

PRINCIPIOS HERMENEUTICOS DE UN FILOSOFO NEOPLATONICO

Algunas consideraciones sobre la exégesis alegórica

JUAN CHAPA

Refiriéndose a los escritos de Orfeo y Hesiodo decía Rufino que «se dividen en dos partes según se interpreten literal o alegóricamente. Lo que se interpreta literalmente ha sido lo que ha atraído la oscura masa del vulgo, mientras que lo que adquiere su valor alegóricamente ha suscitado siempre el admirado comentario de la filosofía y de la erudición»¹. Ciertamente la interpretación alegórica ha sido en todo tiempo cuestión atractiva para muchos filósofos y eruditos de la antigüedad y de manera especial si cabe para todos aquellos que de un modo u otro estuvieron influidos por Platón. Baste recordar en la historia de la exégesis al mayor exponente de la llamada «escuela de Alejandría», a Orígenes, cuya interpretación alegórica de la Sagrada Escritura le hizo blanco de numerosos ataques, levantó contra él frecuentes críticas y le acarreó un notable desprestigio. Y sin embargo, no se puede excluir, como desde hace unos cuarenta años se ha reivindicado en favor de este autor², que esa interpretación no posea un gran valor.

1. Cfr. *Orph fr.* 55 Kern, p. 133. Citado por E. A. RAMOS JURADO, «Los filósofos griegos y Hesiodo», en *Habis* 10-11, 1979/80, p. 18.

2. Cfr. a este respecto la obra de H. DE LUBAC, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris 1950 y las de J. DANIELOU, *Origène*, Paris 1950 y *Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée*, vol. II: *Message évangélique et culture Hellénistique*, Tournai 1961. Sobre el Platonismo y el cristianismo cfr. E. MOLLAND, «Platonisme et christianisme chez les pères de l'église» y «Clement of Alexandria on the Origin of Greek Philosophy», en *Opuscula Patristica*, Oslo-Bergen-Tromsø 1970.

EL MITO Y SU EXÉGESIS

Pero la exégesis alegórica no es ni mucho menos algo original de una determinada escuela cristiana. La exégesis alegórica hunde sus raíces en lo más genuino del pensamiento griego: en la interpretación de los mitos que del mayor de los poetas jonios, Homero, hicieron los propios griegos³. Esta exégesis comienza ya en el siglo VI a.C. con Teágenes de Regio y se puede decir que se prolonga hasta el siglo V de nuestra era con Siriano y Proclo.

Nos encontramos, pues, con un método común para dos finalidades distintas. Un método de exégesis aplicado a dos textos muy diversos: a las Sagradas Escrituras, la Biblia de los cristianos, y a la también sagrada para los griegos «Biblia» homérica, la *Iliada* y la *Odisea*. Sin embargo, la exégesis cristiana, por ser posterior, habrá recibido lógicamente influencias de la exégesis empleada y seguida por los clásicos y tendrá con ella numerosos puntos de contacto. Por eso, a un exegeta no le será superfluo profundizar en los principios hermenéuticos de estos autores no cristianos, de los clásicos o de otros autores o escritos que sin ser «puramente» clásicos recogen y reflejan el pensamiento de sus predecesores. En este trabajo nos ocuparemos precisamente de uno de éstos.

Se trata de una breve obra atribuida a Salustio⁴, filósofo neopla-

3. Para un estudio de los mitos en Homero y de su posterior interpretación es fundamental la obra de F. BUFFIERE, *Les Mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris 1956. En la misma línea se encuentra el trabajo de E. A. RAMOS JURADO, «Los filósofos...», *art. cit.*

4. No se sabe a ciencia cierta quién es este personaje, puesto que la obra se atribuye a un Prefecto del Emperador llamado Salustio; pero se da la circunstancia de que eran dos los Prefectos que tenían casi el mismo nombre y se repartían las altas funciones administrativas del Imperio: Flavius Sallustius y Saturninos Saloustios Secundus, Prefectos de las Galias y de Oriente respectivamente.

G. Rochefort sostiene que el autor del *Περὶ Θεῶν καὶ Κόσμου* es el Prefecto de Oriente Saturninos Saloustios Secundus (cfr. SALOUSTIOS, *Des Dieux et du Monde*, ed. G. ROCHEFORT, «Les Belles Lettres», Paris 1960; si no se señala otra cosa citaremos por esta edición), mientras que R. Etienne se inclina a que sea Flavius Sallustius (cfr. R. ETIENNE, «Flavius Sallustius et Secundus Salustius», en *Revue de Etudes Anciennes* 45, 1963, pp. 104-113). Para otros datos cfr. también A. H. M. JONES, J. R. MARTINDALE & J. MORRIS, *The Prosopography of the Later Roman Empire*, I (260-395), Cambridge 1971, p. 796. Sin embargo, más recientemente G. Rinaldi, tras un examen de todos los datos suministrados por las fuentes literarias, papiros e inscripciones sobre ambos funcionarios parece sostener que el autor del *Περὶ Θεῶν καὶ Κόσμου* es Saturninos Saloustios Secundus (cfr. G. RINALDI, «Sull'identificazione dell'autore del *Περὶ Θεῶν καὶ Κόσμου*», en *Koinonia* 2, 1978, pp. 117-152).

tónico, amigo y consultor del emperador Juliano (332-363)⁵, que lleva por título *Περὶ Θεῶν καὶ Κόσμου*⁶ y que goza de una peculiar originalidad por constituir un pequeño compendio de lo que todo «buen pagano» debe creer⁷. Salustio, familiarizado por su formación cultural con los problemas exegéticos que planteaban las creencias tradicionales y el sentido de los diversos mitos⁸ está en condiciones de aportar de forma concisa, dada la naturaleza catequética de su obra, algunos elementos de interés en torno a esta cuestión. Su punto de partida, como veremos, será el mito.

LA EXÉGESIS ALEGÓRICA

El mito «para los griegos es un fruto sabroso, escondido bajo una envoltura engañosa; hay que descubrir el secreto y sacar la idea de la imagen»⁹. Partiendo de esta noción de mito se entiende en qué consiste la exégesis alegórica, puesto que la alegoría (etimológicamente de *ἀλλόος-ἀγορεύω* = dar a entender una cosa expresando otra diferente) no es más que una de las muchas palabras utilizadas por los antiguos para marcar la diferencia entre el sentido aparente y el sentido profundo de un mito¹⁰, entre lo que dice el poeta y lo

5. Sobre Juliano el Apóstata cfr. GROUPE DE RECHERCHES DE NICE, *L'Empereur Julien* (t. I: *De la histoire à la légende*; t. II: *De la légende au mythe*), «Les Belles Lettres», Paris 1978-1981.

6. En adelante lo citaremos según su traducción latina, *De Diis et Mundo*.

7. Juliano había impuesto como religión oficial la religión tradicional pagana reformada por las nuevas aportaciones del misticismo oriental. Los ataques del cristianismo a las creencias culturales de entonces se multiplicaban por lo que convenía asegurar la defensa y extensión de esa cultura mediante una concepción renovada del mundo. Faltaba un cuerpo de doctrinas, una organización de dogmas en símbolos, una exposición coherente de lo que había que creer o practicar. Para fijar esas doctrinas Juliano encarga hacia el 362 el *De Diis et Mundo* que va a jugar el papel de catecismo oficial de la nueva religión por él instaurada (cfr. G. ROCHEFORT, *op. cit.*, pp. XXII-XXVI).

8. Cfr. *ibidem*, p. XXIII; ver también H. I. MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Cerf, Paris 1965, pp. 31-44 y 280-322.

9. Cfr. F. BUFFIERE, *op. cit.*, p. 2.

10. Existen otros términos que indican más o menos lo mismo, aunque lógicamente con distintos matices: *ὑπόνοια*, *αἰνίττετος*, *μυστήριον*, *ἄρρητον*, *φιλοσοφία*, *σύμβολον* (cfr. F. BUFFIERE, *op. cit.*, pp. 45-65; también Ph. ROBINSON, *Classical Theories of Allegory and Christian Culture*, Duquesne U.P., Pittsburg-Brighton 1981).

que él quiere hacer entender. «A la búsqueda del sentido profundo de los mitos es a lo que llamamos normalmente exégesis alegórica»¹¹. Esta exégesis se va a desarrollar a lo largo de la historia en tres direcciones principales: una interpretación alegórica de carácter físico, otra moral y otra tercera teológica o mística¹².

Por exégesis alegórica física se entiende la exégesis según la cual los mitos de Homero están recubriendo las nociones científicas sobre la estructura del universo y en la que los dioses de la epopeya, animados y personificados, encarnan los elementos del Cosmos. Para esta corriente exegetica Homero conocía las grandes leyes que rigen el universo material, y en su obra se puede descubrir el orden de los elementos: la génesis y el ciclo del Cosmos y todos los dramas que se ponen en escena en las estrellas, en los planetas o en la región de los meteoros¹³.

La exégesis moral, en cambio, parte de la base que los libros de Homero son ante todo una enseñanza de la virtud. Homero por medio de sus héroes y dioses enseña a los hombres a comportarse debidamente. Los héroes de la epopeya son ejemplo de coraje, lucidez, moderación y los dioses encarnan a la sabiduría y a la razón, siempre que no pretendan reflejar los vicios opuestos¹⁴.

Por último la exégesis teológica o mística, posterior en el tiempo a las otras dos y practicada fundamentalmente por los neoplatónicos y neopitagóricos, se esfuerza en descubrir en los mitos de Homero el reflejo de las creencias sobre los dioses y especialmente sobre las almas. Este tipo de interpretación trata de ver en los poemas homéricos los misterios del mundo invisible, del mundo suprasensible. Las vicisitudes del alma en su viaje por el espacio, cuando desciende en la generación o se aleja en el momento de la muerte; del alma prisionera del cuerpo sobre la tierra, del alma sometida al ciclo de la metempsicosis, son verdades místicas que, según esta corriente exegetica, Homero encierra en su descripción de la gruta de las Ninfas, en las aventuras de Ulises junto a Calipso, Circe, las Sirenas, etc. Igualmente, según este modo de hacer exégesis, los dioses del poeta

11. F. BUFFIERE, *op. cit.*, p. 45.

12. Danielou distingue exégesis alegórica cosmológica y moral de origen estoico, teológica y estética del neoplatonismo y una corriente más mística del pitagorismo (cfr. J. DANIELOU, «Die Hochzeit von Thetis und Peleus im hellenistischen Allegorismus», en *Antaios* 3, 1961, pp. 244-257). Seguimos, no obstante, la clasificación de Buffiere.

13. Cfr. F. BUFFIERE, *op. cit.*, pp. 79-245.

14. Cfr. *ibidem*, pp. 251-388.

jónico son también puestos en correspondencia con los démones o los dioses de los neoplatónicos o con los dioses-número de los pitagóricos¹⁵.

Salustio, como neoplatónico¹⁶, es un claro representante de este tercer tipo de interpretación. Su exégesis se centra en el problema de las almas: «las almas que han vivido según la Virtud —concluye en el *De Diis et Mundo*—, felices entre otras cosas de haberse separado y purificadas de todo cuerpo, entran en comunión con los dioses y administran con ellos la totalidad del Cosmos. E incluso a los que nada de esto les ha llegado, la propia Virtud, el placer y la gloria, que proviene de la Virtud, y la vida ya libre de sufrimiento y servidumbre bastaría para hacer felices a los que han elegido la vida según la Virtud y lo han logrado»¹⁷. Sin embargo, aunque sea ésta la conclusión práctica de su doctrina, de un análisis de su obra se desprende que el punto de arranque se encuentra en la comprensión de la divinidad. Pero esa comprensión se obtiene a partir de lo que nos dicen los mitos.

LA VERDAD SOBRE LA DIVINIDAD

En el *De Diis et Mundo* destaca en primer lugar la creencia de Salustio en la unidad de la Divinidad. En los comienzos de su obra nuestro filósofo señala cuáles son los conceptos sobre los que existiría un acuerdo universal entre todos los hombres si se les preguntara correctamente. Son verdades innatas al hombre (ἐννοιαί)¹⁸ y en-

15. Cfr. *ibidem*, pp. 393-583.

16. Además de influencias comunes a todos los filósofos, de influencias sofistas y del orfismo e incluso cristianas que se descubren más directamente, en el *De Diis et Mundo* se esconde sobre todo un influjo considerable de dogmas neoplatónicos en general, de doctrinas de Jámblico y del pensamiento de Juliano (cfr. G. ROCHEFORT, *op. cit.*, p. XXVIII).

17. *De Diis...* XXI, 1, 1-4; cfr. también G. ROCHEFORT, *op. cit.*, p. XXVII y F. BUFFIERE, *op. cit.*, p. 393 s.

18. En la edición de Rochefort se citan en relación con las nociones comunes las influencias de Jámblico (*De Mysteriis* IV, 6), Eusebio (*Preparatio evangelica* II, 6) y a Proclo (*Theologia Platonica* I, 17) (cfr. G. ROCHEFORT, *op. cit.*, p. 27). Podemos descubrir la misma concepción en autores cristianos como por ejemplo Clemente de Alejandría, inspirado también en Platón (cfr. E. MOLLAND, «Clement of Alexandria...», *art. cit.*, p. 125).

tre ellas se incluyen que todo dios es bueno, impassible e inmutable. A estas verdades se añaden a su vez las verdades sobre los dioses (λόγοι)¹⁹, que el discípulo debe aprender: que las esencias de los dioses no son creadas, que son incorpóreas y que no se circunscriben a un lugar.

Tenemos, pues, un conjunto de verdades ἔννοιαι y λόγοι, que constituyen el núcleo dogmático sobre la Divinidad. Sin embargo, según la opinión poco clara de Salustio, los antiguos dejaron de utilizar estas verdades para dar paso al empleo del mito. ¿Por qué lo hicieron? se pregunta. Y su respuesta tampoco nos aclara mucho la cuestión: «esto es lo que vale la pena investigar»²⁰. No obstante, un poco más adelante, añadiré que el esfuerzo que supone para el alma descubrir la verdad en los mitos resulta enormemente útil, puesto que mantiene al pensamiento lejos de toda inactividad²¹ y le fuerza a hacer filosofía²². Aun con todo parece que nos encontramos con un problema de exégesis. El filósofo, es decir teólogo y exegeta a la vez, debe averiguar el porqué del paso del λόγος al μύθος y a continuación elaborar un proceso inverso del μύθος al λόγος.

El primer paso —del mito al logos— en nuestra opinión no queda resuelto a lo largo de la obra y más bien se formula como un presupuesto que permite compaginar la doctrina platónica de las ideas innatas con el empleo del mito. Las verdades sobre la Divinidad contenidas en los mitos frente a las ἔννοιαι y λόγοι poseen una mayor riqueza. Es más, el mito encierra una verdad que es inagotable, puesto que nunca es absolutamente comprensible; siempre hay en ella algo de misterio. Así se desprende de lo que nuestro autor manifiesta al considerar la dificultad de explicar en los mitos algunos hechos ciertamente reprobables y extravagantes: «¿no es esto digno de admirar que a partir de la aparente extravagancia, a continuación

19. Rochefort traduce literalmente por «enseñanzas», pero preferimos emplear directamente «verdades» en cuanto que son enseñanzas que el discípulo ha de aprender y creer.

20. *De Diis...* III, 1, 1.

21. Cfr. *ibidem* III, 1, 3.

22. Cfr. *ibidem*, III, 4, 4: «τὸ δὲ διὰ μύθων τάληθές ἐπικρύπτειν τοὺς μὲν καταφρονεῖν οὐκ ἔσθ', τοὺς δὲ φιλοσοφεῖν ἀναγκάζει». Se da aquí una gran similitud con la doctrina de Juliano sobre el mito: cfr. a este respecto J. C. FOUSSARD, «Julien Philosophe», en *L'Empereur Julien*, I, *op. cit.*, pp. 194-197 y Y. VERNIERE, «L'empereur Julien et l'exégèse des mythes», en *Problèmes du mythe et de son interprétation*, Actes du Colloque de Chantilly (24-25 avril 1976), Paris 1978, pp. 105 ss.; cfr. también G. ROCHEFORT, «Le Περὶ Θεῶν καὶ Κόσμου de Sallustios et l'influence de l'Empereur Julien», en *REG* 69, 1956, pp. 50-66.

el alma considere esas palabras como veladas y medite que la verdad es inefable?»²³.

LA COMPRESIÓN DEL MITO

Como se puede observar el punto central de la exégesis de Salustio es la comprensión del mito. Esto es debido a que los mitos representan, revelan, el ser y el obrar de los dioses²⁴. Esta revelación se efectúa de una doble manera: por medio de la palabra, es decir, a través de los que han utilizado los mitos y en cuanto que están inspirados por la Divinidad nos dicen lo que los dioses son; y por medio del Cosmos, en el que se revela la actuación, el obrar de la Divinidad, y que también puede ser considerado un mito porque en él «se muestran los cuerpos y los objetos, mientras que las almas y los espíritus están ocultos»²⁵. Es decir, como el mito siempre esconde algo más de lo que en apariencia se ve y en el Cosmos hay cosas que permanecen ocultas, el Mundo es también un mito.

El mito es en definitiva la revelación de la Divinidad. Su función se expresa fundamentalmente con el verbo μιμείσθαι: «los mitos representan (μιμοῦνται) a los propios dioses conforme a lo que puede ser divulgado y a lo que no se puede decir, a lo que es oscuro y a lo que es visible, a lo que es claro y a lo que está oculto»²⁶. El verbo μιμείσθαι recoge el sentido de «representar» e «imitar». Los mitos representan a la Divinidad pero lógicamente esa representación nunca podrá llegar a dar una imagen perfecta de lo que la Divinidad es, puesto que una representación, una imitación, por muy perfecta que sea no agota ni asume por entero la realidad. De esta *mimesis* entre el lenguaje y la Divinidad que es el mito (bien sea el lenguaje propiamente dicho, bien sea la misma realidad del mundo que imita la actuación de los dioses) se sigue que la persona que

23. *De Diis...* III, 4, 6.

24. Cfr. *ibidem* III, 3, 6-10: «οἱ μῦθοι τὸ μὲν εἶναι θεοὺς πρὸς ἅπαντας (...) καὶ τὰς ἐνεργείας δὲ μιμοῦνται τῶν θεῶν».

25. *Ibidem* III, 3, 10-12.

26. *Ibidem* III, 3, 3. Hay que señalar la importancia que en todos los autores que recibieron el influjo de Platón tuvo el concepto cosmológico de *mimesis* (cfr. W. MICHAELIS, «μιμέομαι», en *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, VII, Paideia, Brescia 1971, pp. 254-264).

explica el mito deba tener también una semejanza, una *mimesis*, con lo explicado: «como todos los seres se complacen en lo que les es semejante y rechazan lo que les es desemejante, era necesario que las verdades sobre los dioses fueran semejantes a aquellos que explicaban los mitos»²⁷.

Salustio, fundamentándose en la *mimesis*, manifiesta que conocemos que los mitos son divinos en razón de quienes los han empleado. En cuanto que hay una semejanza entre la enseñanza y el enseñante los mitos son divinos porque los han empleado aquellos poetas que están inspirados por la Divinidad²⁸, los mejores entre los filósofos²⁹, los que han enseñado los ritos de iniciación³⁰ y los dioses mismos en sus oráculos³¹. ¿Qué significa esto? ¿Cómo es posible que la razón de la divinidad de los mitos se encuentre precisamente en su transmisión humana? La explicación es sencilla si se tiene en cuenta la doctrina neoplatónica sobre el lenguaje. No hay que olvidar que por ser el *De Diis* un pequeño compendio de verdades, pueden darse en él saltos bruscos en la exposición de los principales dogmas, que se deben resolver a la luz de la doctrina neoplatónica en general. Y sobre este punto, el del lenguaje, existía una concepción más o menos uniforme en los distintos pensadores que seguían la doctrina de Platón.

Para estos filósofos el principal punto de arranque en esta cuestión es el *Cratilo*, diálogo que pone la base para una teoría teológica del lenguaje. Pero como no se conserva el comentario de Jámblico al *Cratilo* no podemos tomar como punto de referencia claro el influjo que el filósofo de Calcis pudo ejercer en Salustio. No obstante, podemos suponer un cierto paralelismo con la concepción del lenguaje de otro gran neoplatónico, Proclo³².

Para el filósofo de Constantinopla el lenguaje pertenece al hombre en tanto que éste ejerce una función divina y participa del poder

27. *De Diis...* III, 2, 1; cfr. también I, 1, 2; IV, 10, 2; VII, 3, 1-2; XIV, 2, 1-2; XV, 2, 3-4.

28. Los poetas a quienes hace referencia son Homero, Hesiodo, Orfeo y Licofrón (cfr. G. ROCHEFORT, *Des Dieux...*, op. cit., p. 30).

29. Filósofos como los presocráticos Empédocles, Heráclito, Ferécides y Parménides; y a Platón «el divino» (cfr. *ibidem*).

30. Orfeo, Melampo, Triptólemo (cfr. E. A. RAMOS JURADO, «Los filósofos griegos y Hesíodo» (II), en *Habis* 12 (1981) 21-43).

31. Cfr. HERODOTO, *Historias* VI, 86.

32. Cfr. J. TROUILLARD, «L'activité onomastique selon Proclus», en *Fundation HARDT, Entretiens XXI, De Jamblique à Proclus*, Vandoeuvres-Genève 1975, pp. 239 ss.

determinante de los dioses. La palabra se identifica con el objeto, capta su esencia, lo define. «El valor del lenguaje (para Proclo) depende a la vez del que lo emplea como del que lo ha instituido. Los dioses nombran y crean por su acto de pensar, en cambio nuestro poder de nombrar se mide por nuestra participación en la sabiduría divina. En tanto que cedemos a la pasividad de las impresiones, introducimos en el lenguaje el azar y la arbitrariedad; por el contrario cuanto más participamos en la sabiduría divina más cerca estamos de captar la esencia de los seres y de determinarla mediante el lenguaje; de ahí el valor del mito, del lenguaje inspirado, que nos une a la divinidad de manera inefable, más allá de todo pensamiento»³³. Pensamos que esta misma concepción del lenguaje subyace en Salustio y ahí precisamente radica la comprensión de la divinidad del mito a través de quienes los han empleado.

Por lo tanto, en correspondencia con el contenido y con el uso de los mitos que hacen los poetas y filósofos que nuestro autor considera inspirados por la Divinidad y a los que nos referíamos más arriba, Salustio distingue, según una clasificación de la retórica sofista³⁴, entre mitos teológicos, físicos, psíquicos, materiales y mixtos. Se consideran mitos teológicos³⁵ «los que no recurren a ningún cuerpo, sino que consideran la esencia misma de los dioses, como por ejemplo el devoramiento por parte de Crono de sus hijos. Puesto que Dios es intelectual y todo intelecto hace conversión hacia sí mismo, el mito alude veladamente a la esencia de Dios»³⁶. Estos son los mitos que convienen a los filósofos³⁷.

Los físicos tratan de las operaciones de los dioses respecto al Mundo³⁸ y los psíquicos «de las actividades del alma misma»³⁹ y convienen preferentemente a los poetas⁴⁰. Los mitos materiales, menospreciados por Salustio por estar en relación con las astrologías

33. E. A. RAMOS JURADO, *Lo platónico en el s. V: Proclo*, Sevilla 1981, pp. 187-188.

34. Cfr. G. ROCHEFORT, *Des Dieux...*, op. cit., pp. XXVII s.

35. Seguimos la traducción de Ramos Jurado (cfr. E. A. RAMOS JURADO, «Los filósofos...», II, art. cit., pp. 28-29).

36. *De Diis...* IV, 1, 3-5.

37. Cfr. *ibidem* IV, 6, 1; cfr. PLATÓN, *Fedro* 27; *Republica* II, 379A y PROCLO, *Theologia Platonica* I, 4 (cfr. G. ROCHEFORT, *Des Dieux...*, op. cit., p. 30).

38. Cfr. *De Diis...* IV, 2, 1-5.

39. *Ibidem* IV, 2, 6-7.

40. Cfr. *ibidem* IV, 6, 2. Estudiados por Heráclito, el Retor, en *Allegoriae Homericae* (cfr. G. ROCHEFORT, *Des Dieux...*, op. cit., p. 30).

materialistas egipcias⁴¹, consideran dioses a los mismos cuerpos⁴².

Por último están los mitos mixtos que convienen a los ritos de iniciación, puesto que «éstos tienden a hacernos entrar en comunión con el Mundo y los dioses»⁴³. Son mitos que mezclan los tres tipos anteriores exceptuando el material. Salustio los ejemplifica en primer lugar con el mito del juicio de Paris, en el que el hijo de Príamo y Hécuba es elegido por Zeus en las bodas de Tetis y Peleo como juez para determinar a quién debía corresponder la manzana de oro con la inscripción «para la más hermosa», que en venganza por no haber sido invitada arrojó Elide (la Discordia) en medio del banquete nupcial. En la disputa por la manzana entre Hera, Atenea y Afrodita el soborno que ofrece esta última (el amor de la mujer más hermosa) a Paris, le hace merecedora de la manzana, aunque trae como consecuencia inevitable la guerra de Troya.

Para Salustio en este mito «el banquete de los dioses designa los poderes hipercósmicos de los dioses y es por eso por lo que están reunidos»⁴⁴ (exégesis teológica); la manzana de oro es el mundo, arrojada por la Discordia, que representa a los contrarios (exégesis física); y Paris que «es el alma que vive según la sensación»⁴⁵, sólo ve la belleza, Afrodita, a quien da la manzana sin fijarse en los otros poderes del mundo (exégesis psíquica).

Por último Salustio presenta un mito que, a su entender, requiere una especial atención. Se trata del mito de Atis y Cibeles que nuestro filósofo interpreta alegóricamente de una doble manera. En primer lugar, de modo análogo a lo que había hecho con el mito de Paris, analiza los personajes y sus actuaciones dándoles a cada una de ellas una significación⁴⁶. Luego apoyándose en lo que ya había manifestado con anterioridad —que el mito está en estrecha relación con el mundo y que nosotros *imitamos* al Cosmos (ἡμεῖς τὸν Κόσμον μιμούμενοι)⁴⁷— vuelve a interpretar el mito con el fin de probar

41. Cfr. G. ROCHEFORT, *Des Dieux...*, *op. cit.*, pp. 29-30. En opinión de este autor la condena del materialismo egipcio se debe al influjo del cristianismo en Salustio (cfr. *ibidem*, p. XXVIII).

42. Cfr. *De Diis...* IV, 3, 2.

43. *Ibidem* IV, 6, 4. Cfr. también JÁMBLICO, *De Mysteriis* V, 23 (cfr. G. ROCHEFORT, *Des Dieux...*, *op. cit.*, p. 30).

44. *De Diis...* IV, 5, 2.

45. *Ibidem* IV, 5, 7.

46. Cfr. *ibidem* IV, 7-10. Está en estrecha relación con la interpretación de Juliano en su discurso *Sobre la Madre de los dioses* (cfr. J. C. FOUSSARD, *art. cit.*, pp. 207-212).

47. Cfr. *De Diis...* IV, 10, 2.

su exégesis y lo pone en relación con las fiestas y el culto. Para Salustio los ritos que se celebran en las fiestas de los dos equinoccios, es decir en las de Atis⁴⁸ y en las de los misterios de Eleusis, simbolizados en el rapto de Coré⁴⁹, son una confirmación de su exégesis. Y lo son no sólo por los mismos ritos sino también por la estación del año en que se celebran. De este modo, podemos concluir, el culto es la manera como los hombres festejan su imitación al Mundo y por tanto también a la Divinidad.

Hasta aquí llega la interpretación que hace Salustio de los mitos. La finaliza con unas palabras que son muy significativas: «a nosotros que hemos hablado así de los mitos nos sean favorables los propios dioses y las almas de aquellos que han escrito estos mitos»⁵⁰. Tratar de los mitos y con los mitos es tratar con la Divinidad.

PRINCIPIOS HERMENÉUTICOS

Salustio manifiesta una comprensión de lo que es la Divinidad y de su revelación estrechamente ligada al mito. Pero el mito no es más que un camino para llegar a la verdad sobre la Divinidad. Camino ciertamente importante y muy esclarecedor a la hora de descubrir las otras vías de acceso, pero que en modo alguno debe hacer sombra a lo que la Divinidad es y a la comunión del alma con la Divinidad. La verdad sobre los dioses constituye el fundamento de su obra y la base de su pensamiento. El resto de su exposición, que se desarrolla progresivamente enlazando y deduciendo unas cuestiones con otras, parte de este punto para al final llegar a la unión de las almas con la Divinidad. La verdad sobre los dioses que el discípulo, el lector a quien nuestro filósofo dirige su pequeño tratado, debe creer se refracta en cuatro expresiones.

Por un lado encontramos en el *De Diis et Mundo* una formulación de tipo dogmático-especulativa: lo que la Divinidad es, tal y como se deduce de la más elemental especulación racional. Salustio nos la presenta al comienzo de su obra cuando se refiere a lo que el discípulo propiamente debe creer⁵¹.

48. Cfr. *ibidem* IV, 10, 1-11.

49. Cfr. *ibidem* IV, 11, 1-6.

50. *Ibidem* IV, 11, 7.

51. Cfr. *ibidem* I - II.

Una segunda expresión de esa verdad sobre los dioses se halla reflejada en la actividad creadora de la Divinidad. El Mundo es un mito, es decir, en él se encuentran elementos reveladores de lo que los dioses hacen y en consecuencia de lo que son⁵². El Cosmos se convierte entonces en elemento interpretativo, hermenéutico, de la Divinidad.

La tercera expresión en la que se refracta lo que los dioses son es la elaboración de los mitos. Los mitos son verdad, si bien son verdad velada que debe ser descubierta por el filósofo-teólogo (exegeta). Este debe desvelar lo velado. Se da una correspondencia entre la verdad (λόγος), el Cosmos y el mito que el exegeta debe descubrir y que tiene como elemento común a ellos la semejanza. Esta es la regla práctica de interpretación: semejanza con los dioses de la enseñanza y del enseñante y semejanza con los dioses del enseñado.

La última fórmula de expresión es el culto. Aquí existe también una correspondencia entre la verdad (λόγος), el Cosmos, el mito y el culto que también el exegeta o filósofo debe descubrir. El propio culto es manifestación del ser y obrar de los dioses y por tanto algo que el filósofo debe analizar para descifrar en esos ritos la impronta de la Divinidad.

De todo ello nos parece que se puede deducir una consideración sobre la verdad de interés universal. La verdad, como se ha dicho al tratar del mito, es inefable, no se puede agotar. Tenemos distintas vías de acceso a ella: la razón, el Mundo, la revelación divina, el culto. Todos estos caminos no son más que esto, caminos, pero de ningún modo llegan a revelar por completo y con exactitud lo que la Divinidad es. Son distintas revelaciones de la Divinidad que se complementan mutuamente y ayudan a profundizar en el conocimiento de lo que ella es. El concepto de imitación de alguna manera recoge estas consideraciones, puesto que la representación, la *mimesis*, debe ser lo más exacta posible, pero por su propia naturaleza —ser una imitación— nunca será lo mismo que lo que imita. De aquí la tarea del filósofo-teólogo (exegeta). Debe tratar de descubrir con la más exactitud posible lo que la Divinidad es a través de lo que ella ha revelado. Pero su labor no podrá tener fin, no llegará al éxito completo, porque es imposible. Proporcionará nuevas luces y facilitará el camino para lograr la semejanza más plena con aquello que enseña.

52. Cfr. *ibidem* III, 3.

Como puede verse, todos estos principios tienen muchos puntos de contacto con los criterios exegéticos de los Padres y escritores eclesiásticos. Son en cierto modo consideraciones válidas para cualquier exegeta. Ahora bien, estas coincidencias y semejanzas con autores cristianos no nos han de extrañar. De una parte porque Salustio conocía bien el cristianismo y de hecho recibió su influjo⁵³. De otra porque en el fondo el método de nuestro filósofo tiene mucho en común con el empleado por autores que fueron educados bajo unos cánones didácticos semejantes⁵⁴. Pero la exégesis resultante estará en relación con las peculiares concepciones religiosas, intelectuales y existenciales de cada autor. Así por ejemplo, otro neoplatónico, Filón, se sirvió del método alegórico para descubrir en el Antiguo Testamento toda la filosofía helénica⁵⁵. No obstante «cuando utiliza materialmente los procedimientos de la alegoría estoica, su intención exegética es original; pues no quiere racionalizar los mitos sino descubrir una verdad revelada, sometida a las insuficiencias del lenguaje siempre simbólico. Oír es menos perfecto que ver. Pero Dios habla para hacer llegar al oído de los hombres eso que ve: ése es el motor de la alegoría. Por una radical trasposición, Filón ha interpretado profundamente en su pensamiento de creyente judío el método alegórico»⁵⁶.

Trasformación parecida sufrirá el método en los Padres que hicieron uso de él. No sólo en aquellos que pudieron recibir la influencia directa del propio Filón, como la que de hecho recibieron los de la «escuela de Alejandría»⁵⁷ y escritores posteriores influenciados de un modo u otro por esta corriente, sino también en todos los que pusieron el método al servicio de la fe.

53. Cfr. G. ROCHEFORT, *Des Dieux...*, *op. cit.*, p. XXVIII.

54. Cfr. H. I. MARROU, *op. cit.*, *passim*.

55. Cfr. G. BARDY, «Philon», en *Dictionnaire de Théologie catholique* XII.1 (1933) 1444.

56. B. DE MARGERIE, *Introduction à l'histoire de l'exégèse*, I, Paris 1980, p. 15; cfr. R. ARNALDEZ, «Philon», en *Supplément du Dictionnaire de la Bible* VII (1966) col. 1320-1322.

57. Cfr. B. DE MARGERIE, *op. cit.*, p. 15.

