, sino que, como si se adelantaran, intervengan en cada una de sus necesidades!⁶⁷

Este fragmento retoma, en clave conclusiva, la misma lógica de expansión que Filón había descrito en *Conf.* 110. La mente dañada ha alcanzado aquí un grado de autarquía tal que todo cuanto entra en contacto con ella se somete a su desarreglo. Filón no sugiere una subordinación efectiva del mundo a la mente, sino la incapacidad de ésta para percibir algo que no se pliegue a su estado. En la *frenoblabia*, la experiencia se vuelve reflejo del extravío, puesto que el pensamiento enfermo proyecta su propio desorden sobre la totalidad de lo real, de modo que nada parece ajeno a su influencia, que construye un orden armónico e ilusorio.

El lenguaje de la subordinación, ὕποχλείρια y ὑπήκοα, traduce con precisión esa inversión perceptiva. Todo lo que el intelecto emprende se acomoda a esa medida, porque ha perdido la distancia necesaria para distinguir entre su juicio y las cosas mismas. En términos médicos, de nuevo, Filón describe una condición crónica, donde el pensamiento se ha adaptado a su enfermedad y actúa según ella, como un organismo que ha hecho de su desequilibrio un hábito, al cual me gustaría denominar “la tiranía del intelecto”.

Filón construye estos pasajes de manera dramática: amplifica la imagen del desorden, enumera sus efectos, organiza la escena y personifica la causa del desvío, estilo propio de una alegoría dinámica, que funciona así, para que el lector no reciba únicamente una explicación conceptual y reconozca el proceso que se está describiendo, por medio de la dramatización como herramienta compositiva. La dramatización cumple así una función pedagógica precisa que arroja luz sobre la naturaleza performativa del comentario: convertir la teoría en experiencia, o transitar del análisis a la representación, lo cual es propio de la práctica formativa.

Esta dinámica problematiza la naturaleza misma de los tipos de alegoría filónica y la función de la filosofía como práctica performativa. Burton Mack ha mostrado que el término “alegoría”, aplicado sin distinción al conjunto del corpus, encubre una pluralidad de procedimientos formales claramente diferenciables. Mack propone, en primer lugar, una modalidad que puede describirse como alegoría

⁶⁷ *Conf.*, 162: ὡ τῆς ἀπεριγράφου καὶ ἀμέτρου κακοδαιμονίας, πάνθ' οἷς ἂν ὁ φρενοβλαβέστατος ἐπιθῇται νοῦς, ὕποχλείρια εἶναι καὶ ὑπήκοα, καὶ μηδέν, <μή> μέγα μὴ μικρόν, ὕστερίζειν τὸ παράπαν, ἀλλ' ὥσπερ εἰ φθάνοντα προαπαντᾶν πρὸς τὰς ἰχρείας ἐκάστας.

antiantropomórfica. Esta forma de alegoría se activa cuando un pasaje bíblico presenta imágenes de Dios que parecen incompatibles con la trascendencia divina. La operación consiste en reinterpretar esos antropomorfismos mediante un vocabulario conceptual que salvaguarda a la vez el texto y una noción elevada de la divinidad. Los términos clave que organizan esta relectura son del tipo de lugar (τόπος), potencia (δύναμις) y naturaleza (φύσις), que permiten traducir las “manos”, el “descender” o la “ira” de Dios en categorías ontológicas y cosmológicas. En segundo lugar, Mack describe la alegoría encomiástica. En este modo, el objetivo directo del comentario es alabar la Ley, a los patriarcas o a una figura bíblica en particular, y la alegoría funciona como instrumento para desplegar el valor ejemplar de ese referente. El texto no sólo elogia, sino que expone rasgos de carácter, decisiones y disposiciones interiores que convierten al personaje o a la institución en modelo pedagógico. La forma del encomio organiza el material bíblico de tal manera que la lectura se convierte en una práctica de admiración y de imitación. En tercer lugar, Mack analiza lo que llama alegoría razonada, que no es un tipo aislado, sino un conjunto de procedimientos que permiten convertir la narración bíblica en un argumento filosófico. Esta modalidad incluye varios recursos: la extracción de un principio general a partir de un detalle del relato, la articulación de una secuencia de causas y efectos, la construcción de analogías entre la historia narrada y la estructura del alma, y la formulación de conclusiones explícitas sobre la vida buena o el conocimiento de Dios. La alegoría razonada presenta, así, la exégesis como una forma de filosofía en acto, en la que el comentarista reconstruye el sentido del texto como si desarrollara una prueba. En cuarto lugar, Mack distingue la alegoría de identificación. En este modo, un elemento del relato se identifica de manera explícita con una realidad interior o cósmica: la ciudad se identifica con la configuración del alma, la torre con un tipo específico de λόγος, las “piedras” con hábitos o disposiciones, los constructores con pasiones o facultades. La clave no reside únicamente en la sustitución de términos, sino en la forma en que estas identificaciones se encadenan y permiten seguir el proceso por el cual una estructura se constituye, se deforma o se corrige. En quinto lugar, Mack describe la alegoría como desarrollo de un tema. Esta forma se da cuando Filón toma un motivo bíblico relativamente breve y lo amplía hasta convertirlo en un escenario complejo que permite explorar una cuestión filosófica o antropológica. El relato funciona entonces como punto de partida, mientras que la alegoría construye episodios, discursos y escenas internas que no están explícitos en el texto, pero que prolongan su lógica. Finalmente, está lo que se denomina alegoría como

clarificación del sentido literal, función que atraviesa varios de los modos mencionados.⁶⁸

Mack subraya además que estas modalidades filónicas se sitúan en continuidad y a la vez en tensión con la alegoría griega de tradición estoica. Así como han señalado tanto él y A. A. Long,⁶⁹ la alegoría estoica desarrolló sobre todo lecturas físico-cosmológicas y ético-morales de la poesía tradicional, que interpretaban los dioses como elementos, fuerzas naturales o principios racionales que buscaban armonizar el mito con la física y la ética de la escuela. En Filón se reconocen recursos comparables, aunque la escena interpretativa se organiza de otro modo. La Escritura posee una autoridad distinta a la de los poetas, y la alegoría no intenta sólo rescatar textos problemáticos, sino ofrecer un camino de conocimiento en el que la naturaleza, la Ley y el Logos formen una unidad. El límite entre la alegoría griega y la filónica se percibe cuando el comentario no se limita a extraer doctrinas de un relato, sino que configura un proceso de formación del alma que se concibe a sí mismo como terapéutico.

Cuando se mira *De confusione* desde esta tipología amplia, el tratado aparece como una composición en la que convergen varios modos alegóricos que ya no pueden entenderse de manera aislada. Pues, de la misma manera que en sus tratados no se reconoce una sistematicidad doctrinal, así también la naturaleza alegórica de sus textos es ecléctica en cuanto a sus procedimientos, que en ocasiones aparecen interrelacionados de manera casi indistinguible. Por ejemplo, la crítica antiantropomórfica reorienta el problema del relato desde la competencia vertical entre cielo y tierra hacia la desproporción ontológica entre el proyecto humano y el orden inteligible que sostiene el cosmos, de manera que se problematiza el mito de Babel, como mencionamos anteriormente, noéticamente. Asimismo, el comentario funciona teniendo como trasfondo una concepción encomiástica que funciona como criterio para la identificación de la enfermedad. En esa medida, el comentario no sólo denuncia la *frenoblabia*, sino que presupone un modelo de mente sana, capaz de vivir según la naturaleza, de pensar conforme al orden del ser y de participar intelectualmente en lo divino, cuyo paradigma literario son los libros dedicados a Moisés (*De Vita Mosis I y II*). Por otro lado, la alegoría razonada, que organiza los elementos del relato en un diagnóstico coherente, muestra cómo la cooperación de ciertos elementos como lo son νοῦς, θυμός y ἐπιθυμία en una misma disposición corrupta produce un régimen interior cerrado sobre sí mismo, exponiendo la estructura causal de la enfermedad y presentándola como desalineación deliberada respecto de la naturaleza.

⁶⁸ Mack, "Philo Judaeus and Exegetical Traditions in Alexandria", ANRW II 21.1, 1984, 257-268.

⁶⁹ A. A., Long, "Allegory in Philo and Etymology in Stoicism: a Plea for Drawing Distinctions", en *Studia Philonica Annual*, Vol. IX, 1997, pp. 198-210.

La alegoría de identificación vincula cada componente narrativo con potencias y disposiciones anímicas, de modo que la ciudad y la torre dejan de ser imágenes exteriores y pasan a designar configuraciones interiores. Este movimiento se articula con el desarrollo del tema que recorre el tratado entero: el motivo de Babel se amplía hasta convertirse en escenario donde se despliega la constitución de un sistema discursivo de maldad, en el que el logos humano pretende sustituir al Logos divino y erigir una ciudad gobernada por leyes que expulsan a la justicia. La función de clarificación del sentido literal se cumple precisamente cuando la lectura alegórica permite comprender que la confusión de lenguas no es un castigo arbitrario, sino la consecuencia simbólica de una ruptura previa entre pensamiento, discurso y ser.

Desde esta perspectiva, la dramatización forma parte de una estrategia más amplia que integra ontología, hermenéutica y pedagogía.⁷⁰ La escena en la que la mente dañada habla en primera persona, distribuye funciones y legisla su propia ciudad hace visible el proceso por el cual la *frenoblabia* se consolida como disposición estable y convierte al lector en testigo autóptico del mecanismo que el texto diagnostica. La alegoría, entendida así, no sólo traduce el relato bíblico a categorías filosóficas, sino que organiza una experiencia de lectura en la que el lector recorre el itinerario del extravío de manera pedagógica y puede reconocer en sí mismo la posibilidad de esa desviación.

El comentario actúa entonces en tres planos interrelacionados. En el plano ontológico, muestra que vivir conforme a la naturaleza implica mantener la adecuación del pensamiento al orden inteligible, mientras que la *frenoblabia* representa una ruptura de esa conformidad. En el plano hermenéutico, establece que la correcta interpretación de la Escritura depende de la disposición del alma que lee, ya que una mente enferma permanecerá en la superficie del relato y lo reducirá a mito comparable con narraciones griegas. Y, finalmente, en el plano performativo, manifiesta que el propio acto de composición y de lectura se convierte en un ejercicio de discernimiento, porque el alcance pedagógico de ciertos pasajes dramatizados introduce una distancia reflexiva, como también lo hacía la tragedia clásica, que interrumpe la tiranía del intelecto por medio de la autoreflexión.⁷¹

⁷⁰ A la luz de lo dicho, sería interesante la realización de un estudio que analice la dimensión dramática como herramienta compositiva en el corpus filónico y determine sus funciones en relación con el efecto que podría generar en el lector en los diferentes contextos de los comentarios.

⁷¹ Fuera de *Conf.*, la raíz φρενοβλαβ- aparece en 20 pasajes más de Filón, donde adquiere un campo semántico variado, pero siempre ligado a la corrupción de la mente. En *Ebr.* 95, los φρενοβλαβεῖς son los que, en torno al becerro de oro, entonan no un canto festivo sino un auténtico *threnos*, caracterizando a la idolatría como delirio de muerte; y en 124 se habla de una ἐκουσία φρενοβλαβεῖα, vinculando la embriaguez con una locura consentida, en paralelo con *Conf.* 22 donde lo insensato es presentado como una elección deliberada. En *Fug.* 14 la φρενοβλάβεια se concibe como contagio, pues la convivencia con los necios imprime en el alma sus imágenes deformadas, mientras que, en 199, los φρενοβλαβεῖς

CAPÍTULO III: El logos como fenómeno constructivo en *De confusione*: la secuencia del discurso como restauración del intelecto

III.1. Historicidad, alegoría y terapia: el conflicto hermenéutico en torno a Babel

En *Conf.* 9, Filón retoma el análisis de las críticas en contra de la Escritura y, en palabras de los críticos, expone sus inconformidades con relación al mito de Babel:

Pero él, conduciendo su historia más cerca de lo verdadero, separó las criaturas irracionales de las racionales, para que ‘hablar la misma lengua’ diera testimonio sólo de los hombres. Lo siguiente también es, al menos como ellos dicen, mítico: dicen que la división del lenguaje en múltiples variantes de lenguas, que Moisés llama ‘confusión de lengua’, aconteció **como terapia** de los pecados, para que, siendo incapaces de escucharse unos a otros, ya no obraran mal conjuntamente, sino que, de alguna manera, estando sordos los unos para con los otros, ya no se ayudaran mutuamente. Pero parece que no sucedió como una ayuda, pues una vez más, después de distribuidos en etnias y de no utilizar una misma lengua, la tierra y el mar no menos a menudo fueron llenados de innumerables males. Porque para ellos no son las voces, sino los mismos deseos del alma hacia el pecado las causas de su mal conjunto, pues incluso los mutilados de la lengua no menos expresan lo que quieren por medio de asentir, miradas, y otras posturas y movimientos que a través de la pronunciación de palabras. Y aparte de eso, dicen que un pueblo muchas veces no sólo homóglota, sino también con las mismas

excavan para sí mismos, prefiriendo sus obras humanas a lo divino. En *Mut.* 62 la φρενοβλάβεια recibe un castigo inmediato, a saber, el suplicio de la horca, y en 203 se utiliza para describir al que muere entre los heridos, asociando el término con la falsificación. En *Somn.* II, 85 se enumera junto a la εὐήθεια y la μελαγχολία incurable como efecto de una *parrhesía* desubicada; en II, 120 Jerjes es presentado como herido por la φρενοβλάβεια al atacar al sol, mezclando *hybris* política con locura religiosa; y en II, 290 se presentan individuos, “hinchados por la φρενοβλάβεια”, que destronan a Dios con palabras impías, configurando una clara analogía con *Conf.* 110, donde el extravío se manifiesta como discurso corrupto. En *Jos.* 51 se habla de los signos evidentes de la φρενοβλάβεια en los gestos y acciones irracionales, y en *Mos.* I, 293 el término se utiliza como insulto directo al que desperdicia riquezas y gloria, mientras que en II, 197 se equipara a la *hybris* extrema, lo que refuerza su dimensión ético-política. En *Spec.* I, 20 se ordena registrar como φρενοβλαβής al que da culto a lo creado en lugar del creador, dándole al término un carácter jurídico; en II, 16 se lo equipara a la manía como estado del alma; en III, 32 se ofrece una metáfora agrícola, en la que equivale a sembrar en pantanos en lugar de campos fértiles; en III, 43 describe la lujuria desenfrenada como una locura bestial; y en III, 147 se aplica a la negligencia culpable. En *Praem.* 135 se distingue entre los que ponen fin a su sufrimiento con la muerte, no siendo φρενοβλαβείς, y quienes, por insensatez, prolongan su miseria, mientras que en 170 la raíz se aplica a la ceguera interpretativa de los enemigos del pueblo, incapaces de reconocer el sentido pedagógico de la historia. Finalmente, en *Legat.* 95 se describe al tirano exhibiendo razonamiento φρενοβλαβής, es decir, una lógica torcida, y en 206 se aplica a su injusticia como prueba de extravío mental. En conjunto, estas apariciones muestran que, fuera de *Conf.*, Filón emplea la raíz para diagnosticar idolatría, contagio pedagógico, *hybris* política y religiosa, y conductas irreformables tipificadas jurídicamente. El hilo común es que la φρενοβλάβεια designa una racionalidad torcida, una disposición que convierte la actividad del νοῦς en principio de corrupción, ya sea en el plano discursivo, ético, político o cultural, confirmando que el término ha pasado de ser un insulto o un tecnicismo médico a convertirse en categoría alegórico-moral del léxico filónico.

leyes y costumbres, pone el pie en el mal de manera tal, que su equivalencia podría errar en favor de los pecados de todos los hombres. Y que miles han sido destruidos por sus enemigos, haciendo todavía sus preparativos, a causa de la ignorancia de sus lenguas, porque no previeron lo que iba a pasar; cuando otros, asimismo, por su conocimiento tuvieron fuerza y repelieron los miedos y peligros que los amenazaban. De manera que, para ellos, la asociación en las lenguas es más benéfica que dañina, puesto que incluso hasta nuestros días los habitantes de cada región, y sobre todo los de las zonas nativas, permanecen sin daños no menos que a través de su homoglosia.⁷²

La cuestión central de este pasaje es la historicidad de la confusión de las lenguas, así como también la verosimilitud del relato y su capacidad para sostener una verdad filosófica. Si la dispersión lingüística sucedió históricamente, estos intérpretes reflexionan en torno a si sucedió como un castigo o una terapia divina. Si fue una terapia, ésta debió tener efectos observables sobre la conducta humana al erradicar la maldad; pero, dado que el mal persiste, el remedio habría sido inútil, por lo que la erradicación del mal no habría podido ser aquello que Dios tuviera en mente al realizar dicha dispersión. La objeción parece, en apariencia, razonable, y Filón la reproduce con detalle porque encarna el tipo de lectura que él busca superar.

Este literalismo representa, para Filón, el síntoma más claro de la incapacidad hermenéutica que corrompe la mente de los intérpretes. Su racionalidad se presenta como sana, a la manera de un discurso “más cercano a lo verdadero”, pero en realidad procede de un intelecto lesionado, incapaz de reconocer el plano ontológico del lenguaje revelado.⁷³ Este tipo de intérprete considera que “conducir la historia

⁷² *Conf.*, 9-14: ὁ δ' ἐγγυτέρω τὰληθοῦς προσάγων τὸν λόγον τὰ ἄλογα τῶν λογικῶν διέξευξεν, ὡς ἀνθρώποις μόνοις μαρτυρῆσαι τὸ ὁμόφωνον. ἔστι δε, ὡς γέ φασι, καὶ τοῦτο μυθῶδες. καὶ μὴν τὴν γε φωνῆς εἰς μυρίας διαλέκτων ἰδέας τομὴν, ἣν καλεῖ γλώττης σύγχυσιν, ἐπὶ **θεραπεία** λέγουσιν ἁμαρτημάτων συμβῆναι, ὡς μηκέτ' ἀλλήλων ἀκροώμενοι κοινῇ συναδικῶσιν, ἀλλὰ τρόπον τινὰ [ἄλλοι] ἀλλήλοις κεκωφώμενοι... κατὰ συμπράξεις ἐγχειρῶσι τοῖς αὐτοῖς. τὸ δὲ οὐκ ἐπ' ὠφελεία φαίνεται συμβῆναι· καὶ γὰρ αὐθις οὐδὲν ἦττον κατὰ ἔθνη διωκισμένων καὶ μὴ μιᾷ διαλέκτῳ χρωμένων γῇ καὶ θάλαττα πολλάκις ἀμυθήτων κακῶν ἐπληρώθη. οὐ γὰρ αἱ φωναί, ἀλλὰ αἱ ὁμότροποι τῆς ψυχῆς πρὸς τὸ ἁμαρτάνειν ζηλώσεις τοῦ συναδικεῖν αἰτίαι· καὶ γὰρ οἱ ἐκτετμημένοι γλῶτταν νεύμασι καὶ βλέμμασι καὶ ταῖς ἄλλαις τοῦ σώματος σχέσεσι καὶ κινήσεσιν οὐχ ἦττον τῆς διὰ λόγων προφορᾶς ἢ ἂν θελήσωσιν ὑποσημαίνουσι· χωρὶς τοῦ καὶ ἔθνος ἐν πολλάκις οὐχ ὁμόφωνον μόνον ἀλλὰ καὶ ὁμόνομον καὶ ὁμοδίαιτον τοσοῦτον ἐπιβῆναι κακίας, ὥστε τοῖς ἀνθρώπων ἀπάντων ἁμαρτήμασιν ἰσοστάσια δύνασθαι πλημμελεῖν· ἀπειρία τε διαλέκτων μυρίοι πρὸς τῶν ἐπιτιθεμένων οὐ προιδόμενοι τὸ μέλλον προκατελήφθησαν, ὡς ἔμπαλιν ἐπιστήμη τοὺς ἐπικρεμασθέντας ἰσχυσαν φόβους τε καὶ κινδύνους ἀπώσασθαι· ὥστε λυσιτελεῖς μᾶλλον ἢ βλαβερόν εἶναι τὴν ἐν διαλέκτοις κοινωνίαν, ἐπεὶ καὶ μέχρι νῦν οἱ καθ' ἑκάστην χώραν, καὶ μάλιστα τῶν αὐτοχθόνων, δι' οὐδὲν οὕτως ὡς διὰ τὸ ὁμόγλωσσον ἀπαθείς κακῶν διατελοῦσι.

⁷³ La aplicación del término νοῦς φρενοβλαβῆς al ámbito hermenéutico no implica una identificación plena entre los intérpretes que Filón critica y las figuras alegóricas de los impíos que “construyen la ciudad” (*Conf.* 110). En el marco de su antropología moral, la φρενοβλάβεια admite grados y modulaciones según el nivel de desorden que afecta a las

más cerca de lo verdadero”, es un acierto que radica en interpretar el hecho como un acontecimiento histórico; no obstante, esto es, desde la perspectiva filónica, todavía insuficiente, ya que el traducir la Escritura al lenguaje de la verosimilitud humana y considerar que la preservación de la maldad sería entonces un error divino a pesar de su intervención, degrada la verdad alegórica.

En su argumentación, los opositores invierten el sentido del mito de Babel, pues lo que la Escritura presenta como castigo o corrección divina, ellos lo redefinen como un evento que supondría un fracaso de la divinidad, o incluso como un error político. El resultado es una lectura que desactiva la dimensión simbólica del texto, reduciéndolo a una fábula moral únicamente. Frente a ello, Filón no responderá con una contranarrativa, sino con un cambio de nivel hermenéutico. La confusión de las lenguas no es un fenómeno histórico que pueda evaluarse por sus efectos sociales, de hecho Filón ni siquiera reflexiona respecto de su historicidad, porque para él es una figura de la división del alma, ya que el desorden no ocurre entre idiomas, sino entre las facultades internas del intelecto de los hombres, aunque se manifieste conjuntamente. La “terapia” divina no apunta a la comunicación exterior, sino a la disolución de la homoglosia del mal, esto es, de la connivencia unánime de los deseos hacia la iniquidad. El plano histórico no beneficia a esta lectura en lo más mínimo, razón por la cual Filón omite fundamentar su lectura en ello. Filón menciona que “no son las voces, sino los deseos del alma para el pecado las causas de su mal conjunto”. Dicha aseveración tiene como consecuencia lógica pensar que la dispersión de las lenguas es, por un lado, símbolo de la desarticulación de esa maldad colectiva de la que cada hombre participa; dicho de otro modo, de la fragmentación de la $\phi\omega\nu\eta\ \mu\acute{\iota}\alpha$ que unificaba la voluntad humana contra Dios.

En ese sentido, el literalista busca la coherencia de los hechos; el alegorista, la coherencia del ser. Para el primero, el relato debe tener sentido dentro del mundo; para el segundo, el mundo sólo tiene sentido dentro del relato. Filón transfiere el problema de la verosimilitud a la esfera ontológica, ya que la Escritura no necesita ser plausible, porque su verdad no es de orden empírico, sino causal, de manera que la

facultades del alma. En los constructores de la torre, el $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ha perdido su función rectora y se ha convertido en principio activo de corrupción: su extravío produce estructuras discursivas y políticas que consolidan el error; es una enfermedad crónica y productiva, una $\xi\chi\iota\varsigma\ \nu\omicron\sigma\eta\rho\acute{\alpha}$ que se manifiesta en obras y sistemas. En cambio, los intérpretes literalistas de *Conf. 9* padecen una forma menos avanzada del mismo mal. Su $\nu\omicron\eta\sigma\iota\varsigma$ no está corrompida en el plano moral, sino desviada en el plano epistémico: es incapaz de distinguir entre la apariencia del discurso y su referente ontológico. Por eso Filón puede tratarlos todavía como interlocutores y no como enemigos del alma. En términos médicos, representan un estado de desequilibrio que puede ser corregido por la alegoría como método terapéutico. Así, la $\phi\rho\epsilon\nu\omicron\beta\lambda\acute{\alpha}\beta\epsilon\iota\alpha$ se despliega en una escala que va desde la desorientación intelectual hasta la corrupción total del $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, permitiendo comprender que el error hermenéutico no es ajeno al error moral, sino su forma incipiente en el terreno del lenguaje y la interpretación.

alegoría es, pues, el medio por el cual se restituye la relación entre intelecto y la realidad. Lo que algunos intérpretes judíos llamaban “mítico” se revela así en Filón, como una descripción precisa del orden del alma.

Desde esta perspectiva, el debate que Filón reproduce no es una digresión polémica, sino una dramatización del conflicto interno del pensamiento helenístico entre dos modos de concebir la verdad del texto. De un lado, la tendencia filológica y literalista, heredera del racionalismo peripatético, que exigía una correspondencia directa entre discurso y hecho. Del otro, la lectura alegórica, de raíz estoica y platónica, para la cual la letra es un símbolo del orden inteligible.

Aunque Filón no asuma la expresión de sus adversarios, el hecho de que repita la palabra “terapia” muestra que la respuesta, es decir, considerar la confusión como remedio del pecado, constituía un punto angular en la exégesis de su tiempo y que, pensar que la potencia divina pudiera verse limitada por el error, era parte de la polémica. La disputa sobre el sentido de esa terapia define el núcleo mismo del debate hermenéutico. Los literalistas la entendían como una intervención histórica de Dios en la conducta humana, cuyo fin era la erradicación de la maldad. Filón, en cambio, que niega el carácter terapéutico del pasaje desde una perspectiva literalista, traslada su eficacia al nivel alegórico, donde la curación no se mide por los efectos exteriores, sino por la reordenación del intelecto en el hombre. La confusión de las lenguas es, efectivamente, una “terapia”, pero del alma; y la alegoría es el único medio capaz de explicarla, porque sólo ella revela que el desorden que el texto describe es interior. Así, Filón invalida la lectura literalista al demostrar que su aparente fracaso empírico es, en realidad, la condición de posibilidad de su verdad simbólica.

De este modo, por causa de su objetivo, el propio tratado se convierte en prolongación de esa terapia. En tanto que traduce el relato mosaico al lenguaje del pensamiento. Así, *De confusione* cumple la doble función de interpretar y sanar, o de sanar por medio del aprendizaje que se fomenta en el lector, anclándose en una especie de soteriología intelectual. Por un lado, refuta la exégesis enferma que confunde el plano de la historia con el de la naturaleza y; por otro, rearticula el λόγος humano con el λόγος divino mediante la palabra filosófica.

Filón añade:

Quienes toman las explicaciones de los temas que siempre se investigan como si ya estuvieran listas desde la ‘claridad de la ley’ refutarán a los que concluyen estas cosas y usan falsos artificios en privado ***, pero nosotros los refutaremos, sin animo de disputa, no contrarrestando con árdides tomadas de donde sea a la manera de los sofistas, sino siguiendo la concatenación de la secuencia, a la que no se le permite tropezar, sino que incluso, aunque hubiera algunos

obstáculos, fácilmente los remueve, para que los resultados de sus palabras se vuelvan infalibles.⁷⁴

En esta parte del tratado, Filón introduce una distinción esencial entre dos modos de disputar el sentido: el del sofista, que refuta mediante artificios, y el del exegeta que sigue la secuencia del discurso (ἀκολουθία). El verbo κακοτεχνέω, que emplea para caracterizar la práctica de sus adversarios, describe el uso corrupto del arte del lenguaje.⁷⁵ Su “mala técnica” no consiste en la falta de destreza, sino en el exceso, es decir, en la invención de recursos argumentativos tomados de cualquier parte, capaces de producir una apariencia de coherencia sin correspondencia alguna. Esta característica es, por tanto, una manifestación del intelecto lesionado en el terreno del sistema discursivo que definimos en el capítulo anterior, donde un hablar enfermo, ordenado en la forma y errático en la orientación ontológica, confunde la capacidad de argumentar con la posesión de la verdad. La creación de sentidos coherentes sustituye a la comprensión de la naturaleza.

De esta manera, cuando Filón afirma que responde “no contrarrestando con árdides tomadas de donde sea” (ἀντισοφιζόμενοι ποθεν), lo que rechaza es precisamente la lógica de la réplica y del discurso sofístico, cuyo fin es meramente la construcción de la coherencia, ya que no se limita a contrarrestar “sofismas” con nuevos argumentos, como ocurre en la dinámica descrita por Aristóteles en la *Política*, donde este mismo verbo se utiliza para denotar una estrategia de oposición formal sin arraigo ontológico alguno.⁷⁶

Este tipo de argumentación, ya tematizado por Gorgias, convierte al discurso en un material maleable, capaz de persuadir sin necesidad de representar la verdad. En el *Sobre el no ser*, Gorgias había deconstruido las tesis de Parménides, mostrando cómo el lenguaje puede deshacer el vínculo entre ser y pensamiento, de modo que la única realidad efectiva es el propio texto como artificio. Sin embargo, este proceder parece remitir a una estrategia lingüística consciente del autor, cuya intención es persuadir con un discurso que puede ser falso.

⁷⁴ *Conf.*, 14: τοὺς δὲ ταῦτα συντιθέντας καὶ κακοτεχνούντας ἰδίᾳ μὲν διελέγξουσιν οἱ τὰς προχείρους ἀποδόσεις τῶν ἀεὶ ζητούμενων ἐκ τῆς φανερᾶς τῶν νόμων γραφῆς * * * οὐκ ἀντισοφιζόμενοι ποθεν, ἀλλ’ ἐπόμενοι τῷ τῆς ἀκολουθίας εἰρμῷ προσπταίειν οὐκ ἔωντι, ἀλλὰ κἄν, εἴ τινα ἐμποδῶν εἴη, ῥαδίως ἀναστέλλοντι, ὅπως αἱ τῶν λόγων διέξοδοι γίνωνται ἄπταιστοι. Seguimos la conjetura de Colson y Whitaker, que posterior a la laguna introducen ἡμεῖς δὲ.

⁷⁵ Véase lo que anteriormente se dijo sobre este mismo verbo dentro de la tradición sapiencial, p.29.

⁷⁶ *Arist., Pol.*, 1297a: οἱ μὲν διὰ τὴν ζημίαν μετέχουσιν, οἱ δὲ διὰ τὸ μὴ φοβεῖσθαι μὴ μετέχουσιν. ταῦτα μὲν οὖν ὀλιγαρχικὰ σοφίσματα τῆς νομοθεσίας· ἐν δὲ ταῖς δημοκρατίαις πρὸς ταῦτ’ ἀντισοφίζονται. τοῖς μὲν γὰρ ἀπόροις μισθὸν πορίζουσιν ἐκκλησιάζουσι καὶ δικάζουσιν, τοῖς δ’ εὐπόροις οὐδεμίαν τάττουσι ζημίαν.

Dicho lo anterior, aunque los hermeneutas que Filón critica en *De confusione* no se sitúan expresamente en el horizonte gorgiano, su recurso a “sofismas retóricos” participa de esa misma lógica de un discurso como construcción autónoma desligada del referente ontológico del texto. Frente a ello, Filón afirma que su método no es sofístico porque el discurso de la Escritura no es un instrumento maleable ni un vehículo contingente de significación, sino una realidad ya dada que en sí misma es verdadera.⁷⁷ Filón se distancia radicalmente de esa concepción, puesto que, para él, la Escritura no admite ser tratada como material sofístico, porque su discurso encarna una realidad trascendente e inteligible. De ahí que la alternativa no sea utilizar este tipo de herramientas discursivas, sino seguir “la concatenación de la secuencia intrínseca del texto”, ἐπεσθαι τῷ τῆς ἀκολουθείας εἰσμῶ, pues este encadenamiento garantiza que los razonamientos no tropiecen y que incluso los obstáculos sean removidos fácilmente. Filón reconduce la mente hacia la estructura inherente del discurso y ofrece al alma un camino seguro; de manera que evidencia que su exégesis se encuentra en un nivel distinto al de la polémica hermenéutica común sobre Babel, ya que intenta mostrar que la Escritura representa la verdad ontológica de la realidad, siendo la alegoría un acceso directo a la manifestación del orden divino en el cosmos.

III.2. Guardianes del alma y orden del discurso en *De confusione*

El rechazo de Filón no constituye únicamente una toma de posición metodológica, sino que se vincula directamente con la dimensión terapéutica de su exégesis. La *frenoblabia*, pues, se manifiesta como la incapacidad de la mente para orientarse en la verdad, entregándose a sofismas y a la mera apariencia del discurso que daña. Frente a ello, la secuencia (ἀκολουθεία) del texto sagrado asegura no sólo la coherencia interpretativa, sino también la restitución de la psique a un orden estable, lo que hace que la salud del alma no se alcance mediante la réplica retórica, sino a través de la asimilación de la estructura interna del discurso mismo de la Escritura y del comentario de ésta, donde el orden lingüístico y el ontológico coinciden. En ese sentido, la secuencia misma posibilita la superación de la confusión al orientar al intelecto.

De ahí que Filón insista en que la protección del alma dependa de la firmeza de sus guardianes:

⁷⁷ Un ejemplo claro del contraste lingüístico de lo falso y lo real se encuentra en la historia del insensato rey Balac de Moab referida por Filón en 66: éste último intentó engañar a Dios, caracterizado por Filón como τὸ ὄν, por medio de σοφίσματα, cuya intención era torcer sus planes divinos. En este caso, siguiendo la tradición bíblica de la historia narrada en *Números*, es evidente que el vocablo *sophismata* refiere al plan y a la articulación lingüística “habilitosa” de la maldición que Balam solicita a Bilam en contra del reino de Israel. Para Filón, Balac es interpretado como ἄνους por el hecho de haber querido maldecir en palabras falsas, es decir, por medio de una maldición, al pueblo que Dios ya había descrito como abundante y bendito por medio de un discurso verdadero.

De nuevo, los guardianes del alma son el oído, la vista, el olfato, el gusto y toda la multitud de los sentidos, y además la salud, la fuerza, la capacidad y el vigor. Pues el intelecto, como si estuviera en palacios fortificados, firmes y sólidamente apoyados, paseando y pasando la vida alegre, se regocija, sin verse impedido por nada en el uso de sus propias inclinaciones; pero teniendo amplios y despejados caminos, que atraviesan todos los lados. En cambio, los enemigos de estos guardias son **la ceguera de los sentidos y la enfermedad**, con los cuales, como he dicho, el pensamiento muchas veces estuvo a punto de precipitarse al vacío junto con ellos.⁷⁸

Filón ofrece una imagen que condensa su concepción terapéutica del conocimiento en este pasaje. El alma sana es descrita como aquella en la que los sentidos, guardianes o escoltas (δορυφόροι), permanecen en su lugar y en su función. La metáfora militar revela la jerarquía natural del alma, ya que los sentidos no son enemigos del intelecto, sino sus protectores, siempre que conserven su firmeza y no se extralimiten. El oído, la vista, el olfato, el gusto y el tacto son descritos como muros que rodean una fortaleza interior; mientras se mantengan sólidos, el intelecto puede habitar dentro de ellos, moverse libremente y ejercer sus inclinaciones sin impedimento. La salud, la fuerza, la capacidad y el vigor son signos de una estructura ordenada, donde la percepción y el pensamiento se articulan conforme a su fin natural y donde cada elemento cumple su función. En ese sentido, la enfermedad introduce el movimiento inverso, ya que, cuando los sentidos se deterioran, los caminos del alma se estrechan y el pensamiento (διάνοια), privado de orientación, se precipita junto con ellos. Se trata de una metáfora que explica que el intelecto cae con los sentidos cuando su sana constitución se ha visto comprometida. La πήρωσις, a saber, la ceguera o embotamiento de los órganos sensoriales, se convierte así en la imagen de una disfunción, en la que la pérdida de correspondencia entre el interior y el exterior dotan al intelecto de una autarquía que se considera una enfermedad.

Este equilibrio entre los guardianes y el intelecto expresa, en su nivel más concreto, la función de la secuencia que Filón había defendido en el plano hermenéutico. Así como el discurso verdadero sigue la secuencia natural del λόγος sin recurrir a artificios, el alma sana sigue la secuencia natural de la percepción cuando es conducida por el λόγος θεῖος, porque no está ciega. En ambos casos, la salud consiste en la proporción, en el tránsito libre y continuo por los caminos del entendimiento. Desde

⁷⁸ Conf. 19: πάλιν τε δορυφόροι ψυχῆς ἀκοαὶ καὶ ὄψεις ὁσφρησίς τε καὶ γεῦσις καὶ ξύμπαν τὸ αἰσθήσεως στίφος, ἔτι μέντοι ὑγίεια καὶ ἰσχύς δύναμις τε καὶ ῥώμη· τούτοις γὰρ ὥσπερ ἑστῶσι καὶ κραταιῶς ἐρηρυσμένοις εὐερέσιν οἴκοις ὁ νοῦς ἐμπεριπατῶν καὶ <ἐν> διαιτώμενος ἀγάλλεται πρὸς μηδενὸς ταῖς ἰδίαις ὁρμαῖς χρῆσθαι κωλυόμενος, ἀλλ' εὐμαρεῖς καὶ λεωφόρους ἀναπεπταμένας ἔχων τὰς διὰ πάντων ὁδοὺς. τὰ δὲ τοῖς δορυφόροις τούτοις ἐχθρὰ ἀντικάθηται, **πήρωσις αἰσθητηρίων καὶ νόσος**, ὡς ἔφη, οἷς ἢ διάνοια συγκατακρημνισθῆναι πολλάκις ἐμέλλησε.

esta perspectiva, el fragmento ofrece una clave para leer todo *De confusione*: la confusión de las lenguas es el desorden del discurso, comprendido como la pérdida de la arquitectura interior que permite la comprensión; y curar el alma significa restablecer sus guardianes, es decir, devolver a los sentidos su función de muralla protectora del pensamiento. En esa restauración se cumple la finalidad de una terapia que pretende reabrir los caminos del intelecto para que el lenguaje, la percepción y el ser vuelvan a marchar en la misma dirección.

Este último pasaje de los guardianes prepara la transición hacia la metáfora de la nave, que Filón introduce inmediatamente después y que explicamos en el capítulo anterior. Ambas imágenes están unidas por una misma preocupación, a saber, la conservación del orden interior del alma. Mientras, por un lado, los guardianes representan la vigilancia de los sentidos y la salud del cuerpo como condiciones del pensamiento estable; por otro, la nave simboliza lo que ocurre cuando ese equilibrio se pierde. Cuando los guardianes caen, ya por ceguera, ya por enfermedad, y el intelecto pierde su firmeza y se precipita junto con ellos, igual que un timonel arrastrado por la tormenta. En el capítulo anterior se mostró cómo esta figura expresaba el estado extremo de la *frenoblabia*, donde el alma, incapaz de gobernar, coopera con su ruina al construir su propio orden. Es interesante que se utilice la figura de la nave, pues la historia literaria griega ha demostrado que esta metáfora ha sido utilizada para representar los cambios o levantamientos políticos (στάσις).⁷⁹ Asimismo, lo que se presenta aquí es la revolución de aquellos elementos que toman control de la disposición del intelecto para el establecimiento de un nuevo régimen que lleva a la autodestrucción del individuo.

Después de exponer la imagen del alma resguardada por sus guardianes y del naufragio del intelecto cuando éstos caen, Filón introduce el tema de la “una voz” (φωνὴ μία), prolongando el mismo problema bajo otra figura. La armonía interior del alma se convierte ahora en el punto de partida para comprender la unidad de la voz como un fenómeno colectivo. En la medida en que los sentidos pierden su firmeza y el intelecto se extravía, el desorden interior se proyecta hacia afuera y adopta la forma de una voz común. La φωνὴ μία a la que se hace referencia en *Génesis*, para Filón designa la coincidencia de una disposición compartida, es decir, una voluntad convergente hacia el mal. Esta unidad, que a primera vista parece signo de concordia, constituye en realidad la expresión de una misma desviación. Filón la denomina συμφωνία κακῶν, “sinfonía de males”, para indicar que la corrupción del intelecto individual se amplifica cuando se reproduce en la comunidad, del mismo modo que una única disonancia interior puede extenderse y consolidarse como un lenguaje. Así, la confusión

⁷⁹ Véase: Alcaeus, fr. 208 Voigt.

que Dios introduce en el relato bíblico representa la restauración de la multiplicidad natural que el error había homogeneizado. La dispersión de las lenguas simboliza, en este contexto, la separación de los impulsos del alma hacia el mal y el restablecimiento de los límites que preservan la proporción y la distancia necesarias para la salud de una vida virtuosa.

La unidad lingüística funciona, en este contexto, como signo de una disposición común hacia el vicio que atraviesa, como ya se dijo, tanto al individuo como a la ciudad y al género humano en su totalidad:

¿Acaso no ves a estos que tienen una sabiduría infértil y a quienes tienen una mentalidad ciega, la cual es natural que hubiera sido aguda? ¿No ves a los Sodomitas según su lengua, desde el joven hasta el más anciano, a todo el pueblo, dando vueltas en la casa del alma, para deshonar y destruir a los sagrados y santos pensamientos, vigilantes y guardias, que eran sus invitados?⁸⁰

III.3. Entre la firmeza aparente y la verdadera firmeza: la configuración discursiva del alma

Previamente, en 24, Filón había mencionado que Dios determinó propio juzgar al “hombre”: “decidió juzgar al hombre, es decir, a su intelecto”.⁸¹ Esto revela que el juicio divino recae sobre cada mente en particular, en tanto que el ser humano es justamente el recipiente de una misma tendencia hacia el mal.⁸² Para Filón esto conlleva implicaciones terapéuticas importantes, ya que el tratado tiene la intención de visibilizar por qué Dios habría decidido confundir a los pueblos y cómo el alma es capaz de alejarse de Dios a tal grado de considerarse autónoma y autosuficiente. En este punto, “una voz” es precisamente un rasgo puntual de la manifestación exterior de esa tendencia, donde la voz común del error unifica a los hombres en la desviación; pero, como ya mencionábamos, esa voz es metáfora del alma y de sus elementos confundidos. El juicio divino, entonces, fragmenta esa voz metafóricamente, restituyendo a cada intelecto la diferencia que su homogeneidad había anulado, siendo ésta última un signo propio de la enfermedad humana que lo lleva hacia el desconocimiento de la divinidad. En ese sentido, la confusión es, en efecto, el inicio de una terapia divina que restablece la medida natural de las almas, para que cada una recupere su proporción frente al λόγος divino y pueda actuar como le es propio y conforme a naturaleza.

⁸⁰ *Conf.*, 27: ἡ οὐχ ὁρᾷ τοὺς ἐστερωμένους σοφίαν καὶ τυφλοὺς διάνοιαν, ἣν ὁξυδερεῖν εἰκὸς ἦν, Σοδομίτας κατὰ γλῶτταν, ἀπὸ νεανίσκου ἕως πρεσβυτέρου πάνθ' ὁμοῦ τὸν λεῶν ἐν κύκλῳ τὴν οἰκίαν τῆς ψυχῆς περιθέοντας, ἵνα τοὺς ξενωθέντας ἱεροὺς καὶ ὁσίους λόγους αὐτῇ, φρουροὺς καὶ φύλακας ὄντας, αἰσχύνησι καὶ διαφθείρῃσι...

⁸¹ *Conf.*, 24: ἔγνω τὸν ἀνθρώπον, λέγω δὲ τὸν νοῦν...τίσασθαι.

⁸² Otro uso equivalente al anterior aparece en *Conf.*, 25: ἰδὼν γὰρ ὅτι πᾶς τις, φησί, διανοεῖται [πᾶς] λογισμός, οὐχὶ μόνος εἷς, τὴν ἀρμόττουσαν ὁ ἀδέκαστος δικαστὴς ἐπιγγαγε τιμωρίαν.

Para ello, es necesario tener modelos, por lo que Filón introduce la figura de Moisés bajo la categoría de θεοπρόπος en contraste con el hombre enfermo, es decir, como un hombre profético. Como se verá más adelante, Filón concibe que Moisés es un profeta no sólo porque la tradición hebraica lo caracterizó así, sino también porque su profecía consistía en la capacidad casi autodidacta de comprender el mundo y a su creador tal cual son. La referencia a *Éxodo* en 30, donde se narra la llegada de Faraón a la orilla del río, es reinterpretada alegóricamente, al éste simbolizar la corrupción humana en virtud de la cercanía semántica entre χεῖλος y φωνή:⁸³ Moisés, para Filón, se convierte en la muralla que detiene ese flujo de maldad.⁸⁴ En ese sentido, que Dios ordene a Moisés permanecer implica la oposición de un estado del alma que se concibe como firme, frente a la confusión interior que hemos intentado describir hasta este punto:

Por tanto, el malo va adelante hacia el impulso de injusticias y pasiones todas juntas, que son similares al agua; pero el sabio, en primer lugar, adquiere una dignidad connatural proveniente de Dios, quien siempre está firme en su potencia incommovible e inalterable con relación a todo. Pues ha sido dicho: “tú mismo quédate firme conmigo”, para que, tras quitarse la duda y la indecisión, disposiciones de un alma insegura, se pusiera una firme y segurísima, la fe.⁸⁵

La cita σὺ δὲ αὐτοῦ στήθι μετ’ ἐμοῦ, en español, “tú mismo quédate firme conmigo”, es uno de los momentos en los que se advierte con mayor claridad el alcance del procedimiento alegórico. Filón lee aquí la clave de ese proceso interior, donde el λόγος divino, representado a manera de discurso en el relato bíblico, hace que el alma logre una διάθεσις βεβαιωτάτη, es decir, la constitución más firme de todas, en la medida en que es sostenida por él. Moisés se vuelve θεοπρόπος precisamente porque encarna esta restitución como figura del entendimiento que, al participar del discurso divino, se convierte en

⁸³ Es necesario mencionar que la palabra griega χεῖλος significa tanto los labios del rostro como la boca del río, de ahí que se permitan los juegos semánticos con el vocablo de “voz”.

⁸⁴ La cita que Filón da es la siguiente: ἰδοὺ γὰρ φησιν ὁ τῆς Αἰγύπτου βασιλεὺς ἐπὶ τὸ ὕδωρ ἀφικνεῖται. Σὺ δὲ στήση συναντῶν αὐτῷ ἐπὶ τὸ χεῖλος τοῦ ποταμοῦ. La reinterpretación de *Éxodo* 7:15 es significativa porque permite a Filón articular un juego semántico, donde ὕδωρ, al vincularse con χεῖλος, pasa a representar la corrupción del humano, convertido en cauce de maldad. La presencia del faraón junto al agua simboliza así al gobernante que habita en el ámbito del discurso viciado, mientras que la orden divina a Moisés lo coloca como muro de ese mismo cauce. En términos exegéticos, esta escena muestra cómo la alegoría filónica opera por desplazamientos léxicos mínimos que abren la dimensión ontológica del relato.

⁸⁵ *Conf.*, 30: οὐκοῦν ὁ μὲν φαῦλος ἔξεισιν ἐπὶ τὴν τῶν ἀδικημάτων καὶ παθῶν ἀθρόων φορὰν, ἅπερ ὕδατι ἀπειακάσεται· ὅπ δὲ σοφὸς πρῶτον μὲν κτᾶται γέρας παρὰ τοῦ ἐστῶτος αἰὲ θεοῦ συγγενὲς αὐτοῦ τῇ ἀκλινεῖ καὶ ἀρρεπεί πρὸς πάντα δυνάμει λαβὼν· εἴρηται γὰρ “σὺ δὲ αὐτοῦ στήθι μετ’ ἐμοῦ,” ἵνα ἐνδοιασμὸν καὶ ἐπαμφοτερισμὸν, ἀβεβαίου ψυχῆς διαθέσεις, ἀποδυσάμενος τὴν ὀχυρωτάτην καὶ βεβαιωτάτην διάθεσιν, πίστιν, ἐνδύσῃται.

límite frente al desorden humano simbolizado por el río. Así, este pasaje desarrolla el recorrido terapéutico que el tratado ha venido delineando, ya que el intelecto, arrastrado por el flujo de las pasiones y del error, adquiere una disposición estable al “permanecer junto” al principio divino que le otorga firmeza, clausurando con ello la posibilidad misma de la confusión.

La exégesis filónica pone así en tensión dos concepciones del discurso: por un lado, la voz común de los hombres, φωνή μίᾱ, que se traduce en sinfonía de males y cuya fuerza se parece a una inundación; y, por otro, el logos divino, que delimita, corrige y estabiliza. En ese mismo sentido, Moisés se vuelve la representación simbólica de un orden discursivo distinto que cura, dado que su intelecto es inalienable del ser.

Esta dinámica obliga a reconsiderar el procedimiento alegórico filónico más allá de la simple identificación simbólica. Si se toma en serio el análisis tipológico de Mack, que resumimos el capítulo anterior, resulta claro que el pasaje no puede reducirse a una alegoría de equivalencias, “hombre” igual a intelecto, aunque ésta constituya su punto de partida. La identificación inicial introduce el desplazamiento antropológico, pero el movimiento posterior del texto revela algo más complejo, a saber, que la alegoría funciona aquí como reorganización progresiva del relato en una arquitectura psicológica coherente.

Filón no se limita a traducir el elemento narrativo a una categoría abstracta, sino que lo desarrolla hasta convertirlo en principio estructurante del diagnóstico. La “una voz” en su sentido de homoglosia interior del mal responde a lo que Mack identifica como desarrollo de un tema: un elemento del texto es expandido hasta organizar el conjunto de la argumentación. En ese sentido el símbolo crece, se densifica y se vuelve explicativo.

Sin embargo, cuando Filón aborda la objeción literalista sobre la eficacia de la “terapia” divina, no elimina la letra, pero sí la reubica. El relato no es descartado como mito ni defendido mediante un artificio externo; es reinterpretado en un nivel distinto. Esto ejemplifica la distancia que separa la alegoría filónica de la alegoresis griega tradicional en el contexto estoico, pues en esta última el mito era salvado mediante una lectura racional que preservaba su valor cultural; pero aquí, la Escritura, que no necesita ser salvada, porque la Ley representa en sí la preservación escrita del orden del cosmos, corrige mediante la lectura el estatus ontológico del hombre como fundamento epistemológico.

En ese sentido, Moisés encarna la disposición estable que el tratado propone como alternativa a la homoglosia. En términos de Mack, esto se aproxima a la modalidad encomiástica de la alegoría, pues el personaje se convierte en modelo normativo que encarna la estructura restaurada del alma, razón por la que la lectura de tratados como *De Vita Mosis*, representan el primer paso en el itinerario de lectura del

estudioso de Filón. Es necesario que en el futuro se examinen las conclusiones de este trabajo en contraste con los paradigmas morales que dichos libros ofrecen. Desde esta perspectiva, el procedimiento alegórico del pasaje puede describirse como una operación que integra identificación, desarrollo temático, clarificación del sentido literal y ejemplificación normativa en una unidad orientada terapéuticamente.

Así entendido, el pasaje confirma que la alegoría filónica consiste en reorganizar el relato de modo que el lector pueda reconocer en él la estructura de su propia disposición anímica. La convergencia de varios procedimientos alegóricos produce un efecto formativo, reconfigurando la relación del lector con el λόγος.

En *Conf.*, 33 Filón menciona lo siguiente:

Es ciertamente bueno que en este caso el enfrentamiento ocurra a lo largo de la orilla del río. Los labios son los límites de la boca, una especie de cerco de la lengua a través de los cuales se produce la corriente del discurso cada que comienza a bajar. Pero, también, quienes odian la virtud y los amantes de las pasiones utilizan el discurso como aliado para la institución de sus infames doctrinas; asimismo, lo utilizan inequívocamente, quienes se esfuerzan en la refutación de éstas y en la fuerza indiscutible de los mejores bienes. De cualquier forma, cuando las destruyen, tras aflojar todas las cuerdas de estas doctrinas erísticas, demoliéndolas gracias a la fuerza contraria de sus palabras, el sabio cantará diligentemente, como es justo y conveniente, un canto triunfal, después de reunir al coro más sagrado que dice: “vio Israel a los egipcios muertos”, no en otro lado, sino a lo largo “de la boca del río”. Al mencionar “muerte” no se refiere a la disolución del cuerpo, sino a la destrucción de las doctrinas y palabras impías, que utilizaron en su boca, su lengua, y los otros órganos del habla.⁸⁶

El enfrentamiento que ocurre “a lo largo de la orilla del río” representa el límite mismo donde el flujo caótico del discurso humano se encuentra con la resistencia de la razón divina. Los labios, concebidos como bordes de la boca, son el símbolo de esa frontera, a saber, el punto en que el λόγος puede precipitarse en el torrente de la pasión o, por el contrario, volverse aquello que contenga y ordene al alma.

En esta lectura, Filón muestra que el lenguaje, incluso en su forma caída, conserva una potencia ambivalente. Puede ser el vehículo del error, cuando los amantes de las pasiones lo ponen al servicio de doctrinas infames, o el instrumento de la virtud, cuando se emplea para desmontar las construcciones sofísticas y restituir la verdad. Por ello, la “muerte de los egipcios” alude a la aniquilación de los discursos impíos que, emanando de la boca y la lengua, habían convertido la palabra en fuente de corrupción. El triunfo del sabio consiste en la recuperación del λόγος como principio ordenante, pues al refutar las doctrinas erísticas, no actúa desde la violencia del debate, como se observó al inicio de este

⁸⁶ *Conf.*, 33-37.

capítulo, sino desde la fuerza contraria del discurso verdadero, cuya eficacia no proviene de su forma.

No obstante, la problemática aquí es precisamente que el enfrentamiento se da en el terreno lingüístico, donde, como se puede observar desde nuestra reconstrucción sapiencial del *Sirácides* y del *Sabiduría*, el discurso se presenta como un símbolo de la constitución interior del individuo o, dicho de otro modo, como un reflejo de su esencia. Para evitar esta confusión, Filón, en 39, introduce una precisión:

Pero muchos, no pudiendo destruir por la fuerza las invenciones persuasivas de los sofistas por el hecho de no haber sido bien entrenados en torno a las palabras a causa del constante ejercicio en las obras, huyeron hacia la alianza del único sabio y le imploraron convertirse en su aliado. Justo como dijo en los *Salmos* uno de los conocidos de Moisés: “¡Qué sus labios engañosos se vuelvan mudos!” ¿Y cómo estarían en silencio, si no fueran silenciados por el único que tiene al λόγος mismo como su discípulo?

Hay quienes, al reconocerse incapaces de vencer al discurso de un alma enferma por medio de sus propias palabras, recurren a la ayuda divina (τὴν τοῦ μόνου σοφοῦ συμμαχίαν), puesto que sólo la divinidad tiene la capacidad de imponer silencio al λόγος desordenado. No es, por tanto, un artificio humano el que desarma al sofisma. Así, en 41 Filón sostiene que el discurso que procede del alma sana refleja una sinfonía, pero ya no como la falsa referida al inicio del texto, sino como la consonancia de quienes se adscriben al Padre y a lo que él denomina “hombre de Dios” (ἄνθρωπον θεοῦ).

Introducir la categoría de “hombre” en un pasaje dedicado al λόγος plantea un problema fundamental en la doctrina filónica: ¿por qué Filón elige esa fórmula en este preciso lugar? La respuesta parece encontrarse en el intento de articular la permanencia eterna del λόγος con su capacidad de hacerse presente en la historia y de inscribirse en el ámbito humano. El “hombre de Dios” funciona, así, como punto de convergencia entre lo divino y lo humano.

En esta misma línea, en 59, Filón menciona lo siguiente:

Estos ya no obedecen al λόγος como jefe, sino a Dios como soberano de todo, a través del cual se adelantan hacia las obras más que a la búsqueda de palabras. Pues los otros hacen cuando escuchan, pero lo más insólito es que éstos, por causa de una posesión inspirada por la divinidad, dicen obrar primero y después escuchar, para que no se piense que frecuentan lo bueno de las obras por enseñanza y guía, sino por una mente esforzada y voluntaria. Dicen que una vez que han obrado escuchan, con el fin de que juzguen lo hecho, si está de acuerdo con las palabras divinas y las instrucciones sagradas.⁸⁷

⁸⁷Conf., 59.

De esta manera, Filón describe a quienes, al haber sido transformados por el discurso divino, ya no obedecen al λόγος como a un dirigente, sino a Dios como soberano. Se afirma que estos hombres obran antes de escuchar, y sólo después se detienen a escuchar para someter sus actos a la verificación de las palabras divinas. Este texto refiere la interrelación lingüístico-ontológica como la base de la terapéutica del discurso encontrada en el *De confusione*, pues el λόγος, al ser interiorizado, deja de actuar únicamente como una palabra que orienta y se convierte en una disposición estable del alma. Filón no manifiesta una diferenciación entre el λόγος y Dios, sino que enfatiza la transición que experimenta el hombre virtuoso por y a través del λόγος hacia la naturaleza autónoma de la virtud, cuando el hombre actúa conforme a su disposición natural. De este modo, la acción ya no depende de una guía externa, sino que se convierte en expresión de un alma reconstituida en conformidad con lo divino, donde la praxis y comprensión coinciden como signo de sanación interior. Este modelo de virtud es representado principalmente por los patriarcas, quienes “reclamando la pura y sin mezcla Idea del bien, se sacuden y rechazan lo malo”; y graban en su mente esto que Filón denomina realidades sustanciales, heredadas por el linaje autómatas de Isaac.⁸⁸ Filón ha de considerarse uno más de los autómatas de la tradición judaica, aunque este término todavía debe precisarse. Si bien Filón es criticado por no ofrecer una exposición sistemática en sentido técnico, crítica que no es necesario discutir aquí; puede afirmarse, sin embargo, que su obra manifiesta una coherencia interna orientada a la formación del hombre. En *De Vita Mosis I* encontramos lo que podríamos considerar un itinerario no de su obra, pero sí de su función:

Pero él, sabiendo que los de su mismo pueblo y todos los demás desconfiarían de lo que le decía, ‘si me llegan a preguntar’, dice, ‘cuál es el nombre del que me envía y no tengo nada que decir, ¿no parecerá que quiero engañarlos? Pero el Señor ‘en primer lugar’, dice, ‘díles que yo soy el que es, para que tras aprender la diferencia de lo que es y de lo que no es además aprendan que ningún nombre en absoluto puede designarme, porque sólo me pertenece ‘el ser’. Pero si todavía, puesto que son más débiles con relación a sus naturalezas, buscan un título, aclárales no sólo que soy Dios, sino también que soy el Dios de los tres hombres epónimos de la virtud: Dios de Abraham, Dios de Isaac, y Dios de Jacob; de los cuales, el primero es canon de sabiduría obtenida mediante la enseñanza, el

⁸⁸ *Conf.*, 73-74: ἔμπαντι δ’ ὁ τῶν ἀστειῶν, ἀμιγυῶς καὶ ἀκράτου μεταποιούμενος τῆς τῶν ἀγαθῶν ιδέας, ἀποτινάττει καὶ ἀποβάλλει τὰ φαῦλα. Θέασαι γοῦν τὸν ἀσκητὴν οἷα φησιν· “ἄρατε τοὺς θεοὺς τοὺς ἀλλοτρίους τοὺς μεθ’ ὑμῶν ἐκ μέσου ὑμῶν, καὶ καθάρισασθε καὶ ἀλλάξατε τὰς στολὰς ὑμῶν, καὶ ἀναστάντες ἀναωῶμεν εἰς Βαίθιλ,” ἵνα, κὰν Λάβαν ἔρευναν αἰτῇται, ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ μὴ εὕρηθῃ τὰ εἰδῶλα, <ἀλλὰ> πράγματα ὑφέστηκóta καὶ ὄντως ὑπαρκτά, ἐστηλιτευμένα ἐν τῇ τοῦ σοφοῦ διανοίᾳ, ὧν καὶ τὸ αὐτομαθὲς γένος Ἰσαὰκ κληρονομεῖ.

segundo de sabiduría obtenida mediante la naturaleza, y el tercero de una sabiduría ejercitada por la disciplina.⁸⁹

Temáticamente, este pasaje representa uno de los momentos más importantes de la literatura hebrea: la epifanía de Dios a Moisés y la revelación de su misión divina como arquiprofeta. En el contexto del libro esta epifanía tiene lugar cuando Filón desea presentar a Moisés como el paradigma patriarcal por excelencia. La selección de su figura depende precisamente de un elemento que se tematiza en el fragmento: Moisés representa un individuo que ha transitado por los tres tipos de sabiduría que conforman el canon de la virtud. Desde el inicio del libro Filón lo presenta como un sacerdote educado; un autodidacta ontológico, que comprendía la naturaleza y por ello actuaba conforme a Dios aunque no lo conociera; y, a partir de este fragmento, como un hombre que accionará el éxodo del pueblo hebreo de Egipto. En ese sentido Moisés parece ser entendido como una figura del proceso perfecto de vida para el hombre; que, primeramente, consiste en la educación y aprendizaje del mundo tal cual es, cuyo punto máximo representa la estabilidad de un régimen “autodidacta” que fomenta el perpetuo funcionamiento de esa comprensión, en tanto que el sabio no necesita siempre ser instruido al haber interiorizado ya la enseñanza en su esencia; y, finalmente, la puesta en marcha de dicha sabiduría en el mundo político por medio de las acciones. Es decir, detrás de esta descripción se encuentra la creencia de la comprensión de la vida como proceso noético con impacto político. Abraham supone la fase didáctica porque es quien mejor encarna haber “escuchado” a Dios en sus conversaciones; Isaac la fase física, porque fue quien mejor comprendió su naturaleza divina como hijo de Dios al grado de no necesitar un cambio de nombre; y Jacob la fase activa, por haber sido el patriarca que más logró en términos políticos. Y es precisamente porque Moisés encarna estos tipos de sabiduría que Dios se presenta ante él como el que es (ὁ ὢν), lo cual implica la capacidad de Moisés para comprender aquello que se presenta como lo absoluto. Así como el pueblo, el individuo necesita aprender la diferencia entre lo que es y lo que no es, a saber, entre la realidad aparente y la absoluta, para interiorizar la comprensión en clave divina. La causa es tematizada por Filón

⁸⁹ Mos. 1, 74-76: ὁ δὲ οὐκ ἀγνοῶν ἐπὶ τοῖς λεγομένοις ἀπιστήσοντας τοὺς τε ὁμοφύλους καὶ τοὺς ἄλλους ἅπαντας “ἐὰν οὖν” φησί “πυνθάνωνται, τί τὸ ὄνομα τῷ πέμψαντι, μηδ’ αὐτὸς εἰπεῖν ἔχων ἄρ’ οὐ δόξω διαπατάν;” ὁ δὲ “τὸ μὲν πρῶτον λέγε” φησὶν “αὐτοῖς, ὅτι ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν, ἵνα μαθόντες διαφορὰν ὄντος τε καὶ μὴ ὄντος προσαναδιδαχθῶσιν, ὡς οὐδὲν ὄνομα τὸ παρὰπαν ἐπ’ ἐμοῦ κυριολογεῖται, ᾧ μόνῳ πρόσεστι τὸ εἶναι. ἐὰν δ’ ἀσθενέστεροι τὰς φύσεις ὄντες ἐπιζητῶσιν πρόσρησιν, δήλωσον αὐτοῖς μὴ μόνον τοῦθ’ ὅτι θεός εἰμι, ἀλλ’ ὅτι καὶ τριῶν τῶν ἐπωνύμων ἀνδρῶν ἀρετῆς, θεὸς Ἀβραάμ καὶ θεὸς Ἰσαὰκ καὶ θεὸς Ἰακώβ, ὢν ὁ μὲν τῆς διδακτικῆς, ὁ δὲ τῆς φυσικῆς, ὁ δὲ τῆς ἀσκητικῆς σοφίας κανὼν ἐστίν.

literalmente, y es porque el hombre está débil, o enfermo, en cuanto a su naturaleza (ἀσθενής τὴν φύσιν).

En ese sentido, los patriarcas, y con ello todo sabio, son presentados por Filón como extranjeros en la tierra, pero portadores de las virtudes inteligibles de los cielos, su verdadera patria. Estas virtudes, adquiridas e inteligidas porque Dios mismo las transmite por medio de su palabra, como dice en 82, ἅς λαλεῖ ὁ θεὸς ἀδιαφορούσας λόγων θείων, muestran que la condición de extranjero representa en este contexto la apertura a un orden distinto que se introduce en lo humano a través del λόγος divino, siendo el “discurso edificante” aquello que actualiza la memoria de la naturaleza del hombre, y que preserva en el alma todo lo que no debe confundirse en ésta.⁹⁰

En contraste, el hombre enfermo que describe Filón en 86 es aquel cuyo interior, al estar confundido, carece de formas definidas. Esta carencia lo conduce a un intento de complesión mediante la construcción artificial de límites y figuras. Lo que emerge, pues, es un proceso productivo negativo, en el que el alma introduce en sí misma contornos ficticios que se asemejan a las formas estables, pero que en realidad sólo reproducen su propia inestabilidad. Filón describe este mecanismo con el lenguaje de la edificación, ya que las opiniones erróneas se asientan como ladrillos firmes que simulan dar soporte a un edificio, pero cuyo fundamento es la confusión interior. Este gesto es, en última instancia, una manifestación clara de las lesiones mentales de los hombres, que dotan de apariencia de solidez a lo que carece de verdadero fundamento ontológico.

Filón articula la patología del alma como un fenómeno lingüístico: el hombre confundido moldea su propia confusión a través del lenguaje, instituyendo discursos que se convierten en estructuras dentro de la psique. La *frenoblabia* se manifiesta, así, como la fabricación de una imitación de estabilidad que introduce al intelecto en un orden ficticio, porque carece de la estructura del alma divina que el hombre no recuerda. Mientras el sabio extranjero porta virtudes inteligibles transmitidas por Dios, manteniendo viva la memoria de la naturaleza del hombre, el enfermo erige un sistema de falsas formas que sólo reafirman su separación del ser.

Así, en 94, Filón se preguntará cuál es la condición que permite al alma ser libre y responderá que la única forma de alcanzar la verdadera libertad, a saber, la ἐλευθερία βεβαιότητι, es “la terapia del único sabio” (ἡ τοῦ μόνου θεραπεία σοφοῦ). Este servicio, que se traduce también en términos prácticos como el cuidado de los paradigmas religiosos, morales, y éticos del judaísmo, está intrínsecamente ligado a lo siguiente:

⁹⁰ En contraste, el hombre vicioso se caracteriza por tener su alma confundida: συγκεχυμένα τὰ πάντα τῆς ψυχῆς.

Es propio de quienes procuran “al que es” que por causa de sus razonamientos asciendan hacia una altura etérea, porque establecieron a Moisés, linaje consagrado a Dios, como guía del camino. Pues sólo así verán el lugar, que es precisamente el λόγος, en el que el Dios inalterable e inmutable está parado.⁹¹

En este pasaje el uso de “terapia” redefine el concepto mismo de libertad. Filón advierte que el alma es libre cuando se somete al cuidado de Dios, es decir, cuando reconoce que su salud depende de los supuestos ético-religiosos de la comunidad. En ese sentido, el λόγος, lejos de ser un instrumento de manipulación, es el medio por el cual el alma abandona la ilusión enferma de autosuficiencia.⁹²

Conf. 101 describirá el proceso de autorepresentación del hombre enfermo. Ahí, Filón menciona que éstos han endurecido sus ladrillos con fuego, metáfora que refiere al fortalecimiento de sus pasiones a través del fuego de la presión del λόγος.⁹³ Para Filón, la cocción de los ladrillos y su posterior endurecimiento simbolizan la capacidad del lenguaje de actuar como principio formativo del alma, aunque de manera negativa en este caso. En este sentido, el alma desordenada fabrica sus propias configuraciones desde sus πάθη y las delimita con artificios retóricos que las consolidan como si fueran fundamentos verdaderos, deformándose con ello la potencia configuradora del λόγος. El resultado es, pues, la instauración de una estructura de sentido del mundo, patológica y errada, que bloquea el acceso de lo real a través de la ceguera que el mismo λόγος corrupto produce. Así entendida, la enfermedad se expresa también en la fijación de estructuras falsas. Filón más adelante menciona:

Por lo cual también además se añade “su ladrillo se les volvió piedra”: pues lo laxo y confuso del impulso que no tiene λόγος, habiéndose comprimido y condensado, mutó hacia una naturaleza contraria y firme por medio de

⁹¹ *Conf.*, 95-96.

⁹² Es importante mencionar que la tradición manuscrita conserva en este pasaje la lectura ὅς δὴ λόγος ἐστὶ, expresión que, tomada en su sentido inmediato, subraya únicamente la evidencia de la manifestación divina. Sin embargo, Colson propuso la conjetura ὅς δὴ λόγος ἐστὶ, con la finalidad de precisar que el τόπος en cuestión se identificaba con el λόγος mismo. La interpretación aquí desarrollada ofrece un argumento a favor de esta conjetura, pues el pasaje afirma que el lugar donde Dios está se define lingüísticamente, en cuanto λόγος. La conjetura explicita lo que la lógica del texto exige particularmente. Así, la ἐλευθερία βεβαιότητι es terapia, en la medida en que el alma se estabiliza al permanecer en el espacio ontológico del λόγος. La lectura de Moisés se convierte, entonces, en un ejercicio terapéutico que restituye la salud del νοῦς, porque lo introduce en un camino que estructura el sentido del mundo conforme a naturaleza, dicho de otro modo, porque enseña al hombre a pensar como le debería ser propio. La conjetura de Colson ilumina así la estructura profunda del pasaje, ya que sin esta identificación entre τόπος y λόγος se perdería la fuerza de la afirmación.

⁹³ *Conf.*, 101: πυροῦντες δὲ τὰς πλίνθους εἰσάγονται συμβολικῶς, τὰ πάθη καὶ τὰς κακίας θερμῶ καὶ κινητικωτάτῳ λόγῳ κραταιοῦμενοι, ὥς μὴ πρὸς τῶν σοφίας δορυφόρων ποτὲ καθαρθεῖεν, οἷς τὰ πρὸς ἀνατροπὴν αὐτῶν αἰεὶ μηχανήματα συγκροτεῖται.

argumentos capaces y demostraciones firmes. [...] “Υ el asfalto era para ellos arcilla”, no al revés, “la arcilla era asfalto”: pues los inicuos parecen fortalecer lo débil contra lo que es mejor, y fijar lo disperso y fluido que hay en ello, para que “desde un lugar seguro” ataquen y disparen a la virtud.⁹⁴

Esta metáfora ilustra un fenómeno de mimesis, donde la razón imita la consistencia de la verdad otorgando al error el semblante de un fundamento inmovible, pues el alma enferma, al endurecer su extravío en una configuración discursiva rígida, se vuelve impermeable a la acción terapéutica del λόγος divino. Conviene subrayar, sin embargo, que Filón no condena la firmeza en sí misma. El mismo pasaje distingue entre la fluidez del alma inmadura, incapaz de retener las impresiones del λόγος, y la compacidad que la mente alcanza cuando se fortalece verdaderamente en la adultez. La crítica, en ese sentido, apunta contra el simulacro *contra naturam*. De ahí que el texto encarne una tensión fundamental, donde la misma lógica constructiva del discurso puede operar como principio de sanación o como consolidación de la enfermedad.

Este contraste confirma que la *frenoblabia*, como se mencionaba anteriormente, es tanto la dispersión o debilidad de la psique, como también la consolidación de un orden falso en el alma que imita la estabilidad del bien, y que produce un comportamiento éticamente contrario a lo divino, como en el caso de Babel. Este discurso patológico del alma se manifiesta tanto en la disolución como en la falsificación de la firmeza, mientras que la salud corresponde a la estabilidad producida por la estructura del λόγος correcto, cuya acción formativa concierne al orden que ese mismo λόγος, ya como principio cosmológico, produce en el mundo: Filón juega con la ambigüedad del concepto. En ese sentido, la alegoría filónica revela que la psique se construye discursivamente, ora que lo haga respondiendo a la verdad, ora a la pasión que, a través de su artificio discursivo, legitima la confusión.

Esta desviación supone, por tanto, una inversión de la naturaleza para Filón, que, sin embargo, puede ser corregida:

¡Pero no hay que desanimarse porque el asfalto cambió a lo contrario y se hizo arcilla! Pues hay esperanza, ¡esperanza de que ‘los firmes pilares’ de la maldad sean cortados por la fuerza de Dios!.⁹⁵

⁹⁴ *Conf.*, 102-103: τὸ γὰρ μανὸν καὶ κεχυμένον τῆς μὴ σὺν λόγῳ φορᾶς εἰς ἀντίτυπον καὶ στερεὰν φύσιν πηλὴν καὶ πυκνωθὲν λόγοις δυνατοῖς καὶ ἀποδείξεσιν ἐχρωτάταις μετέβαλεν [...] καὶ ἡ ἄσφαλτος ἦν αὐτοῖς πηλός, οὐκ ἔμπαλιν ὁ πηλὸς ἄσφαλτος· δοκοῦσι μὲν γὰρ οἱ φαῦλοι τὰ ἀσθενῆ κραταιοῦσθαι κατὰ τῶν ἀμεινόνων καὶ τὰ διαλυόμενα καὶ ῥέοντα ἐξ αὐτῶν πῆττειν, ἵν’ ἐπ’ ἐχυροῦ βάλῳσι καὶ τοξεύσωσιν ἀρετὴν.

⁹⁵ *Conf.*, 104: ἐπεὶ δὲ τοῦναντίον ἡ ἄσφαλτος εἰς πηλὸν μετέβαλεν, οὐκ ἀθυμητέον· ἐλπίς γὰρ, ἐλπίς τὰ βέβαια τῆς κακίας ἐρείσματα κράτει θεοῦ διακοπῆναι.

Pero, para que esto suceda es necesaria la aplicación de lo que Filón denominará una “mente incorpórea” (ἀσώματος διάνοια), cuyo rol es trascender la percepción sensible del cuerpo, recordándole al hombre su procedencia: “Una vez aligerado el mal y contenida la corriente saldrá tras utilizar su mente incorpórea para la comprensión de la verdad”.⁹⁶ En 107, Filón continúa diciendo:

Las palabras «Vamos, edifiquémonos una ciudad y una torre cuya cima llegue hasta el cielo» sugieren pensamientos como éstos. El legislador piensa que, además de las ciudades que son construidas por las manos de los hombres sobre la tierra, cuyos materiales son piedras y madera, existen otras, incluso aquellas que están compuestas por disposiciones invisibles del alma. Naturalmente, estas últimas son modelos arquetípicos, pues la manufactura corresponde a la primera clase, mientras que la segunda está compuesta de materia perecedera. De esta ciudad-alma hay dos clases: una mejor y otra peor. La mejor adopta como constitución la democracia, que honra la igualdad y tiene la ley y la justicia como gobernantes; aquella que es como una melodía que canta las alabanzas de Dios. La peor, que corrompe y adultera lo mejor, adopta como constitución la corrupción monetaria (plutocracia), mientras que considera la desigualdad como su ideal, y la injusticia y la ilegalidad como sus principios supremos. Los buenos tienen sus nombres inscritos en el registro de la ciudad de Dios; los malos son expulsados del honor y desterrados bajo la forma del tipo opuesto, pues prefieren aquello que es duro, confuso y falto de firmeza y estabilidad. El necio, no contento con usar sólo sus facultades racionales, toma también como colaboradores en el mal los sentidos y el oído, e incorpora a ellos a todo el resto de su naturaleza, cada uno aportando todos los instrumentos necesarios para el servicio. Además, exhorta e incita a la compañía de las pasiones a que no permanezca ociosa, sino a que, mediante una práctica constante y entrenamiento, se vuelva resistente. Estos aliados, entonces, las inclinaciones del alma junto con las facultades corporales, forman una liga impía y traidora; y de ahí surge en él una ciudad-alma de gran tamaño, que, como la mayoría de las cosas de este mundo, se distribuye y reparte en diversas potencias del alma según su valor y dignidad, asignando al elemento racional unas y al irracional otras. Que elijan para sí magistrados tales como son capaces de proporcionar riqueza, reputación, honores, placeres y toda ventaja servil disponible para ellos. Que promulguen leyes que prescriban no sólo aquello que conviene a los apetitos del cuerpo y al deseo insaciable que todos los asuntos humanos tienen en común, sino también aquello que resulta más ventajoso para unos que para otros. Y que la torre sea construida como una ciudadela, como un castillo real e inexpugnable para el tirano déspota. Que sus pies se asienten sobre la tierra y su cabeza alcance el cielo, impulsada por su arrogante ambición hacia aquella inmensa altura.⁹⁷

La alegoría se desplaza de lo político a lo anímico-psicológico, revelando que toda construcción exterior refleja una disposición interna. La “ciudad del alma” admite entonces dos formas: la democrática, regida

⁹⁶ *Conf.*, 105: λωφίσαντος δὲ τοῦ κακοῦ καὶ τῆς φορᾶς ἐπισχούσης ἐξελεύσεται χρησάμενος ἀσώματῳ διανοίᾳ πρὸς τὴν ἀληθείας ἀντίληψιν.

⁹⁷ *Conf.* 107-114, en *Philo: Volume IV*, traducción de F. H. Colson, Cambridge, Harvard University Press, 1932.

por la justicia y la igualdad, que entona una melodía de alabanza divina, y la demagógica, que corrompe a la primera y erige la injusticia y el desorden como leyes. La diferencia refiere a la forma en que el λόγος organiza las potencias internas. Cuando el intelecto convoca a los sentidos y a las pasiones como aliados, lo hace para fortificarlos en su inmediatez, distribuyendo funciones, erigiendo leyes y nombrando como magistrados a los placeres y a las riquezas. El resultado es una constitución patológica que imita la organización legítima del alma, pero la invierte al poner al servicio del vicio la misma capacidad configuradora que debía orientar hacia la verdad. Este pasaje, leído desde el entramado conceptual que hemos armado en torno al concepto de la lesión mental del hombre, muestra que la enfermedad consiste en su falsa integración bajo un régimen corrupto. La ciudad interior del alma enferma no carece de leyes ni de estructuras, al contrario, las posee en abundancia, pero son leyes que aseguran el predominio de la injusticia y consolidan la tiranía de las pasiones. Frente a esta ciudad patológica, la “democracia del alma” constituye la imagen contraria, pues refleja la disposición en la que cada parte se ordena conforme al λόγος divino, garantizando la estabilidad del intelecto, y la alabanza de Dios como principio de cohesión.

En ese sentido, el comentario exegético puede entenderse como un intento humano por trascender la corporeidad de lo sensible en aras de la comprensión de los arquetipos inteligibles que, procedentes de Dios mismo, le dan sentido a la existencia. Así, una de las intenciones de Filón en *De confusione*, es explicar los mecanismos por medio de los que el alma logra constituirse armónicamente en la disarmonía de la maldad, que desde ciertas perspectivas podría considerarse correcta si se parte de la visión de quien erra. Por esa razón, el criterio bajo el cual lo correcto se juzga, para él, es la naturaleza.⁹⁸ Como ya se mencionaba, el fundamento de esta armonía de la maldad que dota de sentido a la realidad cuando el hombre se ha desviado del criterio y devenido en la confusión del vicio, es lo que Filón denomina la persuasividad de las palabras (τῶν λόγων πιθανότης): la estructuración del sentido organiza la psique con relación a su percepción de la realidad y a su disposición práctica frente a ella. El énfasis es, por tanto, la capacidad del λόγος de fijar una normatividad interna en el alma al establecer criterios de lo que se presenta como justo, útil o, incluso, verdadero. Así, el error se cristaliza en una orientación vital que se experimenta como natural.

En resumen, Filón interpreta este proceso como una desviación de la naturaleza, en la que el hombre sustituye el orden inteligible de la creación por un artificio construido desde la pasión y sostenido por la fuerza convincente del razonamiento “sofístico”. La πιθανότης τῶν

⁹⁸ *Conf.*, 126-127.

λόγων se convierte, de este modo, en el mecanismo por el cual la confusión adquiere la apariencia de estabilidad y el vicio logra perpetuarse bajo la forma de un orden aparentemente legítimo. La verdad queda relegada por la eficacia del artificio, porque la enfermedad del alma se comprende conforme a una dimensión constructiva del discurso, que problematiza los límites entre lo que es y lo que no.

Capítulo IV. Lenguaje, memoria ontológica y disposiciones hermenéuticas en *De confusione*

El recorrido realizado en los capítulos precedentes ha permitido mostrar que, en *De confusione linguarum*, Filón de Alejandría concibe la confusión del lenguaje no como un fenómeno meramente lingüístico ni como una simple consecuencia narrativa del episodio de Babel, sino como la manifestación de una alteración más profunda del alma humana. La dispersión de las lenguas expresa, en última instancia, una ruptura del intelecto con el orden inteligible, producida por la *frenoblabia* y reflejada en la incapacidad del hombre para interpretar correctamente la Escritura. Desde esta perspectiva, el problema hermenéutico aparece inseparable de una condición antropológica que supone la reducción del alma hacia la literalidad cuando ha perdido su orientación originaria.

De esta manera, se ha puesto de relieve que la curación propuesta por Filón consiste en un proceso de reordenamiento del alma que permite restituir la unidad interior del intelecto y reabrir el acceso al sentido inteligible del texto sagrado. El λόγος actúa, por tanto, como un principio capaz de intervenir en la estructura del lector. Sin embargo, afirmar el carácter terapéutico del lenguaje no basta si no se precisa de qué modo éste puede actualizar lo inteligible en el alma humana y bajo qué condiciones dicha actualización puede mantenerse sin recaer en la confusión.

El presente capítulo se propone abordar esta cuestión mostrando que el lenguaje, en *De confusione linguarum*, opera como una mediación ontológica cuya eficacia se funda en un proceso de ἀνάμνησις. Dicha ἀνάμνησις no debe entenderse como la recuperación psicológica de conocimientos olvidados, sino como la restitución ontológica de la memoria de la ciudadanía divina del hombre, oscurecida por la *frenoblabia*. El λόγος verdadero reactiva una pertenencia inteligible previa, devolviendo al intelecto la conciencia de su origen y de su orientación natural hacia lo divino. En este sentido, la actualización de lo inteligible mediante el lenguaje constituye un acto de recuerdo ontológico que restablece la relación del alma con el orden del ser.

Ahora bien, este acto de restitución no se consuma de manera automática ni garantiza por sí mismo la superación definitiva de la literalidad. Filón sugiere, de forma constante, que la comprensión verdadera de la Escritura exige la consolidación de ciertas disposiciones estables del intelecto que permitan sostener en el tiempo la memoria ontológica reactivada por el λόγος. Así, las nociones de “tranquilidad” (εὐστάθεια) y “quietud” (ἡρεμία), introducidas como horizontes de la terapia, requieren ahora un examen más detenido. Lejos de designar estados afectivos o virtudes morales en sentido genérico, estas nociones deben entenderse como disposiciones hermenéuticas que hacen posible la trascendencia de la literalidad y aseguran la permanencia de la reminiscencia en el acto interpretativo.

El objetivo de este capítulo será, por tanto, mostrar que la terapia filónica culmina en la instauración de una relación estable entre el alma, el lenguaje y la Escritura. Para ello, se analizará primero el estatuto del lenguaje como mediación ontológica capaz de actualizar lo inteligible; en segundo lugar, se desarrollará el concepto de reminiscencia como restitución de la ciudadanía divina del hombre; finalmente, se examinará el papel de la tranquilidad y la quietud como disposiciones hermenéuticas que convierten el método alegórico en una práctica continua de reordenamiento ontológico, y no en un acto interpretativo aislado.

IV.1. La secuencia alegórica como práctica noética de restitución

El λόγος terapéutico que Filón despliega en *De confusione* actúa como un principio que actualiza lo inteligible en el alma humana. El lenguaje verdadero no crea el sentido, lo hace presente en la medida en que había quedado oscurecido por la *frenoblabia* por lo que la función del λόγος se aproxima más a una operación de restitución, porque su eficacia reside en su capacidad para reorientar el alma hacia aquello que le es propio por naturaleza.

Estas consideraciones se vuelven claras cuando se sitúan en el marco del género textual que Filón cultiva en *De confusione*. Lejos de constituir una exposición doctrinal sistemática, el tratado se inscribe en la práctica del comentario alegórico. El comentario alegórico no responde, en este contexto, a la oscuridad intrínseca de la Escritura, sino a la condición del lector, cuyo intelecto, es incapaz de acceder de manera inmediata al orden inteligible del texto. De este modo, el comentario opera sobre el lector, reorientando progresivamente su disposición interior y haciendo posible la actualización de lo inteligible mediante el lenguaje mismo.

En este sentido, la práctica alegórica desarrollada por Filón se inscribe en continuidad con la hermenéutica judía previa, analizada en el primer capítulo, en la que el lenguaje simbólico ya cumplía una función formativa y mediadora. El comentario deja de ser únicamente un medio pedagógico para convertirse en una práctica capaz de intervenir ontológicamente sobre el intelecto, restituyendo mediante la reminiscencia la orientación del alma hacia lo inteligible y estableciendo las disposiciones hermenéuticas necesarias para una lectura verdadera de la Escritura. El papel de la reminiscencia en este proceso lo analizaremos más adelante, para centrarnos primeramente en la estrategia discursiva de Filón y su comentario.

Así pues, con el fin de precisar el alcance de este procedimiento, es posible distinguir, sin ánimo de exhaustividad, al menos cuatro funciones fundamentales del lema en el comentario alegórico del *De confusione*: 1) En primer lugar, el lema cumple una función disruptiva, en la medida en que fragmenta la continuidad de la letra y suspende la inercia de una lectura inmediata, obligando al lector a tomar distancia

respecto del sentido histórico del texto. 2) En segundo lugar, ejerce una función orientadora, pues el comentario que se articula a partir del lema redirige la atención del intelecto hacia un nivel de significación conforme a la jerarquía ontológica del sentido, preparando así el tránsito de lo sensible a lo inteligible. 3) En tercer lugar, el lema posee una función anamnésica, ya que cada unidad comentada reactiva en el lector la memoria de que la Escritura se dirige primariamente al alma y a su orden interior, favoreciendo el proceso de reminiscencia mediante el cual lo inteligible se hace presente nuevamente en el intelecto. 4) Finalmente, la reiteración del procedimiento por lemas cumple una función estabilizadora, en tanto que no sólo introduce al lector en una lectura no literal, sino que también forma progresivamente una disposición duradera del intelecto capaz de sostenerla. A través de la repetición guiada del gesto hermenéutico, el lector aprende a mantener la atención y la serenidad necesarias para no disolver nuevamente el sentido inteligible en la inmediatez de la letra. De este modo, el comentario alegórico no produce un acceso puntual al significado, porque intenta consolidar una estabilidad interpretativa sin la cual el intelecto, aun habiendo comprendido algo puntualmente, podría dispersarse. De este modo, el lema se vuelve un instrumento técnico de la terapia, mediante el cual el comentario alegórico actúa de forma gradual sobre la disposición hermenéutica del lector.

En *De confusione*, observamos que Filón comenta el pasaje de *Génesis* 11:1-9, porque en el episodio de Babel se condensa, en forma narrativa, la ruptura ontológica del hombre con el λόγος y la consiguiente incapacidad del intelecto para interpretar correctamente la Escritura, de modo que la confusión de las lenguas funciona como figura de la enfermedad del alma y del olvido de la ciudadanía divina, cuya restitución únicamente puede producirse mediante un lenguaje terapéutico capaz de reactivar, a través de la reminiscencia, la orientación del alma hacia lo inteligible. Es por ello que divide su comentario en 15 lemas: 1) “τὴν γῆν εἶναι πᾶσαν χεῖλος ἓν καὶ φωνὴν μίαν”, cuya función es introducir la reflexión en torno a los males que voluntariamente el hombre se causa a sí mismo (ἡ τῶν ἑκουσίων κακῶν συμφωνία);⁹⁹ 2) “ἀπὸ ἀνατολῶν”, para explicar, respecto de la virtud, la presencia de las dos tendencias del alma, por un lado, hacia lo mejor y, por otro, hacia lo peor;¹⁰⁰ 3) “ἴτε, πλινθεύσωμεν πλίνθους καὶ ὀπτήσωμεν αὐτὰς πυρί”, para ejemplificar el material y el modo de proceder de esta “peor” disposición;¹⁰¹ 4) “ἐγένετο αὐτοῖς ἡ πλίνθος εἰς λίθον”, que particularmente remite al endurecimiento del alma por medio de λόγοις δυνατοῖς καὶ ἀποδείξεσιν;¹⁰² 5) “καὶ ἡ ἄσφαλτος ἦν

⁹⁹ *Conf.*, 15.

¹⁰⁰ *Conf.*, 60.

¹⁰¹ *Conf.*, 84.

¹⁰² *Conf.*, 102.

αὐτοῖς πηλός”,¹⁰³ para explicar la transfiguración de la verdad por medio de la retórica; 6) “δεῦτε καὶ οἰκοδομήσωμεν ἑαυτοῖς πόλιν καὶ πύργον, οὗ ἡ κεφαλὴ ἔσται ἕως τοῦ οὐρανοῦ”, sobre los arquetipos o ciudades espirituales de los hombres, junto con;¹⁰⁴ 7) “ποιήσωμεν ἑαυτῶν ὄνομα”, como complemento del lema anterior;¹⁰⁵ 8) “κατέβη κύριος ἰδεῖν τὴν πόλιν καὶ τὸν πύργον”, con el cual detalla el conocimiento divino de la condición enferma del hombre;¹⁰⁶ 9) “ὁν ᾠκοδόμησαν οἱ υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων”, en aras de trascender la interpretación literalista de lo evidente para arribar en la verdad;¹⁰⁷ 10) “ἰδοὺ γένος ἓν καὶ χεῖλος ἓν πάντων”, a través del que refiere la capacidad armónica de lo disarmónico; 11) “ἤρξαντο ποιῆσαι”, que enfatiza la incapacidad de llevar lo no natural a su fin;¹⁰⁸ 12) ἐπαύσαντο οἰκοδομοῦντες τὴν πόλιν καὶ τὸν πύργον”, que complementa el lema 11;¹⁰⁹ 13) “δεῦτε καὶ καταβάντες συγχέωμεν ἐκεῖ αὐτῶν τὴν γλῶτταν”, que representa la explicación de las potencias que constituyen el mundo inteligible como ideales de la materia sensible;¹¹⁰ 14) la entrada léxico-semántica de “σύγχυσις”;¹¹¹ y, finalmente, 15) συγχέωμεν ἐκεῖ αὐτῶν τὴν γλῶτταν, ἵνα μὴ ἀκούσωσιν ἕκαστος τὴν φωνὴν τοῦ πλησίον”, que simboliza la destrucción de la armonía de la maldad, ceguera del alma humana.¹¹²

¿Qué criterio rige la selección y ordenación de los lemas? A diferencia del comentario filológico moderno, cuya lematización responde a la intención de explicar exhaustivamente el texto a partir de criterios lingüísticos, históricos o textuales, la práctica exegética de Filón obedece a una lógica distinta. Filón aquí organiza su comentario con el propósito de aclarar cabalmente el pasaje de *Génesis* 11:1-9, y de conducir progresivamente al lector a reconocer la condición antropológica de la enfermedad del intelecto.

Esta distinción metodológica implica que los lemas no sean comprendidos como unidades independientes ni como meros puntos de partida exegéticos. Cada lema es elegido y situado dentro de una

¹⁰³ *Conf.*, 103.

¹⁰⁴ *Conf.*, 107.

¹⁰⁵ *Conf.*, 118.

¹⁰⁶ *Conf.* 134.

¹⁰⁷ *Conf.* 142.

¹⁰⁸ *Conf.* 154

¹⁰⁹ *Conf.*, 158.

¹¹⁰ *Conf.*, 168.

¹¹¹ *Conf.*, 183.

¹¹² *Conf.* 189. En español los lemas son 1) “toda la tierra tenía una sola boca y una voz”; 2) “desde oriente”; 3) “vamos, hagamos ladrillos y cozámoslos con fuego”; 4) “el ladrillo se les volvió piedra”; 5) “y el asfalto era para ellos barro”; 6) “vamos y edifiquémonos una ciudad y una torre, cuya cabeza llegue hasta el cielo”; 7) “hagámonos un nombre”; 8) “bajo el Señor a ver la ciudad y la torre”; 9) “que construyeron los hijos de los hombres”; 10) “he aquí, un linaje y una boca de todos”; 11) “comenzaron a hacer”; 12) “dejaron de edificar la ciudad y la torre”; 13) “vamos, y después de bajar, confundamos allí su lengua”; 14) “confusión”; 15) “confundamos allí su lengua, para que cada uno no escuche la voz de su compañero”.

secuencia cuidadosamente construida, cuya intención es visibilizar, paso a paso, el proceso de desintegración noética del hombre y la posibilidad de su restitución. el comentario no comienza explicando directamente la confusión, sino que conduce al lector desde la aparente unidad inicial hacia la progresiva manifestación de la *hybris*, el endurecimiento del alma, la falsa armonía de la maldad y, finalmente, la ruptura que da lugar a la dispersión.

Lo anterior concentra implicaciones interesantes respecto de la forma de entender la estructura intelectual del comentario. Si Filón sigue la secuencia del texto tal como aparece en *Génesis*, ello implica el reconocimiento de que esa disposición narrativa responde a una organización estable. La interpretación de los lemas revela que el texto mismo se halla dispuesto conforme a un orden que puede ser leído como reflejo del cosmos. Así como el mundo realiza de manera interrelacionada y sistemática los procesos que le son propios conforme a la naturaleza, el comentario expone que la Escritura participa de una articulación análoga, otorgando su sentido propio a cada elemento. La exégesis, por tanto, se orienta hacia la comprensión del texto como una totalidad orgánica cuya cohesión responde a una disposición interna rigurosa. La arquitectura intelectual del comentario reproduce, en su forma, el modelo de la creación entendida como entramado causal y relacional, donde cada momento se halla vinculado a los anteriores y orientado hacia su desenlace. Esta lectura ilumina el alcance del dinamismo formal del tratado, puesto que la disposición secuencial de la interpretación configura una argumentación que expresa la correspondencia entre la organización del texto y la estructura del mundo. En ese sentido, lo que hace el interprete es clarificar ese sentido latente de la Escritura respecto de la naturaleza, porque desde la literalidad es difícil analogar ambos elementos. El comentario proporciona sistematicidad a la Escritura, y es precisamente esa acción la que lo dota de su potencia performativa. La preconcepción del estatus ontológico del texto sagrado y su analogía como texto que revela la naturaleza del cosmos, hace que Filón subordine su lematización a un orden literal de la Escritura que, sin embargo, también se subordina a la alegoría como mecanismo compositivo que dota al texto de su sentido natural. Digamos, pues, que la exégesis se presenta como participación en el orden que interpreta, puesto que el reconocimiento de la coherencia interna del discurso implica una inserción en la racionalidad divina.

Por tanto, puede afirmarse que lo que Filón denomina “secuencia” refleja una ambivalencia, pues, en el nivel del texto sagrado, implica el reconocimiento de que una secuencia literal, que se presenta como inverosímil, sí sostiene un sentido natural latente; y, en el nivel de la interpretación, que el comentario alegórico es el procedimiento compositivo que lo manifiesta. La secuencia constituye el punto de

contacto entre la organización del discurso revelado y la actividad intelectual que lo actualiza.

Si el procedimiento compositivo, esto es, la subordinación de la lematización al orden literal y su despliegue alegórico progresivo, hace visible la racionalidad latente de la Escritura, entonces la interpretación adquiere una intención claramente didascálica, que organiza el comentario en una pedagogía de la percepción y reconfigura la capacidad cognitiva del lector, que no es capaz de advertir la estrecha relación entre texto y cosmos porque carece del hábito espiritual necesario. La permanencia en la literalidad del sentido es el reflejo máximo de dicha alienación. La disposición secuencial del comentario corrige esa fijación al ejercitar al intelecto en la lectura de relaciones, causas y proporciones, produciendo un modo de ver nuevo, configurando una terapéutica en sentido epistemológico. Por ello, el análisis detallado de los lemas ha de atender al sentido del encadenamiento global que articula el comentario como una verdadera terapia noética. Al proceder de este modo, Filón transforma el comentario alegórico en una práctica discursiva capaz de intervenir en la disposición hermenéutica del lector.

Filón inicia su comentario al pasaje de *Génesis* 11 con la afirmación de que “toda la tierra tenía una sola lengua y una sola voz”. Menciona que bajo esta idea la Escritura evidencia precisamente lo siguiente:

Afirmamos, por tanto, que a partir de “toda la tierra tenía una sola lengua y una sola voz” (Moisés) evidencia una sinfonía de males innumerables y terribles, tanto cuantos las ciudades cometen en contra de otras ciudades, naciones en contra de naciones y, regiones en contra de regiones; como cuantos los hombres utilizan para cometer impiedad no sólo contra sí mismos sino también contra Dios. Estos son realmente errores de multitudes, pero nosotros también consideramos la multitud innumerable de males en un sólo hombre, sobre todo, porque esta multitud de males mantiene una sinfonía discordante, disonante y desafinada.¹¹³

φαμέν τοίνυν ἐκ τοῦ “τὴν γῆν εἶναι πᾶσαν χεῖλος ἓν καὶ φωνὴν μίαν” κακῶν ἀμυθήτων καὶ μεγάλων συμφωνίαν δηλοῦσθαι, ὅσα τε πόλεις πόλεσι καὶ ἔθνεσιν ἔθνη καὶ χώραις χώραι ἀντεπιφέρουσι, καὶ ὅσα μὴ μόνον εἰς ἑαυτοὺς ἀλλὰ καὶ εἰς τὸ θεῖον ἀσεβοῦσιν ἄνθρωποι· καίτοι ταῦτα πληθὼν ἐστὶν ἀδικήματα. **Σκεπτόμεθα δ’** ἡμεῖς καὶ ἐφ’ ἐνὸς ἀνδρὸς τὸ ἀδιεξήγητον τῶν κακῶν πλῆθος, καὶ μάσιθ’ ὅταν τὴν ἀνάρμοστον καὶ ἐκμελῇ καὶ ἄμουσον ἵσχη συμφωνίαν.

En este pasaje que introduce el primer lema, Filón construye su interpretación mediante una secuencia sintáctica cuya precisión manifiesta el enfoque interpretativo de los lemas y el hilo argumentativo para la secuencia posterior. La coordinación a través de τε ... καί articula un campo semántico relacionando los males propios de la pluralidad.

¹¹³ Conf., 15.

Por un lado, la sección introducida por τε enumera los conflictos entre unidades colectivas, πόλεις, ἔθνη, χώραι, mientras que el καί añade aquellos actos por los cuales los hombres, en cuanto pluralidad, incurren en impiedad no sólo contra otros, es decir, contra ciudades, naciones o regiones, sino también contra Dios. El valor de εἰς ἑαυτούς no implica todavía un desplazamiento hacia la interioridad individual, señala, más bien, la posibilidad de que la misma multitud actúe en perjuicio de otra, como ya se mencionaba.

Esta delimitación queda fijada de manera inequívoca por el uso de καίτοι que clausura el conjunto precedente mediante una recapitulación enfática: καίτοι ταῦτα πληθῶν ἐστὶν ἀδικήματα. El genitivo subjetivo confirma que todos los males mencionados pertenecen estructuralmente al ámbito de la pluralidad, ya que éstos son “verdaderamente”, forma en la que traduzco el καίτοι, males de multitudes. Así, Filón agota deliberadamente el plano colectivo antes de proceder a cualquier otro desplazamiento del análisis.

La transición hacia el ámbito individual se produce únicamente con σκεπτόμεθα δ', donde el verbo, reforzado por el δέ en su sentido adversativo, señala una reorientación explícita del discurso, a través de la cual Filón introduce por primera vez la consideración del individuo, como interiorización, a quien, asimismo, le aplica la expresión πλῆθος τῶν κακῶν, previamente atribuida a las comunidades, ahora reconocida como una pluralidad interna, caracterizada como una συμφωνία ἀνάρμοστος, ἐκμελής y ἄμουσος. El lema inicial no describe, por tanto, una unidad originaria, sino una unanimidad desviada, propia de la multitud apartada del λόγος, cuya estructura se despliega, de lo general a lo particular, en el ámbito político y se reconoce finalmente, mediante el giro reflexivo, como principio del desorden noético del individuo.

Esta determinación inicial es importante para comprender la lógica que rige la secuencia del comentario. El primer lema delimita el campo fenoménico en el que el mal se manifiesta de manera más evidente, a saber, el de las acciones colectivas y los conflictos visibles que caracterizan la experiencia histórica del hombre, explicando así por qué la Escritura utiliza un ejemplo colectivo como la historia de Babel para abordar el desorden del alma. Al comenzar por este nivel general, Filón sitúa al lector ante aquello que resulta inmediatamente reconocible y compartido, preparando así el tránsito hacia una indagación más profunda.

Desde esta perspectiva, el primer lema cumple una función preparatoria dentro del recorrido terapéutico del comentario. Al mostrar que la unanimidad inicial encubre ya una sinfonía de males, Filón dispone al lector para aceptar que los males colectivos no son accidentales ni meramente circunstanciales, sino síntomas de una desviación más profunda del intelecto. Esta disposición resulta

indispensable para los lemas siguientes, que no harán sino precisar progresivamente la orientación errónea del alma, su endurecimiento y su falsa autoafirmación, hasta hacer plenamente inteligible la necesidad de la confusión (σύγχυσις).

Filón continúa:

Y dice, muy naturalmente, que los que conspiraron con estas iniquidades “subieron desde oriente para encontrar una llanura en la tierra de Sinaar y que allí habitaron”, pues doble es la forma de la subida del alma, la mejor y la peor: la mejor, cuando la luz de las virtudes se eleva al modo de los rayos del sol; la peor, cuando son ensombrecidas y los males se levantan.

Τοὺς δὲ συνομοσαμένους ἐπ’ ἀδικήμασιν “ἀπὸ ἀνατολῶν” φησι “κινήσαντας εὐρεῖν πεδίον ἐν τῇ γῇ Σενναάρ κακεῖ κατοικῆσαι”, φυσικώτατα· διττὸν γὰρ εἶδος τῆς κατὰ τὴν ψυχὴν ἀνατολῆς, τὸ μὲν ἄμεινον, τὸ δὲ χεῖρον, ἄμεινον μὲν, ὅταν ἡλιακῶν ἀκτίνων τρόπον ἀνάσχη τὸ ἀρετῶν φέγγος, χεῖρον δ’, ὅταν αἱ μὲν ἐπισκιασθῶσι, κακίαι δὲ ἀνάσχωσι.

El segundo lema se inserta de manera orgánica en la secuencia del comentario, no sólo porque sigue el orden del texto bíblico, sino también porque retoma y desarrolla, como decíamos, la orientación ya preparada por el primero. En efecto, la transición hacia la individualidad del hombre, introducida al final del lema inicial encuentra aquí su explicitación conceptual. El sintagma **ἀπὸ ἀνατολῶν**, que en el relato bíblico designa un desplazamiento espacial, es reinterpretado por Filón a partir de la ambigüedad semántica del sustantivo **ἀνατολή**, cuyo campo de significación abarca tanto el “oriente” como la “subida” o “elevación”. Esta polisemia representa el punto de apoyo de la interpretación alegórica, donde el movimiento descrito por el texto remite primariamente a una dinámica interna del alma.

Filón puede afirmar, en consecuencia, que quienes “subieron desde oriente” son aquellos que, habiendo conspirado en iniquidades, experimentan una determinada modalidad de elevación del alma. El uso adverbial de **φυσικώτατα** señala que esta lectura se apoya en la comprensión de aquello que le es propio al hombre respecto de su disposición, esta disposición es lo que el hombre ha de recordar dado que ha sido oscurecida. Así pues, continuando con lo dicho por Filón, la **ἀνατολή** de la ψυχή es doble (διττόν): existe una elevación mejor y una peor. La primera se produce cuando el resplandor de las virtudes se eleva a la manera de los rayos del sol (ἡλιακῶν ἀκτίνων τρόπον), imagen que inscribe la virtud en el registro de la luz y de la visibilidad inteligible. La segunda, en cambio, acontece cuando esas mismas virtudes son ensombrecidas (ἐπισκιασθῶσι) y los vicios se levantan (κακίαι ἀνάσχωσι), invirtiendo así el régimen luminoso del alma.

El empleo del verbo **ἐπισκιάζω** resulta aquí especialmente significativo, pues introduce una imagen que no describe una

destrucción total de la virtud, sino su oscurecimiento. En ese sentido, la virtud está privada de su capacidad de iluminar, ya que el alma, que no ha perdido totalmente sus capacidades, se encuentra velada. Este matiz permite a Filón articular de manera precisa el fenómeno que anteriormente, en términos conceptuales, hemos descrito como *frenoblabia*, ya que no se trata de una aniquilación del intelecto, sino de una alteración de su régimen de visibilidad, en la que estructuras falsas de sentido reorientan la comprensión. De esta manera, Filón mantiene la coherencia del recorrido exegetico y terapéutico, pues el comentario avanza de la descripción de los males visibles hacia la determinación de su causa noética, sin romper la continuidad del texto bíblico, cuyo sentido es desplazado progresivamente hacia el ámbito de la ψυχή, preparando con ello el terreno para los lemas posteriores, en los que este desorden interior se materializará y se hará plenamente visible en las configuraciones humanas y lingüísticas.

Con el tercer lema, Filón continúa la progresión del comentario al mostrar cómo la desviación interior del alma, ya introducida en los lemas anteriores, se fija ahora en un modo de actuar que, apoyándose en vocabulario técnico y constructivo, hace visible que piedad y maldad dependen de la naturaleza y constitución del alma en cuestión:

Pues, “vamos”, dice, “hagamos ladrillos y cozámoslos con fuego”, es lo mismo a decir ahora que todas las cosas del alma nos están puestas juntas y confundidas, de modo que ningún esquema de ninguna forma se muestra con claridad. Conviene, entonces, que, tomando la pasión y la maldad, como cierta cosa informe y una esencia sin cualidad, dividamos siempre las formas en las cualidades adecuadas de manera apropiada hasta la última, para obtener una comprensión más vívida de ellas, y el uso y el disfrute con experiencia, que parece engendrar mayores placeres y deleites.

“ἴτε” γάρ φησι “πλινθεύσωμεν πλίνθους καὶ ὀπτήσωμεν αὐτὰς πυρί”, ἴσον τῷ νῦν ἔστιν ἡμῖν συμπεφορημένα καὶ συγκεχυμένα τὰ πάντα τῆς ψυχῆς, ὡς ἐναργῇ τύπον μηδένα μηδενὸς εἶδους προφαίνεσθαι. ἀρμόττει δ’ ὥσπερ ἀνείδεόν τινα καὶ ἄποιον οὐσίαν τό τε πάθος καὶ τὴν κακίαν παραλαβόντας εἰς τὰς ἀρμοττούσας ποιότητας καὶ τὰ προσεχέστατα μέχρι τῶν ἐσχάτων ἀεὶ τεμεῖν εἶδη πρὸς τε ἐναργεστέραν κατάληψιν αὐτῶν καὶ τὴν σὺν ἐμπειρίᾳ χρῆσιν τε καὶ ἀπόλαυσιν, ἣ πλείους ἡδονὰς καὶ τέρεψις ἔοικεν ἐντίκτειν.

La hendíadis de los participios συμπεφορημένα y συγκεχυμένα, que califican la condición de los contenidos del alma, expresan precisamente este estado patológico, en el que las estructuras se hallan amontonadas y confundidas, de modo que ningún ἐναργῆς τύπος de ningún εἶδος logra manifestarse con claridad ante la mente. Para Filón, esto parece ser una condición antropológica general y propia de todo hombre, lo cual se manifiesta en el uso del dativo ético del pronombre personal ἡμῖν, razón por la que una interpretación correcta de la Escritura es necesaria para su corrección.

Como ya se mencionaba en otros capítulos, una de las consecuencias propias de la φρενοβλάβεια era la construcción de estructuras estables en el hombre, que reemplazan, no carentes de sentido, a las estructuras *per naturam* que Dios le había otorgado en un primer momento. En ese sentido, la semántica de los verbos πλινθεύω y ὀπτάω, que consiste en configurar las formas de manera que tengan un sentido y fijarlas mediante el fuego, muestra cómo el intelecto dañado conserva una capacidad operativa que se orienta ahora hacia la organización técnica de los afectos y los vicios, los cuales son analizados, clasificados y endurecidos en configuraciones estables.

Asimismo, es importante enfatizar que la expresión ἀρμόττει δ' abre un paréntesis metodológico mediante el cual Filón explicita el modo en que procede su examen, que adopta como supuesto el estatuto que la *frenoblabia* confiere a la pasión y a la maldad, es decir, a la necesidad que hay de comprenderlas, por su indeterminación y su falta de cualidad, como una cosa informe, confundida y caótica. Así pues, metodológicamente, Filón introduce la tesis que conduce la finalidad de su comentario exegético sobre Babel: si el texto sagrado menciona que aquellos hombres decidieron construir una estructura como la torre, es porque simbólicamente esa acción refiere particularmente a la necesidad constructiva que el hombre experimenta cuando su alma se encuentra confusa, de manera que considerar las pasiones y la maldad como algo informe y mezclado, se vuelve la base de su interpretación a manera de hipótesis organizadora. Por ello mismo, el verbo τέμνω que rige la división continua de las formas εἰς τὰς ἀρμοστούσας ποιότητας καὶ τὰ προσεχέστατα μέχρι τῶν ἐσχάτων, remite a un procedimiento de descomposición que pertenece al registro de la diaíresis filosófica y que Filón emplea para hacer visible la estructura de los procedimientos de la pasión y de la maldad que acontecen en el alma. Esta operación analítica, que se orienta hacia una κατάληψις ἐναργεστέρῃ, muestra cómo el comentario alegórico, en este caso, transforma el estado confuso del alma en un objeto inteligible mediante la explicitación de sus componentes formales.

Por otro lado, resulta significativo que Filón recurra a este verbo, ya que, mientras expone el sentido del lema, reproduce en su propio discurso la operación que describe, cortando y segmentando el texto para conducir al lector hacia una χρῆσις y una ἀπόλαυσις de carácter intelectual. El comentario alegórico se presenta así como una práctica que no sólo tematiza la división de las formas, sino que la ejerce efectivamente en el nivel del lenguaje, gracias a un procedimiento que descompone, ordena y fija los elementos del pasaje bíblico, haciendo posible una comprensión progresivamente más nítida del fenómeno que se analiza, que en este caso resulta ser la confusión del alma. De este modo, el tercer lema ocupa un lugar

angular en la secuencia del comentario, ya que muestra cómo el comentario alegórico, al operar por cortes sucesivos, transforma el texto en un espacio de ejercicio intelectual en el que la división misma se convierte en condición de posibilidad de la comprensión y del disfrute del sentido.

Así, este tercer lema establece el marco conceptual y operativo a partir del cual se despliega la secuencia siguiente del comentario. Los lemas 4, 5, 6, y 7 están organizados directamente con base en él, en la medida en que queda establecido el principio mediante el cual el alma afectada por la *frenoblabia* reorienta y dota de sentido, de manera enfermiza, los elementos que la constituyen, cosa que ya quedó explicitada en los capítulos precedentes. Los lemas octavo y noveno cumplen una función legitimadora dentro de la secuencia del comentario, en la medida en que introducen explícitamente la intervención divina como principio rector del proceso terapéutico que Filón atribuye al λόγος. El descenso del Señor para ver la ciudad y la torre articula el punto de vista desde el cual el desorden humano puede ser correctamente diagnosticado, ya que el conocimiento de la condición enferma del hombre procede de una instancia que no se encuentra afectada por la *frenoblabia* y que garantiza la validez de la lectura alegórica. El énfasis recae aquí en la asimetría entre la mirada divina y la perspectiva humana, asimetría que autoriza el desplazamiento del sentido literal hacia un plano inteligible.

A partir de este punto, la secuencia de los lemas adquiere un carácter explícitamente formativo, en la medida en que la secuencia restante del comentario no introduce ya nuevos elementos conceptuales, sino que dispone el discurso de tal modo que el lector pueda experimentar, a través del ritmo mismo de la interpretación, una transformación progresiva de su modo de comprender. Los últimos lemas, cuya función terapéutica ha sido desarrollada con amplitud en los capítulos precedentes, operan aquí como momentos de cierre que consolidan el recorrido ya mencionado, permitiendo que la lectura se desplace desde la cohesión del extravío hacia la disolución de las disposiciones que lo sostenían.

Siendo esto así, la reiteración de fórmulas, la modulación de imágenes y la alternancia entre unidad y dispersión configuran una cadencia que acompaña al lector en un proceso de desapego gradual respecto de la literalidad y de las falsas armonías que habían caracterizado el estado inicial del alma. El comentario se convierte, pues, en un espacio de ejercicio hermenéutico en el que el lector es conducido, paso a paso, a reconocer los límites de las construcciones humanas y a disponerse para una orientación distinta del νοῦς, orientación que no se impone como doctrina, sino que se produce como efecto de la experiencia interpretativa.

En este sentido, Filón aparece como un guía que conoce tanto la estructura del texto sagrado como las dinámicas internas del alma humana, y que dispone el comentario de manera tal que el lector pueda recorrer, bajo su conducción, el tránsito desde la confusión hacia una disposición más estable y receptiva. La *θεραπεία* no se presenta aquí como un contenido que deba ser simplemente comprendido, sino como un proceso que se ejerce a través de la forma misma del discurso, cuya secuencia, cuidadosamente articulada, hace del comentario alegórico una vía de sanación que actúa en el nivel de la lectura y de la comprensión.

IV.2. Reminiscencia y restitución de la ciudadanía divina del hombre

La reminiscencia que Filón articula en *De confusione* se encuentra ya presupuesta en la interpretación del segundo lema, donde el exegeta se detiene en el sintagma *ἀπὸ ἀνατολῶν* y plantea la cuestión de si el texto bíblico alude al levantamiento del vicio o al de la virtud. La ambigüedad semántica del sustantivo *ἀνατολή*, que designa tanto el oriente como la elevación, permite trasladar el movimiento espacial del relato a un plano antropológico en el que el alma aparece caracterizada por una doble posibilidad de orientación.

La distinción entre una *ἀνατολή* mejor y una peor implica una pertenencia originaria del alma a un orden que le es propio y que se manifiesta cuando la elevación se orienta hacia la virtud. Esta pertenencia, que no se adquiere por aprendizaje ni por construcción discursiva, constituye una afinidad constitutiva del intelecto con el *λόγος* y funda la posibilidad misma de reconocer una dirección conforme a la naturaleza del alma. La elevación hacia el vicio, que Filón describe mediante la imagen del ensombrecimiento de la virtud, se comprende así como una desviación que oscurece una orientación previa sin eliminarla.

La *frenoblabia* afecta precisamente esta capacidad de reconocimiento, de modo que el alma conserva su dinamismo ascensional mientras pierde la claridad respecto de su dirección propia. Así, la reminiscencia representa la reactivación de una orientación constitutiva que vincula al hombre con el orden inteligible y que define su condición de ciudadanía divina.

La restitución de la ciudadanía divina se perfila así desde el segundo lema como un proceso interior de reconocimiento, que se activa cuando el alma recuerda hacia dónde debe elevarse conforme a su naturaleza. La *ἀνάμνησις* nombra este reconocimiento originario, que constituye el primer momento efectivo de la terapia filónica y que prepara el despliegue posterior de las disposiciones estables que harán posible una relación duradera entre el intelecto, el lenguaje y la Escritura.

Analicemos el contexto con mayor precisión:

Y dice, muy naturalmente, que los que conspiraron con estas iniquidades “subieron desde oriente para encontrar una llanura en la tierra de Sinaar y que allí habitaron”, pues doble es la forma de la subida del alma, la mejor y la peor: la mejor, cuando la luz de las virtudes se eleva al modo de los rayos del sol; la peor, cuando son ensombrecidas y los males se levantan. Un ejemplo del primero es el siguiente: “y Dios plantó un paraíso en Edén hacia el oriente (ἀνατολή)”. Un paraíso no de plantas de la tierra, sino virtudes celestiales, que el Jardinero hizo brotar a partir de su propia luz incorpórea, las cuales se volverían inextinguibles para siempre. Escuché también el siguiente oráculo dicho por uno de los discípulos de Moisés: “He aquí un hombre que se llama Anatolé”. Una forma muy extraña de referirse a alguien, al menos si llegas a pensar que está compuesto de cuerpo y alma. Pero si aquel fuera incorpóreo, no diferiría de la imagen divina. Estarás de acuerdo en que Anatolé es un nombre extremadamente preciso para él. Pues el Padre de todo hizo brotar a éste como su primer hijo, al que en otros lugares también nombró su “primogénito”, y habiendo sido realmente engendrado, imitando los caminos de su padre, viendo hacia los modelos arquetípicos de aquel, moldeaba sus formas.¹¹⁴

La identificación de Ἀνατολή con el Logos permite a Filón articular una concepción estrictamente ontológica del levantamiento del alma, que deja de ser un simple movimiento moral para convertirse en una reorientación conforme al principio a partir del cual el ser humano recibe su forma. Anatolé nombra así al Logos en cuanto primogénito de Dios, que procede directamente del Padre y que participa de su condición incorpórea, razón por la cual puede ser designado como imagen divina. Este Logos, que contempla los **παρδείγματα ἀρχέτυπα** del Padre, actúa como mediador formal, en la medida en que modela las formas creadas conforme a esos paradigmas perfectos, cuya estabilidad y plenitud no dependen del ámbito sensible.

En este sentido, las almas humanas, que poseen un origen arquetípico, actúan con plena naturalidad mientras permanecen orientadas hacia esos modelos, orientación que se mantiene viva en la medida en que el intelecto conserva su vínculo con el Logos. Este modo de ser se ve alterado cuando las almas devienen cuerpos sensibles y se insertan en el ámbito de la experiencia material, proceso que implica un oscurecimiento progresivo de su procedencia divina y que se manifiesta como una incapacidad para reconocer la estructura originaria de lo real.

Desde esta perspectiva, la reminiscencia designa el reconocimiento ontológico de la naturaleza divina del alma, que reactiva su orientación originaria hacia el Logos y que restituye la relación del intelecto con los modelos arquetípicos (**παρδείγματα ἀρχέτυπα**) a partir de los cuales fue modelado. Este proceso constituye el presupuesto efectivo de la interpretación alegórica, que se realiza en la medida en que el intérprete ha comenzado a recordar su procedencia arquetípica y a reconocerse como partícipe del orden inteligible. El comentario filónico se configura

¹¹⁴ *Conf.*, 60-64.

así como una forma escrita que materializa el Logos terapéutico, que guía al lector a través de una secuencia interpretativa que reproduce el movimiento de restitución del alma y que le permite recordar su ciudadanía divina, reintegrándolo, mediante el lenguaje, en el orden que le corresponde conforme a su naturaleza, dando lugar a la figura del *homo exegeticus*, entendida como el sujeto cuya capacidad hermenéutica se funda en esta reorientación ontológica previa.

A esto habría que añadir lo siguiente:

Por esta razón, todos los sabios de acuerdo con Moisés son introducidos como residentes temporales, pues sus almas nunca fueron enviadas a colonizar un lugar que se encuentra fuera del cielo, pero sí acostumbran ausentarse de su hogar hacia una naturaleza terrenal, a causa de ser amantes de la contemplación y del aprendizaje. Por tanto, cuando han visto por ellos mismos las cosas sensibles y mortales después de haber habitado en cuerpos, regresan de nuevo hacia ese lugar, del que salieron en un principio; porque consideran que la región celeste, de la que son ciudadanos legítimos, es su patria; y que la región terrenal que visitaron, es tierra extranjera.¹¹⁵

Este pasaje permite a Filón formular de manera explícita la condición de extranjería ontológica que define la existencia humana, condición que sólo puede comprenderse adecuadamente a la luz de la reminiscencia, aunque Filón no utilice este término particularmente. La caracterización de los sabios como residentes temporales indica que la permanencia del alma en el ámbito sensible carece de carácter fundacional, puesto que no responde a un asentamiento natural, sino a una salida transitoria del lugar que le es propio. La vida corpórea aparece así como una estancia provisional que no altera la ciudadanía originaria del alma, que permanece vigente incluso durante la experiencia sensible, aunque pueda quedar oscurecida por ella.

Estas almas son caracterizadas con los términos griegos φιλοθεάμων (amante de la contemplación) y φιλομαθής (amante del aprendizaje). El análisis del corpus muestra que φιλοθεάμων designa un tipo de disposición cognitiva caracterizada por una orientación intensa hacia la experiencia visual, que se manifiesta como deseo de ver, de recorrer y de exponerse a lo que aparece, y que define una relación activa y móvil con el ámbito de lo visible. En la *República*, φιλοθεάμων refiere a una figura intermedia del deseo cognoscitivo, que desea contemplar la multiplicidad de lo bello en sonidos, colores y formas, cuya inclinación hacia lo sensible se acompaña de un disfrute intenso de la experiencia perceptiva. Estos sujetos, cuya atención permanece orientada hacia la diversidad de lo que aparece, se caracterizan por una incapacidad para sostener la mirada en la unidad del εἶδος, lo cual sitúa su deseo en un estadio previo a la contemplación filosófica propiamente dicha. El

¹¹⁵ Conf., 77.

término señala, por tanto, una disposición que participa del impulso cognoscitivo sin haber alcanzado todavía una orientación estable hacia lo inteligible. Plutarco, que asocia φιλοθεάμον con φιλομαθές como disposiciones naturales del alma, confirma que el amor a ver pertenece a la estructura originaria del deseo humano, estructura que impulsa al alma hacia la experiencia y el aprendizaje, y que permanece abierta a una orientación ulterior. Esta asociación permite comprender φιλοθεάμων como una inclinación que no se define por su objeto último, sino por su dinamismo propio, dinamismo que puede ser conducido hacia una forma superior de conocimiento.¹¹⁶

Cuando Filón afirma que las almas descienden al ámbito sensible por su amor a la contemplación y al aprendizaje (ἔνεκα τοῦ φιλοθεάμονος καὶ φιλομαθοῦς), atribuye este movimiento a una disposición natural que impulsa al alma hacia la experiencia de lo visible en virtud de su deseo de conocer. El amor a ver aparece así como una fuerza que expone al alma a la multiplicidad sensible y que la conduce a experimentar directamente las realidades mortales, cuyo recipiente particularmente son los hombres excepcionales de la historia sagrada, a saber, los patriarcas. Esto es relevante para la comprensión del sentido filónico del término, puesto que los φιλοθεάμονες a los que alude el texto corresponden a figuras que se distinguen precisamente por su conocimiento de Dios y por su cercanía al orden inteligible. Abraham, Isaac, Jacob y Moisés encarnan una modalidad de descenso que se encuentra integrada desde el inicio en un itinerario cuyo fin es el retorno y que presupone una orientación originaria hacia lo divino, que se mantiene activa incluso durante la experiencia corpórea. El amor a ver que caracteriza a estas almas se expresa como una apertura a las manifestaciones de Dios en el mundo, que hace posible tanto la experiencia histórica como la fidelidad a la patria celeste.

Cuando esta disposición se mantiene vinculada al λόγος, el descenso hacia el ámbito sensible no compromete la pertenencia ontológica del alma al orden inteligible. Sin embargo, cuando el vínculo con el λόγος se debilita, el mismo amor a ver y a conocer que había motivado la salida se convierte en el punto vulnerable del alma, pues la experiencia de la multiplicidad sensible deja entonces de ser leída como signo y comienza a ser asumida como término último, proceso en el que el intelecto conserva su actividad cognoscitiva mientras pierde la capacidad de reconocer la medida y la forma que orientan su propio ejercicio. El alma continúa viendo, aprendiendo y hablando, pero lo hace de manera desordenada, fijando su atención en lo que aparece. El amor a ver, que en las almas no lesionadas se encontraba integrado en un movimiento de retorno, se transforma ahora en principio de dispersión, produciendo

¹¹⁶ App. BC 4.17; Epict. Disc. 2.14; Luc. Cont. 5; Luc. Herod. 8; Luc. Nav. 1; Pl. Resp. 5.475d; Pl. Resp. 5.475e; Pl. Resp. 5.476a; Pl. Resp. 5.476b; Pl. Resp. 5.479a; Plut. Per. 1.2

una elevación aparente que se dirige hacia lo sensible y no hacia los paradigmas arquetípicos que daban forma a su conocimiento. Esta corrupción no implica la pérdida de la ciudadanía divina, pero sí su oscurecimiento operativo, puesto que el alma olvida su procedencia y, con ello, la clave hermenéutica que le permitía leer el mundo y la Escritura conforme a su estructura simbólica. Por ello, la *frenoblabia* se expresa así como una incapacidad interpretativa que reproduce en el plano del lenguaje el mismo desorden que afecta al plano noético, dando lugar a lecturas literalistas, fragmentarias o retóricas que ya no remiten a un orden inteligible.

En conjunto, el análisis permite afirmar que el comentario filónico se configura como una mediación ontológica que interviene directamente en la disposición del alma del lector. El estado positivo de φιλοθεάμων, que caracteriza a las almas capaces de descender al mundo sensible sin perder su orientación originaria, se actualiza mediante una reconfiguración progresiva del modo de ver, que el comentario produce en el intelecto a través del ejercicio mismo de la interpretación. La lectura alegórica desplaza el objeto de la visión desde la literalidad de lo sensible y del texto hacia la estructura arquetípica que ambos significan, restituyendo al amor a ver su referencia propia y liberándolo de la fijación desordenada que caracteriza a la enfermedad.

Este proceso se articula mediante la reactivación de la reminiscencia, que se produce cuando el lector reconoce en el relato bíblico la figura de su propia condición noética. La confusión, la dispersión y el desorden narrados en *Génesis* operan como esquemas de autocomprensión que permiten al alma recordar implícitamente su orientación constitutiva y su ciudadanía divina. Así, la secuencia de los lemas organiza esta experiencia en una progresión terapéutica que ejercita al intelecto en las operaciones de distinción, orden y relación que habían quedado dañadas, convirtiendo la lectura en una práctica de restitución.

En suma, el comentario filónico no sólo interpreta la Escritura, sino que produce al intérprete adecuado, el *homo exegeticus*, cuya capacidad hermenéutica se funda en una reorientación ontológica previa. En esta figura, el φιλοθεάμων recupera plenamente su sentido positivo como apertura estable a las manifestaciones de lo divino, apertura que permite habitar el mundo sensible como χώρα ἀλλοτρία y reconocer el ámbito celeste como patria verdadera. El retorno a la ciudad de origen se realiza así mediante una transformación de la mirada, que el comentario actualiza en el alma a través del lenguaje y que hace posible comenzar a habitar, ya en el acto de leer, el orden que le corresponde conforme a su naturaleza.

IV.3. Tranquilidad y quietud como disposiciones hermenéuticas del intelecto

La terapia del intelecto, que se inicia con el recuerdo de su procedencia divina, requiere estados estables que preserven esa orientación y que impidan una recaída en la dispersión propia de la *frenoblabia*.

Filón en 127 menciona lo siguiente:

Y ciertamente, puesto que los medios por los que construimos nuestros juicios respecto de la mente y los sentidos se equivocan, es necesario aceptar lo siguiente, que Dios hace llover en el primero los pensamientos, en el segundo las percepciones, y que las cosas que son son no gracias a nuestra constitución, sino gracias a Él por quien también nosotros hemos sido engendrados como todas las cosas surgidas por gracia.

Después de recibir los hijos un lote de amor propio de su padre desean crecer hasta el cielo hasta que la justicia, amante de la virtud y enemiga de la maldad, cuando venga, destruya las ciudades, que fortificaron en su alma dedichada, también la torre, cuyo nombre es evidenciado al estar escrito en el libro de los Jueces. Este nombre es, como dicen los Hebreos, Fanuel; pero, como decimos nosotros, “retirada de Dios”: pues la fortaleza construida a través de la persuasividad de las palabras no era construida para nada más que alejar y desviar el pensamiento de la honra de Dios. ¿Qué cosa sería más mala que esto? Pero el bandido de la injusticia y de los asesinatos siempre, contra la persuasividad, está preparado para la destrucción de esta fortaleza, al que los Hebreos llaman Gedeón, que traducido es “nido de piratas”. Pues, dice la Escritura, “juró Gedeón a los hombres de Fanuel diciendo: cuando regrese con paz demoleré completamente esta torre”. Muy buena y apropiadísima jactancia para el alma que odia la maldad, que está afilada contra los impíos, es el estar consolidada para destruir todo argumento que pudiera convencer al pensamiento de desviarse de la santidad. Y esto es así por naturaleza: pues, cuando la mente se desvía, todo lo que se desvía y lo que se aparta rompe los pactos de la santidad. Y entonces acontece tiempo oportuno para la destrucción de este suceso, pero lo paradójico es, en tanto que lo dice Gedeón, que no está en la guerra, sino en la paz: pues es por medio de la tranquilidad y la quietud del alma, que la piedad engendra por naturaleza, que todo discurso, al que dio origen la impiedad, es derribado.¹¹⁷

Este pasaje explica la función que Filón atribuye a la tranquilidad y a la quietud en el proceso de corrección del intelecto. La destrucción de la torre interior, que simboliza la estructura persuasiva mediante la cual el pensamiento se ha separado de la honra de Dios, se produce en un estado que Filón caracteriza explícitamente como paz (*εὐστάθεια*) y quietud del alma (*ἡρεμία*). La *εὐστάθεια* denomina aquí la consolidación interior del pensamiento del hombre que odia la maldad y que se mantiene orientado hacia la santidad, mientras que la *ἡρεμία* designa la condición de tranquilidad en la que esa orientación puede ejercerse de manera continua y no reactiva. Ambas disposiciones actúan como condiciones que permiten al intelecto desmontar las

¹¹⁷ Conf., 127-133.

construcciones “sofísticas” que habían surgido en el estado de *frenoblabia*, estado en el que la mente había perdido su centro y había sustituido el orden natural por argumentos que imitan la verdad sin participar de ella. Estas condiciones aparecen como un restablecimiento de la estabilidad y de la quietud que hacen posible una actividad hermenéutica libre y correcta, lo que permite reconocer, juzgar y finalmente derribar los discursos que habían desviado al alma de su orientación propia.¹¹⁸

En Aristóteles, la ἡρεμία designa primordialmente la quietud frente al movimiento, pero en sus tratados éticos aparece también asociada a la regulación de los afectos, en estrecha conexión con la ἀπάθεια, aunque sin agotarse en ella. Epicteto, posteriormente, vincula la εὐστάθεια al cuidado de sí y a la constancia de quien no se deja arrastrar por lo externo, inscribiéndola en un horizonte que busca liberar al alma de lo contingente. En Filón estos matices están presentes, pues la εὐστάθεια es entendida como la condición de estabilidad que permite al alma volver de su extravío; mientras que la ἡρεμία se convierte en la disposición del alma que, liberada de la presión de las pasiones (πάθη), puede recibir las impresiones del λόγος divino. Ambas categorías funcionan como contrapeso a la *frenoblabia*, ya que restablecen la apertura del alma a su orden natural.¹¹⁹

En el horizonte filónico, la alegoría es la vía para atravesar la literalidad de los nombres y de los relatos hasta alcanzar lo que está oculto en ellos. Tal como Filón mismo afirma, ὅπερ ἀποκεκρυμμένον ἰχνηλατεῖται διὰ τῶν ἐμφανῶν ὀνομάτων, el método alegórico funciona como un “rastreo” de lo escondido a través de lo manifiesto en las palabras. Ahora bien, este procedimiento hermenéutico exige una determinada disposición del alma, cuya estabilidad y firmeza (εὐστάθεια), y su tranquilidad interior (ἡρεμία) suponga la liberación del hombre de la confusión de sus pasiones, para sostener la búsqueda de lo inteligible en medio de la ambigüedad del texto. La *frenoblabia*, en cambio, endurece el error en formas rígidas y convierte la palabra en sofisma, bloqueando la posibilidad misma de este tránsito hermenéutico.

Así, la εὐστάθεια y la ἡρεμία describen disposiciones estructurales del intelecto que hacen posible una operación crítica sobre los discursos que se han establecido en el alma durante su corrupción. La εὐστάθεια nombra la consolidación interior de un pensamiento que ha recuperado su eje y que puede mantenerse firme frente a la presión persuasiva de los λόγοι desviados, cuya eficacia dependía precisamente de la inestabilidad previa del individuo. La ἡρεμία, que acompaña a esta estabilidad, designa la quietud operativa mediante la cual el intelecto puede suspender la reacción inmediata y ejercer un discernimiento

¹¹⁸ *Conf.*, 131-132.

¹¹⁹ Epict., *Disc.* 2.5; 3.24; 3.26; 4.3; Fr. p. 4. Arist. *Eth. Eud.*, 1218a; 1222a; *Metaph.* 988b; 1017b; 1043a; 1043a; 1067b; 1068b; *Eth. Nic.* 1104b; 1154b.

sostenido, gracias al cual los argumentos que simulaban verdad quedan expuestos en su carácter imitativo. En 127-133, la destrucción de la torre acontece en un estado que Filón califica explícitamente como paz (εἰρήνη), que remite a la disposición interior en la que la piedad ha restituido el orden natural del pensamiento. Esta quietud implica una forma de vigilancia que permite al intelecto reconocer, evaluar y desarticular las construcciones discursivas que lo habían alejado de la honra de Dios, convirtiendo de esa manera a estos dos conceptos, εὐστάθεια y ἡρεμία, en la base que constituye las condiciones desde las que la actividad hermenéutica puede desplegarse sin recaer en la rigidez sofística ni en la confusión pasional, y asegurando la continuidad del movimiento terapéutico iniciado por la ἀνάμνησις.

Esta exigencia de una disposición estable del alma, descrita en términos de εὐστάθεια y ἡρεμία, se esclarece más a la luz de *Conf.* 145-147, donde Filón afirma que quienes viven en el conocimiento del Único son llamados “hijos de Dios”, mientras que aquellos que aún no alcanzan tal dignidad pueden, sin embargo, situarse bajo el primogénito, el λόγος:

Aquellos que experimentan el conocimiento del Uno son llamados necesariamente hijos de Dios, como también confiesa Moisés cuando afirma: “ustedes son hijos de Dios el Señor” y “a Dios quien te creó” y “¿No es este mismo tu padre? Ciertamente, el pensar que sólo lo bello es bueno,¹²⁰ es una condición que sigue a quienes han dispuesto su alma de tal forma, lo que resulta, a su vez, una defensa contra el producto del placer a los ojos de hombres expertos en la guerra para la eliminación y destrucción de aquel. Pero si todavía hubiera alguno no digno de ser llamado hijo de Dios, que se apresure a equiparse conforme a su Λόγος primogénito, el más viejo de entre los ángeles, puesto que sería un arcángel, adorado bajo muchos nombres: pues es nombrado “principio”, “nombre de Dios”, “palabra”, “el hombre conforme a su imagen”, “el que ve”, “Israel”.¹²¹

Conforme a lo dicho por Filón, la filiación divina que atribuye a quienes conocen al Uno se presenta como la expresión de un estado del intelecto cuya disposición ha alcanzado una estabilidad suficiente para permanecer conforme a lo bello y a lo bueno, esto a través del reconocimiento de su existencia como sumo bien. Por lo que, “pensar que sólo lo bello es bueno” o bien “que sólo el sumo bien existe” acompaña a los individuos que han dispuesto así su alma, si se interpreta la εὐστάθεια como una configuración interior que protege al pensamiento de la presión ejercida por el placer sensible y por los discursos de la realidad inmediata que intentan darle sentido al mundo lejos de su fundamento natural que resultan, para Filón, la divinidad y su Logos. En ese sentido, la estabilidad del alma aparece

¹²⁰ O que “sólo el sumo bien existe”. El texto griego presenta una ambigüedad irresoluble desde la sintaxis.

¹²¹ *Conf.*, 146.

aquí como una defensa cognitiva que preserva la orientación hacia el Uno en un entorno saturado de estímulos persuasivos.

Como contraste del individuo sano, Filón introduce la posibilidad de la existencia de quienes todavía no son dignos de ser llamados hijos de Dios. Si bien estos individuos no se encuentran excluidos del orden divino, no tienen un acceso directo a Él, situados bajo la mediación del Logos primogénito, cuya función consiste en ofrecer una vía de acceso a la contemplación del Uno. Por tanto, equiparse conforme al Logos, para nosotros, implica una disposición progresiva del *voûs* que se realiza a través de la adhesión a una estructura racional estable, que Filón despliega mediante los múltiples nombres atribuidos al Logos, que expresan distintas modalidades de presencia cognitiva y hermenéutica.

Asimismo, *εὐστάθεια* y *ἡρεμία* se manifiestan como las disposiciones que hacen posible esta permanencia bajo el Logos. La estabilidad del alma permite al intelecto sostener una relación continua con las formas que el Logos articula, mientras que la quietud interior garantiza que esta relación no se vea interrumpida por la agitación de las pasiones ni por la fascinación ejercida por lo sensible. Estas disposiciones configuran, entonces, el horizonte en el que dicho conocimiento puede comenzar a ser acogido sin deformación. La hermenéutica filónica se inscribe precisamente en este espacio intermedio, en el que el lector, aún no plenamente restituido a su ciudadanía divina, aprende a habitar bajo el Logos mediante una lectura que disciplina la mirada y estabiliza el juicio. La figura del intérprete aparece así como un sujeto en tránsito, cuya capacidad hermenéutica depende de la consolidación de su intelecto y de su pacificación interior, disposiciones que permiten que el Logos opere como principio ordenador del pensamiento y como mediador entre el alma y el Uno.

En este capítulo hemos pretendido demostrar que la terapia filónica no consiste en una serie de tesis yuxtapuestas sobre el lenguaje, la memoria o la virtud, sino en una configuración unitaria en la que texto, método y disposiciones del alma se corresponden estructuralmente. La secuencia de lemas que Filón elige para comentar *Génesis* 11 no responde a un criterio externo ni a una división neutral del texto bíblico, sino, más bien, a una organización deliberada del discurso que guía progresivamente al lector desde la experiencia de la confusión hasta una reordenación estable del intelecto. La *εὐστάθεια* designa la capacidad del pensamiento para mantenerse firme en la progresión del sentido, una capacidad que impide que el lector absolutice un sólo lema, una imagen o una interpretación aislada, y que reproduce precisamente el estado de dispersión propio de la *frenoblabia*. La estabilidad del intelecto se manifiesta así como una condición epistemológica, en la medida en que permite sostener la continuidad

del discurso y reconocer que el sentido se despliega gradualmente conforme a un orden que no puede ser violentado sin perderse. La ῥηεμία, por su parte, nombra la disposición mediante la cual el lector puede exponerse a la densidad simbólica del texto sin reaccionar de manera impulsiva, sin convertir la palabra en objeto de apropiación inmediata y sin dejarse arrastrar por la persuasividad de las imágenes.

Desde esta perspectiva, el orden de los lemas no sólo presupone estas disposiciones, sino también las produce activamente. El comentario de *De confusione* funciona como un ejercicio prolongado que entrena al voũς en la estabilidad y en la quietud, obligándolo a demorarse, a diferenciar, a corregir sus propias anticipaciones y a aceptar que el sentido no se entrega de una vez, sino que se revela en el tiempo del discurso. Cada lema introduce una modificación puntual en la disposición del lector, y la reiteración de este procedimiento consolida hábitos hermenéuticos duraderos. En este sentido, la terapia se realiza en el modo mismo de interpretar.

La ἀνάμνησις, analizada en el apartado anterior, se inserta plenamente en esta dinámica, pues el recuerdo de la ciudadanía divina funciona como el efecto de una reorientación progresiva del intelecto que aprende nuevamente a ver conforme al Logos y conforme a su naturaleza. El lenguaje verdadero reactiva la memoria al disponer al lector en una relación correcta con el texto, con el sentido y consigo mismo. Así, la lectura alegórica se revela como una práctica ontológicamente eficaz, en la que el alma reconoce su procedencia, estabiliza su orientación y recupera la posibilidad de habitar el mundo sensible sin perder su referencia a la patria inteligible.

Asimismo, el lector que emerge del comentario filónico puede ser caracterizado como *homo exegeticus*, es decir, como un sujeto cuya capacidad hermenéutica se funda en una transformación previa del intelecto. Este intérprete es definido, entonces, por las disposiciones estables que le permiten seguir la secuencia del Logos sin recaer en la confusión, sin absolutizar lo sensible y sin sustituir el orden natural por construcciones persuasivas. El cierre del comentario coincide así con la instauración de una forma de vida interpretativa, en la que leer, comprender y permanecer se integran como expresiones de una misma restitución ontológica.

Conclusión

De confusione linguarum ocupa un lugar importante dentro del corpus alegórico de Filón de Alejandría, y puede considerarse uno de los puntos de inflexión más significativos en la evolución interna de su exégesis. Si las *Legum Allegoriae* inauguran el método alegórico aplicando a los primeros capítulos del *Génesis* un marco interpretativo filosófico, *De confusione* representa, en cierto modo, la madurez de ese procedimiento: el momento en que la alegoría se convierte en una reflexión sobre el lenguaje mismo y sobre la posibilidad de comprender la estructura del alma mediante él. En otras palabras, *De confusione* es precisamente una tematización del método alegórico.

Esta posición puede entenderse si se considera la organización general del corpus filónico. Filón divide su comentario en ciclos, cada uno dedicado a un bloque del Pentateuco. El ciclo alegórico, que abarca desde el *De opificio mundi* hasta el *De confusione linguarum*, constituye la primera gran unidad, centrada en el Génesis y destinada a mostrar cómo los relatos de la creación, la caída y los orígenes de la humanidad expresan verdades morales y cosmológicas. Dentro de ese conjunto, *De opificio mundi* describe la creación como manifestación del λόγος divino en el orden del mundo; los tratados intermedios (*De agricultura*, *De plantatione*, *De migratione Abrahami*, etc.) desarrollan el itinerario del alma que busca asemejarse a Dios mediante la virtud; y el *De confusione linguarum* cierra el ciclo regresando al tema del λόγος, ya no como principio ordenador de la creación, sino como reflejo de la mente confundida.¹²²

Esta inversión estructural conferiría al tratado una función de clausura temática, pues *De confusione* problematizaría la descomposición del alma que ha perdido contacto con el λόγος. Podría decirse que *De opificio* y *De confusione* construyen un arco que delimita la historia ontológica del lenguaje que va del λόγος creador al λόγος confundido. Entre ambos extremos se inscribe la totalidad de la

¹²² El estudio de Alex Léonas, "Towards a Chronology of Philo's Works", en *Journal for the Study of Judaism* 56, 2025, pp. 161-192, revisa críticamente las tentativas modernas de establecer una cronología interna de los tratados filónicos y concluye que la datación del *Comentario Alegórico* continúa siendo indeterminada. Aunque la tradición desde Massebieau y Cohn había sugerido una división tripartita del proyecto exegetico, situando los tratados iniciales bajo el gobierno de Flaco y los posteriores, entre ellos el *De confusione linguarum*, en el periodo de Calígula, Léonas muestra que tales propuestas descansan sobre indicios débiles, principalmente la ausencia de referencias cruzadas o la recurrencia temática entre obras. En consecuencia, no se dispone de evidencia filológica que permita establecer un *terminus* seguro para cada tratado. No obstante, a partir de sus observaciones generales puede inferirse que el *De confusione linguarum* pertenece a la fase madura del proyecto alegórico, probablemente redactado hacia el final del ciclo sobre el Génesis. Su posición como cierre del corpus alegórico, aunque no garantizada por la cronología externa, se sostiene por razones internas: el tono recapitulativo del texto, su estructura concentrada y la función teológica que ejerce dentro del conjunto.

experiencia humana que Filón describe alegóricamente: la caída, la educación, la purificación y el retorno hacia Dios.

Asimismo, *De confusione linguarum* puede considerarse, por tanto, un tratado sobre el fracaso del lenguaje, pero también sobre su posibilidad de restauración. Filón lo ubicaría al final de su comentario alegórico porque allí la exégesis se vuelve consciente de su propia condición. Así, el tratado podría condensar el sentido último del proyecto filónico, si se piensa que éste pudiera ser la unidad entre exégesis y terapéutica.

El lugar del *De confusione* dentro del corpus puede observarse también desde un punto de vista formal. Filón comienza el tratado con la cita íntegra de Génesis 11:1-9, que funciona como lema. A partir de ahí, despliega una lectura que combina análisis léxico, especulación moral y elaboración teológica. El texto se construye como una progresión que va del literalismo a la alegoría, y de la alegoría al principio terapéutico. Esta progresión marca el paso de la enfermedad a la curación, presentándose a sí misma como importante metodológicamente, ya que refleja el cambio ocurrido de la σύγχυσις a la ἀκολουθία.

En la secuencia general de los tratados, este movimiento cumple una función de espejo. En los textos precedentes, Filón había descrito etapas del alma que asciende hacia Dios; pero aquí se muestra a la mente que, habiendo alcanzado cierto grado de orden, cae en confusión. En ese sentido la *frenoblabia* referiría, como hemos intentado demostrar, a un estado en el que la mente y el alma pierden su orientación porque su lenguaje se ha desajustado. Por lo que, *De confusione* no sólo pertenecería al corpus alegórico por su método, sino también por su propósito, a saber, enseñar que la interpretación de la Escritura es inseparable de la restauración del alma y de la comprensión del mundo.

Esta función se confirma al comparar *De confusione* con los tratados inmediatamente anteriores. En el *De migratione Abrahami*, Filón describe la purificación del alma como desplazamiento desde la razón particular hacia la inteligencia divina; en el *De congressu quaerendae eruditionis gratia*, la sabiduría aparece como la esposa del alma que engendra frutos de virtud; en el *Quis rerum divinarum heres sit*, se anuncia la herencia de la sabiduría como unión con el λόγος. *De confusione* recoge y reinterpreta esos motivos: la mente que ha heredado la sabiduría puede perderla si su palabra se fragmenta, y sólo recupera la comunión con el λόγος cuando su lenguaje es curado. En ese sentido, el tratado funciona como una recapitulación y una advertencia: la de que toda adquisición de sabiduría es reversible si el lenguaje, que es su vehículo, se corrompe.

El carácter de cierre del tratado explica también su tono más severo y su estructura más concentrada. A diferencia de otros textos donde

Filón alterna largas digresiones doctrinales, aquí mantiene una tensión constante entre diagnóstico y remedio. La alegoría actúa como mecanismo de depuración del discurso, en tanto que el exegeta examina las palabras, sus etimologías, sus resonancias, invitando al lector a reorganizar su propia mente, convirtiéndose el texto, de esa manera, en un comentario performativo que actúa sobre quien lo lee.

En conjunto, el lugar del *De confusione* dentro del corpus alegórico es, pues, el de un tratado de síntesis y de tránsito. Cierra la primera gran sección del comentario mosaico y prepara el paso hacia los tratados más abiertamente teológicos. Resume la trayectoria del alma desde la creación hasta la dispersión, y al mismo tiempo la proyecta hacia su restauración. En él, Filón convierte el método alegórico en un principio de acción espiritual, donde la interpretación deja de ser una operación sobre el texto para convertirse en una práctica de recomposición del sujeto. Por ello, puede considerarse el punto de encuentro entre los tres ejes fundamentales del pensamiento filónico: el cosmológico, el ético y el lingüístico.

La confusión de las lenguas narrada en Génesis 11 se convierte así en alegoría de la disociación interior del alma racional, es decir, del quiebre de la unidad entre mente, lenguaje y ser. El extravío del lenguaje representaría el desajuste ontológico del alma misma, que ya no participa de la razón cósmica y reproduce, por sí sola, una racionalidad espuria.

Esta lectura marca una ruptura con las interpretaciones anteriores del relato de Babel. Filón no se detiene en la diversidad lingüística ni en su dimensión histórica, sino que desplaza el problema hacia el plano espiritual. La multiplicación de las lenguas, dice, es un remedio, porque Dios dispersa la falsa unidad del mal para evitar que la mente humana se consolide en su propia confusión. Así, la *frenoblabia* se convierte en el signo de un desequilibrio profundo, donde el alma que ha olvidado su fuente divina se vuelve incapaz de hablar con verdad.

A partir de esta idea, el tratado desarrolla una correspondencia precisa entre los niveles del discurso y los niveles del alma. La descomposición de la palabra equivale a la desintegración de las potencias del intelecto; la confusión de significados corresponde a la confusión de los afectos; la fragmentación del habla manifiesta la pérdida de la secuencia, el orden racional que conecta cada cosa con su causa. En esta clave, la enfermedad de la mente se revela como enfermedad del lenguaje, porque la *frenoblabia* produce un λόγος φρενοβλαβή, es decir, un discurso que aparenta ser razonable pero que carece de conexión con la verdad cuando el alma se vuelve autorreferencial e inestable.

Frente a este diagnóstico, el tratado introduce su contraprinzipio. Si la confusión proviene de una inversión del orden, del intento humano por igualar su discurso al de Dios, la cura consiste en restituir la

subordinación del alma al λόγος divino, reconocer que la palabra humana sólo puede ser verdadera cuando participa de la palabra creadora. El discurso terapéutico actúa por medio del reordenamiento interior: su acción consiste en devolver a la mente la capacidad de distinguir, jerarquizar y nombrar conforme al ser. Por eso, la terapia del λόγος se identifica con la restauración de la secuencia, la secuencia racional que armoniza pensamiento, palabra y realidad.

En el desarrollo del tratado, esta dialéctica entre enfermedad y curación se expresa a través de un sistema de imágenes que progresan según un ritmo clínico: diagnóstico, crisis y restitución. Al final del texto se simboliza el alma reunificada bajo la guía del λόγος; la ciudad y la torre representan la mente orgullosa que edifica sobre su propia soberbia; y la dispersión de los constructores equivale al momento de disolución del error, donde el alma, liberada de su falsa unidad, puede comenzar a sanar. Cada imagen funciona como una etapa del proceso terapéutico.

Esta interpretación permite comprender el *De confusione* como el punto en que Filón traduce en términos exegéticos el núcleo más profundo de su filosofía: la convicción de que el lenguaje, cuando se separa del orden del ser, enferma, y que sólo el λόγος divino, entendido como principio operativo, puede restablecer la correspondencia entre decir y ser. En esa curación del lenguaje se consuma la curación del alma, pues interpretar se vuelve una forma de participar del orden inteligible del mundo.

En la primera etapa, la exposición del lema y la problematización del sentido literal establecen el diagnóstico de la enfermedad: la mente confundida, incapaz de distinguir entre lo divino y lo humano, interpreta la Escritura como si fuera mito. La *frenoblabia* se presenta, así, como un desajuste epistemológico, donde el alma enferma de literalismo porque ha perdido la capacidad de percibir lo simbólico, y con ello su orientación hacia la verdad. Las secciones dedicadas a la “lengua única” o la “una voz” y a las imágenes del torrente y del dique desarrollan el momento de crisis moral. El alma desordenada se expresa en un lenguaje que se desborda, donde los significados se acumulan sin medida. La unidad lingüística, que Filón identifica con la unanimidad del mal, simboliza una falsa coherencia interior, una razón que ya no participa del orden divino. Y erige su propio sistema cerrado. Frente a esa patología del lenguaje, la figura de Moisés encarna la mente estable, capaz de contener el flujo pasional mediante la razón.

Las interpretaciones de Génesis 11:2-4 constituyen el descenso a la zona más profunda de la enfermedad. La “tierra de Senaar” representa la agitación del alma; la “llanura”, su fijación en el vicio; los “ladrillos” y la “torre”, los artificios con los que el hombre intenta imitar el orden del cosmos mediante un lenguaje endurecido y autorreferencial. En

esta fase, la *frenoblabia* alcanza su forma plena: la mente ha perdido el contacto con el λόγος θεῖος y erige su propio discurso como ídolo. La alegoría de la ciudad interior, la *polis* del alma, muestra que la confusión lingüística es también confusión espiritual y política.

El punto de inflexión llega con la intervención divina: el “descenso del Señor” introduce la acción terapéutica del λόγος. En este movimiento, Filón desarrolla su doctrina de las Potencias, mediaciones curativas entre Dios y el alma. El λόγος examina la mente confundida, la separa de su error y disuelve las estructuras falsas que la mantenían cautiva. El “descenso” equivale, en el plano espiritual, a la operación del médico que penetra en la herida para purificarla.

La última parte del tratado representa la fase de purificación y restitución. La σύγχυσις, lejos de ser castigo, es una διάλυσις, una disolución pedagógica que separa los elementos corrompidos y permite su reorganización. La “diseminación” simboliza la terapia final: al romper la falsa unidad del mal, Dios restituye la verdadera multiplicidad del ser y reintegra el lenguaje en el orden del λόγος.

De este modo, el itinerario del tratado, leído desde el eje φρενοβλάβεια-λόγος θεραπευτικός, revela su estructura clínica. Cada bloque del comentario corresponde, *grosso modo*, a una etapa del proceso curativo: 1) diagnóstico del desvío, la pérdida de discernimiento y el extravío interpretativo; 2) agravamiento del mal, la falsa unidad del lenguaje y la autosuficiencia de la razón; 3) manifestación de la locura racional, el lenguaje como torre de soberbia; 4) intervención del λόγος, el examen, la purificación y la reorientación del alma; y 5) restitución del orden, la dispersión como curación y recuperación de la secuencia.

En esta secuencia se condensa lo que ya mencionábamos: que *De confusione* representa una alegoría performativa que reproduce en su propia forma el tránsito de la confusión a la claridad. La arquitectura del texto permite percibir cómo Filón organiza su discurso como un proceso terapéutico en el que el alma, enferma de su propio lenguaje, es conducida de la enfermedad del intelecto hacia la terapia del Logos. Así entendido, el tratado se presenta como un modelo del pensamiento filónico en su conjunto: una exégesis que cura, una filosofía expresada en el lenguaje de la medicina del alma y una teología del λόγος que convierte la lectura misma en un acto de restauración espiritual.

BIBLIOGRAFÍA

- Adams, Sean A., "Did Aristobulus Use the LXX for His Citations?", en *Journal for the Study of Judaism*, 45, 2014, pp. 185-198.
- Alesse, Francesca, *Philo of Alexandria and Post-Aristotelian Philosophy*, Leiden, Brill, 2008.
- Austin, C., *Comicorum Graecorum fragmenta in papyris reperta*, Berlín, De Gruyter, 1973.
- Beentjes, Pancratius C., "Full Wisdom is from the Lord: Sir 1:1-10", en *The Wisdom of Ben Sira: Studies on Tradition, Redaction, and Theology*, Berlín, De Gruyter, 2008.
- Borgen, Peder, *Philo of Alexandria, An Exegete for His Time*, Leiden, Brill, 1997.
- Bousset, W., *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, Tubinga, Verlag von J. C. B. Mohr, 1926.
- Bousset, W., *Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1915.
- Calabi, Francesca, *God's Acting, Man's Acting: Tradition and Philosophy in Philo of Alexandria*, Leiden, Brill, 2008.
- Capponi, Livia, "Aristoboulos and the Hieros Logos of the Egyptian Jews", en *Proceedings of the Twenty-Fifth International Congress of Papyrology*, 2007, pp. 109-120.
- Collins, John J., *Between Athens and Jerusalem: Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*, Michigan-Cambridge, Dove Booksellers, 2000.
- Collins, John J., *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age*, Louisville-Kentucky, Westminster John Knox Press, 2014.
- Crenshaw, J., *Old Testament Wisdom*, 3ª ed., Louisville, Westminster John Knox Press, 2010.
- Drummond, James, *Philo Judaeus: The Jewish-Alexandrian Philosophy in its Development and Completion*, en 2 vol., Londres, William and Norgate, 1888.
- Festugière, R. P., *La Révélation d'Hermès Trismegiste II: le dieu cosmique*, París, Librairie Lecoffre, 1949.
- Fishbane, M., *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford, Clarendon Press, 1988.
- Friesen, Courtney J. P., Lincicum David y Runia David T., *The Reception of Philo of Alexandria*, Oxford, Oxford University Press, 2025.
- Gilbert, Maurice, "Methodological and hermeneutical trends in modern exegesis", en *The Wisdom of Ben Sira: Studies on Tradition, Redaction, and Theology*, Berlín, Walter de Gruyter, 2008.
- Goodenough, E. R., *The Politics of Philo Judaeus: Practice and Theory*, New Haven, Yale University Press, 1938.
- Goodenough, E. R., *By Light, Light: the mystic gospel of Hellenistic Judaism*, Amsterdam, Philo Press, 1968.
- Grabbe, Lester L., *Judaic Religion in the Second Temple Period: Belief and Practice From the Exile to Yavneh*, Londres-Nueva York, Routledge, 2000.
- Hadas, Moses, *Aristeas to Philocrates*, Nueva York, Ktav Publishing House, 1973.
- Hadot, Pierre, *¿Qué es la filosofía antigua?*, México, FCE, 1998.

- Heinemann, Isaak, *Philons griechische und jüdische Bildung: Kulturvergleichende Untersuchungen zu Philons Darstellung der jüdischen Gesetze*, Hildesheim Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1962.
- Hengel, Martin, *Judaism and Hellenism*, Filadelfia, Fortress Press, 1981.
- Holladay, Carl R., *Fragments from Hellenistic Jewish Authors, volumen III: Aristobulus*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 1995.
- Kamesar, Adam (ed.), *The Cambridge Companion to Philo*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
- Konstan, David, "Philo's De virtutibus in the Perspective of Classical Greek Philosophy", en *The Studia Philonica Annual*, XVIII, 2006, pp. 59-72.
- Kugel, J. L., *Traditions of the Bible: A Guide to the Bible As It Was at the Start of the Common Era*, Cambridge, Harvard University Press, 1998.
- Kynes, Will (ed.), *The Oxford Handbook of Wisdom and the Bible*, Oxford, Oxford University Press, 2021.
- Laín Entralgo, Pedro, *La curación por la palabra en la Antigüedad Clásica*, Madrid, Revista de Occidente, 1958.
- Laks, A., Most, G. W., *Studies on the Derveni Papyrus*, Oxford, Oxford University Press, 1997.
- Lincicum David, "Philo's Library", en *The Studia Philonica Annual*, 26, 2014, pp. 99-114.
- Long, A. A., "Allegory in Philo and Etymology in Stoicism: a Plea for Drawing Distinctions", en *Studia Philonica Annual*, Vol. IX, 1997, pp.198-210.
- Mack, Burton L., "Philo Judaeus and Exegetical Traditions in Alexandria", en *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II* 21.1, Berlin, 1984, pp.227-271
- Mackie, Scott D., "Seeing God in Philo of Alexandria: Means, Methods, and Mysticism", en *Journal for the Study of Judaism*, 43, 2012, pp. 147-179.
- Martens, Peter W., "On the Confusion of Tongues and Origen's Allegory of the dispersion of Nations", en *The Studia Philonica Annual*, 24, 2012, pp.107-127.
- Mattei, Steven, "Moses' Physiologia and the Meaning and Use of Physikos in Philo of Alexandria's exegetical Method", en *The Studia Philonica Annual*, XVIII, 2006, pp. 3-32.
- Matusova, Ekaterina, "Allegorical Interpretation of the Pentateuch in Alexandria: Inscribing Aristobulus and Philo in a Wider Literary Context", en *The Studia Philonica Annual*, 22, 2010, pp.1-51.
- Most, Glenn W., "Hellenistic allegory and early imperial rhetoric", en *The Cambridge Companion to Allegory*, Cambridge, Cambridge University Press, pp.26-38.
- Najman, Hindy, "Reading and Articulation in Ancient Jewish Texts", en *Reading: Performance and Materiality in Hebrew and Aramaic Traditions*, Cambridge, Open Book Publishers, pp. 133-154.
- Najman, Hindy, "Philosophical Contemplation and Revelatory Inspiration in Ancient Judean Traditions", en *The Studia Philonica Annual*, 19, 2007, pp. 101-112.
- Newsom, Carol A., *The Self as Symbolic Space: Constructing Identity and Community at Qumran*, Leiden, Brill, 2004.
- Niehoff, Maren R., *Jewish Exegesis and Homeric Scholarship in Alexandria*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.

- Niehoff, Maren R., *Philo of Alexandria: An Intellectual Biography*, New Haven, Yale University Press, 2018.
- Nikiprowetzky, V., *Le Commentaire de L'écriture chez Philon D'alexandrie*, Leiden, Brill, 1977.
- Pantasopulos, Elias A., *Die Lehre vom natürlichen und positiven Rechte*, Munich, Druck der Akademischen Buchdruckerei, 1893.
- Passaro Angelo y Giuseppe Bellia (ed.), *The Wisdom of Ben Sira: Studies on Tradition, Redaction, and Theology*, Nueva York-Berlín, Walter de Gruyter, 2008.
- Perdue, L. G., *Wisdom and Creation: The Theology of Wisdom Literature*, Nashville, Abingdon Press, 1994.
- Reeves, Joshua, "The State of Babel After the Fall: Philo Judaeus and the Possibility of Rhetoric", en *Advances in the History of Rhetoric*, 17, 1, pp. 34-42.
- Reggiani, Clara Kraus, "L'esegesi allegorica della Bibbia come fondamento di speculazione filosofica nel giudaismo ellenistico: Aristobulo e Filone Alessandrino", en *Enrahonar*, 13, 1986, pp.31-42.
- Reitzenstein, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*, Leipzig, Teubner, 1926.
- Royse, James R., "Did Philo Publish His Works?", en *The Studia Philonica Annual*, 25, 2013, pp. 75-100.
- Runia, David T., "The Structure of Philo's Allegorical Treatises: A review of Two Recent Studies and Some Additional Comments", en *Vigiliae Christianae*, 38, 3, 1984, pp. 209-256.
- Runia, David T., *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, Leiden, Brill, 1986.
- Runia, David T., "The Idea and the Reality of the City in the Thought of Philo of Alexandria", en *Journal of the History of Ideas*, 61, 3, 2000, pp. 361-379.
- Schwartz, E., "Aporien im vierten Evangelium", en *Nachrichten von der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, Berlin, Weidmansche Buchhandlung, 1907.
- Stein, Edmund, *Die Allegorische Exegese des Philo aus Alexandria*, Naumburg, Verlag von Alfred Töpelmann in Giessen, 1929.
- Sterling, Gregory E., "Wisdom among the Perfect: Creation Traditions in Alexandrian Judaism and corinthian Christianity", en *Novum Testamentum*, 37, 4, pp. 355-384.
- Sterling, Gregory E., "'The School of Sacred Law's': The Social Setting of Philo's treatises", en *Vigiliae Christianae*, 53, 2, 1999, pp. 148-164.
- Tcherikover, Victor, *Hellenistic Civilization and the Jews*, Filadelfia, The Jewish Society of America, 1959.
- Tilford, Nicole L., "After the Ways of Women": the Aged Virgin in Philo's Transformation of the Philosophical Soul", en *The Studia Philonica Annual*, 25, 2013, pp. 17-40.
- Voelke, André-Jean, *La philosophie comme thérapie de l'âme: Études de philosophie hellénistique*, Paris, Academic Press Fribourg, 1993.
- Völker, Walther, *Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien*, Gorgia, Gorgias Press, 2012.

- Winston, D., *The Wisdom of Solomon: a New Translation with Introduction and Commentary*, Nueva York, Doubleday, 1979.
- Winston, D., *Logos and Mystical Theology in Philo of Alexandria*, Cincinnati, Hebrew Union College Press.
- Wolfson, H. A., *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, Cambridge, Harvard University Press, 1962.
- Ziegler, Joseph, *Sapientia Iesu Filii Sirach*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1980.