



Alegoría de Filón sobre los ángeles
que miraron con deseo a las hijas de los hombres

José Pablo Martín
Universidad Nacional de General Sarmiento /
CONICET
Argentina

Alegoría de Filón sobre los ángeles que miraron con deseo a las hijas de los hombres

Resumen

El texto de *Génesis* 6.1-4 contiene ecos del mito de los *nefilim*, es decir, de los ángeles que atraídos por bellas mujeres engendraron de ellas gigantes. Mientras textos del judaísmo antiguo desarrollan el mito en relación con la historia de la cultura humana y el ingreso del mal en el mundo, otras tradiciones del judaísmo y del cristianismo, en cambio, han desconocido cualquier dimensión mítica en la lectura del texto. Filón de Alejandría acepta una lectura mitológica de la letra bíblica, pero, mediante la alegoría, niega toda interpretación sexual, porque afirma la distinción radical entre ángeles y mujeres, es decir, entre espíritu *-pneuma-* y cuerpos materiales.

Palabras clave: mito | ángeles | gigantes | embarazo

Allegory of Philo on Angels that looked with desire to daughters of men.

Abstract

Genesis 6.1-4 contains elements of the *nefilim's* myth, according to which angels attracted by beautiful women engendered of them giants. Although texts of old Judaism had developed the myth in connection with the history of human culture and the entrance of evil in the world, however other traditions of Judaism and Christianity have ignored any mythical dimension in reading the passage. Philo of Alexandria accepts a mythological reading of the biblical text, but, by means of allegory, he denies any sexual interpretation, and affirms the radical distinction between angels and women, that is to say, between spirit *-pneuma-* and material bodies.

Keywords: myth | angels | giants | pregnancy

El paradigma biológico en las mitologías

Las culturas de la Mesopotamia y del Mediterráneo oriental de los dos últimos milenios a.C. habían concebido diversas formas de continuidad genética entre un mundo de dioses, dinastías humanas intermedias y la propia etnia. La fecundidad, con sus cadenas de mediaciones cosmológicas y biológicas, era a veces el atributo básico de la divinidad. En el caso del rey humano o semidivino, la capacidad fecundadora era el signo de su condición política. A esta mentalidad se opone una tendencia contraria, la tradición hebrea, que configura una divinidad progresivamente alejada del paradigma de la fecundación y cercana al paradigma de la poética y de la ingeniería, desde los que se concibe otro tipo de 'paternidad'. Cuando el redactor del *Génesis* –primer libro en el orden actual de la Biblia hebrea– combina y armoniza hacia el s. IV a. C. al menos tres tradiciones preexistentes, expurga del texto resultante los elementos comunes con las mitologías hierogámicas y en lo posible cierra el paso al lenguaje y a las imágenes de los cultos de la fecundidad, o le da un color ambiguo y negativo, como es el caso de la intervención de la serpiente ante la mujer. No hay 'con-tacto' generativo entre el origen y lo generado. Una de las tradiciones que confluye en la redacción del libro de *Génesis*, llamada *Elohista*, admite solamente la relación de la palabra creadora de Dios y la visión que "ve que era bueno" cada una de las realidades que había producido por la palabra "hágase" (*Génesis* 1.1-2.4a). En otra tradición del *Génesis* (2.4b-25), llamada

Yahvista, el creador tiene más contacto con su obra, pero tampoco es biológica, sino artesanal, pues habiendo conformado un cuerpo de barro, le da animación "soplado sobre su rostro" el espíritu de vida, u operando sobre una costilla la expansión de la vida humana.

Sin embargo, el cuidado del redactor por no dejar elementos míticos eróticos o hierogámicos tiene una excepción sorprendente, que haría discutir e investigar a los intérpretes de más de dos milenios, entre los que nos encontramos el autor del presente estudio y sus lectores. Me refiero a la saga de los gigantes, con probabilidad de la tradición *Yahvista*, que en una versión que refleja el original hebreo actual, dice así (Biblia de Jerusalén, *Génesis* 6.1-4):

- 1 Cuando la humanidad comenzó a multiplicarse sobre la faz de la tierra y les nacieron hijas,
- 2 vieron los hijos de Dios que las hijas de los hombres les venían bien, y tomaron por mujeres a las que preferían de entre todas ellas.
- 3 Entonces dijo Yahvéh: 'no permanecerá siempre mi espíritu en el hombre, porque no es más que carne; que sus días sean ciento veinte años'
- 4 Los *nefilim* existían en la tierra por aquel entonces (y también después), cuando los hijos de Dios se unían a las hijas de los hombres y ellas les daban hijos; estos fueron los héroes de la antigüedad, hombres famosos.

El contexto inmediato del párrafo es el de la destrucción por parte de Dios de toda la humanidad corrompida, mediante el diluvio, y el nuevo inicio mediante la salvación del justo Noé, su familia y los animales (*Génesis* 6.1-9.29). El primer tipo de corrupción que menciona es el del apareamiento de los "hijos de Dios" con las "hijas de los hombres". ¿Se trata de relaciones carnales entre mujeres y entes sobrehumanos? ¿Quiere el texto sólo recordar una etiología popular de los héroes y gigantes sin comprometerse

con la afirmación de su existencia? La historia de la interpretación ha producido resultados notablemente discordantes. Quiero ahora analizar la posición de Filón de Alejandría en el marco de esta compleja historia de interpretaciones.

Si tomamos los comentarios bíblicos de la primera parte del s. XX hechos por judíos o por cristianos, por lo general tratan de cerrar la puerta a una interpretación mitológica del pasaje, al entender "hijos de Dios" como "varones" e "hijas de los hombres" como "mujeres"; en este caso la corrupción consiste en que lo superior se deja arrastrar por lo inferior. Otros ligan la lectura del pasaje al capítulo anterior del *Génesis* y refieren "hijos de Dios" a los hijos de Set, y refieren "hijas de los hombres" a las descendientes de Caín; en este caso, el sentido del pasaje sería que los buenos (setianos) se aparearon con las malas (cainitas), lo que resulta también un hecho de corrupción. Pero no es tan pacífica esta exclusión simbólica de los *nefilim*, parientes mitológicos de los semidioses grecolatinos. Algunas traducciones, como la citada, prefieren transliterar la palabra original sin interpretarla, para dejar abierto el sentido a criterio del lector. *Nefilim* hace referencia a los ángeles "caídos", de la raíz hebrea *nfi*, caer. La nueva traducción latina del catolicismo mantiene en 1979 y desde San Jerónimo (s. IV) la versión de *nefilim* por *gigantes*: "*Gigantes erant super terram in diebus illis et etiam postquam ingressi sunt filii Dei ad filias hominum*" (Nova Vulgata, *Génesis* 6.4).

La literatura mesopotámica arcaica y el contexto mediterráneo

La filiación preternatural era un componente frecuente en los procesos de legitimación de los reyes de la Mesopotamia, de Siria y de Egipto, cuando

las primeras tribus hebreas se asientan en los territorios cercanos al Jordán (Testa 1969: 155). El descubrimiento en 1930 de las tablillas de Ugarit nos permite conocer el poema de Kirta, uno de los semidioses o *rapauma* cananeos. Kirta es hijo de Ilu, divinidad suprema de los cananeos, y de madre humana; es inmortal no por naturaleza sino por la protección de su padre, a pesar de los celos de su madrastra divina, Atiratu (Del Olmo 1981: 277-280). En el poema, KTU 1. 15. III 13-24 (Del Olmo 1981: 305) se lee:

- (13) En gran manera exaltado sea (Kirta) (14) entre los Rapauma de la tierra
- (15) en la asamblea del clan de Ditanu. (16) A la menor de ellas daré yo la primogenitura.
- (17) Bendijéronle los dioses y se fueron, (18) se fueron los dioses a sus tiendas,
- (19) la familia de Ilu a sus moradas.
- (20) Concibió y le parió un hijo. (21) Concibió y le parió más hijos;
- (22) y así a los siete años (23) los hijos de Kirta eran tantos como se prometió,
- (24) y las hijas de Hurrayu tantas como ellos.

"Rapauma" es el plural de "héroe" (Del Olmo 1981: 277), es decir, un semidiós. Si comparamos esta narración con *Génesis* 6.1-4 encontramos un juego de espejos. Lo que el texto cananeo glorifica como propagación de la propia estirpe originada en semilla divina, el texto hebreo lo condena como corrupción que motiva la inundación justiciera del diluvio sobre toda la tierra. Si el texto cananeo considera la división de los sexos bendecida por los dioses antes de retirarse ellos a sus moradas en actitud simbólica de procreación, el texto hebreo cuestiona la división de sexos como condición estructural de la corrupción en cuanto la belleza femenina puede corromper hasta los espíritus del cielo. Pero hay un elemento en el que coinciden ambas tradiciones: admiten que haya individuos en la tierra que habrían sido

generados por el encuentro entre preternaturales y mujeres, llámense *nefilim*, *rapauma* o gigantes.

En el ámbito griego y latino la consaguinidad con los dioses constituye un difundido tópico político mitológico, baste recordar ahora que Eneas es considerado de la estirpe de Júpiter (*Eneida* 4.12). Algunos escritores griegos más racionalistas piensan que ciertos dioses fueron en realidad hombres ilustres divinizados por sus pueblos, así Herodoto (*Hist.* 2.144). Los apologistas cristianos expanden el argumento en modo decididamente polémico respecto de la divinidad de los dioses grecorromanos (e.g. Atenágoras, *Legatio* 28.1-5; 30.1-2).

Los ángeles rebeldes y lujuriosos en los apócrifos hebreos

La literatura judía de la época helenística paralela a la formación del canon bíblico, sin pertenecer a él, nos puede ilustrar sobre las creencias populares respecto de los gigantes. Estos libros se toman mayor libertad que los canónicos, y desarrollan narraciones sobre el mundo de los ángeles, sus luchas internas, su intervención en el cosmos y en la humanidad, sus aventuras amorosas, sus rebeldías contra Dios y el consiguiente castigo. El Libro de Henoc, escrito en lengua semítica (hebreo o arameo) en el s. II a. C., conservado en etiópico para nosotros, desarrolla el tema de los ángeles caídos, o recuerda, quizás, las tradiciones que fueron excluidas de la redacción del *Génesis*. En los fragmentos encontrados en 1952 en la gruta 4 del Mar Muerto y que datan del s. I a. C o anteriores, se ha encontrado parte de la versión aramea, con probabilidad la original, del llamado *Libro de los vigilantes*. Se trata de la historia de los ángeles enviados por Dios para custodiar a los hombres y que, desviándose de su naturaleza, terminaron

copulando con mujeres. Transcribo un pasaje de la traducción, sin marcar las ocasionales lagunas ni las partes reconstruidas por el editor (Martínez Borovio 1981: 306-307 = *Libro de los vigilantes* 7.1-6):

- 1 Éstos (ángeles) y sus jefes, todos ellos, tomaron mujeres de entre todas las que habían escogido y comenzaron a unirse a ellas y a enseñarles la hechicería y la brujería.
- 2 Y quedaron embarazadas de ellos y dieron a luz gigantes que nacieron sobre la tierra.
- 3 Que devoraban el producto del esfuerzo de todos los humanos pero los hombres no podían sujetarlos.
- 4 Y los gigantes se confabulaban para matar al hombre y
- 5 comenzaron a pecar contra todo alado y fiero de la tierra y contra los reptiles y las criaturas que hay en el agua y en el cielo y los peces del mar y devorarse unos a otros su carne y bebían la sangre.
- 6 Entonces la tierra se querelló contra los malvados por todo lo que se hacía en ella.

El tópico está confirmado y ampliado por la versión etiópica mencionada y también por el *Libro de los Jubileos* (Corriente F. y A. Piñero 1981: 65-193) que es otra paráfrasis del *Génesis* de la misma época y ambiente. La intención de los autores es someter los poderes cósmicos y celestes al poder del Dios de la Biblia, aunque para ello deban admitir las mismas categorías míticas de las culturas extrañas, o categorías populares entre la cultura propia. Así por ejemplo afirma el *Libro de los Jubileos* 5.6 "Se enojó sobremanera (el Señor) con los ángeles que había enviado a la tierra, despojándolos de todo su poder y nos ordenó atarlos en los abismos de la tierra". Se entiende que la orden fue dada a los ángeles obedientes. De esta manera se organiza la mitología bajo los principios de la ideología propia. Por otra parte, se acepta también la ambigüedad del desorden cósmico ético al que están sometidos los humanos, sin comprometer del todo el principio monoteísta. En efecto, el jefe de los ángeles caídos, llamado tanto Mastema

como Satanás o "príncipe de los espíritus", mantiene con Dios una negociación arguyendo que si Dios encarcela a la totalidad de los ángeles pecadores, no tendrá tropas especializadas para castigar a los hombres, que según Mastema, están altamente corrompidos. Entonces Dios acepta este argumento y según el *Libro de los Jubileos* 10. 9 "ordenó que quedara libre una décima parte" de los ángeles caídos, a los efectos eventuales de castigar a los humanos. Pero esta solución vuelve a poner en peligro a las humanas, por lo que se justifica la institución de otros ángeles guardianes, elegidos entre los espíritus obedientes y puros.

En el *Génesis* encontramos dos explicaciones contrapuestas del origen del mal. Por una parte el texto atribuye el comienzo (origen-*causa*) del mal a la voluntad humana, en la narración del pecado de Eva y Adán (*Génesis* 3.1-13); por otra parte, lo atribuye a la irrupción de los ángeles, entidades celestiales corruptas, según el pasaje que estamos considerando (*Génesis* 6.1-4). En cambio los llamados apócrifos, *Libro 1 de Henoc* y *Libro de los Jubileos*, desarrollan sólo una de estas explicaciones, pues no aparece la narración de Eva y la serpiente y, por el contrario, se explicita y desarrolla la saga de los ángeles fornicadores, con lo que la puerta para introducir el mal en la historia cambia de perspectiva. Sin embargo, el mal que traen los ángeles corruptores no consiste solamente en copular con humanas, sino el enseñarles a éstas las técnicas, las brujerías, la escritura; tal historia se asemeja al mito de Prometeo y está en consonancia con la promesa de la serpiente a Eva cuando dice "seréis como dioses" si coméis del árbol de la *ciencia* (*Génesis* 3.5). No es tanto el pecado sexual lo que se enfatiza, cuanto el haber abierto las puertas del mundo celestial en su versión maligna. "Las mujeres han parido gigantes, por lo que toda la tierra está

llena de sangre e iniquidad" (1 *Henoc* 9.9). Toda la tecnología está en cuestión y no solamente la metalurgia que sirve a los soldados, sino hasta la escritura, que "con pluma y tinta" da ventajas al estafador frente al hombre de palabra (1 *Henoc* 69.9-11). Fueron también los *nefilim* los que enseñaron la cosmetología, mediante colorantes y arreglos de cejas (1 *Henoc* 8.1). Un escritor cristiano del s. III, Tertuliano (*De cultu feminarum* 1.2; 2.10), leía estos pasajes como libro inspirado (3.1-4), y al respecto les decía a las mujeres que no necesitaban agregarse cosméticos, ya que antes de conocerlos habían sido capaces de seducir a los ángeles.

La consecuencia de la corrupción angélica fue entonces una ruptura de la separación entre el cielo y la tierra, lo que implica la destrucción de un orden básico. Se interpreta así, por otra parte, la enormidad sobrehumana del mal según la experiencia de quienes lo padecen y al mismo tiempo se asegura el castigo por parte de la divinidad suprema contra los agentes del caos. Finalmente, pues, Dios supremo recupera el orden, al menos en principio, haciendo aniquilar a los gigantes (que son medio divinos pero mortales) y encerrando en las tinieblas subterráneas a sus padres, los ángeles caídos (éstos no pueden ser aniquilados porque son inmortales). Y aquí aparece la figura mediadora de Henoc, que es humano, pero de inviolable virtud y de divinos dones, y que por eso es elegido por los ángeles condenados como abogado ante Dios, en una especie de apelación para que no se mantenga la condena de reclusión perpetua. Entonces Dios le dicta su sentencia al abogado Henoc para que la transmita a los ángeles indignos. (Diez Macho 1982: 52 = 1 *Henoc* 15.2-6):

(2) Ve y di a los vigilantes celestiales que te han enviado a rogar por ellos: vosotros debierais haber rogado por los hombres; no los hombres por vosotros. (3) ¿Por qué habéis dejado el cielo alto, santo

y eterno, habéis yacido con mujeres, cometido torpezas con las hijas de los hombres y tomado esposas, actuando como los hijos de la tierra, y engendrado hijos gigantes? (4) Vosotros, santos espirituales, vivos con vida eterna, os habéis hecho impuros con la sangre de las mujeres, en sangre mortal habéis engendrado, sangre humana habéis deseado, produciendo carne y sangre como hacen los que son mortales y perecederos. (5) Por eso les di mujeres (a los humanos) para que en ellas planten (sus semillas) y les nazcan hijos de ellas, para que así no falte criatura sobre la tierra. (6) Vosotros, por el contrario, erais al principio espirituales, vivos con vida eterna, inmortales por todas las generaciones del universo.

En este texto se advierte la cuestión fundamental. No son las mujeres las que definen el pecado, sino que éste consiste en la confusión de fronteras entre lo inmortal y lo mortal. Existe una misoginia indirecta en cuanto lo femenino es símbolo de la inferior, de lo mortal. Pero la lucha ideológica del texto se entabla contra la temporalidad, es decir, contra la muerte. El resultado es ambiguo. Por una parte la mujer es signo de lo inferior; por otra parte, el humano es definido como hijo de mujer. La mujer es la que determina el nivel de lo humano; en cambio quien la fecunda puede ser uno u otro, mortal o inmortal. Si el que la fecunda es inmortal, el producto generado debe ser aniquilado porque no es a través de la genética por donde se transmite la inmortalidad y la virtud. Si el que fecunda es mortal, el producto de la cópula es mortal, pero puede acceder a la inmortalidad por el camino de la justicia divina que premia la virtud, y entonces, será "como los ángeles" de Dios en el cielo (1 *Henoc* 104.4).

Los redactores del *Génesis* y del resto de los libros canónicos de la Biblia tratan de 'historizar' las narraciones míticas que tienen en común con las culturas circundantes. La existencia, o el *status* ontológico de los gigantes permanece en la ambigüedad. Los *nefilim* son mencionados apenas lateralmente y no conforman tópicos consistentes como en la literatura

apócrifa. Sin embargo permanece el supuesto residual de su existencia en textos canónicos de épocas y ámbitos diferentes. Se dice que algunas tierras ocupadas por los hebreos habían sido habitadas por gigantes (*Números* 13.31-32; *Deuteronomio* 3.11; *Josué* 15.13-14). El libro de la *Sabiduría* (14.6) atribuye al diluvio la aniquilación de los soberbios gigantes, ἀπολλυμένων ὑπερηφάνων γιγάντων. En el libro de *Tobías* (3. 8), el demonio Asmodeo (=“ángel exterminador”) mata por celos a siete maridos de la pobre Sara, la misma noche de las bodas cada vez. En el Testamento cristiano se piensa también que los ángeles caídos están encerrados para el juicio de Dios (*Epístola 2 Pedro* 2.4; *Epístola de Judas* 6). Los judíos alejandrinos habían recibido estas tradiciones y la tarea concomitante de interpretarlas. La primera pregunta, en este asunto, debe ser: ¿cómo traducen al griego el pasaje sobre los gigantes?

La interpretación alegórica de Filón de Alejandría

Justamente en nuestro pasaje nos encontramos con dos tradiciones textuales de la Biblia de Alejandría en griego, la *Septuaginta*. El editor moderno opta por una de las tradiciones manuscritas, como sigue (Rahlf 1965: *Génesis* 6.1-4):

- 1 Καὶ ἐγένετο ἡνίκα ἤρξαντο οἱ ἄνθρωποι πολλοὶ γίνεσθαι ἐπὶ τῆς γῆς, καὶ θυγατέρες ἐγενήθησαν αὐτοῖς.
- 2 Ἰδόντες δὲ οἱ υἱοὶ τοῦ θεοῦ τὰς θυγατέρας τῶν ἀνθρώπων ὅτι καλαὶ εἰσιν, ἔλαβον ἑαυτοῖς γυναῖκας ἀπὸ πασῶν, ὧν ἐξελέξαντο.
- 3 καὶ εἶπεν κύριος ὁ θεός· Οὐ μὴ καταμείνῃ τὸ πνεῦμά μου ἐν τοῖς ἀνθρώποις τούτοις εἰς τὸν αἰῶνα διὰ τὸ εἶναι αὐτοὺς σάρκας, ἔσονται δὲ αἱ ἡμέραι αὐτῶν ἑκατὸν εἴκοσ ἕπτῃ.

- 4 οἱ δὲ γίγαντες ἦσαν ἐπὶ τῆς γῆς ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκεῖναις καὶ μετ' ἐκεῖνο, ὡς ἂν εἰσεπορεύοντο οἱ υἱοὶ τοῦ θεοῦ πρὸς τὰς θυγατέρας τῶν ἀνθρώπων καὶ ἐγεννῶσαν ἑαυτοῖς· ἐκεῖνοι ἦσαν οἱ γίγαντες οἱ ἀπ' αἰῶνος, οἱ ἄνθρωποι οἱ ὀνομαστοί.

La traducción coincide básicamente con el hebreo, reflejado a su vez en la versión castellana que leímos arriba. Los traductores definen el sentido de *nefilim* por el correspondiente griego de 'gigantes' y marcan la razón por la que las hijas de los hombres atraían, ὅτι καλαί εἰσιν, 6.2, "porque son bellas" y definen la relación sexual en 6.4, εἰσεπορεύοντο πρὸς τὰς θυγατέρας, "ingresaron a las hijas". La diferencia entre las dos principales tradiciones del texto ocurre en la expresión "hijos de Dios", *bene elohim* del original. La tradición más documentada por los manuscritos, la más cercana al original, que mantiene la ambigüedad de la expresión y que escoge Rahlfs, dice οἱ υἱοὶ τοῦ θεοῦ, en las dos ocasiones de 6.2 y 6.4. Sin embargo hay una variante documentada en manuscritos alejandrinos, en Filón, en Josefo, en Eusebio, en Tertuliano (véase el aparato crítico de Rahlfs *ad locum*), que vierte "hijos de Dios" por οἱ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ, en 6.2. Al decir "ángeles de Dios" que ingresaron a las hijas de los hombres define el sentido de la letra en dirección del mito. Filón adopta esta versión tanto en 6.2 (*De gigantibus* 6) como en 6.4 (*Quod Deus* 1) ¿Encontró Filón esta variante o la introdujo él mismo por sus intereses ideológicos? Nikiprowetzky (1980: 45) piensa que es Filón el que introduce esta lectura, porque la expresión "los hijos de Dios" ocupa un lugar de privilegio en el léxico filoniano y no admitiría una caída hacia el mal. También hay otras razones que provienen del panorama de variantes textuales, consideradas en el espacio y el tiempo, que aconsejan

pensar como Nikiprowetzky. De cualquier manera, la lectura "ángeles de Dios" de Filón concuerda con la interpretación mitológica diseminada en la literatura hebrea tanto canónica como apócrifa que se ha mencionado anteriormente. Sin embargo, la estrategia de Filón se despliega en dos momentos contrapuestos: la lectura del texto se decide por la tópica mítica; pero la interpretación alegórica cierra por completo el paso a la lectura mitológica: precisamente porque una lectura mítica es imposible, el intérprete debe buscar otro sentido, el sentido verdadero.

Filón aborda el texto de *Génesis* 6.1-4 primero con el método exegético de *Quaestiones et solutiones*, en su lectura analítica de *Génesis* y de *Éxodo*. Después dedica al problema un tratado especial llamado *De gigantibus*. La primera lectura nos ha llegado sólo en traducción armenia que manejo ahora a través de la versión latina y francesa. Ante la *Quaestio* "*qua ratione ex angelis et mulieribus gigantes?*" (Mercier 1979: 170 = QG 92), la *Solutio* apunta ya a una respuesta alegórica, suponiendo el código de lo femenino y masculino como equivalente de débil y fuerte, y lo inferior y lo superior en sentido racional-ético. Entonces, el texto enseña, según Filón, que el alma humana cuando se deja arrastrar por la debilidad sensible (femenina) se aparta de lo superior racional (masculino).

*Quod si maternae nequitiae
pueri aemulatores existant, ex
paterna virtute recedentes
abeat justa placitum voluntatis
gentis pravae, et ob
contemptum Supremi Entis
superbum sicut voluntariae
injuriae rei condemnetur*

*Car, si les enfants ont de l'émulation
pour la perversité maternelle, ils
tourneront le dos à la vertu paternelle
par leur volonté de se complaire dans
une méchante race; et par le mépris
orgueilleux de ce qui est supérieur, et
tant que responsable d'iniquité:
volontaires, ils seront condamnés.*

(Mercier 1979: 170-171 = QG 92) Nótese que el francés no es traducción del latín, sino ambas interpretaciones independientes del texto armenio.

Este es el punto de llegada de la lectura, que tuvo que pasar antes por la explicación de la letra. Filón advierte que Moisés se hace eco de un mitema griego, "*poetae gigantes terrestres referunt ut Terrea filios*" (*ibidem*), los poetas describen a los gigantes como hijos de Gea. Y en este contexto afirma que aquí Moisés tiene la intención de explicar el gran porte de los hombres hercúleos (el texto armenio dice "Hayk", ancestro heroico de la etnia armenia), y que toma el nombre de "gigantes" "*improprie et frequenter*" (*ibidem*). Es decir, que el texto bíblico se permite usar una terminología impropia a los efectos de ilustrar la existencia antigua de hombres de gran tamaño y fuerza, pero sin aceptar por ello que fueran generaciones mixtas de espirituales y corporales, porque esto no es posible en general. Este principio se encuentra en la página citada en una frase, que es la única que conocemos en el griego original porque más de cinco florilegios bizantinos cristianos nos han transmitido su literalidad, en estos términos (Petit 1978: 75 = QG 92):

Πνευματική δὲ ἡ τῶν ἀγγέλων οὐσία· εἰκάζονται δὲ πολλάκι ἀνθρώπων ἰδέαις, πρὸς τὰς ὑποκειμένας χρεῖας μεταμορφούμενοι.

(Pero la naturaleza de los ángeles es espiritual, si bien aparecen a menudo en forma humana, haciendo la metamorfosis que conviene según el caso).

Aquí se supone que la capacidad de los ángeles para comunicarse con los hombres mediante apariciones revelatorias, recurso al que hecha mano frecuentemente el género bíblico, se distingue de otra cosa que es de por sí imposible: la mezcla sexual de naturalezas espirituales y corporales. Conocemos la continuación de este párrafo sólo en la versión armenia con una referencia al nacimiento del ancestro Hayk de los armenios, lo que

parece romper el razonamiento de Filón y aconsejar la idea de una interpolación o redundancia indebida del traductor. De cualquier manera el difícil texto de Filón contiene otra explicación que nos aclara las ideas generales y nos explica por qué Filón prefiere leer en *Génesis* 6.2 "ángeles de Dios" y no "hijos". Escribe así Filón (Mercier 1979: 170-171 = QG 92):

Caeterum aliquando Angelos vocat Dei filios, quoniam non ab ullo facti sunt mortali incorporei, quum sint spiritus corpore carentes.

Por lo demás (Moisés) llama a veces a los ángeles hijos de Dios, porque en cuanto incorpóreos no han sido hechos por ningún mortal, pues son espíritus carentes de cuerpo.

Es decir, en cuanto "hijos de Dios" los ángeles son incorpóreos y no pueden tener ingreso carnal a mujer alguna. Entonces es necesario aplicar un principio general de la interpretación bíblica: si el sentido literal es claramente ofensivo o absurdo, el texto mismo nos conduce a buscar otra interpretación, pues "en el examen de las concepciones subyacentes (δι' ὑπονοιωῶν) lo mítico desaparece por completo" (Filón: *De agricultura* 97). Y este principio es el que aplica el alejandrino a *Génesis* 6.1-4, en el tratado *De gigantibus*. El principio general es reafirmado con la siguiente frase (*De gigantibus* 60):

μῦθον μὲν οὖν οὐδένα περὶ γιγάντων εἰσηγεῖται τὸ παράπαν, βούλεται δὲ ἐκεῖνό σοι παραστήσαι, ὅτι οἱ μὲν γῆς, οἱ δὲ οὐρανοῦ, οἱ δὲ θεοῦ γεγόνασιν ἄνθρωποι.

Pues no expresa ningún mito sobre los gigantes en absoluto; quiere en cambio hacerte ver esto: que los hombres han nacido unos de la tierra, otros del cielo, otros de Dios.

En el desarrollo posterior esclarece su idea: los nacidos de la tierra son aquellos cuyas almas se inclinan a los placeres, los nacidos del cielo son

aquellos cuyas almas se ocupan de la ciencias y las artes, los nacidos de Dios son almas que, como profetas y sacerdotes, han ido más allá del mundo sensible hacia el mundo incorruptible de las ideas. Los tres tipos de hombre no son clases de individuos según niveles de la naturaleza humana, como ocurrirá en el gnosticismo posterior a Filón (Stroumsa 1984: 28-29), sino itinerarios ético religiosos y ético filosóficos diferentes, en una descripción que toma elementos proféticos y platónicos (Dexinger 1992: 165, 174). Es decir, son diferentes historias de las almas humanas, según se quedan en la materia, según avanzan hacia el conocimiento, según trascienden hacia lo divino, que puede llamarse Dios o 'mundo noético', κόσμος νοητός. El texto de *Génesis* 6.1-4, en consecuencia, es lenguaje de mito, usado impropriamente por Moisés para decir algo "más profundo", "la verdad misma" (*De gigantibus* 59). En lenguaje filoniano, el sentido de este desarrollo en *Génesis* es ético y no físico. No habla sobre la naturaleza de seres intermedios, sino sobre los caminos que se abren al itinerario de la libertad humana.

Hay un nexa que se debe mencionar todavía. El texto dice que "los ángeles" de Dios ingresaron en las hijas. El concepto de 'ángel' ¿no implica diferencia de naturaleza respecto del hombre? Filón se ve obligado a negar este supuesto y lo hace con un argumento platónico: ψυχὰς οὖν καὶ δαίμονας καὶ ἀγγέλους ὀνόματα μὲν διαφέροντα (*De Gigantibus* 16), "almas, démones y ángeles se diferencian pues por el nombre", son en realidad lo mismo. Incidentalmente critica aquí Filón el supersticioso temor a los démones que se encuentra en la cultura helenista. Pero Filón admite también una diferencia de estado de naturaleza de las almas, llámeseles démones o ángeles, y en esto es también platónico. "De las almas, unas

descendieron a los cuerpos, otras jamás creyeron digno mezclarse con porción alguna de la tierra" (*De gigantibus* 12, traducción mía). Y Filón agrega que estas "almas" que jamás descendieron, son los "ángeles" del texto bíblico, como "ministros" de Dios para el "cuidado de los mortales". Es decir, Filón reconoce que no es tan absoluto el principio de que entre almas y ángeles existe sólo diferencia de nombre. En algún sentido hay diferencia de estado y de función. Lo que queda asentado para entender a Filón, es que las almas en cuerpo (hombres) y las almas fuera del cuerpo (ángeles) son de la misma naturaleza psíquica, y que los demonios o genios no constituyen una especie particular ni existen como amenaza para los hombres (Nikiprowetzky 1980: 66-68). Los "ángeles malos" son las almas atrapadas por la "falsa belleza" que irradian los sentidos del cuerpo, interpreta Filón (*De gigantibus* 17).

Hay pues almas que se quedaron para servir a Dios sin "bajar" del cielo; no hay demonios con poder para amenazar al hombre en los aires; hay almas que bajaron a los cuerpos. ¿Qué cosa ocurre con estas almas? La respuesta se viste del lenguaje platónico y marca ya el camino que recorrerá de varias maneras el cristianismo. Leemos en *De gigantibus* 13-14 (traduzco del griego y señalo algunos términos griegos):

13. Aquellas (almas), en cambio, que bajaron al cuerpo como hacia un río, a veces fueron tragadas por la violencia del tempestuoso torrente, a veces, habiendo podido enfrentar la corriente, primero emergieron y después regresaron hacia el lugar desde donde habían bajado.

14. Éstas, pues, son las almas de los que filosofan auténticamente (ἀνόθως φιλοσοφησάντων), ocupadas desde le principio hasta el fin en morir para la vida (βίον) en los cuerpos, a fin de lograr la vida (ζωῆς) incorporal incorruptible junto al ingénito incorruptible.

De esta manera se enfrenta el problema constante tocado por los mitos, por la religión y por la filosofía: la muerte. Los primeros mitos cananeos citados en este estudio, como los de los pueblos circundantes incluidos los griegos, enfrentaron el problema desde el esquema de la correlación de dioses y hombres, como inmortales y mortales; dado que se suponía la posibilidad de la relación biológica, quedaba abierto el camino de la participación de la inmortalidad por vía generativa. Era también posible legitimar la superioridad política de alguna figura o dinastía por la referencia al esperma extraterritorial que había descendido hacia la carne humana, y que podía representar la diferencia entre un rey y su súbdito. Era también posible salvar el destino futuro de la propia etnia acudiendo al mito originante que la unía a las gestas generativas de los inmortales. Los libros religiosos judíos, canónicos y apócrifos, establecen una crítica progresiva a la búsqueda de inmortalidad por vía biológico sagrada, pero admiten de varias maneras los mitemas de uniones de humanas y seres superiores o intermedios. Filón de Alejandría es el primero de los documentos judíos que conozcamos que apela a la concepción platónica de lo noético como inmaterial para negar toda posibilidad, en absoluto, de una lectura mitológica de la saga de los gigantes, aunque él mismo admite (o propone) una traducción griega cuyos términos expresan un sentido inmediato claramente mítico. Su comentario atestigua, por otra parte, el temprano uso del término *πνευματικός* (QG 92) en el sentido de "inmaterial", acepción que se consolidará recién en el lenguaje cristiano (Martín 1987: 106). El lexema *pneuma* en griego clásico y *koiné* no se oponía a 'materia', sino que era una de sus especies; será el "espíritu" insuflado por el Creador en el rostro del primer hombre lo que permitirá la conjunción semántica de 'espíritu-intelecto-

inmaterial' en el lenguaje judeoalejandrino y posteriormente en el cristiano; también en Descartes y en una rama de la filosofía moderna. Cuando la oposición entre espíritu y materia es exigida en forma absoluta en el nivel de las substancias, se hace imposible pensar en una interpretación no alegórica del relato bíblico de los gigantes.

El mito arcaico ponía en juego las combinaciones de dos pares de opuestos: mortal e inmortal, por una parte, y por otra, masculino femenino, y convertía el encuentro de un extremo de las combinatorias, lo inmortal y lo femenino, en un subsistema de mediación por el que las hijas de los hombres se convertían en el nexo entre lo humano y lo divino, como portadora de la vida. En Filón de Alejandría se desplaza la contraposición de la dupla mujer-varón (ángel), a la de cuerpo-alma (ángel), y con la ayuda de la filosofía platónica interpreta el mito como una condena ética a las almas (ángeles) que se inclinan al placer de la carne (objetivada en la mujer) y el eros de lo divino (objetivado en el contemplar lo inteligible). La copulación corporal cambia de signo en las culturas cuyos textos hemos leído, pues de ser el lugar de la emergencia de la vida (βίος) pasa a ser un obstáculo para el descubrimiento de la verdadera vida (ζωή). Al contraponer, por otra parte, lo inmortal a lo femenino, por una parte se lo coloca en un nivel inferior, pero por otra se lo connota como el nivel propio de lo humano (*cfr.* Pippin Tina 1998: 55-59). Hay una queja subyacente contra la mujer: da al hijo una vida *mortal*. La mujer, por otra parte, aparece en el mito de los apócrifos judíos mencionados no solamente como la intermediaria de la vida, sino como la intermediaria o receptora, de la tecnología y educación. De la idea ambigua arcaica de que la mujer era el depósito de los saberes adquiridos por la humanidad, se pasa a la idea negativa hacia los cambios culturales, propio

de la tradición semita de los ss. III y II a.C. al contacto con las novedades del helenismo alejandrino. Filón no participa de la estimación negativa de los cambios, sino que los ordena según un criterio ético judío en los términos del platonismo y del estoicismo: los placeres ligados a las cosas materiales y a los sentidos del cuerpo apartan al hombre de su propia meta: la migración hacia el mundo imperecedero. En consecuencia, Filón no se tiende, como la mayoría de los exegetas cristianos desde el s. XVI hasta mitad del s. XX a interpretar Génesis 6.1-4 en un nivel histórico de relaciones de hombres y mujeres; más bien acepta un texto de formulación mitológica pero advierte, en virtud de las leyes de la alegoría, que cuando un texto no se deja interpretar en un nivel de sentido, se debe pasar a analizarlo en el nivel siguiente.

Bibliografía

- Ediciones y traducciones.

- CORRIENTE, F. y A. PIÑERO (1981). "Libro de los jubileos. Traducción de la versión etiópica" en Diez Macho (ed.) *Apócrifos del Antiguo Testamento*. Tomo II: 65-193. Madrid.
- DEKKERS, E. (ed.) (1954). *Tertulliani opera. Pars II: Opera montanística*. Turnhout.
- DEL OLMO LETE, G. (1981). *Mitos y leyendas de Canaán. Según la tradición de Ugarit. Texto, versión y estudio*. Madrid.
- DIEZ MACHO, A. (1982). *Apócrifos del Antiguo Testamento*. Tomo IV: *Ciclo de Henoc*. Madrid.
- LEGRAND, Ph. (ed.) (1930). *Hérodote. Histories II*. Paris.
- MARTÍNEZ BOROBIO, E. (1982). "Fragmentos arameos de Henoc" en Diez Macho, A. (ed.) *Apócrifos del Antiguo Testamento*. Tomo IV: 293-313. Madrid.
- MERCIER, C. (1979). *Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie. Quaestiones et solutiones in Genesim I et II e versione armeniaca*. Paris.
- MOSÈS, A. (1963). *Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie. Les Géants, L'immutabilité de Dieu*. Paris.
- Nova Vulgata (1991). *Biblicorum Sacrorum Nova Vulgata Editio*. Grand Rapids.

- PETIT, F. (1978). *Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie. Quaestiones in Genesim et in Exodum: fragmenta graeca, introduction, texte critique et notes*. Paris.
- RAHLFS, A. (ed.) (1935). *Septuaginta*. 2 vol. Stuttgart.
- SCHOEDEL, W. (ed.) (1972). *Athenagoras, Legatio and de resurrectione*. Oxford.
- UBIETA, J. (ed.) (1967). *Biblia de Jerusalén*. Bilbao.

- Estudios.

- AYNARD, L. (1990). *La Bible au féminin*. Paris.
- CHAINE, J. (1949). *Le livre de la Genèse*. Paris.
- CUNCHILLOS, J. (1976). *Cuando los ángeles eran dioses*. Salamanca.
- DECHARNEUX, B. (1994). *L'ange, le devin et le prophète*. Bruxelles.
- DEXINGER, F. (1992). "Jüdisch Christliche Nachgeschichte von Gen G, 1-4" en Kreuzer S. y K. Lüthi (eds.) *Zur Aktualität des Alten Testaments: Festschrift G. Sauer*. 155-175. Frankfurt.
- MARTÍN, J. P. (1987). "Taciano de Siria y el origen de la oposición de materia y espíritu" en *Stromata* 43. Buenos Aires; 71-107.
- NIKIPROWETZKY, V. (1980). "Sur une lecture démonologique de Philon d'Alexandrie, *De gigantibus* 6-7" en Nahon, G. y C. Touati (eds.) *Hommage à G. Vajda: études d'histoire et de pensée juive*: 43-71. Louvain.
- _____. (1983). "L'exégèse de Philon d'Alexandrie dans le *De Gigantibus* et le *Quod Deus sit Inmutabilis*" en Winston, D. y J. Dillon (eds.) *Two treatises of Philo of Alexandria: a commentary on De Gigantibus and Quod Deus sin inmutabilis*: 5-75. Chico California.
- PIPPIN, T. (1998). "They might be giants" en Pippin, T. y G. Aichele (eds.) *Violence, utopia and the Kingdom of God: fantasy and ideology in the Bible*: 47-59. London.
- STROUMSA, G. (1984). *Another seed: studies in Gnostic mythology*. Leiden.
- TESTA, P. (1969). *Genesi. Introduzione - Storia Primitiva*. Torino.

Recibido: 22 de noviembre de 2002 Evaluado: 23 de diciembre de 2002
--