

ALGUNOS ASPECTOS DE LA HERMENÉUTICA EN LA ANTIGÜEDAD

Jose Antonio Antón Pacheco

Universidad de Sevilla

ABSTRACT: *The birth of hermeneutics is conditioned by the existence of the notion of revealed Book. The necessity to keep alive and updated the sense of the Book constantly generates new interpretations, which is reflected in the categories of midrás, hagdá, Targum, typology, etc., as can be appreciated in Judaism, Saint Paul and in gnosticism.*

KEYWORDS: *History of hermeneutics, Filon, Saint Paul, gnosticism.*

Es conocido el rechazo que Platón hace de la escritura¹. En realidad este rechazo se hace extensible a toda forma de representación, pues en efecto es la representación (sea escritura, pintura o escultura), en cuanto que ausencia y alejamiento de la realidad eidética, aquello que Platón cuestiona. La recusación de la representación tiene una base metafísica, pues, y no estética; la representación de lo sensible es ya representación de una representación, dos

¹ Cf. principalmente, *Fedro* 274 b ss, *República* 596 ss, *Carta II* 314 ss, *Carta VII* 343 a. Sobre los fundamentos metafísicos de la visión negativa de la representación, escrituraria y artística, en Platón me remito de nuevo a mi libro *Symbolica Nomina. Introducción a la hermenéutica espiritual del Libro = Symbolos 2* (Barcelona 1988). También me parece de especial interés, P. AZARA, *La imagen y el olvido. El arte como engaño en la filosofía de Platón*, (Madrid 1995).

grados entonces de alejamiento del Ser². Ahora bien, en el caso de la escritura a este razonamiento se añaden otros factores. El principal es que la escritura contraviene uno de los presupuestos básicos de Platón, cual el de la prioridad ontológica de lo oral, del discurso dialogado, del logos viviente. Al dar esta primacía a la palabra hablada frente a la escritura que anquilosa el sentido, Platón está criticando a sofistas y logógrafos que sí escribían sus discursos; y por otro lado quiere enlazar con la tradición de la metafísica presocrática, de la que se siente deudor y continuador. Por tanto, Platón podría asumir perfectamente aquello de “*la letra mata, el espíritu vivifica*” de San Pablo (2 Cor, 3-6). Esto hace que justifiquemos una comparación entre ambas posiciones, por más que existan diferencias obvias. Tampoco entraremos aquí en la cuestión de los “paradigmas platónicos”, ni en la de cuál tiene más importancia (si el oral o el escrito). A pesar de las muchas incógnitas y contradicciones que plantea la recusación de la escritura por parte de Platón (¿cómo es entonces que escribió tanto?), parece evidente que hay en él una valorización metafísica de la oralidad, del logos hablado en perjuicio de la letra escrita que tiende a esclerotizarse y petrificarse³. Con respecto a la frase de San Pablo, somos conscientes de que se ha prestado a abusos y manipulaciones, pero también es cierto que en ella reposa toda la exégesis cristiana y la resume.

Antes que nada hemos de decir que el aparente conflicto que se plantea en San Pablo y Platón entre una escritura muerta y una

² Es curiosamente significativo que sean los diversos neoplatonismos (Plotino, Proclo, Pseudo Dionisio) los que a través del concepto de *ágalma* (estatua, la posibilidad de la representación sensible para contener y manifestar lo inteligible) hayan sido los fundamentadores de toda la teoría del ejemplarismo. Después de todo el Libro es el ejemplo o icono por antonomasia que hace posible la hermenéutica. No es casualidad que para el Pseudo Dionisio sean los Nombres divinos los *agálmata*, haciendo así el trasvase de categorías griegas a un contexto lingüístico-escriturario. Con seguridad existe una correlación en Platón entre la ausencia del Libro y la ausencia de una metafísica de la representación (escrita o artística). Cf. G. L. RITACCO DE GAYOSO, *Autophyes ágalma*, en *De Mystica Theologia de Dionisio Aeropagita, Epimeleia*, III, 6 (Buenos Aires 1994) 181-94.

³ Pero esta actitud recelosa ante la palabra escrita no es exclusiva de Platón. La vemos también en el contexto del judaísmo. Así, en el etiópico *1Henoc* 69 leemos: *Él (el ángel Penemué) enseñó a los hombres la escritura con tinta y papel, a causa de lo cual son muchos los que se extraviaban desde siempre hasta este día. Pues los hombres no fueron creados para semejante cosa: con pluma y tinta fortificar su fe. Apócrifos del Antiguo Testamento (A. Díez Macho ed.) v. IV, (Madrid, 1984).*

palabra viviente lo resuelve precisamente la hermenéutica. Y en este sentido podemos afirmar que el conflicto está resuelto por San Pablo en la medida en que se encuentra entroncado en una tradición escrituraria y por ende exegética, esto es, midrásica.

Decíamos que la hermenéutica resuelve aquella oposición planteada más arriba en la medida en que la interpretación exige la actualización y por tanto la vivificación del texto. Esta actualización del sentido no es, evidentemente, una operación mecánica, sino que por mor de la misma experimentación de la letra por parte del lector o intérprete, la comprensión puede también significar el prolongamiento o desarrollo de lo latente implícito en la escritura; incluso el descubrimiento de posibilidades pertenecientes al texto que el mismo autor no ha entrevisto de manera íntegra (*sensus plenior*, horizonte de expectativas)⁴. A esto se debe, por ejemplo, la esencia de la tipología en cuanto que interpretación transformadora de imágenes o modos pertenecientes al sentido. Como puede verse, la hermenéutica mantiene viva a la escritura, la vivifica. Si Platón no alcanzó a valorar la escritura en su relación con la actualización hermenéutica, fue tal vez por carecer precisamente de la noción de Libro. Cosa que no ocurría como es lógico con San Pablo. También éste se mostraba suspicaz con respecto a la letra: frente al estatismo de la escritura se requiere la instancia que nos sustraiga a la parálisis de la letra muerta. Cuál sea para San Pablo la instancia interpretadora por la que se actualiza la letra (la clave hermenéutica) es algo evidente: el Espíritu o Jesucristo. Pero no es este tema el que de una forma directa vamos a desarrollar aquí, pues además el *pneuma* de 2 Cor, 3-6 no es el Espíritu Santo sino la experiencia del sentido interior. Nos interesa señalar ahora ante todo que el Libro, la Palabra escrita, no implica ningún anquilosamiento o fundamentalismo. Más bien todo lo contrario: la postulación de una hermenéutica que mantenga vivos y presentes los contenidos del Libro, es una exigencia intrínseca a la misma esencia del Libro. No existe conflicto entre Palabra escrita y Palabra inspirada.

Pero volvamos a la oralidad. Ya sabemos cómo para Platón el diálogo, la discusión, la controversia, *las palabras que se escriben en el alma*, son el antídoto ante la letra muerta de la representación

⁴ Schleiermacher, dentro de este mismo espíritu, dirá: *Comprender a un autor mejor de lo que se comprendió él mismo*.

escrita⁵. Tenemos que ver ahora qué papel desempeña la dimensión oral en San Pablo, en su tradición midrásica y en la hermenéutica en general.

En la medida en que San Pablo está inserto por su contexto cultural en la exégesis midrásica, será necesario conectar 2 Cor, 3-6 con los parámetros que definen ese contexto interpretativo. Y en este sentido Platón y San Pablo (y el midrás) tienen puntos en común, pues la oralidad subyace también la idea de vividura del texto. En efecto, para la tradición midrásica, junto a la revelación sinaítica de las tablas escritas de la Torá, Yavé había dado también una ley oral, esto es, el comentario vivo a la Escritura. Esta ley oral, el conjunto de historias, leyendas e interpretaciones que de manera indisociable acompañaba siempre a la Torá, fue lo que en el pueblo de Israel se convertiría en el Midrás, tanto en su vertiente haláquica o normativa como en la hagádica; y finalmente se compilaría a su vez en la Misná, el Talmud y la Cábala (es decir, en la tradición). Pero el significado profundo de la ley oral para Israel radicaba en que no sólo importaba la letra, la escritura codificada (con su correspondiente peligro en anquilosarse), sino la palabra viviente y hablada que mantenía actualizado constantemente el Texto sagrado. La ley oral era el espíritu que vivificaba la letra, que de lo contrario podía permanecer muerta. Dos cuestiones fundamentales dimanaban de esto: la primera es que no hay Torá sin interpretación; una y otra cosa (ley escrita y ley oral) son correlativas, es decir, forman un círculo hermenéutico. Esta inseparabilidad entre revelación e interpretación (y quien dice interpretación dice también tradición) está expresada con gran lucidez por Franz Rosenzweig: *El contenido inmediato de la revelación es ella misma: de hecho, termina con las palabras "él bajó" (Ex 19-25); con "él habla" (Ex 20, 1), por no mencionar "yo soy" (Ex 20,2) comienza la interpretación*⁶. La otra cuestión es que el Libro sagrado no sólo no aboca al fundamentalismo o a un estancamiento espiritual, sino que por el contrario genera una permanente puesta al día, que es lo realizado por el comentario transmitido oralmente, con el consi-

⁵ Tampoco es ésta una idea exclusiva de Platón, pues leemos en Orígenes: *Por eso Nuestro Señor Jesús escribió la Segunda Ley... en el corazón y en el espíritu de los creyentes (Comentario a Josué, 9,4)*

⁶ Citado por J. J. PETUCHOWSKY en *Palabra de Dios y la palabra humana según la interpretación judía del lenguaje de la Biblia*, p. 99 (traducción de Gilberto Canal), = *Fe cristiana y sociedad moderna* 2, Madrid, 1984.

guiente enriquecimiento (hasta tal punto que esos comentarios orales se pueden convertir también en codificación escrita, como ocurre con muchos lugares de la propia Torá). Y en este sentido no llevaría razón Platón al contraponer escritura a la condición oral. La relación Torá-Midrás, como en el islamismo la relación Corán-Hadices, demuestra que la escritura ilumina y produce el comentario, la glosa, la variación; y la oralidad mantiene vivo y actual (lo prolonga incluso) el Texto que interpreta.

Hay una tercera conclusión importantísima de todo esto: la cadena de transmisiones orales que actualiza permanentemente a la escritura sólo es posible si se hace en el seno de una comunidad que haga realidad tal comunicación. Lo oral no es, evidentemente, algo individual, sino que su mismo concepto exige la noción de comunidad. Toda hermenéutica espiritual se hace en el ámbito de una comunidad dada. Así, pues, la transmisión oral que es la cadena de interpretaciones que acompaña al texto y evita que se convierta en letra muerta, la hermenéutica en una palabra, está formada por dos realidades que les son consustanciales: tradición y comunidad. Para la hermenéutica es imprescindible la categoría de tradición (cábala, parádosis, *smirtí*), esto es, una comunidad que mantiene vivo el Libro, que lo traslada y comunica añadiendo (la tradición misma es su proceso interpretativo) su propia fenomenización del sentido rescatado, mantenido y actualizado. La tradición es ya interpretación.

Toda cultura del Libro produce la idea de tradición: Libro, hermenéutica y tradición son nociones correlativas. Por tanto la tradición, desde la perspectiva de la dimensión oral, es donde se mantiene abierto el Libro y donde el espíritu vivifica, independientemente de que la misma tradición oral se convierta en escritura y genere a su vez nuevos eslabones de la cadena exegetica, como de hecho sucede.

La otra categoría a la que nos referíamos es la de comunidad (*umma, ecclesia*), que junto con la de tradición forman como las dos caras de una misma moneda. Ya que en efecto, una tradición sólo puede acaecer en el ámbito de una comunidad con la que tiene una relación de mutua correspondencia. La *selset* (cadena iniciática para la cábala), o la *silsilat* (otro tanto para el Islam espiritual), o la parádosis, o las estirpes setianas, o la teología del *verus profeta*, son posibles porque tienen su lugar en las respectivas comunidades, y

éstas son lo que son por su constitución, por una tradición actualizadora del sentido.

Sólo bajo estas dos categorías (como decíamos, constitutivas de la hermenéutica) es posible sustraerse a la letra muerta y a la petrificación del texto, mantener vivo el libro e instaurar la noción de "Biblia inacabada". Eso fue lo que sucedió con la Torá, el Midrás, el Targum y todas las categorías exegéticas del judaísmo y después del cristianismo. Un fenómeno parecido ocurrió en el Islam con el Corán, los Hadices y posteriormente con el *ta'wil* o exégesis (que también podía ser normativa o espiritual).

Una vez más nos aparece el círculo hermenéutico, pues si bien es cierto que la tradición y la comunidad actualizan constantemente el texto, eso se debe a que la Palabra misma (Logos, Dabar-Menrá, Calam) proporciona las condiciones de posibilidad (metafísicas, espirituales) para que se dé el desarrollo exegético que suponen la tradición y la comunidad. Aquí se encuentra el fundamento de la metafísica del profetismo, que indefectiblemente acompaña al desarrollo de las ideas sobre la comprensión. Todas estas experiencias surgidas a la sombra del Libro y de su comprensión son extensibles, pues, y se convierten así en categorías constituyentes de toda hermenéutica restauradora.

No sé si el título de la obra de la obra de Wolfson *Filón de Alejandría, creador de la filosofía de la religión en el judaísmo, cristianismo e islamismo*⁷ es exagerado. En cualquier caso es una exageración más justa que la otra, tan negativa, de Festugière, según la cual en toda la obra de Filón no habría ni una sola página original⁸. Lo que sí podemos afirmar rotundamente es que Filón de Alejandría es el creador de la hermenéutica como disciplina filosófica. Y esto es así por lo siguiente: para Filón la Torá (el Nomos, en su propio lenguaje), es el Logos mismo; luego el conocimiento, la experiencia y la vida de ese Logos (es decir, la filosofía) se convierten en experiencia, conocimiento y vida del Nomos; en resumen, la filosofía misma se convierte en interpretación. Claro que para Filón de Alejandría ese camino estaba en parte recorrido y la aportación de Filón consiste, en gran medida, en una genial síntesis creadora a partir de pautas precedentes. Éstas provie-

⁷ H.A. WOLFSON, *Philo, Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam* 2 vol., (Cambridge, Mass 1968).

⁸ A. J. FESTUGIÈRE, *La Revelation d'Hermès Trismégiste*, V.2, (Paris 1945-54).

nen de dos ámbitos diferentes: el filosófico griego y el judeo-bíblico. Consideramos baladíes las discusiones sobre qué elemento predomina en Filón, si el griego, si el hebreo. Para nosotros está claro que el factor prioritario en el pensamiento filoniano cae del lado exegético, de donde la importancia dominadora de las pautas bíblicas: a Filón lo que le interesa antes que nada es interpretar los libros bíblicos. Inseparablemente unida a esta cuestión está la sólida cultura filosófica de Filón (sobre todo platónica y estoica) que será puesta al servicio de la labor hermenéutica, de tal manera que la misma labor filosófica se convertirá en hermenéutica. Entonces una cuestión nos asalta inmediatamente: la identificación entre Logos y Libro revelado. Y aquí como en todo, hay que tener en cuenta la doble filiación filoniana (aun cuando la primacía se incline hacia la vertiente judía). Esta fusión del horizonte griego con el horizonte hebreo se aprecia de manera ejemplar en la siguiente frase de Filón: *Se ha llamado Libro al Logos de Dios, en el que se encuentra inscrito y grabado la formación de los otros seres (Legum Allegoriae, 1,19)*.

Por una serie de relaciones cruzadas y de transitividad simbólica⁹, el Logos filoniano adquiere las connotaciones de la Jomá hebrea (la Sabiduría), noción que al igual que el Logos en el pensamiento griego, iba tomando la naturaleza de una hipóstasis mediadora, de proyecto inteligible del mundo. A su vez, cuando la Jomá se asocia al Logos¹⁰, aporta a este concepto los otros contenidos que se habían asimilado al de Sabiduría, en un claro camino hacia la hipostatización de todos ellos: la Sabiduría de Dios es su Nombre (*Shem*), su Voz (*Col*), su Ley (*Torá*), su Palabra (*Dabar-Menrá*). Filón es un caso ejemplar (no lo volveremos a encontrar hasta Valentín y los gnósticos) en el que vemos unidas la especulación metafísica griega con la especulación lingüística semítica, de manera que se intercambien y alternen ambas reflexiones, ocupando sus respectivas categorías las posiciones de las otras y vertiéndose mutuamente sus contenidos (naturalmente esto es posible porque se habla en ambas tradiciones de lo Mismo determinándose en sus diferencias). Por eso la hermenéutica

⁹ Cf. mi artículo *Aspectos de la transitividad simbólica*, *Pensamiento* 153 (1983) 89-95. Denominamos transitividad simbólica a la capacidad de los símbolos de explicarse en otros símbolos, formando así cadenas o series simbólicas. Hay, pues, una gran semejanza entre tipología y transitividad simbólica.

¹⁰ El Prólogo del *Evangelio* de San Juan es un buen ejemplo de esto.

de Filón está apoyada ontológicamente; por eso la metafísica de Filón es proclación, revelación, palabra que se comunica, que se repite y manifiesta, nombre personal en suma.

Así, pues, podemos establecer una correlación orgánica entre los temas fundamentales de la filosofía de Filón (Dios, el Logos, la Biblia, el hombre). Dios es la máxima realidad inteligible (no parece que en Filón, como en otros medio-platónicos, haya habido una idea nítida de Dios como *epéqueina tes ousías*¹¹, aunque sí está en camino de ello). ¿Es inefable entonces el Dios de Filón? Para éste, Dios no tiene propiamente hablando nombre propio, ya que excede supremamente toda denominación o atributo. Se podría decir que la inenunciabilidad de Dios es la forma que tiene Filón de concebir la máxima realidad entitativa, es decir, es su forma de concebir a la divinidad como Uno. Ahora bien, la Torá nos muestra cómo Dios se manifiesta, esto es, Dios recibe una pluralidad de nombres, que no le corresponden propiamente, sino que representan los modos como Dios se hace accesible al mundo y a los hombres. Filón entreteje una teología lingüística que hace las funciones de una teología ontológica. Por tanto, propiamente hablando Dios no tiene nombre, pero se relaciona con los hombres a través de sus nombres impropios o manifestaciones. Cuando nos dirigimos a Dios por alguno de sus nombres, nosotros no usamos las palabras de una manera certera, sino a modo de catacreción, o bien como con un nombre suplementario (*prósrrresis*); vale decir, aplicamos palabras a lo que propiamente no tiene nombre y es inenunciable, claro está que no por defecto sino por rebasar infinitamente nuestros predicamentos. Ahora bien, a lo largo de toda la Torá encontramos dos nombres privilegiados para llamar a Dios: *Quirios* (que traduce a Yavé) y *Zeós* (que traduce a Elohim), que aunque no sean los nombres propios de Dios (sólo *to on* le corresponde en puridad), sin embargo sí que expresan con mayor propiedad (por catacreción) las manifestaciones del Ser. *Zeós* (Elohim) designa la potencia benévola y *Quirios* (Yavé) el aspecto justiciero. *Zeós* es el

¹¹ *República* 509 b. Este aserto hay que considerarlo como uno de los desencadenantes de la especulación mística y metafísica de la posteridad platónica. También en *Timeo* 28c y en la *Carta VII*, 341c encontramos ecos de la consideración de la Suprema Realidad como lo que supera por eminencia a la categoría de ser. Y el propio Aristóteles en el *De Oratione* frg. 46 tuvo una concepción semejante: *Pues el Uno es superior a la Inteligencia*; y en el frg. 49: *Dios es la Inteligencia o algo que está más allá de la Inteligencia*.

perdón, *Quirios* el rigor. Claro está, este modalismo lo podemos poner en relación con las dos potencias (*dínameis*) con las que Dios se muestra: la potencia real (*dínamis basilicós*) y la potencia creadora (*dínamis poieticós*), que en Filón son también formas de epifanía y actuación de la Divinidad innombrable (*acatanómastos*)¹². Pero lo importante con los dos nombres es la aproximación misma del modalismo ontológico al modalismo lingüístico, tradición que recoge Filón del judaísmo y que la transmite a la posteridad, no sólo judaica sino también cristiana e islámica.

Así, pues, para Filón el *epéqueína tes ousías* sería la innombrabilidad de Dios. Es evidente que aquellos nombres impropios, pero legítimos, se encarnan paradigmáticamente en su revelación, que es la Torá, la Ley o Nomos, inaugurando así Filón la, desde un punto de vista filosófico, tradición consistente en buscar entre el texto bíblico los modos ontológicos de la manifestación divina (recorremos a Fray Luis de León y el *De los nombres de Cristo*¹³), lo que equivale a identificar el modalismo ontológico con el modalismo lingüístico¹⁴. Pero en última instancia no hay estricta identificación en Filón entre Dios y lo que está más allá del ser, pues en esto el alejandrino es fiel a la lectura septuagintal de Ex 3, 14, que se vierte precisamente como *Egó eimí ho on*. Es decir, seguiría pesando más el aspecto hebreo de Filón. Pero no olvidemos, por otro lado, que en el judaísmo Yavé también recibe el calificativo de Uno, *ehad*; y que el proceso de ontologización de estos términos empezó ya con la versión de los Setenta (si no antes), y que por lo tanto pudo darse un proceso de confluencia con los homólogos griegos. En cualquier caso, en Filón siempre encontramos una idea hebrea tras una idea griega.

¹² En algunas ocasiones habla Filón de una potencia benefactora, *euergetiquén*. Esta variedad en la terminología no hay que verla como imprecisión, sino más bien como riqueza de pensamiento. Así, Filón para denominar a la alegoría y al alegorismo utiliza *allegoría*, *hipónota*, *símbolla*, *ainútteszai*, *arjétipon*, *eicón*, *tipos*, *parádeigma*...

¹³ Por cierto, Fray Luis de León, contra lo que se suele afirmar, mantuvo siempre la teoría tradicional del sentido espiritual, como puede comprobarse en *La perfecta casada* y en *De sensibus Sacrae Scripturae*.

¹⁴ Toda esta reflexión la extrae Filón de una profunda meditación sobre el Tetragrama (*Éxodo*, 3, 14 leído según los LXX) en *De mutatione nominum*. Cf., E. STAROBINSKI-SAFRAN, *Exode 3,14 dans l'œuvre de Philon d'Alexandrie*, en *Dieu et l'être. Exégèses d'Exode 3,14 et de Coran 20,11-24* =Études Augustiniennes (Paris, 1978).

Pero como decía Eckart, *Nomen innominabile, nomen omninominabile*, pues en efecto es una exigencia metafísica que aquella suprema realidad que en sí misma no tiene ningún nombre porque supera de forma eminente todo atributo, encierre la infinita posibilidad de atribuirle cualquier nombre. Y es que además, si la innombrabilidad de Dios lo convierte en un *ágnostos zeós*, en una realidad absolutamente trascendente, algún tipo de articulación o vínculo con el mundo tendrá que establecerse, para así salvar el insuperable abismo ontológico (*forismós*) que se produciría. Y esto es lo que provoca en Filón su doctrina del Logos y de los Nombres. Él añade a las especulaciones medioplatónicas sobre el Uno y lo Múltiple, la idea bíblica de la hipóstasis del Nombre como mediación y revelación del Ser Supremo.

El Logos es hipóstasis mediadora entre lo inteligible y lo sensible, a modo de mundo eidético (de hecho funciona como paradigma de lo sensible), proyecto y revelación de Dios mismo sobre el mundo visible: de aquí que fácilmente sea asimilable el Logos al Nomos, de la misma manera que la Jomá de Dios mismo se asimila a su Palabra, Nombre o Voz, los cuales se convierten así en hipóstasis mediadoras también. No olvidemos que en el ámbito semítico desde tiempo atrás había una tendencia a personalizar y a dar autonomía ontológica a esas realidades prolaticias. Más: todo atributo o denominación que Yavé recibe a lo largo de la Torá propende a convertirse en realidad mediadora, personalizadora y autónoma (aunque siempre dependiente de Yavé). Por tanto Logos y Nomos (la Palabra revelada y escrita) tienen entre sí una relación lógica y ontológica: uno llama al otro. Y enseguida acude hasta nosotros el otro tema fundamental en Filón, lo cual es una consecuencia inevitable de lo que estamos diciendo: nos referimos a la hermenéutica. Pues donde se encarna privilegiadamente el Logos es en la Escritura; o mejor, el Logos se identifica con la Escritura. De ahí la importancia y la necesidad misma de escrutar el Nomos o texto sagrado, es decir, de ahí la necesidad de la hermenéutica. Y es que en Filón todos sus grandes temas (Dios, el Logos, el hombre) abocan siempre a la interpretación escrituraria, pues en la Escritura misma se revelan ejemplarmente todos esos grandes temas. La misma experiencia cognoscitiva e incluso mística del hombre se ha de realizar a través de la interpretación escrituraria. La interpretación última del texto sagrado es éxtasis o culminación de la salida, y por ello tiene esta

experiencia su temporalidad específica: el instante, *cairós*, *exaifnes*, *ajronos*, tiempo cualitativo.

La exégesis filoniana descansa en el principio esencial de considerar la Torá como un todo unitario. Ningún procedimiento hermenéutico de Filón tendría sentido sin este hecho: la Ley es una unidad y una totalidad que permite, en virtud de su coherencia interna y de su substancialidad ontológica (es el Logos mismo) la relación orgánica de sus partes entre sí. Pero esto no sería posible si este concepto holístico de unidad viviente de la Ley no estuviera a su vez apoyado en la identificación o asimilación de la propia Ley al Logos en cuanto que hipóstasis ordenadora y estructuradora de todo lo real (de la misma manera que en la vertiente semítica la Jomá se identifica o asimila a Dabar-Menrá y a la misma Torá). La Ley como Logos, o como Dabar-Menrá, es sentido y otorga sentido. Es el paradigma de todo sentido.

El método interpretativo de Filón se basa, pues, sobre presupuestos ontológicos. La alegoría filoniana representa un proceso por el que se van descubriendo significados y contenidos ocultos tras el sentido aparente o superficial (lo cual no significa que este sentido literal no tenga importancia). La hermenéutica filoniana es una *paideía* cuya meta consiste en la interpretación bíblica a través de la alegoría. A través de ese camino exegético que se recorre confluyen judaísmo y pensamiento griego, fe y filosofía. Pero para Filón la alegoría no es una sustitución estática, dada de una vez por todas, de un contenido por otro (aun cuando también hallemos en sus obras esta acepción), sino que el término que mejor define su noción de alegoría es el de "historia del alma". En efecto, la alegoría y en consecuencia la interpretación alegórica nos hablan de la historia sagrada como historia del alma. Toda la historia de Israel es un símbolo (Filón utiliza a menudo este término como sinónimo de alegoría) del itinerario del alma hacia Dios. El relato bíblico no es, pues, un texto que de manera fundamental describa un hecho acontecido en un tiempo y en un lugar, sino un hecho que puede repetirse en cada uno que lea, interprete y se apropie del sentido del texto. El relato bíblico se convierte entonces en metahistórico o hierohistórico (aunque esto no quiere decir que necesariamente pierda su carácter histórico). El Génesis o el Éxodo están por encima de la historia: se convierten en sucesos del alma. El desvelamiento de la pluralidad de sentidos del Nomos es para Filón el acceso al Ser. Por eso la alegoría en Filón no tiene como sentido

principal el de sustitución sino el de conducción: la interpretación -el desvelamiento- nos va mostrando el camino hacia las realidades inteligibles. De ahí el carácter dinámico y existencial de la hermenéutica filoniana. Esto se refleja de manera paradigmática en una serie de palabras que delinean las cualidades esenciales de su exégesis: términos como *apoiquía* (emigración) y *apoiós* (emigrante), *éxodos* (salida), *apodemía* (exilio), *cázodos* (regreso), *paroiquía* (residir en un país extranjero) designan no sólo el contenido alegórico por interpretar, sino la misma operación del intérprete, dado que la interpretación repite el sentido interpretado. Por cierto que todos estos términos griegos utilizados por Filón tienen su correspondencia con palabras hebreas que están en el fondo de la interpretación alegórica filoniana: *guer* (emigrante), *yasá* (salida), *habar* (atravesar un río), *Heber* (supuesto patronímico de hebreo), *halac* (marchar), *Pesaj* (Pascua, pasar); designan todas ellas esa noción de “recorrer un camino (espiritual)” que es la que Filón encuentra tras la letra de los libros del Pentateuco. Todo esto quiere decir que Abraham, Moisés, Jacob o el mismo pueblo de Israel somos (o podemos ser) todos nosotros, en la medida en que actualicemos el sentido profundo que aquellas figuras significan. La interpretación alegórica toma entonces en Filón el aspecto de experiencia vital, filosófica e incluso mística. Los relatos de recorrido, de emigración y de éxodo que leemos en el Pentateuco simbolizan el salir fuera de sí (*éxodos*, *exagoge*) del sujeto para marchar por el camino de lo inteligible (*odós basilicós*), esto es, el camino filosófico mismo. Por eso Abraham (como Israel en el plano de lo colectivo) es la figura que mejor representa esta función: es el modelo de todo “emigrante” (el *guer* hebreo), vale decir, de todo aquel que abandona lo sensible para adentrarse en el ámbito de lo espiritual¹⁵. Lo que sucede es que en Filón el papel de la hermenéutica es tan notable que no sólo la interpretación descubre en la alegoría el proceso del alma hacia lo superior, sino que la misma interpretación es ya ese proceso, pues escruta al mismo Logos de Dios. Con Filón la filosofía se hace hermenéutica y ésta mística. La hermenéutica de Filón posibilita el paso de lo universal a lo particular, por lo que esa hermenéutica resguarda su esencia filosófica, es decir, el mantenimiento de la

¹⁵ De entre las muchas obras de Filón que mejor recogen estas ideas citaremos *De confusione linguarum*, *De fuga et inventione*, *De migratione Abrahami*, *De Cherubim*, *De agricultura*...

categoría universal válida para todo y para todos: Moisés, Abraham, Jacob... La originalidad de esta hermenéutica está en que no se trata de instancias abstractas o conceptuales, sino de relatos, de narraciones, de figuras; pues la hermenéutica necesita de la narración, de la imagen. Y por otro lado, estas categorías universales (aunque figurativas) se personalizan, se concretan, se particularizan: es la apropiación que cada uno hace de ellas.

Creemos que pueden sintetizarse los dos tipos de alegoría. La primera: aquella por la que cada perícopa bíblica nos conduce a una realidad física o inteligible (sería de influencia griega). La segunda: aquella en la que el relato representa una experiencia del alma. Y aquí debemos engarzar a la figura de Filón con la categoría bíblico-exegética de midrás. Efectivamente, debemos utilizar legítimamente la noción tradicional de midrás como la médula espinal de la hermenéutica filoniana. No nos interesan ahora cuestiones tales como si técnicamente la exégesis de Filón es un midrás, sea hagádico, sea haláquico¹⁶. Es evidente que Filón enlaza con la tradición bíblica y de hecho toda su obra emana espíritu midrásico, pues para el alejandrino interpretar el Nomos consiste en lo que, en un sentido profundo, representa lo más genuino del midrás: desarrollar el texto sagrado para extraer y actualizar su significado oculto. En última instancia la alegoría en Filón (como después en la exégesis cristiana) es antes que cualquiera otra cosa, un proceso de interiorización, de asunción y de apropiación del sentido espiritual del texto. Esto hace que la interpretación alegórica filoniana sea fundamentalmente antropológica y subjetiva, pues no ve él en la Ley un documento abstracto, sino algo dirigido a la interioridad de cada lector (como sucede con el espíritu del midrás).

En la práctica Filón realiza con toda perfección aquel dicho de la hagadá según el cual "*en la Torá no hay principio ni final*", y por eso puede argumentar para explicar un versículo con otro versículo que aparentemente no tiene nada que ver con el primero, pues el Nomos

¹⁶ A pasar de la demoleadora crítica de Werblowsky a Belkin en *Philo and the Zohar*, en *Journal of Jewish Studies*, v. X (1959) 25-135, creemos que es válido hablar de midrás en Filón no en un sentido estrecho, sino como una actitud para abordar la cuestión de la exégesis de la Torá. Aquí no nos interesa tanto la posibilidad o no de una correspondencia literal e histórica del alejandrino con la tradición midrásica (anterior y posterior), como la pertenencia de todos ellos a una misma filiación espiritual, vale decir, hermenéutica.

es una totalidad donde todas las partes se relacionan entre ellas dentro de una unidad de sentido (por cierto, en eso consiste el círculo hermenéutico). Y es que en realidad la obra toda de Filón es un grandioso midrás, insertándose así su autor en la filiación tipológica creada por la Biblia.

Todos los procedimientos exegéticos de Filón (aparte de las alegorías) cuales son la utilización de quiasmos, los desarrollos en horquilla, la aceleración exegética (por la que establece series de interpretaciones a partir de una perícopa originaria), las transparencias de personajes, la intertextualidad en suma, todos ellos no tienen otro sentido que convertir una epopeya épica o histórica en una epopeya mística.

En Filón comprobamos el movimiento habitual de toda auténtica hermenéutica: el intérprete debe ser interpretado por mor de la feracidad significativa; la exégesis se convierte en otro entramado simbólico a la que hay que aplicar los mismos métodos interpretativos que ella había aplicado al Texto originario. Podemos así ver y comprender cómo y por qué se han formado las cadenas de comentarios: no es el fruto de una actitud libresca, sino el resultado de la riqueza ontológica que genera el Texto por interpretar. Por eso es inútil la protesta de Runia sobre las intenciones de Filón al ofrecernos su exégesis de la estructura de la Ley¹⁷. Este autor, en uno de sus trabajos dice sobre nuestro filósofo a propósito de una crítica de un libro de Cazeaux: *La tarea que Filón se impone a sí mismo como comentador de la Escritura es explicar las palabras de Moisés. Si aquél nos invita a componer todo género de conexiones estructuradas entre varias partes de la obra sin lograr hacérsola explícita, es que evidentemente su propuesta no sirve. Porque en ese caso necesitaríamos un segundo comentario para determinar lo que el mismo Filón quiere decir profundamente*^{18s}. ¿Pero acaso no es esto inevitable en

¹⁷ D. T. RUNIA, *Naming and Knowing*, en *Exegesis and Philosophy*, *Studies on Philo of Alexandria* = *Variorum* (Londres 1990).

¹⁸ *Further observations on the structure of Philo's allegorical treatises*, p. 129, en *ibid*. El libro de J. Cazeaux al que se refiere Runia es *La trame et la chaîne: ou les structures littéraires et l'exégèse dans cinq des traités de Philon d'Alexandrie* = J. Brill (Leiden 1983). En estas referencias a Filón no podemos dejar de citar a V. NIKIPROWETZKY, *Le commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie* = J. Brill (Leiden 1977). Y también J. P. MATÍN, *Metáfora y metonimia para nombrar a Dios. Otra lectura de Filón*, en *Epimeleia* II, 4 (Buenos Aires 1993) 153-68; *Filón de Alejandría y la génesis de la cultura occidental* (Buenos Aires 1986). A. J. LEVORATTI,

todo auténtico exégeta? La interpretación genera nuevas interpretaciones, el Libro produce otros libros a su imagen y semejanza, la Palabra y el Espíritu que en él residen apalabran e impulsan nuevas iniciativas. Con Filón ocurre algo semejante que con Swedenborg. La magnitud de su explicación visionaria de la Biblia demanda que el propio Swedenborg tenga que ser explicado con los mismos métodos que él emplea para comprender los libros bíblicos. La alegoría que Filón aplica a la Ley debe ser también aplicada al mismo Filón. El sentido espiritual que Swedenborg identifica a lo largo de la Escritura está también presente en su hermenéutica. Pero este hecho no nos parece, como es el caso de Filón, un menoscabo de su condición de exégeta o filósofo, sino más bien lo contrario: es una prueba del aliento espiritual y metafísico que sopla sobre sus escritos.

El conjunto de alegorías y símbolos que primero Filón y después todos los Padres de la Iglesia aprecian en la lectura de las Escrituras, se basa en la conciencia clara de que la Biblia no puede ser tomada literalmente, sino que por el contrario su inteligencia correcta depende del desentrañamiento del texto aparente, y claro está, en la experiencia personal de ese contenido desentrañado.

La Septuaginta supone un hito dentro de la historia de la hermenéutica. Con la traducción de la Torá hebrea al griego asistimos a la traducción de una concepción semita, oriental, del mundo, del hombre y de Dios, a términos y modos del pensamiento griego. La Septuaginta es ante todo una interpretación griega de un mundo hebreo. Es Dabar haciéndose Logos, Torá haciéndose Nomos. Por ello la Septuaginta pone en funcionamiento un método que será el propio de los targúmenes: adapta el contenido traducido a las circunstancias actuales del traductor (o de la comunidad a la que va dirigida la traducción), fusiona el horizonte del libro traducido con el horizonte vital del traductor. La Septuaginta sabe extraer todas las consecuencias exegéticas del midrás, del targum, de la tipología.

No se trata entonces de que determinadas traducciones hechas por los LXX sean tendenciosas y quieran enmendar el original porque la Torá esté llena de "antropologismos" y de temas poco comprensibles

La lectura "espiritual" de la Biblia, en *Revista bíblica* 52 nueva época, 37 (Buenos Aires 1990) 29-54. También es interesante por la afirmación del carácter específicamente judío de Filón, R. RADICE, *Platonismo e creacionismo in Filone di Alessandria* (Milán 1989).

para un judío alejandrino (aunque haya algo de eso, no es sin embargo ni la motivación única ni la más importante); lo que en realidad entran en juego son las categorías de *midrás*, de *targum*, de desarrollo tipológico. Es decir, los traductores de la Septuaginta prolongan, desarrollan y actualizan los símbolos y los sentidos latentes que están presentes en el texto original; llevan a efecto algunos tipos, ideas o modelos que estando esbozados o presentidos o en una forma distinta en la Torá, son expuestos en la versión griega.

Debemos pensar, por otro lado, que existe un cierto paralelismo entre la evolución de los conceptos metafísicos griegos (Logos, Sofía, Nomos...) y las nociones semíticas de Dabar, Menrá, Shem, Jocmá... Todos ellos se encaminan hacia una misma dirección, hacia la constitución de un mundo hipostático, inteligible y mediador, que rige el mundo sensible. Esto se puede ver claramente en Filón, en la literatura intertestamentaria, en el gnosticismo, en el prólogo del Evangelio de San Juan y en muchos otros casos provenientes de estas tradiciones. Pero se vislumbra ya en la Septuaginta: se trata del *sinecismo* de categorías, la fusión de horizontes producida por la Tradición. En realidad ya *El Libro de la Sabiduría* daba muestras de este fenómeno hermenéutico consistente en extraer consecuencias del pensamiento bíblico amoldándolas a pautas del pensamiento griego.

De entre todos los ejemplos que podríamos poner de traducción del texto hebreo al texto septuagintal hay uno especialmente emblemático. Me refiero a *Ex 3,14*. En efecto, este lugar nos sirve para apreciar cómo se hace explícito lo que con anterioridad estaba implícito. La traducción literal del tetragrámaton o nombre divino sería (no hay unanimidad en ello): “yo seré el que sea” (en el sentido de: “no importa quién sea yo” o “yo no tengo nombre”); o también: “yo seré el que seré” (en el sentido de: “yo estaré con vosotros”). De hecho, la versión de Aquila y Teodoción dice *ésomai hos ésomai*. Pero la traducción al griego de los Setenta es: “yo soy el que soy”. Es decir, el *eyé aser eyé* hebreo se traslada al griego como *egó eimí ho on*¹⁹. Pudiera pensarse entonces que la plasmación del tetragrámaton hebreo en términos ontologistas griegos no responde al original. Sin embargo hay que afirmar que esta traducción no es arbitraria, sino que responde el procedimiento targumínico por el que se desarrolla

¹⁹ *Septuaginta (editio minor)*, A. RAHLFS editor. Cf., N. FENÁNDEZ MARCOS, *Introducción a las versiones griegas de la Biblia* = CSIC (Madrid 1979).

el horizonte de expectativas que reposaba en el texto hebreo (lo que lo escolásticos llamarán el *sensus plenior*). Por tanto debemos considerar que la traducción griega del nombre del Señor está justificada por las siguientes razones: aunque no de manera explícita, a lo largo de toda la Torá encontramos motivos para deducir que una propuesta metafísica de Yavé es coherente con la visión total que de Él se da; y en segundo lugar, la traducción de la Septuaginta se hace adaptando los modos de la Torá a los modos propios de las condiciones y circunstancias de la comunidad para la que va dirigida la traducción. Pues el Libro sagrado nunca es una realidad abstracta e inmóvil, sino que por su estatuto mismo de Palabra revelada, por su misma feracidad significativa, tiene que responder a los planteamientos que aquella comunidad se haga.

En definitiva, a lo que asistimos con la Septuaginta es a una puesta en práctica del tipologismo como forma de interpretar, de conocer y de vivir. La versión de los LXX es de hecho un targum, y adopta entonces todas las características targumínicas. Pues en efecto, los traductores de la Septuaginta lo que llevan a cabo es habilitar los contenidos de la Torá a las referencias de los lectores griegos. Así, pues, si podemos afirmar que la obra de Filón de Alejandría es un midrás y entonces estamos considerando la noción de midrás como una categoría universalizable, de la misma manera podemos afirmar que la versión de los LXX es un targum, y entonces también estamos considerando la noción de targum como una categoría hermenéutica universalizable. No sólo eso, sino que toda verdadera hermenéutica (es decir, toda actualización del sentido) participa de las categorías de midrás y de targum.

La Septuaginta hace una interpretación esencialista de determinadas proposiciones, como se ve en la traducción de *Ex 3, 14*. Por eso la Septuaginta ocupa un puesto de adelantada en el proceso de ontologización exegética que desembocará primero en Filón y después en toda la hermenéutica cristiana. Pero además la Septuaginta es un modelo para cualquier traducción (traducir es una manera de interpretar). En efecto, la posibilidad de trasvase de sentidos hebreos a griegos, la portentosa fusión de horizontes que supuso los LXX, acaeció debido al trasfondo metafísico que subyace todo lenguaje. Pues la capacidad de ser traducida de toda lengua se basa en el carácter epifánico del lenguaje. Cada lengua es la expresión de un modo de Ser (la expresión del Ser mismo y la recepción de esa

revelación en un perfecto círculo hermenéutico); y en virtud de este modalismo lingüístico (y metafísico) cada lengua puede traducirse a otra lengua, pues cada especificación y concreción lingüística se basa en un trasfondo común, en una esencia unificadora y posibilitadora de cada lengua.

La idea de la intraducibilidad de las lenguas (prejuicio típicamente moderno) deriva de la insubstancialidad ontológica de la ideología que mantiene tan peregrina teoría. Claro está que no defendemos una mera identificación entre la traducción y el original. Siempre existirá una diferencia. Pero entre la pura identidad y la pura diferencia existe la analogía, término clave para la hermenéutica, y naturalmente para la traducción.²⁰

Por tanto la validez incluso ontológica de la traducción (comprobada en todas las tradiciones) se basa en el principio hermenéutico esencial de la Presencia del Sentido: toda obra genera sus propios intérpretes, quienes hallan su respectivo sentido en el desenvolvimiento de los significados implicados o contraídos: la traducción es un caso especial de la hermenéutica. La traducción tiene como origen, de forma implícita o explícita, la idea de una lengua adámica, es decir, una lengua común y prístina metafísicamente fundada: el lenguaje como donación, como abertura esencial al sentido y a su comunicación. La lengua originaria del hombre es una participación especial en esa donación ontológica de sentido. Traducir sería entonces encontrar lo común de todas las lenguas, que es además lo que permite el trasvase de significados²¹.

Marcos el gnóstico y su constitución lingüística del Pleroma (o mundo inteligible) ejemplifica todo lo que supone la concepción hebraica del Nombre (Palabra o Logos) como raíz y fundamento metafísico de la realidad, a la vez que presta el tenor hermenéutico de su sistema de pensamiento. Para toda visión bíblica (judía,

²⁰ Schleiermacher dirá que porque el sentido no es ni absolutamente opaco ni absolutamente transparente, es necesaria la interpretación; es decir, porque no hay ni completa identidad ni completa diferencia. Se deduce que es la analogía la categoría fundamental de la comprensión.

²¹ Cf., W. BENJAMIN, *La tarea del traductor, Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres*, en *Angelus Novus = LA Gaya Ciencia* (Barcelona 1971). En estos escritos Benjamin está muy influido por la cábala, Hamann y todo el romanticismo, pues éste participaba de la idea de una lengua adámica. Cf., mi artículo *Lenguaje primordial y poesía pura (aspectos comunes de Juan Ramón Jiménez y Swedenborg)*, en *Fragments de Filosofía*, 2 (1992) 13-23.

cristiana, musulmana) conocer significa leer, traducir e interpretar la realidad, esto es, el Libro Viviente, que es la verdadera realidad. Ya Harnack y H. Ch. Puech dictaminaron que la diferencia esencial entre el gnosticismo y la Gran Iglesia era de índole exegética, es decir, que lo que los distinguía a ambos era la manera de interpretar las Sagradas Escrituras. Pero ahora no son tanto los métodos concretos de interpretación lo que nos interesa, como la actitud básica de los gnósticos ante el Texto revelado, actitud que en gran medida coincide con la de la Gran Iglesia, así como con la de toda religión del Libro en general. Por eso tenemos que desterrar de una vez por todas las ideas tan acriticamente repetidas, de que el gnosticismo se diferenciaría de la Gran Iglesia por su rechazo del Antiguo Testamento. No sólo no es así, como ha demostrado repetidas veces Antonio Orbe, sino que además Valentín supuso una explícita reivindicación de la validez del Antiguo Testamento, por lo que aplicó una exégesis espiritual para restaurar el sentido veterotestamentario. Sólo de Marción podría afirmarse que negaba el carácter revelado de la Antigua Alianza, pero precisamente de Marción (por muchas otras cuestiones) cabe dudar seriamente de que se le pueda aplicar el calificativo de gnóstico.

En el *Adversus Haereses I*, 14 ss de San Ireneo encontramos la más clara referencia al carácter esencialmente hermenéutico del gnosticismo. Aquí Marcos, gnóstico valentiniano, describe el Pleroma como un gran libro constituido por letras, sílabas, palabras, acabando en un gran discurso. Marcos ha interpretado los eones o hipóstasis de otros sistemas gnósticos en función de elementos lingüísticos, de tal forma que el Pleroma en su totalidad representa el discurso prolático del Protopadre. Esta emisión lingüística (pero con una evidente substancialidad metafísica) significa, en cuanto que prolación, la manifestación o exteriorización del Protopadre inefable e innominable en sí mismo (al igual que para Filón, para los gnósticos la suma trascendencia del *ágnostos Zeós* quiere decir no poseer nombre).

Por tanto, el Pleroma como emisión lingüístico-metafísica (la *probolé* en su dimensión discursiva) equivale al Logos de Dios, a su Nombre pronunciado, a su Libro en suma. El Pleroma y su despliegue son el Libro y su despliegue; con lo cual tenemos que la interpretación gnóstica es ante todo interpretación pleromática (el Texto es una expresión concreta del Libro celeste), y en consecuencia fundamentada ontológicamente: la hermenéutica se convierte en escrutamiento

metafísico. Pero al mismo tiempo el Pleroma es ya hermenéutica, porque interpreta el Nombre oculto de Dios; luego el Pleroma mismo es modelo y llave exegética para toda hermenéutica: interpretamos según se nos interpreta y en la medida en que se nos interpreta. Toda esta metafísica del Libro en cuanto que prolación pleromática aparecerá también en las exégesis místico-especulativas del Islam chiíta. Recordemos la importancia metafísica que tiene también para el Islam la especulación ontológico-lingüística, ya que la configuración de lo real se establece mediante la convocación (*amr*) en imperativo: *Cun, Sea*. Es decir, mediante un apalabramiento; por lo que en la filosofía musulmana el concepto de *calima* desempeña la misma función metafísica que logos, posibilitando así una hermenéutica ontológicamente fundada²².

Además de todo ello, Marcos resume lo que es la composición fundamental del gnosticismo y de gran parte de toda primitiva teología cristiana. Por un lado su pensamiento deriva del binomio estoico *logos endiázetos-logos proforicós* (palabra interior o inmanente-palabra expresada): el *logos endiázetos* equivale al Verbo (*verbum mentis*) o Razón interior a Dios mismo, el *logos proforicós* a ese mismo Logos en su fase emanativa, prolaticia o exterior. A toda esta especulación de origen estoico, como decíamos, se une la reflexión judeo-bíblica sobre la emisión en un sentido lingüístico (por eso casan tan bien la explicación estoica con la bíblica). En este orden de cosas, Antonio Orbe²³ afirma que todo el gnosticismo podría entenderse a base de la citada fórmula estoica y de algunos lugares de la literatura sapiencial²⁴, precisamente aquellos en los

²² Cf. D. DE SMET, *Le verbe-impératif dans le système cosmologique de l'ismaélisme*, en *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 73 (1989) 397-412.

²³ La figura de Antonio Orbe nos parece decisiva para una correcta comprensión del fenómeno gnóstico. De entre su amplia bibliografía destacamos: *Estudios valentinianos*, 5 vol., (Roma 1955-66). *Cristología gnóstica*, 2 vol., (Madrid 1976); *Introducción a la Teología de los siglos I y III* (Salamanca, 1987). Asimismo: F. GARCÍA BAZÁN, *El "Nombre" según la enseñanza del Tractatus Tripartitus (CNH Y,5) y su contexto gnóstico y hebreocristiano*, en *Revista Bíblica* 50, n.e. 30-31 (Buenos Aires 1988) 233-261; *Neoplatonismo, Gnosticismo, Cristianismo* (recopilación de artículos publicados en revistas especializadas), = Cuadernos Nao, (Buenos Aires 1986); *El Dios trascendente en Dionisio Areopagita. Neoplatonismo, gnosticismo y teurgia*, en *Epiméleia*, II, n° 4 (1993) 169.188. También nos sentimos deudores de S. PETREMENT, *Sur le problème du gnosticisme*, en *Revue de métaphysique et de morale*, (1980) 145-178.

²⁴ Los lugares en cuestión son los siguientes: *Proverbios 8,22: El Señor me creó al*

que se une la prolación de la palabra divina a la idea de emanación hipostática.

El Nombre o Palabra de Dios (Shem o Dabar-Menrá, de raigambre bíblico-semítica) se adapta con facilidad al movimiento del *logos endiázetos* hacia el *logos proforicós*. Al igual que en la proposición estoica, el Nombre, o Palabra, tiene una fase de interiorización en la mente o seno del Padre, para ser egresado posteriormente y convertirse así en el proyecto o sabiduría del Señor, en su revelación y también (y por ello mismo) en Torá celeste, prototipo de la Torá histórica. Como vemos, en el ámbito bíblico todas las instancias hipostáticas se resuelven mediante conceptos lingüísticos.

Un tema donde se aprecia el carácter genuino de los gnósticos es en el de la vocación, pues aquí nos encontramos con las raíces judeocristianas del gnosticismo. La vocación es el llamamiento personal e intransferible que hace Dios a cada uno para reservarle un puesto en el Pleroma. Pero será la forma en que se describa esto lo que revele el componente esencialmente hermenéutico de este movimiento. Una primera cosa aparece clara, pues: en el gnosticismo quedan fuertemente subrayados los aspectos personales e incluso personalistas de su sistema (debido además a motivos exegeticos). Nada de un abismamiento en el que el individuo se aniquile en el seno de lo Absoluto: para los gnósticos la suprema experiencia mística y filosófica es siempre relación de Tú a tú, llamada, vocación. Pero se llama a uno por su nombre, y aquí viene la dimensión importantísima de la ideología gnóstica que manifiesta su condición judeocristiana y por ende hermenéutica.

Los gnósticos, en un audaz movimiento interpretativo, aúnan la vocación con el Nombre y el Libro, como se ve en el *Evangelium Veritatis*²⁵. El gnóstico es el que recibe la llamada de Dios, y esto

principio de sus obras, antes de que crease cosa alguna. Eclesiástico 24,5: Yo (la Sabiduría) salí de la boca del Altísimo, engendrada primero de que existiese cosa alguna. Sabiduría 7,25: Siendo (la Sabiduría) una exhalación de la virtud de Dios, o como una pura emanación de la gloria de Dios omnipotente (...). De entre los variados ejemplos que se podrían añadir, siempre extraídos de la literatura sapiencial reseñamos éste de Psalmos 19,1 (precisamente invocado por Marcos según la noticia de San Ireneo): Los cielos narran la gloria de Dios (...).

²⁵ *El Evangelio de la Verdad*, traducción, introducción y notas de F. GARCÍA BAZÁN, en *Revista Bíblica* 51, nueva época, 36 (Buenos Aires 1989) 193-249. Ahora también en A. PIÑERO, J. MONSERRAT TORRENTS y F. GARCÍA BAZÁN, *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi*, 3 vol. = Trotta, Paradigmas 27 (Madrid 1997-2000).

quiere decir, el que tiene un Nombre, una realidad sustancial, pronunciada por Dios y escrita por Él mismo: (...) *Aquellos que están inscritos en el libro del viviente* (21, 5)... *Los ha inscrito de antemano* (21, 23). Todo ello recuerda enormemente a *Filipenses 4,3*, donde San Pablo habla de sus colaboradores *cuyos nombres están en el libro de la vida*. Lo que demuestra dos cosas: la presencia de una sólida concepción escrituraria en el más prístino cristianismo como lo patentizan las nociones de Libro y Nombres en cuanto que realidades sustantivas (deudor en esto del judaísmo), y la dependencia y vinculación del *Evangelio de la Verdad* y Valentín con la teología paulina²⁶.

Aquí aparece, pues, el otro tema de raigambre judeocristiana: la cuestión del Libro, donde se escriben y se substancializan los Nombres que Dios pronuncia. Para los gnósticos el Libro se identifica con el Pleroma, los Nombres con los eones, la pronunciación (narración o escritura) con la emanación o manifestación divinas: *Este es el conocimiento del libro viviente que reveló a los eones como sus letras, revelando cómo no son vocales ni consonantes (...) sino que son las letras de la Verdad que sólo pronuncian quienes las conocen. Cada letra es un pensamiento completo como un libro completo, porque son letras escritas por la Unidad...* (23, 1-15). El Pleroma escrito con los Nombres o Palabras emitidas por Dios, equivale a la prolección de las palabras divinas. Démonos cuenta de cómo se enlazan diferentes filiaciones y tradiciones: la griega del Logos (tanto en su vertiente platónica como estoica) y la bíblica (sapiencial) del Nombre. El pneumático (o gnóstico) debe saber leer cuál es el Nombre que le está reservado en el mundo de la plenitud, pues tener un Nombre significa ser elegido para la plenitud, pertenecer a esa plenitud; o dicho de otra manera, el pneumático escucha la pronunciación de su Nombre propio (su logos en cuanto que determinación esencial, pero ahora con la impronta bíblica de denominación personal) y en la vocación despierta y acude a la llamada: *Su nombre propio aparece* (22, 13). La vocación pneumática, la condición de gnóstico, es experimentada pues como pertenencia a la determinación metafísica, definida aquí por la posesión de un Nombre, de un lugar en la Escritura, de una

²⁶ Sería interminable poner todas las referencias, directas o indirectas, a las cartas paulinas que nos encontramos en todos los textos gnósticos. En gran medida el gnosticismo es un comentario a San Pablo.

interpretación. El gnóstico tiene que interpretar (o leer) su Nombre, que es su interpretación, la interpretación que el mismo Dios hace de él (y en la medida en que lo interpreta, es). He ahí el círculo hermenéutico del gnosticismo.

El *Evangelium Veritatis* es la consecución exegética de Is 29,11: *Y las visiones de todos éstos serán para vosotros como palabras de un libro sellado, que cuando le dieren a uno que sabe leer, y le digan: Léelo; responderá: No puedo, porque está sellado.* Y también de Ez 2,9: *Y miré, y he aquí una mano extendida hacia mí, la cual tenía un libro enrollado (...).* Y de Dan 12,1: *Y en aquel tiempo tu pueblo será salvado: todo aquel que se hallare escrito en el libro.* Y desde luego Ap 2,17: (...) *Al que venciere daréle yo un maná recóndito, y le daré una piedrecita blanca; en la piedrecita esculpido un nombre nuevo, que nadie sabe, sino aquel que lo recibe.* Y Ap 51: *Después vi, en la mano derecha del que estaba sentado en el solio, un libro escrito por dentro y por fuera, sellado con siete sellos.* Y como éstos, muchos otros lugares del *Apocalipsis* de San Juan²⁷, escrito del que el *Evangelio de la Verdad* es glosa en cierta medida, pues el gnosticismo en su generalidad debe mucho al género apocalíptico, si es que no es la consecución de la apocalíptica.

La interpretación midrásica ha permitido al *Evangelium Veritatis* extraer de estos textos todas sus implicaciones, sustentando así (a partir de una actitud hermenéutica) toda una visión metafísica del hombre y de su destino trascendental.

Como estamos queriendo hacer ver, la teoría interpretativa define de manera determinante cualquier actitud gnóstica. Pudiera ser que en la doctrina antropológica del gnosticismo descansara la triple división de los sentidos de la Biblia, correspondiendo así cada clase o género de hombre con una particular lectura del texto sagrado; es decir, a los hombres hílcos o materiales correspondería una inteligencia literal del Libro; a los hombres psíquicos correspondería un sentido moral; y sólo los pneumáticos accederían al significado espiritual o místico. Tendríamos así el caso de una antropología reglada por una hermenéutica. O bien a la inversa: la teoría del triple sentido condicionaría la división de los hombres en tres géneros. No podemos olvidar el contexto escriturario en el que nace y se desarrolla

²⁷ Ap 13,8; 17,8; 20,15... También las referencias al corpus joánico son continuas en los textos gnósticos.

el gnosticismo. Por tanto la presencia de la categoría Libro revelado condiciona fuertemente la elaboración de cualquier teoría entre los gnósticos como entre los miembros de la Gran Iglesia.

Todo el gnosticismo está penetrado de motivos hermenéuticos, subsidiarios de la concepción ontológico-lingüística de la que provienen. Esto hace que los argumentos exegéticos gnósticos sean no algo accesorio sino componentes fundamentales de todo su pensamiento. En efecto, todas sus categorías o pertenecen al ámbito de las estructuras ontológico-lingüísticas o tienen una traducción a esas estructuras. Así, por ejemplo, en *Excerpta ex Theodoto* son los mismos *Logoi* (ángeles o eones, jugando con la ambigüedad del término *logos*) los que dicen (interpretan) al que de por sí es inefable y sin nombre; siendo aquí el Logos el Hijo, y los *logoi* los subsecuentes ángeles: *Los valentinianos definieron al ángel como Palabra (Logos) que tiene una misión de "El que Es". Y también a los eones los llaman con el mismo nombre de Logos, logoi (palabras)*²⁸.

Si comparamos el uso que hace Plotino de la alegoría y el que hacen los gnósticos, nos damos cuenta de la diferencia fundamental que existe entre ambos, diferencia basada en el hecho de tener los gnósticos la categoría Libro revelado, y Plotino no. Y evidentemente esta divergencia con respecto al alegorismo greco-romano la mantienen también Filón y toda la exégesis cristiana.

Plotino alegoriza los mitos del paganismo para explicar determinados momentos del proceso inteligible, singularmente del descenso del Alma del Mundo (en esto se parece sobremedida Plotino a los gnósticos y a su explicación de la caída de Sofía). La alegoría de Plotino tiene una evidente intención pedagógica: hacer comprensibles los momentos de la *Próodos* o mundo inteligible. Así, en la *Enéada III, 5* se alegoriza el doble movimiento del Alma con las alegorías de la Afrodita uránica y la Afrodita hija de Zeus que preside los matrimonios terrestres; es decir, el Alma universal que permanece cerca de

²⁸ *Excerpta ex Theodoto*, 24,2, edición Sagnard = Sources Chrétiennes (París, 1970). Y también J. MONSERRAT TORRENTS, *Los gnósticos*, vol. Segundo = Clásicos Gredos 60 (Madrid 1983). En este texto fundamental para conocer el gnosticismo valentiniano aparece también el tema del nombre. En este caso, la partición de los nombres de los eones supone su error o caída, y por tanto la pérdida del verdadero nombre (*extracto 31*). Todo esto nos afirma en la idea de que la substancia del gnosticismo se basa en una onto-teología lingüística, lo que a su vez confirma su carácter judeocristiano y exegético.

la Inteligencia, y el Alma del mundo o inmanentización de aquélla en lo sensible. Por cierto, podemos apreciar la gran similitud que existe entre este desdoblamiento del Alma (la que mira hacia arriba y la que mira hacia abajo) y su explicación por parte de Plotino, y la explicación dada por los gnósticos mediante el recurso a la Sofía pleromática y a la Sofía Ajamot o Sofía arrojada fuera del Pleroma a causa de la caída. Tal es la semejanza que Antonio Orbe ha querido ver una influencia del gnosticismo valentiniano sobre Plotino, tanto en esto como en otras cuestiones. Naturalmente, esta semejanza fenomenológica no quita que no haya diferencias entre ambas propuestas. De hecho para nosotros la principal de estas diferencias estriba en el componente escriturario de teologuemas, filosofemas y mitemas gnósticos, incluida la figura de las dos Sofías, clara reminiscencia de la Sofía-Jocmá bíblica. Y hay gran cantidad de lugares en las *Enéadas* donde Plotino argumenta mediante mitos alegóricos. No le interesa por tanto a Plotino el mito en sí mismo, y la alegoría no explica a éste; sino que el mito, alegorizándose, explica la realidad ontológica. Ésta es la que se pone como referente y la que hay que interpretar; el mito y la alegoría sirven precisamente como método del referente objetivo, que es la realidad hipostática. Por eso puede Plotino usar indistintamente de varios mitos para abordar una única instancia metafísica, porque a la postre los mitos sólo le sirven como forma de acercamiento a la realidad inteligible y aquéllos no tienen valor en sí mismos.

☞ No ocurre así con los gnósticos, para quienes los símbolos de los relatos bíblicos significan los acontecimientos del Pleroma (la plenitud ontológica y espiritual, equivalente a la *Próodos* plotiniana), los revelan y no son meros artificios literarios destinados a exponer gráficamente esos sucesos pleromáticos. Se trata, como decíamos, de la diferencia radical que introduce la noción de Escritura, propia de los gnósticos, frente a alguien (como Plotino) que no maneja esa categoría.

☞ El alegorismo, tal como fue utilizado por los autores griegos y romanos, se aplicaba a la explicación de los mitos (singularmente los homéricos), que eran interpretados como alegorías de los eventos de los mundos natural y supranatural. La alegoría es una sustitución de otra realidad, pero su interpretación no implica una realización efectiva de aquello que es alegorizado. Es decir, la interpretación alegórica se da de una vez por todas, pues una vez que se sepa qué

quiere decir la alegoría que sustituye a lo alegorizado, no existe ya más movimiento interpretativo; el alma del intérprete no efectúa en ella misma el suceso interpretado, como ocurre con el símbolo. La interpretación simbólica nunca está cerrada, pues el símbolo será siempre susceptible de ser interpretado (actualizado) una y otra vez. También se diferencia la alegoría greco-romana del midrás en que en la alegoría no hay posibilidad de desarrollo o desenvolvimiento, sino que siempre está la misma explicación. La interpretación midrásica aproxima el texto interpretado al momento y circunstancia concretos del intérprete; la alegoría pagana es abstracta. Naturalmente, no quiere decir esto que en Filón, en los gnósticos o en los mismos Evangelios no haya alegorías; pero lo más genuino de la interpretación filoniana, gnóstica o cristiana en general supone la experiencia personal de aquello que se interpreta. Es decir, está más cerca del midrás (que es dinámico), que de la alegoría pagana (que es estática). Precisamente esa dinámica es una de las señales de identidad del alegorismo cristiano.

Existe una cierta ambigüedad entre alegoría e interpretación alegórica. La alegoría puede entenderse tanto como la capacidad que tiene una determinada secuencia lingüística de representar otras realidades, como la interpretación figurada de una palabra, frase o relato. Lo normal es que se interprete alegóricamente un texto alegórico. Cuando se aplica una exégesis alegórica a un texto (sea alegórico o no) estamos ya ante un cierto grado (por mínimo que sea) de experiencia personal y concreta de ese texto. Podemos ver también la estrecha relación entre mito y alegoría: esto es así en lo que tiene el mito de narración.

El texto bíblico es para los gnósticos alegoría de los sucesos del Pleroma. Desde luego la alegoría gnóstica tiene semejanzas con la plotiniana, pero se diferencia en el estatuto hermenéutico, y por tanto ontológico, que el gnosticismo confiere a las alegorías bíblicas: para éste el texto es realmente una revelación que desvela los secretos del Pleroma y de la economía de salvación. Luego esas alegorías no forman un texto entre otros, sino que encierran un contenido especial y único: precisamente el sentido que convierte aquel texto en libro sagrado. Para la visión gnóstica la Sagrada Escritura (y sólo ella) es la historia del Pleroma; para los neoplatónicos los mitos *representan* nociones y categorías de la *Próodos*. Y es que en realidad el alegorismo plotiniano, y neoplatónico en general, no es escriturario, pues no

tiene por referencia un texto canónico. El alegorismo sirve para argumentar con mitos, es decir, con narraciones.

Pero claro está, al desarrollarse la interpretación en el ámbito de la experiencia interior (en mayor o menor grado), nunca podrán darse definiciones inamovibles. Hay ocasiones en que la exégesis alegórica de Homero se acerca más a la interpretación bíblico-simbólica. Por ejemplo, en el caso del viaje de Ulises, dado que la alegorización del viaje es la esencia del relato visionario. Aunque bien es cierto que en el alegorismo pagano (sea estoico o neoplatónico) tendrá primacía casi siempre la interpretación física o todo lo más metafísica, pero sin las exigencias de la apropiación interior por parte del lector²⁹.

²⁹ Cf., Heráclito, *Alegorías de Homero* (introducción de Esteban Calderón Dorda, traducción y notas de M^a Antonia Ozaeta Gálvez), Madrid, 1989. Porfirio, *La gruta de las ninfas* (traducción de Manuel Periago Lorente), Madrid, 1991. Aparte de una intención racionalizadora y apologética de estas interpretaciones alegóricas de Homero, predomina la idea de ver en los mitos figuraciones de los elementos y fenómenos naturales.