

UNA SUGERENCIA: ΚΟΠΠΙΟΝ LECCION ORIGINARIA DE ΣΚΟΠΠΙΟΝ EN LUCAS 11, 11-12

En Lucas 11, 11-12, el *Evangelio* reza así: «¿Qué padre de entre vosotros, si su hijo le pide *pan*, le darán una *pedra*; y si le pide un *pez*, le dará una *serpiente*; o si le pide un *huevo*, le dará un *escorpión*?».

Es claro que la peculiaridad lingüístico-literaria de los dos primeros pares de términos de este período estriba en una estricta correlación formal entre el objeto de la supuesta petición del hijo y el objeto con que el padre nunca corresponderá a esa precisa solicitud filial. En efecto, un *pan* es parecido a una *pedra*, y un *pez*, singularmente el *pez anguila*, es parecido a una *serpiente*. Dicho en otros términos: el segundo miembro de esta serie de pares está justificado e impuesto exclusivamente porque significan cosas o seres que, a la vez que guardan estrecha semejanza de aspecto externo con la cosa o ser manifiestos en los primeros miembros que les son correlativos, son inútiles para satisfacer las exigencias del supuesto hijo a pesar de que les asisten todas las apariencias para colmar tal cometido.

Lagrange¹, uno de los comentaristas que aluden a este asunto, comparte este parecer en lo que toca al segundo par, *pez / serpiente*, al afirmar expresamente: «La serpiente... está ahí por su semejanza con ciertos peces (Holtz cita el *Clarias Macracanthus* del lago de Tiberiades)». También en lo referente al primer par parece colegirse que lo entiende de igual manera, esto es, que la presencia de la palabra *pedra* está en función de su semejanza con *pan*, pero inútil a diferencia de éste. En cuanto al tercer par *huevo / escorpión*, el citado autor adopta una postura y explicación que se revelan a la postre un tanto incoherentes. Pues, según el referido erudito, en lo que respecta al tercer par, a diferencia de lo que acontece en los dos primeros, el uso del término *escorpión* responde no a una hipotética similitud formal con *huevo*, posibilidad que por su propia evidencia debe quedar excluida, sino a la peligrosidad del propio escorpión.

En resumen, según esta manera de ver las cosas, la presencia de los segundos miembros *pedra* y *serpiente* estarían motivados por su equivalencia formal a *pan* y *pez* respectivamente, y, en cambio, *escorpión*, segundo miembro de la tercera serie *huevo / escorpión*, tendría su razón de ser a

1 P. M.-J. Lagrange, *Evangile selon Saint Luc* (Paris 1921) p. 327.

causa no de parecido alguno con *huevo*, sino de la intrínseca peligrosidad del animal.

En verdad que, operando con el texto transmitido de Lucas como opera Lagrange, las dos explicaciones distintas y hasta contrapuestas de este autor son obligadas, aunque no por ello dejan de ser inconsecuentes.

Pues es menester convenir en que, dado que las dos primeras series muestran una completa correspondencia de forma entre los objetos segundos con los primeros, la más elemental coherencia exige otro tanto entre los dos miembros de la tercera serie. De ahí que todo intento de explicación que no tenga en cuenta este dato parece ser desacertada y condenada al fracaso.

Pero aquí tropezamos, como tropezó Lagrange, con un grave inconveniente: ocurre que ni aun la imaginación más aguda detectaría parecido alguno entre *huevo* y *escorpión* ni en estructura ni en color. En este callejón sin salida en que nos introduce la presencia de la palabra *escorpión*, única que no encaja en el sistema, nos vemos forzados a encontrar un sustituto de la forma *σκορπίον*, sustituto que, a la vez que no se aparte en demasía del significante *σκορπίον*, implique una cosa cuya conformación externa se aproxime a la del *huevo*, condición esta última de la que carece la palabra *escorpión*, en razón de lo cual nos vemos obligados a renunciar a ella. Esto es, no queda otra opción sino pensar que la forma *σκορπίον* sea una lección adulterada y reciente que reemplazó a la primitiva, la que, por una u otra causa, resultó eliminada.

Nosotros, reflexionando sobre el problema, hemos tenido en la mente durante tiempo dos posibles formas, cualquiera de las dos cumple perfectamente, a nuestro juicio, los requisitos que el caso exige, y que son dos: formales y de significado. Una de estas dos formas supuestamente originaria, sustituida más tarde por *σκορπίον*, es *σκόροδον* «ajo». Pues la palabra *σκόροδον* se parece de cerca al vocablo *σκορπίον* y, por otro lado, la forma del *ajo* se asemeja hasta en el color a la del *huevo* requisito exigido por coherencia con la similitud de los dos pares anteriores. Sólo el detalle no excesivamente significativo consistente en que el *ajo* posee cierto valor alimenticio, siquiera como condimento, valor que el pasaje en cuestión excluye de plano, nos ha inclinado a que renunciemos a esta forma como antecedente de *σκορπίον* a favor de otra, a la que luego nos referiremos. Aunque no podemos evitar cierta sensación de disgusto por dejar de lado la forma *σκόροδον*, ya que, a pesar de nuestras argumentaciones posteriores, no queda íntegramente descartada la posibilidad, aunque sea remota, de que fuera *σκόροδον* la forma originaria. ¡No en vano son varias y en modo alguno desdeñables las razones que le asisten!

Pero, en fin, cabe sugerir que la forma originaria fuera *κόπριον* esto es, «excremento de burro, mula o caballo», el llamado «cagajón»², cosa que sí se parece de lleno a *huevo*. Una *lección* como la sugerida satisface al cien

2 Cf. Teofrasto, *H. Pl.* 2, 7, 4, donde enumera las clases de *κόπριον* o *κόπρ* ♂; *Odisea* 17, 297-8 y Jenofonte, *de re eq.* 5, 2.

por cien las exigencias incluso de la crítica textual. Partiendo de la forma originaria κόπριον se explica con facilidad al nacimiento de σκορπίον «escorpión». En efecto, está perfectamente demostrado que los manuscritos de Lucas tienden a sustituir los términos vulgares o coloquialismos por otros más elegantes y más finos. Así, mientras Marcos 2, 11, presenta la forma popular κραβάττον «catre», Lucas 5, 18-19, la sustituye por la culta κλίνης y κλινοδίφ «camilla»; y mientras Marcos 10, 25, usa el término pedestre ῥαφίδος «instrumento para coser», Lucas 18 25, le corresponde con la forma clásica βελόνης «aguja». Más aún: en el propio Lucas comprobamos que algunos manuscritos tienden a eliminar las formas vulgares y a sustituirlas por otras más refinadas. Mientras unos manuscritos de Lucas 12, 59, presentan el vulgarismo λεπτόν, moneda cuyo significado coincide con el de nuestra reciente, hoy en desuso, «perrina», otros lo sustituyen por el cultismo κοθράντην. Ahora bien, sabemos que Jesús empleó las formas vulgares, incluso las que tocan más de cerca a las necesidades fisiológicas del hombre, de lo que queda constancia documental diseminada por el *Evangelio*. Así en Marcos 7, 19, y en Mateo 15 18, aparece la forma ἀφεδρῶνα «retrete». Pero, como era de presumir, algunos escribas puritanos, tal el autor del manuscrito D, reemplazaron esa forma por ὄγγετόν «water» o «conducto de agua», y otros más puritanos aún por el simple y amorfo ἔξω «fuera». Pues bien, siendo como era éste el proceder habitual de los copistas, la sustitución de κόπριον «cagajón» por σκορπίον, «escorpión» encaja perfectamente con tal comportamiento y satisface a la vez las exigencias refinadas de los escribas pacatos, delicados y sensibles a lo grosero o desagradable.

Que Lucas 13, 8, conserve la forma κόπρια sin ser eliminada, no implica, a nuestro juicio, rechazo de la hipótesis aquí sustentada. Pues el plural κόπρια es un colectivo equivalente al castellano «estiércol», ajeno a toda connotación desagradable, de que está infundido, por el contrario, el singular κόπριον y κόπρος igual que el castellano «cagajón».

Por otro lado, la sustitución aquí preconizada era factible por un procedimiento que no levantaba sospechas en razón del estrecho parecido formal entre ambas lecciones o variantes, entre κόπριον / σκορπίον. Además, la intrusión de la palabra σκορπίον «escorpión» en el referido contexto de Lucas 11, 12, no había de provocar repulsa alguna, sino todo lo contrario, en atención a que, según evidencian otros lugares del *Nuevo y Viejo Testamento*, por ej. Lucas 10, 19, y *Deuteronomio* 8, 15, la voz σκορπίον «escorpión» solía acompañar al término ὄφις «serpiente», y justamente en este orden de secuencia, primero serpiente y después escorpión, que es exactamente lo que se cumple en el pasaje objeto de nuestro comentario. El habitual emparejamiento de los dos vocablos ὄφις y σκορπίον debió actuar, al menos secundariamente, como causa coadyuvante para que, en un contexto en que estaba presente ὄφις, se insertara σκορπίον.

En suma, parece que existen razones relativamente sólidas que nos invitan a admitir como originaria la forma κόπριον en vez de σκορπίον. Por último, esta interpretación nos explica quizá por qué en Mateo 7, 9, la

narración paralela a ésta no presenta la tercera serie de términos. En Mateo sólo aparecen los dos primeros: *pan / piedra*, y *pez / serpiente*, pero falta *huevo / escorpión*.

¿Cuál es la causa de ello? En Bruce M. Metzger³, se defiende la tesis de que la narración originaria sería la ofrecida por Mateo, con lo que este autor nunca habría conocido el tercer par *huevo / escorpión*, sino que tal par habría sido una adición de Lucas. La razón de tal explicación radica en la preferencia de la lección breve de Mateo sobre la más larga de Lucas. Sin embargo, está demostrado, como el propio Metzger señala⁴, que una lección breve debe ser postergada a favor de una larga si hay indicios fundados de la omisión de un vocablo a causa de su supuesto o real carácter repelente o grosero. Y, efectivamente, tal carácter grosero asiste al significado de *κόπριον*. Lucas, si es correcta nuestra sugerencia, habría eliminado ese desagradable carácter al trocar ese significante de resonancias repulsivas por otro carente de ellas, pero, salvo esto, mantuvo en todo lo demás la estructura originaria trimembre del período. Mateo, en cambio, habría optado por una solución hartamente diferente: por eliminar de raíz la tercer serie. Igual que Lucas pero por un procedimiento más contundente y radical, habría hecho desaparecer el carácter intempestivo para él de la forma *κόπριον*.

En resumen: es preferible por las razones apuntadas defender como originario el texto trimembre de Lucas, con la modificación sugerida por nosotros, y como secundario el de Mateo, abreviado por las causas mencionadas.

Resultan, pues, si nuestra argumentación anterior es acertada dos cosas: una, que originariamente Mateo 7, 9, y Lucas 11 11-12, coincidían en la forma de estas contraposiciones, y otra, que coincidían también en el sentido o significado de las mismas. Y esta segunda coincidencia entre ambos autores es una ventaja no pequeña aportada indirecta y suplementariamente por nuestra hipótesis, ventaja que en alguna medida hace verosímil y refuerza la mentada hipótesis. Pues no deja de ser una notable incoherencia la conclusión a que llega Ott⁵, según el cual las referidas contraposiciones *pan / piedra* y *pez / serpiente* de Mateo, y *pan / piedra*, *pez / serpiente* y *huevo / escorpión* de Lucas representaban en uno y otro autor contraposiciones de signo diferente: *útil / inútil* en Mateo, frente a *útil / peligroso* en Lucas. Lo coherente, lógico y normal vendría dado por que textos iguales conllevan contraposiciones de idénticos miras y simbolismo. Además, la oposición natural a *útil* no es nunca *peligroso*, sino *inútil*. Esto es, si es claro que en Mateo la oposición a los segundos miembros, de significado inútil, *piedra* y *serpiente* está representada por lo útil presente en *pan* y *pez*, y resulta que en Lucas continúan presentes los mismos

3 Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (Londres 1971) p. 157.

4 Cf. Bruce M. Metzger, *op. cit.*, p. XXVII.

5 W. Ott, *Gebet und Heil. Die Bedeutung der Gebetsparänese in der lukanischen Theologie* (Munich 1965) pp. 105 y 110-12.

primeros términos de utilidad, es evidente que deben continuar también portando en Lucas los segundos términos el sentido de la inutilidad. Y esta exigencia lógica y literaria la otorga íntegramente el término *κόριον*.

En efecto, convenimos con Ott en que la contraposición entre los primeros y segundos términos de estas series radica en la confrontación entre lo útil y lo inútil, como demuestra inequívocamente la contraposición primera *pan / piedra*. Pero, a su vez, basándonos en esa misma confrontación *pan / piedra*, hay que convenir también, *pace Otto*, en que esa confrontación útil / inútil utilizaba para su objeto la similitud formal entre ambas cosas, exigible por todos los argumentos antes señalados, y también porque mediante la referida similitud formal sucedía que el signo útil / inútil resaltaba más. Que cosas distintas posean virtudes distintas, no llama la atención. Lo que llama la atención es que cosas que parecen iguales difieran tan radicalmente en su función y valor.

Por otro lado, quizá no haya que descartar la posibilidad de que un modelo literario de los pasajes estudiados sea *Eclesiástico* 22, 1-2, lugares en los que «al perezoso», contrapuesto al sabio y comparado a una *piedra enlodada* (λίθῳ ἠρδαλωμένῳ) y a una *bola de estiércol* (βολβίτῳ κοπρίων), «todo mundo se lo sacude lejos de sí como se sacude la mano quien ha cogido una bola de estiércol» (πᾶς ὁ ἀναιρούμενος αὐτὸν ἐκτινάξει χεῖρα). Es menester entender que, al igual que en este texto de *Eclesiástico*, en los pasajes estudiados de Mateo y Lucas la piedra, la serpiente y el cagajón serían rechazados por el hijo y arrojados lejos en razón de su condición de objetos inútiles para lo que el caso requiere, que es alimento.

Por último, la presencia de *κόριον* encaja de lleno en el lenguaje consustancial a los *Evangelios*, los que se expresan muy a menudo por medio de parábolas, consistentes en el uso de conceptos y formas similares entre los hechos objeto de comparación. Desde esta perspectiva resulta que nuestro pasaje es similar en estructura a Lucas 21, 1-3, y Marcos 12, 41-42, en donde la pobre viuda y los ricos hacen ambos ofrendas, similares en la forma, pues en ambos casos se lleva a cabo la misma acción, pero de valor muy desigual, contraposición bien visible en Marcos, que dice: πολλοὶ πλούσιοι ἐβαλλον πολλὰ / μία χίρα ἔβαλεν λεπτά δύο. Procedimiento habitual evangélico con el que la presencia de *σκορπίον* chocaría de frente.

J. VARA

EL ATARDECER Y EL AMANECER DE GEN 1,5, SEGUN FILON DE ALEJANDRIA

El único pasaje donde Filón comenta el «atardecer» y el «amanecer» del día uno de la creación es *Opif.* 33-35:

«Una vez comenzó a brillar la luz inteligible —la creada antes que el sol—, retrocedió su adversario la tiniebla. Es que Dios, conociendo bien su reciproca oposición y connatural hostilidad mutua, las distanció entre sí como por un muro, poniendo una separación entre ambas. Así pues, para que no estuvieran riñendo, al estar siempre una junto a la otra, y para que no prevaleciera la guerra sobre la paz, con lo que hubiera establecido el desorden en el cosmos no sólo separó a la luz y a la tiniebla, sino que además colocó en los espacios intermedios vallas de separación para con ellas contener a cada cual en su propia frontera. Pues si hubieran estado juntas, habrían originado la confusión, en lucha por la primacia riñendo una y otra vez conforme a su intenso e incesante afán de pelea; lo que hubiera ocurrido de no ser que unos límites colocados entre medio las hubieran separado evitando así la mutua agresión. Estos límites son el atardecer y el amanecer; éste anticipa la buena nueva de que el sol está a punto de salir a la par que aleja suavemente a la tiniebla; el atardecer, por su parte, sobreviene a la puesta del sol aguantando en sí apaciblemente el compacto avance de la tiniebla. Hay que hacer notar que también a éstos —me refiero al amanecer y al atardecer— ha de incluirseles en el orden de los incorporeales e inteligibles, pues nada en absoluto hay sensible en ellos, sino que son todo ideas, medidas, tipos y sellos, realidades incorporeales de cara a la creación de las otras corporales».

Para comprender bien la función que el atardecer y el amanecer ejercen como vallas de separación entre la luz y la tiniebla, hay que valorar la importancia que el exegeta alejandrino atribuye a la representación de la creación como división cósmica.

1. EL ATARDECER Y EL AMANECER EN LA DIVISION COSMICA

Esta división, según él, expresa la justicia de Dios que busca el equilibrio de las partes y que proporciona así la estabilidad y felicidad del mundo.

En efecto, a propósito de *Gen 15, 10*: *los partió por medio y puso las dos mitades enfrente*, desarrollará Filón un largo excursus sobre la división en partes iguales y en contrarios que Dios hace de todas las realidades tanto

materiales como inmateriales¹. En este excursus expone cómo Moisés elogia continuamente la igualdad y, como prueba de ello, remite a *Gen* 1 4b-5:

«¿Hay algún momento en que deje el legislador (Moisés) de alabar a la igualdad, nodriza de la justicia, ya desde la creación de todo el cielo? Así dice: *Separó Dios por el medio la luz y por el medio la tiniebla y Dios llamó a la luz día y a la tiniebla noche*. La igualdad, en efecto, ha asignado un lugar entre los seres al día y a la noche, a la luz y a la tiniebla»².

Día-noche, luz-tiniebla son dos parejas de contrarios que ha encontrado en el texto bíblico y que no son sino una de las muchas de que, según él, se compone toda la realidad del mundo. Está utilizando una concepción cosmológica de división en «contrarios» muy corriente en su época, la cual, procediendo de las categorías de Heráclito, se ha desarrollado a través de la interpretación estoica del *Timeo* de Platón³. El quiere subrayar que, ya antes que Heráclito, expuso esta doctrina Moisés⁴. Aunque por su naturaleza los contrarios tienden a combatirse y a destruirse mutuamente, sin embargo, gracias al equilibrio que Dios ha puesto en el mundo por la igualdad, debido a su sentido de justicia, se asegura la armonía y la estabilidad. Como cualquier hombre de su época, Filón sostiene la idea de la armonía cósmica y de la simpatía universal⁵. Toda esta obra de equilibrio y armonía es fruto del arte y de la sabiduría de Dios, quien siguiendo las leyes de la igualdad y de la proporción, ha engendrado la paz en el mundo, como «pacificador» y «guardián de la paz» que es⁶.

1 Este excursus comprende *Her.* 133-229. En él explica que «el Artista, lo mismo que dividió por medio nuestra alma y nuestros miembros, lo mismo hizo con la substancia del universo cuando creó el mundo» (n. 133): distinguió los cuatro elementos que inicialmente estaban mezclados y con ellos compuso los seres particulares, que se clasifican en parejas.

2 *Her.* 163; cfr. *Somn.* I, 76.

3 No es necesario detenernos en la procedencia filosófica de estas ideas, tema ya tratado por diversos estudiosos, por ejemplo: E. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, 3 ed. (Paris 1950) pp. 86-89; y más recientemente M. Harl, *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie*, vol. 15 (Paris 1966) pp. 62-102, con abundante documentación; U. Fruechtel, *Die kosmologischen Vorstellungen bei Philo von Alexandrien. Ein Beitrag zur Geschichte der Genesisexegese* (Leiden 1968) pp. 41-52. Esta autora descubre en el citado excursus de *Her.* 133-229 una doble teoría de división: la división lógica y la división cosmológica en contrarios, situando el punto de conexión entre ambas en el Logos, que está presente en el pensamiento del hombre y en la creación y conservación del mundo; D. M. Hay, 'Philo's Treatise on the Logos-Cutter', en *Studia Philonica* 2 (1973) 9-22.

4 Cfr. *Her.* 214. De igual modo en *QG.* III, 5, comentando el mismo texto bíblico de *Gen* 15, 10 y después de haber expuesto con numerosos ejemplos la doctrina de los «contrarios», concluye que esta doctrina la tomó Heráclito de Moisés. Por lo demás, aunque Filón haya aprendido esta doctrina en las escuelas filosóficas, y desde ahí haya podido interpretar a Moisés con sus categorías, la misma teoría la ha visto utilizada expresamente en los textos bíblicos: Cfr. *Eccl* 33, 13; 42, 24 (Vid. U. Fruechtel, o. c., p. 48).

5 Este tema es de claras influencias estoicas, vid. M. Harl, *Les euvres*, 15, pp. 68-70, con los textos estoicos y de Filón que pone en comparación.

6 Sobre el Arte y la Sabiduría divinas en este contexto; cfr. *Her.* 156-60. En *Her.* 206 Dios es calificado de «guardián de la paz»; la misma expresión aparece en

Para realizar esta división Dios utiliza un cuchillo especial: su Logos 7. La función instrumental que se atribuye en otros pasajes al Logos bajo la representación de «sello arquetípico» impresor de las formas de las cosas, se le atribuye ahora bajo la representación del «cuchillo» que sirve para la división cósmica 8.

Pero este Logos que separa es a la vez el que mantiene unidos y en armonía a los contrarios, porque está en medio lo mismo que el cuchillo que, al cortar, se coloca entre las mitades de las víctimas. La acción cósmica del Logos es de separación y unión a la vez; él es el lazo que da cohesión a los elementos, evitando su disolución; es el que procura la concordia universal la paz y la conciliación 9.

Ahora bien, mirando el plano de la acción de Dios, es su Logos el que le sirve de instrumento para separar el día de la noche. Pero mirando el plano de la obra realizada, son el amanecer y el atardecer los fenómenos sensibles que cumplen esta función cosmológica. En las realidades corporales —grado inferior en la escala del ser— estos fenómenos son el resultado de la acción instrumental divisora y equilibradora del Logos. En *Opif.* 33-35 son calificados de «límites puestos en el espacio intermedio». El carácter progresivo de estos fenómenos naturales, por los cuales se pasa suave y apaciblemente de la noche al día y viceversa, hace que sean en su misma constitución expresión de paz y armonía.

Decal. 178, donde además se le atribuye el título de «jefe de la paz»; y en *Spec.* II, 192, donde además se califica de «pacificador». La insistencia en la idea de la paz como bien querido por Dios para el mundo, marca una diferencia con los planteamientos cosmológicos de Heráclito, para quien los principios del nacimiento del mundo son la «guerra» y la «lucha», mientras que la «paz» y la «armonía» conducen al fin del mundo por la «conflagración» (cfr. Diels, 12 A 1, 8). El tema de la paz que Dios establece al separar la luz de las tinieblas aparece también en los comentarios rabínicos: cfr. *Midrash Bereshit Rabba*, Par. III, cap. I, 4. Vid. H. G. von Mutius, 'Die Trennung von Licht und Finsternis in Philo von Alexandriens «De Opificio Mundi»', en *Biblische Notizen* 11 (1980) 32-34.

7 Cfr. *Her.* 140: «Así, afilando su Logos, divisor de todas las cosas, dividió Dios la substancia universal, sin forma y sin cualidad, y los cuatro elementos del mundo resultantes de la división de aquella, así como las plantas y los animales formados con ellos»; vid. también *Her* 130.

8 Sobre el origen de esta representación del «Logos-divisor», vid. M. Harl, *Les Oeuvres*, 15, p. 74-87, que refiere las distintas hipótesis de los autores sobre las fuentes de la expresión y su contenido: Heráclito, el *Timeo* de Platón, el estoicismo, el aristotelismo, para concluir que la expresión le viene a Filón del mundo bíblico (comparando el cuchillo del sacrificio con la espada de fuego de los querubines del paraíso) y que, aunque recoge doctrina proveniente de la filosofía helenística, resuena en él todo el tema bíblico de la fuerza creadora y cortante de la Palabra de Dios: Filón aparentemente es muy «griego», profundamente es muy «judío».

9 *Her.* 188: «Las cosas de por sí son inconstantes, y si llegan a adquirir cierta cohesión es porque las ciñe el Logos divino. El es lazo y adhesión que todo lo llena de su substancia». Vid. también sobre el Logos como conciliador de los contrarios. *Fug.* 110-12; *Migr.* 220; *QE.* II, 68; II, 118; *Plant.* 8-10; *Sacrif.* 74-75. Este tema tiene resonancias platónicas (Cfr. Platón, *Timeo* 31, c. 1-2; 34b 2).

2. EL ATARDECER Y EL AMANECER, REALIDADES INTELIGIBLES

Al referirse al atardecer y al amanecer de *Gen* 1, 5 como límites o fronteras que Dios ha puesto entre el día y la noche, Filón expresamente quiere hacer notar que pertenecen al mundo inteligible, lo mismo que las otras realidades correspondientes al día «uno»: cielo, tierra, aire, vacío, espíritu, agua y luz, de las que ha tratado en *Opif.* 29-32¹⁰.

Aunque el amanecer y el atardecer son fenómenos físicos, sin embargo su realidad es como inaprehensible, dado que son un proceso de cambio. Seguramente esta observación natural le ha impulsado a recordar al lector que nos estamos desarrollando en el mundo de las ideas. De esta manera quiere destacar que más importantes que los límites físicos que Dios ha puesto entre los elementos del mundo sensible, son los límites conceptuales con los que ha concebido y proyectado los contrarios y el mundo entero.

Las expresiones «ideas», «tipos» y «sellos» con que los designa, evocan toda la representación filoniana de la creación del mundo inteligible como modelo arquetípico del sensible. «Medidas», sin embargo, encaja mejor en la representación cosmológica de la división de los contrarios que subyace en todo el comentario. El haberlas combinado aquí nos da pie para pensar que en Filón ambas representaciones admiten combinación: Dios, que como un arquitecto, hace en su mente el proyecto o dibujo del mundo que va a crear, lo hace, por decirlo de alguna manera, «a escala», con las medidas bien tomadas y dispuestas y trazando las rayas que delimitan y dividen los contrarios existentes en el mundo.

Todo esto nos lleva a descubrir que el mundo ya fue concebido por Dios como equilibrio entre los contrarios y que, por tanto, la división cósmica no es solo una realidad perteneciente al mundo sensible, sino también al inteligible. Y Filón da por supuesto que ésto es válido para la creación de todas las cosas, no solamente para el amanecer y el atardecer¹¹.

10 Sobre esta interpretación filoniana que atribuye al día «uno» la creación del mundo de las ideas, vid. por ejemplo: J. Horowitz, *Das platonische Noētón Zōon und der philonische Kósmos noētós* (Marburg 1900) XI+103 p.; P. Geoltrain, 'Quelques lectures juives et chrétiennes des premiers versets de la Genèse, de Qoumrâm au Nouveau Testament', en *Centre d'Etudes des religions du Livre, In Principio. Interprétations des premiers versets de la Genèse* (Paris 1973) pp. 51-5.

11 Esta idea, que es básica en Filón, la expone cuando, comentando *Gen* 2, 4-5 en *Opif.* 129-30, dice que Moisés hace en estos versículos una recapitulación de la creación del mundo, y concluye: «Hemos de suponer que también en el caso de cada uno de los demás objetos que distinguen nuestros sentidos, existieron las formas y medidas previas, mediante las cuales adquirirían forma y medida las cosas que llegaban a existir. Porque, si bien (Moisés) no ha tratado todas las cosas en detalle, sino de manera conjunta, preocupado como el que más en ser breve en las exposiciones, no es menos cierto que las pocas cosas que ha dicho son indicaciones que valen para la naturaleza de todas las cosas, la cual no lleva a cabo la producción de ninguna de las cosas del orden sensible sin recurrir a un modelo incorporal».

3. EL ATARDECER Y EL AMANECER, SIMBOLOS DEL ESTADO INTERMEDIO DEL HOMBRE QUE PROGRESA EN LA VIRTUD

Ningún pasaje de la obra conservada de Filón nos aporta una interpretación alegórica del atardecer y el amanecer de *Gen* 1, 5. No obstante, conociendo el método exegético del Alejandrino que une el sentido literal y el alegórico cuando comenta un texto de la Escritura —método éste que adquiere particular fuerza en sus tratados «*Cuestiones y Soluciones al Génesis y al Exodo*»¹²—, consideramos que le es lícito al investigador el preguntarse cuál pudo ser la interpretación simbólica de aquellos textos bíblicos cuyos comentarios alegóricos desafortunadamente no han llegado a nosotros¹³. Este camino está justificado sobre todo si se tiene en cuenta que para nuestro exegeta la Ley es como un ser viviente cuyo cuerpo es la expresión literal y el alma el espíritu escondido en las palabras¹⁴. Y particularmente, por lo que se refiere al tema que estudiamos, porque subraya que no es suficiente con hacer especulaciones de tipo cosmológico como el de la división en contrarios, ya que ello se podría quedar en palabrería propia de los sofistas sin repercusión para la bondad del hombre, sino que es preciso profundizar en su aplicación a la vida por la práctica de la virtud¹⁵.

Esto supuesto, ¿por dónde iría la interpretación alegórica del atardecer y el amanecer?

En primer lugar hay que hacer notar que, según Filón, en el plano antropológico hay una división fundamental de contrarios: la distinción entre

12 Sobre el método exegético de Filón vid. entre otros: E. Stein, *Die Allegorische Exegese des Philo aus Alexandria* (Giessen 1929) 61 p.; H. A. Wolfson, *Philo. Foundations of Religious Philosophy, Christianity and Islam*, 2 ed. (Cambridge 1948), I, p. 115-38; I. Christiansen, *Die Technik der allegorischen Auslegungswissenschaft bei Philo von Alexandria* (Tübingen 1969) 191 p.; C. del Valle, 'Aproximaciones al método alegórico de Filón de Alejandría', en *Helmantica* 26 (1975) 561-77; V. Nikiprowetzky, *Le commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie. Son caractère et sa portée. Observations philologiques* (Leiden 1977) 293 p.; P. Borgen-R. Skarsten, 'Quaestiones et Solutiones: Some Observations on the Form of Philo's Exegesis', en *Studia Philonica* 4 (1978-77) 1-15.

13 Como es sabido, del primer capítulo del Génesis solamente nos ha llegado el comentario filoliano *De Opificio Mundi*, que presenta una interpretación con sentido literal. Probablemente, tal como opinan L. Massebieau; E. Bréhier; F. V. Courneen, se ha perdido un libro del Comentario Alegórico, que precedería al *Legum Allegoriae I*, que comienza en *Gen* 2, 1. Por otra parte, los tratados «*Quaestiones et Solutiones*» conservados comienzan interpretando *Gen* 2, 4; pero es probable que se hayan perdido Quaestiones anteriores, pues el traductor armeno anónimo introduce su versión presentando un resumen de la obra de los seis días: «*Genesim dicit, universarum rerum factam a Deo creationem, quam narrat Moyses ille Theologus ex ordine illis verbis: In principio fecit Deus caelum et terram, quibus breviter innuit intelligibilium ac sensibilibus creaturarum originem. Ne autem confusae censerentur creaturae, ordinem quemdam Historicus sequitur, et diem primum et secundum et caeteros usque ad septimum recenset...*» (Trad. Aucher, *Philonis Judaei sermones tres* (Venise 1822) p. VIII-IX.

14 Cfr. *Jos.* 28; *Contempl.* 78; *Migr.* 93.

15 Cfr. *Agric.* 131-45.

el bien y el mal, la virtud y el vicio¹⁶. Ahora bien, con mucha frecuencia pone a la virtud en relación con la luz y la claridad del mediodía y al vicio con la tiniebla y la noche¹⁷.

En esta línea encajaría la alegorización del atardecer y el amanecer refiriéndole a un tema de frecuente uso por el alejandrino: el hombre intermedio. Fundamentalmente es utilizado para indicar el grado medio del hombre que está avanzando y progresando hacia la conquista de la virtud. Esto lo expresa en diversos simbolismos: la vía mixta, intermedia entre la que lleva a Dios y la que lleva a la criatura; la balanza, que se inclina hacia arriba o hacia abajo, según domine la tendencia buena o la mala¹⁸; Jacob, que es «el que progresa» en la virtud en estado de lucha, como asceta, antes de que la consiga plenamente cuando Dios le cambie el nombre por Israel (vidente de Dios), que en su lucha no puede caminar decididamente sino que cojea, y que en la visión de la escala advierte el continuo subir y bajar de los ángeles símbolo de la oscilación entre el bien y el mal¹⁹. Por resumirlo con palabras de Filón:

«El hombre en vías de progreso ni es clasificado entre los que están muertos para la vida de la virtud, puesto que ansía con ardor el bien; ni entre los que viven la suprema y perfecta felicidad, pues aún le falta para llegar a la meta; sino que roza a los dos»²⁰.

Esta posición intermedia es similar a la que ocupan los fenómenos del atardecer y el amanecer, lo cual podría dar pie para buscar en esta línea el simbolismo. Pero la hipótesis se hace mucho más probable cuando comprobamos que en otros lugares el «atardecer» lo interpreta alegóricamente como símbolo del estado del hombre que progresa: Así lo dice de modo expreso cuando explica el significado alegórico de por qué la Pascua era sacrificada al atardecer (cfr. *Ex* 12, 6):

«El verdadero sacrificio de las almas amigas de Dios consiste en abandonar la claridad vacía y visible e intentar pasar a la que es impenetrable e invisible. Ahora bien el momento del atardecer no tiene un resplandor refulgente, como ocurre al mediodía, ni tampoco está entenebrecido, sino solo oscurecido en algún grado, ya que está

16 Cfr. *Agric.* 127-30; *QG.* I, 64; *Her.* 201 s., donde hay una semejanza de vocabulario con *Opif.* 33-35, empleando también la imagen militar de la barricada; *Her.* 209, que está en el mismo contexto en el que se habla de los contrarios cosmológicos luz-tinieblas, día-noche (cfr. *Her.* 208).

17 Cfr. *Her.* 307; *QE.* II, 47; *Deus.* 123: «El nacimiento de las prácticas virtuosas es la muerte de las prácticas depravadas, lo mismo que la tiniebla desaparece ante el resplandor de la luz»; *Somn.* II, 140: «A los malos le corresponde una profunda tiniebla, a los buenos una brillante luz». En la literatura rabínica aparece una interpretación de *Gen.* 1, 5 que identifica el «día» y el «amanecer» con las obras de los justos y la «noche» y el «atardecer» con las obras de los malvados (cfr. *Midrash Bereshit Rabba*, Par. III, cap. I, 5).

18 Cfr. *Her.* 45-47; *Deus.* 85; *Migr.* 148 s.

19 Sobre Jacob-asceta cfr. por ejemplo: *Cher.* 46; *Sacrif.* 120; *Fug.* 213; sobre el cojear de Jacob: cfr. *Somn.* I, 130; *Mut.* 187; *Praem.* 47; sobre la escala, cfr. *Somn.* I, 152; en *Ebr.* 82 se dice expresamente que «Jacob» es el nombre del progreso e «Israel» el de la visión de Dios.

20 *Somn.* II, 235.

cerca del día y al lado de la noche. Este es justamente el estado de los hombres que progresan, porque ni pasan completamente a la virtud, ni permanecen tranquilamente en las cosas de la vida mortal»²¹.

La diafanidad de este texto por lo que se refiere a la interpretación alegórica del «atardecer» como el estado de los hombres que progresan, nos exime de más explicaciones. Tan solo queremos destacar que ese significado viene apoyado también por la referencia a la Pascua, que en este texto como en otros, la interpreta como el «paso» de las pasiones a la virtud a través del estado intermedio del «progreso», simbolizado en el cordero pascual²².

Pero hay, además, otro lugar en el que interpreta también el «atardecer» en el mismo sentido. Esta vez se trata de la explicación de *Gen 19, 1*: «los dos ángeles vinieron a Sodoma al atardecer»:

«A Abraham se le aparecieron tres y a mediodía, mientras que a Lot dos y al atardecer. La Ley hace una distinción muy natural entre el perfecto y el que progresa: el perfecto tiene una visión de la Tríada, que es una substancia plena, densa y rebosante: percibe al Padre con sus ministros las dos Potencias primeras; mientras que el otro percibe solo a las Potencias-ministros sin el Padre, porque es incapaz de ver y entender al que está en medio y dirige a las Potencias. Además el uno es iluminado por una luz muy radiante y sin sombra, la del mediodía; mientras que al otro lo ilumina una luz que está en cambio entre el día y la noche, pues el atardecer ocupa un espacio intermedio: no es ni el final del día ni el comienzo de la noche»²³.

Este texto aporta un dato complementario para comprender el concepto filoniano del hombre que está en vías de progreso: no tiene capacidad de ver a Dios en su plenitud. La situación del progreso espiritual, mirada bajo un aspecto, es la lucha ascética para superar las pasiones, y mirada bajo otro, es la incapacidad que el hombre tiene de la visión y experiencia mística de Dios, que solamente Dios otorga como don a los perfectos. Es la misma situación del asceta Jacob antes de convertirse en Israel, el vidente de Dios. En este caso está aplicada a Lot, quien, para Filón en otros

21 *QE*, I, 11 (tr. Marcus).

22 En *Leg.* III, 165 explica: «El alma que se preocupa de salir de las pasiones y sacrificar la Pascua, no debe tomar el progreso —el cordero— sin medida» (cfr. *Ex* 12, 14) queriendo decir que no se debe estancar en el progreso. En *Sacrif.* 112; *Somn.* I, 198; *QE*, I, 7-8 comenta el significado etimológico de «próbaton»: viene de «probaínō» y de ahí equivale a «prokopē» (progreso). En *Congr.* 106 se habla en el mismo sentido de la Pascua, como del paso de la pasión y de lo sensible hacia lo inteligible y divino. En *Spec.* II, 147 se interpreta la Pascua refiriéndose al paso del Mar Rojo, pero el contenido simbólico es el mismo: la purificación del alma pasando del cuerpo y las pasiones que son como las aguas en las cuales se sumerge el alma, si no están controladas por la virtud. Esta interpretación Filón no la presenta como original suya, sino de otros comentaristas alegóricos.

23 *QG*, IV, 30 (tr. Marcus).

textos, es símbolo del «balanceo», la situación intermedia de quien no acaba de decidirse y tiene altibajos en su vida espiritual²⁴.

Pero, sin detenernos más en examinar cuáles son los detalles de la visión filoniana sobre el progreso en el camino de la virtud, para lo que a nuestro objetivo atañe, bástenos con extraer algunas conclusiones a modo de recapitulación:

1º Uno de los símbolos que Filón encuentra en la palabra «atardecer», cuando aparece en los textos bíblicos que comenta, es el del estado del «hombre que progresa». Ahora bien, este simbolismo de estado intermedio está en consonancia con la descripción del «atardecer» como situación intermedia entre el día y la noche, que ha hecho en la interpretación literal de *Gen* 1, 5. Por otra parte, la realidad del progreso en la vida moral corresponde al límite entre la virtud y el vicio simbolizados en el día y la noche. Presentamos, por ello, como hipótesis probable el que interpretara alegóricamente el atardecer de *Gen* 1, 5 en esta línea²⁵.

2º Sobre el «amanecer» no hemos encontrado textos similares, pero bien se puede suponer que, al ser un concepto similar al de «atardecer» en cuanto a su significación —como similares, sin mayores distinciones, los utiliza en la interpretación literal de *Opif.* 33-34—, le atribuyera el mismo valor simbólico²⁶.

La visión de conjunto que nos queda de este tema es que Filón concibe a Dios como el que pone en el hombre el deseo del bien, alejándole de su tendencia contraria, el mal; Dios ayuda al hombre a dar los primeros pasos y los siguientes impulsándole hacia la virtud. Ese caminar progresivo del hombre, mientras se distancia del pecado y sin haber conquistado todavía la virtud, es como el límite o espacio intermedio que también Dios hace

24 Cfr. *Migr.* 148-49: Lot simboliza el «balanceo», el «retroceso», que se compara con el vaivén de una embarcación y con los altibajos de una balanza, porque comienza a andar acompañando a Abrahán, pero lo distrae a un lado y a otro y queriendo volverse atrás. En *Migr.* 13; 175; *Poster.* 175 resalta Filón sobre todo el retroceso, después de haber avanzado un poco.

25 Según nos consta, Filón ve en el «atardecer» otros dos símbolos: el de la caída del sol de la sensación, que da paso a la noche como tiempo apto para la meditación y contemplación de las verdades divinas (cfr. *Somn.* I, 79-84; *QG.* IV, 140); y el símbolo del fin (cfr. *QG.* II, 42). Nos parece que estos sentidos alegóricos no encajan en el contexto interpretativo de *Gen* 1, 4b-5, donde el tema de la mediación entre los contrarios cobra tanto relieve para nuestro exégeta.

26 En *Congr.* 106 cit. *supra* nota 22, es interesante advertir que el «progreso» está descrito como un proceso de iluminación creciente, lo cual es semejante al concepto de «amanecer», con lo cual amanecer y atardecer tendrían al mismo simbolismo de estados intermedios. En efecto, comenta el texto que el progreso (cordero) comenzado el día 10, culmina el 14, día de la inmolación del cordero; y da la siguiente explicación: así como en la fase creciente de la luna, el día 10 solo está iluminada por el sol en dos terceras partes, mientras que el 14 se convierte en luna llena, así Dios va iluminando progresivamente el alma.

surgir en la persona; de modo similar en la creación del mundo puso los límites o espacios intermedios del «amanecer y el atardecer entre el día y la noche. Lo que ocurre en el cosmos tiene su correlación en el «microcosmos», en el hombre, y, concretamente, en su vida moral y espiritual²⁷.

J. L. MORENO MARTINEZ

27 En nuestra tesis doctoral *El día «uno» de la creación. Interpretación de Gen 1, 1-5 según Filón de Alejandría* (Pamplona 1982) mostramos cómo, según el exegeta judío, en el día uno Dios proyecta las ideas cosmológicas, que se descubren en la interpretación literal; y también las ideas antropológicas, que se manifiestan a través de la interpretación alegórica, existiendo la siguiente correspondencia entre ellas: cielo-entendimiento; tierra-cuerpo; aire-facultad del lenguaje; vacío-opinión; espíritu-conocimiento místico; agua-conocimiento sensible; luz-virtud; noche y tiniebla-vicio; día y luz-virtud; atardecer y amanecer-estado intermedio del «progreso»; día «uno»-inmortalidad del virtuoso.