

**La alegoría de la serpiente en Filón de Alejandría:
Legum Allegoriae,¹ II, §§ 71-105**

Marta ALESSO

RESUMEN: La lectura alegórica de Filón de Alejandría abre una senda de análisis que permite acceder a los textos sagrados y exponerlos a la luz de la totalidad de sus posibilidades. La facultad del pensamiento dialéctico consiste en pensar las cosas en una unidad de identidad y diferencia, que Filón utilizó para fijar las bases de una hermenéutica, no exenta de las contradicciones, reales o aparentes, que le imponía el ecléctico discurso social de su época.

* * *

ABSTRACT: The allegorical reading by Philo of Alexandria opens up a way for an analysis that allows us the access to the sacred texts and to the totality of its possibilities. The faculty of the dialectical thought lies in thinking things in a unity of identity and difference, which Philo used to settle the bases of a hermeneutics, not without contradictions, real or apparent, that imposed on it the eclectic discourse of his time.

PALABRAS CLAVE: alegoría, alejandría, filón, serpiente.

RECEPCIÓN: 24 de febrero de 2003.

ACEPTACIÓN: 7 de octubre de 2003.

**La alegoría de la serpiente en Filón de Alejandría:
Legum Allegoriae,¹ II, §§ 71-105**

Marta ALESSO

Plurivalencia de la serpiente en el discurso social

La naturaleza esencialmente heterogénea de todo discurso social enunciado en un momento determinado de la historia de las ideas se nutre de instancias de producción y legitimación provenientes de contextos precedentes, rasgos contingentes que construyen una memoria colectiva conformada por una red de representaciones parciales que interactúan. La función de la escritura es integrar o restituir los símbolos colectivos desde un reservorio casi inabarcable de formas interdiscursivas hasta ofrecer la metáfora adecuada para que una sociedad pueda manifestar su conflicto, sus temores o simplemente cualquier acontecimiento que la afecte. Metáfora social, símbolo o alegoría, la serpiente como entidad semiótica basa su compleja significación sobre los rasgos particulares distintivos más que en una totalidad estructurada y formal. En este sentido, si bien simboliza la energía en su forma pura y natural, la mayoría de los autores pone énfasis sobre los aspectos dominantes que la caracterizan: avance reptante, mutación de la piel, actitud en acecho, picadura mortal, etc. La serpiente, en general, significa la seducción de la fuerza por la materia (Jasón por Medea, Hércules por Onfale, Adán por Eva). Por esta razón,

¹ En adelante *LA*. Los títulos de todos los tratados de Filón se harán en latín y los de la Biblia en español. Seguimos el texto establecido por Colson (1929-1962).

constituye la manifestación de los resultados de la involución, la persistencia de lo inferior en lo superior, de lo anterior en lo ulterior. La conexión con el principio femenino (y por tanto, inferior) es evidente en todas las culturas patriarcales. Tanto Filón como toda la literatura patrística posterior, aunque aspiren a establecer un marco axiológico o un conjunto doctrinal para sus contemporáneos, están respondiendo —sin lugar a dudas— a construcciones culturales muy arcaicas.

Numerosas deidades mediterráneas femeninas llevan, en una o ambas manos, una serpiente. Artemisa arcadia, estrechamente relacionada con la divinidad asiática de la fecundidad, se confunde en ocasiones con Hécate, la diosa tricéfala que sostenía una antorcha-serpiente en la mano. Tanto las representaciones estatuarias de Artemisa como Perséfone llevan serpientes en sus manos.² Las Gorgonas y las Erinias tienen cabellos de serpientes³ y Delfine —a quien encargó Tifón vigilar los nervios y músculos de Zeus escondidos en una gruta de Cilicia— era mitad mujer mitad serpiente.⁴

La imagen arquetípica de la mujer-serpiente se mantiene en los primeros Padres de la Iglesia, pero asociada ahora definitivamente a Eva, y no pierde las implicaciones atávicas de ser primario que aleja de la evolución, cualquiera que ésta sea (moral, histórica o biológica). Clemente de Alejandría en *Protrepticus* relaciona el grito orgiástico de las Bacantes cuando invocan a Dioniso, *evoé* (εὐοῖ, εὐαί, εὐάβ), con el nombre de Eva (εὐά). Levantadas sus manos con serpientes, gritan “Eva” (Εὐάβ), aquella Eva a causa de quien el extravió (ἡ πλάνη) entró en el mundo. Pronunciado el nombre “Eva” correctamente en hebreo —con una aspiración inicial (”Ευια)— significa ‘serpiente hembra’ (2, 12). La serpiente, para Clemente, es alegóricamente el placer (ἡδονή), que se arrastra sobre el

² Cfr. Paus., 8, 37, 4.

³ Cfr. Aesch., *P.*, v. 799.

⁴ Cfr. Apol., *Bibl.*, I, 3, 6.

vientre, un mal terrenal (κακία γήινη), que se alimenta en los bosques (11, 111).

Un siglo antes, Filón en *De opificio mundi*,⁵ § 157, afirmaba que estos relatos no son “invenciones míticas” (μύθον πλάσματα), de aquéllas en que se complacen poetas y sofistas, sino “indicaciones de signos” (δείγματα τύπων) que invitan a la interpretación alegórica.⁶ Cuando Filón dice que la serpiente es el placer, que lleva en sus dientes el veneno y que como puede matar puede curar (emblemática serpiente de bronce en el desierto), se constituye en símbolo de los poderes adversarios, positivo y negativo, que rigen el mundo. Esta concepción está en relación con la idea gnóstica de la serpiente universal que camina a través de todas las cosas: “lo uno es todo” (ἐν τὸ πᾶν). La identificación de la serpiente con la rueda está presente en los símbolos gnósticos del Ouroboros o serpiente que se muerde la cola, con una mitad del cuerpo clara y otra oscura, lo cual expone su ambivalencia esencial: lo activo y pasivo, lo afirmativo y negativo, lo constructivo y lo destructivo.⁷

Para la exégesis de los textos sagrados, el motor de la interpretación filoniana es la alegoría, entendida como la constitución de “niveles discursivos como proyección de la multiplicidad de niveles semánticos”, o más aún, “una hipercodificación de la metonimia”,⁸ que se expresa, para el caso de la serpiente bíblica, en una bipolaridad (positiva-negativa) básica, aunque aluda a diferentes niveles de simbolización.

⁵ En adelante *De Op.*

⁶ Tal como señala Hanson (p. 40, n. 1), *De Op.*, § 157, es un pasaje que merece ser destacado en la obra de Filón, porque utiliza tres términos esenciales para fundamentar su posición epistemológica (ἀλληγορία, τύπος y ὑπόνοια), los tres enunciados en oposición a μῦθος.

⁷ Entre los gnósticos existía la secta de los *ofitas*, secta judía o sirio-alejandrina que tenía como símbolo la serpiente, quienes fueron llamados también *naasenos* (del hebreo *Nachâsch*, serpiente).

⁸ Cfr. Martín, 1993, p. 157.

La múltiple variedad de términos para “serpiente” en hebreo no se ve reflejada en la *Septuaginta*, que casi siempre opta por ὄφις. *Nachâsch* es el término genérico usado para serpiente en la Biblia hebrea, por ejemplo la ὄφις que tienta a Eva en el jardín del Edén (*Génesis*, 3, 1 ss.). El mismo término se utiliza en *Génesis*, 49, 17, para la ὄφις del testamento de Jacob: “conviértase Dan en una serpiente en un camino, en acecho en una senda transitada”.

Sarâph es la legendaria “serpiente abrasadora” de *Números*, 21, 8: “el Señor le dijo: fabrica una serpiente abrasadora y colócala sobre un asta. Y todo el que haya sido mordido, al mirarla, quedará curado”.⁹ A una especie indeterminada o legendaria pertenece la serpiente *tannîn* de *Éxodo*, 7, 9,¹⁰ que aparece como δράκων en el episodio en que Dios ordena a Moisés y Aarón que arrojen el cayado en frente del Faraón para que éste se convierta en serpiente. También son δράκοντες los animales en que se convierten los bastones de los magos de Egipto, finalmente devorados por el de Aarón.

En *LA*, II, §§ 71-105, Filón analiza estos cuatro episodios del Pentateuco: la serpiente que tienta a Eva en el jardín del Edén (*Génesis*, 3, 1 ss.), el bastón de Moisés que se convirtió en serpiente (*Éxodo*, 3, 4), la muerte de numerosos israelitas en el camino del mar Rojo y la curación de otros gracias a la serpiente de bronce (*Números*, 21, 4-9) y, por último, las palabras del testamento de Jacob: “conviértase Dan en una serpiente en un camino, en acecho en una senda transitada” (*Génesis*, 49, 16-17).

⁹ También es *Sarâph* la de *Deuteronomio*, 8, 15 (“y te condujo por ese inmenso y temible desierto entre serpientes abrasadoras y escorpiones”), que aparece en *Septuaginta* como ὄφις δάκνων. Pero se traducen como ἀσπίδες, las víboras de *Isaías*, 14, 19 y 30, 6, que en hebreo se denominan también *Sarâph*. Cfr. Buttrick, pp. 289-291.

¹⁰ *Tannîn* es el término hebreo que aparece también en *Deuteronomio*, 32, 33; *Génesis*, 1, 21; *Salmos*, 74, 13 y 148, 7; *Isaías*, 27, 1 y 51, 9; *Jeremías*, 51, 34 y *Ezequiel*, 29, 3. Cfr. *ibid.*, p. 289.

La serpiente es ἡδονή

Se ha señalado a *Legum Allegoriae* como un tratado de naturaleza aporética. Plantea problemas de carácter teológico cuyos términos resultan comprensibles sólo a la luz de la lectura de *De Opificio Mundi*. No obstante, la simbología que comparten ambos libros de Filón presenta la particularidad de que los mismos símbolos adquieren significación diversa.¹¹

LA, II, § 71, comienza con la cita de *Génesis*, 3, 1: “La serpiente era la más astuta (φρονιμώτατος) de todas las bestias sobre la tierra, que el Señor Dios creó”.¹² El versículo se va a repetir en *LA*, II, § 106, donde se da efectivamente una explicación del término φρονιμώτατος a partir de una pregunta retórica: “¿por qué?” (διὰ τί;). Porque todas las cosas son esclavas del placer, y las vidas de los ruines están gobernadas por el placer. Su inventiva —aclara Filón— se muestra a través de toda mala obra. Oro, plata, fama, honores, magistraturas, los materiales de las cosas perceptibles y las artes vulgares y cuantas otras se pueden imaginar son bien artificiosas. Y a causa del placer somos culpables, y las acciones culpables no existen sin una malicia extrema (*LA*, II, § 107).

A la cita de *Génesis*, 3, 1 en *LA*, II, § 71, no le sigue disquisición alguna, como podría esperarse, sobre la astucia. Una fractura formal remite las consideraciones de *LA*, II, § 73 a *LA*, II, § 45, y explaya la concepción de νοῦς como principio masculino, primero y “más respetable” (πρεσβύτατον), y la αἰ-

¹¹ Radice, 2000, p. 55, n. 15, que sigue la tesis de Weiss, 1991, pp. 83 ss., afirma que esta aserción inaugura un tipo de modalidad alegórica, que puede denominarse “sabática” porque sigue de modo sistemático los diferentes niveles de significación del sábado, que son de orden ético, religioso, teológico y aritmológico.

¹² Es oportuna una confrontación con la *quaestio* de *Quaestiones in Genesim*, 1, 31, y la *solutio* subsecuente: “La serpiente se dice inteligente (φρόνιμος), porque cree engañar al hombre, animal racional, superando la sagacidad de otros”. Cfr. Mercier, pp. 97 ss.

σθησις como principio femenino, segundo e inferior. Ambas, inteligencia y sensibilidad, estaban desnudas, y existió la necesidad de enviarles una tercera: “el placer que une” (ἡδονὴν συναγωγόν). Es ésta la primera connotación positiva referida al placer, es el elemento indispensable para que estos dos principios comenzaran a unirse “para consolidación de lo ya existente” (πρὸς κατάληψιν τῶν ὑποκειμένων). El pensamiento, separado de la sensibilidad, no podía percibir un vegetal, un animal, una piedra, una madera o un cuerpo en su conjunto, ni la sensibilidad tiene sentido sin el νοῦς.

Pero no sólo eso, sino que —según Filón— es un “lazo de amor y deseo” (δεσμὸς ἔρωτος καὶ ἐπιθυμίας) como si lo planteara a modo de un Eros primordial, hesiódico, al cual no es posible sustraerse, pues “de todos domina el νοῦς y la sabiduría en el pecho” (*Teogonía*, 120-123).¹³

La sucesión hombre-mujer-serpiente, es decir, νοῦς-αἴσθησις-ἡδονή no es cronológica sino que corresponde al paso de la potencia al acto: δύναμις hacia ἐντελέχεια en términos de Filón. Y completa con la idea de que “la ψυχή lleva dentro de sí todas las cosas a la vez, si bien unas en acto, y otras con posibilidad de serlo, aunque todavía no hayan alcanzado su término”. Estas afecciones que constituyen la topografía del ‘sujeto que decide’ pertenecen al orden de la creación con valor positivo o negativo, según sean instrumento de fuerzas naturales antagónicas.¹⁴

La alegoría del alma en Filón, según Thomas H. Tobin (p. 148), toma esta forma específica tripartita: intelecto (νοῦς) —percepción sensible (αἴσθησις)— pasiones (πάθη). El placer (ἡδονή) es el punto de partida (ἀρχή), raíz y fundamento

¹³ Esta concepción de placer como Eros primordial hesiódico es más apropiada en este punto que la de otros alegoristas que “permiten” la presencia de placer cuando hay unión del varón con la matriz “deseosa de procrear”, y en este sentido “colabora con el Creador”. Toda otra unión sexual que no tenga como interés la procreación es denominada “libertinaje” (λαγνεία). Cfr. Clem., *Paid.*, 2, 10, 93.

¹⁴ Cfr. Martín, p. 75.

(θεμέλιος) de otras pasiones y la serpiente oficia como particular simbología de este placer primordial. Los niveles de interpretación que se refieren a la alegoría del alma se construyen sobre parámetros básicamente platónicos. No obstante, la tripartición del alma humana que puede percibirse en el texto del *Timeo* no está presente exactamente en Filón. Platón presenta una estratificación cuyo orden más elevado se corresponde con el rector divino (θεῖον ἡγεμονοῦν) y lleva su mismo nombre (41c); más abajo, la especie mortal del alma se ubica en el tórax, separado el θυμός por el diafragma de la parte que corresponde a los apetitos (τὸ ἐπιθυμητικόν) situada en el hígado (69d-72b). Por lo tanto, no hay una tripartición estricta en el texto de Platón. Puede hablarse tanto de una bipartición como de una distinción entre varios órdenes—hasta cuatro— o tipos de actividad del alma, que subordina las funciones inferiores respecto de la superior e inmortal.

En *LA*, II, § 74, Filón retoma el sentido simbólico fundamental de la serpiente-placer, esto es, que el movimiento del placer, es como el de la serpiente: “tortuoso y variable” (πολύπλοκος καὶ ποικίλη). En cinco direcciones “se enrolla” (εἰλεῖται) primero, pues a través de la vista los placeres “se aglutinan” (συνίστανται), y también del oído, del gusto, del olfato y del tacto. Pero los placeres más violentos e impetuosos devienen de “las uniones con las mujeres” (αἱ περὶ τὰς γυναῖκας ὁμιλίαι), acto mediante el cual la existencia, la que reproduce la especie, “se realiza” (ἀποτελεῖσθαι). A partir de II, § 74, *LA* abandona la enunciación de la constitución del alma para adquirir un tono admonitorio respecto del placer.

Es necesario comparar este punto con las argumentaciones de Filón en *De Op.*, § 157: la serpiente es un símbolo del placer, porque, en primer lugar, se trata de un animal “carente de pies” (ἄπουν), echado boca abajo y caído sobre su vientre; en segundo lugar, porque consume terrones de tierra como alimento; en tercer lugar, porque lleva en sus dientes el vene-

no de que la naturaleza le ha provisto para matar a mordiscos.¹⁵ Radice (p. 308) señala que en todos los casos, en la transposición alegórica filoniana, los elementos del *racconto* son transformados en conceptos, y la secuencia de la narración bíblica muta en secuencia lógica, de modo que la estructura inicial presentada por la materia mítica deviene una estructura filosófica. En esta transformación se pierde, inexorablemente, la dimensión histórica del texto bíblico, sistemáticamente sacrificada en pro del planteo teórico-filosófico, tal como asegura Hanson (p. 52) respecto de otros episodios bíblicos interpretados por el alejandrino.

En esta comparación del tratamiento del mismo tema en *De Op.* y *LA* se plantea el problema de carácter teológico ya enunciado: la simbología que comparten ambos libros de Filón presenta la particularidad de que los mismos símbolos adquieren significación diferente en el sentido de una oposición entre acepciones negativas y positivas. A la aserción de que la serpiente es el placer en *De Op.*, § 157, sigue en § 158 una serie de imágenes nefandas que caracterizan al “amante de los placeres” (ὁ φιλήδονος), doblegado “por la incontinencia” (τῆς ἀκρασίας) ante los manjares; a duras penas levanta la cabeza, derribado por la embriaguez y la glotonería que hacen estallar los apetitos del vientre, y estimulan también la violencia de los arrebatos sexuales; cuando gira la cabeza, se afana por aspirar el aroma que despiden las esencias, y cuando advierte una mesa suntuosamente provista, se precipita ansioso de devorar todo a la vez, no por saciar su apetito sino “porque no menos que la serpiente lleva en sus dientes el veneno”.

¹⁵ En *De Agricultura*, § 97, el placer también está descrito como “retorcido y sumamente enrollado” (ἰλυσπωμένην καὶ πολυπλοκοτάτην), incapaz de enderezarse, siempre con la mirada gacha, arrastrándose por las cosas buenas de la tierra, escudriñando los agujeros que hace con el cuerpo, haciendo su guarida en cada uno de los sentidos como túneles o abismos —advertencia para el ser humano—, ávido de matar al que es más fuerte, pendiente de asesinar con ponzoñas y mordiscos indoloros.

Por su parte, *LA*, §§ 75-76, presenta un listado de “placeres” de características claramente positivas. Los que se ofrecen a la vista son tanto la pintura, escultura —y tantas otras creaciones artísticas—, como los cambios naturales de los vegetales y la hermosura multiforme de los animales. De modo análogo agradan al oído la flauta, la cítara y otros instrumentos, el canto de las golondrinas y ruiseñores, y hasta los cantores que exhiben su arte en la comedia, en la tragedia y demás representaciones teatrales. Las variedades de gustos agradables a nuestro alcance estimulan nuestra sensibilidad y constituyen variedades del placer. La enumeración concluye con una amable pregunta retórica: “Y necesariamente ya que es variable (ποικίλον) el placer ¿no se debe comparar con un animal variable, la serpiente?”

La serpiente es σωφροσύνη

Una nueva cita bíblica remite a *Números*: cuando los israelitas en el camino del Mar Rojo, pierden la paciencia y murmuran contra Dios y Moisés, entonces: “envió el Señor hacia el pueblo las serpientes mortíferas, y éstas mordían al pueblo y perecía gran multitud de los hijos de Israel”. El pueblo reconoció que había murmurado contra Dios y le solicitó a Moisés que intercediera para que el Señor quitara las serpientes. Y el Señor le dijo: “Haz para ti mismo una serpiente y ponla sobre una consigna” (21, 8). Moisés hizo una serpiente de bronce y la colocó sobre un asta. Cuando alguien era mordido por una serpiente, miraba a la serpiente de bronce y quedaba curado.

Es manifiesta una relación dialéctica de oposición entre esta serpiente “fija” fabricada por Moisés y la “variable” serpiente que en el Edén se aparece a Eva.¹⁶ No obstante, en concomi-

¹⁶ Cfr. Radice, p. 243, quien remite a Christiansen, I., “Die Technik der allegorischen Auslegungswissenschaft bei Philon von Alexandrien”, en *Beiträge zur Geschichte der bibl. Hermeneutik*, 7, Tübingen, 1969, pp. 67 ss.

tancia con esta dualidad que opone la estabilidad de la serpiente mosaica al polimorfismo reptante de la serpiente edénica, existen otras oposiciones relevantes. Las “serpientes mortíferas” (τοὺς ὄφεις τοὺς θανατοῦντας) representan, según Filón, la “desmesura en los placeres” (ἀμετρία τῶν ἡδονῶν). La “curación de estas pasiones” (ἴασις τοῦ πάθους) se produce cuando otra serpiente es fabricada —contraria a la de Eva—: el principio de la templanza. Serpiente-placer *versus* serpiente-templanza. Serpientes portadoras de muerte *versus* serpiente portadora de vida. Influido profundamente por la filosofía griega —que se basa fundamentalmente en una retracción del lenguaje narrativo hacia el lenguaje analítico y dialéctico—, el primer momento del método filoniano es la pregunta y respuesta frente a una lectura inmediata del texto bíblico, para dar cuenta de los problemas, salvar las secuencias de su narratividad, y ofrecer la posibilidad de acceder a su sentido mediante las transferencias de la alegoría.¹⁷

Se pregunta Filón por qué razón prepara Moisés una serpiente de bronce, pues no se le había dado orden acerca de la característica del material a usar. La respuesta es que el principio de la templanza es “enérgico e ininterrumpido” (εὐτονος καὶ ἀδιάκοπος) y se compara con una sustancia fuerte y sólida, la del bronce. El oro es la templanza del amado de Dios, pero existe otra (de bronce), la de quien no posee la sabiduría en una primera instancia porque su intelecto ha sido “mordido por el placer” (δηχθεὶς ἡδονῇ) —por la serpiente de Eva—, pero es factible que pueda recobrar fuerzas para contemplar la belleza de la verdadera templanza —la serpiente de Moisés.

A estas reflexiones exegéticas sigue una inusitada cita de *Génesis*: “Pues el que oyere, se alegrará conmigo” (21, 6), que corresponde a Sara por haber engendrado en su vejez a Isaac, quien, según Filón, es la “felicidad” (εὐδαιμονίαν). La cita está precedida por una fórmula protréptica o exhortatoria: “sólo

¹⁷ Cfr. Martín, 2003.

ver y reflexionar” (μόνον ἰδέτω καὶ κατανοησάτω) que ratifica el acto noético de ver. Los filósofos griegos, en especial Platón, utilizaron el verbo νοεῖν con la acepción de ‘ver inteligible’ o ‘ver discerniendo’. De igual modo, Filón señala una asimilación entre los verbos ἰδεῖν y νοεῖν, a la vez que una jerarquización entre ‘ver’ y ‘oír’ para determinar la marcada superioridad del primero.¹⁸ Es propio del que “ha oído” (τοῦ ἀκούσαντος) “alegrarse” (συγχαίρειν), pero es privativo del que puede contemplar a Dios y a la templanza, el “no perecer” (τὸ μὴ ἀποθνήσκειν).

La conclusión a la que Filón arriba en *LA*, II, § 83, es que existe una conexión estrecha entre la virtud de la templanza y la visión de Dios, cuando en verdad aquella es una condición preliminar pero no vía de acceso privilegiada para la contemplación de la divinidad.¹⁹

La serpiente es πάθος

Los desplazamientos semánticos que oscilan pendularmente de lo positivo a lo negativo respecto del término “serpiente” no cesan. Otra cita bíblica viene a dar cuenta de la polisémica simbología que se le adjudica al vocablo: *Deuteronomio*, 8, 15-16. Hay en estos versículos una referencia al pavoroso

¹⁸ Cfr. Radice, p. 424, quien remite a Beckaert, A., *Les théories psychologiques de Philon d’Alexandrie* (Diss.), 1943, p. 43; para constatar la jerarquía filónica de valores que se establece entre los cinco sentidos y, especialmente, la superioridad de la vista sobre el oído.

¹⁹ *Sabiduría*, el libro más reciente del Antiguo Testamento, escrito en griego en Alejandría entre los años 50 y 30 a. C., parafrasea la paradigmática sabiduría de Salomón. Ofrece en referencia a *Números*, 21, 8, la interpretación de que quien contemplaba la serpiente “símbolo de salvación” (σύμβολον σωτηρίας) no perecía, no por lo que contemplaba, sino a causa de Dios mismo, el salvador de todos (16, 6-7). Hay una evidente relación entre la expresión que parafrasea el autor de *Sabiduría* y Filón, pero es muy posible que este último no conociera el libro tan cercano en datación a sus propios textos.

desierto donde vive la “mordedora serpiente” (ὄφις δάκνων), el escorpión y la sed. Es decir, que no sólo el alma que anhela “las pasiones de Egipto” (τῶν ἐν Αἰγύπτῳ παθῶν) se siente abordada por las serpientes, sino también cuando está en el desierto es mordida por el placer, “por la ofídica pasión” (ὑφ’ ὀφιώδους πάθους).

En *LA*, III, 13, 37, 38, 81 y 242, va a expresar Filón con claridad que Egipto es símbolo del vicio, de la pasión y la corporeidad. Por tal razón, entiende la salida de Egipto del pueblo de Israel como la primera etapa del proceso ético, que consiste en el abandono del amor por el cuerpo. Hay una oposición manifiesta entre vivir en Egipto y vivir en el desierto. Si Egipto es el punto de partida —la salida del mundo de los sentidos—, el desierto es la vía obligatoria (el lugar ideal para la vida contemplativa), una etapa obligada en el camino de la perfección moral.

Afirma Filón en *LA*, II, § 85, que no sólo los que están en el desierto son mordidos por el placer, sino también “los que están dispersos” (οἱ ἐσκορπισμένοι). Él también, a menudo, después de abandonar a parientes y amigos, marchó al desierto para meditar alguna cosa digna de contemplación, mas no fue de utilidad porque la mente se dispersó, mordida allí también por la pasión. “Escorpión” (σκορπίῳ) equivale a “dispersión” (σκορπισμῶ) en el desierto, donde la sed de las pasiones abrasa hasta que Dios riega con la corriente de su sabiduría el alma descarriada. El juego de palabras σκορπίῳ-σκορπισμῶ muestra una vez más que Filón es un pensador absolutamente determinado por su lugar de nacimiento, y que los receptores inmediatos de sus alocuciones son los judíos “dispersos” (οἱ ἐσκορπισμένοι) de Alejandría, el principal punto de asentamiento de la diáspora.

Existen circunstancias —continúa Filón— en que mantuvo tranquilo su discernimiento en medio de un pueblo multitudinario, puesto que Dios le había enseñado que las diferencias de lugares no inciden para mejor o peor. Hay, empero, una

diferencia entre el que se desvía en el desierto y el que peca en las moradas de Egipto. Este último disfruta con las serpientes, es decir, con los insaciables placeres que provocan la muerte; el que medita en el desierto sólo es mordido por el placer —y se dispersa—, pero no muere. El que estuvo en Egipto debe ser curado por la templanza, la serpiente de bronce construida por Moisés. El que se encuentra en el desierto es saciado por Dios con el más glorioso de los alimentos, el maná. El maná es la palabra de Dios, una especie de sabiduría que brota de la fuente de otra sabiduría más excelsa, la divina.

El discurso filosófico de Filón presenta siempre una faceta problematizadora que enuncia, en ocasiones, la negación necesaria, pero evoluciona luego en un proceso afirmativo. El discurso se articula en estos textos mediante un juego de confrontaciones excluyentes.

Las serpientes (placeres) de las moradas de Egipto no son las mismas que las que muerden en el desierto. Las picaduras de las primeras son mortales, y se curan, eventualmente, mediante la Templanza —que también es *ophis*, pero reparadora y curativa—. Por otra parte, el placer que pica al sabio en el desierto no es mortal. El sabio tiene oportunidad de acceder al *logos* (maná). El *logos* es *sophía* pero no la suprema Sabiduría de Dios, sino un surtidor, una corriente que brota de la casi inaccesible Sapiencia divina.²⁰

Pero ni a Moisés perdona el “ofídico placer” (ἡ ὀφιδώδης ἡδονή). Para ejemplificarlo, Filón cita *Éxodo*, 4, 1-5,²¹ cuando Moisés debe presentarse ante el rey de Egipto y realizar

²⁰ Cfr. Radice, 1987, p. 426, que remite a Weiss, 1966, pp. 205-265, quien sostiene que la génesis bíblica del concepto de sabiduría a partir de *Proverbios*, 8, 22 ss., y *Sabiduría*, 9, 9, podría haber constituido los arquetipos sobre los cuales se basa el texto filoniano en referencia a *Sophía* y su relativa autonomía respecto de la figura de Dios.

²¹ El mismo episodio bíblico, que se relata *in extenso* en *De Vita Mosis*, I, 91 ss., es aludido en *De Migratione Abrahami*, 83, en un ataque de Filón contra los sofistas, quienes transforman las varas “en naturaleza de serpientes” (εἰς δρᾶκόντων φύσεις).

toda clase de prodigios para que deje partir al pueblo de Israel. Se trata del episodio en que Moisés arroja el bastón y se convierte en serpiente. Luego, cuando la toma de la cola, se convierte otra vez en una vara. La tesis filónica de fondo es que el placer constituye una amenaza para todo tipo de hombre: para el que inicia el camino de la salvación (el que sale de Egipto), para el que ha arribado a un estadio más elevado (el que medita en el desierto) y para el hombre perfecto (el mismo Moisés). A estas instancias del placer se enfrentan tres ejes temáticos recurrentes en los textos filónicos: la fe en Dios, la inmutabilidad del Creador, y la absoluta diferencia entre la divinidad y el hombre.

Los procedimientos para afirmar la trascendencia de Dios son diversos según cada texto filoniano. El término θεός designa con frecuencia una fuerza divina,²² pero no es privativo del Creador.²³ La concepción sobre la inmutabilidad divina tiene reminiscencias aristotélicas, si bien la mayoría de los autores ratifican que el origen del concepto corresponde a las raíces judías más que a la tradición griega.²⁴ La estabilidad de la naturaleza divina está demostrada, la mayoría de las veces, por oposición a la mutabilidad de la creación y a la debilidad y cambio a que está sujeto todo lo humano.²⁵ Fe en Dios e inmutabilidad divina se presentan en íntima relación en *LA*, II, § 89: “¿Cómo alguien podría confiar en Dios? Si se aprende que todas las otras cosas cambian y sólo Él es inmutable”.

²² Respecto de la fe en esa potencia divina es necesario remitirse a *De Abrahamo*, 268 ss., donde afirma que “la fe en Dios” (ἡ πρὸς θεὸν πίστις) constituye el bien más firme y seguro, una especie de sendero que se extiende a lo largo de doctrinas para el aprendizaje de la virtud. Se trata de un concepto que mantiene relación con la πίστις platónica expresada en *Resp.*, 601e, cuando el fabricante de flautas confía ciegamente en el testimonio del flautista que conoce las cualidades y defectos del instrumento.

²³ Cfr. Martín, 1986, p. 92.

²⁴ Cfr. Radice, 1987, p. 429.

²⁵ Cfr. *De Somniis*, I, 245; *De Posteritate Caini*, 24, y *Quod Deus sit immutabilis*, pas.

La aserción “Dios no es como el hombre” (οὐχ ὡς ἄνθρωπος ὁ θεός), que corresponde a *Números*, 23, 19, aparece citada por Filón por lo menos en cinco oportunidades.²⁶ Pero tampoco todos los hombres son iguales. El hombre “perfecto” (τέλειος) está representado por Moisés. El “pensamiento” (διάνοια) o “la inteligencia práctica” (ὁ ἀσκητῆς νοῦς) necesitan de un bastón para aquietar el desorden y la agitación del alma. Es éste un bastón como el que utilizó Jacob para cruzar el Jordán (“Sobre mi bastón atravesé el Jordán”; *Génesis*, 32, 10, en *LA*, II, § 89) y no es otro que la “educación” (παιδεία). Cuando se arroja lejos esta vara, se convierte en placer. Toda vez que el alma desecha la educación, se vuelve “viciosa” (φιλήδονος) en lugar de “virtuosa” (φιλόρετος). Por esa razón Moisés huye de ella, porque de la pasión y el placer se aparta el hombre virtuoso. Pero Dios no aprueba la huida de Moisés, el arrojar la vara espantado cuando ésta se convirtió en serpiente. Moisés es el perfecto, le corresponde resistir, enfrentar los placeres-serpiente, y combatirlos. En caso contrario, éstos tomarán confianza hasta escalar la acrópolis del espíritu, la sitiarán, y saquearán el alma como un tirano. Se presenta entonces otra acepción de la serpiente-placer, la serpiente-τύραννος.

La compleja interpretación alegórica de la serpiente de Dan

Las interpretaciones filonianas sobre un mismo concepto parecen inagotables. Su posición metodológica transita el camino que va de la descripción a la evaluación, en un orden que podemos denominar causal. Primero cita o “describe” un versículo de la Biblia, y luego transfiere los núcleos sémicos a un lenguaje que busca el sentido del texto en una diversidad de

²⁶ *De sacrificiis Abelis et Caini*, 95; *Quod Deus sit inmutabilis*, 55; *De confusione linguarum*, 98; *De somniis*, I, 237, y *Quaestiones in Genesim*, II, 54.

significaciones superpuestas —y hasta paradójicas—, con el objetivo de formalizar un sistema de anclaje en una verdad que supone originaria y genuina. Denomina “alegoría” a este método que supone la función hermenéutica de transferir una expresión a otros tópicos para producir una comprensión en términos filosóficos. Pretende iluminar la raíz judía de las Escrituras con las perspectivas interpretativas que le ofrece su formación helenística mediatizada por elucidaciones que se despliegan por un campo ilimitado de configuraciones posibles.

La parte final de *Legum Allegoriae*, II, ofrece una compleja exégesis de tres versículos del Testamento de Jacob: “Dan juzgará su pueblo como una de las tribus de Israel. Conviértase Dan en una serpiente en el camino (ὄφις ἐφ’ ὁδοῦ), apostada en la carretera, que muerde el talón del caballo, y el jinete (ὁ ἵππεύς) caerá hacia atrás aguardando la salvación del Señor” (*Génesis*, 49, 16-18).

Se esfuerza Filón en demostrar que el quinto hijo de Jacob es Dan —y no Isacar—, cuando afirma en *LA*, II, § 94, que el quinto hijo de Lía es Isacar, “legítimo” (γνήσιος) de Jacob, pero si se agregan los dos nacidos de Zelfa es el séptimo; por tanto, su “quinto” (πέμπτος) hijo es Dan, nacido de Balla, la criada de Raquel. A partir de *Génesis*, 30, 5 ss., se conoce el orden de los hijos de Jacob: de Lía tuvo a Rubén, Simeón, Levi y Judá; de Balla, esclava de Raquel, a Dan y Neftalí; de Zelfa a Gad y Aser, y nuevamente de Lía, a Isacar, Zabulón y Dina. De modo que efectivamente Isacar es el quinto hijo legítimo. Zelfa es la esclava que Lía dio como mujer a Jacob cuando creyó que ya no podría dar a luz, pero sus vástagos no pueden considerarse hijos de la línea legítima de Jacob.²⁷

²⁷ Cfr. Radice, 2000, p. 255, quien remite a Belkin, S., *Philo and the Oral Law. The Philonic Interpretation of Biblical Law in Relation to the Palestinian Halakah*, Cambridge, 1940, pp. 233 s., en referencia al aspecto jurídico de las normas matrimoniales y a la legitimidad de la prole; y a Heinemann, I., *Philons griechische und jüdische Bildung. Kulturvergleichende Untersuchungen zu Philons*

Por otra parte, existe una cierta contradicción con lo que Filón afirma en *De Plantatione*, §§ 132 ss., para explicar la inviolable “ley de la naturaleza” (νόμος φύσεως), esto es, que después que en el cuarto año y en el número cuatro (Judá) haya sido consagrado todo fruto del alma, en el quinto año y en el número cinco se alcanzará su goce y provecho. A estos efectos, ejemplifica con la aserción de que por eso el quinto hijo de Lía, se llama Isacar, nombre que significa “recompensa” (μισθός).

Si bien se habla en *De Plantatione*, § 136, de “hijos de Lía” y en *LA*, II, § 94, de “hijos de Jacob” (y quinto en orden es Dan), en el último caso no aclara Filón las razones del énfasis en ubicar en quinto lugar a Dan. Coinciden ambos textos en reconocer que una vez engendrado Judá —el cuarto—, la naturaleza que lo dio a luz ha llegado al límite de la perfección. El alma transporta dos stirpes, “por una parte lo divino, por otra lo mortal” (τὸ μὲν θεῖον, τὸ δὲ φθαρτόν); cuando obtiene la fuerza de reconocer a Dios ya no tiene un bien más elevado que alcanzar. El conflicto intrínseco a la naturaleza del alma que refleja la bipolaridad del mundo externo —tendiente ora hacia la virtud y sabiduría divinas, ora hacia la corruptibilidad terrena—, es tema recurrente en muchos de los estudios filonianos.²⁸ En el caso puntual de *LA*, II, § 96, se explica por la etimología del nombre Dan, que significa “elección” (κρίσις),²⁹ nacido de Balla, cuyo significado es “deglución” (κατά-

Darstellung der jüdischen Gesetze, Hildesheim, 1973, pp. 319 s., que pone en evidencia la atipicidad de la terminología usada por Filón en esta ocasión, respecto de la literatura rabínica.

²⁸ Cfr. Tobin, p. 146; Alexandre, p. 24, y Bouffartigue, p. 74.

²⁹ Cfr. *De Agricultura*, 95, donde afirma que Dan significa “juicio”, pues Moisés ha comparado la facultad de examinar, discernir y juzgar cada una de las cosas del alma con una serpiente, animal de sinuosos movimientos, de gran inteligencia, presto a la lucha y capaz de defenderse de las injustas agresiones. No se trata de la serpiente amiga y consejera de la vida, vida que en nuestro idioma suele llamarse Eva, sino de la que fue fabricada por él de bronce, ante cuya vista aquellos que han sido mordidos por serpientes venenosas, aunque estuvieran a punto de morir, sobreviven y no mueren jamás.

ποσις) porque el alimento es el “fundamento” (θεμέλιος) y “causa” (αίτια) de la conservación de los seres vivientes. Esta κρίσις permite separar las cosas inmortales de las mortales. “Conviértase Dan en una serpiente en un camino” debe entenderse como que en Dan-camino-ψυχή existen cosas “inanimadas” (ἄψυχα), “incompletas” (ἀτελή), “enfermizas” (νοσώδη), “esclavas” (δοῦλα) y “femeninas” (θήλεα) y otras desgracias. Pero también hay cosas “animadas” (ἔμψυχα), “íntegras” (ὀλόκληρα), “viriles” (ἄρρενα), “libres” (ἐλεύθερα), “saludables” (ὑγιᾶ), “venerables” (πρεσβύτερα), “honestas” (σπουδαῖα), “genuinas” (γνήσια) y “verdaderamente civilizadas” (ἀστὰ ὄντως).

La expresión de la teoría de la ψυχή como un camino, un camino donde es posible elegir entre lo racional o lo irracional, lo bueno o lo malo, lo sano o lo enfermo, lo masculino o lo femenino, debe entenderse desde una posición filosófica que atienda a ciertos aspectos del hilemorfismo aristotélico. La concepción pansomática de que la ψυχή es de naturaleza corporal, aunque no material, posiblemente un cuerpo extremadamente sutil —y vulnerable—, que necesita de la templanza para sobrevivir al hostigamiento de las pasiones, va a encontrar su explicación en la exégesis del versículo “mordiéndolo el talón del caballo el jinete caerá hacia atrás”, cuyo desarrollo responde al siguiente esquema:

1. la serpiente apostada en la senda transitada es “el principio de la templanza” (ὁ σωφροσύνης λόγος);
2. el principio de la templanza ama morder, herir y destrozarse la pasión;
3. la pasión está representada por el caballo;
4. cuatro extremidades, como el caballo, tiene la pasión;
5. herido el caballo en el talón, “el jinete caerá hacia atrás”;
6. el jinete es el intelecto (νοῦς) que cabalga sobre las pasiones;
7. si el intelecto, habiéndose lanzado hacia un proceder culpable, cayese hacia atrás, “no cometerá injusticia” (οὐκ ἀδικήσει);
8. el alma será feliz completamente, cuando alcance la “ausencia de pasión” (ἀπάθεια).

La argumentación de Filón aparece nuevamente como un preciado documento sobre aspectos de la filosofía de su tiempo. La antigua categoría aristotélica πάσχειν, que se contrapone a la “acción” ποιεῖν,³⁰ adquiere en el siglo I la definitiva significación de *passio* como alteración o perturbación del ánimo, que se va a mantener hasta la conocida clasificación tomista³¹ en cuatro ‘pasiones principales’: amor y odio, esperanza y temor, de las cuales se derivan las secundarias. La relación cuatripartita va a generar en época de Filón la clasificación de los vicios, tal como la expresa Cicerón: los que son producidos por el bien aparente y los que resultan del mal aparente.³²

En el texto de Filón, la aserción de que “cuadrúpeda” (τετρασκελές) es la pasión, como el caballo: impulsiva, cargada de arrogancia y briosa por naturaleza, es ratificada en *LA*, II, § 102, donde afirma que por eso también Moisés eleva un himno a Dios porque “arrojó al caballo y al jinete al mar” (*Éxodo*, 15, 1), a las “cuatro pasiones” (τὰ τέσσαρα πάθη) y al montado en ellas, “miserable intelecto” (ἄθλιον νοῦν), arrojado al abismo sin fin.

Al modelo estoico de las cuatro pasiones (λύπη, φόβος, ἐπιθυμία, ἡδονή) sigue el elogio de la ἀπάθεια, condición necesaria para el sabio que busca la ataraxia, es decir, que mantiene la confianza en que el hombre como ser racional es capaz de obtener la eliminación de las perturbaciones, y que la tranquilidad del ánimo es mayor bien que la experiencia.³³

El modelo cuaternario de las pasiones y los vicios corresponde tradicionalmente a la organización de lo material y terrestre,

³⁰ Cfr. Arist., *Cat.*, IV, 1b, 26 ss., y *Ph.*, V, 225b, 5-9.

³¹ Cfr. Santo Tomás, *Summa Theologica*, I, q. LXXIX, LXXXI y XCVII.

³² Cfr. *Tusc.*, III, 11, 24. Cicerón describe cuatro vicios fundamentales; dos tienen por causa la apariencia del bien: uno es el “placer exuberante” (*voluptas gestiens*) y otro consiste en una “tendencia intemperante” (*inmoderata adpetitio*), que se puede denominar “concupiscencia” (*libido*). Así como el placer exuberante y la concupiscencia son perturbaciones ocasionadas por la apariencia del bien, el “miedo” (*metus*) y la “tristeza” (*aegritudo*) son ocasionadas por el mal.

³³ Cfr. Arr., *Epict. Diss.*, 4, 6, 34, y Plutarco, 2, 82 s.

en oposición al símbolo cósmico de lo celestial y divino: el círculo. Sin embargo, la justificación alegórica del número cuatro tiene mayor fuerza en el texto filoniano en tanto se refiere a lo inmaterial e incorpóreo representado por Judá.³⁴

Toda la estructura de esta última parte de *LA*, II, está construida sobre el número cuatro. A partir de § 71, Filón abandona la línea exegética que venía desarrollando para encontrar respuestas a la inmensurable distancia que separa a la divinidad del hombre, expresada en términos platónico-pitagóricos, en pro de dilucidar la plural simbología de la serpiente, para lo cual prefiere una terminología estoica. La determinación del objeto se realiza mediante un proceso que involucra la negatividad. Negar el placer significa oponer la activación de elementos positivos: 1) la templanza (serpiente “fija”, reparadora y curativa), 2) la *sophía* (*logos* que brota de la inmutable Sapiencia divina), 3) la *paideía* (bastón-serpiente en que se apoya la *diánoia* del ser humano, y 4) la *apátheia* o ausencia de pasión.

Lo negativo entendido afirmativamente es justamente el modo en que se construye la concepción filoniana de la dialéctica. La lectura alegórica abre una senda de análisis que permite acceder a los textos sagrados y exponerlos a la luz de la totalidad de sus posibilidades. La facultad del pensamiento dialéctico consiste en pensar las cosas en una unidad de identidad y diferencia, que Filón utilizó para fijar las bases de una hermenéutica, no exenta de las contradicciones, reales o aparentes, que le imponía el ecléctico discurso social de su época.

BIBLIOGRAFÍA

ALEXANDRE, Monique, “Le lexique des vertus: Vertus philosophiques et religieuses chez Philon: μετάνοια et εὐγένεια”, en C. Lévy (ed.),

³⁴ Cfr. *LA*, I, 82.

- Philon d' Alexandrie et le langage de la Philosophie*, Tournhout, Monothéismes et Philosophie, 1998, pp. 17-46.
- BOUFFARTIGUE, Jean, "La structure de l'âme chez Philon: terminologie scolastique et métaphores", en C. Lévy (ed.), *Philon d' Alexandrie et le langage de la Philosophie*, Tournhout, Monothéismes et Philosophie, 1998, pp. 59-75.
- BUTTRICK, George Arthur (ed.), *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, New York, Abingdon Press, 1962.
- COLSON, F. C., & G. H. WHITAKER, *Philo*, London-Cambridge, Loeb Classical Library, 1929-1962.
- HANSON, R. P. C., *Allegory and Event: a study of the sources and signification of Origen's Interpretation of Holy Scripture*, Richmond, John Knox, 1959.
- LÉVY, Carlos (ed.), "Philon d' Alexandrie et le langage de la Philosophie", en *Actes du colloque international organisé par le centre d'études sur la philosophie hellénistique et romain de l'Université de Paris XII-Val de Marne (Crétiel, Fontenay, Paris, 26-28 octobre 1995)*, Tournhout, Monothéismes et Philosophie, 1998.
- MARTÍN, José Pablo, *Filón de Alejandría y la génesis de la cultura occidental*, Buenos Aires, Depalma, 1986.
- , "Metáfora y metonimia para nombrar a Dios. Otra lectura de Filón", en *EPIMELEIA*, 2, 1993, pp. 153-168.
- , "El concepto de hermenéutica en Filón", en *Anales de la Academia de Ciencias de Buenos Aires*, t. XXXVI, 1, 2002, pp. 289-306.
- MERCIER, C., Introduction, traduction et notes à "Quaestiones et solutiones en Genesim I et II", en *Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie (1961-1992)*, Paris, Éditions du Cerf, 1979.
- RADICE, Roberto, y Giovanni REALE, *La genesi e la natura della 'Filosofia Mosaica'. Struttura, metodo e fondamenti del pensiero filosofico e teologico de Filone de Alessandria*, Milano, Rusconi, 1987.
- RADICE, Roberto, *Allegoria e paradigmi etici in Filone di Alessandria. Commentario al "Legum Allegoriae"*, Milano, Vita e Pensiero, 2000.
- TOBIN, Thomas H., *The Creation of the man: Philo and the History of Interpretation*, Washington, The Catholic Biblical Association of America, 1983.
- WEISS, H. F., "Philo on the Sabbath", en *The Studia Philonica Annual*, 3, 1991, pp. 83-105.
- , *Untersuchungen zur Kosmologie des hellenistischen und palästinischen Judentums*, Berlin, 1966, pp. 205-265.