

UNA REMINISCENCIA PLATÓNICA EN FILÓN DE ALEJANDRÍA (*R.* 2.377-9 EN *SPEC.* 1.28-30)

CAROLINA DELGADO
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)
Universidad Nacional de General Sarmiento
cdelgado@ungs.edu.ar

SUMMARY

This article explores two texts, *R.* 2.377-9 and *Spec.* 1.28-30; there the thinkers undertake an analysis of the myths. Confronting the sections, we have noted (i) a strong textual relationship between these two texts, and (ii) a Philonian remarkable appropriation of the Platonic criticism to myth.

KEY WORDS

Myth; allegory; typology.

RESUMEN

En este artículo se exploran dos textos, *R.* 2.377-9 en *Spec.* 1.28-30, en los que sus autores acometen un análisis del mito. Tras confrontar esas secciones, se constata aquí (i) un fuerte paralelismo textual entre ellas y (ii) una interesante apropiación filoniana de la crítica platónica al mito.

PALABRAS CLAVE

Mito; alegoría; tipología.

Fecha de recepción: 16/03/2016

Fecha de aceptación y versión final: 3/09/2016

El medio intelectual judeo-alejandrino del siglo I acometió una afanosa reflexión sobre los modos que podrían garantizar la adecuada comprensión de sus libros sagrados. En esta línea, el caso de Filón es emblemático. En continuidad con una práctica que él no acuñó, el alejandrino recurrió y desarrolló, empero, la ya instalada lectura alegórica como el método hermenéutico que conduciría a averiguar el sentido correcto del texto o a desplegar otros significados, más profundos, que en él se pudieran contener¹. Filón ha considerado

¹ Sobre el origen de la alegoría filoniana, hay que señalar ante todo que se trata de un asunto problemático. Los estudiosos se inclinan por identificarla con la tradición estoica (por ejemplo, J. M. Dillon, "The Formal Structure of Philo's Allegorical Exegesis", en J. Glucker, A. Laks, eds., *Jacob Bernais. Un philologue juif*, Villeneuve d'Ascq 1996, 131; M. Niehof, *Jewish Exe-*

que, cuando un pasaje de los escritos sagrados presenta alguna contradicción, impropiedad o inconsistencia, se hace necesario ejercitar en él una suerte de terapia de ese pasaje y rastrear allí un significado alternativo del que la letra parece decir en su nivel más inmediato. Esto responde a la premisa de que los libros santos han sido inspirados por Dios y que Dios no puede hablar nunca de modo inadecuado. Sólo una terapia de esa índole, aboga Filón, puede proporcionar el significado genuino de lo que el texto dice; y sólo una terapia de esa índole conduce, en otras palabras, a una interpretación viable de los libros santos.

Permanecer instalado en la letra allí donde el texto reclama una lectura diferente, significaría, advierte el alejandrino, poner en pie de igualdad a la sagrada escritura con la mitología pagana. Uno de los innumerables ejemplos que cabría citar a este respecto es el comentario a *Gn* 2.8: “Dios plantó un jardín en el Edén” es una expresión que exige “no entre en el discernimiento humano una impiedad tal como la de suponer que Dios trabaja la tierra y planta jardines <...>. Que no nos pase por nuestra mente semejante mitología”².

Al acusar a otros de hablar impropriamente de Dios, Filón tiene en mente algunos casos que encuentra entre los poetas griegos (véase, por ejemplo: *Opif.* 4, 157, 170, *Spec.* 2.164, *Contempl.* 1, *Flac.* 34), pero no sólo a ellos sino también a algunos filósofos que habrían hecho igualmente uso de mitos y habrían versado sobre la naturaleza de Dios de manera inadecuada. Entre ellos queda implicado Platón. Sin citarlo de manera explícita, el alejandrino se refiere al filósofo, por ejemplo, en los siguientes términos³: a diferencia de Moisés, “otros <legisladores> hicieron crecer desmesuradamente sus numerosas consideraciones a través del añadido de una gran cantidad de materia a sus concepciones, ocultando con ficciones míticas la verdad” (*Opif.* 1). O bien, pocas líneas después: “<Moisés> no plasmó mitos ni estuvo de acuerdo con los que otros habían compuesto” (*Opif.* 2). Parece que Filón no hace distinciones, pues, entre la falsedad de los relatos griegos tradicionales y aquellos otros

genesis and Homeric Scholarship in Alexandria, Cambridge 2011); pero también se defiende la postura de que habría que cifrar con más fuerza aún en su procedencia judeo-alejandrina (A. Long, “Allegory in Philo and Etymology in Stoicism: a Plea for Drawing Distinctions”, en AA.VV., *Wisdom and Logos. Studies in Jewish Thought in Honor of David Winston*. Atlanta 1997, 198-210, D. Dawson, *Allegorical readers and cultural revision in ancient Alexandria*, Oxford 1992).

² *LA* 1.4.3. Las traducciones de *LA* pertenecen a M. Alesso, “Alegorías de las leyes”, en J. P. Martín, ed., *Filón de Alejandría. Obras completas*, Madrid 2009, I. Quiero anotar que, junto a la necesidad de la interpretación alegórica, en muchos casos Filón consigna que el espíritu auténtico de algunos pasajes es el provisto por el nivel literal. Suponer lo contrario consistiría en asumir una postura radicalizada ante la alegoría. Véase, por ejemplo, *Migr.* 89.

³ Así, por ejemplo, F. Lisi, “La creación del mundo”, en J. P. Martín, ed., *Filón de Alejandría. Obras completas*, Madrid 2009, I, 107, n. 1: “Aquí hay una clara alusión a la teoría platónica de la ley, tal como se expresa, en especial, en las *Leyes* (cf. especialmente 4.719e-723d)”.

de autoría filosófica, tampoco de la específicamente platónica⁴. Sin embargo, junto con el rechazo de la mitología platónica, el alejandrino ha recurrido de modo bastante asiduo a elementos centrales de ella, aun cuando esos aspectos se encontraban entremezclados también con elementos procedentes de la imagería mítica. Se puede pensar, por ejemplo, en la prominente adopción del así llamado εἰκὼς μῦθος (*Ti.* 29d2) para la exégesis de los primeros capítulos del *Gn.*, en particular en la adopción de la figura del demiurgo para comentar los pasajes referidos a la actividad creadora de Dios⁵. Se puede pensar también en la apropiación del mito del *Phdr.* para expresar la naturaleza del alma y su tripartición (por ejemplo, *Phdr.* 243d, 247a, 439d) o también en el recurso al motivo platónico del entusiasmo para dar cuenta del fenómeno de la inspiración divina, motivo plagado igualmente de elementos de imagería mítica (*Ión* 533c9-535a1).

El panorama se complejiza un poco más cuando se atiende al hecho de que el mismo Platón había ya dirigido incisivas críticas a los relatos míticos tradicionales, específicamente a aquellos que propalaban falsedades sobre la divinidad. Me refiero al conocido examen que el filósofo emprende en *República* 2-3 (*R.*) con el objetivo de seleccionar el material literario más adecuado para la educación de los futuros guardianes.

En las páginas siguientes, intentaré mostrar que la crítica filoniana al mito resulta deudora, en aspectos sustanciales, del examen platónico correspondiente a esa temática. Para ello llevaré a cabo dos pasos. En primer lugar, exploraré una base textual, *Spec.* 28-30 y *R.* 2.377-9, en la que cada uno de esos pensadores efectúa un análisis del mito. En este primer momento, se constatará que entre ambas secciones hay una llamativa relación textual. En segundo lugar, intentaré mostrar que hay un paralelismo entre los esquemas

⁴ Hay mitos que son analizados por Filón con interés ya sea dándole un uso paudéutico o bien porque pueden ser leídos alegóricamente. En este sentido, véase por ejemplo A. Kamesar, "Biblical interpretation in Philo", en A. Kamesar, ed., *The Cambridge Companion to Philo*, Cambridge 2009, esp. 85).

⁵ Que el demiurgo de *Ti.* sea una figura mítica es, como se sabe, una cuestión sumamente discutida y no zanjada en el ámbito de estudios platónicos. Por un lado, hay que atender al hecho de que Platón introdujo la figura del demiurgo en el contexto de un relato que denomina τὸν εἰκότα μῦθον (29d2, 68d2), es decir, en un mito verosímil, de modo que conforme a ello también el demiurgo sería una imagen de tal índole. Ahora bien, tampoco hay consenso respecto a la cuestión de si este τὸν εἰκότα μῦθον es un mito que haya de ser tomado en sentido literal o, más bien, como una narración metafórica con fines didácticos. La interpretación literal fue difundida ya por Aristóteles (*De caelo*, 279b33-280a2), al exponer y criticar la cosmología de *Ti.* como si ésta efectivamente hubiera sido concebida por Platón en esos términos literales y al distinguirla, a su vez, de la argumentación con que sus discípulos habrían pretendido defenderla, esto es, como si hubiera que darle una interpretación metafórica. La interpretación metafórica fue sostenida ya en la Academia, por ejemplo por Espeusipo y Jenócrates. La cosmogonía de *Ti.* equivaldría, según esta lectura, a una figura auxiliar de la explicación estructural del cosmos con un objetivo didáctico, cuyo sentido metafórico daría cuenta, en realidad, del origen intemporal de un mundo no generado.

teóricos que Platón y Filón han empleado para evaluar los mitos. Hay que destacar que el campo de trabajo que emplearé para realizar esta indagación es, hasta donde tengo conocimiento, un campo explorado por los estudios del área⁶.

1. *SPEC.* 1.28-30 Y *R.* 2.377-9: CONEXIONES TEXTUALES

Como se sabe, en *Spec.* 1 Filón comenta dos prescripciones particulares que se desprenden del primer mandato del decálogo. Esas dos prescripciones conciernen a la prohibición de incurrir en la idolatría, esto es, conciernen a la prohibición de tomar por dioses a cualquier realidad que no sea el único Dios: los astros, los objetos fabricados por los hombres, la riqueza, la gloria. Cuando el texto dice 'ídolos', explica Filón, está designando, en un nivel literal, las imágenes de oro o plata que solían crearse y adorar. Aun simbólicamente (*Spec.* 1.25) se está refiriendo también a las riquezas (*Spec.* 1.23-7) e incluso a aquellos dioses que han fabricado los compositores de mitos (*Spec.* 1.28-30).

Transcribo en castellano la sección que aquí interesa.

Spec. 1.28. "Pero no sólo la riqueza, la gloria y todas las cosas semejantes a ellas son simulacros y sombras sin sustancia; también lo son todos aquellos dioses que han forjado los inventores de mitos esparciendo el humo de la falsedad y erigiendo con sus falsas opiniones un muro contra la verdad, al poner en escena nuevos dioses como los de las representaciones teatrales, con el propósito de que el eterno y verdaderamente existente Dios sea relegado al olvido. Y para hacerla seductora han presentado la falsedad bajo la forma de melodías, ritmos y metros, seguros de hechizar fácilmente. 29. Y más aún también han echado mano de la escultura y pintura para que colaboren en el engaño mediante representaciones hábilmente forjadas con colores, formas y cualidades y cautivando a los sentidos rectores, es decir, la vista y el oído, a la una mediante bellas formas sin vida, y al otro, mediante el encantador sonido de la poesía y la música, apoderarse del alma tras haberla tornado vacilante e insegura. 30. Por eso sabiendo que la vanidad ha alcanzado gran poder y ha sido bien acogida por la mayor parte del género humano, y no a la fuerza sino por libre decisión y para evitar que también los devotos de la piedad incorruptible y verdadera fueran arrebatados como por un torrente, <Moisés> estampó en las mentes, como con un sello, profundos caracteres de santidad, para que no se borrasen

⁶ Esto puede ser comprobado revisando los estudios que se recogen en la publicación periódica de la bibliografía aparecida sobre Filón de Alejandría: D. T. Runia, G. Sterling, eds., *Studia Philonica Annual. Studies in Hellenistic Judaism*, Atlanta 1999-2012, 7 vols.; D. T. Runia, *Philo of Alexandria: On the Creation of the Cosmos According to Moses*, Leiden-Boston-Köln 2001; y D. T. Runia, ed., *Philo of Alexandria. An Annotated Bibliography 1997-2006. With Addenda for 1987-1996*, Leiden-Boston-Köln 2012.

confundidos y desgastados con el transcurrir del tiempo; y les repite constantemente unas veces que Dios es único y el autor y creador de todas las cosas; otras que es el Señor de todas los seres creados, pues su naturaleza es la única que contiene la estabilidad, la firmeza y la soberanía verdaderamente”⁷.

A continuación, consigno el texto griego y subrayo las expresiones que remiten a pasajes de *R.* 2. Apunto en nota los parágrafos del texto platónico.

28 Ἄλλ’ οὐ μόνον πλοῦτος καὶ δόξα καὶ τὰ τοιαῦτα εἶδωλα καὶ ἀμενηναὶ σκιαί, ἀλλὰ καὶ πάντες, οὓς οἱ μυθογράφοι^a διαπλάσαντες^b ἐξετύφωσαν ἐπιτειχίσαντες τὰς ψευδεῖς δόξας^c κατὰ τῆς ἀληθείας, θεοὺς^d καινοὺς ὥσπερ ἀπὸ μηχανῆς εἰσαγαγόντες ἕνεκα τοῦ τὸν αἰδίων καὶ ὄντα ὄντως θεὸν λήθῃ παραδοθῆναι. Πρὸς δὲ τὸ εὐπαράγωγον μέλεσι καὶ ῥυθμοῖς καὶ μέτροις^e ἐνηρμόσαντο τὸ ψεῦδος^f, νομίζοντες ῥαδίως καταγοητεύσειν 29 τοὺς ἐντυγχάνοντας. Οὐ μὲν ἀλλὰ καὶ πλαστικὴν καὶ ζωγραφίαν συνεργοὺς τῆς ἀπάτης προσπαρέλαβον, ἵνα χρωμάτων καὶ σχημάτων καὶ ποιότητων εὖ δεδημιουργημέναις ιδέαις ὑπαγάγωνται τοὺς ὁρῶντας καὶ τὰς ἡγεμονίδας αἰσθήσεις ὅψιν καὶ ἀκοὴν δελεάσαντες, τὴν μὲν ἀψύχοις εὐμορφίαις, τὴν δ’ εὐφωνίᾳ ποιητικῇ^g, συναρπάσῃ τὴν ψυχὴν^h 30 ἀβέβαιον καὶ ἀνίδρυτον αὐτὴν ἀπεργασάμενοι. Διὰ τοῦτ’ ἐπιστάμενος ἐπὶ μέγα δυνάμειος προεληλυθότα τὸν τύφον καὶ δορυφορούμενον ὑπὸ τοῦ πλείστου γένους ἀνθρώπων οὐκ ἐξ ἀνάγκης ἀλλ’ ἐκουσίως γνώμῃς, εὐλαβηθεὶς μή ποτε καὶ οἱ ζῆλωται τῆς ἀδεκάστου καὶ ἀληθοῦς εὐσεβείας καθάπερ ὑπὸ χειμάρρου παρασυρῶσιν, ἐνσφραγίζεται βαθεῖς τύπουςⁱ ταῖς διανοαῖς ἐγχαράττων ὁσιότητος, ὑπὲρ τοῦ μὴ συγχυθέντας ἢ ἐπιλεανθέντας ἀμαυρωθῆναι ποτε χρόνῳ, καὶ συνεχῶς ἐπάδει ποτὲ μὲν λέγων ὅτι θεὸς εἷς ἐστὶ καὶ κτίστης καὶ ποιητὴς τῶν ὅλων, ποτὲ δὲ ὅτι κύριος τῶν γεγονότων, ἐπειδὴ τὸ βέβαιον καὶ πάγιον καὶ τὸ κύριον ὡς ἀληθῶς περὶ αὐτὸν μόνον πέφυκε.

^a *R.* 2.377b11: τοῖς μυθοποιοῖς; *R.* 2.377d5: οὔτοι γὰρ που μύθους τοῖς ἀνθρώποις ψευδεῖς συντιθέντες; *R.* 2.378c5: μυθολογητέον; *R.* 2.378e3: κάλλιστα μεμυθολογημένα; *R.* 2. 379a2: ἐν οἷς δεῖ μυθολογεῖν τοὺς ποιητάς.

⁷ La traducción de *Spec.* pertenece a J. M. Triviño, *Obras completas de Filón de Alejandría*, Buenos Aires 1975-6, 5 vols.; para citar los textos de Filón sigo la edición de F. H. Colson, G. H. Whitaker (and R. Marcus), *Philo in Ten Volumes (and Two Supplementary Volumes)*, London-Cambridge Mass. 1929-1962. Las traducciones de *R.* pertenecen a C. Eggers Lan, *Platón, Diálogos IV. República*, Madrid 1992; he seguido el texto fijado por J. Burnet, *Platonis opera*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, Oxford 1900-7, 5 vols.

^b *R.* 2.377b2: πλάττεται; *R.* 2.377c3: πλάττειν τὰς ψυχὰς.

^c *R.* 2.377b7: ἐναντίας δόξας.

^d *R.* 2.377d5: περὶ θεῶν; *R.* 2.378b4: θεῶν οἱ πρῶτοί... μέγιστοι; *R.* 2.378b4: οἷος τυγχάνει ὁ θεὸς ὧν, ἀεὶ δήπου ἀποδοτέον; *R.* 2.379b1: οὐκοῦν ἀγαθὸς ὅ γε θεὸς τῷ ὄντι τε καὶ λεκτέον οὕτω; *R.* 2.379d1-2: περὶ τοὺς θεοὺς ἀνοήτως ἀμαρτάνοντος.

^e *R.* 2.379a9: ἐν ἔπεσιν ποιῇ ἅντε ἐν μέλεσιν ἅντε ἐν τραγωδίᾳ.

^f *R.* 2.377d5: μύθους τοῖς ἀνθρώποις ψευδεῖς; *R.* 2.377e6: περὶ τῶν μεγίστων ψεῦδος ὁ εἰπὼν οὐ καλῶς ἐψεύσατο.

^g En *R.* 2 el tema central es la poesía, cuyo contenido es sometido a examen y, por eso, son muy numerosas las ocurrencias de éste y otros términos afines (cfr. 377c, 377d, 378d, 378e, 378e7, 379a, 379d).

^h *R.* 2.377b7: λαμβάνειν ἐν ταῖς ψυχαῖς ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ἐναντίας δόξας ἐκεῖναις; *R.* 2.377c3: πλάττειν τὰς ψυχὰς αὐτῶν τοῖς μύθοις.

ⁱ *R.* 2.377c8: τὸν αὐτὸν τύπον; *R.* 2.379a1-2: οἰκισταῖς δὲ τοὺς μὲν τύπους προσήκει εἰδέναι; *R.* 2.379a5: οἱ τύποι περὶ θεολογίας.

2. *SPEC.* 28-30 Y *R.* 2.377-9: CONEXIONES CONCEPTUALES. EL ESQUEMA TEÓRICO DE EVALUACIÓN

Según emerge de la confrontación anterior, la sección *Spec.* 1.28-30 concentra un número considerable de conexiones textuales con *R.* 2.377-9; dato este que, a mi modo de ver, permite conjeturar que, al menos desde esa perspectiva, entre la primera y la segunda sección podría existir una relación de dependencia. Ahora bien, esa eventual dependencia no ancla ni exclusiva ni prioritariamente en una similitud terminológica. Filón no se restringe aquí al uso de fórmulas estrechamente vinculadas a las empleadas por Platón; la dependencia se evidencia todavía más a nivel conceptual, pues la correlación entre la crítica filoniana a la idolatría, por un lado, y la platónica a los mitólogos, por otra, se advierte incluso en la dimensión teórica⁸.

Ídolos, advierte el alejandrino, son las riquezas, la gloria y “todas las cosas semejantes a ellas”. Esos componentes de la vida humana, cuando tienen lugar, son sólo una apariencia, es decir, una suerte de realidad que no es real en sentido enfático, sino que sólo da la impresión de serlo. Por su índole apariencial los ídolos se asemejan a sombras del “Dios verdaderamente existente”⁹. Irrea-

⁸ Que la presencia de la obra platónica en los escritos del alejandrino excede al campo restringido por el modo explícito de referirse al autor o a su obra es un dato que nadie pone en duda. Véase, al respecto, D. T. Runia, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, Leiden-Boston-Köln 1986, 60, o también D. T. Runia, “The text of the platonic citations in Philo of Alexandria”, en M. Joyal, ed., *Studies in Plato and the Platonic Tradition. Essays Presented to John Whitaker*, Aldershot 1997, 261-91. En este sentido, el impacto de la lectura de Platón en el pensamiento del alejandrino ha de reconstruirse también ampliando el campo más allá de la localización de textos paralelos. Un caso de esta repercusión es, a mi modo de ver, la adopción filoniana de la crítica platónica al mito.

⁹ Como es evidente, el alejandrino hace uso aquí de la clasificación ontológica que Platón consigna en *R.* (para εἶδωλα puede verse, por ejemplo, *R.* 10.516a7, 520c4, 597b7, 599a; para σκιαί, entre muchos otros pasajes, véase *R.* 7.515a7, b9, c2, d1, 516a6-8).

les, aunque den la impresión contraria, son también otros ídolos, a saber, los dioses creados por los compositores de mitos. Los mitógrafos se valen a su vez de los poetas, de los escultores y de los pintores para propalar sus narraciones falsas, las cuales lo son no en el sentido débil de ‘ficción’, sino en el fuerte de narraciones que comunican doctrinas erróneas. Los compositores de mitos provocan, de este modo, el olvido del verdadero Dios. Para ello, cuentan con mecanismos de seducción, encantamiento y hechizo; mecanismos que no son en absoluto inocentes, sino que divulgan sus falsedades de intento y procuran un auténtico engaño tendiente a apoderarse de las almas. Para contrarrestar el peligro de caer en este tipo de idolatría, Moisés recurre al siguiente método: en primer lugar, intenta dotar a “los devotos de la piedad incorruptible” de convicciones verdaderas para evitar que se confundan con las opiniones falsas que difunden los mitógrafos; en segundo lugar, se esfuerza por inculcar esas convicciones en las almas, de manera que tales doctrinas no puedan ser fácilmente olvidadas con el transcurso del tiempo. Para asegurar el resguardo de estas opiniones, Moisés entiende que hay que insistir en dos contenidos fundamentales, a saber, (i) que “Dios es único, el autor y creador de todas las cosas” y (ii) que Dios es el Señor de todo lo creado “pues su naturaleza es la única que contiene la estabilidad, la fijeza y la soberanía verdaderamente”.

De esta sección conviene retener, cara a la confrontación con la sección platónica, los siguientes elementos. En primer lugar, que la invectiva filoniana está dirigida (i) a los mitógrafos (οἱ μυθογράφοι, 28), en particular a los poetas, (ii) a las opiniones falsas (τὰς ψευδεῖς δόξας) y (iii) a los relatos que vehiculizan esas opiniones, específicamente a los relatos en que se ve involucrada la naturaleza divina. En segundo lugar, la propuesta filoniana para desactivar el peligro de idolatría consiste en (i) proporcionar al pueblo una formulación sencilla (τύπος) de la doctrina monoteísta, y (ii) en asegurar la conservación de esa doctrina mediante la repetición (ἐπᾶδει, 30) de la misma¹⁰. Conviene anotar aquí que la sección filoniana comprende, en última instancia, dos facetas bien distinguibles entre sí, a saber, una que es eminentemente crítica, y otra, que es propositiva en lo concerniente a los modos de preservar y contrarrestar el peligro del mito.

¹⁰ Ver ἐπᾶδειν en *Phd.* 114d1-7. También Platón se refiere allí, al finalizar el mito escatológico, a la conveniencia de repetir y encantar el alma con la doctrina central del relato, a saber, la de que el alma es inmortal: “insistir en que estas cosas son tal como yo las he relatado no corresponde a un hombre sensato. Sin embargo, que eso o bien algo semejante es lo que ocurre con nuestras almas y sus moradas, dado que evidentemente el alma es algo inmortal, esto me parece pertinente <repetirlo>. <...> Y habría que repetirse estas cosas para uno mismo como si fuera un encantamiento (ἐπᾶδειν)”. Esta traducción pertenece a A. Vigo, *Platón. Fedón*, Buenos Aires 2007. ¿Qué necesidad habría de repetirse una y otra vez un relato que, en realidad, se capta y comprende una vez oído y puede, de modo igualmente fácil, ser reproducido a otros? Una posible respuesta podría decir que se debe a que es un modo de inculcar un contenido doctrinal que es importante que se convierta en una convicción profunda.

Consideremos, ahora, el esquema evaluativo platónico en *R.* 2.377-9. Para ello, reseño, en primer lugar, el argumento de la sección, y, en segundo lugar, examino el esquema con que Platón evalúa allí los mitos.

La sección *R.* 2.377-9 está enmarcada en el examen de la educación de los futuros guardianes. En ese contexto los participantes en el diálogo acuerdan que, si bien la educación ha de orientarse al desarrollo tanto del cuerpo como del alma, conviene empezar por la formación de esta última. Puesto que esa formación tiene lugar mediante la música, Sócrates considera prioritario revisar los relatos que habitualmente se cuentan a los niños. En efecto, el inicio de la educación se realiza ya con la narración de cuentos que han sido compuestos por los poetas; es de esta manera como los niños toman contacto desde temprano con los relatos mitológicos tradicionales. Ahora bien, puesto que la mayoría de los poetas componen mitos que son falsos, el Estado corre el riesgo de que sus futuros ciudadanos crezcan convencidos de doctrinas también falsas. Los interlocutores del diálogo deciden que es necesario, por consiguiente, supervisar esos relatos de los poetas. Si las composiciones poéticas comunican opiniones verdaderas serán admitidas; de lo contrario, serán segregadas del material educativo. Sócrates manifiesta que, a su modo de ver, habría que suprimir la mayoría de los mitos que se divulgan ‘en la actualidad’, comenzando por los que han compuesto los grandes poetas como Hesíodo y Homero. El párrafo 378a-d recoge un listado de ejemplos de los mitos que habría que censurar. Se mencionan, por caso, las terribles acciones que Hesíodo atribuye a los dioses al narrar sus orígenes. Finalmente, en 379d se introduce una cláusula, a saber, que, aun cuando esos relatos hayan sido compuestos con un significado más profundo y deban quizá ser interpretados alegóricamente, no podrán ser tampoco contados a los niños, ya que éstos no tienen todavía capacidad de discernir el sentido no-literal de las narraciones. Se subraya la importancia que tienen las impresiones que se reciben en la primera infancia ya que son las más difíciles de borrar y de ser cambiadas (378e). Para contrarrestar el peligro de que los poetas propalen falsedades sobre los dioses, Sócrates propone proporcionarles dos pautas para la representación de la divinidad “tal como realmente es”, a saber, (i) que el dios es siempre bueno en sí y no puede ser causa de ningún mal y (ii) que el dios es simple y rechaza cualquier engaño.

Analicemos ahora en detalle los elementos que comparecen en el tratamiento platónico de los mitos, tratamiento del que, a mi parecer, el examen filoniano ofrece ciertas reminiscencias¹¹. Será el texto de llegada, *Spec.* 1.28-9,

¹¹ El único propósito aquí es individuar los términos en que Filón realiza su apropiación del esquema platónico. Estudios pormenorizados sobre el tratamiento platónico de esos tópicos pueden encontrarse en: F. M. Giuliano, *Platone e la poesia. Teoria della composizione e prassi della ricezione*, Sankt Augustin 2005, S. Büttner, *Die Literaturtheorie bei Platon und ihre anthropologische Begründung*, Tübingen 2000, y S. Halliwell, “Plato’s Repudiation on the Tragic”, en M. S. Silk, ed., *Tragedy and the tragic. Greek Theatre and Beyond*,

el que impondrá el orden que ha de seguir la exposición de los tópicos que aparecen en *R.* 2.377-9.

La doble faceta, crítica y propositiva, que se individuó en el tratamiento filoniano, se encuentra presente también en el platónico.

En la faceta crítica el examen de Platón se dirige, en primer lugar, a los mitógrafos (τοῖς μυθοποιοῖς, 377b11); y de entre éstos en particular a los poetas. Así, refiriéndose a ellos, se los denomina “forjadores de mitos” (377c) y, unas líneas antes, “autores de mitos”: “¿hemos de permitir que los niños escuchen con facilidad mitos cualesquiera forjados por cualesquiera autores?” (ὕπὸ τῶν ἐπιτυχόντων μύθους πλασθέντας, 377b5). La respuesta a esta pregunta, como he señalado antes, es negativa, al menos en lo que respecta al uso de ese material en el contexto educativo. La referencia a los poetas mitógrafos no queda en una alusión vaga. Se mencionan algunos de ellos de manera expresa, y no precisamente los menores, sino a “Homero, Hesíodo y otros” (377d). Se afirma que, si se analizan estos mitos “matrices”, será posible llegar a conclusiones aplicables a todos en la medida en que los autores menores se inspiran, a su vez, en los mayores. Por ejemplo, se acusa que Hesíodo habría forjado “la innoble mentira” respecto a los dioses (377e): véase por ejemplo Hesíodo, *Theog.* 154-82 y 459ss. Por su parte, también Homero ha distorsionado la imagen de los dioses, narrando “los encadenamientos de Hera por su hijo o que Hefesto fue arrojado fuera del Olimpo por su padre cuando intentó impedir que éste golpeará a su madre, así cuantas batallas entre dioses ha compuesto Homero” (378d; también 378 b.c). Por ello denuncia Sócrates: “no hay que decir a un joven que nos escucha que <...> si su padre delinque y él lo castiga de cualquier modo, sólo haría lo mismo que los dioses primeros y más importantes” (378b)¹².

En segundo lugar, la crítica a los poetas reside no en que hayan inventado cuentos o narraciones, sino en los contenidos doctrinales (δόξας, 377b7) que esos relatos comunican. El núcleo del problema reside en las opiniones que compendian y vehiculizan los mitos, y naturalmente el inconveniente se plantea cuando esas opiniones son falsas. Así, se declara que no se permitirá que los niños “reciban opiniones en su mayor parte opuestas a aquellas” (ἐναντίας δόξας, 377b7-8) que la indagación en curso ha considerado verdaderas.

Pero, en tercer lugar, la crítica advierte también que, además de la falsedad de las creencias, los mitos tienen el inconveniente de reforzar las mismas has-

Oxford 1998, 332-49.

¹² Una crítica a esta conducta se encuentra ya en el diálogo temprano *Eutifrón*. El personaje decide llevar a su padre al tribunal precisamente porque considera que, si así han actuado los dioses, ésta debe ser la conducta justa: “lo pío es lo que ahora yo hago, acusar al que comete delito <...>. Zeus es el mejor y el más justo de los dioses <...> encadenó a su propio padre, y que éste, a su vez, mutiló al suyo por causas semejantes” (*Euthphr.* 5e). Esta traducción pertenece a J. Calonge Ruiz, *Platón, Diálogos I. Apología, Critón, Eutifrón, Ión, Lisis, Cármides, Hipias Menor, Hipias Mayor, Laques, Protágoras*, Madrid 1981.

ta inculcarlas como convicciones fuertes. En este sentido, las opiniones que ellos transmiten no permanecen sólo en el plano intelectual, sino que ejercen sobre sus destinatarios una influencia (ἐνσημῆνασθαι, 377b2 -3) poderosa. Debido a esto se afirma que los mitos portan una suerte de “sello” (τύπος) cuyo contenido se “imprime” en las mentes de quienes los escuchan (377c). Como se sabe, en su sentido original el término τύπος designaba el molde que se empleaba en el ámbito de la producción plástica en general y en el de la escultura, en particular, para fabricar a partir de éste una serie de representaciones con el mismo diseño. En esta sección, Platón se vale de ese trasfondo plástico para aludir a la incidencia que ejercerían los relatos mitológicos en las almas de sus destinatarios, ya que estos discursos efectuarían también una auténtica plasmación o formación de los receptores esculpiendo sus almas, como si éstas fueran un material moldeable, creencias, deseos o aspiraciones a través de la impresión de ciertos patrones. A este respecto, son especialmente vulnerables los niños, “porque, más que en cualquier otro momento, <el hombre> es entonces moldeado y marcado con el sello con que se quiere estampar a cada uno” (377b).

Lo preocupante a ojos de Platón radica, a su vez, en que los poetas no versan sobre cualquier temática sino que se expiden, incluso, sobre la naturaleza de la divinidad. Éste es el cuarto, y último punto, que abarca la faceta crítica del tratamiento platónico. Las mentiras innobles “representan mal con el lenguaje los dioses <...> como un pintor que no pinta retratos semejantes a lo que se ha propuesto pintar” (“Ὅταν εἰκάξῃ τις κακῶς [οὐσίαν] τῷ λόγῳ, περὶ θεῶν τε καὶ ἡρώων οἷοί εἰσιν, ὥσπερ γραφεὺς μηδὲν εἰκότα γράφων οἷς ἂν ὅμοια βουλευθῇ γράφαι, 377e1-3).

Conectada con este aspecto, aparece la primera decisión de la faceta propositiva en el tratamiento platónico. Dado que la controversia principal se funda en las falsas convicciones acerca de la divinidad, la propuesta platónica se correlaciona con ella.

En primer lugar, se establece que “debe representarse siempre al dios como realmente es” (οἷος τυγχάνει ὁ θεὸς ὢν, ἀεὶ δῆπου ἀποδοτέον, 379a7-8), atendiendo a que no se distorsione su naturaleza como lo han hecho los poetas al atribuirles a los dioses acciones que desdican de ellos. Por consiguiente, “no debemos admitir, ni por parte de Homero ni por parte de ningún otro poeta, errores tales acerca de los dioses como los que cometen tontamente” (379c-d). Será necesario proporcionar a los compositores, en sustitución de las que actualmente disponen, opiniones adecuadas al respecto, de manera que con base en esas pautas “se ajusten los discursos sobre los dioses” (380c).

En segundo lugar, precisamente para contrarrestar y superar el poder de las creencias erróneas, se hace imprescindible conseguir también que las opiniones verdaderas lleguen a ser convicciones firmes, profundas, y resistentes a la acción del olvido. Lo que compete a los fundadores del Estado, aseveran los participantes en el diálogo, es acuñar las pautas o criterios que han de

guiar a los poetas: “a los fundadores de un Estado corresponde conocer las pautas según las cuales los poetas deben forjar los mitos y de las cuales no deben apartarse sus creaciones” (379a). Esta tarea no queda meramente sugerida en abstracto, sino que se enuncian dos οἱ τύποι περὶ θεολογίας τίνες (R. 2.379a6-7), esto es, se formulan los rasgos estructurales o básicos que habrían de caracterizar a la divinidad y que, por consiguiente, habrían de ser atendidos por cualquier compositor. En este sentido, se declara que hay que representar al dios tal como él es realmente, es decir, que (i) el dios es siempre bueno (R. 2.379b1) y, por eso, no puede ser causa de los males que acontecen a los hombres, sino tan sólo de los bienes, es decir, de una pequeña parte de las cosas que suceden en la vida de los hombres (R. 2.379b17-18); y (ii) que la divinidad es simple (R. 2.380d5), odia la mentira y es incapaz de engaño, por lo cual hay que rechazar las imágenes que nos presentan a los dioses cambiando de aspecto y haciéndose pasar por otros seres (R. 2.383a3-6). Es interesante tomar nota también de que, al parecer, la vía para conseguir que tales pautas queden fuertemente estampadas en las mentes de los ciudadanos sería la repetición de las mismas: “si queremos persuadirlos <...> tales cosas son las que, tanto los ancianos como las ancianas, deberán contar a los niños desde la infancia” (378c).

Que el contenido doctrinal es lo decisivo para evaluar los mitos, es una conclusión reforzada por la referencia a la posibilidad de que los mitos admitan una lectura alegórica (ὑπόνοια, 378d7)¹³. La mención de la lectura alegórica apoyaría la idea de que lo decisivo para Platón son los pensamientos que transmiten las narraciones; por eso, incluye también una cláusula relativa a la posibilidad de que las narraciones míticas puedan contener contenidos doctrinales que habrían de ser develados en un nivel de significado distinto al sentido inmediato, esto es, introduce una cláusula relativa a la hermenéutica alegórica. En efecto, el tratamiento platónico contempla la posibilidad de que un relato pueda comprender dos significados diferenciables, a saber, uno que vendría provisto por el “cuento” en sí, con sus detalles, etc., y otro, que sería el “pensamiento” oculto al que ese cuento remitiría. Este último significado, el más profundo, resulta el sentido genuino del relato y exige una interpretación específica para captar lo que él quiere decir. Y bien, es la alegoría el tipo de hermenéutica mencionado como el método que podría identificar y proporcionar la clave para la comprensión del auténtico significado de un relato.

¹³ El término ὑπόνοια significa “pensamiento subyacente”, y en la medida en que es subyacente, el término designa también el sentido o significado profundo de algo que se dice; por este lado, ὑπόνοια se emparenta con el concepto de alegoría. Así fueron tratados ambos términos en la antigüedad como testimonia Plutarco en *de aud. Poet.* 19e: ἀλληγορία equivale a lo que “antes” se llamaba ὑπόνοια. Platón no usa nunca el término ἀλληγορία, y emplea ὑπόνοια sólo tres veces que son las de nuestra sección. Sin embargo, hay por ejemplo en *Ion* 530c1 una expresión paralela a ὑπόνοια: τὴν τοῦτου διάνοιαν ἐκμανθάνειν, μὴ μόνον τὰ ἔπα. Y es muy probable que existan más paralelos que no he podido identificar.

Ante la fuerte crítica a los mitos acometida por Platón, aquellos que ejercitan la lectura alegórica podrían objetar que, antes de censurar uno de ellos, habría que pasar del nivel literal del relato al significado no-literal, alegórico, profundo. Sólo con base en la adecuada captación de este genuino significado, dirían los alegoristas, sería correcto juzgar si un mito comunica creencias falsas o no; y sólo con base en ello, sería procedente admitir o prohibir un determinado mito como material para la educación. Como ya se ha indicado antes, Platón se adelanta a esta objeción y decide que los mitos inadecuados, aun cuando sean pasibles de alegorización, no pueden ser escuchados por los niños, pues éstos no saben discernir qué es alegórico y qué no (οὐτ' ἐν ὑπονοίαις πεποιημένας οὔτε ἄνευ ὑπονοιῶν. ὁ γὰρ νέος οὐχ οἷός τε κρίνειν ὅτι τε ὑπόνοια καὶ ὁ μὴ, 378d6-8). Respecto de los adultos se dispone algo diferente, ya que la salvedad anterior queda expresamente restringida a la edad temprana de los futuros ciudadanos.

Creo que este pasaje lleva a pensar, a su vez, en lo siguiente. En primer lugar, no parece claro que Platón haya admitido, sin más, que los mitos mencionados en estos pasajes hayan sido compuestos con un sentido no-literal y que, en consecuencia, haya que buscar en ellos un segundo significado. Si esto fuera así, se seguiría que según Platón hacer de ellos una lectura alegórica sería buscarles un sentido que no poseen y por tanto su interpretación alegórica no aportaría una justificación para que esos mitos sean admitidos en el Estado. En cambio, y en segundo lugar, es seguro que, según Platón, las narraciones sobre los dioses que, a nivel literal, los representan de manera inadecuada no pueden servir de vehículo para transmitir ninguna creencia verdadera. Por este lado, la lectura alegórica no parece ser tampoco medio para salvar un mito que en su nivel literal ofrece una figura contradictoria con la naturaleza divina¹⁴.

Al igual que en el tratamiento platónico, también en *Spec.* 1.28-30 se critica la distorsión que los mitógrafos realizarían al representar a Dios de manera completamente falsa. El modo erróneo de hablar de Dios responde, para ambos pensadores, a las creencias falsas que las narraciones mitológicas divulgarían. Tanto en la propuesta de Platón como de Filón se sugiere una bien determinada modalidad para contrarrestar el peligro de hablar mal de los dioses/Dios, a saber, la proporción de formulaciones sintéticas y sencillas que contengan la doctrina a la que habría que ajustarse para representar al dios/Dios tal como realmente es. También la preocupación del alejandrino en lo concerniente a los relatos mitológicos se focaliza, como en el caso de Platón, en la cuestión de cómo representar a Dios; en esta medida, la inquietud filo-

¹⁴ En este sentido, puede verse un estudio de referencia en J. Tate "Plato and Allegorical Interpretation", *CQ* 23, 1929, 142-54. El autor defiende en ese artículo la tesis de que Platón habría considerado que para defender a los mitólogos contra su crítica moral la lectura alegórica sería una lectura deficiente.

niana se aviene perfectamente con los motivos por los que Platón consideró necesario revisar las narraciones vigentes. Hay que anotar que el interés de este examen, y su consiguiente calificación, responde en ambos casos al propósito de evitar no sólo una imagen errónea de Dios sino también, y quizás en última instancia, a evitar una equivocación que sería grave en el contexto de la conducta humana. Me refiero a que la crítica de Filón se inscribe en el contexto de la interpretación específica de un precepto del decálogo, es decir, en un contexto legislativo; y, en esta misma línea, la revisión platónica se emplaça en la tarea de diseñar un Estado. Filón percibe que la perspectiva desde la cual Platón se había aproximado a los mitos era exactamente la misma perspectiva desde la que él intenta asestar su propia crítica. Por consiguiente, aprovecha los términos de la diatriba platónica para llevar a cabo su propio enjuiciamiento de los mitos paganos. El alejandrino toma nota también de que el peligro de esos mitos reside en las opiniones falsas que ellos comunican, es decir, entiende que lo problemático de esos relatos radica no en el hecho de que el cuento sea falso, sino en la doctrina que los relatos míticos transmiten a través del cuento; piénsese, por ejemplo, en la doctrina politeísta o, por citar el caso de las secciones que estudiamos, en la creencia que conduce a la idolatría. Cuando Platón anota que hay que resguardar a los futuros ciudadanos de las opiniones falsas, y en particular de aquellas relativas a los dioses, el alejandrino ve reflejada su propia postura ante este fenómeno cultural pagano, que amenaza diluir las creencias de su pueblo.

Junto a los puntos mencionados, hay que señalar, sin embargo, una ausencia en la sección filoniana; ausencia que llama la atención porque se trata nada menos que de una noción central en la teoría y práctica hermenéutica del alejandrino. Me refiero a la noción de ὑπόνοια que aparece en *R.* 2.378d7-9 y no consta, en cambio, en *Spec.* 1.28-30. En la medida en que, como hemos visto, Filón muestra en *Spec.* 1.28-30 haber sido un buen conocedor del examen platónico sobre los mitos, y en la medida en que ὑπόνοια es una noción clave para su teoría hermenéutica, se hace difícil suponer que su lectura haya pasado por alto ese concepto¹⁵. En consecuencia, no sería muy arriesgado conjeturar que esa omisión haya sido hecha de intento. A mi modo de ver, hay que adjudicar este hecho a una razón contextual. En el contexto de nuestro pasaje, se trata de dejar clara constancia de la falsedad de los mitos. Al alejandrino le preocupa aquí el peligro de la idolatría, y considera que es precisamente la mitología pagana uno de los elementos culturales que podría conducir a ella. Debido a ese propósito, se explica el carácter taxativo de sus afirmaciones. Introducir, en cambio, una referencia a ὑπόνοια significaría aludir a la posibilidad de la alegorización de los mitos y aludir con ello la posibilidad de que éstos alberguen contenidos verdaderos. En otras palabras,

¹⁵ El término ὑπόνοια aparece 41 veces en el *corpus* filoniano; la frecuencia de su aparición es ya indicio de la relevancia de esta noción en el pensamiento del alejandrino.

Filón ha evitado cualquier referencia a la alegoría para que no quede ni siquiera insinuada la posibilidad de que los relatos míticos puedan ser transmisores válidos de doctrinas verdaderas. A diferencia de lo que sucede con el mito, el texto sagrado nunca contiene – no puede contener, por ser divinamente inspirado – ninguna falsedad (véase, entre otros muchos lugares, *Opif.* 1-2, *Opif.* 154, 157; *LA* 1.44), pues “en la poética de Dios no hallarás ninguna de las falsedades de los mitos sino grabadas todas las inmutables reglas de la verdad” (*Det.* 125). Los libros de Moisés son sí pasibles de ser alegorizados, debido a que “las expresiones literales son símbolos de una naturaleza escondida que se revela en concepciones subyacentes (ἐν ὑπονοίαις)” (*Contempl.* 28.2-29.1)

3. RESULTADOS. Y UNA CONSIDERACIÓN

El trabajo textual y hermenéutico ha permitido hasta aquí obtener algunos resultados.

En primer lugar, que el alejandrino, según atestigua la sección *Spec.* 1.28-30, ha tenido buen conocimiento de la crítica a la mitología llevada a cabo por Platón en *R.* 2.377-9.

En segundo lugar, que a esta constatación conducen, por un lado, la observación de los paralelismos textuales existentes entre ambas secciones y, por otro, la atención a las relaciones conceptuales que se advierten entre ellas. La conexión entre ambos tratamientos emerge, finalmente, de la reconstrucción del esquema teórico con el que los dos pensadores acometieron su crítica.

Con base en lo anterior, parece correcto afirmar, en tercer lugar, que la crítica filoniana al mito resulta deudora, en aspectos sustanciales, del examen platónico correspondiente.

Me permito dejar aquí apuntada una inquietud. Teniendo en cuenta los resultados anteriores, me gustaría preguntar a Filón, si cabría pensar que al menos algunas de las secciones narrativas que Platón ha incluido en sus diálogos podrían quedar al resguardo de su criba, teniendo en cuenta que el filósofo-poeta en no pocas ocasiones ha revisado la imagería mítica tradicional y la ha rectificado en buena parte intentando que sea adecuada para reenviar a contenidos doctrinales que considera y justifica en contexto argumentativo-filosófico como verdaderas. Los mitos que Platón incluye en sus diálogos – o mejor dicho, por lo menos, gran parte de ellos – lejos de reproducir los relatos tal y como fueran transmitidos por las tradiciones ya existentes, reciben más bien en manos del filósofo un tratamiento personal y libre, y son así resultado de una nueva composición de autoría platónica. Esas composiciones, ciertamente, son elaboradas por el filósofo sobre la base de un material escogido de entre las fuentes literarias o religiosas tradicionales, aunque – cabe advertir – no continúan tampoco una única línea de transmisión, sino que hacen confluir en ellas procedencias bien diversas como, por ejemplo, la épica homérica o hesiódica, la lírica de Píndaro, la religión órfica o la doctrina pitagórica. Al asumir ese material previo, Platón lleva a cabo, empero, una modificación que afecta,

en algunas ocasiones, no sólo a ciertos detalles narrativos, sino que repercute incluso sobre el sentido mismo del relato¹⁶. En algunas de esas secciones narrativas es evidente, además, que su autor se ha propuesto reenviar a otro sentido diferente, más profundo; y es evidente también que ha considerado que lo decisivo en esos relatos es el significado más allá del literal, indicando a veces de manera expresa que este último, el literal, no es el nivel que debe ser tomado *a pie juntillas* (*Grg.* 522e1-6, *Phd.* 114d1-7), sino otro, más profundo, que ha de ser descifrado alegóricamente.

¹⁶ Nuevamente pongo por ejemplo el caso del mito escatológico de *Grg.* Éste muestra que Platón ha hecho una recepción ecléctica de los relatos tradicionales, recepción que tiene lugar sólo después de una cuidadosa criba de los mismos. Concretamente, la procedencia de sus elementos narrativos es, al menos hasta donde llega mi conocimiento (E. R. Dodds, *Plato: Gorgias. A Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford 1959), la siguiente: en el caso de la distribución del gobierno del mundo entre los hijos de Cronos, por ejemplo, Platón está corrigiendo a Homero sobre la revuelta de Zeus-Cronos (*Il.* 14.203), una historia que, en su opinión, no debería ser contada a los jóvenes, *R.* 378a. En cuanto a los lugares de destinación post mortem, cabe observar que la Isla de los bienaventurados aparece en Píndaro, *Ol.* 2.68 y el Tártaro, en Homero, aunque en él sólo los titanes habitan allí y es recién en el s. V cuando se representan ya también seres humanos en el Tártaro (véase Eurípides, *Or.* 265); sobre el juicio en el día de la muerte del individuo: Diodoro 1.92 refiere una costumbre egipcia que consistía en realizar un juicio a los muertos el día de su funeral, pero el hecho de que éstos estuvieran vivos parece ser invento de Platón; finalmente, sobre las cicatrices del alma se trata de idea popular testimoniada ya en Homero (*Od.* 11.40 ss.).

