

El Logos en la encrucijada de Alejandría (alrededor del año cero de la era cristiana)

Fernando Miguel Pérez Herranz. Universidad de Alicante/Sociedad Asturiana de Filosofía (SAF)

Recibido 01/06/2023

Resumen

Alrededor del «año cero» de la era cristiana se cruzaron en la cosmopolita ciudad de Alejandría (*Alexandria ad Aegyptum*) las ideas de Necesidad (*ananké*), de tradición griega, y de Dios Creador, de tradición hebrea. Aquí tuvo lugar lo que consideramos «la primera gran revolución filosófica» sobre el modelo socrático platónico y que configuró una matriz para desarrollar la filosofía que llega hasta nuestra época: no se comienza por la opinión (*doxa*), sino por el *Libro*, lugar de la revelación de Dios, que, a lo largo de los siglos, se irá sustituyendo por otro tipo de libros: constituciones, declaraciones de Derechos Humanos, historia, literatura patriótica, etc.; la riqueza desbordante del *Libro* se despliega a través del *Logos* en sus múltiples dimensiones (de especial relevancia es la figura de la Trinidad); un *Logos* mediador entre el *Libro* y la totalidad del *Mundo* y de las cosas.

Palabras clave: *ananké*, Dios creador, primera revolución filosófica, *Logos*, El *Libro*, Filón de Alejandría.

Abstract

The *Logos* at the crossroads of Alexandria (around year zero of the Christian era)

Around the «zero year» of the Christian era, the ideas of Necessity (*Ananké*), from the Greek tradition, and God the Creator, from the Hebrew tradition, intersected in the cosmopolitan city of Alexandria (*Alexandria ad Aegyptum*). Here took place what we consider «the first great philosophical revolution» on the Socratic-Platonic model and that configured a matrix to develop the philosophy that reaches our time: One does not begin with opinion (*doxa*), but with the *Book*, the place of God's revelation, which, over the centuries, will be replaced by other types of books: Constitutions, Declarations of Human Rights, History, Patriotic Literature, etc.; the overflowing richness of the *Book* unfolds through the *Logos* in its many dimensions (of special relevance is the figure of the Trinity); a mediating *Logos* between the *Book* and the totality of the *World* and the things.

Key words: *Ananké*, Creator God, First Philosophical Revolution, *Logos*, The *Book*, Philo of Alexandria.

El Logos en la encrucijada de Alejandría (alrededor del año cero de la era cristiana)

Fernando Miguel Pérez Herranz. Universidad de Alicante/Sociedad Asturiana de Filosofía (SAF)

Recibido 01/06/2023

§ 1. Entre Atenas y Jerusalén

1. 1. Historia

La Historia que van configurando los seres humanos ostenta múltiples inicios, multitud de caminos e innumerables cruces de pueblos. La Historia tiene que ver con desequilibrios demográficos; con las rutas que se abren en busca de alimentos, de energía, de materias primas, de productos ora necesarios ora suntuosos; con fronteras de acopio o de defensa; con la complejidad que producen las guerras, los encuentros o las encrucijadas de lenguas, religiones, creencias o valores. En uno de esos cruces entre poblaciones, extrañas las unas de las otras, surgió un saber complejo, «tan difícil como raro», al que solemos llamar *φιλο-σοφία* (de *φιλεῖ*, 'parentesco de sangre, de naturaleza', y *σοφία*, 'habilidad, pericia'), de modo que el filósofo es quien, teniendo un especial parentesco con la naturaleza, capta ese vínculo y, a partir de ahí, interpreta los datos que le ofrece la realidad y los sitúa en una estructura más amplia en donde adquieren su verdadero sentido y significación (cf. Lledó, 1974: 117-120).

G. W. F. Hegel quiso hacernos creer que la filosofía acompaña al hombre europeo y occidental con la meta puesta en un Saber Absoluto identificado con la humanidad plena. Ese Saber Absoluto, que sólo se alcanzaría al final de un recorrido unívoco de conceptos con el que se clausuraría la Historia, se habría iniciado en la Grecia clásica de los siglos V y IV a. C., alrededor de Sócrates y Platón, un territorio preparado por los pre-socráticos.

1. 2. Atenas

Salir del esquema hegeliano no es fácil. Se ha de descartar tanto la idea del «milagro griego» y de su preclara «genialidad», como la del mito sobre la «superación del *Mithos* por el *Logos*»; y centrarse en el contexto del pensamiento *comparado*. Según esta perspectiva, la llamada *metafísica presocrática* se habría configurado en las colonias, en el contraste entre la cultura ateniense procedente de los colonos y las culturas de los pueblos «bárbaros» que la rodeaban tanto en el Asia Menor (Mileto, Samos, Éfeso...) como en la Magna Grecia (Crotona, Elea, Siracusa...) y a los que Atenas impuso su dominio¹. La filosofía se habría originado, por tanto, acunada por contrastes y comparaciones entre creencias y valores de distintos pueblos: dorios, jonios, foceos... Primero, entre los griegos de la metrópoli y los pueblos de la periferia; más tarde, entre los pensadores de las colonias que necesitan pasar la prueba de la capital: Atenas. Así, Protágoras procede de Abdera; Gorgias, de Leontini; y el propio Aristóteles, de Estagira. Atenas se convierte en lugar de encuentro en el que confluyen culturas muy diversas, y en donde se neutraliza la eficacia social de las antiguas tradiciones, de los *mythos* antropomorfos, de las ceremonias religiosas... De manera que la filosofía, desde esta perspectiva, no surgiría milagrosamente de la cabeza de Zeus, de la genialidad griega, sino que procedería de una actividad crítica respecto de otros saberes, de otras técnicas o de otras narraciones. Y bajo la fuerza de un modelo muy especial: la crítica a la poesía homérica², de donde saldrá el *método dialéctico socrático*, respuesta a los métodos de recitación y de mimesis. La pregunta socrática consiste, recordemos, en solicitar al interlocutor que repita lo que acaba de decir, explicándolo. Preguntar en qué consistía la «enciclopedia homérica» equivalía, por una parte, a

¹ La bibliografía sobre los orígenes de la filosofía no cabría en una sola biblioteca. Recordaré los autores con los que nos iniciamos allá por los años setenta: Bruno Snell, *Las fuentes del pensamiento europeo*. Madrid, Razón y Fe, 1965; Geoffrey S. Kirk y John E. Raven, *Los filósofos presocráticos*. Madrid, Gredos, 1970; Gustavo Bueno, *La metafísica presocrática*. Oviedo, Pentalfa, 1974; Antonio Escohotado, *De physis a polis. La evolución del pensamiento filosófico griego desde Tales a Sócrates*. Barcelona, Anagrama, 1975. George Thomson, *Los primeros filósofos*. Buenos Aires, Siglo veinte, 1975; Werner Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*. Madrid, FCE, 1977. Giorgio Colli, *El nacimiento de la filosofía*. Barcelona, Tusquets, 1977. Jean-Pierre Vernant, *Los orígenes del pensamiento griego*. Buenos Aires, Eudeba, 1983, etc.

² Sobre el paso del pensamiento oral al escritural, véanse los estudios de Erik A. Havelock, *Prefacio a Platón*. Madrid, Visor, 1994; de Jak Goody, *La lógica de la escritura y la organización de la sociedad*. Madrid, Alianza, 1990; o de Walter J. Ong, *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. México, FCE, 2002.

reclamar que se expresase el concepto sin poesía, sin ritmo y sin imágenes; y, por otra, a forzar al interlocutor a repetir una afirmación ya hecha dando por sentado que en esa afirmación había algo de insatisfactorio y que mejoraría al expresarse de otra manera. En definitiva, era un desafío a los poetas para que explicaran sus narraciones:

En efecto —dice Sócrates—, tras los políticos me encaminé hacia los poetas, los de tragedias, los de ditirambos y los demás, en la idea de que allí me encontraría manifiestamente más ignorante que aquéllos. Así pues, tomando los poemas suyos que me parecían mejor realizados, les iba preguntando qué querían decir, para al mismo tiempo, aprender yo también algo de ellos. [...]. En efecto, también éstos [los poetas] dicen muchas cosas hermosas, *pero no saben nada de lo que dicen*. [Apología, 22b-c]³

Primero Friedrich Nietzsche, luego Martin Heidegger, y más tarde Gilles Deleuze, han rebajado la genialidad asociada a aquellos griegos. Únicamente encontraron en Grecia un medio, un entorno, un escenario, a partir del cual se desplegó más un devenir⁴ que una historia (Deleuze y Guattari, 1993). Alain Badiou mostró que ese ambiente estaba configurado por conceptos determinantes para la reflexión filosófica, especialmente los procedimientos para hallar la *verdad*: la verdad política, la verdad artística, la verdad amorosa o la verdad científica.

En otra ocasión defendí que el núcleo básico de la filosofía fue la verdad *matemática*, que no puede identificarse con un mero escenario (v. Pérez Herranz, 2007). Porque las matemáticas exigen la existencia no sólo de la escritura, en general, sino de una escritura específica, una escritura dotada de caracteres vinculados algebraicamente, un escritura de signos coordinados a la manera lógica, esto es, de una sintaxis, mediante la que se puede dar cuenta de la realidad (medir distancias, por ejemplo). Tales de Mileto y Pitágoras habían construido esquemas de identidad (los teoremas asociados a sus nombres), que sus discípulos y sucesores aplicaron al universo entero, totalizando el saber local de la geometría, una operación que después se llamaría *Metafísica*.

³ Las cursivas son nuestras.

⁴ *Devenir* es un término francés de difícil traducción al español: «*Passer d'un état à un autre, commencer à être ce qu'on n'était pas*», v. *Nouveau Petit Le Robert* (1995).

Sócrates se escandalizó ante el naturalismo de Anaxágoras, uno de aquellos *physicói*⁵, y buscó por su propia cuenta, porque un hombre que en verdad ha dedicado su vida a la filosofía, se ejercita en morir y marchar gozoso al lugar en el que espera alcanzar lo que deseó fervientemente en la vida: el Saber, no meros saberes astronómicos:

En realidad, por tanto —dijo—, los que de verdad filosofan, Simmias, se ejercitan en morir [ἀποθνήσκειν μελετῶσι], y el estar muertos es para estos individuos mínimamente temible. (*Fedón*, 67e).

Platón realizó una operación singular: el alma no se define como esencia simple, sino ternaria, al poner en correlación su estructura con la estructura de la sociedad: el deseo (*epithymia*) ≈ los esclavos; la voluntad (*thymos*) ≈ los guerreros; y el entendimiento (*logistikón*) ≈ los señores. Y, recuperando las matemáticas, se hace la pregunta específica del saber griego: ¿podían servir las matemáticas no sólo como modelo de medición, sino como modelo para encontrar los caminos de la vida buena, de la vida en la polis con sus distintos estamentos: señores, guerreros y esclavos? En otros términos: ¿cómo construir una semántica en orden a la práctica de organización política a partir de una sintaxis geométrico-algebraica? De modo que la filosofía no es respuesta, sino pregunta por esa posibilidad. El cruce de matemáticas y política (*polis*) no es un universal antropológico: el ser humano podía vivir perfectamente en la opinión (*doxa*), entre saberes procedentes de los sentidos (*eikasía*) y de las tradiciones, de las creencias, de los otros hombres (*pistis*). Y así había venido sucediendo, y así seguirá sucediendo en la mayoría de los pueblos del mundo y en la mayor parte del tiempo de sus vidas.

Como el cruce de matemáticas y polis no pertenece a la experiencia común, ni a la experiencia subjetiva, Platón, por la materia misma del asunto, se vio obligado a fundar una institución, la Academia, en la que se investigase la naturaleza de las matemáticas, sus condiciones de existencia: «Nadie entre que no sepa geometría» (*Ἄγεωμέτρητος μηδεὶς εἰσίτω*). De la Academia de Platón, la filosofía pasó al Liceo de Aristóteles, a la Stoa de Zenón, al Jardín de Epicuro..., y luego a las universidades

⁵ Así los llama Aristóteles, v. *Metafísica*, 1005a 30.

escolásticas, a los salones y gabinetes ilustrados, a las universidades estatales... Y pasó de una manera discursiva, lógica, abandonando esos saberes en los que *cabe todo y valen para todo*, rapsodias de palabras y más palabras, con-formando un terminología propia: *eînai* (Ser), *physis*, *nómos*, *lógos*, *noûs*, *kósmos*, *alétheia*... que va construyendo estructuras lingüísticas y conceptuales en *symploké*: no todo está en relación con todo ni nada con nada, esto es justamente lo que enseñan las matemáticas (cf. Pérez Herranz, 1998).

La conexión matemáticas/política (*polis*) se fue abriendo a otros ámbitos de la experiencia humana. Por un lado, regresa a los saberes naturales: cosmología, astronomía, física...; y, por otro, progresa hacia los saberes antropológicos: costumbres, mitos, religiones... De manera que la filosofía se resolvió en filosofías (en plural): algunas, orientadas por la existencia y la vida cotidiana; otras, por las artes; o, en fin, por la crítica, la duda o la búsqueda de las condiciones de los fenómenos. La filosofía inició así la multitud de variedades, que escandalizarán a los más sensibles — «disonancia de las opiniones» (*διαφωνία τῶν δοξῶν*)—, y obligará a definirla mediante ciertas *invariantes formales*, comunes a cualquier discurso filosófico. Las *invariantes axiales*, alrededor de las cuales se organizan los problemas filosóficos y a los que vehiculan, se definen en la confluencia de tres momentos de la experiencia humana: «realidad»/«pensamiento»/«lenguaje» (que forman el conocido *triángulo semiótico*), dados a escala corpóreo-humana. Tales invariantes son: la teoría del conocimiento, la ontología y la ética. Así pues, la Filosofía (ahora ya con mayúsculas) se preguntará por cuestiones epistemológicas, ontológicas y ético-políticas, como lo vieron los estoicos, los epicúreos o los escépticos en el periodo helenístico:

[Epicuro (341-270 a. C.)] [...] divide [la filosofía] en efecto en tres secciones: Canónica, Física y Ética. 30. La Canónica forma la introducción al sistema doctrinal, y está contenida en un único libro, titulado *Canon*. La Física trata de toda la teoría acerca de la naturaleza [...]. La Ética trata de lo que respecta a elección y rechazo [...]. [Diógenes Laercio, 2008: 523]

Posidonio [135-51 a. C.], dado que las partes de la filosofía son mutuamente inseparables, mientras que las plantas y frutos son diversos entre sí, y la tapia es distinta de las plantas, pensaba que la filosofía se parece más al ser vivo: la física [ontología] a la sangre y la carne; la lógica [teoría del conocimiento] a los huesos y nervios; la ética al alma. [Sexto Empírico, *Adv. math.* VII, 19, cf. Elorduy, 1972b: 63]

Y Pirrón de Elis [360-270 a. C.] lo dijo con especial énfasis, pero no dejó nada escrito; sin embargo su discípulo Timón [320-230 a. C.] dice que el que quiera ser feliz debe estar atento a estas tres cosas: primero, al modo como son por naturaleza las cosas [ontología]; qué actitud debemos adoptar hacia ellas [teoría del conocimiento]; y, en fin, cuáles serán las consecuencias para los que se comporten así [ética].⁶

En Atenas quedaron conectadas estas tres dimensiones —ontología, epistemología y ética— por medio de dos principios: el de identidad (Tales) y el de no contradicción (Aristóteles), que neutralizaban a dioses y héroes. Tales de Mileto realizó la necesaria *limpieza ontológica* que exigía la comprensión geométrica del mundo, de la misma manera que Hércules la había realizado con los animales mitológicos: el perro Orto, el sanguinario Cerbero o la perversa Hidra de Lerna. A partir de Tales y sus discípulos, el Cosmos no necesitará de ningún Atlas ni de ninguna tortuga para sostenerse, porque se fundamenta en sí mismo, de acuerdo con las relaciones que lo definen:

Hay algunos, como Anaximandro entre los antiguos, que dicen que la tierra está en reposo a causa de su equilibrio, pues es propio de lo que está asentado en el centro no inclinarse en absoluto más hacia arriba, o hacia abajo o hacia los lados; es imposible que se mueva a la vez en direcciones opuestas, de modo que está en reposo por necesidad. [Hipólito, I, 6, 3]

Parménides, un sacerdote de Apolo, continúa el proceso de desacralización. Ya no hay luchas entre los dioses, preferencias de dioses o de diosas por los guerreros, ya no hay epopeya homérica, y la *abstracción* se erige como gobernadora absoluta del Cosmos. Así lo resume el profesor Mario Vegetti:

El momento en que se alcanza la mayor capacidad de abstracción, la generalización más absoluta, y al mismo tiempo se borra cualquier vestigio de los pasos que han llevado a semejante resultado. Un predicado de existencia sin sujeto, el género profano del neutro en la forma arquetípica del *eon* que suplanta las figuras religiosas de lo masculino y lo femenino: con un solo movimiento Parménides desacraliza una tradición y abandona los viejos hábitos del sacerdote para renacer en la indumentaria más actual de un «fanático hiperextensionalista». [Vegetti, 1981: 86]

⁶ Eusebio de Cesarea, *Preparación evangélica*, XIV, 18, 1-2.

Después de Tales, de Parménides y del resto de buscadores de principios, quedamos «obligados [...] por la verdad misma», dice Aristóteles (*Metafísica* 984b 10). El Orden (τάξις/*taxis*) y la Necesidad (Ἀνάγκη/*Ananké*), desligados ya de la diosa, han hecho acto de presencia en Atenas. A sus reglas quedan sometidas no sólo los fenómenos físicos, sino también los hombres y aun los dioses. Desde Esquilo: «Debo soportar del modo más fácil que pueda el destino que tengo asignado, porque conozco que es invencible la fuerza los del Hado» (Prometeo en Esquilo: 1986, 547), hasta Aristóteles: «la necesidad es algo que no se deja disuadir» (*Metafísica* 1015a 30). «De una cosa sólo Dios está privado: / de hacer que no se haya realizado lo que ya está hecho» (citando a Agatón en *Ética a Nicómaco*, 1139b 10). La *ananké* libraré a la humanidad de sus sueños, de sus esperanzas o de su conciencia desdichada. Esta es la aportación y la enseñanza de Atenas que ha sido continuada hasta Descartes, hasta Kant, hasta Hegel, hasta todos los positivismos contemporáneos. De la identidad matemática, según la escritura algebraico-geométrica, Atenas pasó a establecer la Necesidad de la totalidad del Cosmos (incluidos hombres y dioses). *Cosmos/Kόσμος* significa, justamente, ‘mundo ordenado’.

1. 3. Jerusalén

Pero este no es el único modo de escribir y de leer un libro. Un pueblo del lado oriental del Mediterráneo escribió otro Libro, cuya lectura se rige por códigos diferentes. En Jerusalén se afirmará la incuestionable divinidad del texto; si en el mundo griego lo divino se halla en el *alma* (el *daimon* de Sócrates) y, por proyección, en la polis, en el mundo hebreo Dios se encuentra en la propia escritura. Si Atenas rinde cuentas de la *Physis* («el alma es, en cierto modo, todas las cosas», *De anima*, 431b 21), Jerusalén rinde cuentas del *Biblos* («Escucha, oh, Israel: Yahvé nuestro Dios, Yahvé uno es», Deuteronomio 6, 4).

Jerusalén es resultado también, como Atenas, del cruce de pueblos. Es un pueblo nómada, compuesto de extranjeros, de exiliados, de ganaderos del desierto o de esclavos que habitan la periferia del gran imperio egipcio⁷. Un pueblo que experimenta

⁷ Mario Muchnik, *Mundo judío. Crónica personal*. Barcelona, Lumen, 1985; Rainer Kessler, *Historia social del antiguo Israel*. Salamanca, Sígueme, 2013.

la contingencia en su plenitud y que para sobrevivir se ha comprometido con Yahvé/Dios mediante una alianza, basada en una creencia radical: el ser humano no puede acceder a la omnipotencia de Dios, porque es limitado. Esa es la gran tradición judía que hereda y acoge el judaísmo rabínico: la existencia de Yahvé/Dios significa la renuncia a la omnipotencia del mundo:

Porque él no es hombre como yo, para que yo le responda, y vengamos juntos a juicio. No hay entre nosotros árbitro que ponga su mano sobre nosotros dos. [Job 9, 32-33]

De manera que ambos, Dios y ser humano, no pueden someterse al mismo patrón: la Necesidad. Es Dios mismo quien nos pone en nuestro lugar, el precepto fundamental de la ley: amor a Dios y prohibición rigurosa de la idolatría. El ser humano no nace en la polis directamente (el ζῶον πολιτικόν de Aristóteles); no nace autosuficiente, ¡no nace dotado de voto! El ser humano nace indefenso: necesita de la familia, de los vecinos, de los otros para sobrevivir, de Dios⁸.

¿Y dónde está ese Dios? El pueblo hebreo llega a la conclusión de que la divinidad se halla en la escritura misma. Recupero el argumento del malogrado Mariano Arias (2009: 59), que nos mostró en su tesis doctoral no sólo cómo la institucionalización de la escritura modifica profundamente todo el espacio antropológico (cf. Olson, 1998), sino cómo la misma idea de Dios proviene de la escritura: Sagradas Escrituras se hace idéntico a *Dios mismo*. El nombre de Yahvé impreso —la *tablilla-Yahvé*— es la idea de Dios en su significación material⁹. Arias afirma que es el nombre inscrito y no la voz en el Sinaí lo que fundamenta el monoteísmo. Los textos que lo insinúan están repartidos a lo largo de las Escrituras, desde el Deuteronomio hasta el Esdras. La característica esencial de la lengua hebrea, nos recuerda Henri Meschonnic (2007)¹⁰ es el ritmo. Frente a la característica sintacticista del signo grecolatino (el álgebra, la geometría), el Talmud se lee acompañado de movimientos corporales: balanceos y

⁸ El *in-fans* (sin habla) necesita, en primer lugar, adquirir el leguaje (v. Agamben, 2010).

⁹ «La institucionalización del nombre de Yahvé, de la figura de Dios, por tanto, solo fue posible, a nuestro juicio, en el propio proceso de institucionalización alfabética que significó la estrategia de la escritura semítica. El concepto de Yahvé está en su grafía, en la lenta ascensión de la escritura cananea o protohebraica y el arameo», Mariano Arias (2009: 285).

¹⁰ Otro pensador poco ortodoxo, Agustín García Calvo —filósofo, latinista, traductor, poeta— coincide con Meschonnic en que el «ritmo» se encuentra por debajo de la realidad misma, incluso por debajo de los números.

bailes (Ong, 2002: 71). Adán o Moisés ejercen su poder nombrando; y también Yahvé/Dios aparece siendo nombrado. De manera que la conciencia simbólica de Yahvé queda encerrada en el Arca del Tabernáculo, en el nombre escrito en la tablilla de arcilla o en el rollo de papiro. Dios no sería sino el texto mismo, la Torah, y, ausentes las vocales, el nombre de Yahvé, el Tetragrama «YHWH» sería impronunciable; y más aún, quien osara pronunciarlo sería arrojado de la comunidad por blasfemo. Los límites del lenguaje se trasladan y se deslizan ahora por el lenguaje escrito. De ahí que los judíos no quieran destruir nada que lleve el nombre de Yahvé¹¹. El Tabernáculo está compuesto de tres estancias, una de ellas inaccesible a la mayoría (el templo judío no está convocado para encerrar a los fieles, como el cristiano). Aquí se encuentra la fuente de la investigación hebrea frente a la investigación griega: la búsqueda en las letras de los secretos de la Creación (semántica), y no en los caracteres geométricos de Euclides (que desarrollará más tarde Galileo). Por eso siempre nos ha fascinado aquel texto de Ezequiel en el que la palabra es un regalo comestible para saciar el hambre del entendimiento. La apropiación de la escritura significa encarnarla:

Y me dijo: Hijo del hombre, come lo que hallas; *come este rollo*, y ve y habla a la casa de Israel. Y abrí la boca, y me hizo *comer aquel rollo*. Y me dijo: Hijo del hombre, alimenta tu vientre y llena tus entrañas de este rollo que yo te doy. Y lo comí, y fue en mi boca dulce como la miel. [Ezequiel 3, 1-3]¹²

Naturalmente que nos recuerda la otra comunión, la comunión cristiana. En el judaísmo no es el *cuerpo* de Cristo lo que alimenta, sino la *letra* de la Escritura. No menos fascinación nos produce la manera de habitar del Dios de Israel: ya al salir de Egipto, Yahvé mora en un objeto móvil, el rollo de papiro que se esconde en el Arca de la Alianza y acompaña al pueblo. El pueblo nómada no puede ser esperado por Dios en el templo, lo ha de llevar consigo. Una operación que renovará tras la destrucción del templo en el año 70 por el emperador Tito. La comunidad de escribas, sacerdotes y fariseos, bajo el liderazgo de Rabí Yojanán Zakai y de sus discípulos

¹¹ Lo que ha permitido encontrar documentos que no se archivaban sino que se amontonaban en algún lugar. Así ocurrió, por ejemplo, con los documentos de mercaderes judíos en El Cairo Viejo, una colección de documentos conocida como la *Geniza* (almacén), en la que se encuentra correspondencia manuscrita de Maimónides y de Yehudá Halevi. Cf. Abulafia (2019: 279).

¹² Las cursivas son nuestras.

Eliezer y Josué, se impusieron la heroica tarea de transformar el judaísmo de fe en el *Templo*, en una religión del *Libro*. La Torah (el Libro de la Ley, seguramente el Deuteronomio) reemplazaría al Templo, y el estudio de la Escritura sustituiría al sacrificio animal. Las figuras, las representaciones pictóricas de Dios siempre serán sospechosas (iconoclastia). Sólo la palabra es la ley. Y si los caracteres bíblicos escapan a la figuración, también escapan a la sintaxis. La Torah es puramente semántica. Una semántica que se encuentra toda ella de golpe, de una vez. «Aunque constituidas todas [las cosas] al mismo tiempo, la razón iba trazando el orden con necesidad, porque a continuación los seres se iban a generar unos de otros», afirma Filón de Alejandría¹³. «No existe temprano ni tarde en la Torah», anota el rabí Eliézer. No está ordenada por el poder de la sintaxis (la deducción), como ocurre en el otro libro que resume los desarrollos de la matemática platónica: los *Elementos* de Euclides. El tiempo ordenado, estratificado, es una cuestión menor, una simple estrategia para evitar que todo ocurra al mismo tiempo, como señaló Albert Einstein.

En consecuencia, el aprendizaje no se produce de manera clara y distinta, a través de un método estrictamente definido, la piedra clave del método deductivo, sino que se requiere la intuición que puede llegar en el momento más inesperado, también en el sueño; por este motivo, el aprendiz debe estar siempre atento, y el maestro debe *sembrar* más bien que *decir*. El estado de ensoñación, de ensueño, que se ha ido descartando en Grecia, es un elemento más del aprendizaje: el estado de *letargia*¹⁴, como gusta llamarlo Javier Roiz.

Sin embargo, Dios habla una y otra vez, *pero el hombre* no lo percibe. En sueños, en visión nocturna, cuando el sueño profundo cae sobre los hombres, cuando se adormecen sobre el lecho, entonces revela al oído de los hombres y les confirma su instrucción, para apartar al hombre de lo que hace, y alejar del hombre la soberbia. [Job 33, 14-17]

Y cuando Job emplaza a Yahvé (la única vez que se convoca a Dios con este nombre)¹⁵ a que le dé razón de su comportamiento, Dios: «la Conciencia que envuelve

¹³ Filón de Alejandría (2009: 125).

¹⁴ *Letargia*: del griego *λήθαργος*, de la misma raíz que *λήθη* = olvido, se asocia a enfermedad. «Modorra», vierte Sebastián de Covarrubias; «somnolencia profunda que acompaña a algunas enfermedades», María Moliner.

¹⁵ Así lo recoge la traducción de Nácar-Colunga (1973), y no la de Reina-Valera (1960), que utilizo habitualmente.

a todas las conciencias del universo», le hace saber que la distancia entre él y Job es absoluta:

Entonces respondió Jehová a Job desde un torbellino y dijo: [...] «¿Dónde estabas tú cuando yo fundaba la tierra? Házmelo saber, si tienes entendimiento. ¿Quién dispuso sus medidas, si lo sabes? ¿O quién extendió sobre ella cordel? ¿Sobre qué están fundadas sus bases? ¿O quién puso su piedra angular, cuando alababan todas las estrellas del alba, y se regocijaban todos los hijos de Dios? ¿Quién encerró con puertas el mar cuando, irrumpiendo, salió del vientre?» [Job 38, 4 y ss.]

Dios puede hacer lo que quiera, puede acabar tanto con los inocentes como con los culpables, puede burlarse tanto de las desgracias del inocente como abandonar la tierra en poder de los malvados (Job 9, 22 y ss.); incluso que lo que ha ocurrido no haya sucedido jamás: ¡incluso que no haya ocurrido la muerte de los hijos de Job! O cambiar de protegido: Dios puede elegir a este o a aquel para acogerlo y ampararlo por las mismas razones (o sea, por ninguna) por las que elige a este o a aquel para abandonarlo y repudiarlo. Ahí es nada el poder infinito de Dios y de su voluntad totalmente libre de necesidad (*ananké*) alguna. Las consecuencias del Libro de Job, como ya dijimos en *Ambiguus proteus* (2019), son un continuo escándalo para la Razón/Logos, para los principios de identidad y de no contradicción, imposibles de asimilar. Hay un ámbito del ser que no se somete ni al Hombre ni a los Dioses, ni a la Necesidad. Es el ámbito de la misericordia de Dios: ambigüedad máxima, sublime, excelsa. Si Él lo desea, entonces se revela; y se revela a quien quiere, no a quien lo busca: «Que sea lo que Dios/Yahvé quiera», no es mera resignación, sino reconocimiento de la omnipotencia absoluta y la ambigüedad máxima de Dios: la cuestión decisiva del hombre no es el «muro de piedra» (Dostoievski) que nos circunda en la cárcel, sino la conciencia de Dios que nos envuelve. Dios/Yahvé «es el Que Es». (Éxodo 3, 14) Ni se justifica ni se deduce: «Escucha, oh, Israel: Yahvé nuestro Dios, Yahvé uno es». (Deuteronomio 6, 4) Es a Dios, no al varón o a la mujer, a quien hay que amar con todo corazón. El primer pecado del hombre fue el «amor inmoderado de Adán por la amistad de Eva», decía Duns Escoto que decía san Agustín. Esta es la cuestión: la ambigüedad de esa Conciencia, respecto de la cual sólo se puede tener fe (v. Roth, 2011). ¿Cómo concordar esta Infinitud en el orden del Cosmos (universo ordenado según la Necesidad) heleno? (Shestov, 2018: 373 y ss.). Este será el gran reto al que se enfrentó el mundo occidental,

y las mejores mentes fueron construyendo un gran edificio ontoteológico desde Clemente de Alejandría y Agustín, hasta Tomás, Escoto, Descartes, Leibniz y Kant, un edificio que culminó Hegel. Pero de esto ya no nos corresponde hablar aquí.

* * *

El periodo mal llamado medieval, fue estudiado de manera espléndida por Étienne Gilson (1976). Hemos dado el nombre de *Edad del Libro* a ese periodo tan despreciado al que sólo se considera como época de tinieblas entre la Edad Antigua y la Edad Moderna (¿hemos de inferir, entonces, que estas edades son luminosas?). Porque la cuestión central se encontraba en la interpretación de los libros: del libro griego, que sintetizaba la *Metafísica* de Aristóteles y los *Elementos* de Euclides, regidos por los principios de identidad y de no contradicción, y las Sagradas Escrituras, el Antiguo y el Nuevo Testamento, regidos por la omnipotencia de Dios y la misericordia.

Y, además, las Sagradas Escrituras, que son la fuente de todas las leyes, no tienen en cuenta el principio de no contradicción (como afirmarán más tarde Duns Escoto y Wilhelm Ockham). «A Abraham tenemos por padre; porque yo os digo que Dios puede levantar hijos a Abraham aun de estas piedras». (Mateo 3, 9) Si se ha de salvar la omnipotencia de Dios/Yahvé, no podrá extrañar que los rabinos pongan objeciones a que los judíos aprendan la sabiduría griega y que los exhorten a que se concentren en la Torah. Pero este consejo no podía prosperar en una población nómada dedicada al comercio y a los negocios. Los judíos necesitaban dominar el griego, la lengua franca del oriente del Imperio. Y no hacía falta llegar al siglo II a. C., cuando se traducen los libros sagrados al griego (*Septuaginta*), que, más que una traducción, es una relectura de la Biblia hebrea desde la racionalidad griega. Como han mostrado los trabajos de Martin Hengel (1974), el griego se había difundido entre los judíos de Palestina mucho antes. El choque o encuentro entre la *paideia* griega y la fe hebrea era previsible en un mundo interconectado por los mercaderes en el Mediterráneo. H. A. Fischel ha estudiado las conexiones entre el judaísmo y el epicureísmo en un relato que se convertiría en una de las matrices tradicionales de la interpretación talmúdica. Cuatro filósofos entran en el *Pardes*, en el «jardín», que son cuatro epicúreos típicos: el soltero

Ben Azzay, el especulador Ben Zoma, el herético Aḥer¹⁶ y el ignorante Aquiva. El primero muere, el segundo enloquece y el tercero sale al mundo, se hace nihilista y se da a la mala vida. Sólo Aquiva se aparta de la doctrina y vuelve al estudio de la Torah. No parece que quepa duda de las relaciones entre la fe hebrea y la filosofía helenística (v. Fischel, 1973 y Stemberger, 2009: 189-190).

Nuestros rabinos enseñan que quienes visitaron el Pardes fueron cuatro. ¿Quiénes fueron? Ben Azzai y Ben Zoma, Aher y Rabbi Aquiva [...] Aḥer/Ajer taló árboles, Rabbi Aqiva entró y salió en paz. [*Talmud de Babilonia*, Hagiga 15a]¹⁷

De manera que las cuatro figuras epicúreas (el soltero, el especulador, el negador de la retribución y el ignorante) habrían servido como fondos para desarrollar la hermenéutica hebrea que, a través de Filón, llega hasta la Cábala hispana. Moisés de León se servirá de la regla nemotécnica PaRDÉS: interpretaciones literal, anagógica, alegórica y mística, para nombrar los diferentes niveles de interpretación del texto. *Peshat* se refiere al significado sencillo de las palabras; *Rémez*, al sentido alegórico; *Derash*: al sentido talmúdico y aggádico, ético o moral; *Sod*, al sentido oculto, escondido o místico (*kabala*) (cf. Scholem, 1978).

* * *

Aunque la Escritura está dada de una vez por todas, no es un libro cerrado ni la revelación un acontecimiento histórico distante. Se renueva cada vez que el hebreo se enfrenta al texto. La exégesis judía (el *Midrash*, derivado de *darash* = ‘buscar’, ‘investigar’) obliga a investigar continuamente; cada vez que el lector inicia la lectura, su significado puede haberse modificado (su semántica, no su sintaxis, regida por los principios de identidad y no contradicción). La semántica del texto no es axiomática, sino proyectiva, se modula según planos de proyección que les da sesgos diferentes. Lo expresa magníficamente una anécdota que se cuenta en un *Midrash*. Moisés le

¹⁶ El brillante Elisha ben Abuyá, que se pasó a los romanos, y fue denostado por ello, y castigado por apostasía —niega el Juicio final— a ser borrado de los textos; pero su sabiduría era tanta que sería citado como Aḥer, «el Otro».

¹⁷ Cf. Boyarin (2013: 240).

preguntó a Yahvé en el Sinaí si la ley que le estaba entregando continuaría en el tiempo. Yahvé le mostró la Academia de Rabí Akiva/Aquiiba ben Yosef (c. 50-135), a quien ya conocemos saliendo en paz del *Pardes*, y Moisés no entendió nada de lo que le estaba explicando. Un alumno preguntó al rabino de dónde procedía esta ley, y le respondió: «Moisés la recibió de Yahvé en el Sinaí». Y así Moisés quedó reconfortado y pudo respirar tranquilo por el futuro de la *Halajá*.

Este contacto entre filosofía helenística y tradición hebrea permite interpretaciones que protegen al texto de ataques de los adversarios. El *eufemismo bíblico* no es sino la corrección de una simple letra para evitar, por ejemplo, el ataque a Dios, desviándolo hacia el ataque a Israel. Veamos este versículo de Zacarías:

Porque así ha dicho Jehová de los ejércitos: Tras la gloria me ha enviado él a las naciones que os despojaron, porque el que os toca, toca la niña de su ojo. [Zacarías 2, 8]

No se dice aquí «la niña de *mi* ojo», sino «la niña de *su* ojo» convirtiendo el ataque a Dios en ataque a Israel, según la analogía: los enemigos de Israel son enemigos de Dios. En la crítica literaria helenística ya se había puesto en marcha el método de la analogía, desde Teágenes de Regio (s. VI a. C.), que hacía correspondencias entre los dioses y los elementos: Hefesto = el fuego, Poseidón = el agua... o Metrodoro de Lámpsaco, discípulo de Anaxágoras, que asimilaba figuras heroicas homéricas a los fenómenos naturales: a Helena se la equiparaba con la Tierra, centro del universo; a Agamenón, se le identificaba con el éter, como a Aquiles con el Sol o a Héctor con la Luna... (Prada, 2022: 3-4 y 7-8). Para Anaxágoras, el tema único y general de Homero no era la guerra, sino la Virtud y la Justicia.

De manera que pueden encontrarse muchos paralelismos entre la retórica helenística y la hermenéutica hebrea. Suele atribuirse a Hillel de Babilonia (c. 30 a. C.- 9 d. C.) haber sido el primer compilador de un conjunto de reglas sistemático para interpretar la *Halaká*:

Hillel el Viejo explicó siete reglas ante los ancianos de Batyra: la argumentación de lo simple a lo complejo (*qal wa-homer*); la deducción por analogía (*Gezerah sawah*); la generalización desde un solo texto (*Binyan ab mi-katub ehad*) y desde dos textos (*Binyan ab mi-sney ketubim*); la deducción de lo general a lo particular y de lo particular a lo general (*Kelal w-perat w-perat w-kelal*); la deducción a partir de otro pasaje bíblico (*Ke-yose bo be-maqom aher*) y la argumentación a partir del contexto (*Dabar*

ha-lamed me-inyano). Estas siete reglas las explicó Hillel el Viejo ante los ancianos de Batyra. [Stemberger, 2009: 131 y ss.]¹⁸

Después, el rabí Ismael (60-121 d. C.) estableció unos principios que fueron ampliados por Eliezer ben Yose Hagelli (130-160 d. C.). Y así se van estableciendo interpretaciones de distinta naturaleza:

- a) Interpretación haláquica (*Halaká*), una justificación de la *Halaká* existente¹⁹.
- b) Interpretación hagádica (*Hagalalah/Haggadá*): el texto bíblico es punto de partida para desarrollar una doctrina moral y un relato vivificante²⁰.
- c) Interpretación literal o racional: los acontecimientos sobrenaturales se interpretan en términos de causas naturales, una interpretación que nuestro Maimónides consideraba de poco valor:

«Nuestros rabinos afirman: “Si uno pierde un siclo [moneda] o una perla en su casa, con solo encender una mecha de un óbolo puede encontrar la perla”; y la alegoría en sí nada vale, pero por medio de ella puedes comprender las palabras de la Torá». También es otra cita textual. Y repara en lo que los mismos (¡bendita sea su memoria!) claramente afirman: que lo interior del texto de la Torá es la perla, y el sentido externo de la alegoría carece de valor [...]. [Maimónides, 1994: 60]

Pero me interesa destacar el sentido externo de la alegoría, la interpretación literal. ¿Qué nos conmueve, escandaliza o fascina de la lectura bíblica a quienes la leemos sin la fe del creyente? Pues que en la Biblia podemos encontrar todas las historias juntas, todas las éticas, todo el universo moral del ser humano. En la Biblia podemos encontrar multitud de matices sobre el comportamiento humano entremezclados, revueltos, contradictorios. En los textos encontramos: furia, crímenes, venganzas, guerras, crueldades, incestos, filicidios..., junto con el más exquisito amor entre esposos; hombres irascibles y arrogantes, soberbios, traidores...; mujeres tenaces e interesadas, dulces y manipuladoras, seductoras y piadosas... de todas las edades y de todos los

¹⁸ Cf. Strack y Stemberger (1989: 51 y ss.)

¹⁹ *Halaká* = ‘el camino por el cual se anda’. Se refiere a la norma jurídico-religiosa. Parte legal de la religión judía; casuística jurídica. Contiene las reglas civiles, penales y religiosas: las *mitsvot* o mandamientos.

²⁰ *Hagadá* = ‘narración (nárrale a tu hijo), exégesis edificante o maravillosa’. Comentarios o explicaciones, que versan sobre parábolas, leyendas, relatos...

temperamentos ...; hombres y mujeres que pueblan todo el espectro humano, esto es: vencedores y vencidos (el pueblo judío, tantas veces vencido y derrotado, también escribe su historia), excluyentes y excluidos, protectores y protegidos, rebeldes y sumisos. Nos encontramos con situaciones sorprendentes en las que se cruzan morales de muy diversa condición no sólo en personajes contrapuestos, sino en los personajes mismos. Y contradicciones por doquier: la mujer es creada por Dios directamente (Génesis 1, 27) y luego es sacada de una costilla de Adán (Génesis 2, 22). La ambigüedad de estos personajes es realmente sorprendente y todos los pecados/tropiezos²¹ se encuentran esparcidos, dispersos, derramados en el Libro. Las historias bíblicas a cada paso agravan los hábitos del pensamiento humano:

- Los retos entre Yahvé, Adán, la serpiente y Eva.
- Rivalidades entre hermanos: el honrado trabajador que es Caín asesinará a su hermano Abel porque se siente injustamente tratado por Yahvé; pero luego será el constructor de ciudades, de la civilización.
- El incesto de las hijas de Lot con su padre: de la mayor nacerá Moab, padre de los moabitas, y de la menor Benammi, padre de los amonitas, para perpetuar la raza humana tras la destrucción de Sodoma y Gomorra.
- El viaje de Abraham a las órdenes de Yahvé, que lo envuelve con palabras y sueños y sale de su tierra hacia otra tierra «prometida», para no regresar jamás; el mismo Abraham, que respeta a su esposa legítima, pero estéril, cohabitará con Agar, la sierva egipcia. Abraham, el padre de Israel está dispuesto a sacrificar a su hijo Isaac...
- El dramático combate entre Jacob y el mensajero de Dios.
- La confrontación de Moisés con la conciencia del Faraón, con la conciencia de Yahvé y la conciencia de los hijos de Israel; mientras Moisés recibe de Yahvé las tablas de la ley, su hermano Aarón construye un becerro de oro por falta de fe de su pueblo y, sin embargo, es ungido como sacerdote eterno.
- La traición de Dalila a Sansón.
- Josué para al Sol y a la Luna para que el pueblo se vengue de sus enemigos.
- La emotiva historia de la moabita Rut, que siguió a Naomí y dio a luz a Obed, fue padre de Isaí, que engendró al rey David.

²¹ Pecado: de *pecco*, que proviene de *peccu*, 'ganado'; significa 'tropezón, paso en falso de un caballo'.

- Los reyes no irían a la zaga a los jueces. El audaz, arrogante, débil, pasional rey David, lleno de virtudes y de defectos, yace con Betsabé, mujer de Urías, y hace los preparativos para que Urías muera en batalla, pero es el rey que engrandecerá a Israel.
- La sabiduría y prudencia de Salomón, y la gloria de su reinado están empañadas por la lujuria y la idolatría.
- El amor de la Esposa al Esposo en el Cantar de los cantares.
- La variedad de mujeres que salen a la calle sin merma de personalidad: Miriam, Débora, Hanna...
- La historia de Esther y la institución de la fiesta del Purim, un relato de sobrevivencia, de mentiras, complots, sangre y lascivia.
- El inaudito Job que consigue de Yahvé lo que, según los teólogos, ni siquiera Dios podía hacer: devolver a Job sus rebaños, su salud y a sus hijos, una vez perdidos, haciendo que lo que sucedió no hubiera sucedido...

Y preguntas y más preguntas: ¿por qué voy a ser el guardián de mi hermano?, ¿por qué te ríes, Sara? ¿Por qué me has engañado, Saúl? ¿Por qué destruirás al justo junto con el injusto? ¿Por qué prospera el malvado? ...

Y le seguirán los escritos del Talmud, en donde puede leerse el episodio en el que el propio Dios quiere intervenir en un debate rabínico entre rabí Eliézer y rabí Yehoshua y termina derrotado (!), clamando: «Mis hijos me han vencido! ¡Mis hijos me han vencido!» (*Talmud de Babilonia*, Baba Metzia 59 b). No es una lucha de dioses y de héroes y de gigantes, sino de seres humanos: la Torah pertenece al territorio de lo humano.

* * *

Si juntamos la profecía y la exégesis, empezamos a entender algo insólito en las creencias de los pueblos. Todo gira alrededor del *escrito*. Y lo escrito, la Torah, habla de la *ambigüedad* del ser humano y del poder infinito de Dios, nada de asuntos domésticos de dioses y diosas. Hay historias de todos los colores. Muchos episodios nos escandalizan, nos confunden y aun nos avergüenzan; otros pueden parecernos

detestables o estrafalarios. Es la *ambigüedad* del ser humano. Una ambigüedad que no responde únicamente a un estado psicológico. Sus raíces son ontológicas, y su investigación la realicé en el libro mencionado *Ambiguus proteus* (2019). La Torah es otra cosa que un manual de psicología. Es la expresión de la ontología más profunda de los seres que habitamos la tierra, la *ambigüedad*, que impele la *generosidad* y la *crueldad* al mismo tiempo y en el mismo sujeto. «Todos los hombres son judíos, aunque pocos hombres lo saben» resume el escritor Bernard Malamud.

En la Torah, es nuestra interpretación, se encuentran abundantemente los caminos que se nos presentan en el momento de nacer y que han de ser encauzados, reglados y constreñidos durante los primeros años de nuestras vidas. Todos: tanto los caminos que consideraremos *buenos* como los que consideraremos *malos*, pues, como ya sabía Spinoza, lo bueno y lo malo surgen de la misma fuente; y «*Las ideas inadecuadas y confusas se siguen unas de otras con la misma necesidad que las ideas adecuadas, es decir, claras y distintas*» (Ética II, prop. XXXVI).

Caminos que siempre están germinando, apareciendo, bifurcándose. Lo ha expuesto recientemente Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina en su estromatología: en el nivel superior se hallan todos los caminos posibles del ser humano (v. Sánchez Ortiz de Urbina, 2014). Todos esos caminos, es nuestra tesis, se concentran en una morfología (¡no en un cuerpo!). No somos «piedras pensantes», sino morfologías en continuo acecho las unas de las otras, morfologías que se atisban, se vigilan, se acosan, se amenazan... En la Biblia, en las Sagradas Escrituras se encuentran todas las historias que los seres humanos estamos reescribiendo continuamente. Alguien podrá suponer que este es el castigo por ser humano, un castigo del mismo tipo al que fue condenado Prometeo, que regeneraba continuamente el hígado comido por el águila enviada por Zeus. ¿No será el castigo de regenerar continuamente el Libro, de reescribir todos los días de nuestras vidas el Libro revelado? Y no es fácil aceptarlo; no es fácil aceptar que el ser humano es ambiguo, contradictorio, generoso y cruel, tierno y brutal. ¿Cómo admitir esas opiniones y obedecer esa normas? Ante estas preguntas el escritor Amos Oz y la historiadora Fania Oz se quiebran:

Una gran parte de las Escrituras, incluida la Biblia en sus más elocuentes momentos, hace alarde de opiniones que no podemos entender y establece normas que no podemos obedecer. [Oz y Oz-Salzberger, 2015: 22]

* * *

Tertuliano (160-230) defendió sin pestañear el contradictorio mundo que reflejaba el cristianismo: «El Hijo de Dios fue crucificado; lo cual no produce vergüenza alguna, dado que es vergonzoso. Y murió el Hijo de Dios; lo cual es creíble, porque es necio. Y sepultado resucitó; cosa que, puesto que es imposible, es cierta»²². Y se pregunta: «¿Qué tiene que ver Atenas con Jerusalén, ni la Academia con la Iglesia?»²³. Y nosotros también nos preguntamos: ¿Cómo esas historias pudieron cruzarse con el Logos griego, con el postulado de la *ananké* y con los principios de identidad y de no contradicción que desde Parménides rigen el verbo griego?

1. 4. *Alexandria ad Aegyptum*

Si nos separamos radicalmente del dogmatismo histórico de Hegel, hemos de suponer que las cuestiones filosóficas, vinculadas a instituciones y a un lenguaje conceptual preciso, se desenvuelven de manera accidental. Sólo mediante la enunciación de un contra-modelo podemos imaginar otras culturas que quedaron olvidadas (por guerras, por estragos, por calamidades...) y eso mismo pudo ocurrir con el pensamiento filosófico griego. En la Atenas en la que vivió Aristóteles, la filosofía no se desarrolló por necesidad conceptual, sino porque fue llevada a lo largo de las rutas abiertas por Alejandro Magno con el fin de establecer una amplia frontera con Persia. Los persas, en su expansión, habían puesto en peligro la polis griega y Alejandro desplazó la frontera a miles de kilómetros de Atenas, hasta llegar al Indo, a la vez que trataba de absorber al propio imperio persa. Es el mundo griego el que se expande ahora por Persia mediante una red de ciudades, que llevan el nombre de *Alejandría*, para lograr el sueño de un gran imperio heleno-persa. El macedonio comenzó eliminando cualquier punto de apoyo que hubieran tenido los persas: arrasó

²² «Crucifixus est dei filius; non pudet, quia pudendum est. Et mortuus est dei filius; credibile est, quia ineptum est. Et sepultus resurrexit; certum est, quia impossibile» en Tertuliano, *De carne Christi*, V, 4, en *Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera. Pars II (Opera Montanistica)*, Brepols, Turnhout, 1954, pág. 881. Traducción de Jorge Pérez de Tudela (2010: 488).

²³ Tertuliano, *De praescriptionibus haereticorum*, VII.

Tiro, que los había provisto de flotas, y avanzó hacia Egipto, gobernado aún por sátrapas persas desde los días de Cambises II (525 a. C.). Con la fundación de esta Alejandría —*Alexandria ad Aegyptum*/Alejandría en el camino de Egipto—, el Egipto tradicional dejará de mirar al Nilo y empezará a mirar al Mediterráneo.

La muerte de Alejandro dio al traste con el soñado imperio heleno-persa y los tres mayores generales se dividieron los territorios conquistados: Macedonia y Grecia, Siria y el este, y Egipto. El Egipto de los Ptolomeos llevaría a cabo la institucionalización del saber, donde continuaron la Academia y el Liceo: Apolonio de Perga (c. 262-190 a. C.) aprende matemáticas con los sucesores de Euclides en Alejandría; el genial Arquímedes (c. 287-212 a. C.); Aristarco de Samos (c. 310-230 a. C.), que mide el triángulo formado por el Sol, la Luna y la Tierra; para tal fin necesitaba conocer el radio de la Tierra, operación que lleva a cabo Eratóstenes de Cirene (c. 276-194 a. C.); y así hasta llegar a Filón o Galeno. En Alejandría se abrió un periodo en el que la cultura helenística atrapó la curiosidad de egipcios, de sirios, de judíos... de tantos y tantos pueblos que mercaban por el Mediterráneo. Tras la conquista de Atenas por los macedonios y, posteriormente, por los romanos, la capital del saber se desplazó a Alejandría.

Y es aquí, en Alejandría, el lugar en el que germinó ese pensamiento tan novedoso al cruzarse el pensamiento helenístico y la cultura hebrea de la Escritura (primero, la Torah; después, los Evangelios). En la Alejandría de los Ptolomeos —la meca de la diáspora hebrea y de la emigración helena— se cruzaron Jerusalén y Atenas, el creacionismo judío y la metafísica griega, bajo la formalista ley romana. El filósofo judío y ruso Lev Shestov (1866-1938) denunció con agudeza la obsesión por la deducción helenística, según la necesidad (*ananké*), el empeño por considerar que lo único digno de llamarse *conocimiento* fueran las verdades universales y necesarias. Someternos, entonces, a la impersonal necesidad no sólo no es terrible para el hombre, sino gozoso y tranquilizador: la Necesidad, la *Heimarmene*, el *Fatum*, la Providencia: *Ipse omnium conditor et rector scepsit quidem fata, sed sequitur; sempre paret, semel iussit* (Séneca, *De Providentia* 5, 8)²⁴, y aun el *amor fati* del rebelde Nietzsche. Todo el movimiento del mundo que no está en las manos del hombre ni en las de Dios. Y si

²⁴ «...el mismo fundador y conductor de todo escribió de cierto el destino, pero se ciñe a él: siempre obedece, sólo una vez ordenó.», según traducción de Juan Mariné Isidro en Séneca (2008: 86).

hay que depositar las esperanzas en algo, será en la ética autónoma: «Obra según la máxima que pueda hacerse a sí misma al propio tiempo ley universal». Que Sócrates fuera condenado a morir no nos escandaliza, lo tomamos como un *hecho*, y para explicarlo hay que inventar toda una teodicea que lo explique: condiciones sociales, económicas, culturales..., pues, si no, ¿cómo aceptar que fuera condenado un hombre justo? Una vez explicado por condiciones económicas, por la voluntad de poder..., ya no nos escandaliza que los justos sean envenenados; pero nos escandalizaría que un dios pudiera liberarnos de esta pesadilla.

Esta es la clave del pensamiento judío: la realidad no nos domina; lo *dado* no determina nuestro destino ni en el presente ni en el pasado ni en el futuro. El lugar absoluto de omnipotencia es Yahvé, lo que equivale a reconocer la limitación de los seres humanos y ningún hecho, por claro y evidente que sea, posee el derecho a limitar la omnipotencia de Dios. Ni siquiera que aquello que ha sucedido (la muerte de los hijos de Job) pueda dejar de haber sucedido. «La razón anhela juicios universales y necesarios», afirma Kant; «Todo lo real es racional», concluye Hegel. Axiomas enfrentados al salmo que suplica: «Desde el abismo clamo a ti, Señor» (Salmos 130, 1) o a la oración de Mateo: «Hágase tu voluntad». (Mateo 26, 42) No el Dios de los filósofos racionalistas, sino el Dios de Abraham, el dios de Isaac, el dios de Jacob (al que apelaba Blaise Pascal contra Descartes). Lev Shestov nos recordaba que hay otros caminos que no avanzan por los principios de identidad y de no contradicción, por la verdad por antonomasia del «dos por dos son cuatro». Si bien decimos, cargados de razón, que «esto es tan cierto como que dos y dos son cuatro»,

Pero —se pregunta el personaje de Dostoievski— ¿qué importan, Dios mío, las leyes de la naturaleza y la aritmética si, por una razón u otra, esas leyes y ese «dos y dos son cuatro» no me complacen? [Dostoievski, 2006: I, cap. III]

Podemos también adentrarnos por el camino de la *misericordia*, que no depende de ninguna suma:

Pues Moisés dice: «Tendré misericordia del que yo tenga misericordia, y me compadeceré del que yo me compadezca. Así que no depende del que quiere, ni del que corre, sino de Dios que tiene misericordia». [Romanos 9, 16]

Mas, ni siquiera la misericordia con la que actúa para con su pueblo —«Dios fiel, que guarda el convenio y la misericordia a los que le aman y guardan sus mandamientos, hasta mil generaciones» (Deuteronomio 7,9)— obliga a Dios: «Tendré misericordia —dice Yahvé a Moisés— del que tendré misericordia, y seré clemente para con el que seré clemente» (Éxodo 33, 19). Ante la maldad, ante la barbarie, no hay que mirar a Dios, sino al hombre. Porque ya se ha dejado escrito que tras el acto de la Creación, Dios vio que todo era bueno: «Y vio Dios todo lo que había hecho, y he aquí que era bueno [*valde bonum*] en gran manera» (Génesis 1, 31).

El cruce de estas dos maneras antagónicas de enfrentarse con el mundo se realizará en Alejandría y provocará otro de los poderosos momentos *comparatistas* con mayor repercusión de nuestro pasado, entre las enseñanzas de Platón y las de Moisés y con consecuencias decisivas hasta nuestros días (esa ambigüedad o incertidumbre que detectan los comentaristas de Filón entre las dos corrientes, bíblica y griega, que no se confunden ni se sintetizan). Y será tan potente ese cruce, que se ha mantenido y se mantiene a pesar de los esfuerzos por escindirlos. Nietzsche, Heidegger, Deleuze han luchado con todas sus fuerzas para separarlos y, una vez realizada esa operación, olvidar uno de ellos: Jerusalén. Muchos movimientos políticos tratan de olvidarse de las Sagradas Escrituras. Educan en la simplicidad, en los juegos visuales, en el ocio, en la pura técnica del oficio, en la reducción de la semántica a 140 caracteres. Y aun la sintaxis se suple por figuritas, por ¡emoticonos!

Pero, en todo caso, el cruce de Atenas y Jerusalén se había llevado a cabo y todo el periodo (mal) llamado *medieval*, la *Edad del Libro*, fue un combate intelectual radical llevado al límite para conciliar la verdad universal y necesaria helénica (*ananké*) y la verdad revelada bíblica («Entonces dije: He aquí, que vengo; en el rollo del libro está escrito de mí; en *hacer tu voluntad* [tu complacencia], Dios mío, me deleito, y tu ley está dentro de mí». [Salmos 40, 8-9]). Un combate entre los libros de la física y de su reflexión metafísica y las Sagradas Escrituras y su hermenéutica. Los sabios contra los necios, los simples y los ignorantes y estos contra aquellos. Por un lado: «obligados [...] por la verdad misma» (*Metafísica* 984b 10). Y, por otro, «Porque perecerá la sabiduría de sus sabios, y se desvanecerá la prudencia de sus prudentes» (Isaías 29, 14).

Sócrates, el hombre griego, camina guiado por la filosofía (Método, Razón, Logos):

Por cierto que no, ¡por Zeus! —replicó él—. Así que entonces mandando a paseo todo eso, Cebes, aquellos a los que les importa algo su propia alma y que no viven amoldándose al cuerpo, no van por los mismos caminos que estos que no saben adónde se encaminan, sino que considerando que no deben actuar en sentido contrario a la filosofía y a la liberación y el encanto de ésta, se dirigen de acuerdo con ella, siguiéndola por donde ella los guía. [*Fedón* 82d]

Abraham, el hombre judío, guiado por la fe:

Por la fe Abraham, siendo llamado, obedeció para salir al lugar que había de recibir como heredad; y salió sin saber a dónde iba. [Hebreos 11, 8]

Es la fe, no el saber, lo que de verdad importa en Jerusalén:

Pero el que duda sobre lo que come es condenado, porque no comió por fe; y todo lo que no es por fe, es pecado. [Romanos 14, 23]

Y así quedan confrontados judíos y griegos: «Porque los judíos piden señales, y los griegos buscan sabiduría» (I Corintios 1, 22). Una confrontación que ha querido resolverse de muchas maneras: traduciendo el Libro al griego (la *Septuaginta*); reescribiendo el Libro (de Spinoza —la *Ética* se divide en cinco partes como los libros de la Torah—, a Heidegger²⁵, pasando por Nietzsche —*Así habló Zaratustra*—); o por la vía expeditiva de eliminar al pueblo que mantenía la verdad revelada.

Pero no es fácil separar los pensamientos que se cruzaron en Alejandría entre el Logos griego y la contingencia hebrea, que conformaron Filón de Alejandría y Pablo de Tarso, que neutralizaron la filosofía griega de la Necesidad, de la Universalidad, del Totalitarismo. Diré algunas palabras sobre Filón de Alejandría y dejaremos a Pablo para otra ocasión en la que tratemos los primeros siglos de la era cristiana hasta Agustín.

²⁵ Cf. Pérez Herranz (2022).

§ 2. Filón de Alejandría

2. 1. «Paideia» griega y «sabiduría» hebrea

Las rutas (militares y comerciales) abiertas en el Mediterráneo habían puesto en relación a multitud de pueblos, y la filosofía helenística, como los dioses griegos o el arte griego, iban cruzándose con otros saberes, otros dioses u otras artes. En el ámbito del pensamiento, el gran filólogo Max Pohlenz (2022) advirtió profundas afinidades entre el estoicismo y las lenguas semitas. Parece fuera de duda la tradición aramea de Zenón de Citium (336-264 a. C.), fenicio, nacido en Chipre, fiel siempre a la tradición cananea, enfrentado al monoteísmo israelítico. El concepto *fuego*, instrumento de las manifestaciones de la divinidad, por ejemplo, es ajeno al pensamiento griego, excepto en Heráclito:

Todas ellas [las manifestaciones ígneas y luminosas, atributos del fuego] son chocantes, en cambio, para la mentalidad helénica, si se prescinde de las ideas especiales de Heráclito sobre el fuego. [Elorduy, 1972a: 29]²⁶

696

Heráclito se presenta como el más enigmático de los presocráticos. A veces parece seguir el estribillo del primer capítulo del Génesis: «Y vio Dios que era bueno [*valde bonum*]», como lo muestra este espléndido fragmento: «Para el dios, todas las cosas son hermosas, buenas y justas; mientras los hombres han supuesto que unas son injustas y otras justas» (frag. B 102).

En Alejandría se iban cruzando las dos tradiciones, la griega y la hebrea, según hemos comentado. Aristóbulo de Alejandría (*flor.* 150 a. C.) pretende que Pitágoras, Sócrates o el mismo Platón se habían educado bajo los auspicios de Moisés; en los *Oráculos sibilinos* (desde el siglo II a. C.) se asimilan los relatos bíblicos a los mitos homéricos; el autor de tragedias Ezequiel (s. II a. C.) escribe piezas de contenido bíblico y forma euripidiana. De esta manera se iban limando las diferencias entre ambas

²⁶ Censorino, gramático romano del s. III, dice: «Zenón kitiense, fundador de la secta estoica, creyó que el principio del género humano proviene del mundo nuevo. Los primeros hombres nacieron del suelo con el adminículo del fuego divino, es decir de la providencia de Dios», en *De die natale*, IV, 10. Hay traducción en francés, cf. Censorinus (1843).

culturas bajo la égida de un solo Dios, conocido por nombres diversos. Filón de Alejandría (20 a. C.-50 d. C.) culminó el proceso de acercamiento y concordia entre dos pensamientos, en principio, inconmensurables: el de los judíos y el de los griegos.

* * *

En el año 332 a. C. Palestina había caído en manos de Alejandro Magno y a su muerte pasó a manos de los Seléucidas (greco-sirios). Una parte de los judíos se inclinó a favor de la cultura griega y otra parte siguió siendo fiel a la fe de sus mayores, una división que vivirá trágicamente Jesucristo con consecuencias decisivas en la cultura occidental. En el 47 a. C., tres mil judíos lucharon a las órdenes de Antípater, padre de Herodes el Grande, en auxilio de César en la campaña de Egipto. César fue agradecido y restauró un mínimo de autonomía administrativa en Judea, garantizando ciertos privilegios jurídicos a las comunidades judías de la diáspora en Asia Menor y en Alejandría. Estos gestos persuadieron a los judíos para pasarse al partido de César. Pero los Seléucidas no conservaron la tradición del respeto al judaísmo, como lo hacían en la misma época los Ptolomeos. En 43 a. C. Antíoco IV *Epífanés* interviene a favor del partido pro griego y prohíbe las prácticas religiosas: la circuncisión, la observancia del *sabat* y las reglas del *cashrut* (alimentación), lo que provocará la rebelión de los macabeos. Tiberio inicia la inflexión negativa contra los judíos (19 d. C.); Claudio los expulsa de Roma (49 d. C.); Tito destruye el templo de Jerusalén (70)... Pero esta es ya otra historia. Volvamos a Filón y a la Alejandría romana²⁷.

En el año 38 d. C. la comunidad judía alejandrina había sido atacada en un tumulto con el beneplácito de Avilio Flaco, el gobernador romano en Alejandría, hecho que se ha considerado el primer pogromo de la historia. En respuesta, una delegación judía encabezada por nuestro Filón de Alejandría marcha a Roma para recabar el apoyo imperial ante esos ataques (hacia el año 40), pero Gayo Calígula la recibe con desprecio. Entre sus planes se cuenta la divinización de su majestuosa persona y, no teniendo escrúpulos en profanar el mismísimo templo de Jerusalén, piensa levantar allí mismo una estatua con su imagen. Antes de cumplir sus deseos, el emperador muere, y los judíos de Alejandría logran que se les restablezcan sus derechos tradicionales.

²⁷ Cayo Cornelio Galo conquistó el alto Egipto en 30 a. C. y se convierte en provincia romana.

Filón describe estos sucesos en *Contra Flaco* y *Embajada a Gayo* (Filón, 2023: 191-301) y, dentro de un marco histórico más amplio, trata de comprender los límites del Imperio romano desde la particularidad religiosa de la comunidad judía. Comienza estableciendo una visión ideal del destino y sentido del Imperio romano en la que Augusto es ensalzado y Calígula es denigrado; continúa con una interpretación teológica que determina la especial función del pueblo de Israel en la historia humana; una descripción y defensa de la comunidad judía en Alejandría; y, finalmente, entabla una discusión teórica sobre la diferencia de ser hombre y ser dios, y sobre la imposibilidad de traspasar esta barrera. Este entrelazamiento *imperio/pueblo* judío podría explicarse como una extrapolación de la propia biografía de Filón, que pertenece a una familia rica y de gran influencia. Un hermano suyo de nombre bien expresivo —Cayo Julio Alejandro— era alabarca, recaudador de impuestos por orden del gobierno romano; su hijo Marcos contrajo matrimonio con Berenice, hija de Herodes Agripa I, una mujer que podría contemplarse como símbolo de la complejidad que se vive en el Imperio romano de los césares: cercana al judaísmo y al helenismo alejandrino; amante de Tito, mientras guerrea en Judea (Josefo, Tácito); conoce el cristianismo incipiente de las misiones de Pablo (Hechos de los Apóstoles 25, 13)... Elementos todos que se articulan en la idea que empieza a esbozarse en esa época de la unidad de la humanidad bajo un solo emperador, reflejo ideológico de la monarquía romana. Pero no es este camino de explicaciones sociológicas o psicológicas la que me interesa seguir ahora, sino el ontoteológico: la relación del hombre con la omnipotencia de Dios.

* * *

Filón practica la vía filosófica (ética), que en aquel tiempo no era tanto una actividad académica como una conversión, una búsqueda del verdadero sentido de la vida. Filón se había educado en el comentario de la Torah y de los libros de Moisés. Como exégeta, cultiva el género *haggádico* u homilía moral, el método *midrástico* de interpretación, en que los personajes del Antiguo Testamento (Caín, Abel, Abraham, Moisés, José...) son presentados como modelos de virtud y, a partir de sus comportamientos, hace derivar una doctrina moral con sus relatos edificantes. Pero la cuestión nuclear le sale al paso

rápidamente: ¿cómo defender el relato bíblico de la Creación en el contexto de una filosofía griega que defendía una Ley Natural a la que habían de acogerse todos los fenómenos del mundo, incluido el hombre? Naturalmente, la forma más fácil es la asimilación. Pero Filón da ese paso que sólo algunos genios son capaces de llevar a cabo: refórmese la filosofía griega y adáptese a los textos del Pentateuco. Puede verse aquí un intento de estructurar y sistematizar la filosofía griega en el contexto de la monarquía universalista romana; no para aceptarla tal como la han estudiado platónicos, aristotélicos o estoicos, sino para demostrar que ese ideal ya está realizado en los judíos: el verdadero sabio es el esenio; la verdadera filosofía es la Biblia; y el verdadero político es Moisés, al que instruyeron egipcios y griegos:

Los egipcios le impartieron instrucción tanto sobre números como sobre geometría [...] el resto de la educación general se la impartieron griegos, mientras que los de países vecinos le enseñaron las letras asirias y la ciencia caldea sobre los astros... [Filón, *Vida de Moisés*, I, V, 23]²⁸

De esta manera, todo queda en casa. En la *didascalía*, una sinagoga similar a las salas de conferencias en las que se reúnen los filósofos, el alejandrino quiere demostrar que los judíos (Jerusalén) rivalizan con los griegos (Atenas) en lo que se refiere a la sabiduría y que poseen pleno derecho de ciudadanía, y que la cultura griega puede ser estructurada por la escritura hebrea.

2. 2. Alegoría (el método)

Filón (2023: 15-144) mostrará a los griegos la fe judía a través de la escritura: *Vida de Moisés, Explicación de la Ley, Apología en favor de los judíos*... Él apela al Logos divino, fuente tanto de la *paideia* griega como de la *sabiduría* hebrea, los dos niveles principales del conocimiento. Y así puede incorporar en bloque la educación literaria, matemática científica y filosófica de Alejandría a la organización del conocimiento que, siempre al servicio de la exégesis bíblica, culmina con las máximas de la sabiduría y de la conversión interior. Una unión que se piensa desde el Génesis, no desde la *Iliada*. En el episodio de Sara y Agar (Génesis 16), Sara permite que su esposo Abraham cohabite

²⁸ José Pablo Martín, «Introducción» a Filón de Alejandría (2009: 15).

con Agar, la esclava egipcia, para continuar la estirpe. ¿Cómo lo interpreta Filón? Sara simboliza «la virtud Soberana» y le aconseja que tenga hijos de su sierva Agar, «la cultura general»:

Ella [Sara] sabía que él era incapaz de engendrar a partir de la virtud perfecta y le aconseja [a Abraham] que tenga hijos de su sierva, es decir, de la cultura general, de Agar, que quiere decir *residencia en el extranjero*. Pues quien procura residir en la perfecta virtud, antes de inscribirse en su propia ciudad, reside en los conocimientos generales para avanzar a voluntad, gracias a ellos, en procura de la virtud perfecta... [Filón, *Alegorías de las leyes*, en 2009: 299]

Con esta estrategia, Filón proyecta sobre él mismo, y sobre sus contemporáneos judíos cultos, la formación helenística de la que podrán partir no como algo extraño, sino como un valor universal y permanente: el mundo hebreo y el mundo heleno no son sino manifestaciones de un mismo Dios. Y es conveniente comenzar la educación por la cultura general (la *paideia*). José Pablo Martín, en su introducción a las *Obras completas* de Filón, siguiendo a los más conspicuos comentaristas del alejandrino, destaca este vínculo de la lengua griega en la interpretación de los libros de la revelación. El libro fundamental de la educación judaica, el Pentateuco, se leía en griego en Alejandría, la misma lengua de la extensa bibliografía de la época entre la que se encuentran la *Iliada* de Homero, la *Teogonía* de Hesíodo, los diálogos platónicos *Fedro* y *Timeo* o los textos historiográficos y médicos griegos. Y aun resaltando que la Biblia tenga preeminencia sobre estas obras, puede ser interpretada con sus mismos métodos de lectura.

Si ya era novedoso traducir un texto religioso —puesto que lo sagrado está asociado con la materialidad misma de la palabra, según la tesis anteriormente mencionada de Mariano Arias—, más novedoso era adoptar la traducción de un texto religioso en la educación y en los ritos (una novedad que el proselitismo ha convertido en un lugar común). No podemos dejar de sorprendernos una y otra vez de la relevancia de este cruce en orden a entender la ambigüedad y complejidad del ser humano: juntos están un Dios todo voluntad, no sometido a las reglas del mundo, y un mundo regido por leyes determinísticas, necesarias e inapelables. Una contradicción que ha sido resuelta siempre por distinciones *ad hoc*.

La solución que ha tenido más influencia, y que en muchos casos sigue vigente, la inicia Filón de Alejandría al distinguir entre Elohim (plural) y Yahvé (singular), potencia creadora y potencia legisladora y punitiva, respectivamente. Le sigue en fuerza conceptual la distinción de Pedro Damiano (1007-1072) entre *potentia absoluta* (para el Dios bíblico) y *potentia ordinata* (para la ley natural)²⁹, que se ha traducido después en términos de *Natura naturans* y *Natura naturata* de Antonio de Torquemada (c. 1507-1569) y Baruch Spinoza, y luego como ontología general y ontología especial, que es la distinción que utilizó Gustavo Bueno en *Ensayos materialistas*.

* * *

¿Cómo explicar los relatos de la Creación a base de conceptos helenísticos? Filón utiliza distintos métodos: el *zetemático* de preguntas y respuestas, el alegórico, el de *Exposición de la Ley de Moisés*, el comentario legal, la apología... Métodos que se soportan en un postulado sorprendente (por anacrónico): Moisés es el filósofo por antonomasia en cuanto «intérprete de Dios»; y puesto que Dios es la única fuente de cuanto existe, Moisés, su intérprete, es el maestro de toda ciencia humana. Como es obvio, para desplegar esta idea es necesario un peculiar método de lectura: y así como los filósofos descubrieron algunas verdades guiados por el intelecto humano, Moisés recibió de la divinidad información inspirada sobre las formas de todas las cosas y los entes que los reflejan (*Vida de Moisés*, 2, 187 y *Sobre Abraham*, 13). Moisés es el único varón divino al que puede llamarse *omnisciente*, porque tuvo acceso directo a la fuente del conocimiento (una tesis que seguirá Pablo de Tarso —«Cristo es potencia de Dios y sabiduría de Dios" (I Corintios 1, 24)— y, luego, los Padres de la Iglesia. Filón, que compite intelectualmente en Alejandría, donde circulan los textos de Homero, Platón o Aristóteles, muestra su orgullo de pertenecer a esa escuela filosófica, superior a todas, de los «discípulos de Moisés». ¿Y qué ha recibido Moisés de Dios? La Torah, que contiene la estructura de toda la realidad y las normas con las que se ha de regir el universo creado. Ante un postulado de esta envergadura, ¿cómo explicar a un

²⁹ Pedro Damiano, «*Disputatio super quaestione qua quaeritur si Deus omnipotens est, quomodo potest agere ut quae facta sunt facta non fuerint*» en Pierre Damien (1972: 406). Este escrito es conocido bajo el nombre *De divina omnipotentia*.

filósofo formado en las escuelas socráticas, platónicas o aristotélicas del periodo posalejandrino o helenístico, que Dios ha creado el mundo en seis días o que ha creado a la mujer de una costilla de Adán, pongamos por caso?

La clave de la explicación se encuentra en una estrategia que venían utilizando los gramáticos y retóricos helenos: una exégesis alegórica, dirigida ahora a lectores judíos o prosélitos e interesados en asuntos ético-políticos desde la perspectiva de la Biblia³⁰. Hay que descartar la lectura literal de los intelectos simples que llegan a conclusiones absurdas (la creación en seis días, por ejemplo); la lectura sincrética de los que no ven la trascendencia de la Biblia; la lectura que identifica los relatos del Antiguo Testamento con mitos o fábulas (la torre de Babel); y, sobre todo, la lectura de los saduceos palestinos, los literalistas, encerrados en su mundo nacional, que desprecian la interpretación alegórica y espiritual.

Las metáforas u homologías se utilizan para comprender el sistema de interpretación de un texto. Es un recurso que los griegos han utilizado con profusión y excelencia literaria en los mitos filosóficos, y de manera destacada por Platón. El ateniense había usado el método de *sinagogé/diaresis* en la *República* y en el *Fedro* (265d-e); el método de división en el *Sofista* (217a–218d); el método etimológico en el *Cratilo*... Filón utiliza estos recursos metodológicos, pero no a partir del mundo visible, el de las sombras y las imágenes de animales, plantas o artificios, sino a partir del *Libro*, de las Sagradas Escrituras. El sentido simbólico es llamado con frecuencia *alegoría*; otras veces *sentido profundo* (*hypónoia*), es decir, el método de investigación de significaciones profundas que anidan en conceptos de los que los términos de superficie son partes o reflejos. Así, el Pentateuco refleja en diversos niveles de acceso hermenéutico la lógica con que la naturaleza fue producida y el camino ético-político que el hombre debe recorrer a través de esa naturaleza. Hay que reducir y expandir el texto (*sinagogé y diaresis*) en busca tanto de sus raíces como de sus ramificaciones.

En Filón, en todo caso, la alegoría es distinta a la *hypónoia*, una actitud desconocida en la cultura helenística: un método de exégesis que se contrapone a la lectura literal y destaca las verdades permanentes del texto. También la alegoría es distinta a la etimología estoica, interesada por demostrar la relación entre significante y significado

³⁰ *Legum allegoriae, De Cherubim, De sacrificiis Abelis et Caini, Quod deterius potiori insidere soleat, De posteritate Caini, De Gigantibus, De confusione linguarum, etc.*

mediante la captación de la esencia de cada cosa representada por los fonemas que la identifican³¹.

Filón siempre es fiel a la interpretación de los textos bíblicos desde la cultura helenística: encuentra en ellos el reflejo de un Logos intemporal, ese concepto tan oscuro que permite contemplar a todos los demás. Ese Logos que actúa en el mundo en su misma estructura, un intermediario entre Dios y el cosmos, un concepto que está siempre detrás del cuarto evangelio, el de Juan, y de la Trinidad. Valga como muestra este comentario:

Besalel significa «Dios en la sombra». Y sombra de Dios es su logos, del cual se vale como de un instrumento y construye el mundo. Esa misma sombra, como si fuera una estampa, es arquetipo de otras cosas. Así se demostró en el comienzo de la legislación cuando dice: «E hizo Dios al hombre según la imagen de Dios». [*Alegorías de las Leyes* III, XXXIII, 96]

Las consecuencias serán decisivas en el curso del pensamiento europeo. El Logos es el sello (*sphragis*) que imprime (*sella*) las cosas del mundo; que gobierna, sostiene y prevé el mundo; que discierne y separa y enlaza las cosas creadas; que sostiene el universo entero... En la *Septuaginta* se había traducido *dabar*/'palabra' por *Logos*, un vocablo que ahora adquiere la triple función creadora, reveladora y judicial que fertilizará en el concepto de Trinidad cristiana: la Razón como un proceso de entretejimiento entre Personas a través del Logos, unida la segunda hipostáticamente a los seres humanos³².

En este cruce Biblia/Naturaleza se está abriendo una novedosa constelación de pensamiento del que —es mi tesis— no hemos salido (y que sirve de reto a los filósofos más vanguardistas, desde Nietzsche a Foucault o Deleuze y a sus delfines). En un texto sobre el *árbol de la vida*, Filón muestra los cuatro sentidos de la exégesis: literal, cosmológica, antropológica (moral) y mística:

Otros dicen que el árbol de la vida es la tierra, que produce todo lo que los hombres devoran; y como el árbol está colocado en el centro del jardín, de igual modo lo está la tierra en el centro del mundo. Hay otros que afirman que el árbol de la vida designa al que ocupa la zona media entre los

³¹ Cf. Marta Alesso, «Introducción» a las *Alegorías de las leyes*, (Filón, 2010: 161 y ss.).

³² El profesor Agustín Andreu ha escrito preciosas páginas para mostrar cómo se va construyendo el concepto de Trinidad en el mundo alejandrino. Véase Andreu (2009).

siete cielos. Otros piensan que es el sol, porque está casi en medio de los planetas y porque produce la vida. Otros, en fin, han dicho que el árbol de la vida era la parte directora del alma: lo que manda es, en efecto, centro y principio, como el director de orquesta. Pero los mejores han dicho que el árbol de la vida era la virtud más perfecta, la piedad, la única que procura la inmortalidad. [*Questionis et solutionis in Genesim 2, 9*]

Se entiende, entonces que es el Libro el que soporta la realidad (la ontología). Y que, por tanto, las leyes naturales no lo son en sí mismas (Necesidad/*Ananké*), sino por cuanto se corresponden con un nivel de explicación que se encuentra en la Biblia (¿hasta la teoría del espacio-tiempo de Minkowski?³³).

- Veamos algunos ejemplos de exégesis cosmológica (natural):
- El arca de la Alianza y el cosmos (*Quaestiones et solutiones in Exodum I, 54*);
- Medidas de santuario y su alegoría (II, XV. 71-88)
- Los animales sacrificados por Abraham en correspondencia con las partes del Universo (*Quaestiones et solutiones in Genesis III, 3*)
- Los cuatro colores de la túnica de Moisés son figura de los cuatro elementos (*De vita Mosis II, 88*)
- El Arca de Noé es una figura del cuerpo humano (*Quaestiones... II, 1-3*)...

704

La exégesis antropológica (moral):

- El árbol de la vida no es figura de la tierra ni del cielo, sino de la razón humana (*hegemonikon*) (*Quaestiones et solutiones in Genesim I, 10*)
- Los animales sacrificados por Abraham en correspondencia ahora con las partes del hombre: cuerpo, sensibilidad y razón (*Quaestiones... III, 4*)
- Adán simboliza el entendimiento, Eva, la sensibilidad, y la serpiente, el placer (*Alegorías de las leyes, III, XVI, 49ss y XIX, 59 y ss....*).

* * *

³³ «Jusqu'à la réussite de l'expérience de Minkowski, l'Europe vivait sur notre erreur, occidentale, d'un passé et d'un futur, disposés de chaque côté d'un présent absolu. Après Minkowski: le temps et l'espace ont perdu leur indépendance et seule leur union est réelle. C'est ce que nous enseigne la bible hébraïque», v. Bardet (1970). La redonda es nuestra.

El primer sentido es el *sentido literal* o *físico*, que ha de ser puesto entre paréntesis. ¿Cómo se va a admitir que Dios haga nacer a Eva de una costilla? No se puede interpretar mitológicamente; sólo simbólicamente, en sentido ético: lo superior no debe unirse a lo inferior. Para Filón, hay que descartar el sentido literal en el inicio mismo de la interpretación, pues no puede creerse que «Dios creó el mundo en seis días», que «Dios planta árboles», que «un ser humano haya nacido de la costilla de un varón»... En el sentido literal se encuentran todas las oposiciones, los antagonismos, las contradicciones...; y también el ambiente local, referido a la nación judía. Por eso se ha de comenzar por la lectura literal, pero sin detenerse en ella. Dado el primer paso, una interpretación particular, se ha de dar un segundo —el sentido alegórico—, una interpretación universalista.

Mas los exhortaría [a los escribas] a no quedarse sólo en eso y a recurrir, en cambio, a las interpretaciones alegóricas, teniendo presente que la letra de los oráculos es como la sombra de los cuerpos y que lo real y verdaderamente sustancial es el sentido profundo por ellos revelado. [*Sobre la confusión de las lenguas*, 190. XXXVIII]

Pongamos un ejemplo: ¿cómo explicar el episodio de Moisés en el que, viendo a un egipcio golpear a un hebreo, lo mata y lo esconde en la arena? ¿Por qué Moisés tiene miedo del hebreo que le recrimina? (Éxodo 2, 11-12?). Hacer de este episodio una disputa entre la verdadera filosofía y Epicuro, y explicar la huida de Moisés al desierto como un retiro a la soledad, neutraliza lo tremendo del texto (el asesinato y la vergüenza) y ensalza la virtud mosaica.

* * *

Y así se pasa al segundo sentido, el sentido alegórico. Filón usa el término *alegoría* como género literario y despliega su concepto: expansión de un texto en busca de significados posibles o alternativos para términos difíciles de comprender, un método que ya han ejercido Plutarco y Flavio Josefo, que han interpretado los componentes del mito desde sus correspondencias con los cuatro elementos o los astros, etc. A este análisis, Filón añade el carácter de sistematización. La hermenéutica alegórica es un trabajo sistemático y filosófico, cuyos significados han de concordar todos entre sí; un

trabajo que ha de reunificar el sentido de todos los escritos humanos en el Pentateuco. Las exégesis de las Santas Escrituras, dice Filón, surgen de conceptos subyacentes (*di'hyponoion*) que se convierten en alegorías (*allegoríais*). Así, la entera legislación se asemeja a un ser viviente cuyo cuerpo está en las prescripciones literales y cuya alma es el oculto intelecto guardado en las palabras; el alma racional comienza a contemplar con distinción las cosas que le son propias y, a través del espejo de los nombres, discierne la extraordinaria belleza de las concepciones que allí se manifiestan (*De vita contemplativa*, 78).

Ahora, ante las oposiciones, las antinomias, las contradicciones... se fija un principio de identidad y de no contradicción. Hay que meter todo el universo creado en la Ley:

El comienzo es maravilloso en grado sumo, puesto que comprende la creación del mundo, en la convicción de que no solo el mundo se conforma a la ley y la ley al mundo, sino que el varón que respeta la ley es sin más un ciudadano del mundo... [*La creación del mundo según Moisés*, cap. 1]

Filón defenderá siempre, sin matices, el concepto de *omnipotencia* de Dios. En *De Cherubin*, por ejemplo, dice que todas las cosas dependen de Dios: «Dios es el único poseedor de todas las cosas; la criatura no tiene más que su uso». Por eso hemos de estar muy alerta, «porque serán reclamadas» (109-118). Este concepto de Dios está muy lejos del Dios Primer Motor y mucho más cercano al Dios de Job: «¿Dónde estabas tú cuando yo fundaba la tierra? Házme lo saber, si tienes entendimiento. ¿Quién dispuso sus medidas, si lo sabes? ¿O quién extendió sobre ella cordel? ...» (Job 38, 4-5).

Mas ¿cómo podría aceptar el mundo helenístico los libros hebreos? Hay que rebajar su *potencia absoluta*. ¿Cómo aceptar, por caso, que el sacrificio de Isaac sea del mismo tipo que los sacrificios humanos de las religiones paganas? ¿O cómo aceptar el mito de la construcción de la Torre de Babel?:

Los que no ven con buenos ojos las instituciones de nuestros antepasados y se aplican constantemente a censurar y desacreditar nuestras leyes, hacen de estos pasajes y los otros semejantes a éstos, caminos de acceso, por así decir, hacia su ateísmo. Estos impíos dicen: ¿Hablaréis todavía ahora con veneración acerca de esas prescripciones como si contuvieran las normas de la verdad misma? Porque he aquí que los que vosotros llamáis *libros sagrados* contienen mitos que suelen causaros risa cuando los oís narrados por otros. [*Confusión de las lenguas* 2. II.]

* * *

Con estas líneas de separación respecto del mundo griego, se pasa a un tercer sentido, el *sentido místico*, al que ya no estarían invitados aquellos que pertenecen a la comunidad, sino sólo los más avezados, los más fuertes de espíritu. Filón presenta la interpretación mística como superior a las otras dos, porque trata de la salvación, del camino del hombre hacia Dios (Daniélou, 1962).

El árbol de la vida no se ha de poner en correspondencia con el sol o con el corazón, sino con la piedad que procura la inmortalidad. La Torah no sería, entonces, sino el camino que nos conduce al Dios de la revelación, al Dios Creador (no a la necesidad, recordemos). Dios se va revelando a través de Enós (esperanza), Enoc (penitencia) y Noé (hombre justo), en una primera tríada. Después, a través de Abraham (la fe), Jacob (el esfuerzo, la lucha contra las pasiones: la cólera/*θυμός* y el deseo/*ἐπιθυμία*), e Isaac (ciencia infusa) en una segunda tríada. Etapas siempre presentes en Filón: iniciación, recibida desde fuera (*θέσις*/tesis); ascesis, esfuerzo (*ἀσκησις*); y perfección, recibida de Dios (*ἀντομαθές*), hasta alcanzar la estabilidad máxima, el excelso amor celestial (*ἔρως*). Jacob habita con Agar, la cultura general; y, finalmente, con Sara, la sabiduría, la ciencia de la revelación. Isaac no necesita ni de la ascesis ni de la instrucción (*paidea*) ni de las demás ciencias. Esta segunda tríada nos encamina hacia la cumbre de la perfección: Moisés. Pongamos un ejemplo, caro a nuestra tesis de la Conciencia de Dios que envuelve a todas las conciencias, una idea genuinamente hebrea —«conciencia sobre conciencias»—:

Es imposible ocultarse de Dios. II.4. Veamos a continuación cómo puede decirse que alguien se oculta a Dios. Es imposible aceptar esta afirmación a no ser que se interprete alegóricamente. Dios todo lo llena y penetra a través de todas las cosas y nada ha dejado vacío ni privado de su presencia. ¿Qué lugar podría uno ocupar en el que Dios no esté? [...] II.6 ¿Qué significa entonces «se escondieron»? Al malvado le parece que Dios está en un lugar, no como continente sino como contenido, por lo cual cree poder ocultarse, de modo que según él hay algún sitio que no pertenece a la Causa, en la cual decide guarnecerse...[Filón, *Alegorías de las leyes*; 2009: 246]

2. 3. Logos (ontología)

En esta espléndida operación filoniana quedaron engarzadas las dos formas de comprender la divinidad, una de las oposiciones que marcarán todo el pensamiento filosófico de Occidente: una Ley cósmica (Necesidad) que somete ineluctablemente a todos los fenómenos del mundo, naturales o culturales; y un Dios, Conciencia máxima (Voluntad) que limita graciosamente la acción de los seres humanos y puede cambiar el curso de los fenómenos naturales. La polaridad queda marcada entre la apelación a la Naturaleza, el *Naturalismo estricto*, y la apelación a la Gracia (Gracia \approx Cultura \approx Nación)³⁴, el Culturalismo intransigente. Todos los asuntos humanos —militares, económicos, políticos, jurídicos, artísticos...— se verán atravesados por estas dos ideas en continuo choque: Naturalismo/Culturalismo. El cruce entre estos dos pensamientos fue realizado con una enorme pasión y unos efectos decisivos para la estructuración de la sociedad europea por Pablo de Tarso (c. 10-67)³⁵, a partir de una de las sectas judías helenizadas: la *sinagoga cristiana*, como la denomina José Montserrat (1989). Y ya quedará establecida esta polaridad como si fuese la verdadera y única ontología: la separación entre la Naturaleza y Dios/Gracia/Cultura/Libro. Por una parte, desde Pablo, y llevado por las sectas cristianas y, más tarde, por la Iglesia, los problemas científicos y las cuestiones filosóficas no se abordarán con independencia de este dogma central: el mundo natural quedará subsumido en el orden sobrenatural del Libro (modulado, después, como Gracia/Cultura). Por otra, el Naturalismo, que tratará de encontrar la autonomía según la necesidad y universalidad, formulado el pensamiento griego y que había culminado la *Metafísica* de Aristóteles. ¿Cómo vincular estos dos extremos?

Filón revisitó la idea de Logos, la acción en el mundo de Dios, a la que sólo podemos acceder por su estela (*ὀπίσθια*). El Logos de Filón no es la *episteme* aristotélica; tampoco equivale al Espíritu, que se mueve desde el fondo de la subjetividad. El Logos pertenece a la ontología y se expresa en el espacio vital de los sujetos. Dado que no es posible ver el rostro de Dios, sólo su rastro, su estela (*ὀπίσθια*), el Logos posee un

³⁴ Cf. el excelente análisis de Gustavo Bueno (1991).

³⁵ Toda la actividad misional de Pablo se basa en este hecho. Sus discusiones con los judíos a los que se dirige en sus viajes y a los que trata de llevar el Evangelio de Cristo se llevan a cabo en griego y con todas las sutilezas de la argumentación lógica griega, v. Jaeger (1974: 16).

carácter *dramático*³⁶. Así hay que entender la profecía y las potencias divinas. En cuanto a la profecía (en paralelo con la *inspiración* griega, pero no idéntica a ella):

Pero como hay un cúmulo de cosas, sean humanas o divinas, veladas para el rey, el legislador y el sumo sacerdote [...] necesariamente obtuvo él [Moisés] la *profecía*, a fin de que cuantas cosas no podía alcanzar con el razonamiento las descubriera por la providencia divina. [*Vida de Moisés*, II, 6]

Y en cuanto a las potencias: si Dios es infinito y, en consecuencia, no puede ser contemplado su Rostro, solamente se le podrá atisbar a través de las manifestaciones que dejan una huella clara y evidente de su divinidad: la potencia creadora/productora y la potencia legisladora/regidora:

Más bien, como podría decir alguien, colocándose muy próximo a la verdad, lo que sucede es que el Padre del universo, aquel a quien las sagradas escrituras designan con el nombre propio de «el Que Es», ocupa el lugar central, mientras a uno y otro lado de Él se encuentran las potencias de mayor jerarquía y más próximas al Que Es, vale decir, la creadora y la real. La creadora recibe el título de Dios, por cuanto ella ha establecido y ordenado el universo; la soberana, el de Señor, pues es ley que el Hacedor gobierne y controle lo que él ha hecho. [*Sobre Abraham* 121]

Parece que esta idea de *potencias* las extrae de los dos nombres con los que se designa a Dios en la Biblia —Elohim y Yahvé— que los Setenta traducen por *Theos* y *Kurios* respectivamente. Filón considera que *Theos*/Elohim, la potencia creadora, designa la potencia que *produce* el mundo. *Kurios* (señor)/Yahvé la potencia regia, legislativa y punitiva, correspondería al gobierno y *dominio* del mundo³⁷.

³⁶ No resisto la tentación de recordar que la filosofía hispana de los siglos XVI y XVII —siguiendo la tesis unamuniana de que la filosofía hispana se realiza en la literatura— se despliega como un drama, no como un ensayo. «El hombre no es *res cogitans*, sino *res dramatica*. No existe porque piensa, sino, al revés, piensa porque existe», v. Ortega y Gasset (1965: 52).

³⁷ Una idea que no se le escapa a Edgar Morin (2006: 261 y ss.): «La idea arcaica del Dios-Creador, Elohim, no está de ninguna manera expresada en la idea de Adonai, el Dios-Señor, ni en la de Yahvé, el Dios-Legislador. El singular plural de Elohim da cuenta de una *unitas multiplex* de genios cuyo conjunto torbellinario constituye un Generador [...]. Así, la idea de Elohim une y traduce en sí de manera indistinta la idea de torbellino genésico, la idea de potencia creadora, la idea de proceso organizador [...] Yahvé no es un dios solar, es un dios cibernético. Yahvé inscribe la Ley, es decir, instituye un dispositivo informacional para mandar controlar la máquina antro-po-social. Se convierte en el Dios-Programa».

En *De fuga* amplía las dos potencias a cinco. A las potencias creadora y soberana, agrega: la misericordia, la prohibición del pecado y la obediencia a la ley:

Las otras cinco, comparables a colonias, son las potencias del que lo pronuncia; al frente de las cuales hállase la potencia creadora, en virtud de la cual Aquél creó el mundo mediante la palabra. La segunda en jerarquía es la potencia real, en virtud de la cual el Hacedor gobierna aquello que ha sido creado; la tercera es la potencia propicia, mediante la cual el Artífice se apiada y compadece a su propia obra; la cuarta es la legislativa, mediante la cual prescribe nuestras obligaciones; y la quinta es la parte de la legislativa mediante la que prohíbe lo que no debe ser hecho. [*Sobre la huida y el hallazgo*, 95]

Como en el pensamiento griego, *creación* es sinónimo de ‘génesis’, ‘origen’, ‘nacimiento’, Filón ha de armonizar esta idea, vinculada a la Necesidad, a la idea de Creación hebrea. ¿Cómo pensar la Necesidad en términos de Creación? El Logos mediaría entre estas dos ideas: la acción de Dios en el mundo en su estructura propia. Se ha discutido si el Logos se confunde con esa estructura (la tesis de Émile Bréhier, de Jean Daniélou) o él mismo se encuentra también estratificado: si es un intermediario trascendente en relación con el mundo, pero inferior a Dios (la tesis de Orígenes); Logos increado/Logos creado o unidad del mundo inteligente/Logos inmanente (la tesis de Harry Austryn Wolfson); etc. Filón lo piensa en términos de producción de Dios: tanto el mundo sensible (Platón) como el mundo inteligible son creados por Dios. La génesis del mundo inteligible es inmutable y eterna como el propio Dios, es la palabra (*Logos*) de Dios. El Logos es la palabra de Dios que Filón entiende como el ámbito de las ideas, aquello con lo cual Dios crea el mundo; el *sello* (*sphrasis*) que imprime a cada cosa el carácter que le es peculiar.

De modo que el Logos no se expande por la vía de la Necesidad (la medida), sino por la de la Cultura: «Conócete a ti mismo», a través del Libro, no del Cosmos:

Así, dice el Logos divino al observador de las cosas de la naturaleza: ¿Por qué investigas sobre el sol, si mide un pie de ancho, si es mayor que toda La tierra, si es muchas veces mayor que ésta? ¿Por qué sobre las iluminaciones de la luna, si tiene luz ajena o si emplea luz propia? ¿Por qué sobre la naturaleza de los otros cuerpos celestes o sus órbitas o las interrelaciones con los otros cuerpos y con la tierra? ¿Por qué andando sobre la tierra, saltas sobre las nubes? ¿Por qué enraizado en tierra pretendes que puedes tocar las regiones del éter? ¿Por qué osas determinar lo indeterminado? ¿Por qué tienes esa curiosidad por cosas que no son de tu incumbencia, los fenómenos celestes? ¿Por qué

extiendes hasta el cielo la locuacidad de tus investigaciones? ¿Por qué te haces astrónomo observando los fenómenos celestes? ¡Pero, hombre!, deja de observar las cosas de allí arriba, que están por encima de ti, y presta atención a las cosas que están cerca de ti, o mejor, invéstigate a ti mismo de manera imparcial. [Filón, 1995: 53-54]

El principio de la vida del hombre, entonces, no es la *episteme*, la ciencia, como ya dijimos, sino la adquisición de las virtudes que culmina en el *éxtasis*, la salida de uno mismo y la unión con Dios. La ciencia (del esfuerzo) y la sabiduría son recibidas simplemente como un don. Es el conflicto inconmensurable de estos dos caminos, de los que aún no hemos salido. Ya los rabinos hispanos achacaban las desdichas del pueblo de Israel a las *desviaciones filosóficas* de sus elites en los siglos XI y XII, que arrastraron a un comportamiento inmoral a gran parte de la población. Los rabinos Nahmánides, Ibn Adret, Asher, Isaac bar Sheshet o Hasdai Crescas consideraban que la filosofía —identificada con el epicureísmo, el escepticismo y, sobre todo, con el averroísmo, en el que incluía el racionalismo de Maimónides— ejercía un pernicioso efecto en la población: a Dios no se llega por el conocimiento, sino por los afectos, por el temor y por el amor. Y lo encontramos hasta en el mundo cotidiano de la enseñanza, el estudiante que aprueba por el esfuerzo y el que aprueba por su «inteligencia»: «Es muy inteligente, pero no estudia».

* * *

Ahora bien, hay una definición de Logos que tendrá una gran efecto. Considerar que el Logos es «Hijo primogénito de Dios», «Hijo de un Padre increado» es una idea que se desarrollará por medio del cristianismo. Ya no es sólo que el Logos filoniano exprese la Sabiduría y la Palabra de Dios bíblicas, sino que permite re-introducir el *drama* en el espacio tiempo griegos, la gran operación de los Padres de la Iglesia hasta san Agustín:

Hijo de Dios: Pero, si hubiere alguno que todavía no mereciere que se le llame hijo de Dios, apresúrese a ocupar la jerarquía inmediatamente inferior a la del *primogénito* [ἠρωτόγονος] de Dios, el *lógos*, aquel que es el de mayor edad entre los ángeles, como si dijéramos el arcángel [primer ángel], al que se designa con diversos nombres. Llámasele, en efecto, «principio [ἀρχή]», «nombre de Dios»,

«lógos de Dios», «hombre según Su imagen» y «el que ve», o sea, Israel. [*Sobre la confusión de las lenguas*, 146]

Filón abre aquí la vía que se dividirá en múltiples senderos, hasta que uno de ellos, el trinitarismo, se haga con la hegemonía: a) Dios permanece incognoscible, mientras el Logos se revela; b) el Hijo es Dios y se revela el mismo Dios (Juan); c) el padre es incognoscible, pero el hijo es cognoscible (Justino); d) Hijo y Padre son inaccesibles (Ireneo); e) Padre, Hijo y Espíritu Santo son accesibles; f) toda la Trinidad —Padre, Hijo y Espíritu— es inaccesible (Palamás)...

La dificultad para entender a Filón se encuentra, me parece, en este esfuerzo enorme que realiza para armonizar una y otra línea de pensamiento, absolutamente incompatibles: Necesidad y Dios Creador. El ser humano ¿está vinculado al resto de seres a través de la Necesidad, de la Ley universal, de la evidencia? ¿O lo está a través de la Creación, de la Voluntad de Dios, de la fe? Los rastros que dejan Necesidad y Creación son muy diferentes y, es lógico que ni los rabinos ni los sabios del Museo alejandrino se prestaran a realizar una operación que podía dar al traste con la omnipotencia de Dios. Será el cristianismo el que desarrolle el Logos, a través de Juan y Pablo, como teoría de la Trinidad (*cf.* Andreu, 2009).

712

Beneficioso, ciertamente, es para todo el que ama a Dios tener presente este canto; («Mi señor es mi pastor, nada me faltará», *Salmos* 23,1) pero más provechoso aún lo es para el mundo. En efecto, Dios, el Pastor y Rey, guía, como a un rebaño, la tierra, el agua, el aire, el fuego, las plantas todas y los animales que hay en ellos, las cosas mortales y las divinas, incluso las naturalezas celestes, las trayectorias del sol y de la luna y las revoluciones y rítmicos movimientos de los otros astros. Los guía conforme con la justicia y la ley, habiéndoles impuesto Su recto *lógos*, Su hijo primogénito, quien tomará a su cargo, como jefe subordinado de un gran rey, el gobierno de este sagrado rebaño. [*Sobre la agricultura*, 51]

El hombre es un microcosmos, que es otra manera de decir que no se define como un universal, sino como la parte (reflejada) de una totalidad:

El invierno ama ciertamente al verano, el verano al invierno, la primavera a ambos y cada cosa carece y tiene necesidad, por así decir, de cada cosa, y todas las cosas han menester de todas las cosas, para que el todo, del que cada cosa es parte, pueda ser una obra, acabada, digna del Artífice, es decir, este mundo. [*Sobre los Querubines*, 112]

Filón introduce ahora, la Cultura a través del concepto de Gracia:

Habiendo, pues, combinado de este modo todas las cosas, reservó Dios para Sí mismo la soberanía sobre todas y asignó a Sus subordinados el uso y goce de ellos mismos y de las otras cosas; porque es a título de préstamo como poseemos para nuestro uso a nosotros mismos y a cuanto nos rodea. Por ejemplo, yo, que estoy formado de alma y cuerpo, aunque aparentemente poseo inteligencia, razón y sensibilidad, ninguna de estas cosas hallo que sea realmente mía. [*Sobre los Querubines*, 113]

Si de Dios proceden todos los bienes, entonces son exteriores al ser humano:

Pero ahora, mientras vivimos, obedecemos más que mandamos y somos conocidos más que conocemos; puesto que el alma nos conoce sin que nosotros la conozcamos a ella, y nos fija normas que por necesidad respetamos como respetan los siervos a su ama. [*Sobre los Querubines*, 115]

Así pues, nada de Necesidad, sino de Cultura, de cultivo, atentos siempre a quien nos pueda reclamar:

Ahora bien, si reconocemos que sólo poseemos el uso de ellas, las cuidaremos como posesiones de Dios, teniendo presente desde el principio que la ley establece que el dueño cuando lo desea, retome las cosas suyas. [*Sobre los Querubines*, 118]

El sabio será, justamente, quien reconoce que la Naturaleza viene de Dios, del Dios creador, que ni se pertenece a sí, ni pertenece al hombre:

«Si Dios, pues, te diere, separarás...» (Ex. XIII, 11) dice Moisés delimitando situaciones. En efecto, si Él no te diere no tendrás, puesto que a Él Le pertenecen todas las cosas: cuanto hay fuera de ti, el cuerpo, la sensibilidad, la razón, la inteligencia, y todas las funciones de ellos; y no sólo tu persona, sino también este mundo. Y cualquier cosa que separes y saques de él para ti, hallaras que se trata de algo ajeno. Nada posees, en efecto, como cosa propia ni la tierra ni el agua, ni el aire ni el cielo ni los astros ni forma alguna de cuantos animales y vegetales, seres percederos y seres impercederos hay: de tal modo que, sea lo que fuere lo que trajeres a título de ofrenda, traerás siempre algo que pertenece a Dios y no a ti. [*Los sacrificios de Abel y Caín*, 97]

§ 3. Necesidad y Dios creador

3. 1. La primera gran revolución filosófica

Desde que, procedentes de Atenas y Jerusalén, se cruzaron en Alejandría estas dos Ideas tan extrañas para entender y valorar el Universo —la Necesidad (*ananké*), expresada en la física, y el Dios Creador, expresada en el Libro—, su conjugación (por yuxtaposición, articulación, síntesis...) se convertirá en una constante de la historia del pensamiento occidental. En aquella Alejandría híbrida, cosmopolita, en la que coexistieron religiones, lenguas y costumbres de diferentes pueblos, tuvo lugar lo que consideramos la «primera gran revolución filosófica»³⁸ sobre el modelo socrático platónico y que configuró una novedosa matriz para desarrollar la filosofía que llega hasta nuestra época: no se comienza por las sombras, las imágenes: la opinión (*doxa*), sino por el *Libro*, lugar de la revelación de Dios. Esta idea impresionará enérgicamente a la mentalidad europea y, aunque rechace la Torah, mantiene la fuerza del Libro, que irá sustituyendo por otros libros: constituciones, declaraciones de Derechos Humanos, historia, literatura patriótica... e, incluso, algunas obras filosóficas (los diálogos de Platón o la *Metafísica* de Aristóteles). A partir de la hermenéutica que requiere la lectura, sus temas se despliegan a través del Logos (en sus múltiples dimensiones, aunque resultara privilegiada la figura de tres dimensiones: la Trinidad). El Logos se presenta como el mediador entre el Libro y la totalidad del mundo y de las cosas.

La historia de la filosofía, a partir de la matriz formalizada por Filón de Alejandría —Libro-Logos-Mundo—, siguió un camino del que sigue prendido Occidente, aunque cada vez con más adversarios, que no tendrían empacho en desterrar los libros. El éxito de la operación que realizó Pablo en respuesta a la pregunta: ¿cómo mantener la Idea de Dios Creador fuera del mundo judío? es indiscutible. Pablo necesitaba neutralizar la Torah, el gran escollo a salvar si quería integrar el judaísmo en el helenismo. Por una parte, tenía que extender la Idea de Dios a los gentiles, y, por otra, sustituir la Torah por otro Libro. En esta doble operación, Pablo se apoyó en una de las comunidades judías, los cristianos, que incorpora a todos los hombres:

³⁸ Hablo de «revolución filosófica», siguiendo el argumento de André de Muralt, que habla de una «primera revolución» genuina de la filosofía con Duns Escoto. Cf. Muralt (2008: 155).

Porque por un solo Espíritu fuimos todos bautizados en un cuerpo, ya judíos o griegos, ya esclavos o libres; y a todos se nos dio de beber de un mismo Espíritu. [I Corintios 12, 13]

Ya no hay judío, ni griego; no hay esclavo, ni libre; no hay varón, ni mujer; porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús. [Gálatas 3, 28]

Y, al mismo tiempo, resaltó la vida de Jesús, narrada ahora por sus discípulos y enviados. Este nuevo Libro —los Evangelios, a los que se unen las Epístolas de Pablo— absorbe la Torah, una mera introducción a la llegada del verdadero Mesías. Después de la destrucción de Templo en el año 70, la *sinagoga cristiana* fue abandonando las categorías mentales judías y las fue sustituyendo por otras griegas, alrededor del concepto de Logos del cuarto evangelio: «En el principio era el logos» (Juan 1, 1). Y tras la guerra romano-judía de 115-117 el mensaje se transformará radicalmente: las Escrituras se han de interpretar a partir de la vida de Jesucristo, de modo que los acontecimientos históricos de Israel se transformen en alegorías de la nueva iglesia cristiana, que reemplaza al viejo Israel.

Esta operación, con sus objetivos, planes y programas bien definidos, y dirigida a levantar un cristianismo de origen hebreo, al tiempo que negaba la legitimidad de la religión judía de la que parte, comienza a considerarse como una evidencia que sólo por ignorancia o por perfidia (la de los propios judíos) podría ser rechazada. Y esta fue la doctrina que triunfó sobre todas las demás —cínica, epicúrea, hedonista, estoica...— que se extendían por todo el Imperio romano (y que son estudiadas por los autores de este número de *Eikasía*).

* * *

¿Por qué triunfó esta vía? La filosofía griega podría haberse desarrollado por muchas otras, pero a la cabeza de todas se puso el cristianismo, arrastró a todas las demás y las absorbió. José Ferrater Mora nos explicó en un bello libro (Ferrater, 1983) cómo las filosofías del Imperio romano, que deberían dar cuenta de la *globalización romana*, se inclinaron hacia la interioridad: los cínicos la resistieron con el desprecio; los hedonistas con el temor; los estoicos, resistentes del mundo por antonomasia, con la felicidad en sí mismos; los neoplatónicos, con la huida y la contemplación; los

gnósticos, con el vislumbre del mundo de los puros. Si la *Ananké*, el *Fatum* o el Orden rige todos los asuntos de la tierra, desde los cosmológicos hasta los familiares, la filosofía no puede ser más que un ejercicio espiritual, el dominio de los vicios y la vida beata. Las escuelas filosóficas antiguas, con sus sinergias, sus técnicas del yo y sus «ejercicios espirituales» entre maestros y discípulos, no pudieron con el amor (*ágape*) cristiano, con una comunidad unida mediante el Espíritu, mediante Dios Creador: «Porque el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos fue dado» (Romanos 5, 5). La filosofía después de Platón y Aristóteles se había ido acercando demasiado a los fines de la religión: ser una guía de la vida humana mediante la enseñanza (cf. Hadot, 2006). Y entre todas las religiones y todas las escuelas filosóficas, la vía cristiana, una vía que se basaba en el nuevo *Libro* sagrado de los Evangelios, fue la triunfadora.

Los cristianos se pusieron a la cabeza del deshilachado Imperio romano, tiraron de él hacia adelante, y con una fuerza inigualable se autopostularon como el verdadero Sujeto de ese Imperio, absorbieron a todas las demás fuerzas sociales, políticas o económicas, hasta lograr cristianizar todos los territorios que llamamos hoy Europa u Occidente, incluyendo las zonas tan olvidadas del Imperio bizantino, en las que predominan las iglesias ortodoxas³⁹. Con el cristianismo nació una nueva conciencia en la que cristalizará todo aquel potencial de subjetividad tanto filosófico como religioso o apocalíptico. Durante más de diez siglos la filosofía cristiana fue un combate intelectual para vincular estas dos ideas: el racionalismo (científico, filosófico) de la Necesidad y el fideísmo de la misericordia del Dios Creador expresado a través de Jesucristo en los Evangelios (que habían absorbido a la Torah). En el Cuadro I hago un resumen mínimo de estos cruces.

Ahora bien; la absorción nunca pudo ser total. A pesar del éxito del cristianismo, que mantenía la idea del Dios Creador, su triunfo se reducía a una parte del mundo, la Europa cristiana. Pero en las fronteras, en la Hispania de los siglos XI-XIII, volvió a asentarse la Torah (junto con el Corán, un cruce que desborda los límites de este ensayo) y a cruzarse esta vez no con el helenismo, sino con el cristianismo. La presión cristiana europea (emperador, reyes y papado) y la Inquisición tratarán de acallar los frutos de aquel nuevo cruce del pensamiento oficialista, que había heredado el Logos

³⁹ Cf. Reale (2005); Orlandis (2004); Oakley (1980); etc.

griego, con el judaísmo de la Torah. Un cruce que impulsó un original pensamiento hispano vinculado a los neoconvertos, y que estudié en *Lindos y tornadizos* (2016).

Cruce: NECESIDAD (<i>Metafísica griega</i>)/CREACIÓN (<i>Escritura hebrea</i>)		
<p>Primer cruce: siglos IV a. C.- I d. C. Filón de Alejandría y Pablo de Tarso Prolongación del cristianismo paulino en san Agustín (s. VI), ramificado por toda la filosofía europea:</p>		
	Cristianismo	Filosofía/racionalismo
Cristianismo	<p>A) Sólo hay cristianismo La filosofía identificada con la apologética Tertuliano, Pedro Damián</p>	<p>C) Cristianismo filosófico Tiende a la defensa de la filosofía Tomás de Aquino</p>
Filosofía/ racionalismo	<p>B) Filosofía cristiana Tiende a la renuncia de la filosofía Agustín de Hipona</p>	<p>D) Sólo hay filosofía La filosofía no es cristiana Averroísmo</p>

CUADRO I: Cruces entre racionalismo y fideísmo

3. 2. Veinte siglos después...

En cualquier caso, la solución cristiana esconde siempre la pregunta originaria: ¿Qué hacer con un Dios Voluntad, Dios Creador, que acompaña siempre al hombre en sus miserias, necesidades y sufrimientos? ¿Qué hacer con un Dios Creador revelado a través del Libro? La repuesta a esta interrogación no podía hacerse más que por medio de la neutralización del Libro, que recoge la Voluntad de Dios, su omnipotencia. Una neutralización que constituía un reto intelectual llevado al límite, pero también, una extrema ofensa a Dios: «El hombre es causa de sí mismo y de cuanto a él le sucede». La primera respuesta fue la de postular, por un lado, un *cogito* autofundante (*res cogitans*) o un ego trascendental, fuente de conocimiento y de moralidad, que dejaban a Dios en suspenso; y, por otro, un mundo mecanicista (*res extensa*), desvinculado,

igualmente, de los designios de Dios, funcionando por causas determinísticas. Pero este proyecto moderno ilustrado no llegó muy lejos. Ya en plena Ilustración se buscó el fundamento en otros libros: en las constituciones o en las declaraciones de Derechos Humanos. Y durante el Romanticismo volvió a recuperarse el Libro, esta vez en sus variedades de historia, de literatura nacionalista o patriótica, en los que se recogía el espíritu de Dios recortado a escala de la Cultura o de la Nación: cada nación o cada cultura con su libro y con su dios.

La historia de la filosofía podría contarse como los despliegues de estas dos grandes matrices: la socrático-platónica, que se inicia en el mundo sensible de las sombras y de las imágenes, y la filónica, que se inicia con la lectura del Libro. Las variedades de la matriz filónica han ido desde la crítica rotunda al Libro, por la vía de los reduccionismos naturalistas: «El hombre es un mero ser natural, reducido a su código genético», hasta el intento de destrucción no sólo del Libro, sino del pueblo portador. Entre estos extremos, la matriz filónica se ha desarrollado sustituyendo el Libro originario, la Torah, por otros libros que las escuelas filosóficas han transmutado a veces en sagrados: los diálogos de Platón o la *Metafísica* de Aristóteles. Y aún hoy mismo, ciertas escuelas filosóficas se reúnen alrededor de obras filosóficas que se celebran como si fueran saberes revelados: *Philosophische Untersuchungen* de Ludwig Wittgenstein o *Sein und Zeit* de Martin Heidegger. Variaciones todas ellas de la matriz filosófica que Filón formalizó alrededor del año cero de nuestra era en la cosmopolita ciudad de Alejandría conquistada por la Roma imperial: «Libro-Logos-Mundo».

Bibliografía

- Abulafia, David (2019), *El gran mar: una historia humana del Mediterráneo*. Barcelona, Crítica.
- Agamben, Giorgio (2010), *Infancia e historia*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
- Andreu, Agustín (2009), *El logos alejandrino*. Madrid, Siruela.
- Arias, Mariano (2009), *El escriba sagrado. Antropología materialista del origen e implantación de la escritura*. Oviedo, Universidad de Oviedo.
- Aristóteles (2022), *Ética a Nicómaco* (Julio Pallí Bonet, ed.; Teresa Martínez Manzano, prólg.). Barcelona, Gredos.
- Aristóteles (1998), *Metafísica* (Valentín G.^a Yebra, ed.), 2.^a ed. Madrid, Gredos. Edición trilingüe.
- Bardet, Jean Gaston (1970), *Le trésor secret d'Israël*. Paris, Robert Laffont.

- Boyarin, Daniel (2013), *Espacios fronterizos. Judaísmo y cristianismo en la Antigüedad tardía*. Madrid, Trotta.
- Bueno, Gustavo (1991), «El reino de la Cultura y el reino de la Gracia», en *El Basilisco*, 7 (1991), págs. 53-56.
- Censorinus (1843), *Livre sur le jour natal* (J. Mangeart, ed.). Paris, C. L. F. Panckoucke.
- Daniélou, Jean (1962), *Filón de Alejandría*. Madrid, Taurus.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (1993), *¿Qué es filosofía?* Barcelona, Anagrama.
- Diógenes Laercio (2008), *Vida y opiniones de los filósofos ilustres*. Madrid, Alianza.
- Dostoievski, Fiódor M. (2006), *Memorias del subsuelo*. Madrid, Cátedra.
- Elorduy, Eleuterio (1972a), *El estoicismo*, t. I. Madrid, Gredos.
- Elorduy, Eleuterio (1972b), *El estoicismo*, t. II. Madrid, Gredos.
- Esquilo (1987), *Tragedias* (Bernardo Perea Morales, ed. y Manuel Fdez. Galiano, intro.). Madrid, Gredos.
- Ferrater Mora, José (1983), *Las crisis humanas*. Madrid, Alianza.
- Filón de Alejandría (2023), *Obras completas* (José Pablo Martín, dir.), vol. 5. Madrid, Trotta.
- Filón de Alejandría (2010), *Obras completas* (José Pablo Martín, dir.), vol. 2. Madrid, Trotta.
- Filón de Alejandría (2009), *Obras completas* (José Pablo Martín, dir.), vol. 1. Madrid, Trotta.
- Filón de Alejandría (1995), *De Somniis* (Sofía Torallas Tovar, trad.). Madrid, Universidad Complutense de Madrid.
- Fischel, Henri Aibert (1973), *Rabbinic literature and Greco-Roman philosophy: a study of epicurea and rhetorica in early Midrashic writings*. Leiden, Studia post-biblica.
- Gilson, Étienne (1986), *La filosofía en la Edad Media*. Madrid, Gredos.
- Hadot, Pierre (2006), *Ejercicios espirituales y filosofía*. Madrid, Siruela.
- Hengel, M. (1974), *Judaism and Hellenism: Studies in Their Encounter in Palestine During the Early Hellenistic Period*. Londres, SCM Press, 2 vols.
- Jaeger, Werner (1974), *Cristianismo primitivo y paidea griega*. México, FCE.
- Lledó, Emilio (1974), *Lenguaje e historia*. Barcelona, Ariel.
- Heráclito (1998), en *Los filósofos presocráticos II* (Conrado Eggers *et al.* eds.). Barcelona, Planeta de Agostini/Gredos, pp. 9-98.
- Maimónides (1994) (Mošé ben Maimon), *Guía de perplejos* (David Gonzalo Maeso, ed.). Madrid, Trotta.
- Meschonnic, Henri (2007), *Un golpe bíblico en la filosofía*. Buenos Aires, Lilmod.
- Montserrat Torrents, José (1989), *La sinagoga cristiana. El gran conflicto religioso del siglo I*. Barcelona, Muchnik.
- Morin, Edgar (2006), *El Método 1: la naturaleza de la Naturaleza*. Madrid, Cátedra.
- Muralt, André de (2008), *La apuesta de la filosofía medieval. Estudios tomistas, escotistas, ockamistas y gregorianos*. Madrid, Marcial Pons.
- Nouveau Petit Le Robert* (1995). Paris, Le Robert.
- Oakley, Francis (1980), *Los siglos decisivos. La experiencia medieval*. Madrid, Alianza.
- Olson, David R. (1998), *El mundo sobre el papel*. Barcelona, Gedisa.
- Ong, Walter J. (2002), *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. México, FCE.
- Orlandis, José (2004), *Europa y sus raíces cristianas*. Madrid, Rialp.
- Ortega y Gasset, José (1965), «Prólogo para alemanes» [a *El tema de nuestro tiempo*], en *Obras completas, tomo VIII (1958-1959)*, 2.^a ed. Madrid, Revista de Occidente, pp. 11-58.
- Oz, Amos y Oz-Salzberger, Fania (2015), *Los judíos y las palabras*. Madrid, Siruela, Madrid.

- Pérez de Tudela, Jorge (2010), «La demostración de un absurdo», en *Bajo Palabra. Revista de Filosofía*, II Época, n.º 5, pp. 487-496. <<https://www.bajopalabra.es/numeros-antteriores/epoca-n-ii-n-5-ano-2010/item/256-la-demostracion-de-un-absurdo>>, [03/05/2023].
- Pérez Herranz, F. M. (2022), *Tiempo soñado de Ser y tiempo*. Madrid, Brumaria.
- Pérez Herranz, F. M. (2019), *Ambiguus proetus: valor, exceso y morfología*. Madrid/Oviedo, Brumaria/Eikasía.
- Pérez Herranz, F. M. (2016), *Lindos y tornadizos. El pensamiento filosófico hispano (siglos XV-XVII)*. Madrid, Verbum.
- Pérez Herranz, F. M. (2007), «La eliminación de la subjetividad de los fines. Platón y las matemáticas», en *Eikasía, Revista de Filosofía*, 12. Oviedo, Eikasía, págs. 227-260, <<https://doi.org/10.57027/eikasía.12.531>>, [05/05/2023].
- Pérez Herranz, F. M. (1998), *Árthra hê péphyken: las articulaciones naturales de la filosofía*. Alicante, Universidad de Alicante.
- Pierre Damien (1972), *Lettre sur la toute-puissance divine*, (André Cantin, ed.). Paris, Col. SC 191.
- Platón (1988), *Fedón*, en *Diálogos III* (C. G.^a Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó, eds.). Madrid, Gredos, pp. 7-142.
- Platón (1985), *Apología de Sócrates en Diálogos I* (Emilio Lledó, J. Calonge Ruiz y G. G.^a Gual, eds.). Madrid, Gredos, pp. 137-186.
- Pohlenz, Max (2022), *La Stoa: historia de un movimiento espiritual*. Madrid, Taurus.
- Prada, Gastón Alejandro (2022), «La interpretación alegórica de los poemas homéricos en el periodo arcaico como exégesis filosófica», en *Agora. Papeles de Filosofía*, vol. 41, n.º 1, <<https://doi.org/10.15304/agora.41.1.7497>>, [02/05/2023].
- Reale, J. G. (2005), *Raíces culturales y espirituales de Europa*. Barcelona, Herder.
- Roth, Joseph (2011), *Job: historia de un hombre sencillo*. Barcelona, Acantilado.
- Sagrada Biblia* (1973) (Eloíno Nácar Fuster y Alberto Colunga Cueto, trads.). Madrid, BAC.
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2014), *Estromatología: teoría de los niveles fenomenológicos*. Madrid/Oviedo, Brumaria/Eikasía.
- Santa Biblia* (1960) (Casiodora de Reina y Cipriano de Valera, trads.). Madrid, Vida.
- Scholem, Gershom (1978), *La cábala y su simbolismo*. Madrid, Siglo XXI.
- Séneca el Joven[, Lucio Anneo] (2008), *Sobre la providencia*, en *Diálogos* (Juan Mariné Isidro, ed.). Madrid, Gredos.
- Shestov, Lev (2018), *Atenas y Jerusalén*. Madrid, Hermida.
- Spinoza, Baruch (2017), *Ética demostrada según el orden geométrico* (Vidal Peña y Gabriel Albiac, eds.). Madrid, Tecnos.
- Stemberger, Günter (2009), *El judaísmo clásico. Cultura e historia del periodo rabínico*. Madrid, Trotta.
- Strack, Hermann y Stemberger, Günter (1989), *Introducción a la literatura talmúdica y midrásica*. Valencia, Verbo Divino.
- Tertuliano (2001), «Prescripciones» *contra todas las herejías* (Salvador Vicastillo, ed.). Madrid, Ciudad Nueva.
- Vegetti, Mario (1981), *Los orígenes de la racionalidad científica: el escalpelo y la pluma*. Barcelona, Península.