

LA EXTRAÑEZA DE LA INTELIGENCIA EN FILÓN DE ALEJANDRÍA

JESÚS DE GARAY

This article looks at several characteristics of intellectual understanding according to Philo Judaeus from three perspectives: the first is that intellectual understanding is primarily attention, the second is that understanding doesn't imply appropriation, but rather apparition and presence, and finally that it is always expression of otherness and knowledge of difference.

1. La presunción de la inteligencia.

Según Filón¹, “el hombre justo, al indagar acerca de los seres, descubre [...] que nada es propiedad suya, sino que todas las cosas son propiedad de Dios”². No reconocerlo es presunción. La presunción se refiere, por una parte, a la actividad: el hombre tiende a creer que es un poder activo, cuando en realidad no es más que pasividad³. Dios es el único ser activo⁴.

La presunción se manifiesta en la creencia de la adquisición y la posesión⁵. Nada⁶ es propiedad del hombre⁷. No reconocer el

¹ Para una visión general sobre la filosofía de Filón, y en particular acerca de su determinante influencia en el neoplatonismo, véase H. A. Wolfson, *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, Harvard University Press, Cambridge Mass., 1948. Más recientemente, R. Radice, *Platonismo e creazionismo in Filone di Alessandria*, Vita e Pensiero, Milán, 1989.

² Filón de Alejandría, *Leg. Alleg. (III)*, XXIV, 78. He tenido en cuenta, con algunas modificaciones, la traducción de J. M. Treviño, *Obras completas de Filón de Alejandría*, 5 vols., Acervo Cultural, Buenos Aires, 1975-76. Véase *De cherubim*, XXV, 84; *Quod Deus immutabilis sit*, II, 5-7. Con más detalle, véase P. Kaufmann, “Don, distance et passivité chez Philon d’Alexandrie”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1957 (1), 37-56.

³ “El hacer (to poiein) es propio de Dios y no es lícito adscribirse a la criatura; lo propio del ser creado es la pasividad (to paschein)”, *De cherubim*, XXIV, 7.

⁴ Filón de Alejandría, *De gigantibus*, X, 42.

⁵ J. Danielou, *Ensayo sobre Filón de Alejandría*, Taurus, Madrid, 1963, 207-213.

⁶ Filón de Alejandría, *Leg. Alleg. (III)*, XXIV, 78.

poder de Dios es debido a que el hombre atribuye a su propia inteligencia un falso poder de engendrar⁸. Por eso, la presunción por antonomasia puede cifrarse en la presunción de la inteligencia⁹, que piensa que es ella la que adquiere el conocimiento y posee las ideas¹⁰. Olvida así que todo conocimiento¹¹ es propiedad de Dios¹².

La experiencia del error exige poner el origen del conocimiento y la verdad más allá de uno mismo¹³ y de la propia intelligen-

⁷ “Ésta es la modalidad de nuestro ser que caracterizó Moisés con el nombre de Cain, nombre que significa posesión; modalidad que está llena de necedad o, más bien, de impiedad, por cuanto, en vez de pensar que todas las cosas son posesión de Dios, las supone tuyas propias, aunque ni siquiera a sí misma se puede poseer con firmeza ni conoce siquiera cuál es su propia esencia (med’hauton echein bebaïos dynamenos, alla med’hostis esti ten ousian eidos)”, *De cherubim*, XX, 65.

⁸ “Es razonable que la ley haya excluido de la sagrada asamblea a todos, tanto a los que eliminan las formas ejemplares, a los que llama eunucos; como a los que niegan absolutamente a Dios, a quienes la ley da el nombre de mutilados; como a los que, a la inversa, introducen familias de divinidades, a los que califica de hijos de ramera; como, en fin, a los que se aman a sí mismos, de los cuales, unos divinizan la inteligencia, y los otros a cada uno de los sentidos”, *Spec. Leg. I*, LXIII, 344.

⁹ “Existen dos opiniones opuestas y en reciproca pugna; una que todo lo atribuye a la inteligencia (to no) considerándola soberana de cuanto se da en nosotros al razonar, al percibir sensorialmente, en el movimiento y en la quietud; otra que sigue a Dios y refiere todo a Él, como a un padre y soberano”, *De sacrif. Abelis et Caini*, I, 2.

¹⁰ “La inteligencia pensó que todas estas cosas eran adquisiciones (ktemata) propias de sí”, *De cherubim*, XVII, 57.

¹¹ “Todas las cosas son propiedad de Dios, no tuyas: los razonamientos, los conocimientos, las artes, las conclusiones, los discernimientos particulares, las actividades del alma a través de los sentidos y sin ellos (tas dianoeiseis, tas epistemas, tas technas, ta theoremata, tous en merei logismous, tas aistheseis, tas dia touton kai aneu auton psyches energeias)”, *De cherubim*, XXII, 71.

¹² “Ninguna cosa es tan vergonzosa como el suponer que soy yo el que discierne y que soy yo el que percibe. ¿Mi inteligencia, autora de sus discernimientos? (ho emos nous aition tou noein) ¿Y cómo? Porque ¿se conoce a sí misma, quién es, y cómo llegó a ser?”, *Leg. Alleg. (II)*, XVII, 68-69.

¹³ “Las hijas, dime, que son las artes y las ciencias que se dan en el alma (technai de eisi kai epistamai psyches), ¿dices que son hijas tuyas? ¿Y de qué manera? ¿Acaso, ante todo, no las posees por haberlas recibido de la inteligencia que te las ha enseñado? En segundo lugar, es propio de tu naturaleza el que, así como pierdes otras cosas cualesquiera, también pierdas éstas, ya olvidado de ellas

cia¹⁴. La inteligencia, sin embargo, tiende a creer presuntuosamente que es activa¹⁵ y que el poder de conocer le pertenece¹⁶. Pero conocer no es una actividad del hombre sino de Dios¹⁷. En rigor, lo que llamamos conocer no es sino la manifestación de Dios. La presencia no es la conquista de un conocimiento sino la manifestación del ser¹⁸.

Filón rechaza la interpretación aristotélica del entender. Para Aristóteles, el acto de entender incluye lo entendido, en el sentido de que la idea está dentro del acto de entender. La inteligencia se apropia del objeto, al modo como el cuerpo asimila el alimento. El acto del objeto entendido ha sido abandonado para integrarse en el acto de entender.

La interpretación del entender que hace Filón es otra: según él, la supuesta posesión de lo entendido por parte de la inteligencia no es más que una simple apariencia engañosa. La inteligencia huma-

debido al cúmulo de otros pensamientos, ya a causa de penosas e incurables enfermedades del cuerpo, ya por la vejez, dolencia sin remedio que fatalmente sobreviene a los de avanzada edad, ya por otros innumerables motivos cuyo número es imposible determinar. Cuando aseguras que los hijos, vale decir, los pensamientos particulares del alma (hoi kata meros tes psyches logismoi), son tuyos, ¿estás en tu sano juicio o te has vuelto loco para suponer tales cosas? Porque tus melancolías, tus locuras, los extravíos intelectuales, las conjeturas sin fundamento, las falsas representaciones de los objetos, ciertos pensamientos vacíos, semejantes a sueños, que de por sí producen intranquilidad y agitación; el olvido, enfermedad habitual del alma, y otras cosas más numerosas que las enumeradas socavan la seguridad de tu señorío y muestran que tales bienes son propiedad de otro y no tuya", *De cherubim*, XXI, 68-69.

¹⁴ "Puesto que los elementos del juicio que poseemos, proporcionados por la inteligencia y la sensibilidad, están expuestos al error, es forzoso reconocer que Dios es quien hace llover las concepciones en la inteligencia y las percepciones en la sensibilidad; y que cuanto llega a existir no es don de parte alguna de nuestro ser sino que todo es gracia", *De confusione linguarum*, XXV, 127.

¹⁵ Filón de Alejandría, *Leg. Alleg. (I)*, XV, 49.

¹⁶ Filón de Alejandría, *Leg. Alleg. (III)*, X, 32.

¹⁷ "Quien muestra cada una de las cosas es Dios, que es el único verdadero conocedor (ho de deiknys ekasta ho monos epistemon theos). De los hombres se dice que conocen, únicamente porque parecen conocer; de Dios lo decimos porque posee realmente el conocimiento", *De migratione Abrahami*, VIII, 40.

¹⁸ Filón de Alejandría, *De confusione linguarum*, XXVII, 139.

na no posee nada ni es causa de nada¹⁹. Lo entendido es una aparición enteramente extraña al acto de entender. Para el entender, lo entendido es ante todo algo que no está en su poder y que aparece ante sí como algo ajeno. La inteligencia es pasiva ante la aparición de lo entendido.

2. La extrañeza del hombre respecto de sí.

Por otra parte, nada hay que defina la identidad humana, salvo su diferencia respecto de Dios. La diferencia es así lo único que define al hombre. Nada en él es en sí o por sí, sino en otro y por otro: todo en él es referencia a Dios. Dicho de otro modo, el hombre no reside en sí mismo sino fuera de sí: es extraño a sí. Todos, salvo Dios, somos extranjeros de nosotros mismos²⁰.

a) La extrañeza del objeto a la inteligencia.

Esta extrañeza de sí puede manifestarse de diversos modos²¹. En primer lugar, todo lo entendido es extraño al entender. Frente a Aristóteles, la diferencia entre el entender y lo entendido no es solamente una diferencia de presencias sino una diferencia entre poderes. Lo otro que es entendido aparece como otro poder.

Lo entendido no está en poder del entender sino que le es extraño e indisponible. Y no está en su poder porque su aparición no

¹⁹ Filón de Alejandría, *De confusione linguarum*, XXV, 123: "Cada uno de los impíos considera que su inteligencia le proporciona las aprehensiones y las reflexiones (tas te katalepseis kai dianoeseis) [...], y que Dios o no es la causa en general o no es la causa primera".

²⁰ "Dios es el único ciudadano. Todo lo creado es extranjero y forastero (monos kyrios ho theos polites esti paroikon de kai epelyton to geneton hapan)", *De cherubim*, XXXIV, 121.

²¹ He analizado con más detenimiento los diversos sentidos de la alteridad en Filón en "Sentidos de la diferencia en Filón de Alejandría", en *Averroes y los averroísmos. Actas del III Congreso Nacional de Filosofía Medieval*, Zaragoza, 1999, 439-458.

lo estuvo²². La extrañeza fue precisamente la experiencia del entender cuando apareció por primera vez aquella presencia extraña. Los objetos entendidos son dados (datos) a la conciencia: todo lo que aparece a la inteligencia es algo dado de lo que ella no dispone.

b) La extrañeza de la inteligencia a sí misma.

La experiencia de la sorpresa y la extrañeza no vale sólo para los objetos entendidos sino también con respecto a uno mismo²³. No conocemos apenas nada de nosotros²⁴. El poder de la inteligencia depende de otros muchos poderes de los que no dispone. Esa diferencia de poderes entre el poder del que dispongo y los poderes de que no dispongo se descubre como extrañeza²⁵.

El hombre no es propiedad de sí, en tanto que no se tiene en su poder²⁶. La propia identidad se muestra en su alteridad respecto al poder primero. Los otros poderes (y en último término el poder primero de Dios) son extraños precisamente porque no están en mi poder: son lo otro que mi poder. No dispongo de ellos. Y sé que no dispongo, porque una y otra vez me sorprenden con su presencia.

Mi identidad no se reduce al poder del que dispongo, sino que además incluye otros muchos poderes que se manifiestan en mí, pero de los que no dispongo. El nacimiento, el sueño o la muerte son algunos ejemplos; o también es obvio el ejemplo del cuerpo,

²² "Cuanto creyeres poseer te lo ha proporcionado otro", *Quis rerum divinarum heres*, XXI, 103.

²³ "Sólo Dios posee un exacto conocimiento (ekribose) de sí mismo", *Leg. Alleg. (III)*, LXXIII, 206.

²⁴ "La inteligencia es incapaz de entenderse a sí misma (heauton de gnorisai adynatos echei)", *Leg. Alleg. (I)*, XXIX, 91.

²⁵ C. Chaliel, *Judaisme et altérité*, Verdier, Lagrasse, 1982.

²⁶ "Adán, o sea, la inteligencia, no obstante dar nombre a las demás cosas y aprehenderlas, no establece nombre para sí mismo porque ignora quién es y no conoce su propia naturaleza (eauton agnoei kai ten idian fysin)", *Leg. Alleg. (I)*, XXX, 92.

en tanto que una buena parte de mis procesos corporales no están a mi disposición, y sin embargo configuran mi identidad.

c) La extrañeza del mundo.

En la inteligencia se manifiesta el mundo. O más exactamente, la inteligencia es la manifestación del mundo. Pero en cuanto la inteligencia no tiene en su poder tal manifestación, el poder del mundo difiere del poder de la inteligencia. O sea, el mundo, en tanto que presencia está incluido en la inteligencia; pero el mundo, en tanto que poder, es ajeno a la inteligencia.

El mundo queda caracterizado como un universo de poderes²⁷, que permanecen ocultos pero que han de suponerse más allá de su presencia en la conciencia. Son poderes extraños a la conciencia, aunque la constancia de su aparición revela una cierta identidad de poder más allá de la pluralidad de las presencias.

En cualquier caso, la alteridad de los poderes extraños a la inteligencia define el límite de la inteligencia. Y a la inversa, podemos definir los otros poderes, sólo en relación con el poder de la propia inteligencia, pero no sus determinaciones propias. Conocemos sólo diferencias de poder. El único papel que queda a la inteligencia es dejar que aparezcan los otros poderes. Los poderes del mundo, en tanto que definen los límites de la inteligencia, aparecen como infinitos, puesto que exceden siempre cualquier medida puesta por la inteligencia. Lo otro que la inteligencia es lo infinito²⁸.

²⁷ Véase Filón de Alejandría, *De sacrif. Abelis et Caini*, XV, 60. También *De confusione linguarum*, XXXIV, 171: "Dios es uno pero tiene en torno de sí innumerables potencias (amethystous peri hauton echei dynameis)".

²⁸ "Dios es infinito y también lo son sus potencias (aperigrafos gar ho theos, aperigrafoi de kai hai dynameis autou)", *De sacrif. Abelis et Caini*, XV, 59.

d) *La extrañeza del lenguaje.*

Por otra parte, el mundo es un mundo de presencias, que son signos y palabras. El mundo de la inteligencia es un lenguaje que remite más allá de su presencia. Las palabras son signos que aluden a un significado que está más allá de ellas. Las significaciones de las palabras remiten a los poderes desde donde aparece la presencia. Toda presencia significa un poder²⁹. El mundo que aparece es un signo de los poderes que sujetan el mundo, y en último término del poder primero en el que se reúnen todos los poderes. El sentido de lo entendido trasciende su presencia.

El hombre no comienza a hablar desde la interioridad de su conciencia, sino desde la exterioridad del lenguaje que le antecede. La significación última de lo hablado queda oculta. Por eso, en rigor no hay habla sino más bien revelación. El habla humana no es más que un breve comentario de lenguajes que anteceden: y en particular, subraya Filón, una respuesta al logos primero.

Todo lo real forma parte de un lenguaje universal, que en último término es el habla de Dios, su logos³⁰. Dios es un Dios que habla. Cada cosa propiamente no es sino una palabra de ese lenguaje universal. La tarea de la inteligencia consiste en comprender el significado de dicho lenguaje. Tanto el mundo platónico de las ideas como especialmente la ley de Moisés son expresión de ese lenguaje universal, que es el logos primero. Entender requiere, en consecuencia, interpretación del sentido de lo hablado desde el logos primero. Pensar es hermenéutica.

En resumen, el hombre es extraño a sí mismo, en primer lugar porque los objetos que entiende le son ajenos por indisponibles; en segundo lugar, porque no alcanza ni siquiera un conocimiento de sí, pues ni su misma presencia está en su poder; además, porque el mundo al que pertenece es un universo de poderes extraños en su

²⁹ "Es habitual en Dios mostrar mediante un signo la naturaleza de cada cosa (ten ekastou fysin dia semeiou deiknynai)", *Quod deterius potiori insidari solet*, XLVIII, 177.

³⁰ "Dios hablaba y simultáneamente creaba (ho gar theos legon hama epoiei), sin que existiera intervalo entre ambos hechos. O para sugerir una doctrina más verdadera aún: su palabra era obra (ho logos ergon en autou)", *De sacrif. Abelis et Caini*, XVIII, 65.

infinitud; y por último, porque habita en un lenguaje que él no habla.

3. El entender como atención.

Entender, entonces, es atención, que se define por la escucha y la espera³¹. El justo se encuentra alerta y a la expectativa de que se manifieste una presencia nueva, no prevista de antemano.

a) La atención como receptividad.

La atención es, en primer lugar, receptividad. Entender no consiste en aprehender o conquistar, sino en recibir. La inteligencia humana es pasiva respecto a la iluminación que presenta el mundo, aunque esa pasividad es receptiva y no simple impresión inerte. La receptividad supone una cierta actividad. En tanto que los poderes de la realidad son ajenos a la conciencia, cualquier empeño por conquistar su manifestación sólo consigue que se reproduzcan en el objeto presentado las condiciones de la conciencia. El ser siempre es otro que la conciencia.

No hay unidad de medida en la conciencia que permita medir la aparición del ser³². Medir el ser con los números o con palabras repite en el ser la forma del número o de la palabra. La exterioridad del ser rehuye toda conmensuración. La receptividad no presupone la forma de la aparición. Frente a Protágoras, que hace de la inteligencia humana la medida de todas las cosas³³, el hombre atento pone la medida fuera de sí. La atención excluye cualquier

³¹ Véase E. Levinas: "Al pensamiento metafísico en el que alguien finito tiene la idea de lo infinito —en el que se produce la separación radical y, simultáneamente, la relación con el otro— [...]. Es atención a la palabra o recibimiento del rostro, hospitalidad y no tematización", *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca, 1987, 303 (cit. *Totalidad*).

³² "Los poderes de Dios sobrepasan toda medida (hai dynamis yperballousi)", *De opificio mundi*, V, 23.

³³ H. A. Wolfson, 168.

método que regule el conocimiento. No se puede controlar lo que es indisponible. El método delimita y estrecha el espacio de la aparición del saber.

Receptividad implica escucha: el hombre piadoso está atento y a la escucha en la sinagoga³⁴, y en general está receptivo a todo lo que aparece ante él. Entender es primariamente escuchar algo hablado desde fuera de sí. La disposición para saber ha de consistir en dejar-ser, a la manera de la *Gelassenheit* heideggeriana, precisamente porque el poder que aparece es indisponible³⁵. La alteridad se define precisamente como el otro poder en tanto que indisponible, y por tanto su manifestación siempre es imprevisible y nueva: la atención únicamente abre el espacio para su aparición.

Para Filón, la novedad de lo que aparece es debido a que Dios es fuente inagotable de gracias³⁶. El logos se renueva constantemente en tanto que expresión de la constante novedad del ser. Por tanto, el entender no puede predecir una presencia porque cualquier presentación es siempre, de algún modo, nueva³⁷. La aten-

³⁴ “Los asistentes ocupan sus asientos en orden, con serenidad (syn esychia), alerta los oídos (ta ota anorthiakotes) y con atención suma (meta prosoches pases), ansiosos de beber la bebida de las palabras”, *Spec. Leg.* II, XVI, 62.

³⁵ “Ahora, mientras vivimos, obedecemos más que mandamos y somos conocidos más que conocemos (gnoridsometha mallon e gnoridsomen), puesto que el alma nos conoce sin que nosotros la conozcamos a ella (oide gar hemas ou gnoridsomene pros hemon)”, *De cherubim*, XXXII, 115. Véase E. Levinas, *Totalidad*, 294: “El ser es exterioridad: el ejercicio mismo de su ser consiste en la exterioridad, y ningún pensamiento podría obedecer mejor al ser que dejándose dominar por esta exterioridad”.

³⁶ “A aquellos que están apegados al tiempo antiguo [...], el instantáneo e intemporal poder de Dios los adoctrina e impulsa a la aprehensión de vigorosos pensamientos nuevos, lozanos y rejuvenecidos (nea kai epakmadsona kai anebonta protrepon enthymia lambanein), a fin de que [...] al recibir del nunca envejecido Dios bienes nuevos y renovados, en abundancia sin límites, sean instruidos de modo que comprendan que con Él nada es antiguo, nada, en suma, es pasado, sino todo nace y subsiste al margen del tiempo”, *De sacrif. Abelis et Caini*, XXI, 76. Véase también *De plantatione*, XX, 89: “El título de «eterno Dios» equivale al de Aquél que es generoso no una vez sí y otra no, sino siempre e incesantemente, Aquél que sin interrupción prodiga beneficios”. *De plantatione*, XXI, 91: “Dios, permaneciendo idéntico, es permanentemente bondadoso e incesantemente dadivoso”. *Leg. Alleg. (I)*, III, 5: “En ningún momento cesó Dios en su actividad creadora”.

³⁷ “Los actos creadores de Dios son oscuros, ininteligibles e ininterpretables (adeela kai atekmarta kai akatalepta)”, *Leg. Alleg. (I)*, VIII, 20.

ción hace posible precisamente la advertencia de la novedad y la diferencia.

b) La anticipación de la experiencia.

La presencia de lo recibido aparece sin búsqueda³⁸. En este sentido, la presencia se anticipa a la búsqueda³⁹. Atender no implica buscar ansiosamente que el poder ajeno se manifieste, sino dejar que algo sea dado y pueda ser atendido. Atender es respetar⁴⁰. La atención no puede buscar qué será dado y en qué circunstancias, sino que lo dado queda abandonado a la iniciativa del poder ajeno. De este modo lo atendido se añade siempre al saber y nunca supone una repetición de lo ya sabido.

De este modo, lo que caracteriza al entender es la esperanza⁴¹. La esperanza define al hombre⁴². El sabio se distingue del resto de los hombres por la esperanza⁴³. Mediante ella, piensa el futuro⁴⁴.

³⁸ "Dios no consulta la opinión del beneficiado respecto de las gracias que le habrá de otorgar, siendo su norma extender sus abundantes beneficios a quien no piensa anticipadamente en ellos. Tal es el sentido de la afirmación de que Dios añadió a la inteligencia el nacimiento del bien perfecto", *De sacrif. Abelis et Caini*, III, 10. "Dios se anticipa (fihánontos) a salirles al encuentro: 'Iré hacia ti y te bendeciré' (Éxodo, XX, 24). Ves cuán grande es la gracia de la causa, que se adelanta (proapantontos) a nuestra indecisión y se anticipa a salirnos al encuentro para beneficiar a nuestra alma con esplendidez", *Leg. Alleg. III*, LXXVI, 215.

³⁹ "Damos a luz aun antes de que llegue a nosotros pensamiento ni conocimiento de los hombres y sin la cooperación que procede de la costumbre (tikto-men gar kai prin eiselthein tinas epinoias kai epistemas anthronon aneu ton ex ethous synergounton)", *De migratione Abrahami*, XXV, 142.

⁴⁰ Véase E. Levinas, *Totalidad*, 306: "La trascendencia no significa apropiación de *aquello que es*, sino su respeto. La verdad como respeto del ser: éste es el sentido de la verdad metafísica".

⁴¹ Véase Filón de Alejandría, *De posteritate Caini*, VIII, 26: "La esperanza, siendo, como es, la expectativa de los bienes, tiene atenta a la inteligencia ante la liberalidad divina (elpis men gar ton agathon ousa prosdokia ek tou filodorou theou ten dianoian arta)".

⁴² "El que no espera no es hombre (ho dyselpis ouk anthrospos). Por tanto, mientras la definición de este compuesto que somos es 'ser animado dotado de razón y perezadero' (dsoon logikon thneton), la definición del hombre según

La anticipación de la presencia a nuestra iniciativa resulta patente en la inspiración y posesión profética⁴⁵. En este punto, Filón remite a la locura divina ya señalada por Platón, que arrebató al alma más allá de sí, bajo la acción de Dios. El éxtasis es la plenitud de la atención hacia la presencia de lo otro, que anula toda iniciativa de nuestra parte.

Por todo esto, la atención conduce a la acción antes que a la explicación. Antes de cobrar conciencia y claridad sobre nuestros conocimientos, ya su presencia nos ha movido a la acción⁴⁶. La acción aventaja a la teoría, porque todo análisis teórico de lo entendido termina inevitablemente en la opacidad de la trascendencia. La escucha atenta posibilita siempre dirigir la acción, aun cuando no termine en ningún análisis ni fundamentación.

Moisés es 'la disposición del alma que espera (elpidsouses) en el realmente existente Dios"', *Quod deterius potiori insidari solet*, XXXVIII, 139-140.

⁴³ Filón de Alejandría, *Quod deterius potiori insidari solet*, XXXVIII, 138: "¿Qué, en efecto, puede ser más familiar a un hombre de verdad que la esperanza y la expectativa de obtener bienes (elpidos kai prosdokias ktseos agathon) de parte de Dios, el único dispensador de dones? Tal cosa constituye, a decir verdad, la única generación de hombres en sentido estricto, pues aquellos que no esperan en Dios no tienen participación en la naturaleza racional (me elpidsonton epi theon logikes fyseos ou memoiramenon)". Véase *De proemiis et poenis*, II, 11.

⁴⁴ Filón de Alejandría, *Leg. Alleg. (II)*, XII, 42-43. Véase E. Levinas, *El tiempo y el otro*, Paidós, Barcelona, 1993, 117: "Lo que no puede aprehenderse en absoluto es el porvenir; la exterioridad del porvenir es totalmente diferente de la exterioridad espacial, justamente por el hecho de que el porvenir es absolutamente sorprendente. [...] El porvenir es aquello que no se capta, aquello que cae sobre nosotros y se apodera de nosotros. El porvenir es lo otro. La relación con el porvenir es la relación misma con lo otro".

⁴⁵ Véase J. Danielou, 230-231.

⁴⁶ Comentando un texto del libro del *Éxodo* ("Todo cuanto Dios ha dicho haremos y escucharemos"), señala Filón: "Éstos no seguirán al logos como guía, sino a Dios, el soberano del universo, a través del cual avanzan en busca de la acción más que de las palabras. En efecto, mientras los demás escuchan primero y luego obran, éstos, y he ahí lo paradójico en extremo, afirman que primero han de obrar y luego escucharán [...], estimulados por el deseo de obrar y por el espontáneo impulso de su inteligencia", *De confusione linguarum*, XIII, 59-60.

c) *La atención como libertad.*

El sabio mantiene la conciencia desprendida de toda posesión y atenta sólo a la aparición imprevista. En este sentido es libre. La libertad⁴⁷ es concebida como desprendimiento y negación⁴⁸ de toda posesión. En tanto que negación de sí⁴⁹, la libertad es disponibilidad absoluta para la exterioridad de cualquier otro poder⁵⁰. La libertad no es interpretada como independencia ni como autonomía sino como dependencia y obediencia⁵¹.

La libertad de la atención no tiene un objeto intencional al que referirse. Atención no es intencionalidad, sino la sola expectativa sin objeto. En este sentido, la atención es previa a la intencionalidad: únicamente deja abierto el espacio de la posibilidad sin definir una forma ni un acto. Es mera afirmación de la posibilidad. Tampoco la atención se confunde con la iluminación gratuita de Dios: es sólo su condición previa.

⁴⁷ He examinado con más detalle la interpretación filoniana de la libertad en "La libertad en el platonismo romano: Filón de Alejandría", *Kolaos, I Jornadas de aproximación interdisciplinar para el estudio de la Antigüedad*, Sevilla, 1991, 64-107.

⁴⁸ "Si tienes presente la nada (oudencias) que eres tú en todo, tendrás presente la transcendencia (uperboles) de Dios en todas las cosas", *De sacrif. Abelis et Caini*, XIV, 55.

⁴⁹ "Si buscas a Dios, oh inteligencia, sal fuera de ti misma (o dianoina, exelthousa apo sauthen anadsetei)", *Leg. Alleg. (III)*, XV, 46. Véase, *Leg. Alleg. (III)*, XV, 48: "El hombre ruin (faulos), huyendo y ocultándose de Dios, se refugia en su propia inteligencia (ton idion noun), enfermizo auxiliar; en tanto que el hombre de bien, por el contrario, abandonándose a sí mismo (heauton apodidraskon), se vuelve hacia la aprehensión del Uno".

⁵⁰ "Es preciso que la inteligencia que ha de ser sacada y dejada en libertad (chre gar ton mellonta noun exagesthai kai en eleutheria afiesthai), se aparte de todo: de las necesidades del cuerpo, de los órganos sensoriales, de los argumentos capciosos, de la retórica persuasiva, y por último de ella misma", *Leg. Alleg. (III)*, XIII, 41. Véase, *Quis rerum divinarum heres*, XIV, 74.

⁵¹ Justamente la impiedad reside en aspirar a la independencia. El hombre sólo se hace libre en tanto que reconoce su dependencia. Términos como autexousios o autokrator, que aluden a la capacidad de disponer de sí, Filón sólo los utiliza para calificar a Dios (véase M. Harl, 376-377). La dependencia es, ante todo, dependencia de la aparición del otro. La patria de los hombres libres no es una ciudad de individuos autónomos, sino de sabios atentos y obedientes a la ley.

De esta forma, la atención abre un espacio infinito⁵² de posibilidad, puesto que todo puede aparecer ante la inteligencia. Todo es posible. La indeterminación de la inteligencia sólo es efectiva indeterminación cuando se afirma efectivamente en la infinitud de la posibilidad: cuando realmente se dejan abiertas todas las posibilidades. Entonces, no antes, la libertad se hace infinita. El sabio atento es libre en tanto vive en un ámbito de posibilidad: en un espacio de infinitas posibilidades. Su inteligencia no es tanto memoria de lo ya dado como escucha de lo que está por decir. No advertencia del acto sino de lo posible.

d) La atención como conocimiento de la diferencia.

La diferencia sólo puede ser objeto de la atención, en tanto que la atención abandona toda medida; nada puede medir lo enteramente imprevisible y siempre diferenciado. Lo singular y diferenciado sólo puede aparecer cuando se le deja presentarse sin buscar una analogía con algo ya manifestado con anterioridad. Lo otro por antonomasia es Dios, que es lo absolutamente indisponible para la conciencia. El poder primero sobre lo imprevisible y diferente es designado precisamente como 'Dios': El es principio de toda diferencia⁵³.

En último término, el sentido de una forma es siempre único e irrepetible. La comprensión de otro sentido no puede, en consecuencia, conquistarse desde la identidad de la propia conciencia, sino desde la pura receptividad⁵⁴. Desde sí mismo sólo puede obtenerse a uno mismo. Pero no a lo otro. El horizonte de sentido de

⁵² E. Levinas, *Totalidad*, 51: "En la idea de lo infinito se piensa lo que permanece siempre exterior al pensamiento".

⁵³ Por eso, destaca Filón que "todas las obras llevan en sí una referencia (anachoran) a Dios" (*Leg. Alleg. (I)*, XV, 50), en tanto que toda presencia remite a una alteridad absoluta en su indisponibilidad.

⁵⁴ Véase E. Levinas, *Totalidad*, 217: "Un ser que recibe la idea de lo infinito –que la recibe y así no puede tenerla por sí– es un ser enseñado de una manera no mayéutica, un ser cuyo existir mismo consiste en esta incesante recepción de la enseñanza, en este incesante desbordamiento de sí (o tiempo). Pensar es tener la idea de lo infinito o ser enseñado. El pensar racional se refiere a esta enseñanza".

uno mismo no puede proporcionar la diferencia. La atención no es sino la disponibilidad para la comprensión de lo otro: esto es, la receptividad para la aparición de un sentido diferente.

Las diferencias de sentido son novedades que no se reducen a negaciones del sentido del ser inicial. Diferencia no implica negación, en tanto que la nueva presencia no anula la presencia inicial sino que se añade a la ya dada con antelación⁵⁵. Las diferencias se añaden, pero no tienen por qué oponerse. En cambio, la dialéctica es un movimiento que procede de la propia conciencia y puede explicarse desde la identidad. La negación permite pensar toda diferencia desde la identidad de la conciencia. Pero en la conversión de la diferencia en negación se disuelve la diferencia en el pozo de la identidad. Atención no es dialéctica.

La reflexión entiende mediante una continua vuelta hacia sí, en la que el pensamiento se hace circular. La atención, por el contrario, supone el reconocimiento de los otros poderes en su indisponibilidad y en especial del poder primero de ser. Y esto sólo puede hacerlo desde el temor de la vulnerabilidad y la esperanza de la gracia. Sólo un dios puede salvarnos, decía Heidegger. Sólo la escucha a otras palabras pueden liberarnos de la pesada carga de nosotros mismos. La diferencia sólo puede aparecer desde fuera de sí, pero es inútil tratar de hacerla aparecer desde el fondo de uno mismo. Atención no es reflexión.

Jesús de Garay
Universidad Europea de Madrid (CEES)
28670 Villaviciosa de Odon Madrid España
jesus.garay@fil.cin.uem.es

⁵⁵ "La riqueza de la divina sabiduría es ilimitada y produce nuevos frutos a continuación de los anteriores, sin cesar jamás de remozarse y de renovar su lozanía", *De posteritate Caini*, XLIV, 151.