

EL HOMBRE EN EL CONFIN

La situación humana, realidad de confín

Anotaciones para una investigación paralela grecolatina
del término clave al campo conceptual:

METHORIOS: FILON DE ALEJANDRIA

CONFINIS: TOMAS DE AQUINO

Por Tiziana Sabuzi Giuliani

Traducción del italiano por Gonzalo Soto Posada

“El hombre no es el engranaje de un mecanismo cerrado
sino la piedra angular entre cosas y espíritu”

Desde la primera lectura de los textos filonianos, mi interés se dirigió a un término individual, *methórios*, aparentemente insignificante, ya porque la palabra no es exclusiva de Filón (1), ya porque es apenas

- (1) Filón es exponente típico de un mundo cronológica, geográfica y culturalmente situado en medio de dos eras en justo equilibrio. De Alejandría, en Egipto, ciudad helenística, puente entre el Oriente (clásico y judío) y la Romanidad, punto de referencia de la diáspora, fue ciudadano activo: único dato firme de la biografía filoniana, ubicado entre el siglo I a.C. y el I d.C. (Cfr. A. Nazzaro, “El problema cronológico del nacimiento de Filón de Alejandría”, en *Rend. dell'Accad. di Arch., Lett. e Belle Arti di Napoli*, XXXVIII, 1963, p. 129–38) es, efectivamente, su participación, en el año 40 d.C., en la embajada a Calígula, como exponente de los Hebreos alejandrinos, golpeados por el Pogrom. Esto aparece no sólo en *Jos. Fl. A. J.*, XVIII, 25, sino en sus dos tratados *In Fleccum* y *Legatio ad Gaium*, para lo cual puede verse: C. Knauss, “Filón de Alejandría en una hora trágica de la historia hebrea”, Nápoles, 1967.

Los testimonios explícitos sobre Filón y su obra no dan un retrato definitivo ni históricamente preciso, pero contribuyen a individuar la presencia de una marca que no fue superficial, especialmente en la civilización cristiana: Cfr. *Jos. A. J.* XVIII, 8, 1. *Clem. Alej. Strom.* I, 334, 360, 413; II, 482. *Orig. Comment. in Ev. Mt.* XV, 3 y XVII, 17. *C. Celsum*, IV, 51 y VI, 21. *Pseudo-Just. Cohort ad. gentes* 9, 10, 13. *Anatolius (peri tou pásja)* ap. *Eus. H. E.* VII, 32, 16. *Pseudo-Crisóstomo, Or. in Pascha* VII. *Eus. Chron. ad a. Abr.* 2055; *H. E.* II, 4, 2; 5, 1; 16, 1 y 18, 1. *Hier. Vir. Inl.* 11. *Lib. int. hebr. nomencl. praefatium; Praefatium in Job; Comment. in Daniele* I, 3. *Bas. Magn. Epist.* 190, 3. *Ambr. De Par.* 4, 25. *Epiph. Adv. Haer.* I, 29, 5. *Aug. contra Faustum* XII, 39. *Theodorethus. Quaest. XXIV in Ex. Sosom. H. E.* I, 12, 9. *Isid. Pelus. ep.* II, 143 y 270; III, 19 y 81. *Anast. Sin. Viae dux* 14 – in *Hexaem. lib. VII. J. Damasc. Praef. in Sacra Parallela. Photius, Bibl. cod.* 103–105–105. *Suidas s.v. Phílon, Arethas, comm. in Apokal. cap. 1. Theod. Metoch. Miscell. cap.* 16–7.

reconocible en el riquísimo conjunto expresivo del léxico filoniano. En realidad, en mi opinión, es justamente a través de un término, si así puede decirse, secundario, cómo es posible desarrollar una comprensión más original del pensamiento de Filón (2), tradicionalmente envuelto en una sutil cáscara de colectivismo, y lanzar una especie

- (2) Muchos de los estudios dedicados a Filón son más bien intentos de leer allí a Platón, Aristóteles, los estoicos u otro, transformados y retocados, creando así la impresión que las obras de Filón, antes de ser un replanteamiento orgánico de la Biblia a la luz de la cultura griega (digo orgánico en cuanto no incoherentemente estructurado), sean un amontonamiento de ideas filosóficas copiadas metidas arbitrariamente en una exégesis asimismo mutilada. Señal de esta insatisfacción y auspicio de una transformación, han sido las indicaciones de *J. Pouilloux*, "Investigaciones y puntos de vista nuevos", *R. H. R. CLXI* (1961), p. 135-7, que creía necesario aplicar el método filológico del *Struktur-analyse* a los textos filonianos anunciando la contribución que un tal tipo de indagación formal daría en la resolución de problemas de interpretación conceptual, derivados de la dualidad entre medio expresivo (el griego en la trama filoniana) y contenido especulativo (pensamiento hebreo); sería un relacionar la crítica al examen estilístico-expresivo, en el punto de injerto entre especulación y trámite lingüístico. Ya en la clarísima superioridad de fuentes cristianas en los Testimonios se deja ver la singularidad del caso de esta figura, que tuvo una tradición crítica interesante pero bajo el signo de la ambigüedad del "precursor" o, al límite, del "protocristiano". Borrado del mundo judío por su pensamiento singular, supuesto herético por sus caracteres de notable independencia, su obra fue transmitida y analizada exclusivamente en ambiente cristiano, donde suscitaba interés por los puntos de semejanza o por tesis apoloéticas. Los prolegomena a la edición *Cohn-Reiter-Wendland* (Vol. I, p. 1) se abren precisamente con esta afirmación: "Philonis Alexandrini memoria a Judaeis non minus quam a paganis fere neglecta tota pendet ab ecclesia Christiana. Nam cum doctrina moralis et Testamenti Veteris interpretandi ratio Philonis cum sacris ecclesiae Christianae libris maxime conspirare viderentur, ab antiquis scriptoribus ecclesiasticis eius opera studiosissime lectitata atque usurpata sunt". Esta incomprensión de fondo de la obra filoniana en sentido autónomo ha puesto frecuentemente en sombra, distorsionándolo en su raíz, el sentido auténtico del aporte filoniano independientemente de los lazos tradicionales o de influjo y se ha repropuesto en diversas épocas, como lectura prejudicial que cercena puntos de vista muy exclusivos. Así aparece, pues, la interpretación de Filón como "filósofo", con notables acentos estoicos (Cfr. *Turowski*, *Die Widerspiegelung des stoischen Systems bei Philo von Alexandria*, Leipzig, 1927) o eclécticos (Cfr. Bréhier, las ideas filosóficas y religiosas de Filón de Alejandría, París, 1950) o más platónicas (Cfr. *Billings*, *The Platonism of Philo Judaeus*, Chicago, 1919, en línea con la tradición patristica para la cual: "hé Pláton philonizeí hé Phílón platonízeí, id est aut Plato Philonem sequitur aut Platonem Philo, tanta est similitudo sensuum et eloquii", como afirma Jerónimo en *De Vir. Inl.* 11). A estas interpretaciones de un Filón empapado de pensamiento griego en el sentido más "repetitivo", se contraponen aquella que lo configura más bien como un exégeta en el que emerge, como signo de originalidad, la cultura judía (Cfr. *Wolfson*, *Foundations*... , Cambridge, 1948). El extravío provocado por estas repentinas, aunque a veces limitantes interpretaciones, ha conducido en los últimos años el interés hacia la búsqueda de un Filón poliédrico, pero desde la fisonomía autónoma, leíble en espíritu de escucha. Significativas, en el contexto de esta revaloración de Filón, efectuadas o en proyecto, son las iniciativas de ediciones bilingües, que estimulen un más vasto número de lectores e insistan, como momento fundamental de cualquier investigación filoniana, en una lectura analítica. Recuerdo que de los tratados filonianos, definidos *ápeira* en el Léxico Suda, nos quedan 35 en griego.

de enlace (3) no arbitrario sino basado sobre análisis lingüísticos y semejanzas teoréticas y no sólo sobre una hipótesis de dependencia histórica al menos indirecta, con otro término que puede considerarse, como se sugerirá, su equivalente latino: es el término *confinis*, presente en Santo Tomás y también, literalmente, fascinante y lleno de atracción.

La investigación se presenta, ya como un intento de aproximación "desde lo minucioso", que se parece, como técnica, a la investigación de la señal mínima, a veces señal clave de complicados procesos; ya como un intento "binario" al considerar un mismo (¿análogo?, ¿dependiente?) concepto sobre dos frentes terminológicos de "palabras diversas, para agarrar su significado específico y su diseño global casi en un claroscuro.

Mi estudio, que no tendrá el tinte de exhaustivo, dado el carácter fragmentario de toda pesquisa terminológica particular, se articulará lógicamente en las siguientes partes, pudiéndose entrelazar en el curso de la explicación el "hilo" tomista al greco-judío (4):

I.

a) Primero que todo un análisis del término en sus correlaciones gramaticales elementales consideradas indistintamente en toda citación, prescindiendo, en la medida de lo posible, de los significados (es imposible, de hecho, en términos metodológicos, la exclusión absoluta del sentido). Ya desde este primer análisis surgirán indicaciones "impresionísticas" tendientes a un sucesivo trabajo de interpretación.

(3) Enlace, de todos modos, conducente a una simple pero fértil confrontación de dos culturas.

(4) La cultura judío-helenística, una cultura que se puede reconstruir con dificultad en su fisionomía auténtica, dada la escasez de las fuentes y sus caracteres particularmente "mixtos", se coloca como un episodio crucial entre judaísmo y cristianismo, exégesis bíblica y esquemas culturales clásicos, intereses religiosos y módulos filosóficos. De los numerosos exponentes de la historia de su literatura que, aunque abarcando un arco de casi tres siglos (II a.C. — I d.C.), se halla documentada en forma muy fragmentaria, los textos más significativos son los históricos de J. Flavio, la Carta a Filócrates del P. Aristea entre los escritos 'propagandísticos' (hasta cierto punto), los fragmentos de la tragedia "Exagoge" de Ezequiel, y, entre los escritos filosóficos, breves fragmentos de Aristóbulo. La obra de Filón que constituye la cima de tal producción (aquí sólo por haberla), es también su momento conclusivo: su problemática propia se percibe y reaborda, a la luz de la venida del Mesías, por la literatura cristiana antigua latina y griega, mientras por el lado judío, las tradiciones rabínicas desembocarán en las edificaciones midrashica y mishnaica, sin evidenciar signos irrefutables de filiación directa.

b) Autodelimitación de la indagación a los términos indicados: *Methórios* (5) — *Confinis*, incluso en la más vasta constelación terminológica que sugieren: hipótesis de la equivalencia relativa entre término griego y latino.

II. Indagación, entre todos los contextos, de aquellos particularmente expresivos: de un pensamiento o de una modalidad de pensamiento. Eso sí, se tendrán en cuenta, si bien en un nivel distinto, aquellos contextos de segundo plano, en cuanto ellos constituyen un subsuelo lingüístico y hacen parte, quíerese o no, de la comprensión global del uso del término.

III. Contribuciones surgidas de la investigación sobre los términos para una comprensión enriquecida del mundo intelectual de los autores, considerados aisladamente y en afinidades eventuales, y en particular para una precisión más clara del universo metafísico-antropológico-moral presentado por los autores. Uno de los datos más interesantes y rico de posibilidades para una reflexión actual, será el de la situación humana que, por el conjunto de la lectura, se delinearán como un "estar en el límite", donde el concepto del poder ambivalente de toda realidad creada precede al de las infinitas posibilidades de elección.

IV. Interrogaciones sobre una investigación posterior del enlace-hilo entre las obras de Filón y las de S. Tomás, en particular: abrir caminos a la problemática inherente a algunos textos divulgativos medievales.

De este modo, de una indagación terminológica "externa", estructural, por aproximaciones progresivas y selectivas, se llega a una investigación terminológico-conceptual, luego filosófica y finalmente histórico-literaria, con un proceso que, perfeccionado, puede convertirse en uno de los más interesantes y conducentes a una totalidad lo menos posible recortada.

I.

a) La necesidad metodológica de examinar *todos* los contextos

- (5) Numerosas son las citaciones del término *methórios* precedentes a Filón, desde Platón (*Leyes*, IX, 878, b) a Aristóteles (*Problemata* 26, 31, 1, 943b26; *Gen. anim.* 5, 1, 778b30; *Hist. anim.* 8, 1 588, a-b), en los cuales sólo tiene usos genéricos, que van desde el de "espacio intermedio" a tipos de estados intermedios en sentido común (así, el céfiro entre vientos cálidos y fríos): ". . . la palabra es rara y no tiene significación técnica alguna en estos dos filósofos: ambos utilizan *mésos* y *metaxy* para las diversas aplicaciones de la noción de intermedio, en moral, en metafísica, en física" (M. Harl, "Adam et les deux arbres du Paradis. . .", R. Sc. R., 1962, p. 325). Como expresión, deriva del lenguaje de los historiadores en donde el sentido geográfico-político, anexo al término (así como lo testimonian Tucídides y Jenofonte) resulta primitivo; M. Harl hace notar, además, que él parece tener, en principio, "un impedimento peyorativo en relación a sus concurrentes nobles, *mésos*, *mesótes*, *metaxi*. Será dedicado, quizás, a significaciones peyorativas" (*ib.*).

en que aparecen, en las diversas formas, los lemmas (6): *Confinis* — *Methórios*, considerados en su función adjetiva y en el uso sustantivado, no responde a un exceso de pedantería sino a la exigencia misma de comprender a fondo el uso de estos términos que, como todos los otros, pueden nacer y configurarse en sentidos más elementales.

Un análisis, incluso sumario, de las correlaciones gramaticales elementales directas (7), prescindiendo del trabajo interpretativo sobre los contextos individuales, puede, de entrada, llevar a conclusiones significativas: para *Confinis* (8), de las 28 citaciones de este lemma polifónico (con sus semejantes en forma: *Confinia*, *Confinibus* y *Confinis*; 9 *Confinium*; 16 *Confinio*) hay:

20 correlaciones activas de dirección con el genitivo y, entre ellas, 16 veces se trata de una pareja de genitivos contrarios distinguidos por “et” (9); dos veces el genitivo es único pero representado por “utriusque” (10); 3 veces por “duorum/duorum” (11). Por el contrario, en dos contextos hay correlación activa con “inter” e incluso

(6) Por “lemma” (*basic-form* o *entry-form* en la terminología americana), se designa el término como “resumen” convencional de todas sus formas, como la voz-título de un diccionario. En el caso de *methórios*, frecuentemente he designado este término como “lemma”, aludiendo a una consideración total. Se le analiza, en efecto, no sólo en cuanto comprende una variedad de formas gramaticales (*methoríou*, *methorío*, *methórioi*, *methoríous*. . .) sino en su doble función, adjetiva y sustantiva (por ejemplo: *én methorío stás*, L. A. III, 184 y *tón methorion tópon*, Aet. 39).

(7) Por correlaciones gramaticales elementales directas se entienden las relaciones de dirección y dependencia *gramatical* del término respecto a otros, es decir, los enlaces discursivos que lo unen, por vía directa, a otros sustantivos, adjetivos, verbos e invariables, en el ámbito de una proposición *elemental*, o sea, considerada en su mínimo núcleo circunscribible.

(8) Cada citación tendrá, entre paréntesis, el número de referencia del *Index Thomisticus* (I. T.), donde el lemma *Confinis*, p. 1127a, 1128b, ocupa las formas 00001 a 00028. Por brevedad, simbolizo con un guión los ceros e indico el número sólo del I. T. donde no exista la necesidad absoluta de una confrontación inmediata y directa del texto. Para cada sigla usada y para las correspondencias numéricas, cfr. el prospecto general en el Apéndice.

(9) Hélos aquí: *In Job* (38/236 (-28); *II Sent.* 24.2.1. co/27 (-4); *III Sent.* pr./30 (-24) y 23.2.2a ra 3/2 (-5); *IV Sent.* 33.3.3 co/26 (-20); *Ev. Mt.* 4.2./215 (-17); *In Thren.* 4.21/14 (-15), *In Hier.* 25.3/30 (-14); *De Int.* 1/578 (-12); *De An.* 1 co/167 (-11); *S. Th.* I 108.3 ra 3/2 (-9), 77.2 co/26 (-8); cit. ad sens. S. C. G. 3.6/1 NR. 5/2 (-7) y 2.8. nr. 13/14 (-6).

(10) *Utriusque*: *Ev. Gv.* 6.2./347 (-18) y S. C. G. 4.55 nr. 5/4 (-27).

(11) *Duorum-arum*: *Ev. Mt.* 4.2./215 (-16); *In Hier.* 20.1/35 (-13); *De Pot.* 4.1. ra. 15/62 (-10).

en este caso aparece, después de la preposición, una doble dependencia contrapuesta por la conjunción "et" (12). En un tercer caso, se tiene correlación con "utrumque" e "utrasque" (13) y 16 veces la correlación de dependencia es con *In* más ablativo (14).

Respecto al lemma *methórios*, en Filón, la pesquisa lleva a resultados análogos considerando incluso la proporción numérica: sobre 47 contextos (15), en los que aparece en 7 diversas formas gramaticales, hay 28 correlaciones activas con el genitivo, de las cuales 24 parejas de genitivos opuestos (16); una de las cuales es ternaria (17); además, 4 genitivos simples, plurales (18); de los que uno alude a "parejas" de objetos anteriormente designados; paralelo a la presencia de "utriusque" y "duorum-arum" en las citas latinas, se

Reporto esquemáticamente las correlaciones: (diluculum) diei et noctis (-28); (homo) utriusque naturae (-27); (beata virgo) veteris et novae legis, sicut (aurora) diei et noctis (-25); (homo) spiritualis et corporalis naturae (-24); (fortitudo) rationis et sensualitatis (-20); (regio) utriusque (-18); (terra) judaeorum et gentium (-17); (Bethlehem) duarum tribuum (-16); (terra Hus) Idumaeorum et Arabum (-15); (Hus) Idumaeae et Arabiae (-14); (civitas) duarum tribuum (-13); (istae formae) formarum separatarum et materialium (-12); (anima humana) corporalium et separatarum substantiarum (-11); (medium) duorum extremorum (-10); (partes) albi et nigri (-5); (anima humana) spiritualium et corporalium (-8); (anima intell.) aeternitatis et temporis (-7); (anima humana) corporum et incorporearum substantiarum (-6); (cogitativa) sensitivae et intellectivae partis (-5); (sensualitas) aestimativae et appetitivae (-4).

(12) *Ev. Gv.* 1.13/328 (-21) y 1.13/322 (-22).

(13) *De Pot.* 4.1. ra 15/62 (-10); *III Sent. pr.*/30 (-24), en correlación indirecta.

(14) *Ev. Mt.* 21.1. 1/55 (-2), 11.1/393 (-3), 4.2/215 (-16) y (-17); *Ev. Gv.* 6.2./347 (-18); *III Sent.* 23.2.2a ra 3/2 (-5); *S. C. G.* 2.8. nr. 13/54 (-6) y 3.61. nr. 5/2 - S - (-17); *S. Th.* I. 77.2 co/26 (-8) y 108.3. ra 3/2 (-9); *De Pot.* 4. 1 ra 15/62 (-10); *De An.* 1 co/167 (-11); *De Int.* 1/578 (-12); *In Hier.* 20.1./35 (-13) y 25.3/30 (-14); *In Thren.* 4.21/14 (-15).

(15) He aquí las citaciones de los contextos: *Agric.* 161, *Spec.* I, 116, II, 157, 210-11, 224, III, 72, 130, IV, 168; *Mutat.* 45, 118, 192, *Opif.* 65, 135, *Som.* I, 152, II, 188, 230, 234, *Migr.* 147, 158, 198, *Plant.* 10, 76, 180, *Her.* 45, 121, 147, 172, 205, *Fug.* 101, 213, *Conf.* 89, *Contempl.* 86, *Aet.* 33, 139 bis, 147, *Jos.* 148, 205, *Mos.* I, 178, II, 82, 101, 254, *Congr.* 22, *Decal.* 106, 107, *Legat.* 145, *Praem.* 62, *L. A.* III, 99, 184, *Abr.* 214, *Det.* 122, *Virt.* 9.

(16) *Cfr. Spec.* III, 72, *Mutat.* 118, *Opif.* 135, *Mutat.* 192, *Som.* II, 234, *Migr.* 158, *Mutat.* 45, *Spec.* II, 224, *Her.* 147 y 172, *Spec.* III, 130, *Mos.* I, 178, *Spec.* IV, 168, *Congr.* 22, *Fug.* 213, *Virt.* 9, *Her.* 121, *L. A.* III, 184, *Decal.* 107, *Det.* 122; *Som.* II, 188, *Aet.* 33, *Mos.* II, 101.

(17) *Migr.* 198.

(18) *Som.* I, 152, *Spec.* II, 157, *Decal.* 106, *Mos.* II, 253.

hallan 7 casos de dual o ambos (19). La presencia de la construcción: *EN* más dativo (*EN Methório*) es citada 7 veces (20).

Ya surge, por lo anterior, desde el sistema de las correlaciones dobles genitivas, un carácter "binario" del término que se presenta, en alto porcentaje, como en el umbral de dos versantes; asimismo, por la presencia de los casos de *EN* + dativo/*in* + ablativo, emerge la hipótesis de una configuración particular del término (confín, límite), casi como una faja en la cual permanecer o transitar simbólicamente. Todo se precisará a medida que avance la investigación.

Consideremos ahora algunas de las "asociaciones" (21) particularmente significativas para poder situar el término en un campo terminológico no preconstituído deductivamente, sino *inductivamente* alcanzado por las indicaciones internas de los textos. Para una confrontación instructiva, considérese, a vía de ejemplificación, que, partiendo de un análisis deductivo y, además, no específico, por ejemplo del léxico tomista, se llegaría a conclusiones inexactas: en el Th. 1.1. las indicaciones de los sinónimos de *Confinis* envían a *finis*, *terminus*, *limes*. Ahora bien: un análisis ulterior de uno solo de estos "términos explicativos", lleva a resultados completamente opuestos a aquellos que surgen de la indagación sobre el solo *Confinis* in T.: Se trata de *limes*, cuyas casi 87 citaciones en el I. T. están frecuentemente correlacionadas con términos como *Certus*, *Circumcriptus*, *Coarctatus*, *contineo*, donde está claro que la acepción de confín allí entendida es antitética a la expresada por *confinis* (*horizon-medius*) y por lo mismo no intercambiable. El lema *confinis* asume, de todos modos, en T. una fecundidad específica mayor en su ámbito, como índice de apertura, de líneas más o menos extensas, entre dos dimensiones, dada efectivamente la presencia opuesta de un término como *limes* que designa "la línea que cierra". El grupo representado por *limes* — *finis* — *terminus* indica, por lo tanto, en términos generales,

(19) (El Sumo Sacerdote) *ámphoín*, id est: naturaleza humana y divina (*Spec. I, 116*); (*génos*) *methórian*, *miktón amphoín*: hacia Dios y lo creado (*Her. 45*); (*Sjéma*) *ámphoín*: respecto a la carestía y a la ostentación de un excesivo bienestar, para una equilibrada hospitalidad (*Jos. 205*); (*ho politikós*) *ámphoín*: entre *idiotés* y *Basileús* (*Jos. 148*); (el alma de los animales terrestres) *ámphoín*: alma humana y alma de los peces (*Opif. 65*); (la arcilla) m. *ámphoín*: tierra y agua (*Conf. 89*).

(20) L. A. III, 99, 184, *Migr. 147*, *Abr. 214*, *Praem. 62*, *Her. 121*, *Mos. II, 101*.

(21) Por asociación directa debe entenderse la estrecha unión gramatical entre dos términos ligados entre sí por nexos conjuntivos, negativos o disyuntivos, en referencia a un único verbo. Distinguiendo el contenido con base en el nexo, pueden existir asociaciones "conjuntivas" (y también disyuntivas positivas), que he llamado simplemente asociaciones (Cfr., para la palabra-clave *methórios*, *Her. 45*: *methórian*, *miktón amphoín*) o asociaciones "negativas", es decir, oposiciones (Cfr. para la palabra-clave *philótheos*, L. A. III, 74: *philótheos*, ou *philósómatos*).

una línea de confín sólo accidentalmente (no por sí) entre dos campos; de por sí alude únicamente al borde alcanzado por un campo, aunque a veces puede extrínsecamente extenderse a "aquello que viene más allá".

Volvamos, dicho lo anterior, a las consideraciones sobre las asociaciones. La más significativa en los textos tomistas es aquella con *Horizon*:

—in confinio. . . , quasi in horizonte (S. C. G. 2. 8. nr. 13/14) (—26).

—quasi quidam horizon et confinium (S. C. G. 2. 68. nr. 6/21) (—24).

—quasi orizon et confinium (III Sent. pr./30) (—6).

A primera vista, esta asociación, incluso por la presencia de la misma raíz de *horos* reconocible en *Methórios*, debería presentarse como su equivalente latino. Su presencia, en cualquier caso, puede ser un indicio precioso para la investigación histórica de la cual hablaremos en IV.

En realidad, (*h*) *orizon*, en Tomás, se ve anclado mayormente en un campo de designación a nivel geográfico-astronómico, haciendo concentrar sobre su afín, *confinis*, una mayor fecundidad de sentidos figurados: de las 41 citaciones de (*h*)*orizon*, sólo seis no remiten al campo geográfico-astronómico, comprendidas las 3 ya citadas en asociación explicativa con *confinis*.

Hay, además, una apelación importante a un tercer término, *medius*, sin duda pertinente, aunque más genéricamente, a una perspectiva conceptual figurada en el sentido vislumbrado (22), del mis-

Hay también otros tipos de asociación, entendidos menos rígidamente con criterio gramatical al interior de una proposición mínima: son las *asociaciones indirectas* (ello es, ligadas indirectamente, incluso más allá de los límites de la proposición elemental, a otros términos) y de *contigüidad*, incluso fuera de las relaciones gramaticales. Estas últimas son tanto más significativas, cuanto más recurrentes o ligadas a otros términos asociativos; aún más, el criterio con que se les discierne en el conjunto de términos naturalmente vecinos, limítrofes, es de una particular insistencia en proximidad a las ocurrencias de una palabra-clave dada, con referencia incluso a su esfera "conceptual" (así, es interesante notar la simple presencia, "junto a" *methórios*, ojalá en el ámbito de un grupo de proposiciones constituyentes de un discurso conceptualmente unificado, de términos como *mésos*, *mesiteúein*, *metaksy*, *metéjein*, etc. . . . , algunos de los cuales, en otra parte, se hallan ya en asociación directa, ya indirecta a *methórios*).

Es claro que mientras las asociaciones del primer tipo son "objetivamente" visibles, las de contigüidad se prestan más fácilmente a errores de interpretación, o más bien, a omisiones. Pero cuanto más atentamente se comparan entre sí los contextos, tanto más se descubrirá el agruparse de determinados términos en torno a otros, casi como un espejo "natural" que refleja la posición de un término dado en el "vocabulario" (es decir, en el pensamiento estructurado lingüísticamente) de un autor determinado, que memoriza, como todos nosotros, por enlaces y asociaciones de ideas y de sonidos fónicos.

(22) "quazi orizon et confinium. . . ut quasi medium inter utrasque" (—24).

mo modo como en Filón hay asociaciones indirectas entre *methórios* y *mésos*, como se especificará luego.

De lo dicho, es decir, de este primer bosquejo de las constelaciones terminológicas greco-latinas, dada la puntual analogía de correlaciones y considerada la capacidad asociativa del término en direcciones análogas, se puede lanzar como hipótesis, con un buen margen de seguridad, la "equivalencia" (en sentido traductivo lato) entre el mundo de significados de que es portador *methórios* y aquél de que es portador *confinis*, con un subsuelo fundamental análogo entre las dos lenguas, expresable esquemáticamente así:

A	A'
a) Methórios	a') Confinis
b) Mésos/Metaksy	b') Medius/horizon
<hr/>	
B	B'
Hóros	Limes
Péras	Finis
Akron	Terminus

Es sobre la primera correspondencia: a — a', donde recae el diáfragma de este estudio, que es casi una muestra de trabajo sobre dos términos únicamente, para una autodelimitación de la investigación, necesariamente sectorial, casi una primera cuña metida en dos grandiosas arquitecturas lexicales (23), en la cual cada elemento paralelo al otro, será estudiado analíticamente.

De las asociaciones en los contextos filonianos considerados, es de notar la asociación directa con:

A) *Miktós* (*Heres* 45). Indirecto con los verbos *metéchein* (*Opif.* 135) o presente como nexos explicativos en *Spec.* II, 224. Con el verbo *epháptein* (*Som.* II, 230) y en nexos explicativos en *Congr.* 22, final en *Migr.* 158.

B) Asociación indirecta con *mésos* se halla en *Spec.* IV, 168. De notar la aproximación entre la expresión entera de estado en lugar (*oós an en methoría*) en *L. A.* III, 184 y *perí tó méson*. En el mismo párrafo se repite el uso de *mésos*, sustantivado. Otras asociaciones con *metaksy* (*Spec.* II, 224) y *mesiteúein* (*Migr.* 158 y *Plant.* 10, donde

(23) Piénsese que el conjunto de los vocablos usados por S. Tomás e incluídos en el *I. T.* sube a 8.654.703, excluídas las obras de dudosa autenticidad; he aquí por qué esta investigación no es sino un examen preliminar de una parte infinitesimal del discurso tomista y también del discurso filoniano.

se presenta en una construcción de genitivo absoluto referido al sujeto de *methórios*).

C) Hay que señalar la presencia de *diakrino* en *Mutat.* 192, reforzada por *diastélletai* presente inmediatamente después del parangón establecido entre el n. 90 y la tienda del Tabernáculo. En *Aet.* 147, aparece con nexo relativo y en *Heres* 205. En *Spec.* II, 210, 11 aparece en vía negativa. Así mismo, la presencia de *ágonai* en *Mutat.* 118, presente a través de un nexo hipotético.

D) Particular importancia adquieren los contextos comparativos (24). En términos comparativos se expresa uno de los tres grupos de genitivos correlatos a *methórios* en *Mig.* 198. De resaltar, la asociación entre términos comparativos y especiales en *Spec.* I, 166. La correlación es directa en *Som.* II, 188. La Hierópolis, vía de medio entre lo sagrado y lo profano (y por lo tanto, entre una ciudad cualquiera y el lugar sagrado por excelencia, el templo), es "de algún modo un *Segundo* templo" (*Spec.* III, 130). El político es *methórios* porque "está más alto que un ciudadano privado pero más bajo que el rey" (*Jos.* 148). En *Opif.* 65, se presenta otra expresión comparativa con nexo explicativo. Por el contrario, el superlativo presente en *Fug.* 101 y referido al *lógos*, entendido casi como desdoblamiento de Dios, se asocia a una negación de *methórios*, como indicando que éste sea un término típico de comparación y no de lo incomparable.

E) Aglomeraciones de términos designantes de tiempo o espacio están diseminados en muchos pasajes en contiguidad directa con *methórios*, como en los párrafos en torno a *Agr.* 161: no experto en la virtud aún es el sabio que apenas ha tocado la sabiduría y se encuentra precisamente en una *methóron ágnoin*. En *Som.* I, 152, la designación de los ascetas como *methórioi* entre dos extremos viene precedida por una explicación de carácter temporal, por la cual el *Badízein* del asceta *epí klímakos* se alterna con momentos de ascenso y descenso (*tóte men. . . . toté d'*. . . : *Som.* I, 150). Otras anotaciones temporales se hallan en *Fug.* 213 (*mépo d' ikanós*) y *Praem.* 62 (*prín teleiothénai*). Un relieve particular merecen los contextos en los que *methórios* se encuentra designado entre *arjé* 'y *télos*, como en *Plant.* 76 y *Heres* 121 (25).

(24) Advierto, entre los textos tomistas, el pasaje respecto a Juan, de quien se dice: "in quodam confinio, quia maior viatoribus, sed minor comprehensoribus" (-3).

(25) Se debe notar, además, la vecindad contextual en torno a *methórios*, si bien no en la "frase" sintácticamente considerada, sí al interior del tema tratado, de un conjunto de términos idénticos u homogéneos a aquellos considerados como asociados, aunque sea indirectamente: en *Som.* II, 232: *mésen*. En *Som.* II, 189, si bien en un párrafo distanciado de la presencia de *methórios*, en torno a su explicación se dice del S. Sac.: "*Ekatéron tón ákron, hos án Báseos kaí kephalés, ephaptómenos*". En *Heres* 46, a través de

De estos cinco grupos surgen otras notas más precisas respecto al término que analizamos, que desde el lado gramatical tiene ya una configuración espacial y binaria. Del grupo B, nota de "medianidad". Del grupo C, precisión ulterior: no una "medianidad" indiferente sino, de algún modo, distintiva y no fija. Del grupo D, delineamiento de una faja que comprende dos realidades, a mitad entre la una y la otra, "tocando" o "participando" de dos extremos (*tóon ákron: Som. I, 152 y II, 230*), a veces en sentido no isótropo (véase la explicación de las ascesis como *anómalon prágma* en *Praem. 62* o las aproximaciones subrayadas más bien hacia un extremo que hacia el otro en *Agric. 161*), hasta convertirse precisamente en "faja de atracción" como entre dos imanes; se trata, pues, de una concepción de "frontera" no lineal, puntual, sino de extensión (espacial o abstracta) más o menos vasta (26). De estos contextos del grupo D surge la nota comparativa del término, que se sitúa como una particular designación de valores, con una potencialidad de crecimiento o disminución en un sentido u otro. Se perfila así, pues, un carácter intensivo del término, que viene refrendado como un término con poder categorial ordinativo (no por casualidad, uno de los textos en que aparece *methórios, Som. I, 152*, está injertado en el conjunto de la interpretación alegórica de la escala soñada por Jacob). Finalmente, a la configuración espacial del término (27), que pinta fronteras simbólicas, se agrega la temporal (grupo E), aludida en las concomitancias indirectas de términos de tiempo, en sentido sobretudo relativo (oscilar entre un "antes de" y un "no todavía" como entre dos puntos) o alternativo (el oscilar a veces en un sentido, a veces en otro).

Respecto a los verbos con los cuales el término está en dependencia de correlación pasiva, son casi siempre verbos de estado, que se relacionan con una concepción bien delineada de una realidad organizada por "estados" pero no por ello "estática"; por el contrario, como lo probará la investigación, se trata de una concepción interiormente dinámica incluso en la claridad distintiva.

una repetición del concepto por medio del otro término *mésos*, se presenta el participio *ágomenos*. En *Heres 206*, en seguida del tratamiento del *lógos* como entre Dios y lo Creado, el papel mediador se propone en los siguientes términos: "*mésos tón ákron, amphotérois homereúon*". Hace parte de la significación "oscilatoria" expresada por *ágomai* también el verbo *talanteúo*, presente en modo muy significativo en *Praem. 62*: "*En methorío. . . prós medéterá pon talanteúontes*". Todavía aún: "*To dé metaksy amphoinkekraménon*" (Mig. 147).

(26) Entre los pasos aritmológicos es significativo, en este sentido, *Plant. 76*, donde todos los números comprendidos entre uno y diez mil son considerados *methoríous*, no sólo el dos entre el uno y el tres, como se dice en *Spec. IV, 168*, en el pasaje que trata de la triada.

(27) Particularmente evidente, y no sólo gramaticalmente (*én + dativo*), en *Agric. 161*, donde la vecindad de la "*methoríon ágnoian*" al II de los dos extremos considerados (*ágnoia* absoluta y *epísteme*) se expresa en aproximación triple.

Comencemos con Filón: 20 veces (= 17 + 3) se trata del verbo *eínai* (ser) expreso o sobrentendido, autónomo o en endiádis con otro verbo (*Agr.* 161, *Mut.* 118, *Op.* 135, *Som.* I, 152, *Mig.* 198, *Mut.* 192, *Spec.* I, 116, *Som.* II, 230, *Heres* 45, *Spec.* II, 224, *édeiksa*, III, 130, IV, 168, *Mos.* II, 254, *Congr.* 22, *Jos.* 148, *Fug.* 213, *Virt.* 9; *éoi ken*: *Dec.* 106; *hy polambánousi eínai*: *Spec.* III, 72, para el cual, Cfr. "Dicitur esse" en el texto — 26 de Tomás, indicio de subfondos tradicionales; *anagráphei*: *Som.* II, 234, donde hay que hacer notar que para Filón, "lo que está escrito" en el Libro Sacro es, de todos modos, equivalente a "lo que es". Cfr. *egráphe* en *Heres* 172).

1 vez: *gínomai* (*Som.* II, 188). 2 veces: *títhemi* (*Migr.* 158 y *Jos.* 205). 3 veces: *tásso* (*Plant.* 10, *Mos.* I, 178, *L. A.* III, 99). + *táksin dídomi* (*Decal.* 106). 3 veces: *hístemi* (*Heres* 205, *Abr.* 214, *Mig.* 147). 2 veces: *Keímai* (*Praem.* 62, *L. A.* III, 184). 1 vez: *proskeklérotai* (*Opif.* 65) y con *én* + dativo: *phoroímetha hemeís* (*Heres* 121). En otros casos, el uso de *methórios* es exclusivamente atributivo.

Análoga estructura en Tomás para el uso predicativo de *Confinis*: 17 veces: *esse* (—2, —5, —8, —9, —11, —12, —19, —20, —21, —22, —24, —25, —28; en nexo de estado de lugar: —15, —16: *est constituta*, —17, —18; *sita*, —13; *dicitur e*: —16) (28). 2 veces: *existens* (—10, —6). 1 vez: *est creata* (—7). 1 vez: *tenens* (—27). 1 vez: *incipit* (—4). 1 vez: *mutantes* (—1).

La presencia, si bien esporádica, del verbo *creare* en Tomás, es índice posterior de la relación del término con una concepción estructural de lo real como dependiente de Dios: el darse de un ente en una cierta jerarquía es, ante todo, obra del Creador, que fija los "con-fines" (respecto a entidades metafísicamente consideradas), así como es fruto de libertad el adecuarse o no de la creatura humana dentro de su particular "territorio". Esto último será el tema dominante de la relación del término con una concepción moral (29) de la realidad, mucho más subrayada en el pensador alejandrino, para el cual, tal vez aún más que para S. Tomás (y limitándonos a lo que emerge de la gama de textos inherentes a esta investigación), toda jerarquía está en movimiento, orientada por la libre elección, en una dinámica

(28) En —19, uso particular de *Confinis*, en el sentido en que se presenta en este texto como perfecto sustituto de *adfinis*, en el uso y en el significado.

(29) Por ello será sintácticamente posible, por ejemplo, el uso de *títhemi methórios* + *éauton*, como sucede, ya en un contexto ético más bien banal, en *Jos.* 205, y como, más profundamente, surge del conjunto conceptual de los textos. Daniélou, en "Philon et Grégoire de Nysse", *Atti dei Colloques de Lyon*, 1966, p. 338, centra plenamente el significado moral del término filoniano *methórios*. Este designa para él principalmente: "la situación de la libertad humana colocada en la frontera entre el bien y el mal". Y todavía más: "Porque el hombre pertenece a la vez al mundo sensible y al mundo inteligible viene requerido, por lo mismo, por el uno y por el otro".

entre aceptación, rechazo, superación, de un "estado" al otro o al interior del mismo.

II.

La lectura directa de todos los contextos en los que aparece un determinado término, no es sino un estudio dirigido a la investigación de una concordancia final, donde todo caso sea válido para un elenco que, recapitulativo por un lado, tenga presente, por el otro, la gama variada de más acepciones.

En este sentido, el comportamiento de *Confinis* y *Methórios* es paradigmático; se desarrolla en modo lineal desde la designación concreta de una línea separatoria a una aplicación de la idea de "transicionalidad" a entidades abstractas. Y, en este último caso, el pensamiento se expresa en un modo particularmente natural, unido como está a sus raíces "terrestres".

En Tomás, sobre 28 contextos, la palabra-clave (*confinis*) toma 4 veces sentido espacial-material (-1, -9, -28, -10), 7 veces sentido geográfico (-13, -14, -15, -16, -17, -18, -2) + 1 = *adfinis* (-19) y 16 veces un sentido seguramente figurado (-3, -4, -5, -6, -7, -8, -11, -12, -20, -21, -22, -23, -24, -25, -26, -27).

Sobre estos últimos contextos continuará naturalmente la investigación, en cuanto pretende definir una contribución particular teórica del término en forma sistemática.

También el resumen de los sentidos del término en Filón, refleja una situación análoga: sobre 47 contextos, *methórios* asume 34 veces un sentido seguramente figurado (*Agr.* 161; *Spec.* I, 116, II, 224, III, 130, IV, 168, III, 72; *Mut.* 118, 192, 45; *Op.* 65 y 135; *Som.* I, 152, II, 188, 230, 234; *Mig.* 158, 198, 147; *Plant.* 10, 76; *Heres.* 45, 172, 121, 205; *Jos.* 148, 205; *Congr.* 22; *Fug.* 213; *Virt.* 9; *Dec.* 106 bis; *Det.* 122; *Praem.* 62; *L. A.* III, 184). 8 veces geográfico-astronómico (*Aet.* 139 bis y 147; *Spec.* II, 210-211 y 157; *Heres* 147; *Legat.* 145; *L. A.* III, 99). 5 veces espacial genérico (*Mos.* I, 178; II, 254; *Abr.* 214; *Fug.* 101; *Contempl.* 86).

III.

La vasta gama de acepciones unidas al lemma filoniano *methórios* se articula en momentos lógicamente coherentes, esparcidos, con el fin de dar una coloración nueva, un poco en todos los campos del saber (30) tratados por Filón, desde la aritmología a las especulaciones filosóficas en su base exegética.

(30) El estudio de *Harl*, por el contrario, se polariza, sobre todo, en las resonancias morales del término. El título completo reza "Adam et les deux arbres du Paradis (Gen. II, 3), ou l'homme milieu entre deux termes (*mésos, methórios*) chez Philon d'Alexandrie, pour

El sentido más elemental del que se hace portador el término es el territorial-espacial, más propiamente inherente a su origen histórico. También aquí su uso no se limita siempre y exclusivamente a una función atributivo-descriptiva (como sucede en las expresiones de *Legat.* 145, *Aet.* 147, *Aet.* 139, *Spec.* II, 210—11: referido al alternarse de la luz diurna y nocturna, *Heres* 147: fajas templadas entre zonas polares y Ecuador, *Mos.* II, 254), sino que es ya posible encontrar un texto donde el uso descriptivo del término, en sinergia con el uso de *mésos*, sirve de antesala a una reflexión interesante sobre la relación deducible entre Creador-Creatura, en una formulación que preanuncia una de las "vías" tomistas para la existencia de Dios: es el texto de *L. A.* III, 99, que trata del lugar establecido para cada elemento. Así como quien admira un conjunto arquitectónico se remonta a la existencia del arquitecto (*énnoian lépsetai tou technítou*: *L. A.* III, 98), quien considere la sabia conexión organizada de las cosas tiene que concluir: "Todo ésto no ha sido construído sin la acción de una fuerza perfecta sino que ha existido y existe el artífice de este universo y tal artífice es Dios. Quien razona así agarra la idea de Dios por su sombra, en cuanto reconoce al artífice a través de sus obras" (*L. A.* III, 99).

La óptica aritmológica de Filón, presente aquí y allá en los tratados, como un residuo tradicional importante (cabalístico-pitagórico), hace de trámite al paso del significado de *methórios* de su acepción espacio-material a aquella más abstracta, a través de la aplicación del "medio" a módulos matemáticos. En este sentido, el pasaje de *Spec.* IV, 168, en donde se da la explicación del atributo *Basilikós* dado por Moisés a la vía por excelencia, indicativa del justo equilibrio entre exceso y deficiencia, es paradigmático y se coloca como texto explicativo de toda la teoría del *methórios*, injertado en una visión triádica: "Moisés suele llamar camino *real* a la vía de medio,

une histoire de la doctrine du libre arbitre" (cit.). En una investigación cuidadosa y bien desarrollada. Reporto el esquema analítico, que encuadra la investigación en una secuencia tradicional, ya refiriéndose al solo *methórios*, ya haciendo referencia a *mésos* (pero no en todas sus apariciones); por lo demás, la perspectiva del artículo se indica claramente en el título, donde M. Harl. autodelimita, por un lado, las propias finalidades a la explicación filoniana de *Gen.* II, 3, ello es, a la exégesis del pecado original, y por el otro se propone dar una contribución a la historia de la doctrina del libre albedrío. He aquí el esquema: I) El sentido de la palabra *methórios* y sus diversas implicaciones según los primeros ejemplos en Platón y Aristóteles. II) El hombre "moyen" o "intérmédiaire", *mésos*, *methórios*, en Filón de Alejandría. 1) La identificación de los dos árboles del Paraíso. 2) ¿En qué consiste la culpa? 3) ¿Quién es Adán quien comete la falta? *mésos*-*methórios*. 4) Relación entre la noción entre dos y la libertad.

Envío a tal estudio por la fisionomía diversa a la delineada en mi trabajo, por la primera parte (uso pre-filoniano del término), por la exégesis del pecado original, y por el "tableau récapitulatif" de *mésos*.

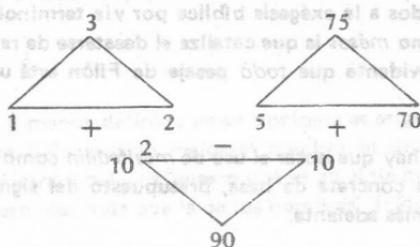
que señala el límite entre exceso y deficiencia. Doquiera se de una tríada el puesto de mando lo ocupa el elemento de medio, enlazando en unidad indisoluble los dos elementos laterales, que a su vez le sirven de guardia del cuerpo como a un rey". Así, los 75 años de edad de Abrahám, año crítico en que deja su tierra, vienen interpretados como el año del pasaje de lo que es sensible, corruptible, inmaduro, a su contrario, dado que el 5 (numéricamente correspondiente a los cinco sentidos, símbolo de la edad juvenil) se une el 70, principio de lo inteligible, de una madura ancianidad, de lo incorruptible, para formar un tercer término, en el "límite" entre los dos, que es precisamente el 75 (de leer en la sucesión griega de *pénte Kai ebdomékonta*).

Por medio de ésto, que a nosotros nos parece un preciosismo aritmológico, la idea de la "crisis de vida", de la "conversión" es, en realidad, más eficazmente subrayada.

Todavía más: en un contexto agonístico, el espacio numérico comprendido entre 1 y 10.000 (a esto equivale la superficie métrica de 100^2 de la tierra cuidada por Abraham en *Gen. 21, 33*) viene considerado en bloque como *methórios* entre la nómada, *arjé*, y el *télos*, constituido, como en las carreras en el estadio, por el *myriás*. El pasaje se inscribe también en una concepción dinámica, perfectiva de la actividad humana, extendida entre principio y fin completo, como se lee a contraluz (31).

Todavía más reveladora de la matriz aritmológica en la constitución del pensamiento de Filón es la bíblico-exegética: frecuentemente las disquisiciones filonianas toman como medio episodios enteros, versículos o términos bíblicos individuales, para una interpretación alegórica que luego, en último análisis, se hace autónoma casi del todo del punto de partida, y puede considerarse como un elemento especulativo puro. Es lo que aparece claro también en el análisis de textos sobre *methórios*, algunos de ellos directamente concentrados en el episodio bíblico del Mar Rojo, en donde ya el mar y su apertura (*Contempl. 86*), ya la nube que guía el camino (*Mos, I, 178*) se ponen como

(31) En *Mutat*, 192, el número 90 se da como perfecto, en cuanto "confín" entre la primera y la décima década (donde al 100 se le resta 10, como me parece más lógico considerar este pasaje controvertido). Respecto al número 75, resultan quizás más claramente comprensibles las elucubraciones de Filón si se visualiza el cálculo aritmético en una representación con esquema piramidal:



“frontera” entre perseguidos y perseguidores, salvados y náufragos, elegidos y no; otros textos, en cambio, se centran en función epexegetica sobre términos estrictamente pertinentes a la esfera de *methórios* como *mésos*: así, de la exégesis de Gen. III, 15, “aná méson sou Kai aná méson tés ghynaikós”, surge la idea, a primera vista incomprendible, de las cosas materiales como punto distintivo y, al mismo tiempo, como lugar de batalla, entre hombre y mujer, placer y sensación, bien y mal (L. A. III, 184); ellas, de hecho, son susceptibles de sensación y provocan placer, pero sofocan la sensación cuando agotan el placer hasta el fondo (32).

Antes de adentrarnos a considerar los pasajes basilares en donde el término asume una acepción metafísica, demos una mirada a aquellos en los que aparece con acepciones corolarias a esta metafísica. A través de su lectura es posible aproximarse progresivamente a la comprensión del mecanismo sutil de analogías y diferencias, por las cuales, en Filón, al interior de la realidad cósmica entretejida de correspondencias, en un enlazarse múltiple de hilos, cada realidad se configura como “límitrofe” a otras. He aquí, por ejemplo, aflorar, detrás del personaje bíblico de José, la figura de los políticos, casi en equilibrio entre virtudes humanas y “divinas” (33), en un compromiso positivo solamente en la medida en que es fecundo de actividades para el bien común. En otro pasaje, el mismo tipo de personaje es considerado como *methórios* entre *Basileús* e *idiotés*, por vía doble, negativa y comparativa, casi que estableciendo una confrontación elemental entre puntos de contacto y diferencia, a la que se une la especificación de gradualidad (Jos. 148). También en la legislación mosaica se hallan preceptos de algún modo “medianos”: así, la *hypogámion* (relación ilícita con joven prometida a otros) es un delito intermedio entre *phthorás* (seducción) y *moichéias* (adulterio), en el mismo sentido de confrontación considerado arriba; por el contrario, el V Mandamiento viene presentado como *methórios*, ya respecto a su *tácsis* (se halla entre la pareja de los 5 que tienden a la

(32) Análogas interpretaciones del texto bíblico se hallan por todas partes, en contextos, de todas maneras, considerados detalladamente más adelante, bajo otro perfil, como *Fug.* 101, cuya interesante contribución a la teoría del *Logos* se basa precisamente sobre el *aná méson* de Ex. 25, 22. Está unido al comentario de la nube en Ex. 14, 20; en Deut. 5, 5: “Kagó eistékein aná méson kyríon kai hymón”, otro importante pasaje sobre el papel mediador del *Logos* (Heres 205). He querido aquí, sobre todo, recordar los contextos estrechamente ligados a la exégesis bíblica por vía terminológica, en donde es la presencia de términos como *mésos* la que cataliza el desatarse de razonamientos sobre *methórios*, mientras queda evidente que todo pasaje de Filón está unido igualmente a aquella por otras vías.

(33) Cfr. *Migr.* 158, donde hay que notar el uso de *mesiteúein* como “dar una dirección mediana”, con una acepción concreta de base, presupuesto del significado clásico de “conciliación”, como se verá más adelante.

“eusebeia” y aquella de los 5 que miran a las prohibiciones para las injusticias que son sus semejantes: *Heres* 172), ya respecto a su contenido, que lo pone “a mitad” entre derecho humano y divino, religioso y social (*Spec.* II, 224), propiamente en cuanto *methórios* es la

esencia de su objeto y los padres, partícipes de lo inmortal por vía de analogía procreativa y de lo mortal por la caducidad de naturaleza a ellos inherente (*Decal.* 106, segunda ocurrencia de *methórios* en el pasaje).

El punto de contacto establecido aquí sobre base operativa entre Creador y padre por este término que se va siempre delineando más como evocador fascinante de proximidades y de infinitas lejanías, sobrentendidos otros puntos de contacto, apenas esbozados pero fundamentales, entre Dios y hombre, sobre base metafísica antes incluso que operativo-moral: *methórios* se convierte en un término de composición ontológica, referido como es al hombre *compuesto* de esencia terrestre y soplo divino (*Opif.* 135); este hombre que esculpido mortal “según su parte visible, según su estructura invisible es hecho inmortal” (*Ibid*); “por ello se puede afirmar que el hombre es confín entre naturaleza mortal e inmortal, en cuanto participa de la una y de la otra tanto cuanto es posible y ha sido creado mortal a la vez que inmortal, mortal por el cuerpo, inmortal por el espíritu” (*Ibid*).

Se lanza aquí el puente originario entre Dios y hombre, al vértice de otras gradualidades metafísicas, como resulta de la progresión operada en *Opif.* 65, tanto en sentido cronológico por la sucesión diversa de los momentos de la creación referidos así en el Génesis, como en sentido comparativo de valores entre *psiche* de los animales acuáticos, terrestres y volátiles, con ápice en la creatura humana (34).

Pero: ¿cómo recubrir la inmensa distancia todavía subsistente entre un extremo y el otro del “puente”? La vía que veo perfilarse por el conjunto de los textos inherentes a esta pesquisa es doble: existe una vía “desde lo alto”, operada por un juego múltiple de mediaciones (el *logos*, el Sumo Sacerdote), y un camino “desde abajo”, que se las ve con el progreso ascético del hombre, que no es sino un pasar de un “confín” relativo al otro, en el arco de toda una existencia comprendida, en el fondo, en el horizonte de dos puntos cruciales, hasta volver a tocar el confín absoluto de la relación originaria con Dios.

(34) “El alma más inerte y menos definida en su tipología es asignada a la especie de los peces, la más diligente y en todo sentido mejor al hombre, el alma intermedia entre estas dos a los animales de la tierra y del aire, puesto que es un alma más susceptible de sensibilidad que la de los peces pero más ruda que la de los hombres” (*Opif.* 65).

En el seno de la primera vía, el papel mediador más vecino al hombre está constituido por la figura del Sumo Sacerdote, que la "Ley" eleva a tomar parte en una naturaleza superior a la humana y próxima a la divina, como un intercesor a través del cual (*día méson*, *Decal.* I, 116) se establece la relación concreta entre Dios y la humanidad entera, de la que él es el representante (*Som.* II, 188) (35); pero el papel mediador por excelencia viene hecho por el *lógos theíos*, esta misteriosa "Palabra Divina" que Filón presenta frecuentemente en modo divergente, casi como si una misma realidad tuviera varios rostros, en su ser en sí y en su colocarse en relación y como si para cada "misterio" existieran puntos de vista diferentes e igualmente válidos aunque parezcan diametralmente opuestos según la lógica humana.

De este modo, la presentación del *lógos theíos* oscila entre capacidad distintiva y unitiva, reproduciendo así conceptualmente exactamente el rayo expresivo típico del término *methórios*, entre absoluta trascendencia y mediación.

En *Plant.* 10, la "palabra" se coloca como *methórios*, elemento armonizador de acuerdo, en el mantenimiento de la separación entre los cuatro elementos de la naturaleza para que no se mezclen entre ellos, como una vocal entre letras mudas, para que el universo entero resuene con una armonía semejante a la de un texto musical (36). El mismo concepto de pacificación cósmica viene presentado en otro pasaje, donde el *Lógos*, elemento distintivo entre creado y Creador, aparece como mensajero por excelencia entre hombre y Dios (37).

(35) Presupuesto de estos pasajes es la expresión de Lev. 16, 17, donde se dice que "no estará presente algún hombre": es de una explicación exacta de un término, para demostrar la no contradicción entre Escritura y práctica litúrgica, como nace la especulación sobre la función sacerdotal.

(36) Así se realiza su obra de conciliación (*mesiteúontos*), verbo que tiene aquí precisamente el valor de "pacificar" pero también el de "colocarse como mediador", como es más claramente comprensible si se considera el sentido primero, material de la expresión, comprensivo de *mes*. Un texto que puede ilustrar el paso de sentido de lo concreto a lo abstracto es, en mi opinión, *Abr.* 204, en donde "*in methoría*" tiene el valor de *en méso*. Abrahám se coloca concretamente "en medio" entre los pastores de Lot y los suyos para arreglar sus controversias y resolverlas de una vez por todas.

(37) Nótese que, en una historia de la filosofía griega, de buen nivel científico pero con carácter divulgativo, Filón se recuerda, sobretudo, como el "descubridor" de los intermedios: "La filosofía racionalista de los griegos, sobretudo el platonismo y el Estoicismo, le sirvieron para descubrir, entre el hombre y el Dios trascendente, los "mediadores" despreciados por el misticismo exaltado de los Terapeutas" (*L. Robin. Historia del pensamiento griego*. Ed. it. Torino, 1951², p. 444). La cuestión de la existencia o nó de "potencias" intermedias es crucial en la determinación de las relaciones entre judaísmo alejandrino y judaísmo palestino. Es una cuestión que ha interesado a los máximos

A él, en cuanto "mensajero de la paz de Dios", compete la solemne proclama de garantía recíproca, porque es a El a quien tal función fue atribuida por el Padre, como un don incomparable ("A su Palabra, que es su mensajero primero en el orden y en la edad, el Creador del universo ha asignado una prerrogativa excepcional: estar sobre la línea de margen para separar lo creado del Creador. El *Logos* cumple, así, conjuntamente, dos funciones: es siempre intermediario suplicante de la especie mortal sufriente ante el inmortal, y mensajero del Señor ante quien le está sujeto", (*Heres*, 205); y también porque es característica de su naturaleza no pertenecer plenamente ni al dominio de lo increado ni al de lo creado (Cfr. *Heres* 206). Es esta última afirmación la que parece contrastar con lo dicho en forma particularmente interesante en *Fug.* 101, donde el *Logos* es visto con una óptica y cara semejante a la que inspirará las futuras especulaciones trinitarias, como una especie de desdoblamiento personal, a pesar de ser, por otro lado, opuesta a aquellas especulaciones, en cuanto negadora, por vía de principio, de la posible "encarnación" de Dios: "El *lógos theíos* no ha tomado forma visible porque no se asemeja a ninguna de las cosas sensibles, pero El mismo es la imagen de Dios, el primero de todas las cosas jamás percibidas por el intelecto, El que es colocado más cerca porque no existe distancia intermedia (*methóriou diastématos*) a la única unidad realmente existente" (*Fug.* 101).

El uso negativo de *methórios* alcanza aquí un notable interés; ello marca en modo categórico la idea de trascendencia, que emerge incluso más clara considerando el conjunto de los usos positivos de *methórios*. De hecho, es precisamente la falta de la posibilidad de injertar un intervalo, lo que indica el inconmensurable alejamiento entre Dios y hombre.

En el interior de lo "Incorruptible" no existe sucesión temporal, sólo eternidad; así, es imposible pensar en inserciones jerárquicas, como se deduce del contexto citado; sólo lo creado conoce "confines" y progresos y es precisamente el término *methórios* el que se hace emblema (38) del existir humano como, yendo al grupo de los

estudiosos de Filón (Cfr. L. Treitel: *Die alexandrinische lehre von den Mittelwesen ader gottlichen Krafte, insbesondere bei Philo, gepuft auf die Frage, ob und welchen Einfluss sie auf das Mutterland Palaestina gehabt*", *Judaica*, 1912, p. 177-84) y que se vería profundizada, en mi opinión, con el examen estructural del término *Logos/logos*, que mida bien ocurrencias, usos, asociaciones: se haría así un notable progreso también en la comprensión del pensamiento protocristiano y se aclararían mejor las relaciones Juan-Filón (Cfr. el cap. XXXI del ensayo de A. Maddolena: "Filone Alessandrino", Milano, 1970, del título: "Filone e il pensiero evangelico", p. 418-465).

(38) Como justamente deduce Harl ("Adam et les deux arbres", cit.), "el hombre es un ser medio, que solo por la que hace, capaz de virtud y de vicio, sometido en sentido propio

textos más pujantemente ético-moral, se hace evidente en este interesante pasaje: "Nadie es perfecto en ninguna de las actividades pues verdaderamente la plenitud y perfección pertenecen sólo a Dios. Nosotros nos movemos, como en un margen que nos han asignado, en el horizonte (*én methorío*) (39) comprendido entre principio y fin, aprendiendo, enseñando, trabajando la tierra, cumpliendo toda otra actividad como si estuviésemos para hacer algo constructivo, de modo que la creatura dé la impresión de poseer un principio de acción" (*Heres* 121). *Methórios* toma aquí un alcance antropológico, en mi opinión, notable, por su cara existencial y se proyecta como uno de los términos-clave de la situación humana. Es en el interior de este arco entre dos puntos como se delinea a plena luz el problema moral, que es el problema de la elección precisa (aspecto sincrónico) y del perfeccionamiento progresivo, al cual el hombre, por una elección fundamental, se dirige en el tiempo hacia una realización plena de su libertad (aspecto diacrónico).

Filón expresa de modo sugestivo estos dos polos de la problemática en los términos de la oscilación (40) y del encaminarse largamente y más allá de un límite. Así, en la edad precedente a la maduración de la razón y, por lo mismo, a la formación de la conciencia moral, nos "afirmamos" como en un eje de equilibrio, exentos de elección, más allá de toda oscilación: "por naturaleza todos nosotros los hombres, antes de haber alcanzado la capacidad racional a perfección, estamos en equilibrio entre vicio y virtud, sin oscilar en un sentido u otro (*Praem.* 62). Igualmente, "por encima" de toda osci-

lación está el justo, aquél que ha enderezado ya definitivamente su vida. Es lo que se desprende del examen de *Det.* 122, donde la justi-

será lo que haya escogido de hacer" (p. 365). Y todavía: "Por su indeterminación esencial y su doble posibilidad de calificación el hombre posee un privilegio que lo coloca aparte de todos los otros seres creados" (p. 367). Su estudio se cierra privilegiando el significado ético de *methórios*, "el más disponible para convertirse en el calificativo "técnico del hombre medio, neutro e indeterminado, libre" (p. 388).

(39) ". . . la línea horizontal de una vida humana, de una historia que, en su temporalidad inmanente, va del nacimiento a la muerte", es el tema de este pasaje; mas, agrega *Arnaldéz*, "la dialéctica de los sentimientos en Filón", Coll. p. 302: "Filón es demasiado religioso para contentarse con esta dimensión: la vida humana verdadera tiene una dimensión vertical que es a la precedente como la comprensión alegórica, espiritualmente vivida, de la ley, a la observancia material y legalista". El verdadero problema de la vida es, por ello, orientar todos los sentimientos, todas las "fuerzas afectivas" hacia Dios como polo positivo" (p. 323).

(40) "Desgraciadamente, nuestra situación de *mésos* no significa un tal estado neutro sino un equilibrio inestable que hace que uno se incline, ora de un lado, ora del otro; es una oscilación perpetua, una sacudida que puede ser muy viva y muy agitada y que conlleva grandes peligros" (*Arnaldéz*, "La dialectique. . .", cit., p. 323).

cia se presenta, entre otras cosas, como *éxadiaphoróusa* (que vuelve indiferente) el confín entre bien y mal, ocupado todo por aquellos objetos de la aspiración humana en sí mismos vacíos de significación moral, porque es el uso, ello es, la voluntad de quien los posee, quien les da su forma. Objetos respecto a los cuales sólo el *spoudaíos* (diligente) es relativamente libre. Es lo expresado en la sutil distinción (41) hecha por Filón entre el *ánepideés* (sin necesidades) referido a Dios, el *polydeés* (muy necesitado) referido al *phaylos* (vil), lleno de deseos y necesidades en todas las direcciones y el *óligodeés* (poco necesitado) referido al sabio, en el confín entre mortal e inmortal (Cfr. *Virt.* 9) (42).

Pero los dos casos descritos son situaciones-límite de *arjé* y *télos* en el itinerario moral: el trayecto comprendido entre ambos es el más propiamente típico del hombre que se dirige a la propia perfección, por estados sucesivos y con un andar heterogéneo; así, la primera etapa se caracteriza, ya por la capacidad adquirida de rechazar el mal, ya por la incapacidad de hacer el bien en forma estable: "el que progresa está en el límite entre lo sagrado y lo profano, pues huye del mal pero no es todavía capaz de marcar su vida con una firme adhesión al bien perfecto" (*Fug.* 213).

Methórios es aquí símbolo de lo imperfecto, del todavía-no, que es motor característico de la ascesis, camino hacia Dios lleno de paradas y caídas, como sugiere el agitado fragmento de *Som.* I, 133—

(41) En *Virt.* 9, el hallarse a camino-mitad entre Dios y los hombres, propio del sabio, es precisado con sutileza lingüística, esquemáticamente expresable así:

Dios — <i>ánepideés</i>	<i>phaylos</i>	<i>polydeés</i>
Atributo absoluto más allá de toda graduación instuible: sin necesidades	<i>vil</i>	muy necesitado
	<i>Spoudaíos</i> (diligente)	
	<i>Methórios</i> (confín)	
<i>áthanáto</i> de quien asume el <i>mé polydeés</i> : inmortal sin muchas necesidades	<i>óligodeés</i> poco necesitado	<i>thnetés physeos</i> de quien asume el <i>épipeés</i> : Naturaleza mortal necesitada

Este pasaje es retomado enteramente por Clemente, *Strom.* II, XVIII, 81).

(42) La teoría de las necesidades de la que se ocupa este pasaje es corriente en la filosofía greco-helenística así como en la teoría ya aristotélica del justo medio en las virtudes, para lo cual Cfr. *Migr.* 147, donde precisamente el uso de *methórios* se toma como punto de equilibrio entre dos excesos comportamentales, negativo y positivo.

156, donde la interpretación del sueño de la escala de Jacob está toda impregnada de una fuerte carga dinámica, en un contexto varias veces triádico: en el orden cósmico entre cielo (la cima, *Kornphé*) y tierra (la base, *Bási*) se coloca el aire (*aér*), poblado de almas que suben y bajan; entre Dios y hombre, se injerta la palabra del "mensajero"; en el alma, entre la base (conocimiento sensible) y el vértice (el espíritu puro) hay toda una dinámica de palabras divinas, así como en el obrar, entre los dos extremos, el Olimpo de los sabios que tienden hacia lo alto y el Hades de los malvados empapados con el hábito de la muerte (*Som.* I, 151) se sitúa el andar del asceta (*Ibid.*, 152), como un trepar sobre una escala donde a los progresos se alternan temporáneas inversiones hasta el sello del juicio de Dios: "por naturaleza, la ascesis es una realidad discontinua, a veces procede hacia lo alto, otras, por el contrario, hacia atrás" (*Heres* 45).

Methórios tiene aquí un valor indiscutiblemente temporal: en la intermitencia la ascesis se topa con semejanzas y diferencias con los dos polos, negativo y positivo, de modos de vida opuestos.

La oscilación entre bien y mal, propia del asceta y en definitiva, de todo hombre en cuanto susceptible de perfección, pasa de una connotación moral a una metafísica, como hábito ontológico exclusivamente humano: existen diversos géneros de vida, el uno vuelto hacia Dios, el otro hacia la creatura, el tercero, *methóron*, mixto entre los dos (*Heres* 45).

Vida "mixta" es propiamente aquella que, inspirada por la mejor, se acerca a Dios (*theiázei Kai theophoreítai*, *Heres* 46), mientras se aleja cuando viene atraída por el mal: "ello sucede, cuando la parte de vida inspirada por el bien hace sentir su peso sobre el conjunto, como sobre el plato de una balanza; entonces, la mole del modo de vida opuesto, arrastrada por la mutación, se convierte en un ligerísimo peso" (*Heres* 46).

Como la configuración espacial del término *methórios* ayuda a situar también visiblemente la especulación moral de Filón, así la imagen de la balanza constituye otra pincelada que contribuye a expresar concretamente una idea abstracta, en un procedimiento imaginativo frecuentemente presente en el pensador alejandrino; y, de ambas cosas, brota vívida la representación del hombre como suspendido entre dos instancias fundamentales, en una actividad continua de elección para enderezar su sendero en un territorio o en el otro, su peso entre un plato u otro de una simbólica balanza.

El modo de ver de Filón viene inspirado una vez más por una dinámica vivaz: si el hombre en general roza los dos órdenes de lo creado y de lo increado por su constitución, es posible que, a un nivel diverso, este mismo "rozar" se repita más íntimamente con un significado más alto; he aquí por lo mismo, más allá del hombre común, al *spotdaïos* que, por el ánimo deseoso de inmortalidad (*Virt.* 9)

se coloca en una nueva frontera. El *téleios* no es más "sólo" hombre ni se puede llamarlo Dios, sino que está a mitad entre las dos naturalezas, como sea posible superar los límites de la propia naturaleza de base por medio de la "virtud" entendida en el sentido más pleno de la palabra (Cfr. *Som.* II, 234). El espíritu *ásteíos*, contrapuesto al *aghelaíos nouís*, toca por un lado la humanidad, en cuanto mortal, por el otro a Dios, gracias a la virtud (*Som.* II, 234), convirtiéndose así en *methórios* entre naturaleza mortal e inmortal.

Una vez más, de una consideración metafísica brotan reflexiones morales y, lo que es más interesante, de éstas, nuevas conclusiones metafísicas: más allá de lo que ha sido establecido por Dios en el momento de la creación (una jerarquía bien definida en realidad, con propiedades distintivas individuales, un hombre en el confín-límite entre lo incorruptible y lo corruptible), Filón atribuye a la libertad humana la reestructuración incluso ontológica del yo y así, la creatura humana, a mitad entre dos mundos, se proyecta ella misma hacia el mismo confín en sentido más pleno; el "tocar" a Dios por parte del hombre en cuanto creado solamente es don; en cuanto sabio es también conquista.

El texto que se lee en *Mutat.* 45 agrega una connotación posterior a este progreso ontológico. También aquí *Methórios* se presenta en un contexto doble de órdenes diversos, increado y creado; tener gloria en los dos dominios es de un espíritu limítrofe entre Dios y mundo, un espíritu vuelto hacia Dios cuya presencia no excluye, sin embargo, la atención al mundo del devenir. Estar en el confín equivale pues también a estar como en un trampolín de lanzamiento, sin desprecio, sino con una justa valoración de las dos vertientes, que se muestran a la vista: "sigamos a Dios... adorando extraordinariamente la Causa de todo, sin despreciar, por ello, la naturaleza a nosotros propia" (*Mutat.* 46).

Reestructuración de la realidad: aquí aparecen los objetos a los cuales el hombre imprime un destino positivo o negativo. A la voluntad moral más que al querer providencial del Creador, se confía el poder plasmador de los objetos, re-creados por el hombre en el uso que de ellos hace. Es el caso típico de una de las realidades más vecinas al hombre, su cultura (y de allí su relación cognoscitiva con el mundo), que es en realidad "mediana" por excelencia (43); bien orientada, se hace camino hacia el conocimiento de Dios; desnaturalizada, genera soberbia y orgullo que, en contradicción al orden del ser, se resuelven en ignorancia fundamental.

Y, de hecho, en el cuadro de la interpretación alegórica que identificando la sabiduría en Sara, la cultura mundana en Agar, se res-

(43) Sólo en el tratado "De congressu eruditionis gratia", *paideía*, aparece en sinagrama con mése, 5 veces.



luz en todo el tratado "De congressu eruditionis gratia", para aflojar en "parejas" siempre diversas, como reproponiendo y fijando bien la relación en todos los matices posibles, la cultura (*paideia*, también en plural: las disciplinas pluralísticas por excelencia, contrapuestas a la *sophía* que es única porque emana de Dios) se ve como *methórios* entre *xénon* y *ástón*, casi un saber en exilio. Esto es comprensible mejor si se reconstruye el pensamiento de Filón en un esquema proporcional múltiple con posibilidades de inserción intermedia: "la cultura media asume el significado (simbólico) de 'extranjero residente': sólo la ciencia, la sabiduría y toda virtud son absolutamente indígenas, autóctonas, 'ciudadanas' en el verdadero sentido de la palabra; mientras las otras formas de cultura ocupan el II, III y último puesto, hallándose en el confín entre 'extranjeros' y 'ciudadanos'; no pertenecen plenamente a ninguna de estas dos categorías pero tocan las dos en puntos comunes (*Congreg.* 22).

Sólo la cultura impregnada de humildad y búsqueda de Dios alcanza su objetivo, la única visión densa de Verdad, se hace sabiduría, colocándose así totalmente más allá del signo divisorio. Y la orientación impulsadora en este sentido brota precisamente de la libre elección humana más que de la ayuda divina.

Alcanzar plenamente la sabiduría permanece, de todos modos, como una meta que hay que conquistar incluso cuando ya se la tiene; de ahí que se diga en *Agric.* 161 que el sabio que ha tocado apenas la sabiduría, no teniendo todavía plena conciencia, se halla en una ignorancia (*methórios*), en la penumbra de la ciencia. *Methórios* vuelve a indicar una posición incompleta, susceptible de perfeccionamiento, incluso al interior mismo de la perfección (44).

Del conjunto de los textos filonianos emerge viva una impresión global: es la suscitada por el encantamiento de una concepción no fragmentaria y al mismo tiempo extremadamente móvil, de lo real.

Vayamos a Tomás. La acepción más elemental de *confinis* en las citas tomistas es la de "línea de confín" en sentido territorial geográfico; así, Belén, por ejemplo, está situada en el confín entre dos tribus (-16); o en sentido espacial simple, con alusiones de base matemática no extrañas tampoco, como hemos visto, en Filón: "... intelligi potest per modum quo medium in confinio duorum extremorum existens, inter utrumque" (-10). Con los dos textos respecto a la aurora (45), se tiene ya un sentido figurado, en una

(44) Nótese la diferencia entre *próton teleiotheísi* (*Ib.* 165) y *teteleioménois*, *ib.* 159).

(45) Cfr. Ov. 7 Met. 706, "confinium lucis et noctis". La imagen de la aurora (o del ocaso), en la evidencia característica de su función de conjunción y separación en forma conjunta del cielo diurno-nocturno, ha ejercido un notable papel en el "atribuir" a su complemento atributivo un potencial expresivo hecho de unión-discriminación-graduación.

dimensión cronológica-pictórica: "diluculum enim est quoddam confinium diei et noctis" (-28. La aurora es cierto confín entre el día y la noche).

"Beata virgo fuit confinium veteris et novae legis, sicut aurora diei et noctis" (-25).

En este último pasaje, la dimensión cronológico-astronómica de la semejanza expresada por "sicut" hace de puente a la otra importante dimensión que toma el término y es aquella más propiamente histórica que aparece referida a María, término de paso de la Vieja a la Nueva Alianza, a la figura de Juan, último partícipe de la vieja tradición, primero de la nueva (-3, -21, -22), o a la realidad bautismal, línea discriminante entre judíos y gentiles (donde el término oscila ya entre acepción histórica y teológica): "et ita baptismus quasi quoddam confinium est inter iudaeos et gentiles, qui proficiscuntur illuc, ut se lavent. . ." (-22).

En este grupo de acepciones viene subrayada la presencia de puntos-clave, en la naturaleza y en la historia, que obran como barrera distintiva entre dos realidades. El oscilar entre unión-separación a veces es sutil, delicado, apenas un "rozar".

En otros contextos, el interés del término, empotrado en el mismo sentido, es aún más vivo; ello acaece cuando la atención del filósofo se dirige a la descripción del alma humana y sus tendencias.

Así, por ejemplo, en el interior del alma (46), se pueden distinguir como diversos "estratos" que precisamente la noción de "confín" no permite volver rígidamente tales, como si en todo orden, existiese siempre la posibilidad de insertar un intervalo, haciendo a un tiempo más clara y más matizada, menos dogmática, la exposición descriptiva (47). En esta perspectiva, la sensualidad se coloca entre potencia estimativa y apetitiva (-4), la cogitativa entre sensitiva e intelectual (-5), la fortaleza, virtud, entre razón y sensualidad (-20).

En fin, los contextos que tocan la situación del alma humana y del hombre en su situarse cósmico, son, sin duda, más sugestivos y los que más se relacionan con el pensamiento filoniano; viene recuperada la capacidad expresiva del término en sentido "cronológico" y en sentido "espacial" lato; el hombre es lanzado al confín entre espiritual y corpóreo, creado e increado, eternidad y tiempo.

El término asume, en estos contextos, una significación metafísica notable (-8, -12, -27, -26, -11, -7, -24). Transcribo algunos: "Homo est enim quasi orizon et confinium spiritualis et cor-

(46) También en Filón está presente una anotación sobre la configuración móvil de la psiche: las sensaciones están en el límite entre sensibles e inteligibles y pueden encaminarse hacia un lado más que al otro, como puestas entre dos imanes (*Mutat.* 118).

(47) Cfr. Aug. *Trin.* 12, 1, 1: "Hominis exterioris interiorisque confinium".

poralis naturae, ut quasi medium inter utrasque" (III *Sent.* pr./30, —24). "Anima intellectiva est creata in confinio aeternitatis et temporis, ut in libro de causis dicitur" (S. C. G. 3.61. nr. 5/2, —7). Ipsa est in confinio corporalium et separatarum substantiarum constituta" (*De An.* lco/167, —16).

Es evidente el significado antropológico y teológico de los textos, donde la presentación de la creatura humana en el umbral asume una carga particular precisamente por la presencia natural o icástica de un término que esculpe el carácter bifrontal, por un lado temporal, mundano, caduco; por el otro confinante con el mundo de lo absoluto, eterno, en una presentación de los dos niveles no cerrados entre ellos sino que, precisamente, se "tocan" en un ente concreto.

Es, quizás, esta, una de las tesis más originales y actuales sobre la constitución humana, suspendida en el horizonte entre dos mundos.

Otra característica de Tomás brota de este mismo examen: es su modo particular de ver y de acercarse a la realidad, que sólo aparentemente es esquemático y detallado, cuando en realidad se trata de una mirada tendida a la omnicomprensión y por ello señalada por un gusto exhaustivo y organizativo, pero con la convicción de la riqueza inagotable de lo real. He aquí por qué la realidad se configura en niveles diversos (48) y se organiza en órdenes jerárquicos, donde, sin embargo, la fijeza viene excluida precisamente por el "indicio mínimo", representado por *confinis*, que se coloca como umbral de paso, con potencial dinámico, entre un orden y el otro.

(48) La estructura jerárquica, por planos, no excluye la "circularidad" con la que se ve, con segundas intenciones especiales, la concatenación de lo real, gracias a la continuidad entre fin-inicio, primero y último confín: "Homo etiam, cum sit creaturarum terminus (confín en sentido terminal), quasi omnes alias creaturas naturali generationis ordine praesupponens, convenient primo rerum principio unitur, ut quadam a circulatione perfectio rerum concludatur" (S. C. G. IV, 55, 3937e): "También el hombre, como término de las creaturas, en cuanto presupone las otras creaturas en el orden natural de la generación, se une convenientemente con el primer principio de las cosas, para que se realice la perfección de las cosas como cierto círculo".

En Filón, un concepto análogo en cuanto a circularidad, esta vez con segundas intenciones temporales, se expresa en el pasaje de *Spec.* II, 157, donde se dice que el I y el VII día de la fiesta de los Azimos son considerados por Moisés sagrados, ya para subrayar la importancia de los puntos cruciales inicial y terminal, ya para "armonizar los días intermedios (*tás methórious*) a través del acuerdo de los días extremos, como si se tratara de un instrumento musical", creando así una correlación entre tiempo pasado y futuro; "de hecho, el I día representa conjuntamente el comienzo de la festividad y el fin del tiempo pasado, mientras el séptimo día representa el fin de la festividad y el inicio del tiempo futuro". Como corolario y conjuntamente eje de esta interpretación, viene expresada la razón profunda por la que todo ello ha sido establecido: "para que... la vida del hombre de valor resulte toda entera equivalente a una fiesta", sin interrupciones.

Al leer y "comprender" esta particular modalidad del pensamiento tomista, surge espontáneamente una actitud admirativa por la concatenación de lo real y lo lógico, que también el mismo Tomás expresa con particular eficacia exactamente en uno de los contextos citados, que quiero considerar casi como el emblema final de esta investigación en su vertiente tomista: "hoc autem modo *mirabilis rerum connexio considerari potest*" (S. C. G. II, 68, 1453). Actitud ésta, presente también, con curiosa vecindad conceptual, en uno de los textos filonianos sobre *methórios*, donde se habla, en el desarrollarse de la creación y de la zoogonía en particular de la conexión (*heirmós*, concatenación) a la que Dios ha acudido como recurso (*Opif.*: 65).

Surge lógicamente, del análisis hecho, otro elemento importante, denso de significado precisamente en el contexto particular del panorama actual de la teología. Es el significado escatológico del hombre-confín, para quien la Redención, obrada por Cristo, mediador por excelencia, no se concentra sólo en el hombre, sino que reviste, en el horizonte de los tiempos, una significación cósmica, que abraza a todo lo creado (49).

IV.

Filtrado y renovado en los siglos (50), en dos contextos históricos sociales y culturales completamente diversos, es el mismo conjunto de conceptos el que parece resurgir a fondo de los dos términos considerados, con una analogía, especialmente en el plano antropológico, bastante sorprendente.

¿Se trata de una continuación casual de motivos genéricamente semejantes o puede hablarse de una verdadera y propia asimilación, en sentido lato?

(49) Cfr. en particular, S. C. G. 4. 53 a. 3897 y ra. 3936. Tal intuición resurgirá, en modo fascinante, en el pensamiento de Teilhard de Chardin.

(50) La "categoría" de confín, como la define Daniélou en "La noción de confín, *methórios*, en Gregorio de Nisa", R. Sc. R., 1961, p. 161-87) asume un colorido particular propio en Filón y una construcción que será asimilada en el mundo cristiano. En un artículo posterior, superando las posiciones tomadas en el primero citado arriba sobre este tema, Daniélou señala el signo incisivo, incontestablemente filoniano, en Gregorio de Nisa (Cfr. "Filón y Gregorio", Coll., cit., p. 333-45). *Nemesio* (Nat. Hom. 1, P. G. 40, 508 a y 513 b), que presenta la doctrina como de matriz hebraica, resuelve la duda de la eventual dependencia de Gregorio de otras fuentes filosóficas (como *Plot.* Enn. IV, 4, 2) sin mediación filoniana.

La presencia misma del término *methórios* en los Padres (Cfr. Clem., en reproducción fiel de Filón, *Strom.* 2, 18 y en otros lugares, *Orig.* referido a Cristo, C. Cels. 2, 62, por citar sólo los más evidentes; Cfr. *Lampe ad vocem*) testimonia su capacidad de asimilación en el mundo cristiano y de reelaboración.

Algunos indicios de los textos tomistas hacen pensar en este segundo caso, revelando detrás de la aparición del concepto, sobretudo a través del término *horizon* que parece haber servido de senda, un escenario de fondo de conocimientos tradicionales próximos y remotos (51).

Una de las más interesantes aseveraciones expresadas a través de *Confinis* sobre el hombre lanzado al límite entre eternidad y tiempo, se liga directamente al *Liber de Causis*: "anima intellectiva est creata in confinio aeternitatis et temporis, ut in libro de causis dicitur" (-7).

Respecto a su afín, *horizon*, tres veces muy claras es citado este término ad sensum del *Liber de Causis*: "in orizonte", *IV Sent.* 50. 1.1. co/91; "quasi in horizonte existens aeternitatis et temporis", *S. C. G.* 2. 8. nr. 13/55; "est creata in horizonte aeternitatis et temporis", *De pot.* 3.9. ag. 27/4. La referencia es exacta: en el párrafo 2 del *Liber de causis* (ed. Freiburg 1882) se lee: "esse autem quod est post aeternitatem et supra tempus est anima, quoniam est in orizonte aeternitatis inferius et supra tempus". Aquí la idea del horizonte se expresa quizás en forma más primitiva, subrayado como está por la determinación espacial (*inferius y supra*) en forma comparativa no ligado directamente ni a "aeternitas" ni a "tempus".

Leído por Tomás en su forma de "horizon" y reproducido por él casi textualmente en las tres últimas citaciones, en forma más sintética, el mismo concepto es luego expresado, por él mismo, en la forma menos grecizante *Confinis* y se injerta sin desafinaciones, en el conjunto de su pensamiento, dándole un carácter poético.

Pero, ¿qué recorrido ha hecho este término antes de anclar hipotéticamente, del mundo helenístico al escolástico?

El *Liber de Causis* no es sino una misteriosa piedra angular. Toca a los medievalistas la tarea de indagar más a fondo sobre esta "continuación mínima", sobre este pequeño eje de un puente secular.

Otro escritor es llamado directamente en la causa como mediador probable, por vía neoplatónica quizás, entre Filón (o su ambiente) y Tomás: es el Pseudo-Dionisio, citado por Tomás al comienzo de uno de sus pasajes respecto al alma: "Et inde est quod anima intellectualis dicitur esse quasi quidam horizon et confinium corporeum et incorporeum, inquantum est substantia incorporea, corporis tamen forma"

- (51) Filón es, a su vez, portador de un subfondo tradicional revivido de nuevo, así como sucede, en sus confrontaciones, con Tomás. A propósito de todo ello, hay que recordar el peso particular que parece reviste la idea del hombre "intermedio" en la teoría posidoniana (Cfr. Nemesio, *peré physeos ánthrópon*, I cap. P. G. XL col 508a, texto del IV-V siglo). La vía de acceso de Filón a Tomás no es, por lo mismo, única sino que es un conjunto de huellas-bosquejos, que hay que indagar en su complejo cruzarse, con múltiples puntos nodales.

(y así se dice que el alma intelectual es como cierto horizonte y confín entre lo corpóreo y lo incorpóreo, en cuanto es una sustancia incorpórea pero con forma corpórea). Y esto se afirma con relación a la perfecta conexión gradual de las cosas, “unde et beatus Dyonisius dicit, in VII cap. de div. nom., quod divina sapientia coniungit fines superiorum principiis inferiorum” (—26).

¿De qué precisos módulos culturales se hizo eco el Pseudo-Dionisio antes de colocarse al inicio de nuevas resonancias?

La investigación, accionada sobre el arco de la confrontación exacta de dos términos y formulada aquí interrogativamente, se continuaría en un rayo mucho más vasto, dado que implica totalmente la historia de la cultura occidental.

Este pequeño “punto”, quizás, puede contribuir a dejar un mínimo esbozo a través de la línea interrumpida, que sólo un análisis profundo del Liber de Causis, del Pseudo-Dionisio, de la Patrística y de otros vectores culturales entre Filón y Tomás, como el más acá y el más allá de los dos extremos considerados (mundo judaico-helenístico; mundo escolástico), puede hacer manifiesto en forma neta, con trazos más seguros.

La investigación queda abierta. Y siguiendo las huellas de Filón, me parece poder afirmar que en aquella, como en todo estudio humano, toda frontera alcanzada no es sino el punto de partida para nuevos horizontes.

APENDICE

Prospecto de las siglas usadas limitado a las obras filonianas y tomistas citadas.

I. T. = Index Thomisticus (1974) Confinis: sectio II, conc. I, Vol. 4, a cuyo aparato mando para las diversas ediciones y para las modalidades de citación, salvo para las siglas literales, que especifico aquí:

In I (II, III, IV) Sententiarum = I (II, III, IV) Sent.
 Summa contra Gentiles = S. C. G.
 Summa Theologiae (I, II, III pars) = S. Th. I, II, III.
 Quaestio disputata de Veritate = De ver.
 Quaestio disputata de Potentia = De Pot.
 Quaestio disputata de Anima = De An.
 De Unitate Intellectus = De Int.
 Commentarium in Job = In Job
 Commentarium in Hieremiam = In Hier.
 Commentarium in Threnos Hieremiae = In Thren.

Commentarium in Isaiam = In Is.
 Super Evangelium Matthaei = Ev. Mt.
 Super Evangelium Johannis = Ev. Gv.
 Obras de Filón, ed. Cohn-Wendland, Reiter, Berlin, 1896—1930.

De Abrahamo = Abr.
 De aeternitate mundi = Aet.
 De Agricultura = Agric.
 De Cherubim = Cher.
 De confusione linguarum = Conf.
 De congressu eruditionis gratia = Congr.
 De vita contemplativa = Contempl.
 De decalogo = Decal.
 Quod deterius potiori insidiari soleat = Det.
 De fuga et inventione = Fug.
 Quis rerum divinarum heres sit = Heres
 De Josepho = Jos.
 Legatio ad Gaium = Legat.
 Legum Allegoriae = L. A. (I, II, III)
 De migratione Abrahami = Migr.
 De vita Mosis (I, II) = Mos. I, II
 De mutatione nominum = Mutat.
 De opificio mundi = Opif.
 De plantatione = Plant.
 De praemiis et poenis, de exsecrationibus = Praem.
 De somniis = Som. I, II
 De specialibus legibus = Spec. (I, II, III, IV)
 De virtutibus = Virt.

Correspondencias numéricas del lemma *Confinis* en el I. T.

00001 = In Job 24/29
 00002 = Ev. Mt. 21.1/55
 00003 = Ev. Mt. 11.1/393
 00004 = II Sent. 24.2.1. co/27
 00005 = III Sent. 23.2.2. a ra 3/2
 00006 = S. C. G. 2.8. nr 13/54
 00007 = S. C. G. 3.61. nr 5/2
 00008 = S. Th. I, 77.2 co/26
 00009 = S. Th. I, 108.3. ra 3/2
 00010 = De Pot. 4.1. ra 15/62
 00011 = De An. I 60/167
 00012 = De Int. I/578
 00013 = In Hier. 20.1/53

-
- 00014 = In Hier. 25.3/30
00015 = In Thren. 4.21/14
00016 = Ev. Mt. 4.2./215
00017 = Ev. Mt. 4.2/215
00018 = Ev. Gv. 6.2./347
00019 = In Is. 19/156
00020 = IV Sent. 33.3.3. co/26
00021 = Ev. Gv. 1.13/328
00033 = Ev. Gv. 1.13/332
00023 = II Sent. 24.2.1 ra 3/12
00024 = III Sent. pr./30
00025 = IV Sent. 30.2.1. a.ra 1/2
00026 = S. C. G. 2.68. nr 6/21
00027 = S. C. G. 4.55. nr 5/4
00028 = In Job 38/236