

La «mentira noble» de Platón en el «mito paidéutico» de Filón de Alejandría. Análisis textual

Carolina Delgado

Universidad Nacional de General Sarmiento, Buenos Aires
cdelgado@ungs.edu.ar



Recepción: 13/06/2019

Resumen

En este artículo se intenta mostrar que Filón de Alejandría ha adoptado de Platón el tópico denominado «mentira noble» (*R.* III 414b9), y que lo ha empleado para interpretar el relato de la cólera de Dios (*Deus* 64,4-5). La tesis de que un tipo de discursos, de índole narrativa y falsa, puede asumir una función subsidiaria respecto de los discursos filosóficos y verdaderos, es una idea platónica que parece haber atraído fuertemente a Filón en un momento hermenéutico especialmente difícil.

Palabras clave: relato; falsedad; alegoría

Abstract. *The Platonic “Noble Lie” in the “Paideutic Myth” of Philo of Alexandria. A Textual Examination*

This article intends to show that Philo of Alexandria adopted the concept of “noble lie” (*R.* III 414b9) coming from Plato and used by Philo in his interpretation of the tale about God’s anger (*Deus* 64,4-5). The thesis stating that certain kind of narrative and false discourse can have a subsidiary role to real philosophical discourses is a Platonic idea which apparently attracted Philo at an especially difficult hermeneutic moment.

Keywords: tale; falsehood; allegory

Sumario

1. Introducción
 2. Aclaración metódica
 3. Exposición de los tratamientos filoniano y platónico
 4. Apropiación conceptual de la «mentira noble» en el «mito paidéutico» de Filón
 5. Lo que reflejan los textos: confrontación
 6. Conclusiones
- Referencias bibliográficas

1. Introducción

Este trabajo se inscribe en el marco de las investigaciones tendientes a identificar la presencia de tópicos, argumentos o problemas propios de la filosofía platónica en el pensamiento de Filón de Alejandría. A ello han contribuido ya numerosos e importantes estudios en el área de la investigación. De obligada referencia es, naturalmente, el monumental trabajo de análisis temático-textual realizado por RUNIA (1986) en el campo del *Timeo* (*Ti.*) platónico y del *De opificio mundi* (*Opif.*). Este caso es del todo especial, no solo por el carácter exhaustivo con que se examinan ambas obras, sino también por la particular dependencia que *Opif.* manifiesta tener respecto del *Ti.* platónico. No hay otro campo en el que el nivel de apropiación filosófica por parte del alejandrino pueda ser equiparado a este. La cosmología platónica es, pues, el área filosófica más abundantemente empleada por Filón, aunque no la única. De menor comparecencia textual, cabe, sin embargo, determinar la inspiración platónica en tratamientos que el alejandrino dispensa a cuestiones relativas a la psicología, a la dialéctica e, incluso, a la hermenéutica.

El área hermenéutica configura el marco disciplinar del examen que sigue a continuación. En efecto, aquí se intentará analizar si existe apoyo textual para poder afirmar que en un lugar temático nada marginal Filón se habría inspirado en un tópico de procedencia platónica relativo al valor de los discursos. Me refiero al tema denominado con la expresión «mito paidéutico» (KAMESAR, 1998; NOVICK, 2009), tema filoniano en el que se advierte la presencia de una estrategia argumentativa de cuño platónico, a saber, la idea de «mentira noble» (FERRARI, 2008; SCHOFIELD, 2006; GILL, 1993). Si digo que es este un tema propio del área de la hermenéutica es porque, como se verá, esos tópicos creativamente combinados por el alejandrino afectan nada menos que a la concepción de la índole misma de la *Sagrada Escritura*¹.

Los pasos mediante los que se conducirá el análisis a continuación serán los siguientes. En primer lugar, se efectuará una presentación del así denominado «mito paidéutico» y del tópico conocido como «la mentira noble»; en segundo lugar, se trazarán las vinculaciones conceptuales que cabe identificar en los planteamientos filoniano y platónico; en tercer lugar, se examinarán los paralelismos textuales que podrían contribuir, a mi modo de ver, a vincular los pasajes involucrados en los tratamientos de ambos pensadores.

2. Aclaración metódica

Según se ha indicado, el objetivo inmediato de este estudio es identificar la presencia de un tópico y una estrategia argumentativa procedente de un filósofo en otro.

1. Hasta donde tengo conocimiento, la eventual presencia de la idea platónica de «mentira noble» en la obra filoniana es un tema que no ha sido aún trabajado en los estudios especializados del área. He consultado la publicación periódica de toda la bibliografía aparecida sobre el alejandrino en: RADICE y RUNIA (1988), que abarca el período 1937-1986, RUNIA (2001) para los años 1987-1996, RUNIA (2012), para la década 1997-2006. Para el período 2007-2016 he consultado los datos recogidos en *The Studia Philonica Annual*.

Naturalmente, alcanzar ese objetivo puede responder a motivaciones de índole crítico-textuales como también de carácter hermenéutico y filosófico. Pero, en cualquiera de estos casos, el momento metódico irreductible es el pasaje por el trabajo de análisis textual, responsable de convalidar la legitimidad de tratar pasajes o secciones como campos precisos en los que parecería entretejerse una posible relación intelectual de pensadores. Ahora bien, a los fines de delimitar un campo de trabajo tal, el hallazgo de paralelismos textuales es, a todas luces, un dato prometedor. Y una forma de identificar paralelismos entablados viene dada por la presencia de citas. Debido a esto, conviene quizás consignar algunas consideraciones al respecto para el caso específico de Filón.

En su minucioso estudio de 1997 sobre los lugares en los que el alejandrino se refiere a las obras platónicas Runia ha propuesto diferenciar los distintos y flexibles modos de citación empleados por aquel². Como es lógico, lo que está en juego aquí no es —resultaría del todo anacrónico— determinar si Filón ha sido o no honesto refiriendo las fuentes que en cada caso ha utilizado, sino examinar hasta qué punto presenta cierta consistencia el campo de trabajo que se pretende explorar en estas páginas. En tal sentido, Runia ha consignado cuatro modos en los que el alejandrino suele referirse a Platón: alusiones breves en las que el alejandrino reproduce una o dos palabras del original platónico; citas eruditas a las obras del ateniense, que involucran una frase o proposición corta, mencionada con exactitud; pasajes extensos, que son de rara aparición; y por último, las denominadas citas *verbatim*, que se caracterizan por su extensa longitud y que hace que sea imposible el haberlas referido de memoria, de modo que el alejandrino para hacerlas ha de haber tenido el texto platónico delante.

En el marco de este esquema, el caso que aquí se propone para el estudio tiene su punto de partida en un dato que bien podría ser clasificado entre las denominadas alusiones breves; dato que, a su vez, llama la atención sobre una red más amplia de correlaciones entre las secciones filoniana y platónica. En otras palabras, el análisis textual arranca provocado por la identificación de una alusión y se abre, a partir de allí, a un contexto temático que presenta una notable similitud ideológica.

3. Exposición de los tratamientos filoniano y platónico

3.1. El «mito paidéutico» de la Escritura

Con la expresión «mito paidéutico» se ha denominado, en el área de los estudios filonianos, a un relato de la *Escritura* que, según algunos, el alejandrino habría considerado un mito (KAMESAR, 1998: 34-66; NOVICK, 2009: 55 ss.) y, no solo eso, sino que habría convalidado también debido a la finalidad beneficiosa que su uso comportaría. Como es lógico, esto, al menos así formulado, constituye un escenario altamente sorprendente si se atiende a la postura que, por principio, Filón sostiene ante el mito pagano y si se tiene en cuenta el tratamiento con que aborda la *Escritura* toda vez que esta presenta semejanzas con los relatos mitológicos.

2. Véase RUNIA (1997: 261-91).

En efecto, en la medida en que el texto sagrado es un libro inspirado por Dios, su contenido, según Filón, no puede ser sino verdadero; y, por ello mismo, cualquier similitud con los mitos —relatos falsos de la literatura griega— ha de ser desactivada por el lector buscando identificar el sentido profundo que en esos pasajes se oculta. La alegorización constituye la forma justa de alcanzar ese significado y, en consecuencia, la vía para desmarcar también los pasajes problemáticos presentes en la *Escritura* de aquella falsedad propia de los relatos mitológicos.

El relato al que Filón habría tomado por un «mito» se encuentra ubicado en el libro del *Génesis* (*Ge*), es decir, el libro relativo a la constitución del mundo. Tras la narración de la creación del hombre y la mujer (*Ge* 2,4-25), del primer pecado (3,1-24) y de la descendencia de Adán (4-6), se arriba a la descripción del estado de maldad que se habría propagado sobre la tierra (6,1-8). El proyecto divino parece haber fracasado, por lo cual —dice el texto— Dios «se arrepintió de haber hecho al hombre sobre la tierra, y se entristeció en el corazón» (6,6) y se dijo: «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» (6,5-7). La historia sagrada, como se sabe, continúa narrando que Dios atendió, sin embargo, a la justicia de Noé y que decidió salvarlo a él, a toda su familia y a una pareja de cada una de las especies vivientes, de modo que el exterminio del hombre y la creación no fue total.

Filón considera problemático el punto en que el texto sagrado atribuye a Dios estados emocionales como los de arrepentirse, entristecerse, enojarse, etc., en la medida en que fenómenos psicológicos tales constituyen una propiedad de los seres humanos, pero no de la naturaleza divina. Desde tal punto de vista, este pasaje de la *Escritura* hace de Dios una representación antropomórfica y, como es evidente, cualquier antropomorfismo respecto de la naturaleza divina resulta, en la perspectiva filoniana, una falsedad. Ahora bien, y como ya he señalado arriba, el carácter de verdad del texto sagrado queda para el alejandrino completamente fuera de discusión, por lo cual se vuelve del todo necesario bucear en el sentido correcto del pasaje que según Filón debe estar, seguramente, en el nivel no inmediato del mismo. Con el fin de proporcionar a los lectores una interpretación adecuada de las palabras en cuestión, el alejandrino dedica a ellas un extenso análisis en el tratado *Sobre la inmutabilidad de Dios* (*Deus*)³.

Este tratado comenta específicamente los pasajes 6,4-12 del *Ge* con la única excepción del versículo 10. Tras explicar la línea *Ge* 6,4a —«después de esto, los ángeles engendraron para sí mismos»—, Filón se dedica a estudiar la referencia a la reflexión divina sobre su propia obra y a su decisión de eliminar toda la creación de la faz de la tierra. Estas dos líneas del *Ge* 6,5-7 son comentadas por el alejandrino en los extensos párrafos § 20-50. De lo que se trata en ellos es de defender que, a pesar de lo que parecen afirmar las palabras del texto, Dios no cambia. Con el propósito de alcanzar la interpretación adecuada, Filón explica el texto ofreciendo la siguiente argumentación. Decir que Dios «se dio cuenta» de algo equivaldría a

3. Las traducciones de los textos filonianos han sido tomadas de la edición de las *Obras Completas* dirigida por MARTÍN (2009-2016); he empleado la edición griega de COHN y WENLAND (1896-1915).

decir que antes lo ignoraba⁴, lo cual implica suponer que hay en Él un antes y un después, es decir, un pasaje, y en particular un pasaje que va del estado de ignorancia al de conocimiento⁵. Decir, a su vez, que Dios «decidió» significaría pensar que en Él ha habido un cambio de plan y, por consiguiente, un pasaje de algo previsto hacia algo no previsto⁶. Como es evidente, así leído, el texto atribuiría a Dios una sujeción al tiempo y, por ende, negaría su naturaleza inmutable. Ahora bien, explica Filón, Dios no está sujeto ni a un antes ni a un después, puesto que Él mismo ha creado el tiempo; en consecuencia, no solo no se encuentra sometido a este, sino que incluso lo domina y conoce perfectamente el pasado y el futuro (§ 31-33). Por consiguiente, Dios sabía ya desde el principio de qué clase había creado al hombre (§ 49). Entre las características del ser humano, señala Filón, se cuentan la libertad (§ 47), la voluntad, la razón (§ 45) que le permite distinguir lo bueno de lo malo, la capacidad de deliberar y de elegir un curso de acción (§ 47). Dotado de las condiciones para elegir lo mejor, es obligación del hombre rechazar lo peor. Ahora bien, dado que es libre, el ser humano es también responsable de la conducta asumida en cada caso y, por tanto, susceptible de premio y castigo (§ 48). Por consiguiente, caso de incurrir en un acto malo, el alma del hombre puede ser objeto de castigo divino (§ 49).

Es aquí, en este preciso contexto ético-antropológico, donde se introduce la explicación filoniana a la referencia bíblica sobre la cólera de Dios. En este sentido, el relato parece ser una imagen que busca significar la realidad de la punición que eventualmente pueden merecer los actos de los hombres; un relato que respondería a unos contenidos filosóficos a los que procura dar representación.

El comentario que Filón hace en particular de la línea 6,7 abarca ocho párrafos del tratado, a saber, §§ 51-69. En ellos, cabe advertir, el alejandrino no se refiere ya a los contenidos que la imagen de Dios encolerizado busca representar —este contenido es el que ha expuesto previamente—; lo que hace ahora es ofrecer una explicación de los motivos por los que Moisés ha empleado un lenguaje antropomórfico para hablar de Dios e intenta justificar, en tal medida, el hecho de que un relato de ese carácter se encuentre presente en el texto sagrado⁷. La legitimación

4. A diferencia de lo que sucede en el caso del hombre, «para Dios, en cambio, todas las cosas son evidentes en una pura luz» (§ 29).
5. Pero, dice en § 29, por el contrario, «nada de las cosas futuras son invisibles o independientes ante él».
6. Y, en realidad, «valiéndose de la previsión y la providencia, virtudes propias, no permite que nada se le escape» (§ 29).
7. Señalo esto porque creo importante destacar que, a diferencia de lo que puede parecer inicialmente, y a diferencia de lo que se podría interpretar (KAMESAR, 1998: 43), la alegorización del nivel literal del texto tiene efectivamente lugar, y esto en la medida en que ha sido expuesto el marco filosófico al que se alude con la representación de las disposiciones cognitivas y de los estados emocionales de Dios. Lo que sucede ahora, en los párrafos §§ 51-69 es que, suponiendo ya esa alegorización del texto, Filón intentará dar una justificación de la presencia de ese relato en la *Escritura* y, como indicaré arriba, esa justificación presenta una fuerte carga pragmática, aunque —y esto es decisivo— ella se encuentra vinculada, en estrecha dependencia, con la previa lectura alegórica del nivel literal del relato. Creo que, si esto es así, el mito no resulta justificado, como suele entenderse, *en cuanto mito*, sino una vez más en tanto relato que remite a otros contenidos, es decir, según la lectura alegórica típicamente empleada por el alejandrino para estos casos.

que esgrime procede por vía pragmática: Moisés busca el beneficio de todos los destinatarios de su libro (§ 61); algunos de ellos, sin embargo, no están a la altura de comprender los contenidos que desea transmitir (§ 63), por lo cual ha decidido emplear imágenes que presentan a Dios bajo formas que, en realidad, no le pertenecen, como sucede en el caso del relato de la cólera de Dios (§ 64).

Por lo que parece, no es la alegorización del pasaje lo que explicaría el sentido de su presencia en la *Escritura*, sino la función que él, en el mismo nivel literal y falso, puede cumplir respecto de determinados destinatarios.

De Dios, en realidad, habría que hablar empleando un lenguaje puramente ontológico. Así lo detalla Filón en § 55. La verdad es que Dios es el Que es (τὸ ὄν, § 55), y no puede ser comparado con forma alguna de las cosas creadas (οὐδεμιᾷ τῶν γεγόνότων ἰδέα, § 55)⁸. Al hablar de Él hay que descartar cualquier cualidad, evitando representarlo si no es en su desnuda subsistencia (τὴν ὕπαρξιν, § 55) concebida sin caracteres determinantes. La única imagen que habría que atribuir a Dios es la imagen, si cabe, según el ser (τὴν κατὰ τὸ εἶναι φαντασίαν μόνην, § 55). Ahora bien, únicamente pueden concebir a Dios de este modo algunos hombres, a saber, aquellos que han recibido una determinada educación y que cuentan también con una determinada capacidad natural. Son hombres que pueden tener familiaridad con las naturalezas inteligibles e incorpóreas (νοηταῖς καὶ ἀσωμάτοις φύσεσιν, § 55), porque —específica en § 61— «han sido dotados de naturaleza afortunada y de una educación por completo irreprochable». Pero no todos fueron educados en filosofía, ni todos están capacitados para serlo. Algunos son, efectivamente, incapaces de ver «la naturaleza singular que por sí misma nada necesita siendo simple» (καὶ μόνην καὶ καθ' ἑαυτὴν ἀπροσδεῖα καὶ ἀπλήν φύσιν, § 56). Entre estos se encuentran los lectores a los que, como puntualiza Filón, excede la comprensión de los principios antropológicos mencionados arriba. La educación ética de estos, es decir, el beneficio que persigue Moisés con su libro, ha de proceder con ellos por otra vía, una no ya argumentativo-filosófica, sino narrativa. El relato de la cólera de Dios viene a cumplir esta misión y ha de ser tomado por uno de los τὰ ψευδῆ, δι' ὧν ὠφελήθησονται, εἰ μὴ δύνανται δι' ἀληθείας σωφρονίζεσθαι, es decir, por «una de las falsedades que los benefician, si son incapaces de adquirir sapiencia por medio de la verdad» (§ 64,4-5). Con ellas Moisés ofrece, dice el alejandrino, una lección de carácter admonitorio para la gran mayoría de sus lectores, los cuales son incapaces de ser educados por medio de la verdad. Que han

8. El referente de la fórmula τὸ ὄν es, en el pasaje §55, Dios (esto puede verse en el uso de la misma fórmula en §52). El género para referirse a Dios en nuestra lengua es el masculino, motivo por el cual τὸ ὄν se traduce aquí en ese género y no —como podría optarse— por una suerte de neutro en castellano. Así como, cuando Filón emplea para referirse a Dios otra expresión de índole ontológica, a saber, ἡ ὑπάρξις, se la traduce por ‘el Existente’ en masculino, y no en el género femenino que sería el correlativo al griego, tampoco en el caso de τὸ ὄν procedería traducir ‘lo Que es’ en lugar del masculino ‘el Que es’. Más interesante parece preguntarse la razón por la que Filón mismo decide en ocasiones emplear el participio τὸ ὄν en neutro y otras ὁ ὢν para referirse a Dios, esto es, preguntarse por qué es que el alejandrino hace esa distinción. Ahora bien, esto no se soluciona mediante ensayos idiomáticos sino que requiere una indagación filosófica y una explicación en ese nivel. Como señalan WINSTON y DILLON (1983: *ad loc*) en su comentario del tratado no hay todavía un estudio al respecto.

sido creados racionales y libres, y que por tanto son responsables de sus propios actos, es algo que la mayoría de los hombres no razonará filosóficamente y, en consecuencia, la imagen de un Dios que castiga e infunde temor constituye un mecanismo útil a la hora de educarlos moralmente. Moisés, el legislador, actúa en este sentido al modo como hacen los médicos, que imparten a sus pacientes los tratamientos terapéuticos apropiados a sus dolencias aun sin decirles totalmente la verdad acerca de ellos con el fin de no desanimarlos (§ 63). Y, sin embargo, al hacer esto, Moisés no incurre en un error, sino que aplica uno de los dos principios que la *Escritura* misma provee para elaborar un discurso adecuado a la naturaleza divina (δύο τὰ ἀνωτάτω πρόκειται κεφάλαια περι τοῦ αἰτίου, § 53): al introducir esta falsedad beneficiosa el autor ha trabajado valiéndose de la regla hermenéutica que dice «Dios es como el hombre» (§ 53) y que posibilita entablar comparaciones provistas por actuar en el ámbito humano. «Dios no es como un hombre» (§ 53; tomado de *Nu* 23,19) es la otra norma que orienta la producción de los discursos dirigidos a los hombres filosóficamente educados.

Recapitulando, cabe consignar que, por un lado, debido al carácter falso que Filón reconoce al relato sobre la cólera de Dios, falsedad que reside no en la ficción de los hechos sino en la representación antropomórfica de Dios, y debido a que, al parecer, no ofrece de él una lectura alegórica para salvarlo de la falsedad, suele considerarse que el alejandrino habría admitido que, en este punto, la *Escritura* ha introducido un mito, y que además el alejandrino validaría el empleo del mismo. Por otra parte, ya que la finalidad de ese relato es, según dice Filón, pedagógica, suele denominárselo «mito paidéutico».

3.2. La «mentira noble» de Platón

Con la expresión «mentira noble» se denomina, en el ámbito de los estudios platónicos, un recurso político que el filósofo pergeña en el libro tercero de *República* (*R.*)⁹. La aparición de este recurso tiene lugar en el marco del tratamiento relativo a la selección de los futuros gobernantes. En efecto, es determinante, se había concluido previamente, que el gobierno del Estado sea desempeñado por aquellos individuos que, junto con una serie de condiciones intelectuales, físicas y morales, logren internalizar adecuadamente una convicción básica, a saber: que su bien individual se encuentra estrechamente ligado a la buena fortuna del Estado y, por tanto, al logro de la correcta organización y funcionamiento social (*R.* III 412d-e). Una correcta organización sociopolítica, según el esquema diseñado durante el transcurso del diálogo, supone, por un lado, la división de las funciones que compete a cada uno de los ciudadanos desempeñar y, por otro, la especialización de los

9. Con esta expresión, «mentira noble», se traduce —como indicaré arriba— la referencia a un tipo específico de ψεῦδος, que sería noble por el fin al que se dirige. La traducción de ψεῦδος como ‘mentira’, en los pasajes que estudiaremos, es en el ámbito de los estudios platónicos una decisión ciertamente polémica. Si bien me inclino por interpretar que Platón no se refiere en estos contextos estrictamente a una mentira, sino a una falsedad, he preferido mantener la expresión «mentira noble» porque es ya, en la literatura especializada, el modo habitual en que se designa toda una problemática, y no solo la traducción de una frase. Para una discusión al respecto, véase GILL (1993).

mismos con vistas a llevar adelante esas distintas competencias (*R. II 374c*). Ahora bien, sucede que no todos los ciudadanos están igualmente dotados para desarrollar las mismas tareas. Sócrates había oportunamente defendido y argumentado que las capacidades individuales son diferentes y que es, sobre la base de esas capacidades naturales (*R. II 370a-b*) junto con su posterior educación, el modo como se obtiene el criterio de selección y de distribución de los ciudadanos para desempeñar las distintas funciones en el Estado.

Resulta, sin embargo, problemático lograr convencer a los que en el futuro han de asumir la función de gobierno, y más importante todavía, a los que vayan a ser gobernados por ellos, de que la asignación de tareas responde a condiciones naturales; se trata de un punto nada sencillo de resolver y, en cambio, decisivo para el éxito político. Sócrates plantea la necesidad de contar, por consiguiente, con algún mecanismo que contribuya a instalar en la mentalidad de los ciudadanos la opinión de que (i) los individuos cuentan con talentos naturales diferentes, (ii) conviene al Estado delegar los diferentes trabajos a aquellos individuos naturalmente dotados para ellos, y (iii) siendo el gobierno uno de esos trabajos, también él ha de ser asumido por los ciudadanos mejor capacitados para desempeñarlo.

Pergeñar un modo eficaz de inculcar a los ciudadanos estas convicciones es algo que a Sócrates y a sus interlocutores les parece, por consiguiente, un elemento clave para el objetivo de constituir y preservar la efectiva existencia del Estado tal como lo han venido delineando: «¿Cómo podríamos inventar, entre esas mentiras que se hacen necesarias (τῶν ψευδῶν τῶν ἐν δέοντι), una mentira noble? (γενναῖόν τι)» (*R. III 414b9*) 10. Sócrates insinúa que se le ocurre un modo, pero le parece tan disparatado que se muestra reticente a comunicarla. Sin embargo, ante la insistencia de los demás, accede a explicarse y refiere que se trataría de divulgar un relato acerca del modo en que ha tenido lugar el proceso de la creación de los seres humanos; en ese contexto el relato podría dar cuenta del hecho de que las diferencias son originarias y, por consiguiente, naturales. En realidad, comenta Sócrates, ya hay uno de esos relatos, el mito fenicio, en el que se narra el origen de la ciudad de Tebas. Ese mito ha sido compuesto, sin embargo, de un modo tan inverosímil que resulta casi imposible convencer con él a los ciudadanos de aquellas ideas arriba mencionadas. El relato cuenta lo siguiente (*R. III 414d-415d*).

Los ciudadanos de Tebas fueron concebidos por la tierra, madre por igual de todos, moldeados y dados a luz ya adultos con todas sus armas y demás enseres. Por eso, por proceder todos de una madre común, son hermanos entre sí y tienen en común el deber de cuidar y defender el territorio de su ciudad. Esta parte del relato apunta, como es evidente, a refrendar la idea de que originariamente, esto es, desde su fundación, el Estado es algo, a la vez, propio y común a todos, cuyo bien, por lo tanto, ha de ser del interés común e individual. Esto que podríamos denominar la igualdad radical de los ciudadanos encuentra su contrapunto en lo que se podría llamar la diversidad y complementariedad funcional. Los ciudadanos son todos hermanos entre sí; el dios, sin embargo, ha introducido en la creación de los

10. Las traducciones de los textos platónicos pertenecen a EGGERS LAN (1992); he usado la edición griega de BURNET (1900-1907).

individuos mezclas de distintos metales. En quienes deben ocuparse de gobernar introdujo oro; en sus auxiliares, plata, y, en los que han de ser labradores y diversos tipos de artesanos puso hierro y bronce. Habitualmente cada uno de estos tipos de hombre engendra hijos de su misma índole, aunque es posible que no siempre resultara así. Por eso, por orden del dios, los guardianes han de velar, como primera obligación, para que cada individuo, independientemente de su procedencia filial, ejerza efectivamente la función para la que su propia constitución lo ha dotado. El relato finaliza con una advertencia que enfatiza la gravedad de esta obligación y afirma que un oráculo ha previsto la destrucción del Estado en caso de que su cuidado quedara en manos de los hombres de hierro y de bronce.

La utilidad política de la narración es clara, i.e., justificar la división de tareas y la asignación de la función de gobierno a unos determinados individuos. Este esquema de organización social es, según consideran los interlocutores del diálogo, la adecuada y, más aún, la perfecta. En tal medida, la propalación de este relato, que es a todas luces falso e incluso muy difícil de creer, quedaría justificada, sin embargo, por el beneficio que se seguiría de su transmisión: que los ciudadanos acepten con convicción esa adecuada forma de organización social. Por tratarse de la propalación intencionada de un relato falso se da a ese mecanismo político el nombre de «mentira»; ahora bien, y junto con esto, se la califica de «noble» por la adecuada finalidad política que persigue.

La mención de los τῶν ψευδῶν τῶν ἐν δέοντι remite aquí a pasajes inmediatamente anteriores en los que Sócrates se ha referido ya a ellos; estos pasajes muestran que Platón está pensando en un tipo de falsedad concerniente a los relatos, específicamente en la falsedad de uno de los niveles de sentido presentes en esos relatos. En efecto, con anterioridad Sócrates había distinguido tres tipos de falsedades que en su momento calificó como de «beneficiosas» y «útiles». El primero de estos tres tipos consiste en decir una falsedad cuando se trata con enemigos; el segundo, cuando se trata con amigos que, en estado de locura u otro tipo de insania, pretenden hacer a otros o hacerse a sí mismos algún mal; y, el tercero, cuando, por desconocer la verdad acerca de los hechos del pasado, se componen al respecto relatos literarios (ἐν αἷς νῦν δὴ ἐλέγομεν ταῖς μυθολογίαις, *R. II 382d*) en los que se busca asemejar lo más posible ψεῦδος a la verdad. Dicho de otra manera, si bien la mentira propiamente dicha resulta algo intolerable, el uso de la falsedad en el nivel literal (ἐν τοῖς λόγοις, *R. II 382b9*) de ciertos relatos podría llegar a ser, bajo ciertas circunstancias, útil (χρήσιμον), al modo como lo es un remedio preventivo en manos del médico (*R. II 389b*; como remedio preventivo también *382c*). Evidentemente, la así llamada «mentira noble» resulta una falsedad de este tercer género ya que ella constituye también un relato mitológico y, por consiguiente, no es una falsedad sin más, sino solo la propia de los relatos de carácter mitológico. Ahora bien, en lo concerniente a la representación de la divinidad, Platón no deja al arbitrio de los poetas la selección del lenguaje que emplearán en los relatos mitológicos; propone, por boca de Sócrates, acuñar unas pautas o principios teológicos (τύποι περὶ θεολογίας, *R. II 379a6-7*) que habrán de ser proporcionados a los compositores como normas (νόμοι, *R. II 380c7*) a las cuales habrán de atenerse para hablar adecuadamente sobre dios. El dios, se dice, es bueno (ἀγαθὸς ὃ γε θεὸς τῶ

ὄντι, *R.* II 379b1) y, por eso, no puede ser causa, como a veces refieren los poetas, de los males que acontecen a los hombres; la divinidad es simple (*ἀπλοῦν*, *R.* II 380d5), odia la mentira y es incapaz de engaño, de modo que hay que rechazar las imágenes que nos presentan a los dioses cambiando de aspecto y haciéndose pasar por otros seres (*R.* II 383a3-6).

4. Apropiación conceptual de la «mentira noble» en el «mito paidéutico» de Filón

En este apartado procuraré definir los ítems en los que, a mi modo de ver, se pone de manifiesto la vinculación conceptual entre los planteamientos filoniano y platónico. En el apartado siguiente, refrendaré la existencia de esas relaciones ofreciendo a tal fin una confrontación de los textos pertinentes en cada caso.

El cuadro general de los tópicos «mito paidéutico» y «mentira noble» pone de manifiesto una proximidad. Ambos designan tratamientos relativos a los discursos, y en particular a los discursos de carácter narrativo, y no argumentativo. Los relatos sobre los que versan ambos tratamientos presentan una índole a todas luces falsa. A pesar de ello, ambos pensadores observan que en esos discursos hay un valor positivo y, específicamente, que ese valor viene dado por el beneficio o utilidad que de su empleo se sigue. Tanto el alejandrino como Platón advierten que, ante determinadas circunstancias, es necesario apelar a mecanismos discursivos de persuasión debido a la dificultad que algunos destinatarios presentan para asumir o acceder a los contenidos que esos discursos transmiten en su versión filosófica y verdadera. Filón considera, inspirándose en Platón, que discursos de esa índole bien puede tratados como τὰ ψευδῆ, δι' ὃν ὠφεληθήσονται (*Deus* 64,4-5), formulación que claramente se hace eco de la platónica τῶν ψευδῶν τῶν ἐν δέοντι de *R.* III 414b9 (véanse referencias equivalentes en 382c7, 382d5 y 389b4). Hay que destacar, en esta línea, que el tratamiento filoniano sobre el relato de la cólera de Dios adopta ya desde su punto de partida, esto es, desde la formulación misma del tema, términos de clara procedencia platónica. Y hay que destacar también que la estrategia de justificación del empleo de ese tipo de discursos es común a ambos tratamientos, a saber, procede por vía pragmática. Resulta elocuente, además, el hecho de que Filón haga aparecer, en este contexto relativo al beneficio que comporta emplear relatos falsos, a un motivo de evidente cuño platónico, usado también en el tratamiento de la «mentira noble» por el ateniense. Me refiero al motivo tomado del ámbito de la medicina. Platón afirma, con relación a las narraciones mitológicas, que la falsedad «se volverá útil tal como un remedio que se emplea preventivamente (ὡς φάρμακον χρήσιμον)» (*R.* II 382c11); o también que el uso de la falsedad puede ser «útil para los hombres bajo la forma de un remedio (ὡς ἐν φαρμάκου εἶδει)» (*R.* III 389b6). La sección de *Deus* evoca estas comparaciones platónicas de manera muy sugerente: aludiendo a algunos lectores del texto sagrado, el alejandrino declara que, «incapaces de observar con agudeza, necesitan monitores que sean médicos (ιατρον)» (§ 63,1; también 65,1); y se vale asimismo del símil de la falsedad como terapia (θεραπείαν, § 64,1; τῷ θεραπευμένῳ, 66,1; πρὸς τὴν θεραπείαν, 66, 5-6).

La falsedad de esos discursos en cuestión afecta, de manera directa en el caso del tratamiento filoniano e indirecta en el de Platón, a la representación de la divini-

dad. Ciertamente el relato de la «mentira noble» nada tiene que ver con la divinidad, pero el tratamiento de ese tópico se ubica en el contexto más amplio de la cuestión de la mentira, o mejor dicho de la falsedad, el cual tiene su punto de arranque en el problema del valor de los mitos y, allí sí, de la adecuada representación poética de la divinidad en ellos. Al componer sus mitos los poetas, denuncia Platón, suelen tergiversar, y esto es sumamente peligroso, la verdad de naturaleza divina a causa de su ignorancia en materia teológica. Para garantizar un lenguaje adecuado sobre el dios, conviene acuñar unas normas fundamentales (οἱ τύποι περὶ θεολογίας, *R.* II 379a6-7), y como es lógico estas han de ajustarse a la naturaleza divina: hay que representar siempre al dios como es realmente (οἷος τυγχάνει ὁ θεὸς ὢν, αἰεὶ δῆπου ἀποδοτέον» (*R.* II 379a8-9). Y, a la hora de reflexionar sobre el lenguaje acerca de Dios, en este mismo contexto temático, también Filón remite a normas que dirigen la producción de discursos sobre Él, i.e. «dos normas capitales relativas a la Causa» (δύο τὰ ἀνωτάτω πρόκειται κεφάλαια περὶ τοῦ αἰτίου, § 53,2). Estos principios no son confeccionados por él ni por ningún otro intérprete del texto sagrado, sino provistos por el texto mismo: son dos máximas referentes a Dios, tomadas —como he indicado arriba— una de *Nu* y otra de *De*. A diferencia de la postura platónica respecto de que hay que representar siempre a dios como él es, Filón trabaja con una norma de tipo dialéctico, a saber, es válido que el lenguaje sobre Dios se refiera a Él tal como es y, asimismo, como no es. Desde este punto de vista, atendiendo al problema del antropomorfismo en la *Escritura*, habría que operar con el principio de que «Dios no es como un hombre» (οὐχ ὡς ἄνθρωπος ὁ θεός, *Nu* 23,19) y, también, con el de «Dios es como un hombre». Es por esto, explica Filón, que Moisés apela a un lenguaje antropomorfo (ἀνθρωπολογῶν, § 60,6).

Valiéndose de sus τύποι περὶ θεολογίας y basado en la idea ontológica de dios que, en el caso de Platón es, con expresión del propio Filón, «según el ser» (κατὰ τὸ εἶναι, § 55), el ateniense puede declarar, sin las dificultades que encuentra el alejandrino, que el dios no cambia su forma: «dios es simple y es, de todos los seres, quien menos puede abandonar su propio aspecto (τῆς ἑαυτοῦ ιδέας ἐκβαίνειν, *R.* II 380d). Filón, en cambio, se ve en la obligación, y es el tema del tratado, de defender, ante un texto determinado, la idea de la inmutabilidad divina; en particular, ha de hacerlo en el marco del pasaje que refiere el cambio de los estados emocionales de Dios, un Dios que, sin embargo, «no es en absoluto susceptible de padecimiento alguno (ἔστι δ' οὐδενὶ ληπτὸν πάθει», § 52,3). Es en consideración al beneficio de todos que Moisés ha introducido la referencia, claramente falsa, a la cólera divina.

5. Lo que reflejan los textos: confrontación

En este apartado, procuro pormenorizar los paralelismos textuales que, a mi modo de ver, cabe identificar en los tratamientos platónico y filoniano reseñados en los ítems anteriores; estos, según creo, ponen de manifiesto la apropiación que el alejandrino ha hecho del tema platónico denominado «mentira noble». Todos los pasajes que traeré a consideración pertenecen, en el caso de Platón, a la sección *R.* II 376e - III 415d y, en el de Filón, a *Deus* 51-69. He organizado la confrontación reuniendo los pasajes según las temáticas a las que competen.

	<i>R. II 376e - III 415d</i>	<i>Deus 51-69</i>
Sobre la formulación del tema se observa la siguiente proximidad.	«En cuanto a la mentira (ψεῦδος) expresada en palabras (ἐν τοῖς λόγοις), ¿no se volverá útil (χρήσιμον) tal como un remedio que se emplea preventivamente?» (382c7). τὸ ψεῦδος χρήσιμον también en 382d6, 389b5. «¿Cómo podríamos inventar, entre esas mentiras que se hacen necesarias (τῶν ψεῦδων τῶν ἐν δέοντι), una mentira noble? (γενναῖόν τι)» (414b9).	«Que los que son tales, pues, sean enseñados mediante falsedades que los benefician (τὰ ψευδῆ, δι' ὧν ὠφελεθήσονται), si son incapaces de adquirir sapiencia mediante la verdad» (64, 4-5). «En estas expresiones el legislador (νομοθέτη) no dice (λέγεται) nada inferior sino que ofrece una lección (εἰσαγωγῆς) de carácter admonitorio para los que de otro modo no serían capaces de adquirir la sensatez» (52, 5-53, 1).
Sobre la utilidad y beneficio de la falsedad.	«La mentira en realidad es inútil para los dioses, aunque útil (χρήσιμον) para los hombres» (389b5).	Véase ὠφελῆσαι, 61, 2 y ὠφέλιμος, 64, 2.
La falsedad útil es comparada con una medicina.	«¿No se volverá útil tal como un remedio que se emplea preventivamente (ὡς φάρμακον χρήσιμον)?» (382c11). La mentira es «útil para los hombres bajo la forma de un remedio (ὡς ἐν φαρμάκου εἶδει)» (389b6).	«Otros <...> incapaces de observar con agudeza, necesitan monitores que sean médicos (ιατρὸν)» (63, 1; también 65, 1). Símil de la falsedad como terapia: θεραπείαν (64, 1); τῷ θεραπευμένῳ (66,1); πρὸς τὴν θεραπείαν (66, 5-6).
Un caso de falsedad es el de los relatos.	«Y también en la composición de mitos (ἐν ταῖς μυθολογίαις) ¿no tornamos a la mentira (τὸ ψεῦδος) útil (χρήσιμον)?» (382d1-4). «Los mitos <μύθους> son en general falsos (ψεῦδος), aunque también haya en ellos algo de verdad» (377a5-6; véase también 377b5-12, c4, d6).	El relato sobre la cólera de Dios es uno de los τὰ ψευδῆ, δι' ὧν ὠφελεθήσονται (64, 4-5).
El poeta compone falsedades, y Moisés actúa en ocasiones como los poetas.	En la composición de mitos (ἐν ταῖς μυθολογίαις) se usa la falsedad (τὸ ψεῦδος) (382d1-4).	En ocasiones Moisés presenta a Dios usando como proyectiles fuego destructor, que los poetas (ποιηταί) llaman rayos (60, 6). Moisés «detalla cosas semejantes a estas describiéndolas con lenguaje antropomorfo (ἀνθρωπολογῶν)» (60, 6).
Ambos pensadores consideran necesario acuñar reglas que guíen el lenguaje sobre dios.	Pautas según las cuales los poetas deben componer los mitos; específicamente, «pautas referentes al modo de hablar de dios (οἱ τύποι περὶ θεολογίας)» (379a6-7).	Hay «dos normas capitales (δύο κεφάλαια) relativas a la Causa» (53, 2).
Hay que hablar del dios tal como el dios realmente es.	«Debe representarse siempre al dios como es realmente (οἶος τυγχάνει ὁ θεὸς ὧν, ἀεὶ δῆπου ἀποδοτέον)» (379a8-9).	«Una <norma>, que dice que 'Dios no es como el hombre' (οὐχ ὡς ἄνθρωπος ὁ θεός) (Nu. 23, 19); la otra que dice que Dios es como el hombre (ὡς ἄνθρωπος)» (53, 3-54, 1). Pero Dios es como un hombre y «como un hombre educará a su hijo (ὡς ἄνθρωπος παιδεύσει υἱὸν αὐτοῦ, De. 8, 5)» (54, 3).

6. Conclusiones

La identificación de una alusión breve a Platón por parte del alejandrino ha sido el punto de arranque de un trabajo que ha llevado a reconocer, una vez más, un notable parentesco intelectual entre ambos pensadores.

La tesis de que un tipo de discursos, de índole narrativa y falsa, puede asumir una función subsidiaria respecto de los discursos filosóficos y verdaderos, es una idea platónica que parece haber atraído fuertemente a Filón en un momento hermenéutico especialmente difícil.

La apropiación del tópico es, con todo, en manos del alejandrino una apropiación creativa. En su tematización de la falsedad del relato de la cólera de Dios, el alejandrino recurre a dos reglas hermenéuticas, una de las cuales aspira a legitimar el uso del lenguaje antropomórfico para referirse a Dios; regla esta que desmarca la postura filoniana de la platónica, en la medida en que Platón solo admitiría para referirse al dios un lenguaje estrictamente ontológico.

A este respecto, sería interesante averiguar si la legitimación filoniana del lenguaje antropomórfico sobre Dios es concebida al modo de una legitimación situada exclusivamente en el plano pragmático-retórico —vía que justificaría tratar al relato de la cólera de Dios como un ‘mito’— o si no estamos aquí ante una interpretación filosófico-semántica del mismo. Si este último fuere el caso, habría que concluir que el alejandrino también aquí se mantiene fiel a su lectura alegórica del texto sagrado. Naturalmente, un tratamiento de esta cuestión reclama un estudio ulterior al presente; pero este aporta ya un examen textual irrenunciable a la hora de abrir una discusión filosófica de tal índole.

Referencias bibliográficas

- BURNET, J. (1900-1907). *Platonis opera*. Vols. I-V. Oxford: Clarendon Press.
- COHN, L.; WENLAND, P. (1896-1915). *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*. Vols. I-VII. Berlín: Typis et impensis G. Reimerii.
- EGGERS LAN, C. (1992). *Platón. Diálogos. IV. República*. Madrid: Editorial Clásica Gredos.
- GILL, C. (1993). «Plato on Falsehood—Not Fiction». En GILL, C.; WISEMAN, T.P. (eds.). *Lies and Fiction in the Ancient World*. Austin: University of Texas Press, p. 38-87.
- 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, p. 34-66.
- FERRARI, F. (2008). «Plato and Poetry». En KENNEDY, G.A. (ed.). *The Cambridge History of Literary Criticism, vol. 1: Classical Criticism*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 92-148.
- MARTÍN, J.P. (2009-2016). *Obras completas de Filón de Alejandría*. 5 vols. Madrid: Editorial Trotta.
- NOVICK, T. (2009). «Perspective, Paideia, and Accommodation in Philo». *The Studia Philonica Annual* 21, p. 49-62.
- RADICE, R.; RUNIA, D. (1988). *Philo of Alexandria. An Annotated Bibliography. 1937-1986*. Leiden-Boston-Colonia: Brill.
- RUNIA, D. (1986). *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*. Leiden-Boston-Colonia: Brill.

-
- (1997). «The Text of the Platonic Citations in Philo of Alexandria». En JOYAL, M. (ed.). *Studies in Plato and the Platonic Tradition. Essays Presented to John Whitaker*. Aldershot: Ashgate, p. 261-91.
- (2001). *Philo of Alexandria. An Annotated Bibliography. 1987-1996*. Leiden-Boston-Colonia: Brill.
- (2012). *Philo of Alexandria. An Annotated Bibliography. 1997-2006 with Addenda for 1987-1996*. Leiden-Boston-Colonia: Brill.
- SCHOFIELD, M. (2006). *Plato: Political Philosophy*. Oxford-Nueva York: Oxford University Press.
- WINSTON, D; DILLON, J. (1983). *Two Treatises of Philo of Alexandria. A Commentary on De Gigantibus and Quod Deus Sit Immutabilis*. Chico (Calif.): Scholars Press.