

## Aproximaciones al método alegórico de Filón de Alejandría

El judaísmo de la encrucijada temporal, en cuya coyuntura histórica nace el cristianismo, es rico en personalidades de alta significación universal, que superan los marcos locales y temporales de su tiempo y lugar. Recordemos, a guisa de ejemplo, al Maestro de Justicia, a Filón de Alejandría y al propio Jesús de Nazaret, cuya personalidad humana enraiza en el momento histórico de su tiempo. Cada uno de ellos con una personalidad distinta, con un talante distinto, con un sino histórico distinto, pero todos unidos por la riqueza de su mundo interior, por su significado universal y perdurable <sup>1</sup>.

El Maestro de Justicia, el teórico de la comunidad de Qumrán <sup>2</sup>, fue el único que, en virtud de unas vicisitudes históricas desfavorables, quedó marginado en el posterior devenir histórico hasta que en nuestros días, a consecuencia de los descubrimientos del Mar Muerto, ha podido ser justamente valorada su extraordinaria personalidad humana. Pero tanto de Jesús como de Filón, a niveles distintos, con intensidad distinta, se ha ocupado la posteridad hasta nues-

1 De Filón dice Reitzenstein. «Philo ist die kompliziertste und den verschiedensten ausgesetzte Persönlichkeit des Altertums», R. Reitzenstein, *Das iranische Erlösungs Mysterium* (Bonn 1921) 106. Del Maestro de Justicia escribe G. Jeremias: «Es ist sicherlich nicht übertrieben, wenn man sagt, dass der Lehrer die grösste uns bekannte Persönlichkeit des Spätjudentums ist», G. Jeremias, *Der Lehrer der Gerechtigkeit* (Göttingen 1963) 35. De Jesús, aunque superfluo, demos el testimonio del apóstol Pedro: «El Dios de nuestros padres ha glorificado a su siervo Jesús» (Act. 3, 3).

2 Según el *Documento de Damasco*, la comunidad existía ya antes de la aparición del Maestro de Justicia. Pero fue éste quien le dio su orientación definitiva, su razón de ser (CD 1, 9 ss.). Véase nuestro breve artículo 'En torno a Qumrán', *Arbor* (mayo 1974) 38.

tros días y continuará ocupándose en el futuro. Mientras que para Jesús su prestigio y su perennidad tienen razones obvias, el éxito y permanencia de Filón hay que ponerlos en buena parte en la circunstancia de haber pasado pronto sus obras al patrimonio espiritual de los cristianos que las aprovecharon con mayor intensidad que sus propios correligionarios judíos.

Hace 20 años, Thyen, en un artículo donde describía el *status quaestionis* de la investigación filoniana de su tiempo, señalaba dos como las principales cuestiones en torno a la comprensión de Filón y de su obra: cómo ha de comprenderse su personalidad y cómo ha de interpretarse su obra<sup>3</sup>. En otras palabras, en la estimación de Thyen, los especialistas aún estaban lejos de ponerse de acuerdo en la valoración global de la persona y obra de Filón. Y así es en efecto, porque, mientras Filón para Voelker es un místico<sup>4</sup>, para Wolfson es un predicador filósofo<sup>5</sup> y para Goodenough es un político<sup>6</sup>. Su obra, por otra parte, es juzgada por Voelker como una exégesis espiritual sin preocupación especulativa, mientras que, en cambio, para Wolfson es un sistema filosófico coherente<sup>7</sup>.

Los autores anteriores a 1938 suelen ver en Filón un sincretista con ascendencia semita (Bréhier, Goodenough, Pascher)<sup>8</sup>, mientras que los autores posteriores a esa fecha se inclinan a reconocer en Filón una pura mentalidad judía expresada con las categorías y términos del helenismo (Wolf-

3 Wer ist Philo eigentlich? Wie ist sein Werk zu beurteilen?, H. Thyen, 'Die Probleme der neueren Philo-Forschung', *Theologische Rundschau* 23 (1955) 232.

4 Voelker, *Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandria* (Leipzig 1938).

5 H. A. Wolfson, *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, 2 vol. (Cambridge 1948). «...the greatest philosophic preacher that has ever lived» (I, 98).

6 E. R. Goodenough, *The Politics of Philo Iudaeus* (New Haven 1938).

7 «Built up a system of philosophy which is consistent, coherent, and free from contradictions, all of it based upon certain fundamental principles», H. A. Wolfson, *op. cit.*, I, 144. Para Thyen, Filón aparece como un filósofo inaugurador de nuevas vías de pensamiento. «...ist der Begründer einer siebzehn Jahrhunderte lang das Abendland souverän beherrschenden und bestimmenden grundsätzlich neuen philosophischen Richtung» (*art. cit.*, 232). Jonas (*Gnosis und spätantike Geist*, Göttingen 1954) entiende la obra de Filón como la primera manifestación de la gnosis.

8 E. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie* (Paris 1950); E. R. Goodenough, *op. cit.*; Pascher, 'Η βασιλική ὁδός, *Der Königsweg zu Wiedergeburt und Vergottung bei Philo von Alexandria* (Paderborn 1931).

son, Daniélou) <sup>9</sup>. La razón de poner el año 1938 como fecha simbólica de la división de tendencias en la interpretación de Filón se debe a que en aquel año publicó Goodhart toda la bibliografía de Filón desde los orígenes hasta su tiempo, abriendo una nueva época en los estudios filonianos <sup>10</sup>.

Las obras de Filón fueron editadas críticamente por Cohn-Wendland <sup>11</sup>. La edición de Colson, acompañada de traducción inglesa, sigue el texto de Cohn-Wendland, aunque, en lecturas concretas, sigue a veces las variantes del propio aparato crítico <sup>12</sup>. La colección Sources Chrétiennes de París ha publicado también una edición crítica de buena parte de las obras de Filón con versión francesa y breves notas. Entre las ediciones latinas citemos la de Turnebus <sup>13</sup>.

La obra de Filón, en su aspecto formal, se presenta, fundamentalmente, como un comentario de la Sagrada Escritura. Pero, con gran extrañeza nuestra, observamos que la exégesis filoniana de la Escritura está muy lejos de acomodarse a nuestros conceptos actuales de la hermenéutica bíblica, lo cual contribuye no poco a considerar el procedimiento interpretativo de Filón como totalmente arbitrario y anárquico. En la terminología técnica, se conoce el método exegético de Filón bajo el nombre de método alegórico <sup>14</sup>.

9 H. A. Wolfson, *op. cit.*: «Philon emprunte à Platon son mode de parler. Mais ce qu'il met sous le mots est different. Car le Dieu de Philon est le Dieu d'Abraham», J. Daniélou, *Philon d'Alexandrie* (Paris 1958) 16. Véase también F. Heinemann, *Philos griechische und jüdische Bildung* (Breslau 1932).

10 H. L. Goodhart, *A General Bibliography of Philo*.

11 L. Cohn - P. Wendland, *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*, 7 vol. (Berlin 1896); de la misma obra existe una edición menor sin aparato crítico.

12 F. H. Colson, *Philo with an English Translation*, 10 vol. (London - Cambridge 1941).

13 A. Turnebus, *Philonis Iudaei opera exegetica* (Coloniae 1613).

14 El método alegórico tuvo gran predicamento en el cristianismo primitivo, como reconoce León XIII en la encíclica *Providentissimus*. «Talem enim interpretandi rationem ab Apostolis Ecclesia accepit; suoque ipsa exemplo, ut e re patet liturgica, comprobavit; non quod Patres ex ea contenderant dogmata fidei per se demonstrare, sed quia bene frugiferam virtuti et pietati alendae nossent experti» (E. B. 112). El método alegórico fue cultivado preferentemente por la escuela alejandrina, mientras que el método histórico caracterizó a la escuela antioquena; véase F. Vigouroux, *Les écoles exégétiques chrétiennes aux premiers siècles de l'Eglise*, en *RB* 1 (1892) 52-64; *Einführung in die Methoden der biblischen Exegese* (ed. Josef Schneider) (Würzburg 1971); Daniélou, 'Les divers sens de l'Écriture dans la tradition chrétienne', *Eph. Lov.* 24 (1949) 119 ss.; H. de Lubac, 'A propos de l'Allégorie chrétienne', *Rech. Sc. Rel.* 47 (1954) 5-45; el mismo, 'Typologie et Allégorisme', *Rech. Sc. Rel.* 34 (1947) 180-226.

Cuando hace unos años emprendimos un pequeño análisis del método alegórico de Filón nos interesaban ante todo tres cosas: el sentido alegórico de la Escritura, deducido de ella a través del método alegórico, ¿es para Filón un verdadero sentido bíblico?; ¿cómo justifica Filón el método alegórico?; la interpretación alegórica, ¿es totalmente arbitraria o está sujeta a ciertas reglas o normas de exégesis? En la actualidad tendría que marcar otro punto de interés: ¿en qué relación se encuentra el procedimiento hermenéutico de Filón con la antigua exégesis rabinica?<sup>15</sup>.

Para interpretar debidamente a Filón se impone realizar una diferenciación entre alegoría en el sentido literario habitual y alegoría en el sentido filoniano. Alegoría, en la acepción habitual, es una figura literaria en la que se significa una cosa distinta de la que las palabras, en sentido propio, expresan, *aliud significatur quod dicitur*. La alegoría es, pues, en el fondo, una metáfora, una metáfora continuada o un conjunto de metáforas<sup>16</sup>.

En la alegoría, lo mismo que en la metáfora, se dan dos sentidos: uno literal obvio, en el que las palabras se toman en su sentido inmediato y que suele ser imposible, tal como «la vida es el camino hacia la eternidad». Es evidente que la afirmación «la vida es un camino», en su sentido inmediato obvio, no es posible. Esto sería lo que se dice, *id quod dicitur*. El otro sentido es el metafórico, en el que las palabras se toman en sentido traslaticio. Esto sería lo que se significa, *quod significatur*. En el ejemplo aducido es evidente que el sentido metafórico es: lo mismo que el fin de un camino es una ciudad o una meta cualquiera, así el fin de la vida es la eternidad. La relación entre el sentido literal obvio

15 Sobre el método alegórico en Filón, véase E. Stein, 'Die allegorische Exegese des Philo aus Alexandria', *Beihefte zur ZAW* 51 (1929) 1-61; I. Christiansen, 'Die Technik der allegorischen Auslegungswissenschaft bei Philon von Alexandria', *Beiträge zur Geschichte der biblischen Hermeneutik* 7 (Tübingen 1969) (esta obra no la hemos podido examinar; del núcleo central de su posición se hace eco Josef Schneider en 'Zur Geschichte der alttestamentlichen Exegese: Epochen, Ziele, Wege', *Einführung in die Methoden der biblischen Exegese* (ed. J. Schneider), (Würzburg 1971) 5-6; F. J. Biet, *Essai historique et critique sur l'école juive d'Alexandrie* (Paris 1854); G. Bardy, 'Aux origines de l'École d'Alexandrie', *Rech. Sc. Rel.* 27 (1937) 63-90.

16 En la alegoría todos los elementos, todos los detalles, tienen una significación (recuérdese la alegoría de la viña en Isaías cap. 5). En la parábola, en cambio, sólo tiene significación el conjunto.

y el sentido metafórico es analógica. En la metáfora y en la alegoría el autor no pretende directamente el sentido literal obvio, sino el sentido metafórico. El sentido literal obvio es por lo general imposible.

Esta acepción de la alegoría difiere substancialmente de la de Filón. En Filón toda la Sagrada Escritura, a parte del sentido literal fácilmente perceptible y *querido por el hagiógrafo*, tiene otro sentido más profundo, oculto, el sentido alegórico, *querido también por el hagiógrafo*. A causa precisamente de la profundidad y del ocultamiento, el sentido alegórico debe ser aflorado a través del método alegórico<sup>17</sup>.

Para Filón el sentido literal obvio es un sentido bíblico, intentado por Dios y que por lo tanto ha de ser retenido. Contra los contemporáneos que, so pretexto de un significado más profundo, trascuraban la práctica de las leyes, Filón afirma «que deben preocuparse de las dos cosas: buscar por una parte con diligencia las cosas ocultas y observar por otra parte con rigurosidad las cosas manifiestas»<sup>18</sup>.

En el tratado *De ebrietate*, Filón describe tres posiciones ante la ley: la primera la de los que la consideran como una mera costumbre tradicional; la segunda, la de los que rechazan toda la ley positiva y dan a Dios un mero culto espiritual; la tercera, la de los que observan la ley positiva y buscan al mismo tiempo un sentido profundo<sup>19</sup>. En otras palabras, las tres posiciones ante la ley son: la de los que admiten sólo el sentido literal, la de los que admiten sólo el sentido alegórico y la de los que admiten simultáneamente el sentido literal y el sentido alegórico. Esta última posición es la de Filón.

17 Según Fr. Büchsel, los primeros que usan el verbo ἀλληγορέω son Filón y Flavio Josefo (cf. *ThWNT*, art. ἀλληγορέω). Plutarco (Aud. Poet. 4, II 191) dice que lo que antiguamente se llamaba ὁπόρεια ahora se le denomina ἀλληγορία (ib.). La obra de Bultmann tiene un gran parecido fundamental con la de Filón. Para Filón todo el Antiguo Testamento está escrito en alegoría (en sentido filoniano), para Bultmann el A. y N. T. están escritos en una mentalidad mítica. Para Filón consistía la obra de exégesis bíblica en desalegorizar la Escritura, para Bultmann en desmitologizarla. No en vano Bultmann estudió a fondo la obra de Filón. Cf. R. Marle, 'R. Bultmann et la «démithologisation» du message neo-testamentaire', *Rech. Sc. Rel.* 41 (1953) 612-32; K. Barth, 'Rudolf Bultmann, ein Versuch ihn zu verstehen', *Th. St.* 34 (1952); G. Casalis, 'Le probleme du mythe. Autour de l'oeuvre de R. Bultmann', *RHPH* 31 (1951) 330-42.

18 *De migr.* 89.

19 *De ebr.*, 33-39.

Filón, de hecho, juntamente con el sentido alegórico, muchas veces ofrece también el sentido literal. Así, la emigración de Abraham significa no sólo el abandono de las pasiones (*De migr.* 2), sino también la partida real de la ciudad de Harán (*De migr.* 177) <sup>20</sup>.

Lagrange señala dos casos donde Filón excluye el sentido literal. El primero se refiere a tres preceptos: la devolución del vestido antes de la puesta del sol (*Ex.* 22, 25) <sup>21</sup>; la acción de la mujer indecente (*Ex.* 25, 11) <sup>22</sup> y la dispensa del servicio militar (*Deut.* 20, 5-7) <sup>23</sup>. El otro caso ocurre siempre que sea necesario excluir el mito, tal como ocurre en el relato de la creación de Eva de la costilla de Adán <sup>24</sup>.

Queda, pues, claro que Filón admite y defiende el sentido literal. Pero, ¿qué relación tiene el sentido literal obvio con el sentido alegórico oculto? Filón usa toda una terminología para expresar esa relación mutua. El sentido literal es la sombra (σκιά), la imagen (μίμημα), la apariencia (δοκείν), la palabra (ῥήμα), el cuerpo (σῶμα). El sentido alegórico es el cuerpo (σῶμα), el ejemplar (ἀρχετύπος), el ser (εἶναι), la realidad (πράγμα), el alma (ψυχή) <sup>25</sup>.

La misma terminología empleada expresa la relación íntima entre sentido literal y sentido alegórico, la relación estrecha que existe entre sombra y cuerpo, palabra y realidad, apariencia y ser, cuerpo y alma... Esa misma terminología destaca el papel importante del sentido literal para poner al descubierto el sentido alegórico (*cura de corpore*) (*De migr.* 93) y la prestancia del sentido alegórico sobre el sentido literal. «Sería absurdo —dice Filón— preferir más la sombra que el cuerpo, la imagen que el arquetipo. La interpretación, en efecto, se asemeja a la sombra y a la imagen, mientras que

20 Obsérvense otros lugares bíblicos de los que Filón señala el sentido literal obvio: *Gen.* 4, 5-8 (*De Migr.* 75); *Gen.* 50, 24 (*De Migr.* 18); *Ex.* 20, 18 (*De Migr.* 47); *Num.* 23-24 (*De Migr.* 113-14); *Deut.* 10, 20 (*De Migr.* 132).

21 *De somn.* 102.

22 *De spec. leg.* III, 178.

23 *De agr.* 147.

24 Cf. J. M. Lagrange, *Le judaïsme avant Jésus-Christ* (Paris 1931) 550 y 547. «El mito —dice Filón— es una cosa detestable» χάριστον μὲν τὸ μύθικον πλάσμα (*De fuga et inv.* 42). Sa'adia Gaón y Abraham Ibn 'Ezra admitían la interpretación alegórica o derásica cuando el sentido literal obvio contradecía la razón. Véase el último apartado de nuestro trabajo.

25 Véase *De migr.* 12. Cf. E. Brehier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie* (Paris 1950) 54; *De migr.* 93.

la naturaleza de las cosas interpretadas se parece al cuerpo y al arquetipo. Quien tiende hacia eso debe preferir más el ser que el parecer»<sup>26</sup>.

El sentido alegórico, para Filón, es, evidentemente, un verdadero sentido bíblico, intentado por Dios y no una pura especulación humana.

El método alegórico, en la mente de Filón, por ser la vía para el descubrimiento de un verdadero sentido bíblico, no es un procedimiento arbitrario, sino que está sujeto a ciertas normas. Cuando Filón interpreta *Gen. 12, 1* («Dijo Yavé a Abraham: 'salte de tu tierra, de tu parentela, de la casa de tu padre, para la tierra que yo te indicaré'») y toma tierra por cuerpo, parentela por sensación, casa de tu padre por palabra hablada, se pregunta el por qué de esa interpretación, *διὰ τί;* (*De migr. 3*). En otro lugar, tras la interpretación alegórica, también se cuestiona sobre la razón de lo dicho, *τί οὖν λεκτέον* (*De migr. 177*)<sup>27</sup>.

Creemos que interpretamos fielmente el pensamiento de Filón afirmando que la primera norma de la hermenéutica alegórica es la fijación del sentido literal y, con él, la determinación del símbolo. Habiendo detectado el símbolo será fácil precisar lo simbolizado. «Del mismo modo que hay que preocuparse del cuerpo como domicilio del alma, hay que preocuparse de las palabras de las leyes. Observadas éstas, se conocerá mejor las cosas de las que son símbolos»<sup>28</sup>.

En la aprehensión del sentido alegórico juegan dos elementos, uno de naturaleza carismática, el otro de esencia mecánica. El primero, una especie de inspiración, no está sujeto, como es obvio, a reglas. El segundo, en cambio, sí. Al elemento carismático, como fuente de interpretación alegórica, alude Filón diversas veces en sus escritos. «Aprendí un día una explicación más elevada de mi alma, frecuentemente presa de la acción divina y habituada a recibir conocimien-

<sup>26</sup> *De migr. 12.*

<sup>27</sup> En *De somn. 102* hace referencia a las leyes de la alegoría.

<sup>28</sup> *De migr. 936.* La primera condición para la comprensión del sentido profundo de las leyes (=Escritura) es la observancia de las mismas (=aceptación del sentido literal). Recuérdese la norma de la escolástica: *credo, ut intelligam.*

tos inspirados de cosas que ella no entiende»<sup>29</sup>. «Otras veces, estando vacío, me llenaba de repente de plenitud, impregnado de ideas que se implantaban invisiblemente desde lo alto, hasta el punto de quedar extasiado bajo el impulso de la divinidad y de no conocer ya nada, ni lugar, ni los presentes, ni mí mismo, ni lo dicho, ni lo escrito»<sup>30</sup>.

El elemento que, en oposición al carismático, hemos llamado mecánico, sí está sujeto a reglas. En el tratado *De Somnis* 102, Filón alude a «las reglas de la alegoría»<sup>31</sup>. No conocemos ningún lugar en la obra filoniana donde el autor desarrolle expresamente los principios de su hermenéutica alegórica, aunque hemos de precisar que nuestro análisis y búsqueda sistemática lo hemos restringido al tratado *De migratione Abrahae*, mientras que sólo hemos espigado otras obras suyas. Pero tampoco en los autores que tratan de Filón o de los métodos hermenéuticos antiguos hemos visto referencia a ningún tratamiento especial del tema por parte de Filón. Del análisis de la obra *De migratione* hemos podido entre sacar algunos de los principios de interpretación alegórica filoniana. Hélos aquí:

1.º Interpretar un texto oscuro a través de otro conocido. «Sal de tu tierra» (*Gen.* 12, 1), por tierra se ha de entender el «cuerpo», «ya que el cuerpo se compone de tierra y se convertirá en tierra, como lo atestigua Moisés con estas palabras: tierra (polvo) eres y en tierra te convertirás (*Gen.* 3, 9)<sup>32</sup>. Este principio coincide externamente con la norma clásica «Scriptura ex Scriptura», aunque Filón vicia el principio al no tener en cuenta el contexto próximo y remoto del texto. Este principio entra dentro de las normas tercera de Hillel (*biyan ab mi-katub ehad* — formación de una familia a base de un texto) y sexta (*k<sup>e</sup>-yoše bo b<sup>e</sup>-maqom aher* — como otro lugar paralelo).

2.º Semejanza conceptual o verbal. «Sal... de la casa de tu padre» (*οἶκον τοῦ πατρὸς*) es la palabra (*λόγος κατὰ προφορὰν*) (cf. *De migr.* 2), debido a que el entendimiento es nuestro

29 *De Cher.* 27. Recuérdese que los hagiógrafos del N.T. también apelan a una revelación divina en la interpretación del A.T., cf. *Lc.* 24, 45.

30 *De migr.* 35.

31 *De somn.* 102.

32 Cf. *De migr.* 3.



padre, ya que ejerce sobre nosotros los oficios típicos de la paternidad, como el mandar, imponer orden... y se manifiesta *en la palabra, por la palabra*, donde habita como en su propia casa (*De migr.* 3). Por parentela (*Gen.* 12, 1) hay que entender la «sensación», ya que ésta es *pariente* del entendimiento (*De migr.* 3). Harán significa caverna y las cavernas son el símbolo de las cavidades sensoriales, ya que los ojos son de algún modo cavidades para la vista, las orejas para el oído... (*De migr.* 188). Este principio corresponde fundamentalmente a la regla segunda de Hillel (*g<sup>e</sup>zera šawa — principio de analogía*).

3.º El carácter de una persona sirve de criterio para interpretar toda la acción de esa persona. Así, habiendo identificado a Moisés con el sabio, al considerar Filón la acción de la madre que coloca a Moisés en una cestita de papiro y la arroja al Nilo, lo juzga como cosa de sabios (cf. *De migr.* 26).

4.º Una interpretación alegórica puede servir de base a otra interpretación alegórica. Así, habiendo interpretado «sal de tu tierra, de tu parentela» (*Gen.* 12, 1) como una invitación a la fuga de las sensaciones, a la huida de las cosas sensibles, el texto «vuelve a la tierra de tus padres» (*Gen.* 31, 3) se entiende como un llamamiento a la evasión, a la huida de las cosas inteligibles y vuelta a las cosas sensibles (*De migr.* 27). Este principio puede catalogarse también dentro de la segunda regla de Hillel, la *g<sup>e</sup>zara šawa*.

En relación con el objeto significado por el sentido alegórico, se distinguen varias clases de interpretación alegórica, que los autores, generalmente, reducen a dos: espiritual (si el objeto es Dios o los ángeles) o física (si el objeto es el hombre o mundo cósmico)<sup>33</sup>. Daniélou distingue tres clases de interpretación alegórica: cosmológica, antropológica y mística<sup>34</sup>. Pongamos algunos ejemplos. Objeto Dios: el arca significa las potencias divinas (*Qu in Ex.* 53). Objeto ángeles: los varones (*Gen.* 18, 16) son ángeles (*De migr.* 173). Objeto hombre: pascua significa el paso del alma de las sensaciones al mundo de lo inteligible (*De migr.* 25).

33 J. Daniélou, *Philon d'Alexandrie* (Paris 1958) 129 s.

34 «Physique ne signifie pas matériel, une allégorie des puissances de l'âme est de l'ordre physique», J. M. Lagrange, *Le judaïsme avant Jésus Christ* (Paris 1931) 552.

¿Cómo justifica Filón el método alegórico? Descubrimos, al menos, dos razones. La primera es la convicción de que todo en la Escritura o casi todo tiene un sentido alegórico. «Casi toda la ley o la mayor parte tiene sentido alegórico»<sup>35</sup>. Al tratar la cuestión del origen del método alegórico indicaremos la razón de esta convicción. La segunda es de naturaleza filosófica. Según Filón, los nombres (=sentido obvio) son símbolo de las realidades de las cosas (=sentido alegórico) (*De migr.* 12), de donde se justifica el conato por llegar desde el nombre a la realidad, del cuerpo al alma<sup>36</sup>.

El método alegórico es anterior al propio Filón. El mismo autor, en diversas obras, alude ya sea a interpretaciones alegóricas anteriores (*De Abr.* 99; *De Jos.* 151; *De mut. nom.* 141-143; *Qu in Gen.* 8; *Qu in Ex.* 56; *De Jlant.* 52; *Leg. alleg.* 59; *De sept.* 18; *Qu in Ex.* 71), ya a ambientes donde se practicaba la interpretación alegórica. Los terapeutas, monjes judíos de vida contemplativa descritos por Filón en el tratado *De vita contemplativa*<sup>37</sup>, cultivaban la interpretación alegórica. En el tratado *De migratione*, Filón hace también referencias a otros contemporáneos que interpretaban las leyes alegóricamente (*De migr.* 89) y aconseja a éstos que practiquen las leyes también en su sentido literal para evitar las críticas del vulgo (*De migr.* 93).

Según Fr. Büchsel<sup>38</sup>, fue Aristóbulo (h. mitad s. II a.C.), el primer judío que hizo uso de la interpretación alegórica. Interpretaciones alegóricas se encuentran en Flavio Josefo (*Ant.* 3, 180), Qumrán (1 Q S 8, 14 s.; CD), Targúm, Nuevo Testamento (1 Cor. 5, 6-8; 9, 8-10; 10, 1-11), literatura apócrifa. En el mismo judaísmo palestino, el hecho de haber admitido al Cantar de los Cantares en el canon significa que aceptaba y comprendía la interpretación alegórica. Culpe sugiere incluso que Filón, en muchas de sus interpretaciones alegóri-

35 *De Jos.* 24.

36 En Filón se encuentran los elementos para una justificación de la interpretación alegórica. Diferimos, por tanto, de Mondésert cuando dice que Clemente de Alejandría es el primero en justificar el método alegórico: «Pour tant, notre auteur est le premier à essayer de la justifier», C. Mondésert, *Clément d'Alexandrie* (Paris 1944) 132.

37 Una información básica, elemental y popular sobre los terapeutas la hemos dado en nuestro breve artículo 'Los celotas y los terapeutas', *Tierra Santa* 43 (1968) 36-42. Vide J. M. Lagrange, *op. cit.*, 581-86.

38 Vide art. ἀλλήγορέω, en *ThWNT*.

cas, depende de una fuente con disquisiciones etimológicas, que suponen un conocimiento del hebreo —que Filón ignora— y que debería tener origen rabínico<sup>39</sup>.

La interpretación alegórica, como hemos dicho, es anterior a Filón y se encuentra en el área del judaísmo helenístico como también, sin duda alguna, dentro del judaísmo palestino. Pero, ¿dónde tuvo la interpretación alegórica su inspiración primera? Los autores observan que la interpretación alegórica se usó ya a partir del s. vi a.C. para la explicación de los poemas homéricos y otros escritos de gran antigüedad. Los mitos de Homero, sacros por su grandísima antigüedad<sup>40</sup>, al no poder ser aceptados en su sentido literal obvio, comenzaron a explicarse en un sentido alegórico<sup>41</sup>. A partir del s. vi a.C. comienza a cundir la idea de que los poemas homéricos encierran una doctrina oculta, profunda, salutífera. Esta mentalidad está recogida claramente en dos obras más tardías, del s. I d.C., la teología homérica de L. An. Cornuto<sup>42</sup> y las alegorías homéricas de Heráclito<sup>43</sup>.

39 Vide C. Colpe, art. 'Philo', *RGG*. Véase el apartado final de nuestro estudio donde enmarcamos el método de Filón dentro de los movimientos de hermenéutica rabínica.

40 Las poesías de Homero eran los textos de los niños en las escuelas. Sus versos eran aprendidos de memoria a centenares.

41 Cf. Heinrich Doerrie, 'Zur Methodik antiker Exegese', *ZNW* 65 (1974) 122 s.: «Das ist die griechische Allegorie, die sich die 'Heilung der Mythen' zum Ziele setzt. Die Allegorie ist das Antidotum gegen die gottlose Auffassung der Gottheit», E. Stein, *Die allegorische Exegese des Philo aus Alexandria* (Giessen 1921) 2. La misma idea ya la había expresado el obispo de Salónica, Eustathius (1175, el último comentarista alegórico de Homero): τοῦ μύθου θεραπείον. *Commentarii in Homeri Iliadem*, ed. G. Satlbaum, 1827, 1504, cit. por Fr. Buchsel, en *ThWNT*, art. ἀλλήγορέω «Mais sous la même impulsion critique qui introduisait partout l'allégorie, les mythes mystérieux eux-mêmes commençaient à être considérés comme des symboles de vérités profondes», E. Brehier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie* (Paris 1950) 40.

42 *Cornuti Theologiae Graecae compendium recensuit et emendabat Carolus Lang* (Leipzig 1881).

43 *Heracliti Quaestiones Homericae*. Ediderunt societatis Philologiae Bonensis sodales; prolegomena scripsit Franciscus Oelmann (Leipzig 1910). Damos a continuación un texto de Heráclito en la traducción de Lubac: «Qui donc serait assez fou pour parler de dieux qui se livrent de mutuels combats, alors qu'Homere n'a raconté cette histoire divine que dans un sens physique et par allégorie», *Qu. Homer.*, cit. por H. de Lubac, 'A propos de l'Allégorie chrétienne', *Rech. Sc. Rel.* 47 (1959) 25. Dörrie, en el artículo citado, hace referencia a varios autores de la escuela de Alejandría y de Pérgamo que testimonian la misma mentalidad en la interpretación de Homero. En cambio, otros escritores, siguiendo a Aristóteles, veían en Homero a un excelente

Algunos autores apuntan que un proceso semejante al ocurrido con los poemas de Homero, habría tenido lugar con el Antiguo Testamento. Habría sobrevenido una época en la que el texto bíblico no era aceptable en su sentido literal y se le buscó un sentido más profundo que lo hiciera aceptable. En esa necesidad espiritual habría surgido el sentido alegórico y el método alegórico <sup>44</sup>.

A nuestro parecer, el paralelo entre los poemas de Homero y los textos del Antiguo Testamento no es válido. Existe una capital diferencia: en la interpretación alegórica de los poemas homéricos no se aceptaba el sentido literal, mientras que en la interpretación alegórica del A. T., al menos en Filón, no sólo se aceptaba el sentido literal, sino que se partía de éste para fijar el sentido alegórico. La diferencia, pues, entre uno y otro es substancial. Sin embargo, no hay que desechar que los métodos de interpretación alegórica en uso entre los intérpretes de Homero fueran copiados por los exégetas judíos y, en primer lugar, por los residentes en el mundo cultural del helenismo, como acontecía a los judíos de Alejandría <sup>45</sup>.

Filón, como hemos dicho, no inventó el método alegórico, sino que lo encontró ya en uso. Pero, ¿se limitó simplemente a practicarlo o supo imprimirle su propia originalidad? Para Bréhier, Filón dio a su método alegórico una originalidad específica que consistiría fundamentalmente en la temática

poeta, pero sujeto también a los fallos humanos. Esa línea de pensamiento la refleja Horacio en el famoso verso: *indignor quandoque bonus dormitat Homerus* (*Ars Poetica* 359).

44 «Bei den Juden waren es hauptsächlich die Anthropomorphismen, welche Anstoss erregten und zur Allegorie führten», E. Stein, *Die allegorische Exegese des Philo aus Alexandria* (Giessen 1921) 2; vide F. J. Biet, *Quid in interpretatione scripturae sacrae allegorica Philo Judaeus a Graecis philosophis sumpserit* (Paris 1854). «Il a été remarqué bien souvent que Philon avait employé la méthode allégorique justement pour se débarrasser des difficultés de l'interprétation littérale», E. Brehier, *op. cit.*, 63.

45 En el último apartado de nuestro estudio hacemos alusión a ciertos principios de interpretación de la retórica clásica, comunes con los principios hermenéuticos rabínicos y coincidentes con los principios interpretativos de Filón. Para marcar dependencias ciertas se precisan más estudios analíticos. Dörrie, en el artículo citado ('Zur Methodik antiker Exegese', *ZNW* 65 (1974) 122 s.), no precisa ni determina los métodos concretos de la hermenéutica clásica. I. Christiansen quiere ver en la metodología alegórica de Filón un trasunto del procedimiento dialéctico de la *diárese* de Platón. Cf. José Schneider, 'Zur Geschichte der alttestamentlichen Exegese...', en *Einführung in die Methoden der biblischen Exegese* (ed. Josef Schneider) (Würzburg 1971) 5.

puesta al descubierto por el método alegórico: la historia interna del alma. Con la alegoría Filón transformaría la historia judía en una historia de la salvación <sup>46</sup>.

El rabinismo primitivo elaboró ya, aunque sólo sea de modo rudimentario, una especie de hermenéutica bíblica. El primero al que atribuyen las fuentes la elaboración de una hermenéutica bíblica es R. Hillel (c. 30 a.C.), autor de las siete célebres *middot* o reglas de interpretación escrituraria <sup>47</sup>. Estas siete reglas o principios hermenéuticos de Hillel fueron ampliados más tarde por R. Ismael (13 *middot*) y R. Eli'ezer ben Yosef ha-g<sup>e</sup>lili (32 *middot*) <sup>48</sup>.

Los principios exegéticos de Hillel se apoyan, fundamentalmente, en ciertos principios de lógica general que podrían ser válidos si se tuvieran en cuenta las estrictas normas de la lógica <sup>49</sup>. David Daube, en un sugestivo estudio <sup>50</sup>, demuestra que ciertos principios de interpretación de Hillel eran comunes con el área del mundo clásico, aunque su afirmación fundamental, que la hermenéutica rabínica deriva de la hermenéutica clásica, a través del mundo helenístico alejandri-

46 «L'essentiel de la doctrine philonienne est une transformation par la méthode allégorique de l'histoire juive en une doctrine du salut. C'est ce que l'on ne trouve nulle part d'ailleurs», E. Brehier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie* (Paris 1950) 49.

47 Al parecer, R. Hillel recibió las siete reglas de sus dos maestros, Sh<sup>m</sup>maya y Abtalión (*bab Pes* 66a). Estos dos son los dos primeros rabbis llamados daršanim (=comentadores). Una presentación breve de los 7 *middot* en R. Hillel se encuentra en los trabajos de J. Luzárraga, 'Principios hermenéuticos de exégesis bíblica en el rabinismo primitivo', *Estudios Bíblicos* 30 (1971) 177-93; A. Díez Macho, *El Targum* (Barcelona 1972) 17. La mayor parte de los autores recurren, en este punto, a la obra clásica de H. L. Strack, *Einleitung in Talmud und Midrasch* (München 1961) 96 ss. (primera edición 1921). Rabbi Hillel y R. Shammai fueron los jefes de dos importantes escuelas rivales, cuyas disputas continuaron después de la muerte de los respectivos maestros. Véase E. L. Dietrich, 'Schriftauslegung im Judentum', *RGG*.

48 Véase la misma obra de Strack y el artículo citado de Luzárraga. A R. Aqiba se le atribuyen también principios hermenéuticos.

49 A nuestro parecer no está claro que el principio rabínico de las «70 caras de la Torá» (*Be-Midbar Rabba* 13, 15), sea la base donde haya de entenderse la hermenéutica judía, como afirman ciertos autores. Véase A. Díez Macho, 'El medio ambiente judío en el que nace el cristianismo', en Eduard Schweizer - A. Díez Macho, *La Iglesia primitiva. Medio ambiente, organización y culto* (Salamanca 1974) 131. No parece que Hillel quisiera posibilitarnos con sus *middot* la fijación de uno de esos sentidos múltiples del texto, aunque de hecho, a ese texto, basados en los *middot*, muchos autores hayan dado diversos sentidos. Su propósito era descubrir el sentido propio del texto bíblico.

50 'Rabbinic Methods of Interpretation and Hellenistic Rhetoric', *HUCA* 22 (1949) 239-64.

no, bien que digna de ser tenida en cuenta, no consideramos demostrada<sup>51</sup>

A nuestro parecer, más importancia que los *middot* de R. Hillel, R. Ismael y R. Eli'ezer ben Yosef ha-g'lili, para la historia de la exégesis bíblica rabínica, la ha tenido la discusión de R. Ismael y R. Aqiba sobre el carácter de la lengua de la Torá, que pervive en toda la tradición rabínica. Para Rabbí Ismael la Biblia hablaba un lenguaje humano, cuya intelección, por consiguiente, habría de operarse con los criterios del lenguaje humano<sup>52</sup>. Para Rabbí Aqiba, en cambio, los detalles mínimos de la Biblia están inspirados y tienen una significación recóndita<sup>53</sup>.

51 «The thesis here to be submitted is that the Rabbinic methods of interpretation derive from hellenistic rhetoric. However, in its beginnings, the Rabbinic System of hermenutics is a product of the Hellenistic civilisation then dominating the entire Mediterranean world» (240). «As we saw there are indeed signs that Hillel's ideas were partly imported from Egypt. The true explanation lies in the common Hellenistic background. Philosophical instruction was very similar in outline whether given at Rome, Jerusalem or Alexandria» (257). La distinción rabínica entre *tora bi-k'tab* y *tora b'-'al pe* equivale a la clásica νόμοι ἔγγραφοι ὁ νόμοι ἄγραφοι, *ius scriptum* y *ius non scriptum* (no entendido como derecho natural, sino como tradición) (257). Damos algunos ejemplos de los principios imperantes en la retórica clásica recogidos por Daube. Principio de Analogía: Cicerón, *Top.* 4, 23: «quod in re maiore valet valet in minore, item contra; item quod in re pari valet valet in hac quae par est» (252). Véase Hillel, *g'zera šawa*. Principio del contexto: Cicerón, *De inv.* 2.40.117: «ex superiore et inferiore scriptum docendum id quod quaeratur fieri perspicuum» (Hillel: *dabar ha-lamed me'inyano*). Principio de inducción: Cicerón, *De inv.* 1.13.17: «ex eo quod scriptum est aliud quod non scriptum est invenire» (Hillel: *K'lal u-p'raṭ*). Cicerón justifica las reglas de inducción por el hecho de que el legislador no podía agotar todas las posibilidades de la ley, que supondrían infinidad de leyes. Poniéndose en la situación de legislador, dice: «leges a me edentur non perfectae —nam esset infinitum— sed ipsae summae rerum atque sententiae», *De Leg.* 2.7.18 (250). «...multis in legibus multa praeterita esse quae idcirco praeterita nemo arbitretur quod ex ceteris de quibus scriptum sit intelligi possint», *De inv.* 2.50 (249). Para la comprensión de las interpretaciones rabínicas es interesante observar que en la hermenéutica clásica la interpretación tenía el mismo rango que el texto mismo interpretado. «Quae tutela legitima vocatur, non quia nominatim ea lege de hac tutela cavetur, sed quia proinde accepta est per interpretationem atque si verbis legis introducta esset», *De inv.* 1.65 (247).

52 Cf. *Sifre a Num.* 15, 31. Maimónides se apoyará en el principio «la Biblia habla lenguaje de hombre» para deshacer los antropomorfismos.

53 R. Aqiba, tannaita del s. I d.C. Se le cita 270 veces en la Mišna, cf. C. H. Hunzinger, art. 'Akiba', en *RGG*; P. Benoît, 'Rabbi A. ben Joseph, sage et héros du Judaïsme', *RB* 54 (1947) 54-89. R. Aqiba reconoció el carácter mesiánico de Bar Kokba, lo que consiguió a éste muchos partidarios. El *Midráš Rabba* nos ha dejado algunos ejemplos de la exégesis de R. Aqiba. La partícula de acusativo 'et, cuyo único objeto es indicar el complemento del verbo, es interpretada por R. Aqiba como referencia a la plenitud de cosas creadas con el cielo y la tierra. «Al principio creó Dios el ('et) cielo y la ('et) tierra». «Al decir 'et (el) cielo incluye el cielo, la luna, las estrellas y los planetas;

Por razón de las controversias, el principio rabínico de que la Tora tiene setenta caras, es decir, múltiples sentidos, será abandonado en favor de una distinción entre un sentido literal único y múltiples sentidos derivados, el primero intentado por el hagiógrafo, el segundo acomodado por el intérprete. En la exégesis medieval judía, el sentido literal es llamado *p<sup>o</sup>šať*; el sentido derivado, *d<sup>o</sup>raš*, términos que en la terminología exegetica primitiva tenían una misma significación. ¿Cuándo se introduce entre los autores judíos la conciencia de la diferencia entre el *p<sup>o</sup>šať* y el *d<sup>o</sup>raš*?, no lo tenemos aún en claro. Ciertamente la distinción existe en la Edad Media<sup>54</sup>, y es probable que ya existiera en la literatura amorrita<sup>55</sup>.

Aunque la diferenciación entre *p<sup>o</sup>šať* y *d<sup>o</sup>raš* es tardía, tanto uno como otro estilo de interpretación han existido desde los comienzos de la exégesis. El targum, ya operante antes de la era cristiana, es, en el fondo, una especie de *d<sup>o</sup>raš*, con mucho también de *p<sup>o</sup>šať*. Para Díez Macho la diferencia entre Targum (traducción aramea del A. T. para uso litúrgico) y Midrašim (obras rabínicas, como Mekilta, Sifra, Sifre, P<sup>o</sup>siqta...) no es esencial, sino accidental. En el targum el

al decir 'et (la) tierra, incluye los árboles, el follaje y el jardín del Edén. (ed. de Orrsel, Jerusalém 1961, 21).

54 Abraham Ibn 'Ezra, el polígrafo de Tudela (1082-1167), es el defensor del *p<sup>o</sup>šať* contra el *d<sup>o</sup>raš*. En la conocida Introducción al Comentario del Pentateuco, donde I. E. hace una descripción de los métodos históricos de exégesis, caracteriza el suyo como método del *p<sup>o</sup>šať* (*l<sup>o</sup>-ba'er kol katub k<sup>o</sup>-mispe' to w<sup>o</sup>-diq-duq u-p<sup>o</sup>šuto*), cf. D. Rosin, 'Reime und Gedichte des Abraham Ibn 'Ezra', Heft III, en *Jahresbericht des jüdisch-theologischen Seminars Fraenckel'scher Stiftung* (Breslau 1887) 72. Véase también W. Bacher, *Abraham Ibn Ezra's Einleitung zu seinem Pentateuch-Commentar als Beitrag zur Geschichte der Biblexegese*, en *Kais. Akademie d. wissensch. Philosoph. Hist. Cl. Sitzungsbericht*, Bd. 81, 361-444 (Viena 1876). La polémica de Ibn 'Ezra contra el *d<sup>o</sup>raš* se contiene sobre todo en las introducciones a la *Safa Brura* (ed. de G. H. Lippmann, Fürth 1835 y de M. Wilenski, en *D<sup>o</sup>vir* 2 (1924) 274 ss.) y *Sh<sup>o</sup>fat Yeter* (nos referimos al escrito gramatical hallado por Pinsker —véase W. Bacher, *Abraham Ibn 'Ezra als Grammatiker* (Budapest 1881) 10 s. y mi estudio *El Sefer Sa'ot de Rabbi Abraham Ben Me'ir Ibn 'Ezra* (Salamanca 1975) 8— y cuya edición crítica tiene preparada desde hace años el prof. Allony y que no ha de confundirse con el escrito polémico de Ibn 'Ezra, publicado falsamente con el mismo nombre por Bislichis (Pressburg 1834). La exégesis de los judíos españoles será una exégesis eminentemente del *p<sup>o</sup>šať*, una exégesis predominantemente gramatical. I. E. denuncia la confusión de su tiempo. El célebre exégeta francés, Raši, interpretaba la Biblia según el *d<sup>o</sup>raš* (sólo se le encuentra un *p<sup>o</sup>šať* entre mil interpretaciones —afirma IE—), mientras que sus contemporáneos consideraban aquellas interpretaciones como *p<sup>o</sup>šať*. Cf. SB 5a 2.

55 Cf. J. Z. L., art. 'Peshat', *The Jewish Encyclopedia* (N. Y.).

elemento derásico existe, pero subordinado por completo al texto bíblico, de tal modo que no se pierde el carácter permanente de traducción (aunque pueden señalarse graduaciones entre los diversos targumim). En el Midraś, en cambio, el elemento derásico crece desmesuradamente hasta convertirse en autónomo y hacer olvidar el carácter de traducción<sup>56</sup>. Caracterizan al *d'raś* targúmico la actualización, la puesta de los textos al día. Las traducciones arameas acomodan el viejo texto bíblico a las nuevas situaciones de las generaciones<sup>57</sup>.

Utiliza el *d'raś* la comunidad qumrámica<sup>58</sup>, el Nuevo Testamento<sup>59</sup>, los apócrifos, la literatura rabínica.

Abraham Ibn 'Ezra, en el *Y'esod Mora*, indica cómo la Gemara hace en ciertos lugares una interpretación derásica de la Mišna, reconociendo, al mismo tiempo, que los gemaristas «conocían el sentido literal (*p'sať*) mejor que todas las generaciones que habrían de seguirles»<sup>60</sup>.

Viniendo ya al objetivo propio de nuestro tema, cumple preguntarse en qué relación se encuentra la alegoría con el *d'raś*, el método alegórico con el método derásico. Abraham Ibn 'Ezra, en la ya mencionada introducción al *Comentario del Pentateuco*, donde describe las cinco vías o métodos fundamentales exegéticos, diferencia el método alegórico, que atribuye a los autores cristianos, del método derásico, propio del Talmud y del Targum (segunda recensión)<sup>61</sup>. Es decir,

56 Cf. A. Diez Macho, *El Targum* (Barcelona 1972) 12 ss.

57 Cf. A. Diez Macho, *El medio ambiente...* 132.

58 Un ejemplo de exégesis derásica se encuentra en el Documento de Damasco (7, 18-21). El texto de Amós 5, 26 «la estrella de los dioses que os habéis hecho» es interpretado: «la estrella es el intérprete de la Ley que vino a Damasco». Véase O. Betz, 'Offenbarung und Schriftforschung in der Qumransekte', *WUNT* 6 (1960); W. H. Brownlee, 'Biblical Interpretation among the Sectaries of the Dead Sea Scrolls', *BA* 14 (1951) 54-76.

59 Cf. W. G. Kuemmel, 'Schriftauslegung im Urchristentum' *RGG* (1 Cor. 10, 4; Jac. 2, 20).

60 *W'-hem yad'u ha-p'sať mi-kol ha-dorot ha-ba'im aħarehem*, tomado de Joh. Buxtorf, *Tractatus de punctorum... origine...* (Basilea 1648) 99.

61 Para Ibn 'Ezra el método exegético del *d'raś* (la cuarta vía de la primera y segunda recensión) combina la interpretación literal y la interpretación derivada. La razón de la interpretación derivada (*d'raś*) se debe a una necesidad de profundización. «El meturgemán arameo de la Torá traduce bien y nos explica lo oculto y si a veces sigue al *d'raś* sabemos que conoce las raíces (de las palabras) mejor que nosotros. Pero le gusta a veces añadir otros sentidos, porque el sentido literal lo entienden hasta los más burdos», *Introducción al Comentario del Pentateuco*, en Rosin, *op. cit.*, ib. I. E. admite



que si siguiéramos esta diferenciación de Ibn 'Ezra tendríamos que establecer una separación entre el método alegórico cultivado por Filón de Alejandría y el método derásico cultivado por el rabinismo. Pero esta diferenciación no nos parece válida, porque no se apoya en un análisis formal de los mismos. Al contrario, si se analizan las técnicas de la interpretación alegórica y de la interpretación derásica podrá comprobarse que esas técnicas son fundamentalmente las mismas. La interpretación alegórica es, en último término, una interpretación derásica. Las diferencias que existen entre una y otra, la diversificación existente entre la alegoría filoniana y los midrašim rabínicos, no se debe a la diferenciación de las técnicas, sino al mundo propio mental de cada autor y al objetivo propuesto; por una parte, la mente griega de un Filón y el propósito de describir la historia interna del alma y, por otra parte, el alma semita de los autores midrášicos y el objetivo de conciliar la tradición con la Escritura.

El método alegórico de Filón de Alejandría no ha de interpretarse, pues, como un fenómeno aislado y solitario, donde perdería todo su sentido, sino como una manifestación más de la corriente hermenéutica judía del *d<sup>e</sup>raš*, que se extiende por todo el período antiguo hasta bien entrada la Edad Media.

CARLOS DEL VALLE

tres casos donde está justificado el *d<sup>e</sup>raš*: cuando el texto en cuestión contradice la razón, la Escritura o la tradición (*ib.*). Sa'adia admite otro caso más: cuando contradice los sentidos (*Emunot* 7, 1, ed. de Berliner). El *d<sup>e</sup>raš* tiene que fundamentarse en el *p<sup>e</sup>šať* como apoyo (*asmakta*) y alusión (*remez*) (*ib.*). Aunque I. E. admite que el *d<sup>e</sup>raš* puede llevar a la recta intelección del texto, también admite la hipótesis contraria, cf. *SB* 5a 5 ss. Con el método alegórico I. E. es más severo: *w<sup>a</sup>-kol ele dibre tohu w<sup>a</sup>-hebel* (todo esto son palabras absurdas y vanas) (*ib.*). Sin embargo reconoce que a veces los textos tienen secretos (*sodot*) y enigmas (*hidot*), admitiendo para tales casos una interpretación alegórica.