

Filón de Alejandría y el actual problema semiótico

José Pablo Martín

1. Significación y lenguaje

Toda realidad es relacional. Las cosas del mundo y de la historia se presentan como tejidos de relaciones que conforman el *"hecho del sentido"*. Se da, sin embargo, un ámbito especial, el lenguaje, en el que la relacionalidad constituye lo real, es decir, *"lo dicho del sentido"*. El hombre es el transformador del sentido desde lo inmanente a lo expresado.

El trabajo del sentido que cristaliza en el signo se puede denominar *"semiosis"* o producción significativa. La consideración de este asunto es llamada semiótica, si se sigue a Peirce, o semiología, si se sigue a Saussure. La semiótica supone un círculo exterior, la realidad en cuanto relacional, y uno interior, la producción humana del signo. Este campo interior, que es el propiamente semiótico, posee a su vez una zona especial de condensación que es el lenguaje, es decir, la producción humana de signos articulados en complejos niveles. La potencia significativa del lenguaje permite revivir en él la fuerza semiótica de las otras zonas o sistemas, e incluso reflejarse a sí mismo significativamente en sus numerosos repliegues, llamados también metalenguajes.

El lenguaje y todo hecho de significación pueden ser estudiados en sí mismos, sea como sistema estático o como sistema dinámico. Pero estas estructuraciones muestran dos campos de contacto con su exterior: el sujeto productor-receptor de signos, las cosas a las que se refieren o que señalan. Sujeto, sistema y referencia son tres capítulos del tema sobre el signo. La semiótica tiende por su propio peso a circunscribirse al campo central, es decir, a teorizar sobre

códigos y producción de mensajes. A esta tendencia centrípeta, cuyo centro es el sistema, se opone otra centrífuga, cuyos polos son el sujeto productor-receptor y la referencia.

Semiótica y lingüística, a su vez, se atraen y rechazan por razones internas e históricas. No se puede estudiar el lenguaje si no se propone una teoría general del signo; pero no hay lugar para describir el signo si no es en el lenguaje.

2. Filón de Alejandría

Filón es uno de los típicos trabajadores del sentido que recuerde la memoria humana. Situado entre dos geoculturas (Oriente y Occidente antiguo) y entre dos épocas (Antigüedad y Cristianismo), este filósofo judeohelenista del siglo I, profundo conocedor de la filosofía antigua y de la tradición bíblica, delineó por primera vez, en sede filosófica, el universo semiótico de la cultura europeo-cristiana. Para ello tuvo que reconsiderar (recodificar) las expresiones lingüísticas de dos culturas que se miraban como intraducibles. Su teoría y su práctica de interpretación de textos marcan un momento crucial en la historia del lenguaje, más allá de la discusión sobre si fue un genio original o simplemente el vocero de su época.

La distinción entre sentido literal y sentido profundo para la lectura de un texto, pieza metodológica clave de la tradición filosófica cristiana, llegó hasta el Medioevo desde Platón a través de la exégesis del alejandrino¹. R. Mondolfo ha detectado justamente la tradición filoniana en el "*verum ipsum factum*" de Vico², que a su vez se proyecta inconfundiblemente sobre las concepciones de los modernos. Una tesis reciente del alemán Klaus Otte³ relaciona las concepciones sobre el lenguaje de Filón y de Heidegger. En ambos pensadores, se dice, el lenguaje es el hermeneuta del ser. La tesis es más sugestiva que rigurosa en cuanto no se aborda directamente y sistemáticamente el decir de Filón sino a través de un esquema heideggeriano; y éste, a su vez, no es del mismo Heidegger sino de alguno de sus divulgadores. Pero el libro, independientemente de sus méritos, se asoma a un horizonte fascinante de la historia del pensamiento.

Filón y Alejandría da que pensar, todavía, en otras direcciones. El propósito de estas líneas es reconsiderar la organización de su práctica semiótica desde la perspectiva abierta por las discusiones actuales.

3. Los “esquemas categoriales” de la cultura occidental

Cada época y cada cultura posee una semiótica, explícita o implícita. Es decir, posee un modo de entender la relación entre forma y contenido, entre signo y significado, entre lenguaje y realidad. Michel Foucault⁴ ha puesto sobre el tapete este problema considerando la relación entre “palabras y cosas” y lanzando el concepto de las “tres edades de la semiótica” en la cultura occidental. Iván Almeida⁵ inspirándose en estas ideas propone así la hipótesis de las tres edades:

“Existen tres formas de estudiar la relación de los signos y de las cosas, las que condicionan tres *“Weltanschauungen”*, tres tipos de saber. La *primera* es la episteme de la *“semejanza”* que constituye al mundo como un espejo en el cual todo lo que se aproxima se asemeja, y en el cual los polos se atraen; el cuerpo es como el alma, la tierra es como el cielo, las palabras se confunden con las cosas. La *segunda* es la episteme de la *“representación”*, que origina el saber científico a partir de Newton; se acabaron los parecidos, las cosas se distinguen claramente de las palabras; nacen las categorías propias de la crítica kantiana: a. sujeto - objeto = representación de tipo teatral, b. fenómeno - noúmeno = representación de tipo diplomático; el cielo se estudia como ciencia positiva. El *tercer* esquema es el de la *“operación”* y nace con el descubrimiento, por la epistemología contemporánea, del hecho de que una teoría no es una simple representación del objeto, sino una operación. El formalismo simbólico significa en ciencia operando”

Sobre este esquema hipotético para leer la historia de la cultura occidental, y sin entrar en la discusión de sus términos ni apurar consideraciones sobre su eventual ritmo cíclico, es posible proyectar con nitidez la figura de Filón de Alejandría, cosa que el mismo Almeida sugiere, como plasmador de un eslabón

determinante del primer esquema, o *"episteme de la semejanza"*. En efecto, los griegos, tanto pitagóricos como platónicos, tanto estoicos como aristotélicos, consideraban la realidad sensible en la "medida" de la inteligible. Y si lo sensible era la sombra o la marca de lo inteligible, el lenguaje era también *"mímesis"* o semejanza de las cosas sensibles e inteligibles. Las esencias de las cosas se reflejaban en las estructuras del lenguaje. Los poetas o narradores de mitos fueron inicialmente despreciados por algunos filósofos (entre ellos Platón) porque no reflejaban lo esencial (ideal) de la realidad, sino que se detenían en lo transitorio (histórico circunstancial o imaginario). Otros prefirieron pensar que los narradores de mitos reflejaban también, con otro modo lingüístico, las estructuras de lo real. Así, la lectura de Homero, Hesíodo, Esquilo, etcétera permitía descubrir la verdad misma de la filosofía "dicha de otro modo" (= *allo agorein*), fundando el método "alegórico"⁶.

Filón desarrolló un plan más ambicioso escrutando en la Biblia hebrea la expresión original de "las leyes de la naturaleza", es decir, la medida de las verdades filosóficas "dichas de otro modo"⁷. Para ello desplegó los juegos de la analogía y de los arquetipos hasta las lejanas zonas que abrazan tanto las palabras como las cosas, conquistando aquel ámbito semiótico donde las formulaciones de la filosofía y de la revelación procurarían alcanzar su logos universal y donde la tradición medieval establecería su morada.⁸ Dada la hipótesis de las tres edades de la semiótica, éste sería el ámbito cultural de la primera. Filón entrega a la tradición medieval una semilla poderosa: la teoría de los tres sentidos en la interpretación de las escrituras, el alegórico, el ético y el literal⁹.

4. La alegoría y la "episteme de la semejanza"

El pensar alegórico es mucho más que una posible figura de la retórica, porque se convierte en una decisión semiótica fundamental. En el pensar alegórico las palabras son partícipes de las cosas y las cosas mismas se convierten en vehículos de sentido, más allá de las palabras. Lenguaje y mundo son abrazados por una esfera semiótica superior.

Orígenes, el primero de los teólogos sistemáticos del cristianismo, incorporó casi punto por punto la teoría y la práctica interpretadora de Filón a sus especulaciones¹⁰. No solamente fue el gran maestro de la exégesis de “los tres sentidos”¹¹, sino que vivificó la tradición filoniana en el amplio círculo que pasa por la simbólica del lenguaje, la simbólica de los números, de los nombres y de las cosas¹². Pero las trazas de Filón en los cristianos son anteriores. Ya en el siglo II, Clemente, predecesor de Orígenes entre los teólogos de Alejandría, había puesto las bases para que se contaran “cuatro sentidos”: uno literal y tres superiores; el místico, el moral y el profético (o típico)¹³.

Transcurrieron los años y la exégesis medieval llegó a considerar “los cuatro sentidos de la Escritura” como uno de los conceptos metodológicos universalmente aceptados,¹⁴ aunque no todos los autores coinciden en sus denominaciones y en su articulación interna. Para Tomás de Aquino los cuatro sentidos se ordenan como sigue;¹⁵

- 1 A. Literal o histórico
- 2 B. Espiritual: a. Alegórico
- 3 b. Moral o tropológico
- 4 c. Anagógico

El fundamento de la alegoría, según Tomás, reside en la potestad de Dios de ordenar a la significación no solamente las palabras sino también las cosas¹⁶. La *episteme* de la “*semejanza*” radica en la relación que guarda el mundo inteligible hacia el sensible y viceversa¹⁷. Se establece, pues, un ámbito semiótico superior que engloba la expresión lingüística, la figuración del cosmos y las verdades suprasensibles. Es importante destacar que los tres sentidos superiores o espirituales no son variantes retóricas del sentido literal. Santo Tomás engloba expresamente en el sentido literal otros sentidos “secundarios”, como el “parabólico” (S. T. I q. 1 a. 10 ad 3) y los mencionados por Agustín: el histórico, el etiológico y el anagógico (Ibídem, ad 2). Es decir, lo que en terminología clásica y moderna se llama metáfora, parábola, alegoría, etcétera,

pertenece siempre al sentido literal. Lo que Tomás y los otros autores nombrados llaman “alegoría” es otra cosa: es la apertura de un orden semiótico más allá de la semántica lingüística, apoyado en la semántica de las cosas que vuelven a reflejarse en el lenguaje desatando sentidos ocultos. La “alegoría” así entendida no se encuadra en el marco de la retórica sino que se define al transgredirlo. La alegoría es una práctica de lectura que convierte al “significado” de lo dicho otra vez en “significante”. Este modo de entender la alegoría se impone también en los escritos de Martín Lutero: “*vocabula metaphoras, res vero faciunt allegorias*”¹⁸.

5. El sistema semiótico y su funcionamiento en las obras de Filón

Más de treinta escritos, en su original griego documentan la titánica obra del alejandrino que quiso descubrir, desde la convicción religiosa, la “racionalidad” profunda que atraviesa todo el pensar de las culturas humanas. Se trata de la búsqueda de la raíz unificante de dos modos de entender la verdad, uno griego y otro hebreo, la verdad como develación y la verdad como revelación. La obra de Filón ha merecido abundantes estudios que consideran sus fuentes, las influencias históricas activas o pasivas, el método exegético, retórico, lógico, etcétera. El punto de vista del presente comentario es el de la descripción del sistema semiótico que subyace en su construcción filosófico-teológica.

Hay dos matrices originales del pensamiento filoniano: la matriz bíblica, cuyo centro es la fe en el Señor, inefable para el lenguaje humano, pero creador por la palabra, y la matriz medio-platónica fecundada por tradiciones aristotélicas, estoicas y pitagóricas, cuyo centro es la consideración especular del cosmos, donde lo singular sensible es reflejo de lo eternamente inteligible. El nervio de la filosofía filoniana consiste en leer “alegóricamente” la Ley escrita por Moisés, como medida suprema de toda verdad y cifra de las “leyes de la naturaleza”. Develación de la verdad y revelación de la voluntad creadora coinciden. La revelación de estas leyes tiene por fin la ascensión del hombre desde lo sensible cósmico hacia lo divino inteligible.

Para considerar el funcionamiento del sistema semiótico filoniano quedarán entre paréntesis los contenidos de estas dos matrices culturales, conservando lo que de ellas pudiera interesar a una teoría sobre el signo. En el primer caso, la figura del Creador interesa como fuente extrasemiótica del signo; en el segundo caso, la relación entre idea y cosmos interesa como oposición de modelo y modelado.

5.1. Semiótica de la relación

Si la creación de Eva significa la producción de la sensibilidad¹⁹, y Labán el sirio significa las pasiones corporales (*Leg.* III 20), y Raquel es la sensatez (*Ibíd.*) y “en medio del bosque” equivale a “en medio de la inteligencia” (*Leg.* III 28), etc., etc., entonces parece justo el reproche de arbitrariedad y de insensatez combinatoria levantado frecuentemente contra Filón²⁰. Este reproche puede extenderse a numerosas disquisiciones exegéticas sobre números, etimologías, variantes gramaticales, etcétera. Sin embargo, por ese camino se desconocería la legitimidad propia del método de Filón.

En primer lugar conviene considerar el efecto de la operación interpretativa que desemantiza el texto. Dos características de la expresión bíblica son disueltas, a primera vista, por la exégesis de Filón: la modalidad narrativa o legislativa del texto y la referencia particular a un pueblo. Ello permite llevar el discurso desde el nivel histórico al filosófico, y desde el nivel particular al universal. El texto se “desliga” de su semántica para mostrar relaciones universales que tocan la estructura misma de las cosas. Esto no significa que el contenido semántico primario (o literal) no interese. Por el contrario, las realidades históricas y particulares, madres del texto, son ellas mismas las que están significando. No se trata de metáforas, sino de alegorías²¹. La desemantización de los signos no los separa de las cosas sino que permite a las cosas mostrar sus relaciones significantes más allá de su particularidad y a través de los signos lingüísticos. Las palabras del texto no “representan” a las cosas, sino que las hacen presentes como significantes. No se trata de la sustitución de las cosas por signos, sino de

un movimiento de relaciones que se pone de manifiesto por el texto, y cuya naturaleza significa es *"ir más allá"*. El texto *"invita casi abiertamente a renunciar a una interpretación literal"* (Deter. 15). *"Las Sagradas revelaciones nos brindan clarísimas guías para dicha interpretación."* (Plant. 36).

La desemantización del texto permite que la relacionalidad del signo establezca diversos niveles estructurados. En este juego de niveles y de relaciones una misma frase lingüística puede ser ya verdadera, ya falsa, ya lógica, ya ilógica, según sus variadas posiciones. No se trata, en la exégesis, de determinar cuál es el verdadero "estado de cosas" extrasemiótico. Se trata más bien de orientar los significantes hacia una verdad que sigue siendo incumbencia del sentido. Por ello es conveniente reconsiderar los reproches de "contradicción" hechos a los textos del filósofo. Tampoco sería correcto salvarlo *a priori* de toda incoherencia. Si se analizan, por ejemplo, los comentarios críticos sobre las ideas filonianas respecto del sexo, se advierte una desorientación. Es verdad que en algunos lugares Filón considera lo femenino positivamente, mientras que en otros textos lo femenino es el símbolo de la maldad²². Esto, sin embargo, no implica contradicción porque no se trata aquí de una toma de posición del autor frente a la mujer. La oposición masculino-femenino es desligada de su semántica primaria y funciona como símbolo relacional de lo activo y de lo pasivo²³, o de otras relaciones posibles. Por esta razón, los conceptos mencionados pueden operar en diversos contextos y niveles provocando el desconcierto para el que los leyere aisladamente. En diversos niveles, por ejemplo, tanto "Dios *no* es como el hombre" y la contradictoria "Dios es como el hombre" son aceptables²⁴. La misma significación es polivalente. Su valor no lo determina el contenido semántico, sino su capacidad relacional en los diversos tejidos simbólicos. No debe extrañar, entonces, esta afirmación: "la vid puede ser considerada como símbolo de dos cosas: la sensatez y la insensatez" (Somn. II 169). Otro ejemplo: el término "*lugar*" puede simbolizar: a. un espacio, b. el logos de Dios, c. el mismo Dios (Somn. I 62-63). El término "*sol*" puede simbolizar: a. la inteligencia, b. la sensibilidad, c. el logos divino, d. el Dios soberano (Somn. I 77-79). Cada una de estas valencias semióticas abre la llave para la interpretación de un mismo texto en diversos niveles. La polisemia no es simplemente un azar

lingüístico sino una dimensión estructural del sentido. Descubrir las honduras de la polisemia es ingresar en el saber filosófico²⁵.

La interpretación alegórica no se apoya simplemente en desplazamientos semánticos, sino que se funda en la capacidad de significación que tienen todas las cosas “creadas”.

Otro lugar clave de la práctica de la interpretación es la derivación etimológica²⁶. Como en el *Cratilo* de Platón, las etimologías no son simplemente una constatación causal del estudio diacrónico del idioma. El hecho de que Filón señale dos o más etimologías para el mismo término lo pone en evidencia. La investigación etimológica es un trabajo exegético de forma lingüística y de fondo simbólico, por el que se buscan las consonancias profundas de la realidad toda, cuya cara percibida es el “nombre”.

La incorporación a la exégesis de las especulaciones pitagóricas y medioplatónicas sobre los números²⁷ revela otro aspecto de lo que se ha denominado semiótica de la relación. El número siete, por ejemplo, se comporta como símbolo de la virginidad, de la divinidad, de la diosa-intelecto Palas Niké, de la unidad plena. Para que el símbolo “siete” tenga ese poder ha sido “descuantificado”. En efecto, dentro de la década (horizonte de los dioses - números - astros) el siete es el único que no siendo múltiplo tampoco es divisor, es decir, no engendra ni es engendrado (*Opif.* 100-101). Esta posición relativa le otorga el poder de ingresar en otro orden de significación, más allá del cuantitativo. Se podrá decir que esto ya lo hacían los pitagóricos, que el mismo Filón cita. La diferencia consiste en que los pitagóricos concebían el mundo de los números como una especie de organización inteligible cuasi-divina que fundamentaba la realidad aparente, mientras que Filón descubre en las relaciones numéricas no el fundamento sino un sistema semiótico más, que la realidad ofrece para orientar la inteligencia del hombre en la lectura de los símbolos.

Este ejemplo del “siete” baste para presentar el frecuente uso que Filón hace de las especulaciones pitagóricas a lo largo de sus escritos. El sistema de

los números y análogamente, todos los otros sistemas particulares del discurso humano se ven sometidos a la semiótica de la relación, cuyo presupuesto último es la teoría de la coincidencia significativa de todo lenguaje y de toda realidad.

5.2. Lógica de la realidad

No es una novedad el hecho de que Filón entienda lo real como partícipe de lo racional; esto es una constante del pensar griego desde Homero hasta Plotino. Lo que interfiere en tal universo, recodificándolo, es el factor semita: Dios crea por la palabra. Esta “palabra” encierra dos aspectos irreducibles: el energético y el racional. El creador, fuente de la palabra, permanece inefable atrás de la misma. Permanece oculto al conocimiento, más atrás de toda categorización y de todo nombre. El sujeto de la palabra es el fundamento no sistemático, energético, innombrable²⁸. Pero lo dicho por esta palabra es todo racional, articulado según diferencias e identidades, forjado por el “logos”, principio indivisible de toda división. La creación constituye un sistema de correspondencias y relaciones, un sistema semiótico. La realidad es lógica.

La creación es obra “poética”. Si los griegos concibieron la “póiesis” o arte del hombre como imitación (mímesis) de la *physis* o producción de la naturaleza según modelos, el alejandrino invierte la relación. La naturaleza es como un poema de Dios²⁹. De este modo se destaca su carácter significativo, es decir, su mayor capacidad de inserción en un sistema de signos y de mensajes. El mundo físico y sus relaciones inmanentes ingresarán a un círculo transitivo cuyos polos son Dios y el hombre. Pero la sutil perspicacia de los griegos para descubrir las internas armonías del cosmos no será abandonada; muy por el contrario, será incorporada a un magno sistema de sentido.

Es posible notar otra inversión de la relación hombre-mundo. A más de llamar al hombre “microcosmos”, Filón llama al mundo “el más hermoso de los hombres”³⁰. Esta frase proviene de un contexto estoico, pero lo excede en cuanto se aconseja “persistir en la indagación” más allá del hombre, más allá del mundo.

La función del mundo es señalar, significar más allá de sus límites (Ver *Migr.* 218-220). Las potencias de Dios se manifiestan en las obras del mundo, al dejar en él como “una impronta de su propia actividad” (*Spec.* I 47).

La producción significativa del logos divino debe ser interpretada por el intelecto (nous) del hombre a través de lo producido.

“El divino logos separa y ordena todo cuanto contiene la naturaleza. Y nuestro intelecto divide en innumerables porciones infinitas veces, sin dejar jamás de dividir, todo cuanto a él llega en forma intelectual, tanto material como inmaterial” (*Heres* 235).

“Moisés llama *libro* al divino logos, en el que hállanse inscriptas y grabadas las estructuras de todos los demás seres” (*Leg* I 19).

Las ideas filosóficas de la época sobre la función del logos³¹ en el cosmos son asumidas en el contexto de la creación genesiaca. La creación de Dios obra la separación de opuestos.

“Para evitar que la discordia sobreviniera como resultado de la permanente vecindad de ambas (luz-oscuridad) y la guerra prevaleciera sobre la paz, con lo que hubiera establecido el desorden en el orden universal, no sólo separó la luz de la oscuridad, sino colocó además en los espacios intermedios vallas de separación... Estos límites son el ocaso y el alba... Nada sensible, en efecto, hay en ellos, siendo por el contrario, totalmente formas ideales, medidas, figuras y sellos, cosas incorpóreas destinadas a engendrar otras corpóreas” (*Opif.* 33-34).

La actividad creadora es, ante todo, determinación de formas universales. El creador, por su palabra, engendra la medida; la medida engendra lo medido. Lo medido es reconocido por el intelecto del hombre que descubre en lo sensible las marcas de la actividad del logos, y descubre, al mismo tiempo, que intelecto y logos son congéneres. La “definición” es incumbencia propia del filósofo³², como contrapartida de la labor “definitoria” del logos. A la consideración griega de la naturaleza codificada según formas que se perpetúan a sí mismas en la generación de los individuos, Filón suma la visión operativa de una voluntad que establece las contraposiciones al crearlas.

La *physis* es subsumida por la *póiesis*. Crear es crear sentido.

La ambivalencia del término *poietés* como poeta y como creador juega un papel esencial en *Deter.* 124, donde se dice que Dios al crear a Isaac creó la risa. El libro del Génesis, tanto en el relato de la creación como en las noticias sobre los patriarcas, es la narración de la operación semiótica generadora: allí están narradas las estructuras de las cosas. Narración y definición coinciden, porque lo definido (las cosas) es hijo de la operación definitoria (la creación). Por ello el texto de Moisés tiene valor filosófico máximo y definitorio, porque es el texto que más se acerca a la "naturaleza de las cosas" al narrar su producción. El doble relato de la creación del hombre y de la mujer³³ ofrecen el apoyo a una sutil exégesis de Filón: el primer relato se refiere al hombre ideal, el segundo, al hombre terreno. Primero se establece el código; después, lo codificado.

Todo lo real es racional porque es palabra de Dios. Resta ahora considerar la función de la "palabra del hombre", es decir, lo que llamamos "lenguaje" en sentido restringido, y que Filón también llama "logos". La tarea del hombre es remontar lo operado por Dios, en el camino ascendente cuyas terminales son: el mundo sensible - el mundo inteligible - el logos - Dios. En este "camino real" el lenguaje cumple una función esencial.

5.3. Funcionalidad del lenguaje

Si la creación es para el alejandrino la acción fundante de todo sistema semiótico, el lenguaje humano no pertenece a ella directamente en cuanto es remitido a una creación del hombre. El lenguaje, en sentido restringido, es propio del hombre y no de Dios³⁴. Los nombres y los números reflejan la logicidad de lo real. Como el crear por "la palabra" es actividad propia de Dios, así el nombrar lo creado en la palabra es actividad del hombre. En ambos "logoi" se manifiesta la armónica riqueza de la verdad y de la claridad³⁵. Pero el logos del hombre puede apartarse de la verdad, puede combinarse falsamente. La falsedad del lenguaje sobreviene cuando se rompe la unidad entre palabra y acción³⁶, unidad que ya se había mostrado esencial en la palabra creadora.

Ingresar en la armonía de la realidad racional es la función del lenguaje.

“En la poesía de Dios no hallarás... sino las perfectísimas obras de la naturaleza, las que poseen su propia armonía. Y así como el intelecto se alegra cuando se dispone a oír los poemas de Dios, del mismo modo se regocija necesariamente la palabra, que suena acorde con las concepciones del intelecto y está, podríamos decir, pendiente de ella” (*Deter* 125).

El intelecto (*nous*), que pertenece al mundo de lo inteligible, puede contemplar las ideas por su propia fuerza; la exteriorización del lenguaje en la voz revierte la racionalidad del intelecto en la esfera de lo sensible. Pero esta operación lingüística, a su vez, aclara el ámbito de la inteligencia:

“Este sonido es una voz que derrama sobre nuestros pensamientos una resplandeciente claridad; pues, así como las cosas que yacen en la oscuridad están ocultas hasta que una luz las hace visibles, así también pensamientos atesoran en un lugar invisible, el intelecto, hasta que la voz los ilumina y revela todos como una luz” (*Deter*. 128).

La palabra, de apariencia sonora es de esencia luminosa; como en el hablar de Dios, la palabra es luz (la luz fue lo primero que Dios “dijo”). La palabra no es, entonces, un representante de los pensamientos, sino su constitución. El lenguaje es la claridad de los pensamientos, siendo los pensamientos la claridad de las cosas³⁷. Filón sostiene la teoría ternaria del signo, pero entre los polos del triángulo no se da substitución, sino interrelación dinámica.

En su conjunto la teoría filoniana sobre el lenguaje recoge las tradiciones platónicas³⁸, aristotélicas³⁹ y estoicas⁴⁰, en una visión ecléctica fruto de la cultura de la época. Esta visión tradicional es incorporada a otra concepción lingüística, en cuyo centro está la escritura, es decir, la escritura de Moisés. Pero el concepto de “revelación” hebreo sufre también una modificación. Las palabras reveladas ya no han sido “dictadas” por Dios, sino escritas por el mismo Moisés, el cual es el revelador “omnisciente” no tanto porque haya “oído” a Dios, cuanto porque

“ha visto” el mundo arquetípico del logos, revelado por Dios⁴¹. La supremacía de la visión sobre la voz⁴², concepción típicamente griega, y la entronización del texto mosaico como suprema expresión de la verdad, concepción típicamente hebrea, dan por resultado un nuevo horizonte para concebir la funcionalidad del lenguaje. El lenguaje ilumina sonoramente los pensamientos armonizándolos con el texto del hombre que recibió de Dios la visión misma de las palabras (estructura lógica) por las que las cosas fueron creadas. La narración de la creación, sin embargo, exige un camino largo de interpretación, donde el lenguaje mismo devela su potencialidad transmigratoria. No accidentalmente uno de los tratados de Filón que aborda el tema del lenguaje más de frente es el *“De migratione Abrahami”*, donde el transmigrante patriarca es figura de la itinerante palabra humana.

El lenguaje humano es ambiguo porque tiene un poder combinatorio independiente de la real armonía del logos. Puede no ser verdadero y al mismo tiempo agradar, como es el caso de los sofistas⁴³, cuyo arquetipo es Caín⁴⁴. Existe en Filón un pesimismo respecto a la capacidad de las palabras humanas que se manifiesta en sus juicios sobre los poetas y los filósofos⁴⁵. La garantía de la verdad es el texto bíblico, pero no entendido en su literalidad sino aceptado como guía de un movimiento de intelección de sentidos profundos y ocultos, intelección que va acompañada por el ascenso ético y místico del hombre⁴⁶. En este camino de ascenso hacia Dios el lenguaje humano desfallece y calla. La última verdad del logos no es articulable por “la voz que consta de nombres y verbos”, sino “por la de Dios, que es una voz que se ve con los ojos del alma” (*Migr.* 48).

En suma, el lenguaje, según Filón tiene sus propias posibilidades para combinar signos y medidas; esta actividad puede dar un resultado oscuro o claro, mentiroso o verdadero; el lenguaje, en su esencial función, refleja la armonía de la racionalidad de las cosas, sometién dose al destino del hombre en una dimensión ético-pragmática; por último, el lenguaje debe callar mostrando su importancia para llegar hasta la última verdad. El silencio es la última tarea de las palabras.

La operación del lenguaje está sometida a un marco semiótico superior: la significación como modo universal de ser o la realidad como relacionalidad. Y está sometida a un marco pragmático: la verdad como tarea.

5.4. Pragmática y lingüística

Filón nos ha conservado una expresión de Demócrito que bien resuena en sus textos: “la palabra es la sombra de la obra” (*Mutat.* 243). La relación entre “obra” (*pragma*) y “palabras” (*logos, onoma*) es determinante⁴⁷. La verdad sobreviene al lenguaje en virtud de la armonía del decir y del hacer; de lo dicho por Dios en la naturaleza, de lo dicho por el hombre en su conducta. Los mitólogos y los sofistas destruyen esta unidad, pero Moisés descubre la verdadera relación entre palabra y hecho. Se lee en *Quer.* 56:

“Es norma general de la multitud de los demás hombres el asignar nombres sin que correspondan a los hechos... En los escritos de Moisés, en cambio, los nombres asignados son clarísimas representaciones de los hechos, a tal punto que forzosamente nombre y hecho resultan desde el principio lo mismo...”

La dificultad de este texto es la traducción de “*pragma*”, que aquí se ha vertido por “hecho”, mientras que otros traducen por “cosa”. Los “hechos” correlativos de las palabras deben entenderse, en este caso, a la luz de lo dicho sobre creación y significación. El *logos* de Dios al significar crea (el mundo inteligible) y al crear (el mundo sensible) significa.

La relación entre obrar y decir se proyecta todavía al hombre. La conducta ascendente del bueno está acompañada por la recta palabra⁴⁸, mientras que la palabra falsa (*logos pseudes*) cae en un vacío radical por falta de correspondencia. Pero aun en este caso negativo, el hablar recibe una caracterización pragmática.

“La vida del hombre virtuoso se manifiesta, en efecto, a través de obras; la del ruin, a través de palabras” (*Som.* I 302).

La exégesis que hace Filón de *Éxodo* 17,12 relaciona el peso de las manos con el peso de las palabras:

“Porque así como las acciones del hombre ruin son livianas e inconsistentes, las del hombre sabio serán seguramente pesadas, estables e inmovibles, razón por la cual éstas son sostenidas por Aarón, la palabra, y Hor, que representa la luz... Por eso también cuando muere Aarón, es decir, cuando ha sido hecho perfecto, es subido hacia Hor, que es la luz, porque la perfección de la palabra es la verdad, cuya claridad se extiende más allá de la luz, y en procura de la cual se esfuerza la palabra” (*Leg.* III 45).

El movimiento de ascensión de la palabra hacia la luz inteligible acompañando las obras del justo corresponde al movimiento descendente de la acción creadora del logos de Dios⁴⁹.

5.5. El fundamento de la operación semiótica

El mundo de las ideas, organizado como el complejo sistema semiótico que según los platónicos sustenta la realidad, no es para Filón una dimensión absoluta y necesaria anterior a los hombres y a los dioses, sino que es el resultado de una acción, de una *póiesis*. Los dioses y los hombres no están dentro de un sistema, sino que el sistema se origina y se articula en el espacio donde Dios y hombre se encuentran. El “hacer” ya no está sometido a una categoría de los entes que se mueven en el mundo, sino que es lo propio de Dios⁵⁰. El nombre, la medida y el número pertenecen a lo hecho, pero no tocan al hacedor. El actuar de alguien es el fundamento extralógico de toda logicidad.

“... el único Dios es el que determina la unidad, pues, como el tiempo, todo número es más reciente que el mundo y autor de él” (*Leg.* II 3).

El hiato entre posibilidad e imposibilidad de ser expresado marca la diferencia entre el hacedor y lo hecho. Sobre *Éxodo* 3,14 interpreta Filón la

frase "Yo soy el que es" de esta manera: "Mi naturaleza es ser, no ser expresado" (*Mutat.* 11). Ni siquiera Moisés pudo ver a Dios, dirigiéndose a un lugar "que está a gran distancia del ser innombrable, inexpresable, inaprensible bajo cualquier representación, que es Dios" (*Somn.* I 67). Este fondo oscuro de la luz, este pronunciador inexpresable de la palabra sostiene desde afuera la construcción sistemática del sentido.

El mundo de la racionalidad del logos, pensado por Filón desde la concepción bíblica, ha sido sometido a la primordial separación entre creador y creatura. Desde el punto de vista semiótico equivale a someter todo trabajo de sentido a la separación: nombrable - innombrable, o mejor aún, lo significable y lo no significable. En el campo de lo significable es posible alistar al logos, a sus potencias regidoras del mundo, al cosmos inteligible, al sensible, al hombre con su lenguaje. Todo ello está sometido a una concepción semiótica global, donde no se oponen subjetividad y objetividad, sino que todos los niveles se reflejan y participan de un movimiento omniabarcante de sentido. En el campo de lo no significable (que es por ello mismo un "no-campo") está la causa innombrable, que a veces es llamada "Dios," otras "el ser," otras "la causa," etc. Los continuos desplazamientos lingüísticos evitan suponer que existe un "nombre propio" conocible por el hombre. Esta causa es el origen y el destino de todo significar.

El término mediador entre estos dos campos es el de "*logos*," que atesora en sí el pensar griego y el inicio del Génesis hebreo. No muy lejos del pensar alejandrino de Filón, el evangelista Juan inicia su Testamento con "en el principio era la Palabra". Esta expresión puede ser desdoblada en dos direcciones: mirando hacia lo hecho, puede entenderse "en el principio era la razón"; mirando hacia el hacedor, "en el principio era la acción". Dios es causa pronunciando la palabra, haciendo lo razonable. Cuando Goethe propone su "*im Anfang was die Tat*" no contradice ni se aparta del gozne de la cultura occidental "*in principio erat Verbum*," sino que explicita una cara oscurecida de su propio sentido. Escribe Filón:

"Así como es propio del fuego el quemar y es propio de la nieve el enfriar, es también propio de Dios el hacer" (*Leg.* I 5).

El esquema cultural griego no era totalmente ajeno a esta recodificación filoniana. En efecto, también para los griegos existe una zona oscura e indiferenciada anterior a la luminosidad de lo racional. Ya la *Teogonía* de Hesíodo había establecido las etapas del pensar mítico-ontológico de los griegos⁵¹: el primer nivel de los dioses está presidido por Caos, el segundo por Urano, el tercero por Cronos, el "actual" por Zeus. El primer nivel es el de la oscuridad caótica, no diferenciada, sin forma, sin tiempo. El segundo nivel es el de la separación o determinación de la luz (el cielo) y las tinieblas; se da la forma y la distinción de todo lo visible, pero no hay tiempo. El tercer nivel es el del tiempo (*ironos*), en el que existen las cosas sensibles que son generales y que mueren. En el pensar filosófico vuelve a aparecer la matriz caótica e indeterminada con los nombres de "*apeiron*", "*me on*", "*hyle*", etc. Se trata de la materia opuesta a la forma, la tierra abierta al sol. Filón de Alejandría conocía ampliamente este pensar y lo repiensa. Al esquema "Caos - Urano - Cronos" sustituye otro parcialmente equivalente, pero con una modificación esencial en el primer miembro: "Dios - Cosmos - Cronos". Así dice un texto que es difícil leer sin recordar a Hesíodo y al *Timeo* de Platón:

"Pero Dios es también autor del tiempo (*ironou*) pues es el padre del mundo (*cosmou*), que es padre del tiempo; y ha producido el movimiento del mundo, origen del tiempo. Por lo tanto la relación del tiempo respecto de Dios es la de un nieto" (*Deus*. 30).

Mientras que los griegos consideraban el fondo indeterminado inicial como el polo pasivo de la gestación del mundo, Filón considera lo indeterminable inicial como el polo activo y absoluto.

Todo lo creado (incluido el mundo de las ideas) es pasivo, "en tanto que Dios es increado y activo" (*Gigant*. 42). Entre los ejemplos de cosas creadas y pasivas que se dan allí mismo no aparecen objetos físicos, sino parejas categoriales: "lo vital y lo inerte, lo racional y lo irracional, lo ordenado y lo desordenado...", etc. Que estas parejas de categorías sean "pasivas" significa que han sido "creadas" por la acción de un sujeto que no se somete a ellas. Si el cosmos de los griegos, reino de lo racional, está rodeado de una zona incomprensible irracional, el cosmos

de Filón está precedido por la potencia de lo incomprensible operante. La causa formal ha sido sometida a la eficiente, la causa eficiente se ha identificado con el Señor todopoderoso.

Los consecuencias para un estudio de la obra de Filón como sistema semiótico son importantes. La semiosis o acto de significar, manteniéndose en la comprensión platónica de la imagen, pierde sin embargo su correlación con el mundo eternamente fijo de lo ideal significado. Más aún, el mundo ideal es sometido todo entero y de raíz a la acción significante de un sujeto esencialmente activo y no significable. La semiosis no se enfrenta tampoco a objetos extrasemióticos sobre los cuales puede referir, puesto que estos así llamados objetos también significan. La semiosis se extiende en ordenados juegos de relaciones a través de los más variados niveles que ella articula: las ideas, las cosas, las palabras, el hombre mismo, enfrentándose por fin a su radical correlato: la acción en la cual el significante significa, acción de Dios que habla las cosas, acción del hombre que practica la palabra.

6. Reconsideración

Es el momento de reconsiderar la hipótesis de las tres edades de la semiótica. Filón, en verdad, es un testigo históricamente sobresaliente de lo que se llama semiótica de la *semejanza*. Esta *semiótica*, de matriz platónica, permitió la transcodificación de lo expresado por divergentes culturas de la Antigüedad en la visión medieval-europea del mundo. Filón fue el nexo entre los antiguos y los pensadores cristianos en lo que se refiere al método alegórico, máxima expresión teórica de la semiótica de la semejanza.

Las consideraciones precedentes sin embargo, han señalado un límite para toda consideración de la historia del significar reducida a momentos típicos. En el caso de Filón, un estudio intensivo de sus escritos nos llevaría a descubrir una tensión de concepciones semióticas, más que la ejemplificación típica de un modelo. Esta tensión, para respetar el esquema de las tres edades, puede

definirse como la imbricación del esquema de la *semejanza* con el esquema de la *operación*. No se ha logrado, con estas pocas líneas, desplegar todo el subyacente sistema de la semiosis de un escritor tan complejo. Pero han surgido diversas indicaciones:

6.1. El *signo* no es para Filón el sustituto de una realidad ausente, sino que es signo toda *realidad* en cuanto relacionada con lo ausente. Para él no hay un mundo de cosas y otro de representaciones, sino un único mundo con diversos niveles de sentido, en emigración significativa. La “metáfora continua”, como se ha llamado a la alegoría, abraza toda la realidad. Pero al mismo tiempo, la alegoría encierra la sucesión de la metonimia. La realidad tiene sentido porque es sentido. El lenguaje, sometido también a una ley superior, funciona en la medida en que coincide con la realidad actuada.

6.2. Para Filón toda la realidad es producto de una acción codificadora, que separa “la luz de las tinieblas”, etc. Este parentesco entre semiótica y genética abre serias perspectivas para una consideración teórica actual, en la medida en que el progresivo dominio de códigos operativos entrega al hombre técnico los secretos del mundo físico. No porque Filón tuviere algo que enseñar a los técnicos de hoy, sino porque las coincidencias teóricas sugieren reconsiderar el instinto permanente del hombre que persigue desde siempre el “logos” de lo real.

6.3. El problema del lenguaje como sistema autónomo que se enfrenta a la decisión de la verdad y de la mentira (que es más que error) en un marco ético humano se vuelve a presentar agudamente como en los tiempos del alejandrino. La semiótica del sistema no debe ni puede eludir la semiótica de la producción del sentido, lo cual implica la pregunta por el sujeto productor. La discusión sobre los sofistas es una discusión también de nuestra cultura, que reaparece frecuentemente bajo el título de crítica de la ideología. La posibilidad de manejar las relaciones semánticas abre de nuevo la pregunta por el sentido de la producción del sentido.

6.4. Lo dicho en el párrafo 5 sobre el sistema de Filón consiste en una reubicación de lo escrito por Filón en otros conceptos aparentemente extraños. Lo mismo había hecho ya Filón al transformar lo escrito por Moisés. (Lo mismo había hecho Moisés al traducir lo “dicho por Dios”) En la cadena de traductores está colocado todo hombre que busque el sentido de lo dicho por otro, que es una manera de buscar el sentido de lo que se es, o la dirección del camino que se hace. La libertad que Filón da para ser interpretado, que es la libertad que él se toma para interpretar, no debe ser limitada por la pregunta “qué se quiso decir *realmente*”, sino más bien orientada por la pregunta “qué se quiere *realizar* diciendo”.

6.5. El lenguaje no es una actividad del hombre superpuesta a la realidad, sino impuesta por el sentido de lo real. Toda realidad es relacional. Las cosas del mundo y de la historia se presentan como tejidos de relaciones que conforman “el hecho del sentido”.

Notas

¹ Tema ya estudiado en dos obras clásicas: SIEGFRIED CARL, *Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments an sich selbst und nach seinem geschichtlichen Einfluss betrachtet* (Jena 1975) pp. 350 ss. y HEINISCH PAUL *Der Einfluss Philos auf die älteste christliche Exegese* (Münster 1908), quien estudia el método alegórico entre los griegos (pág. 5-14), judíos (pág. 14-29) y cristianos (pág. 30-42), analizando en la parte principal del libro (pág. 42-291) la influencia particular de Filón sobre los cristianos.

² MONDOLFO R., "Un precorrimiento di Vico in Filone Alessandrino" en: *Momenti del pensiero greco e cristiano* (Nápoles 1964), 53-58.

³ OTTE KLAUS, *Das Sprachverständnis bei Philo von Alexandrien. Sprache als Mittel der Hermeneutik* (Tübingen 1968).

⁴ FOUCAULT, M., *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines* (París 1966). Libro posteriormente traducido al español y a casi todos los idiomas europeos.

⁵ Las presentes reflexiones deben mucho a ALMEIDA, IVÁN, *L'operativité semantique des recits-paraboles. Sémiotique narrative et textuelle. Herméneutique du discours religieux* (Lovaina 1976). Los párrafos citados más adelante pertenecen a un manuscrito inédito del mismo escritor.

⁶ Los estoicos habían emprendido una exégesis alegórica de los poetas con la convicción de que ellos revelaban míticamente lo que los filósofos develaban racionalmente. Ver la obra citada de HEINISCH, pp. 5-11, y la reciente investigación de FRUECHTEL, ÚRSULA, *Die kosmologische Vorstellungen bei Philo von Alexandrien* (Hamburg 1962) pp. 85-96. Otro estudio utilísimo para el tema es el de CHRISTIANSEN, IRMARD, *Die Technik der allegorischen Auslegungswissenschaft bei Philon von Alexandrien* (Tübingen, 1969) p. 6 y siguientes. Uno de los principales testimonios de la exégesis alegórica entre los griegos es el tratado *Allegoriae Homericae* del estoico Heráclito el retórico, siglo I a. C., como puede saberse por PEPIN, J. *Mythe et Allégorie. Les origines grecques et les contestations Judéo-Chrétiennes* (París 1958).

⁷ Sobre el estado de la cuestión puede leerse la comunicación de PEPIN, J. en el Coloquio de Lyon, cuyas actas fueron publicadas en París -1967-, *Remarques sur la théorie de l'exégèse allégorique chez Philon*, pp. 131-167.

⁸ Ver LUBAC, HENRI, *Exegèse Médiévale. Les Quatre sens de l'écriture I-II* (París 1964).

⁹ Ver SIEGFRIED, o.c. 353.

¹⁰ Ver SIEGFRIED, o.c. 353-358; CROUZEL, HENRI, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène* (París 1956) 52-57; GOEGLER, ROLF, *Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes* (Düsseldorf 1963) 75-91.

¹¹ DANIELOU, JEAN, *Origène* (París 1948) en pp: 179-190 estudia la influencia de Filón respecto al concepto de “tres sentidos” de las escrituras.

¹² Ver SIEGFRIED, o.c. 355-357.

¹³ CLEMENTE ALEJANDRINO, *Stromata* I 28. 179. Ver Heinisch, o.c. 68.

¹⁴ Es el subtítulo de la obra de De LUBAC ya citada.

¹⁵ Este tema lo desarrolla principalmente en la *Suma Teológica* I q.1 a.10 corpus. Otro paralelo importante se encuentra en la *Quodlibetal* VII, q.6 a.14-15, comentada por De LUBAC, o.c. II 272-302.

¹⁶ *Suma Theologiae* I k. 1 a. 10 cop.: “auctor sacrae scripturae est Deus, in cuius potestate est ut non solum voces ad significandum accomodet, sed etiam ies ipsas”

¹⁷ Ver *S. Th.* I q.1 a.9.

¹⁸ Citado por EBELING, G., *Evangelische Evangeliensauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik* (1942 p. 47. Ver CHRISTIANSEN, o.c. 15).

¹⁹ *Opif.* 165. Las obras de Filón serán citadas según la traducción castellana de TRIVEÑO, JOSÉ MARÍA, *Obras completas de Filón de Alejandría*, (Buenos Aires, 1975) 5 volúmenes, con ocasionales modificaciones para acercar la cita al texto griego, que citamos según *Philo with an English traslation* by F. H. COLSON and G. H. WHITAKER (London-New York 1929-1941). Las abreviaturas para los tratados de Filón serán:

<i>Opif.</i>	= De opificio mundi
<i>Leg.</i>	= Legum allegoriae
<i>Deter.</i>	= Quod deterius potion insidian sol
<i>Gigant.</i>	= De gigantibus
<i>Deus</i>	= Quod Deus inmutabilis sit
<i>Agrc.</i>	= De agricultura
<i>Plant.</i>	= De plantatione
<i>Migr.</i>	= De migratione Abrahami
<i>Heres</i>	= Quis rerum divinarum heres
<i>Somn.</i>	= De somnis. Libri I-II

²⁰ Sobre el reproche de arbitrariedad y una crítica del mismo, ver CHRISTIANSEN, o.c. 2 ss.

²¹ Para Filón todo texto es alegórico, potencialmente. Bien concluye la parte introductoria del estudio de CHRISTIANSEN, o.c. 28: “*Nicht Willkür, sondern Logik beherrscht die Allegorese, die die eigentümliche Form des mittleren Platonissnus gewesen inst, Schriften zu interpretieren.*”

²² Sobre la bipolaridad del pensamiento filoniano en toRNo a la sexualidad, ver BAER, R., *Philo's Use of the Categories Male and Female* = Arbeiten zu Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums 3 (Leiden 1970).

²³ Léase como ejemplo *Aleg.* II 38.

²⁴ Ver *Deus* 54, y nuestro comentario en *El texto y la interpretación; la exégesis según Filón de Alejandría*. Revista Bíblica 39 (Buenos Aires 1977) 211-222.

²⁵ Escribe Filón en *Post.* 60: "Filosófico en grado sumo es mostrar las variedades de significación que caben en un mismo nombre".

²⁶ OTTE, o.c. 148, relaciona justamente la práctica del método etimológico en Filón y en Heidegger, como la búsqueda de la "Ursprungssituation" del lenguaje.

²⁷ Sobre este asunto es clásica la obra de STAEHLE, K., *Die Zahlenmystik bei Philon von Alexandrien* (Leipzig 1931). Recientemente ARNDT, O., *Zahlenmystik bei Philo. Spilerei oder Schriftauslegung*. Zeitschrift für Religion und Geistgeschichte 19 (1967) 161-171 ha profundizado parcialmente el tema llegando a la conclusión de que la exégesis aritmológica de Filón no es un simple juego de palabras (Spilerei), sino un método determinado y coherente de interpretación escriturística (Schriftauslegung).

²⁸ La diferencia radical e irreductible entre Dios y la creación domina todo el pensamiento de Filón. Cf. WOLFSON, H. A., *Philo. Foundations of Religious Philosophy* (Cambridge, Mass. 1947) Vol. I, capítulo IV.

²⁹ Ver *Deter.* 125.

³⁰ Ver *Migr.* 220.

³¹ Ver FRUECHEL, o.c. 38 ss. La autora estudia la presencia en Filón de antiguas concepciones del mundo - obra de Dios: como ciudad (*polis*), como viviente (*fyton*), como división armónica de los seres (*diaireis*) y como templo de Dios (*Hieron*).

³² Ver *Congr.* 146-147. Filón asume como pieza clave de su método la "díairesis" conceptual de la tradición platónica-aristotélica, como lo ha mostrado su estudio IRMGARD CHRISTIANSEN, *op. cit.*, capítulo 9, pp. 99-133.

³³ Ver *Opif.* 69-76 y 134-140, donde se interpreta alegóricamente el hecho de que el Génesis ofrezca dos relatos sucesivos de la creación. Ver también la intervención de KANNENGIESSER, CH., *Philon et les Pères sur la double création de l'homme*, en el coloquio *Philon d'Alexandrie* (París 1967) 277-296.

³⁴ *Opif.* 150; ver OTTE, *op. cit.*, 60-63.

³⁵ Ver *Deter.* 125-132; *Gigant.* 52.

³⁶ Ver *Migs.* 72-79; *Mos.* II 128-130.

³⁷ Ver *Leg.* II 14-15 y el comentario de CHRISTIANSEN, *op. cit.* 134 y ss.

³⁸ Ver la comparación con el *Cratilo* y la *Epístola* VII platónicos que establece CHRISTIANSEN, *op. cit.* 152-160.

³⁹ Es aristotélica la concepción de la palabra como intérprete de lo pensado. En general, ver CHRISTIANSEN, *op. cit.*, cap. 2, bajo el título "Die Technik der Symbolfindung".

⁴⁰ Pertenecer a la tradición estoica la implícita definición de signo lingüístico en *Leg.* II 15: "el nombre sería un signo idéntico para todos los hombres, tanto de la cosa que designara, como del sentido que encerrara". Sobre la influencia del estoicismo en las ideas lingüísticas de Filón consultar las obras de POHLENZ MAR, *Die Begründung der abendländischen Sprachlehre durch die Stoa* (Göttingen 1938-1939) y *Die Stoa I-II* (1948-1949). A Filón de Alejandría ha dedicado un artículo aparecido en: *Nachrichten von der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-historische Klasse* 1942.

⁴¹ Sobre la relación entre la vista y el oído en Filón hemos escrito en nuestro artículo citado *El texto y la interpretación, la exégesis según Filón de Alejandría*, 218-220. En *Supplément-Dictionnaire de la Bible* 7 (París 1966) 1321 ha escrito ARNALDEZ, R.: "Le moteur de l'allegorie doit être cherché dans la distinction qui est faite entre la vision et l'audition..." Algunos textos sobre el asunto: *Migr.* 49-52, 81; *Post.* 166; *Mos.* I 274. *Sacr.* 82.

⁴² Se ha hablado de la "metáfora blanca" para designar la ontología occidental, en la que el ser es, en última instancia, luminosidad, forma, claridad.

⁴³ Filón conserva la acrimonia socrática respecto a los sofistas, aunque desplazando su alcance, porque la develación de la verdad es obra de Moisés. Ver *Deter.* 72-74, y el citado OTTE p. 74-77.

⁴⁴ Ver *Deter.* 69-75 donde es comparada la acción de ruptura de Caín con la inane locuacidad de los sofistas.

⁴⁵ Ver, por ejemplo, *Post.* 100-102; *Deter.* 125-126; *Heres.* 246-248.

⁴⁶ Ver nuestro artículo citado *El texto y la interpretación* 221-222.

⁴⁷ Ver CHRISTIANSEN, *op. cit.* 161-170; OTTE, *op. cit.* 120-121.

⁴⁸ Ver *Mos.* II 128-130.

⁴⁹ Ver ARNALDÉZ, R., en el artículo sobre Filón del *Supplément – Dictionnaire de la Bible* 7 (París 1966) 1322.

⁵⁰ Ver *Leg. I* 5; *Leg. II* 3; *Deter.* 125; *Gigant.* 42.

⁵¹ Sobre este asunto ha escrito LADRIÈRE, J.: *L'articulation du sens* (París 1970) 196-7.