

REVISTA DE LA SOCIEDAD ESPAÑOLA DE ESTUDIOS CLÁSICOS

ESTUDIOS CLÁSICOS

2019 ISSN 0014-1453 18€



Andreas Willi · Creando el griego «clásico»: desde la práctica del siglo iv hasta la teoría aticista · **Jesús F. Polo Arrondo** · Los Marcos Predicativos de *ἀγαυέω* · **Ana Carolina Delgado** · Normativas para hablar sobre Dios: presencia de los platónicos *τύποι περὶ θεολογίας* en los *κεφάλαια περὶ αἰτίων* de Filón de Alejandría · **Rui Miguel Duarte** · La défense de la rhétorique chez Hermogène · **Daniel López-Cañete Quiles** · *Senex, segnīs, se igni*: a Note on Vergil, *Georgics* 3.95–100 and *Aeneid* 5.394–396 · **Irene Verde del Pozo** · El *De Amicitia* de Cicerón en los florilegios medievales · **Tiziano F. Ottobrini** · Ercole come inventore della storia: l'eccezionalità delle dodici fatiche come paradigma di «eroica poetica» nell'interpretazione di Giambattista Vico · **María Ruiz Sánchez** · Un epigrama de Juan de Iriarte y el simbolismo del reloj en la literatura neolatina · **Luis Alfonso Hernández Miguel** · Historia de un pequeño tratado mitológico-biográfico de Fernán Caballero

155–156



SOCIEDAD ESPAÑOLA
DE ESTUDIOS CLÁSICOS

<http://estudiosclasicos.org>
estudiosclasicos@estudiosclasicos.org



Estudios Clásicos (EClás), con ISSN 0014-1453, es una revista de periodicidad semestral que fue fundada en 1950 y es el órgano de difusión de la Sociedad Española de Estudios Clásicos (SEEC). Consta de tres secciones: Artículos, Reseñas y Actividades de la SEEC. La revista recibe contribuciones relacionadas con el mundo grecolatino y su pervivencia, que se pueden inscribir dentro de los apartados temáticos de *Cultura Clásica*, *Actualización científica y bibliográfica* y *Didáctica de las lenguas clásicas*. Además de estas secciones, la revista ha creado la sección *Investigador invitado*, destinada a la publicación de un artículo traducido al castellano de un investigador extranjero que ofrezca nuevas aproximaciones o aspectos relevantes sobre temas de interés de la SEEC.

Edición

Sociedad Española de Estudios Clásicos

Redacción y Correspondencia

Estudios Clásicos

Sociedad Española de Estudios Clásicos

c/ Serrano, 107

28006 Madrid (España)

Suscripciones

estudiosclasicos@estudiosclasicos.org

<http://estudiosclasicos.org>

91 564 25 38

Estudios Clásicos se encuentra en las siguientes bases de datos:

ISOC, L'Année philologique (Aph), Latindex, Linguistic

Bibliography/Bibliographie Linguistique, Directorio de Revistas

Españolas de Ciencias Sociales Humanas, y Dialnet.

ISSN: 0014-1453

Depósito legal: M.567-1958

Imagen de cubierta: montaje a partir de los cuadros de Francisco de Zurbarán *Hércules lucha con el león de Nemea*, *Hércules lucha con la hidra de Lerna*, *Hércules y el jabalí de Erimanto*, *Hércules y el toro de Creta*, *Hércules vence al rey Gerión*, y *Hércules y el Cancerbero*, del Museo del Prado de Madrid, URL: <https://www.museodelprado.es/coleccion/>, en homenaje al 200.º aniversario del Museo en 2019.

Diseño y composición: Sandra Romano, sandra.romano@uam.es

Impresión: Solana e Hijos Artes Gráficas, SA

c/ San Alfonso 26, Leganés, 28917 Madrid

REVISTA DE LA SOCIEDAD ESPAÑOLA DE ESTUDIOS CLÁSICOS

Estudios Clásicos



VOLÚMENES 155-156

MADRID ■ 2019

Estudios Clásicos

Revista de la Sociedad Española de Estudios Clásicos (SEEC)

DIRECTOR

Jesús de la Villa
Presidente de la SEEC

SECRETARIA

Sandra Romano Martín
Profesora Ayudante Doctora
Universidad Autónoma de Madrid

CONSEJO DE REDACCIÓN

M.^a Ángeles Almela Lumbreras
Secretaria de la SEEC

Antonio Alvar Ezquerro
Catedrático de Filología Latina,
Universidad de Alcalá de Henares

Patricia Cañizares Ferriz
Profesora Contratada Doctora
Universidad Complutense de Madrid

Francesc Casadesús Bordoy
Miembro de la Junta Directiva de la SEEC

Dulce Estefanía Álvarez
Catedrática emérita de Filología Latina
Universidad de Santiago de Compostela

Manuel García Teijeiro
Catedrático de Filología Griega
Universidad de Valladolid

Emma Falque Rey
Vicepresidenta de la SEEC

José Francisco González Castro
Tesorero de la SEEC

Julián González Fernández
Miembro de la Junta Directiva de la SEEC

CONSEJO ASESOR

Michael von Albrecht
Universidad de Heidelberg

Paolo Fedeli
Università degli Studi di Bari

Luis Gil
Universidad Complutense de Madrid

Ana M.^a González de Tobia
Universidad Nacional de La Plata

Rosa M.^a Iglesias Montiel
Catedrática de Filología Latina
Universidad de Murcia

David Konstan
Brown University

M.^a Rosa Mariño Sánchez-Elvira,
Vicesecretaria de la SEEC

Antonio Melero Bellido
Catedrático de Filología Griega
Universidad de Valencia

Enrique Montero Cartelle
Catedrático de Filología Latina
Universidad de Valladolid

Ana Moure Casas
Catedrática de Filología Latina
Universidad Complutense de Madrid

M.^a José Muñoz Jiménez
Vicepresidenta de la SEEC

Jaime Siles Ruiz
Catedrático de Filología Latina
Universidad de Valencia

José Martínez Gázquez
Universidad Autónoma de Barcelona

Julián Méndez Dosuna
Universidad de Salamanca

Francisco Rodríguez Adrados
RR.AA. de la Lengua y de la Historia

José Luis Vidal Pérez
Universidad de Barcelona

Índice

Contents

Investigador invitado *Guest Researcher*

- 7-38 ANDREAS WILLI ▪ Creando el griego «clásico»: desde la práctica del siglo IV hasta la teoría aticista *Creating 'Classical' Greek: from fourth-century practice to Atticist theory*

Cultura Clásica *Classical Culture*

- 41-55 JESÚS F. POLO ARRONDO ▪ Los Marcos Predicativos de ἀφαιρέω *The Predicate Frames of ἀφαιρέω*
- 57-76 ANA CAROLINA DELGADO ▪ Normativas para hablar sobre Dios: presencia de los platónicos τύποι περί θεολογίας en los κεφάλαια περί αἰτίου de Filón de Alejandría *Principles to Talk About God: Presence of the Platonic τύποι περί θεολογίας in the κεφάλαια περί αἰτίου of Philo of Alexandria*
- 77-91 RUI MIGUEL DUARTE ▪ La défense de la rhétorique chez Hermogène *Hermogenes' Defence of Rhetoric*
- 93-101 DANIEL LÓPEZ-CAÑETE QUILES ▪ *Senex, segnis, se igni*: a Note on Vergil, *Georgics* 3.95-100 and *Aeneid* 5.394-396 *Senex, segnis, se igni: nota a Virgilio, Geórgicas 3.95-100 y Eneida 5.394-396*
- 103-117 IRENE VERDE DEL POZO ▪ El *De Amicitia* de Cicerón en los florilegios medievales *Cicero's De Amicitia in Medieval Florilegia*
- 119-138 TIZIANO F. OTTOBRINI ▪ Ercole come inventore della storia: l'eccezionalità delle dodici fatiche come paradigma di «eroica poetica» nell'interpretazione di Giambattista Vico *Hercules as Inuenter of History: the Twelve Fatigues as a Paradigm of 'heroic Poetry' According to Giambattista Vico*

- 139-150 MARÍA RUIZ SÁNCHEZ ▪ Un epigrama de Juan de Iriarte y el simbolismo del reloj en la literatura neolatina *An Epigram by Juan de Iriarte and the Symbolism of the Clock in Neo-latin Literature*
- 151-170 LUIS ALFONSO HERNÁNDEZ MIGUEL ▪ Historia de un pequeño tratado mitológico-biográfico de Fernán Caballero *The History of a Small Mythological-Biographical Treatise by Fernán Caballero*
- Revista de libros** *Book Review*
- 173-174 Arnaud Zucker, Jacqueline Fabre-Serris, Jean-Yves Tilliette, & Gisèle Besson (eds.) (2016) *Lire les mythes. Formes, usages et visées des pratiques mythographiques de l'Antiquité à la Renaissance* (IRENE VILLARROEL FERNÁNDEZ)
- 174-175 Carlos García Gual (2016) *La muerte de los héroes* (JORGE BLANCO MAS)
- 175-177 A. Capsir (2017) *Mil viajes a Ítaca* (ROSA M.^a MARIÑO SÁNCHEZ-ELVIRA)
- 177-179 David Hernández de la Fuente (2017) *El despertar del alma. Dioniso y Ariadna: mito y misterio* (JUAN PIQUERO RODRÍGUEZ)
- 179-181 Nicola Gardini (2017) *¡Viva el latín! Historia y belleza de una lengua inútil* (MICHAEL ZEITLER)
- 181-182 Milagros Quijada Sagrera & M.^a Carmen Encinas Reguero (2017) (eds.) *Connecting Rhetoric and Attic Drama* (JOSÉ LUIS NAVARRO)
- 182-184 Minerva Alganza Roldán & Pangiota Papadopoulou (2017) (eds.) *La mitología griega en la tradición literaria: de la Antigüedad a la Grecia contemporánea* (ALICIA VILLAR LECUMBERRI)
- 184-185 Nicole Loraux (2017) *Los hijos de Atenea. Ideas atenienses sobre la división de sexos*, traducción de Monserrat Jufresa (ALBA BOTELLA GARCÍA)

-
- 185-187 Miguel Herrero de Jáuregui (2018) [*Focílides de Mileto*]. *Sentencias*, anexo con la traducción castellana de Francisco de Quevedo (JOSÉ B. TORRES)
- 187-189 Ignacio Rodríguez Alfageme (2018) *Gramática griega* (EMILIO CRESPO)
- 189-190 Bernard-Pierre Molin (2018) *Astérix. Las citas latinas explicadas* (ALEJANDRO ABAD MELLIZO)
- 190-191 Bernardo Souvirón (2018) *Los trabajos de Hércules y El laberinto del Minotauro* (EVA MADRIGAL VILLAR)
- 192-193 Tyrtarion (2019) *Verba socianda chordis*, dir. Özséb Á. Tóth (JORGE BERGUA CAVERO)
- 193-195 Miguel Cortés Arrese (2019) *Vidas de cine: Bizancio ante la cámara* (ALEJANDRO VALVERDE GARCÍA)
- 196-197 Jorge Cano Cuenca (2019) *Pseudo Aristóteles: Fisiognómica* (ANDREA SÁNCHEZ I BERNET)

Actividades de la Sociedad Española de Estudios clásicos *Activities of the Spanish society of Classical Studies*

- 201-230 Actividades de la Nacional National Activities
- 231-241 Actividades de las Secciones Local Activities
- 243-248 **Normas de publicación** *Author Guidelines*

Cultura Clásica

Normativas para hablar sobre Dios: presencia de los platónicos τύποι περί θεολογίας en los κεφάλαια περί αϊτίου de Filón de Alejandría

Principles to Talk About God: Presence of the Platonic τύποι περί θεολογίας in the κεφάλαια περί αϊτίου of Philo of Alexandria

ANA CAROLINA DELGADO

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina)
cdelgado@ungs.edu.ar

Recibido: 19/08/2019 — Aceptado: 07/11/2019

Resumen ▪ En el marco de su comentario a Gn 6.7, donde se hace referencia a la cólera de Dios, Filón introduce una discusión sobre el uso del antropomorfismo en la Escritura. Según el alejandrino, el lenguaje para hablar apropiadamente de Dios ha de orientarse según dos principios capitales (κεφάλαια περί αϊτίου), a saber, «Dios no es como el hombre» (Nm 23.19) y Dios «como un hombre educará a su hijo» (Dt 8.5). En este trabajo me propongo mostrar que las normativas para hablar sobre Dios consignadas por Filón en el tratado *Sobre la inmutabilidad de Dios* 53 son un recurso argumentativo de procedencia platónica. Para demostrarlo presento un examen sobre la notable correspondencia que existe, a mi modo de ver, entre el tratamiento que Filón dispensa al antropomorfismo en ese tratado y la sección de *República* 2.377–3.414 donde Platón, para garantizar una adecuada producción de representaciones sobre los dioses, confecciona unos τύποι περί θεολογίας.

Palabras clave ▪ discurso; falsedad; mito; alegoría

Abstract ▪ Within his comment to Gn 6.7 — in which God's anger is referred — Philo introduces a discussion about anthropomorphism in the Scriptures. According to the author, in order to speak properly about God, language should agree with two capital principles (κεφάλαια περί αϊτίου), namely, «God is not like man» (Nm 23.19) and God «will educate his son like men do» (Dt 8.5). In this paper, the purpose is to show that norms indicating how to speak about God — exposed by Philo in his treatise *The Immutability of God (Deus)* §53 — are an argumentative resource of platonic origin. In order to show this, I present an examination on the remarkable correspondence I see between how Philo treats anthropomorphism in the treatise and the section 2.377–3.414 of *Republic*, in which Plato builds τύποι περί θεολογίας in order to ensure an adequate production of representations of gods.

Keywords ▪ discourse; falsehood; myth; allegory

1. Presentación

Sin ser una creación propia, la lectura alegórica de los textos resulta, como se sabe, un modo de interpretación exponencialmente desarrollado por Filón de Alejandría. En un contexto intelectual donde se considera que Dios ha inspirado a un filósofo las verdades más altas sobre la realidad y donde se entiende que ese filósofo, Moisés, ha registrado tal revelación en un libro, el texto sagrado aparece, lógicamente, como la instancia privilegiada de acceso a la verdad y, por consiguiente, como un libro resguardado de cualquier elemento de falsedad.

Sucede, sin embargo, que en ocasiones ese libro presenta dificultades al lector, ya que incluye secciones en las que aparentemente tienen lugar incoherencias, contradicciones o impropiedades, que desdicen de su índole sagrada. Antes de suponer que ello se debe a la presencia de falsedades en el texto, el lector debe, según Filón, acercarse a él de un modo especial, esto es, advirtiéndole que el significado inmediato con el que se encuentra en su lectura no es el sentido genuino del texto, y considerando que ha de buscar en él un segundo sentido, esta vez verdadero. La aparente falsedad de un pasaje queda superada si se reconoce que ella reside únicamente en su literalidad y si se descubre simultáneamente que el significado verdadero se encuentra en un nivel no literal y alegórico del texto.

La alegoría desempeña, en esta medida, una función que podríamos denominar «terapéutica», es decir, aplica al texto un tratamiento para sanar aquellos lugares que podrían ser ocasión de posibles malentendidos. Junto a esta función terapéutica, la lectura alegórica contribuye también a desplegar nuevos sentidos de otras secciones en las que el libro sagrado no da lugar, esta vez, a malentendidos; se trata de pasajes, secciones o libros enteros que albergan más significados verdaderos del que el nivel inmediato y literal ya proporciona. Es una función de la alegoría que podríamos denominar «expansiva»¹.

En cualquiera de los dos casos, como terapia o como despliegue, la interpretación alegórica se funda en la consideración de que los textos constan de una estructura básica compuesta de un doble nivel de significación, siendo el primero literal (ῥητή), y el segundo nivel, no literal o subyacente (ὑπόνοια)².

¹ Cf. Winston 1983: 79.

² Para la distinción ῥητή/ὑπόνοια, puede verse *Contempl.* 28.

2. La explicación filoniana del antropomorfismo: el problema de *Deus* 53

En este escenario hay que situar la explicación que el alejandrino proporciona al hecho de que su filósofo, Moisés, haya empleado en determinadas ocasiones un lenguaje de carácter antropomórfico para referirse a Dios³. Dios aparece, efectivamente, plantando un jardín, arrepintiéndose de haber creado a los hombres y enojándose con ellos. Emociones, acciones, partes corporales, propiedades típicas del ser humano y ajenas a la naturaleza divina, no han sido atribuidas a Dios en sentido estricto, literal, y por consiguiente no han de ser tomadas a pie juntillas. Por ejemplo, el pasaje «se alejó Caín de la faz de Dios» parece afirmar que Dios tiene un rostro; pero, explica Filón, «Dios no tiene rostro porque carece de las propiedades de cualquiera de los entes generados», y declara: «nada de lo expuesto anteriormente se entiende en sentido literal» y «⟨hay que⟩ regresar al método de la alegoría»⁴.

Moisés no está atribuyendo un cuerpo a la divinidad; con esas expresiones antropomórficas está queriendo decir aquí otra cosa, y para descubrir ese significado se requiere un método de lectura diferente. El alejandrino comenta en otra oportunidad el pasaje bíblico «descendió el Señor a ver la ciudad y la torre»; pasaje en el que, nuevamente, Moisés parece atribuir a Dios un cuerpo. La explicación que da Filón pasa también en este caso por exigir un acceso hermenéutico específico: esas expresiones «han de ser comprendidas en sentido completamente figurado» (*Conf.* 134 sobre *Gn* 11.5). Representar a Dios como un hombre, en síntesis, solo puede dar por resultado una falsedad, y tomar tales representaciones en sentido literal constituye una impiedad. Pero ambas notas, falsedad e impiedad, son por principio ajenas al libro sagrado y a su trato con él. En consecuencia, la interpretación justa de los pasajes o secciones que tengan estas características debe, como se indica en las declaraciones previas, poner en juego un método de lectura particular.

Sucede que, a pesar de esto, hay casos en los que se tiene la impresión de que la exégesis filoniana varía. Quiero decir, hay casos en los que la justificación del antropomorfismo parece no pasar, para el alejandrino,

³ En relación a la postura rabínica contemporánea a Filón frente al antropomorfismo, puede consultarse Wolfson 1962: 135-137.

⁴ *Post.* 7 sobre *Gn* 4.16. Las traducciones de los textos filonianos han sido tomadas de la edición de las Obras Completas de Filón de Alejandría dirigida por Martín 2009-2016. He empleado, asimismo, la edición griega de Cohn & Wendland 1896-1915.

por remitir el sentido literal a un eventual segundo significado, alegórico. En Gn 6.7 Moisés pone en boca de Dios las siguientes palabras:

arrojaré al hombre, al que he creado, de la faz de la tierra, desde el hombre hasta la bestia, desde los reptantes hasta los alados del cielo, porque me he encolerizado por haberlo creado (ὅτι ἐθυμώθητι ὅτι ἐποίησα). (*Deus* 51)

Con la referencia a *ἐθυμώθητι* Moisés parece atribuir *θυμός* a Dios e incurre, con ello, en palmario antropomorfismo. Y bien, a este pasaje Filón le dedica un extenso comentario en los §51–69 del tratado *Sobre la inmutabilidad de Dios* (*Deus*). La susceptibilidad a las pasiones es completamente ajena a Dios; las pasiones pertenecen a la naturaleza humana (§52). Debido a esto, explica el alejandrino, hay que suponer que Moisés no atribuye a Dios ningún cambio de ánimo (§52). Por el contrario, decir que Dios dispone de partes corpóreas es una invención mítica (§59). «¿Por qué, entonces, habla de celos, de cólera, de ira, y detalla cosas semejantes a ellas describiéndolas con lenguaje antropomorfo?»⁵.

Se debe al hecho de que Moisés busca beneficiar a todos sus destinatarios (§61) y, dado que algunos de ellos por falta de capacidad o por falencias en la educación temprana necesitan monitores, emplea imágenes que presentan a Dios bajo formas que, en realidad, no le pertenecen y «ofrece una lección de carácter admonitorio para los que de otro modo no serían capaces de adquirir la sensatez» (*Deus* 53).

Su explicación del motivo que ha conducido a Moisés a elaborar esta representación de Dios es, en otras palabras, la siguiente: lejos de asignar emociones a Dios, lo que el legislador ha procurado, en este caso, es generar un efecto positivo en sus destinatarios, a saber, inculcarles una enseñanza ética, específicamente infundiendo temor a la cólera divina. Ninguna referencia a la necesidad de alegorizar este pasaje; la única explicación es el interés práctico del legislador. Podría parecer, desde esta perspectiva, que el uso del antropomorfismo quedaría aquí convalidado, según Filón, por vía pragmática, y no por un eventual significado alegórico encubierto en él. Así lo ha entendido, por ejemplo, Kamesar (1998) quien considera, todavía más, que Filón ante el pasaje de Gn 6.7 habría reconocido, por una vez, la presencia del mito en el Pentateuco, específicamente de un mito paidéutico⁶.

⁵ Tomo la traducción de este texto de Gn de la traducción que hace Martín (2010) en *Deus* 60–61.

⁶ En líneas generales se orientan en esa dirección también los trabajos de Amir 1983 y Otte 1968. En su trabajo, Kamesar considera que, para desactivar los elementos aparentemente míticos del Pentateuco, Filón habría adoptado la postura que él denomina

Contra esto, sin embargo, se presenta un elemento no menor. Me refiero a que Filón introduce en su tratamiento de *Deus* dos pautas que, según él, regirían todo discurso sobre Dios. Algunos han entendido que éstas operarían en niveles diferentes de significación y que, con ello, habría apoyo para defender que también aquí Filón estaría pensando en la necesaria alegorización del relato. En términos generales, así han leído este *locus* filoniano, Martín (2010), Blönnigen (1992) y Pépin (1976).

En efecto, en su esfuerzo por justificar la presencia del antropomorfismo, el alejandrino introduce en este tratado las denominadas *δύο τὰ ἀνωτάτω πρόκειται κεφάλαια περὶ τοῦ αἰτίου* (§53), es decir, «dos normas capitales superiores relativas a la Causa». La primera de ellas sostiene que «Dios no es como el hombre» (*οὐχ ὡς ἄνθρωπος ὁ θεός*), y es un principio aportado por Nm 23.19; la segunda, tomada de Dt 8.5, sienta que Dios «como un hombre educará a su hijo» (*ὡς ἄνθρωπος παιδεύσει τὸν υἱὸν αὐτοῦ*)⁷. Son el talento natural y la adecuada preparación para la filosofía los que discriminan el tipo de destinatarios del texto sagrado (§61, 63); y, atendiendo a la variedad de lectores y al interés de que el contenido del texto llegue a todos, es que Moisés emplea sus expresiones para hablar de Dios (§62, 64). «Dios no es como un hombre» es la norma que orienta la producción de los discursos cuya verdad está firmemente garantizada (§53). Esta opera allí donde los destinatarios del discurso son capaces de «tener familiaridad con las naturalezas inteligibles e incorpóreas» (§55). Al usar el lenguaje para referirse a Dios, ellos «no comparan al Que es con forma alguna de las cosas creadas» (§55), sino que «admiten la sola imagen según el ser sin atribuirle formas» (§55), es decir, no se valen nunca de expresiones antropomórficas para hablar del Existente. Por el contrario, hablan de Dios sobre la base de su conocimiento filosófico; conocimiento que mantiene como indiscutible, por ejemplo, la tesis de que la naturaleza divina es inmutable. La segunda norma, según la cual cabe hablar también válidamente de Dios, indica que Él «es como el hombre» y justifica que se hable de Dios con un lenguaje antropomórfico. Es con arreglo a esta segunda norma, dice Filón,

«literalista» (estudiada por él en un trabajo de 1997) propia del judaísmo helenístico. Con esta denominación el autor designa una postura exegética coetánea al alejandrino que habría concebido al Pentateuco como un libro estrictamente didáctico, género este en el que, entiende Kamesar, quedaría disuelta cualquier identificación del libro sagrado con las obras literarias griegas, al tiempo que, sin embargo, posibilitaría a Filón el reconocer que algunos pasajes de la Escritura serían efectivamente mitos.

⁷ Estas pautas aparecen también, y en el marco de esta misma problemática, en *Somn.* 1.237, *Sacr.* 94, *Conf.* 98 y *QE* 2.54.

que Moisés presenta, por ejemplo, «a la Causa profiriendo amenazas, manifestando indignación e ira implacable» (§68).

Cada una de estas reglas, se podría pensar como he anotado arriba, convalidaría un tipo de lenguaje sobre Dios y lo haría situándolo en su nivel de sentido correspondiente. Combinadas ambas pautas, instaurarían el esquema del doble sentido del texto, con lo que tendríamos nuevamente aquí la solución del problema del antropomorfismo por la vía clásica de Filón, a saber, por vía de la interpretación alegórica.

El tema de este trabajo es un recorte de la cuestión más amplia que acabo de reseñar. No me ocuparé aquí de averiguar si Filón ha tratado, al menos en un caso, la presencia del antropomorfismo como si tuviera lugar en la Escritura la presencia de un mito. Lo que intentaré, más bien, es indagar una pequeña parcela temática, ciertamente involucrada en esta cuestión, pero que es anterior a esta problemática. Lo que me propongo examinar aquí es la eventual procedencia platónica de las normativas para hablar de Dios consignadas por Filón en *Deus* 53. A mi modo de ver, hay apoyo textual para trazar una filiación conceptual entre estas pautas y las tipologías platónicas para representar a Dios en *República*. Me refiero a la sección de *R.* 2 en que Platón consigna la propuesta socrática de acuñar unos *τύποι περι θεολογίας* (379a6–7) para garantizar que la producción de las representaciones literarias de los dioses sean efectivamente apropiadas a la naturaleza de la divinidad. Si ésta fuere la fuente inspiradora de Filón, creo que habría, quizás, un apoyo para refrendar también la hipótesis de que incluso ante las representaciones antropomórficas mencionadas, y aun valiéndose de su alto efecto pedagógico, el alejandrino continuaría pensando en la alegorización de ellas cara a su justificación.

3. La filiación ideológica de las normativas para hablar sobre Dios: *Deus* 53

En lo concerniente a la cuestión del origen de los *δύο κεφάλαια περι τοῦ αἰτίου*, cabría destacar tres estudios de referencia, a saber, los estudios de Kamesar (1998), Pépin (1976) y Dreyer (1970)⁸. Los tres autores cifran la procedencia de las normativas filonianas en alguna fuente griega.

⁸ En la Introducción General a su traducción de la obra completa de Filón, Cohn (1962: 18–19) se inclina por la procedencia rabínica de los *κεφάλαια* filonianos. Esta postura es sometida a discusión, a mi modo de ver correctamente, por Kamesar 1998: 52. No hay referencias al tema, en cambio, en el comentario al tratado de Winston & Dillon 1983.

Dreyer considera que se inspiran en un tratamiento platónico; Pépin, en uno estoico; y Kamesar, en una concepción literalista griega. Empezó por reseñar esta última.

Tras discutir el origen semítico de los *κεφάλαια περι αἰτίου*, Kamesar (1998: 54-59) propone la hipótesis de su procedencia griega, específicamente, de una corriente exegética que denomina literalista. Para llegar a esa fuente Kamesar reconstruye una cadena de posibles influencias. De la obra de Hermógenes, *Sobre los tipos de estilos*, que data del s. II, Kamesar destaca la distinción que en ella se encuentra entre los discursos que representan a los dioses como dioses y aquellos que no los representan como tales. Sugiere, luego, suponer que esa distinción podría haber figurado ya en alguna obra anterior, con la que Filón podría haber tenido contacto y de la que podría haber tomado esa distinción dando origen a sus dos principios hermenéuticos. Para refrendar la probabilidad de esta suposición, Kamesar alega que, en un comentario al texto de Hermógenes del s. X-XI, se hace una lectura del él a partir de una adaptación patrística, quizás de Orígenes.

Si éste fuere el escenario, y dado que en Orígenes hay una fuerte presencia de Filón, continúa Kamesar, se podría estipular que la distinción de los *κεφάλαια* filonianos podría proceder de esa obra hipotética. Además, piensa Kamesar, dado que la representación de los dioses *οὐχ ὡς περι θεῶν* es, según la obra de Hermógenes, típica del mito, Filón habría tomado también los relatos antropomórficos como mitos. Y, dado que la distinción de modos de hablar sobre los dioses no responde a niveles diferentes de sentido, ambos modos deberían ser tomados en Filón literalmente (p. 58). Ésta sería la postura que, según Kamesar, caracteriza la exégesis literalista, de la que en algún caso Filón se haría eco⁹. Como se puede ver, el trabajo de Kamesar apela a más de una fuente de carácter altamente hipotético y la relación entre ellas es, a su vez, muy indirecta. Esto hace, a mi parecer, que sus conclusiones sean bastante débiles.

Mucho más directa es, en cambio, la reconstrucción que hace Pépin (1976: 234-239) en su estudio sobre el origen de la alegoría filoniana, y específicamente en el tratamiento de sus *κεφάλαια*. En el marco de la tesis general acerca del origen griego de la alegoría, Pépin considera que la procedencia de estos *κεφάλαια* filonianos debería ser situada en ámbito estoico. Según este autor, la distinción entre una exégesis *κατὰ*

⁹ Como señalo en la nota 10.

ἀλήθειαν y otra *κατὰ δόξαν*, típicamente estoica (Antístenes y Zenón), se encuentra operante también en la interpretación que el alejandrino hace, por ejemplo, de los textos bíblicos en los que Dios es asemejado al hombre. En este sentido, considera Pépin, los *κεφάλαια περὶ τοῦ αἰτίου* serían principios hermenéuticos que corresponderían, cada uno, a los niveles literal y alegórico de los textos.

Lo que hay que hacer notar respecto de esta tesis es que en ningún momento encontramos la distinción *κατὰ ἀλήθειαν* y *κατὰ δόξαν* en la sección §51–69. Se encuentra sí la expresa indicación de que la primera pauta, «Dios no es como un hombre», se refiere a Dios según la verdad más firme (*ἀληθεία βεβαιωτάτη*, §54; *ἀληθεία συνοδοιπόρω*, §61), pero no encontramos la oposición ni distinción con *κατὰ δόξαν*, ni siquiera la mención del término *δόξα*. Lo que se opone a *ἀληθεία* es, en este contexto, *τὰ ψευδῆ, δι' ὧν ὠφελήθησονται*, es decir, las falsedades beneficiosas (§64), pero no la *δόξα*. A mi modo de ver, los datos que se presentarán en el siguiente apartado 3 permitirán observar que estas pautas filonianas se dejan explicar mejor si se las sitúa sobre el trasfondo del tratamiento platónico de los *τύποι περὶ θεολογίας* en *R. 2*.

Esta posibilidad ha sido explorada, con anterioridad, por Dreyer (1970: 124–135). Para justificar el empleo del antropomorfismo en la Escritura, y en particular de la atribución de cólera a Dios, Filón se valdría — afirma Dreyer — de un tipo de justificación ideada por Platón, a saber, de la idea de que para beneficio de aquellos que, o por naturaleza o por falta de educación, no están preparados filosóficamente es conveniente recurrir al uso de falsedades que, a pesar de serlo, comportan beneficios. Ahora bien, sostiene el autor, hay una diferencia sustancial entre Platón y la apropiación filoniana de esta justificación: Platón condicionaría el uso de los mitos en la educación al requisito de que la representación de los dioses en ellos involucrada ofrezca efectivamente una semejanza de la naturaleza divina (*εἰκότα*, *R. 2. 377e*) y que, en consecuencia, esos mitos sean *καλῶς ψευδεσθαι*; vale decir, en última instancia, solo quedan validados aquellos mitos que presenten una similitud con la verdad¹⁰. Por el contrario, desde el punto de vista platónico, Filón convalidaría, considera Dreyer, el uso de relatos que no solo son mentira, sino incluso malas mentiras, ya que no son en

¹⁰ Cf. Dreyer 1970: 30: «Ungeziemende Gottesvorstellungen sind nicht von Nutzen, sind gefährlich für den Staat; der Nutzen des Staates durch ‚wahre‘, d.h. gottgeziemende Mythe (s.o. zu *εἰκότα*) wird von Platon so stark betont, dass man behauptet darf, (gott-)geziemend sind für Platon nur diejenigen Aussagen über die Götter, die der Erziehung des Menschen im Staat dienen können.»

absoluto semejantes a la verdad y, por tanto, tampoco condicen de la naturaleza divina. Mientras Platón, dice Dreyer, solo admitiría mitos que se ajustaran a los *τύποι περι θεολογίας* y, según ellos, sería imposible que la divinidad se encolerizara, Filón parece ver precisamente en esos relatos en que Dios aparece encolerizado el mejor medio de educar a ciertos hombres en la virtud. Según Dreyer, el griego Platón se encontraría en la situación de confeccionar libremente una nueva mitología, o de cribar la ya vigente, sobre la base de una justificación filosófica, mientras que el judío Filón se encontraría en la obligación de convalidar y defender todos los relatos de la Biblia, incluso aquellos relatos sobre Dios que no condicen del concepto de naturaleza divina¹¹.

A continuación, expongo, en primer lugar, los términos en los que Platón hace su planteamiento acerca del lenguaje apropiado sobre Dios, tratamiento en el que tiene lugar la aparición de los *τύποι περι θεολογίας*. En segundo lugar, señalo aquellos elementos que, a mi modo de ver, son recogidos por el alejandrino en su propio tratamiento. Y, finalmente, sugiero una explicación de los elementos que, según señala Dreyer, marcarían la diferencia entre las posiciones de Platón y del alejandrino.

4. Los «patrones» para hablar sobre la naturaleza de Dios: el tratamiento platónico en R. 2.376d-382d

Quienes hablan sobre dios en ámbito griego son, naturalmente, los poetas. Son ellos, en efecto, los que, mediante las representaciones literarias, configuran la imagen de la divinidad; y es, en particular, Homero el responsable de las creencias religiosas de su pueblo. El problema es que no todos los relatos que los poetas incluyen en sus obras condicen, según Platón, de la naturaleza divina. Que Zeus «impulsado por la pasión sexual, al ver a Hera, se excitó de modo tal que ni siquiera quiso llegar a su alcoba sino que prefirió acostarse con ella sobre el piso» (*Il.* 14.396, citado en *R.* 3.390c) o que, como cuenta Hesíodo, Cronos castró a su padre Urano en venganza porque, tras engendrarlo, lo mantenía con sus hermanos en el seno de su madre impidiéndoles nacer (*Th.* 154-182, citado en *R.* 2.378a), no parecen ser representaciones dignas de dioses y no son relatos acordes a la dignidad de ellos. El efecto que la propalación de mitos de este estilo comporta es, no solo a nivel micro sino también

¹¹ Como una consecuencia de esto Dreyer (1970: 131) señala: «Philons Platonismus ist, wie wir bereits des öfteren sahen, häufig kaum noch mit Platons Gedanken und Intentionen vergleichbar.»

a nivel social, pernicioso, debido a que el carácter modélico con que se mira a la divinidad provoca el deseo de emular conductas que, desde el punto de vista ético, resultan inadecuadas. A Platón le preocupa, por esto, examinar con cuidado las imágenes que las composiciones poéticas transmiten de los dioses, de manera que entre el material pedagógico para usar en el Estado se recojan «los mitos más bellos que se hayan compuesto en vista a la excelencia» (R. 2.378e). No se trata, pues, de desechar todos los relatos ni, mucho menos, de prescindir absolutamente de los mitos. Éstos, una vez rectificado su contenido, son, tal como se usan en la educación vigente, valiosos, ya que resultan especialmente potentes para implantar convicciones (*δόξας*), y más todavía si sus destinatarios son almas jóvenes (R. 2.377b). Ciertamente son un género de discurso falso, pero no presentan una falsedad sin más:

si no me equivoco, este tipo de discurso constituye, por referirnos a él en conjunto, una falsedad; aunque haya dentro de él también cosas verdaderas¹². (R. 2.377a)

Los relatos mitológicos albergan opiniones que en ocasiones son verdaderas. Incluso, la falsedad de las mitologías puede constituir, puntualizará más adelante Platón, una falsedad útil (R. 2.382c.d, 389b) y puede llegar a ser, en ciertos casos, una falsedad necesaria (R. 3.414b). Ahora bien, para hablar con verdad de los dioses, los poetas han de procurar plasmar de ellos una imagen que sea semejante a la naturaleza divina o, como objetivo de mínima, han de tender, al menos, a no atribuir a los dioses acciones, emociones, propiedades que positivamente desdigan de esa naturaleza. Éste es el caso de lo que hay que censurar en algunos de los mitos existentes:

cuando alguno representa la realidad de modo incorrecto en un relato sobre cómo son dioses y héroes, como un pintor que no pintara retratos semejantes (*εἰκότα*) a aquéllos a los que tiene intención de retratar. (R. 2.377e)

En este sentido, y respecto de la divinidad, dice Platón: «debe representarse siempre al dios como es realmente (*οἷος τυγχάνει ὁ θεὸς ὧν, αἰεὶ δήπου ἀποδοτέον*)» (R. 2.379a8–9). Dicho de otra manera, para garantizar un lenguaje adecuado de dios sería requisito, según Platón, disponer de un conocimiento ontológico de la naturaleza divina. Por consiguiente, el poeta, para la composición de mitos o para la selección de los ya existentes, debería tener ese conocimiento indispensable sobre dios. Existe,

¹² Las traducciones de los pasajes platónicos me pertenecen. He usado la edición de Burnet 1900–1907.

con todo, experiencia abundante, ha indicado reiteradas veces Platón, de que los poetas yerran al respecto, con lo cual parece conveniente proveerlos de un mínimo conocimiento de las notas fundamentales que caracterizan a la divinidad. Esas propiedades fundamentales vienen recogidas en los que Platón llama *τύποι περι θεολογίας* y que Sócrates acuña a este fin (R. 2.379a). La noción griega de *τύπος* procede, como es sabido, del ámbito de la producción artística, en particular del ámbito de la escultura, en el que este término designaba el molde a partir del cual se fabricaban en serie, según esos diseños estandarizados, objetos que tenían los mismos caracteres. Platón se vale de este trasfondo plástico para designar, precisamente, los patrones conceptuales que definirían, según él, la naturaleza de la divinidad y que, como tal, deberían estar presentes en toda representación de la misma¹³. Esos patrones se tornan pautas que han de guiar la composición mitológica y adoptan, en tal medida, carácter de ley (*τῶν περι θεοῦ νόμων τε καὶ τύπων*, R. 2.380c).

Los *τύποι* que Platón consigna aquí son dos. En primer lugar, que el dios es siempre bueno (*ἀγαθὸς ὃ γε θεὸς τῷ ὄντι*, R. 2.379b) y que, por eso, no puede ser causa de los males que acontecen a los hombres, sino tan solo de los bienes, es decir, de una pequeña parte de las cosas que suceden en la vida de los hombres (R. 2.379b). El segundo *τύπος* recoge la índole simple de la divinidad (*ἀπλοῦν*, R. 2.380d), ajena a cualquier tipo de mentira y engaño; como consecuencia de esto hay que rechazar las imágenes que nos presentan a los dioses cambiando de aspecto y haciéndose pasar por otros seres (R. 2.383a).

Conectado con la aparición de los *τύποι περι θεολογίας*, se presenta también una segunda cuestión relevante para este trabajo; la misma se refiere no ya al contenido de esas pautas, sino a la estructura que Sócrates implícitamente supone como característica de los relatos mitológicos. Me refiero a la distinción estructural que se entabla entre los *τύποι* y la narración misma del mito. En efecto, si se atiende a la indicación de Sócrates respecto a la composición de las narraciones en sí, se observa que él diferencia su tarea legislativa, es decir, su tarea de proveer las pautas esenciales, de la tarea específica del poeta en su composición poética de los relatos.

Ahora no somos poetas tú y yo, Adimanto, sino fundadores de un Estado: y a los fundadores de un Estado sólo les compete conocer las pautas (*τύπους*) en base a las cuales conviene que los poetas compongan sus mitos y en contra

¹³ Para un tratamiento de las tipologías en sede platónica respecto de la divinidad, véase Bordt 2006: 50–51.

de las cuales no podrán volverse a la hora de realizar creaciones; mas a los fundadores mismos no les compete componer relatos (οὐ μὴν αὐτοῖς γε ποιητέον μύθους). (R. 2.379a)

Puesto que no se está en este momento confeccionando relatos, sino fundando un Estado, compete ahora identificar tan solo las orientaciones rigurosamente necesarias para asegurar que, en el futuro, las representaciones literarias sean adecuadas. Sócrates y Adimanto no van a elaborar el detalle de la representación, esto es, respecto de los relatos míticos no hay que esperar para este momento la elaboración de la narración misma sino estrictamente las pautas esenciales, que no se identifican con una narración en concreto, sino que constituyen el núcleo contenido en diversas clases de narraciones como la estructura fundamental según la que se representan determinadas realidades particularmente relevantes. Desde esta perspectiva, cabe afirmar que el análisis platónico se conduce bajo la suposición del deslindamiento de niveles al interno de los discursos poéticos, es decir, que distingue el núcleo tipológico contenido en esos discursos de la narración misma. Véase, al respecto, la aparición en este contexto del término *ὑπόνοια* cuando Platón consigna que algunos de esos mitos no serán admitidos

ni siquiera aunque hayan sido compuestas con sentido oculto (ἐν ὑπονοίαις) o sin sentido oculto (ἄνευ ὑπονοιῶν). El niño, ciertamente, no es capaz de discernir lo que esta encubierto (ὑπόνοια) y lo que no. (R. 2.378d)

Esta indicación evidencia que Platón está contemplando la posibilidad de que exista en ellos un nivel distinto del literal, un nivel profundo de ellos. Como se sabe, y señala expresamente Plutarco (*de aud. poet.* 19e), el término *ὑπόνοια* designa lo que más tarde se denominará con el término alegoría.

En vistas a la confrontación con el planteamiento filoniano acerca del modo de hablar sobre Dios, y en particular sobre su crítica al antropomorfismo, conviene destacar aquí los siguientes elementos. En primer lugar, la idea de que los poetas en sus invenciones míticas yerran se encuentra presente en el tratamiento del alejandrino. En segundo lugar, la idea de que hablar adecuadamente de Dios consiste en reflejar su naturaleza y de que, para ello, se requiere un conocimiento de ella es otro aspecto del análisis platónico que resonará también en el del alejandrino. En tercer lugar, el que ciertas pautas hayan de regir la composición de los discursos sobre Dios de manera tal que reflejen su naturaleza es un requisito platónico también indicado en Filón. En cuarto lugar, la idea de que los relatos mitológicos pueden involucrar

un doble nivel de significación resulta un aspecto en el que conectan los planteamientos de ambos filósofos (véase *infra* §6). Finalmente, un dato decisivo para entablar la vinculación entre ambas posturas es la aparición en sede filoniana de la idea platónica de que ciertos mitos pueden funcionar a modo de falsedades beneficiosas. Quiero decir lo siguiente.

En su análisis de los mitos, Platón afirma explícitamente que, bajo determinadas condiciones, los mitos son valiosos y que, si bien constituyen un tipo de discurso falso, su falsedad tiene lugar, cuando son valiosos, solo en el nivel de las palabras (τὸ ἐν τοῖς λόγοις ψεῦδος) y que, en esos relatos literarios (ἐν ταῖς μυθολογίαις), se procura, en realidad, asimilar la falsedad a la verdad ya que no se sabe (διὰ τὸ μὴ εἰδέναι) cómo han ocurrido los hechos antiguos (R. 2.382d). Platón, incluso, se refiere a uno de estos relatos como a una «falsedad noble» (γενναῖον ψεῦδος, R. 3.414c), esto es, a un mito cuyo fin beneficioso hace que la falsedad se vuelva tal¹⁴. También Filón hará uso de esta idea de la falsedad beneficiosa de ciertos relatos que comportan un efecto positivo en sus destinatarios; en el caso del alejandrino, el efecto positivo del relato de la cólera de Dios no es de carácter político sino pedagógico.

Moisés el legislador, como el Sócrates de R. 2, se encuentra ante distintos tipos de destinatarios, según ya se indicó. Los denominados «amigos del alma» no comparan a Dios con el hombre ni con ninguno de los seres creados (§55). En cambio, los «amigos del cuerpo», esto es, aquellos desprovistos de la posibilidad de acceder a Dios por vía filosófica, necesitan educadores (§63) que les enseñen sobre Él. Y el modo de hacerlo, ya que no puede transcurrir mediante el discurso verdadero, ha de pasar por el relato de falsedades:

que todos los que son tales, pues, sean enseñados mediante las falsedades que los benefician (τὰ ψευδῆ, δι' ὧν ὠφελήθησονται), si son incapaces de adquirir sapiencia por medio de la verdad. (*Deus* 64)

Moisés es este pedagogo, y con su representación de Dios encolerizado procura que, al menos por temor, esos destinatarios de su libro vivan la piedad con Él¹⁵. Al introducir la idea de la falsedad beneficiosa, Filón asume una comparación del maestro-legislador que es también

¹⁴ Se trata del mito fenicio que, como se sabe, Sócrates menciona como ejemplo de un mecanismo de persuasión que podría operar en un contexto político determinado.

¹⁵ Sobre la idea de que el temor es un modo de relación con Dios, si bien no el más propiamente adecuado a Él, véase *Deus* 69: «todas las exhortaciones a la piedad presentadas por las leyes están en relación ya sea con el amor al Existente, ya sea con temerlo. [...] Lo más apropiado es el amor».

de cuño platónico y que se encuentra empleada por Platón en el mismo marco de su tratamiento sobre la falsedad útil. Me refiero a la comparación con el médico.

También en el caso de quienes padecen graves dolencias corporales, los médicos más reputados no se permiten decir la verdad sabiendo que de ello sobrevendría el desánimo y la enfermedad no dejaría lugar a la salud. (*Deus* 63)

Bajo la analogía de alma y cuerpo, el alejandrino explica que así como las dolencias corporales son tratadas por un médico, así también las dolencias del alma — en este caso, la incapacidad de conocer como Él es y de tratar a Dios en correspondencia con ello— son tratadas por Moisés. Y así como los médicos del cuerpo no siempre dicen al paciente toda la verdad sobre la terapia a aplicar, así también Moisés, ante las dolencias del alma, no descubre a todos sus destinatarios todo lo relativo a Dios, sino que con la mayoría recurre a un benévolo encubrimiento de la verdad (§§ 65–68). Suenan aquí las referencias de Sócrates a que la falsedad útil es «como un remedio preventivo» (*ὡς φάρμακον χρήσιμον*, *R.* 2.382c11; y *ὡς ἐν φαρμάκου εἶδει*, *R.* 3.389) y a que «semejante remedio debe ser reservado a los médicos» (*ἰατροῖς δοτέον*, *R.* 3.389).

5. Los κεφάλαια περὶ τοῦ αἰτίου en su contexto filosófico

Son muchos y relevantes, como se puede ver, los elementos en los que el tratamiento filoniano converge con el platónico. El hecho de que

- a) los κεφάλαια περὶ τοῦ αἰτίου aparezcan en un contexto en el que se consideran las invenciones poéticas sobre Dios,
- b) se reconozca, asimismo, el valor positivo que las falsedades míticas pueden comportar, y
- c) se considere válido emplear, como hacen los médicos, discursos que no sean verdaderos,

permite pensar que la estrategia de recurrir a unos κεφάλαια περὶ τοῦ αἰτίου habría sido adoptada por el alejandrino a partir de la idea pergeñada por Platón sobre los τύποι περὶ θεολογίας.

Junto a estos paralelismos, los planteos filoniano y platónico presentan, sin embargo, una divergencia conceptual de suma importancia. Me refiero a que, mientras Platón exige representar «siempre al dios como es realmente (*οἷος τυγχάνει ὁ θεὸς ὢν, ἀεὶ δήπου ἀποδοτέον*)» (*R.* 2.379), Filón enuncia dos preceptos, ninguno de los cuales postula esa exigencia. Platón considera que referirse a dios como él es, supone representarlo con imágenes que, como se citó arriba, han de ser *εἰοικότα*

(R. 2.377e), esto es, han de asemejarse a dios. Ciertamente, toda similitud tiene lugar allí donde la imagen comparte con el original un buen número de las notas relevantes; y esto es lo que han de procurar los poetas en el caso de sus representaciones de la divinidad: asimilarlas lo más posible al original (R. 2.383d), vale decir, a la verdad sobre dios. Como es lógico, esto supone que Platón considera viable obtener un conocimiento ontológico de la naturaleza divina y que considera posible representar, sobre la base de ese conocimiento, de manera adecuada al dios. Es en tal medida que Dreyer declara que Platón habría propiciado una «philosophisch verantwortbare Theologie» (1970: 70). Los principios discursivos sobre Dios serían, en cambio, en el pensamiento del alejandrino un binomio que tendería, según el autor, a convalidar sin más la presencia de un pasaje que filosóficamente sería insalvable y que, sin embargo, dado al carácter sagrado de su libro, le estaría vedado a Filón modificar¹⁶.

La introducción del segundo principio discursivo sobre Dios, ὡς ἄνθρωπος παιδεύσει τὸν υἱὸν αὐτοῦ, respondería, en esta línea, a una intención que podríamos denominar pragmático-retórica, esto es, a la necesidad de legitimar el empleo de un tipo de discurso independientemente de cualquier consideración sobre la verdad con que él trata el asunto en cuestión. Dicho de otra manera, según Dreyer, mientras Platón admite y promueve la composición de representaciones filosóficamente fundadas, Filón debe admitir todas las representaciones incluso aquellas que no pudieran ser filosóficamente fundadas. Creo que hay, sin embargo, en esta misma sección de *Deus* 51–69, algunos elementos, nada marginales, que permiten explorar otra explicación de la diferencia existente entre la posición platónica y la filoniana. Lo que quiero sugerir, apoyándome en los textos que traigo a consideración abajo, es que Filón cuenta con una fundamentación filosófica para refrendar la idea de que no puede haber de Dios representaciones filosóficamente fundadas.

En efecto, si se observan, específicamente, los pasajes §55 y §62, se advierte que, en las cláusulas concernientes a la realidad de Dios que Filón incorpora, declara de manera inequívoca qué le es posible al hombre conocer de Él y qué no. Lo ajustado a la verdad, sostiene, es

¹⁶ En este sentido, declara Dreyer (1970: 131): «der Jude Philon dagegen muss alle Erzählungen der Bibel über Gott gelten lassen und gegen Angriffe verteidigen, und zwar auch diejenigen, die seinem erhabenen Gottesbegriff nicht 'ähnlich', also nicht gottgeziemend sind.»

«que su desnuda subsistencia sea concebida sin caracteres determinantes» (τὸ ψιλὴν ἄνευ χαρακτῆρος τὴν ὑπαρξιν καταλαμβάνεσθαι, §55), pues «existencia es lo que aprehendemos de él, fuera de la existencia no aprehendemos nada» (ὑπαρξις γὰρ ἔσθ' ἣν καταλαμβάνομεν αὐτοῦ, τῶν δὲ γε χωρὶς ὑπάρξεως οὐδέν, §62).

En ambos lugares es claro que el alejandrino considera que de Dios conocemos solo la existencia, ὑπαρξις, y no su naturaleza, y puntualiza que hay que descartar «que se dé en él cualquier cualidad» (ἐκπιβάσαντες αὐτὸ πάσης ποιότητος, §55). Otra manera de formular esta idea, con palabras del alejandrino, es decir que a Dios sólo podemos pensarlo «según el ser» (ὁ δ' ἄρα οὐδὲ τῷ νῶ καταληπτὸς ὅτι μὴ κατὰ τὸ εἶναι μόνον, §62); y que, por consiguiente, la única manera de representárnoslo apropiadamente es también «según el ser», valiéndonos de «la sola imagen según el ser sin atribuirle formas» (τὴν κατὰ τὸ εἶναι φαντασίαν μόνην ἐνεδέξαντο μὴ μορφώσαντες αὐτό, §55).

Lo que parece poder seguirse de estos pasajes es que, si no conocemos la naturaleza divina, no podremos tampoco representar su naturaleza; si solo sabemos de Él que es el Existente, y no podemos atribuirle ninguna determinación, cualidad ni forma, no podremos definirlo, ni tampoco hablar de Él conforme a su modo de ser. La exigencia platónica de οἶος τυγχάνει ὁ θεὸς ὧν, αἰεὶ δὴπου ἀποδοτέον es metodológicamente imposible de cubrir en el modelo ontológico filoniano¹⁷.

En esta línea, resulta natural que la primera pauta discursiva enunciada por Filón sea formulada en términos negativos, a saber, οὐχ ὡς ἄνθρωπος ὁ θεός; lo que hace el alejandrino aquí es negar una comparación, pero positivamente no dice nada — no puede decir nada — sobre la naturaleza divina. A mi modo de ver, la diferencia entre Platón y el alejandrino no estriba, como estipula Dreyer, en el interés con que cada uno se enfrenta a los discursos inadecuados sobre Dios. Creo que la diferencia no reside en el plano pragmático-retórico, sino más bien en el filosófico. Me refiero a que Filón acuña dos principios o claves hermenéuticas tomadas del Pentateuco que, según su lectura, responden a una específica concepción ontológica procedente también de la Escritura.

Uno podría pensar, por cierto, que, si bien en atención a la naturaleza divina es imposible representar a Dios, es posible, en cambio, hacerlo

¹⁷ Véase, al respecto, también *Post.* 16: «cuando, por tanto, un alma amante de Dios investiga qué es lo Existente según su sustancia, entra en una investigación sobre lo que no tiene forma y es invisible». Desde este punto de vista, Wolfson (1962: 109–126) ha considerado que habría en el alejandrino un claro antecedente de lo que constituiría posteriormente la así denominada «teología negativa».

en atención a las deficiencias que la capacidad humana presenta. Y que es esto, efectivamente, lo que Moisés hace. Ahora bien, la dificultad en el relato de la cólera de Dios reside estrictamente en que se le adjudican a Dios emociones humanas, y que en este caso se trata incluso de una emoción que no es adecuada ni siquiera cuando se trata del hombre. Esto parece no solo no condecir de la naturaleza divina sino, más aún, ir contra ella.

A mi modo de ver, hay que advertir, en este sentido, que el motivo de la ira es convalidado aquí por un principio que permite comparar a Dios con un padre que educa a su hijo, esto es, permite representarlo emplazándolo en una específica relación, i.e. la de generación, que tiene, bajo cierto respecto, notas comunes con la de causalidad. Esto es destacable porque, precisamente en nuestra sección, Filón llama a Dios «Causa», y lo hace por cuatro veces, e incluso entreteteje esa designación con la noción de creación. Los κεφάλαια son περὶ τοῦ αἰτίου, y son los «amigos del cuerpo» quienes

concibieron las mismas cosas <ropaje carnal> tanto de la Causa universal como de sí mismos [...], pero Dios, puesto que es increado y portador de los otros seres hacia la creación, no necesita ninguna de las cosas que corresponden a los que han sido creados¹⁸. (*Deus* 56)

Si esto fuere así, entonces la imagen de Dios encolerizado quedaría inserta en una comparación que exige, una vez más, activar la lectura alegórica para ser descubierta. Pero este aspecto excede los límites del presente trabajo, por lo cual me referiré a él en una breve consideración final.

6. El deslindamiento de niveles de sentido mediante los platónicos τύποι περὶ θεολογίας y los filonianos κεφάλαια περὶ αἰτίου: una consideración final

Si se organizan los elementos que constituyen la crítica a los mitos en R. 2, el cuadro general que resulta presenta una notable correlación con el escenario que configura, por su parte, el tratamiento filoniano de los discursos antropomórficos sobre Dios. Que hay ciertos relatos falsos cuyo valor puede ser, sin embargo, positivo; que ese valor lo comporta el efecto pedagógico de los relatos; que la falsedad discursiva es comparada con un fármaco; que las representaciones de la naturaleza divina se encuentren conectadas con el conocimiento de ella; son todos

¹⁸ Véase también §60 y §68.

ítems que contribuyen a entablar una correspondencia entre ambos planteamientos. De este modo, sobre la base de las secciones de *R.* y *Deus* analizadas, no parece infundado afirmar que Filón se muestra aquí, como en otros lugares, deudor de un específico tratamiento platónico. En este cuadro se registra la importante propuesta tanto por parte de Platón como del alejandrino de acuñar unos preceptos que dirijan la producción y recepción adecuadas de los discursos concernientes a la divinidad, de modo que tampoco parece infundado decir que los *τύποι περὶ θεολογίας* hayan sido la fuente inspiradora de los *κεφάλαια περὶ αἰτίου*.

Una consideración final. Como se vio (§4), en la crítica platónica a los mitos se contempla la posibilidad de que un doble nivel de sentido opere en los relatos mitológicos, esto es, que en ellos tenga lugar el deslindamiento, por un lado, de un sentido inmediato-literal y, por otro, de un sentido no-literal, y fue la aparición de los *τύποι περὶ θεολογίας* lo que provocó en el curso del diálogo esta distinción de niveles. Hago notar esto porque, si — como he intentado argumentar — los *κεφάλαια περὶ αἰτίου* se inspiran en los *τύποι περὶ θεολογίας*, y si es precisamente la aparición de estos últimos lo que lleva en la sección platónica a deslindar niveles de sentido y a mencionar específicamente el alegórico, sería bien viable pensar que, en continuidad con ello, también en los *κεφάλαια περὶ αἰτίου* de Filón la lectura alegórica esté a la vista. Esto sería lo más coherente con el habitual tratamiento filoniano de un texto. A diferencia de la propuesta de Kamesar, cabría decir, en esta línea, que tampoco en el tratamiento del relato de la cólera de Dios, Filón ha admitido la presencia, sin más, de un mito en la Escritura, sino que, por el contrario, también de este relato habría exigido hacer una lectura alegórica para obtener su genuino significado.

Referencias bibliográficas

- AMIR, Y. (1983) *Die hellenistische Gestalt des Judentums bei Philon von Alexandrien*, Neukirchen, Neukirchener Verlag.
- BLÖNNINGEN, CH. (1992) *Die griechische Ursprung der jüdisch-hellenistischer Allegorese und ihre Rezeption in der alexandrinischen Patristik*, Fráncfort del Meno, Europäische Hochschulschriften.
- BORDT, M. (2006) *Platons Theologie*, Friburgo/Múnich, Karl Alber.
- BURNET, J. (1900–7) *Platonis opera*, 5 vols., Oxford, Clarendon Press.
- COHN, L. & HEINEMANN, I. (1962) *Philo von Alexandria. Die Werke in deutscher Übersetzung*, vol. I, Berlín, Walter de Gruyter.
- COHN, L. & WENLAND, P. (1896–1915) *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*, 7 vols., Berlín, Gregorii Reimeri.

- DREYER, O. (1970) *Untersuchungen zum Begriff des Gottgeziemenden in der Antike. Mit besonderer Berücksichtigung Philons von Alexandrien*, Hildesheim, Georg Olms Verlag.
- KAMESAR, A. (1998) «Philo, the Presence of 'Paideutic' Myth in the Pentateuch and the Principles or Kephalaia of Mosaic Discourse», *The Studia Philonica Annual* 10, 34-66.
- (1997) «The Literary Genres of the Pentateuch as Seen from the Greek Perspective: The Testimony of Philo of Alexandria», *The Studia Philonica Annual* 9, 143-189.
- MARTÍN, J. P. (2009-2016) *Obras completas de Filón de Alejandría*, 5 vols., Madrid, Trotta.
- OTTE, K. (1968) *Das Sprachverständnis bei Philo von Alexandrien. Sprache als Mittel der Hermeneutik*, Tübingen, Mohr.
- PEPIN, J. (1976) *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, Études Augustiniennes.
- WINSTON, D. & DILLON, J. (1983) *Two Treatises of Philo of Alexandria. A Commentary on De Gigantibus and Quod Deus Sit Immutabilis*, Chicago, Scholars Press.
- WOLFSON, H. (1962) *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, I-II, Cambridge (MA), Harvard University Press.