

**«EI DE OPIFICIO MUNDI DE FILO D'ALEXANDRIA, O LES LLEIS
DE L'ALLEGORISME CLÀSSIC AL SERVEI
DE LA TEOLOGIA PEDAGÒGICA»**

Pau GILABERT I BARBERÀ

Sens dubte hom incorre en un tòpic quan es fa ressó de l'important paper que Alexandria jugà en l'encontre de dues cultures diferents, ideològicament llunyanes i, fins i tot, incompatibles: l'hel·lènica, hel·lènico-romana, i la jueva. Sens dubte té molt de temerari pretendre d'abordar altre cop un personatge com Filó; sens dubte, en fi, són escasses les possibilitats de reprendre amb profit l'anàlisi ja clàssica de la curiosa conjuminació de dues savieses «condemnades a entendre's». I tanmateix, aquest és precisament el propòsit que m'anima: obrir de nou un debat antic amb l'afany de violar intimitats, d'oferir matisos, de revelar, si fos possible, secrets coneguts.

En efecte, poques són, al meu entendre, les obres davant les quals hom té la sensació de disposar d'un paradigma tan clar, tan representatiu de la teologia pedagògica com el *De opificio mundi* de Filó. No cal dir que aquesta darrera afirmació deu contenir, forçosament, una bona dosi de subjectivitat, però tampoc no hauríem d'oblidar que el tema cosmogònic és, per raons òbvies, susceptible de moltes alegories, i propens, per tant, a interpretacions variades i hàbils componendes ideades per casar postulats propis amb d'altres ben aliens.

No és pas difícil, certament, imaginar-se la peculiar situació en

la qual es troba el nostre personatge. Immers en un ambient hel·lènic, perfecte coneixedor de la filosofia grega i beneficiari, a més, de sis segles d'interpretació alegòrica practicada pels seus «opponents», frueix de la millor de les avinenteses per promoure l'encontre, vèncer reticències i explicar les «intelligibles i gens enigmàtiques raons» del *Gènesi* de Moisès.

Val a dir que no és ell qui inaugura heroicament una actitud tan conciliadora, car recull en bona mesura els fruits d'una tradició anterior força definida: en el decurs del segle II i I abans de Jesucrist —Filó n'és contemporani—, els Jueus de la Diàspora, o sia, aquells que tingueren un contacte més estret amb la civilització hellenística, donen senyals d'una inclinació interpretativa «sospitosa» —de paternitat només grega?, amb una empremta clarament palestinià?, aglutinadora de sistemes i influències diversos? N'hi ha que interpreten els textos sagrats de manera similar a com els Grecs ho feren amb llurs antics i venerats poetes; n'hi ha que comparen llurs misteris amb els mites grecs, llur alegoria amb la dels Hel·lens; n'hi ha, finalment, que pretenen d'atribuir-se la paternitat exclusiva de l'exègesi alegòrica. Malgrat tot, hom atorga encara una més gran repercussió a aquell interessant grup d'historiadors i filòsofs jueus alexandrins, Artàpan, Eupòlem i Aristòbul per exemple, prestos a postular un fons mític comú de la humanitat amb una doble formulació posterior, la homèrico-hesiòdica i la bíblica¹.

Per descomptat que no pretenc ni puc oblidar, d'altra banda, tot allò que de l'àmbit específicament palestinià hereta Filó; també allí la *Biblia* és sotmesa a interpretació alegòrica, per bé que es tracta, en principi, d'una interpretació més senzilla, on la distància entre el sentit literal i el sentit figurat és més curta, tot allunyant-nos de la sovint agosarada sofisticació assolida pels jueus alexandrins². Això no obstant, no sembla molt raonable que sigui de Palestina d'on necessita beure Filó per dur a terme els seus meditatiuíssims propòsits; ans al contrari, hom ha d'atreure's una societat plenament hellenitzada i àdhuc enderrocar els murs aixecats per Grecs orgullosos de ser-ho, molt reticents, per cert, davant tanta «mitologia barata, ximpleria intel·lectual i imaginació malaltissa». Res més lògic, conseqüentment, que aquest jueu agosarat vulgui lliurar batalla —tot i que jo diria que el seu tarannà és més dialogant que no pas polèmic—, alhora que reivindicar l'alçada intel·lectual dels textos bíblics, així com el caire totalment filosòfic, gens ingenu, dels qui ens transmeten les revelacions divines. Aquestes, cal que tothom ho sapiga, són racionals, com racional ha estat també el Poble Fidel, el qual, i precisament en raó del seu seny,

decidí de seguir-les. Grec és el públic, grec ha d'ésser, doncs, el mètode. El llenguatge tindrà una semàntica concreta i entenedora per als hel·lens o hel·lenitzats, les al·lusions seran diàfanos i les interpretacions tan usuals i «poc disbaratades» com les que ells mateixos idearen i ideen. Només resta esperar, i així ho fa Filó, que a la fi d'aquest procés les distàncies s'hagin escurçat per a un millor enteniment, i alhora quedin fixades les bases per a una «conjuminació fructífera».

Això es, com dubtar-ho, teologia pedagògica *stricto sensu*, un episodi més d'aquell llarg seguit de moments en el decurs dels quals, l'anomenat geni grec —i el de Filó també ho és— intuï que l'exègesi i la interpretació allegòrica de «textos venerables» ens allibera de les cadenes de la lletra escrita. Interpretar és explicar, interpretar és reconduir, interpretar és jugar decididament la carta del pas del mite al *lógos*. Certament, no són ara els Grecs els qui es veuen impellits sense remei a la «iconoclàsia» de tots els déus i mites de la teologia homèrico-hesiòdica. És Filó, un jueu alexandrí, qui haurà de convèncer els seus conciutadans que Moisès palesa la més filosòfica de les naturaleses i és el més pacient —per bé que allegòric— dels exègetes. A pesar de tot, l'actitud i el mètode són coincidents; sembla com si Grècia estengués el seu colonialisme intel·lectual fins als l·lindars ideològics dels qui pretenen reeducar-la. Des d'aquesta perspectiva, hom pot sospitar que Filó és invitat a abandonar la pròpia identitat cultural; doncs bé, no és ara el moment d'avançar conclusions —prou que ho hem fet fins ací—, però sí d'esperar i comprovar si tot el *De opificio mundi* no és tan solament la *captatio benevolentiae* presentada davant «d'estrany», ans encara l'apologia voluntària d'un text ni tan assumible ni tan diàfan. Es podria fins i tot inferir que, per a ments jueves força seduïdes pel *lógos* grec i poc habituades a la ingestió crua de la Llei i la Fe, determinats textos resulten veritablement «excessius» (i no hem pas de sobtar-nos, car, si els contactes entre el món grec i el jueu foren sempre més intensos a la mateixa Palestina que no pas es reconeix tradicionalment, com no hauriem d'esperar una «contaminació i simbiosi» més acusades en aquells que nasqueren i restaren en territori cultural hellènic?)³.

Iniciem, per tant, lluny ja de l'inevitable pròleg, l'anàlisi anunciada; fem que els suggeriments siguin acompanyats de l'obligada confirmació textual.

Allò de bell antuvi sorprenent —i àdhuc condicionant de l'ulterior desenvolupament del tractat— és l'extrema naturalitat amb la qual el nostre autor aconsegueix de presentar-nos un Moisès reves-

tit del tarannà filosòfic més genuí. Si hem de ser sincers, hom hauria gairebé d'espriure la memòria per tal de poder reconèixer el «clàssic i tradicional profeta». No ens trobem ací davant del fidel portaveu dels dictats divins o, dit altrament, davant de la llei nua i inexplicada, sinó davant de la raó i la filantropia. Importa poc que ens allunyem del profètic Moisès real; ben al contrari i amb total consciència del difícil auditori que li ha tocat, no deixarà de complaure'l com un exègeta amorós i pacient, prest a explicar primer i a exigir després. Moisès trenca definitivament la imatge negativa de tots els legisladors humans. Solen aquests, o bé legislar purament i simple (ἀκαλλύπιστα καὶ γυμνά τὰ νομισθέντα ... διετάξαντο) o, allò que és més greu encara, amaguen la veritat amb ficcions mítiques (μυθικοῖς πλάσμασι τὴν ἀλήθειαν ἐπικρύψαντες). Ell, en canvi, defuig secundar aquest esperit irreflexiu, menyspreuador i afilosòfic (ἄσκεπτον καὶ ἀταλαίπωρον καὶ ἀφλόσοφον), per tal com creu fermament en la necessitat de la previa formació dels destinataris de la llei (προτυπῶσαι τὰς διανοίας τῶν χρησομένων τοῖς νομοῖς ἀναγκαῖον ἦν). Heus ací, precisament, el motiu de la redacció del *Gènesi*, un bellíssim i august proemi de les lleis (παγκάλην καὶ σεμινοτάτην ἀρχὴν ἐποιήσατο), propi del qui respecta i reconeix el diví do intel·lectual de l'home⁴.

Encara que només fos per aquest concís plantejament inicial, caldrà convenir que tot «ens sona a música coneguda». Filó hereta, naturalment, la fe del seu poble —fe de la qual no renega—, però és impossible no albirar en les seves paraules el record d'aquella exhortació a la filosofia compartida pel conjunt de les escoles helenístiques-hereves, alhora, de tot un llegat anterior. Impossibile, també, no advertir que consideracions d'aquesta mena incideixen en la necessitat d'anar més enllà de la literalitat de les paraules, tot admetent, per tant, el significat profund i amagat (ἀλληγορία οὐ νόμοια) de la *Bíblia*. Efectivament, el *Gènesi* pot aparèixer a ulls hel·lens com el típic exemple de mites tronats que Grècia posà al dia segles enrere amb una primerenca i audaç interpretació; res més intel·ligent, en conseqüència, que demostrar en ell l'existència de l'al·legoria i ad-huc tenir-lo per una de les més formoses. Filó sap perfectament què es porta entre mans: cal emprar decididament aquella tècnica arcàica practicada ja per Teàgenes de Regi, el qual, segons testimoni de Porfiri⁵, la qualificà de «figura apologetica (τρόπος ἀπολογίας) de textos conflictius (quant a Filó mateix, significar breument que les reflexions teòriques sobre l'al·legoria són nombroses i ben conegudes. De fet, la Veritat continguda en les *Segredes Escrip-tures* només ens és accessible si el centre del qual dimana, Déu, ac-

cepta d'illuminar-nos. Tanmateix, hom no ha d'oblidar tampoc que, a la fi, fruïrem d'una triple intel·lecció dels passatges bíblics: la real, fruit de la «cooperació» divina, l'al·legòrica, resultat de l'esforç exegètic de l'home, i la literal, a l'abast de tothom: «La paraula parlada és símbol d'allò que només pot ésser copsat amb la intel·ligència (διανοία μονη). Conseqüentment, quan l'ànima és il·luminada per Déu com si es trobés sota el sol de migdia i, envaïda tota per la llum noètica, s'allibera de l'ombra per mor dels raigs escampats al seu voltant, és llavors que obté una triple visió d'un mateix objecte (τριπτυχήν φαντασίαν ἐνὸς ὑποκειμένου καταλαμβάνει), la real i dues més que són com reflexos»⁶. D'això se'n desprèn que «el significat literal és símbol d'una intel·lecció amagada» (τὴν ἔητην διήγησιν σύμβολλον διανοίας ἀφανοῦς)⁷, que la tasca de l'estudiós-intèrpret-al·legorista consisteix a «indagar els suggeriments continguts en els significats ocults» (τὰ δι' ὑπονοιῶν σημαίνόμενα σκοπῶμεν)⁸ o, dit altrament, «l'exègesi de les *Sagrades Escriptures* s'esdevé gràcies al descobriment de semàntiques ocultes en les al·legories «(αἱ δὲ ἐξηγήσεις τῶν ἱερῶν γραμμμάτων γίνονται δι' ὑπονοιῶν ἐν ἀλληγορίαις)⁹.

Val a dir que els resultats d'una tal reflexió teòrica són immediats o, per dir-ho en altres termes, la primera concessió serà la d'enaltir, com més millor, el totpoderós i ingènit cosmos grec, puix que, complint en tot les seves ordres, hom pot trobar Déu: «Aquest proemi, com ja vaig dir, és el més admirable i conté la creació del món; explica, en efecte, que el món es harmònic amb la llei i la Llei amb el món (τοῦ κόσμου τῷ νόμῳ καὶ τοῖ νόμου τῷ κόσμῳ συνᾶδοντος). Gràcies a aquesta harmonia, l'home respectuós amb la llei (νόμιμος ἀνήρ) esdevé ciutadà del món (κοσμοπολίτης) i amotlla els seus actes als dictats de la natura (φύσις), rectora de l'univers sencer»¹⁰. A hores d'ara, Moisès s'ha convertit, doncs, en un autèntic jerarca del Pòrtic. Què ens diu certament l'Estoïcisme quant al món, la llei, la seva observança i la felicitat subsegüent? Ens diu, a fi de comptes, que «la llei és útil i noble per tal com és la recta raó (ὀρθὸς λόγος) que ordena què hem de fer i prohibeix el contrari»¹¹; llei, d'altra banda, «inserida a la natura» (*insita in natura*)¹². Vivim, doncs, en un món ordenat i harmònic, semblant en tot a una ciutat ben regida: «Aquest món (κόσμος) és una gran ciutat (μεγαλόπολις) amb una única llei i govern (μῆ χρῆται πολιτεία καὶ νόμῳ ἐνι); es tracta de la raó (llei) de la natura (λόγος φύσεως) que ordena el que hem de fer i prohibeix el contrari»¹³. I és que la raó, la llei de l'univers, és quelcom de congènit, no pas imposat, que té des de sempre garantit el seu imperi: «Allò just (τὸ δίκαιον) ho

és per naturalesa, no per imposició, com també ho són la llei i la recta raó, segons que afirma Crisip en el *Sobre el Bé*»¹⁴. Aquesta raó, recta raó, «s'estén» de cap a cap de l'univers, essent comuna fins i tot per a Zeus, rector de l'existència»¹⁵. Tesi final: només un pot ésser el fi (τέλος) de la nostra existència, ço és, «viure d'acord amb la natura» (τὸ ἀκολούθως τῆ φύσει ζῆν)¹⁶, natura racional, *ergo*, «és propi de l'animal racional viure d'acord amb la raó»¹⁷.

La lògica interna d'aquest seguit d'arguments és, com sempre tractant-se del Pòrtic, aclaparadora; allò que desperta, però, més admiració en el passatge filonià esmentat suara, és l'enginy i la familiaritat amb la qual, via Estoa, hom manté la urgència de creure en el món, de descobrir-hi les petjades del seu creador, de saber-lo envaït de la llei divina, d'agafar-lo com a punt de referència correcte i de refiar-nos de la seva bondat —no cal dir que basada en la perfecció augusta del seu artífex. Naturalment, això no significa que, a fi i efecte d'intimar amb la Filosofia Grega, Filó es proposi d'eleva el cosmos a la categoria del que és ingènit i etern («N'hi ha, en efecte, que admirant més el món que no pas el seu creador, el declararen ingènit i etern, atribuint a Déu, i de manera impietosa, una gran inactivitat; cal, per contra, meravellar-se davant dels seus poders com a creador i pare, tot defugint magnificar el món»)»¹⁸, però també és innegable que, d'ara endavant, la distància entre «vosaltres i nosaltres» s'ha reduït notablement. En aquests instants hom exigeix només un petit salt, del món a Déu, per bé que el primer continua ocupant el destacadíssim lloc que la Filosofia Grega en general i la Estoica en particular li assignaren. Parem esment, a més, que, gairebé de manera imperceptible —tot i que no per als cultes lectors als quals s'adreça—, el Déu omnipotent i creador passa a ésser presentat com a perit en la teoria estoica dels principis, teoria aquesta coneguda per Moisès gràcies a la filosofia i els oracles: «Moisès, que havia assolit el cim de la filosofia i que havia estat instruït en allò més global i essencial de la ciència de la natura, coneixia que les causes de l'existència són indefectiblement dues, l'activa i la passiva. Una és l'intel·lecte universal, el més pur i impenh, que trascendeix la virtut, la ciència i, fins i tot, el mateix bé i la mateixa bellesa. L'altra, la causa passiva, inanimada i immòbil per si mateixa, impulsada, afaïçonada i animada però per l'intel·lecte, esdevé la més perfecta de les obres: aquest món en el qual vivim»¹⁹.

Amb tot, la glosa d'aquest conjunt de paràgrafs no hauria de distreure la nostra atenció d'un altre pressupòsit latent i sens dubte capital, sobre tot per a entendre algunes obres de «l'apologètica»

posterior com el *Contra Cels* d'Orígenes. Els lectors de la *Bíblia* —hem d'inferir— es troben dividits en dos grups: aquells la capacitat i la formació dels quals els permet d'anar més enllà de la literalitat del text, i aquells que no tenen altra opció que seguir les paraules i la llei portats de la fe «a-racional» però sòlida en tant que fonamentada en el coneixement de l'Aliança i en el testimoni de vida íntegra dels profetes²⁰. Direm, tanmateix, que en Filó, intuïm quelcom més que una simple concessió a la galeria hellenitzada, car cap lector mínimament informat del contingut i esperit de les seves obres mai no posarà en dubte que en ell preval un «contagi» assumit i volgut, un reconeixement, a voltes implícit, a voltes explícit, de fins a quin punt són intolerables per a l'entèniment humà certes imatges i episodis bíblics. És clar que el poble ras no ha d'ésser en cap cas menystingut —també ell és poble escollit— però, com els filòsofs i intèrprets allegòrics grecs, no té recança a diferenciar el missatge que s'adiu amb l'opinió popular i el que s'até a la veritat. Això no obstant, no és al *De opificio mundi* on certament apareix la formulació concreta d'aquesta tesi; n'hi haurà prou amb acudir al *De sommis* per assabentar-nos que, quan la *Bíblia* parla de Déu com si es tractés d'un home ens ajustem al criteri d'homes de ment lenta i mandrosa (πρὸς τὰς τῶν νοθεστέρων δόξας) i, quan defugim qualsevol tret antropomòrfic, ens acarem amb la veritat (πρὸς τὸ ἀληθές)²¹. D'altra banda, l'origen en Filó d'aquest enginyós distíngu entre veritat i «creença popular» (τὰ κατὰ τὴν ἀλήθειαν καὶ τὰ κατὰ τὴν δόξαν) és, com no, ben conegut i ens retrotrau a les escoles cínica i estoica²².

Aquest cop sí, aquest cop pot i hauria d'ésser vençuda tota resistència. No tan sols és possible apropar-se distesament a la «mitologia hebrea», ans també tothom que sigui obert i profund pot deixar-se seduir per la veritat aliena, amb la grata sensació, a més de pujar al carro dels intel·ligents. No és que, com hom podria pensar arran del testimoni d'Eusebi de Cesarea, el Déu d'Israel hagi exercit una tosca i grollera discriminació en concedir als jueus de la Diàspora allò que nega als de Palestina (aquests darrers estan sotmesos als dictats de la Llei segons la seva intel·lecció literal (κατὰ τὴν ἑτητὴν διάνοιαν), mentre que els primers «els considerà dignes de lliurar-se a una filosofia més divina que ultrapassa la capacitat del poble» (θειότερα δὲ τινι καὶ τοὺς πολλοὺς ἐπανεβεβηκυῖα φιλοσοφία προσέχειν ἡξίου), descobrint amb l'ajut de la intel·ligència (κατὰ διάνοιαν) els senyals ocults de les lleis (τῶν ἐν τοῖς νόμοις σημεινομένων)²³; ben al contrari, el tarannà de Moisès i el seu diví inspirador és clarament amorós i filantròpic. Comptat i debatut, la

tesi del *De opificio mundi* es redueix al generós oferiment d'un gènesi obert a tothom, a la presentació del pròleg lògic i meditat d'un Déu explicador de raons, i que, com tota Veritat Absoluta amb intenció d'allotjar-se en un petit recinte, empra imatges i símbols amplis, dignes del millor poeta-filòsof-allegorista: «Cap poeta ni prosista no podria lloar dignament la bellesa dels pensaments continguts en el relat de la creació del món, car, essent com és massa noble per a amotllar-se als òrgans d'un mortal, depassa la nostra capacitat oral i auditiva. Nogensmenys, no és admissible la inhibició, puix que, tot honorant aquell que Déu estimà tant, hem de gosar parlar per damunt de les nostres forces. Certament, res no direm que sigui nostre, però si explicarem certes qüestions, poques, referents al que lògicament la ment humana ateny quan l'envaeix l'amor i el desig de la saviesa. Per tant, de manera similar a com el segell més petit es deixa encunyar per la imatge més colossal, així també la immensa bellesa del relat de la creació del món contingut a les *Lleis*, la resplendor del qual captiva les ànimes dels lectors, quedarà dibuixada en imatges més petites»²⁴.

De bell nou caldrà admetre que el símil escollit és veritablement eficaç i encertat. Si el que es pretén és presentar davant dels Grecs la insignificància de les pròpies paraules comparada amb el respecte que infonen les del *Gènesi*, res millor que escoltar Plató convertit gairebé en «patrimoni de la cultura universal». Fou ell, com és ben sabut, qui assenyala —«tocat» de divina inspiració— que aquest món nostre no és sinó «la imatge sensible del Déu intel·ligible» (εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεοῦ αἰσθητός²⁵). Fou ell qui, al *Banquet* dramatitzà la recerca incansable de la Bellesa-Bé, la Bellesa en si (ἕστι καλόν), contemplada tan sols després d'un llarg pelegrinatge fet d'imatges i d'il·lusions —oblidarem, per exemple, que qualifica la bellesa dels adolescents com a ombra o reflex (εἶδωλον), mai com a veritat (ἀλήθεια)?²⁶. I és ell ara qui, de la mà d'un jueu alexandrí, ens crida a l'acceptació sense mal·fiança d'aquest comentari del *Gènesi*, pobre imatge seva (εἰκὼν), com pobres són també tots els símbols i alegories proposades per Moisès en lloc de la «llum cegadora de la Veritat Absoluta». Fixem-nos, tanmateix, que, a despit de la primera impressió, tant el profeta com la llum que l'inspira són enaltits precisament per llur capacitat de «crear imatges» i d'oferir-nos el do inestimable d'un text grandios, enigmàtic i ple de saviesa, perfectament equiparable, a fi de comptes, a aquells que els Grecs tant veneraren i que saberen superar la prova del temps sotmesos a metamorfosi, és a dir, presentats com a subtils alegories.

Més tard, Plotí acabaria de perfilar, i de manera magistral, allò

que el famós filòsof atenès ensenyà sobre les imatges. Cap altre com ell no encertà a identificar-se amb l'esperit de Plató, tot recordant-nos que la *συμπάθεια* imperant a l'univers és la que justifica temples i estàtues erigits amb la convicció que tot allò «fet a imitació de» (τὸ μιμηθῆν) rep l'impacte (*προσπαθῆς*) del model, «com l'espill capaç d'arrapar les formes» (ὥσπερ κάτοπτρον ἀρπάσαι εἶδος τι δυνάμενον)²⁷. En conseqüència, el mite és acceptat i assumit per Plotí com a reflex de la Veritat per una mena de pacte natural, per bé que el nostre deure serà el d'anar encara més enllà «tal com una imatge s'encamina vers el seu arquetipus» (ὡς εἰκῶν πρὸς ἀρχέτυπον)²⁸. Malgrat tot, no és ara el moment ni el lloc de fer esment d'aprofitaments posteriors, ans de remarcar un cop més que la major part del *De opificio mundi* està al servei d'una teologia pedagògica, la qual, recolzant-se en darrer terme en la doctrina platònica de les idees, reïx en l'adoctrinament de les ments mitjançant un mètode tan jueu com hel·lènic: a) «Per tant, Déu, donant per suposat que una bella còpia (μίμημα καλόν) mai no podria existir sense un bell model (δίχα καλοῦ παραδείγματος)..., quan volgué crear aquest món sensible, modelà primer l'intel·ligible (προεξετύπου τὸν νοητόν), per tal de crear després el món corporal a imatge de l'incorporal, sens dubte el més semblant a la forma divina» (χρώμενος ἀσωμάτῳ καὶ θεοειδετάτῳ παραδείγματι)²⁹; b) «Aquest és l'ensenyament de Moisès... quan narra la creació de l'home... reconeix que ha estat modelat a imatge de Déu» (κατ' εἰκόνα θεοῦ διετυπώθη)³⁰; c) «El món incorporal, fonamentat en el *lógos* diví, l'havia acabat ja; el sensible, en canvi, es disposava a afaiçonar-lo segons aquest model (πρὸς παράδειγμα τούτου)³¹; d) «Amb l'esguard dirigit envers aquella llum intel·lectual (τὴν τοῦ νοητοῦ φωτὸς ἰδέαν ἐκείνην ἀπιδῶν)... Déu creà els astres sensibles, imatges divines...» (ἀγάλματα θεῶν)³²; e) «Puix que no tota imatge concorda amb el seu model arquetípic οὐ σύμπασα εἰκῶν ἐμφερῆς ἀρχετύπῳ παραδείγματι)... Moisès n'acalarí el significat tot afegint a l'expressió «segons imatge» l'expressió «segons semblança» (καθ' ὁμοίωσιν)³³.

Qui podria negar, davant d'una actitud tan assenyada, que la naturalesa del Déu d'Israel s'acosta molt a la d'un filòsof rigorós, concís i previsor-provident? La creació, en primer lloc del model i després de la còpia, és l'únic dels comportaments admissibles en un Déu reflexiu i ordenat, més propens a la justificació del seu poder demiúrgic que a l'ostentació pura i simple d'una omnipotència humanament incontrolable. En efecte, lluny de palesar immediatament el seu poder creatiu, decideix d'arranjar primer l'arquetipus per a «produir» tot seguit. En ell hom endevina el mateix poder

inspirador dels actes de Moisès, car el *Gènesi* no és sinó el pròleg gentil i pedagògic pensat per a impedir que, sense previ avís ni cap mena d'aquiescència, se'ns imposi la Llei: «... no pas assenyalant d'immediat el que cal fer i el que no»³⁴. En aquest cas, tal com abans apuntàvem, el model és el mateix univers —més concretament, el relat de la seva creació i constitució—, el qual, atès que fou el primer en sorgir de l'ordre diví, esdevé guia i conductor dels nostres actes, al capdavant, «meres còpies d'una ètica còsmica». Si hem de dir la veritat, el filòsof Moisès no fa altra cosa que imitar el GRAN FILÒSOF, DÉU, l'únic realment coneixedor de les causes i els fins del món sencer (l'home, d'altra banda, fou creat «a imatge i semblança seva» o, dit altrament, amb raó i intel·ligència; un ésser conscient, per tant, la capacitat intel·lectual i desig de saviesa del qual el menen vers la filosofia, allò que fa immortal aquest ésser mortal que és l'home): «Algú podria preguntar per què l'home fou creat en darrer lloc (τὴν αἰτίαν, δι' ἧν)... tots els qui aprofundeixen en les lleis i n'estudien amb cura llur veritable sentit diuen que Déu, fent-lo partícep de la seva pròpia naturalesa, concedí a l'home el millor dels presents, la raó. Conseqüentment, no el privà de res, ans al contrari, posà tot el del món al servei del més estimat i proper, desitjós que, un cop nat, no es trobés mancat de res del necessari per a viure i viure honestament... això darrer li ho permet l'hàbit de la contemplació, el qual desperta en la ment l'amor i l'anhel de la ciència celestial, i així apareix la filosofia que fa immortal aquest ésser mortal que és l'home... Heus ací el motiu principal (αἰτία πρώτη, δι' ἧν) d'haver creat l'home després de la resta dels éssers»³⁵ (i encara un petit afegit a fi i efecte d'aclarir que, aquest Déu de factura tan hellènica, no cal dir que caracteritzat com a demiürg (δημιουργός)³⁶, auriga (ἡνίοχος) i pilot (κυβερνήτης)³⁷, arquitecte (ἀρχιτέκτων)³⁸, guia de l'univers (ὁ τῶν ὅλων ἡγεμὼν)³⁹, etc., i, com demostràvem fa un moment, coneixedor de les causes i els fins, beu d'una tradició secular, el seguiment de la qual es, ací i ara, impensable. Hom constata, però, com Filó la respecta, per tal com és justament la justificació-causació, pas a pas, de cadascun dels postulats del *Gènesi* la responsable del binomi Μωυσῆς = φιλόσοφος, o la qui acaba per convertir, per xemple, l'observança jueva del dissabte en «recés filosòfic setmanal»: (ordenant Moisès que) «per cada sis dies en celebressin santament un setè... consagrant-se només a la filosofia (τῷ φιλοσοφεῖν) per a la millora dels costums...»⁴⁰

Arribats a aquest punt, haurem de convenir que la major part de les fites marcades en un principi han estat ja assolides. Les pà-

gines precedents han pretès de donar raó de com sis segles d'exègesi allegòrica grega han estat posats al servei d'una eficaç presentació i justificació del —Filó dixit— «*Gènesi* de Moisès». La praxi de la teologia pedagògica en el *De opificio mundi* es fonamenta en l'etiologia del mateix text i en l'hàbil interpretació de cadascun dels seus passatges. Això no obstant, aquest treball restaria inacabat si hom no reeixís a treure a la llum l'articulació filoniana d'aquesta ciència exegetica. Fora il·lògic pensar que no hi ha un mètode, senzill i «recurrent», al qual poder-se adreçar a fi d'aconseguir familiaritzar-se amb els missatges profunds, però foscos, dels textos sagrats. Quin és? El més simple. Si la tasca d'un exègeta és la de llegir més enllà de la literalitat de les paraules, hom haurà necessàriament d'impellir el lector a restar ben amatent al divorci reiterat paraula-significat. Després d'aquesta passa inicial, la segona consistirà en la fixació de la semàntica real. I si, finalment, hom ha copsat la clau del missatge diví, com no treure'n un antic però rejuenit ensenyament? Heus ací, doncs, els tres punts d'un discurs didàctic no gens complicat, útil, moralitzant, reconductor de ments massa simples i seductor de les malfiades— o, si més no, amb el que hom pretén de guanyar-les per a una nova causa: a) «això no significa», b) «això significa exactament» i c) «en conseqüència, cal...» Val a dir que el text grec no tradueix literalment les meves paraules, però el lector convindrà amb mi que aquest detall és una fotesa si de debò acabem confirmant el mètode exegetic i els seus ressorts.

Doncs bé, són nombrosos els passatges del tractat que ens duen per la direcció apuntada suara. Així per exemple, quan Filó «glossa pedagògicament» els diferents aspectes i dies de la creació, subratlla: «Diu Moisès: “Al començament Déu creà el cel i la terra”, parlant de “principi”, no com alguns creuen (οὐχ ὡς οἴονται τινες = a, del nostre esquema) en un sentit cronològic... el temps no existia abans del món, ans aparegué amb ell o després d'ell (ἀλλὰ = b)... és forçós, pertant, que el temps sigui contemporani del món o més jove» (ἀναγκαῖον ἄρα = c)⁴¹. «En el quart dia, després de la terra, guarní el cel amb múltiples belleses, no pas perquè li atorgués un lloc menys destacat (οὐκ ἐπειδὴ = a)... ans per demostrar feuaient la força del principi, car en saber per andavant (ἀλλ' εἰς... προλαβῶν γὰρ = b)... per tal que ningú no gosés atribuir les causes primeres» (ἵνα = c) —en aquest cas, allò que caldria que ningú no...⁴²—. «Moisès (sembla atribuir la creació de l'home) a una pluralitat de demiürgs (ὡσανει πλείουσιν = a)... la causa verdadera només Déu l'ha de conèixer... heus-la ací (ἔστι δὲ ἡδε = b):...

convenia, en conseqüència (ἔδει γὰρ = c), que el pare no fos responsable del mal dels descendents»⁴³. O bé quan acaba el tema del naixement de la dona i l'aparició, «inevitable» del mal: «Quan l'home vivia encara en soledat i no hi havia cap dona, diu el text que Déu plantà un jardí no gens semblant als nostres... Arbres de la vida o de la ciència no és versemblant que n'hi hagi hagut en el passat ni que n'hi hagi d'haver en l'esdevenidor (οὐτ' εἰκός = a)... Quant a aquestes coses crec que hom filosofa de manera més simbòlica (συμβολικῶς μᾶλλον φιλοσοφεῖσθαι = b)... no són ficcions mítiques com les que complauen poetes i sofistes, sinó exemples de figures que ens menen vers l'allegoria entesa com a explicació dels significats ocults οὐ μύθου πλάσματα... ἀλλὰ δείγματα τύπων ἐπ' ἀλληγοριαν παρακαλοῦντα κατὰ τὰς δι' ὑπονοιῶν ἀποδόσεις = b)... resumint, hem de parar esment que (οὐκ ἀγνοητέον = c) el plaer, essent com és una hetera... malda per aconseguir una amant...»⁴⁴, etc. (impossible no veure en els «cal, és forçós, heu de...» el reflex *sui generis* d'una generalitzada tendència en el si de la literatura jueva a la moralitat, a la saviesa pràctica que hom pot i ha d'extreure de tot discurs, relat, etc., de caire «edificant». Les paràboles evangèliques i rabíniques, fruit al cap i a la fi d'una tradició compartida, constituïrien el paradigma de referència obligada⁴⁵.

Amb l'explicitació d'aquest rudimentari però eficaç sistema recurrent, dono per acabat el meu «viatge» pel *De opificio mundi* de Filó d'Alexandria, emprès per reseguir una vegada més —però amb pretensions de d'aportar-hi alguna novetat— l'influx de la filosofia i l'allegorisme grec en una teologia forçada a obrir-se a la «majoria ideològica circumdant». No ha hagut bescanvi de personalitats; ben al contrari, la identitat pròpia de cadascun dels «oponents» queda emfasitzada. I alhora sobta l'extraordinària mestrança amb què el Déu Jahvé s'ha «infiltrat» en els paratges més recòndits del pensament hellènic. Sens dubte era quimèric a aquestes alçades reincidir en el menyspreu del cosmos tot parlant-ne com si es tractés d'un simple material de construcció, car ho impedié fins i tot els rampells més metafísics de la Filosofia Grega; si no oblidem, a més, que l'Estoïcisme i la seva deificació del món és aleshores present arreu, insistir-hi hagués estat d'allò més temerari. Però no n'hi havia cap necessitat, puix que l'univers, i des de la perspectiva del *Gènesi*, és el primer a rebre la petjada sublim de la Bondat divina. Res no obliga una ment hebrea a «descartar amb horror» la idea d'un cosmos entès com a guia idoni del nostre caminar ètic. Cal, certament, marcar les diferències («Els que mantenen que el món

és ingènit obliden que anullen la providència, tan útil i necessària per al foment de la pietat religiosa. La raó ens diu, en efecte, que el pare i creador pren cura de la creació. Un pare i demiürg resta ben amatent de la preservació dels seus fills... per contra, no es dona cap mena de capteniment familiar entre allò que no ha accedit a l'existència i aquell que no ho ha creat»⁴⁶, per bé que, llevat d'aquest avís ineludible, el terreny és lliure d'obstacles. Els Grecs, és a dir, tots els qui tenen una noció necessàriament filosòfica i freda de la divinitat, haurien de valorar, segons que opina Filó, la urgència d'oferir als homes un interlocutor càlid i paternal amb qui poder dialogar i a qui poder obeir—l'experiència de l'Aliança és per a un jueu tan indefugible com per a Sócrates la confiança en l'home. Tanmateix, aquest abrandat elogi de la providència de Jahvé el fa incórrer, a voltes, en la falsedat conscient o en l'oblit voluntari per mor de la coherència de la tesi presentada. Valguin com a exemple els arguments subsegüents als que fa un moment esmentàvem: «Hem d'afegir que la doctrina segons la qual el món és ingènit és indefensible i nociva, car introdueix en aquest món l'anarquia com si es tractés d'una ciutat mancada de magistrats, àrbitres o jutges, que ho administrassin i dirigessin tot adequadament»⁴⁷. Siguem sincers, si no recordéssim la vertadera exhibició d'ideari estoic que abans ens oferí, podríem, si més no, concedir-li el privilegi del dubte; però no, Filó sap, i molt bé, que, per al Pòrtic, «la providència ho ha creat tot» (τὴν πρόνοιαν πάντα πεποιηκένας⁴⁸, *materia universae fictrix et moderatrix divina providentia est*⁴⁹, la providència és «la essència de la divinitat» (ἐν τῷ προνοεῖν ἢ οὐσία του θεοῦ⁵⁰, *ergo*, en la mesura que Déu és la raó i el món —*Stoa dixit*—, «la providència regeix el cosmos» (ὁ κόσμος τῇ προνοίᾳ διοικεῖται)⁵¹, *cosmos* i *providència* són una mateixa realitat (ὁ κόσμος λέγεται πρόνοια)⁵².

No hi ha, no hi ha —caldrà repertir-ho— «cap anarquia que governi el món» —la *contradictio in terminis* és plenament volguda—, no n'hi pot haver sota l'imperi del *Lógos*. Filó ho sap; tanmateix, prefereix obviar-ho i esmentar, en canvi, aquella concepció platònica de l'univers segons la qual el món es divideix a parts iguals en matèria desordenada i principi ordenador. Per a Plató, i encara que fos després d'algun o altre decensís, no ens queda sinó reconèixer la coexistència eterna, constant, d'aquestes dues realitats constitutives del cosmos. Matèria i Idea, mal i bé, order i desordre, anaren, van i aniran sempre junts, si bé, com a bon socràtic, posarà l'accent un i altre cop, en la capacitat de l'home per a «fugir de i enlairar-se vers». Filó, des dels seus pressupòsits, s'apressa a sug-

gerir, implícitament, que el model del filòsof atenès és vàlid, però, al seu entendre, les coses són més fàcils si atorguem en exclusiva l'atribut de l'eternitat a una de les dues parts —és innecessari dir quina—, si optem per una concepció històrica de l'univers amb un principi i un final, i si vivim pendents de la vigilància atenta i constant del Pare. Segur que el judici de Déu és rigorós i implacable, però la seva paternitat l'obliga «essencialment» a l'amor i al zel més abrandats⁵³: «El gran Moisès —aquestes paraules són continuació de les darreres cites— considera que l'ingènit (τὸ ἀγέννητον) s'oposa totalment al visible (ἀλλοτριώτατον τοῦ ὄρατου), car allò que hom percep pels sentits i, per tant, sotmès a gènesi i canvi (ἐν γενέσει καὶ μεταβολαῖς), mai no roman igual a si mateix —no és pròpiament ésser (οὐδεποτε κατὰ ταῦτά ὄν);... mentre que allò invisible (ἀοράτω) i només perceptible per la ment (νοητω)... l'anomena etern (αἰδιότητα), atorga amb encert el nom de gènesi (γένεσιν) a tot el que ens arriba pels sentits (αἰσθητω). En la mesura, doncs, que aquest cosmos és visible i sensible, serà també, necessàriament, engendrat (γενετός)»⁵⁴.

Tal com veiem, Judaisme i Filosofia Grega continuen allunyats en punts essencials, però Filó pertany a la raça encomiable de mortals que reïx a acostar el que en principi sembla irreconciliable. Certament era ingenu creure —i de ben segur ell ho creia— que la conversió a un Déu Pare Creador, ple d'amor, anterior al món, exterior al món, jutge, àrbitre, etc, és fàcil i còmoda. L'Hel·lenisme que ell conegué mostrà sempre força recança respecte d'un «trànsit» tan fluid. Això no obstant, Filó pensa que paga la pena treballar per a la construcció d'un espai ample de trobada, car, en darrer terme, tots els homes són i han estat creadors de mites semblants, subjectes agents de gestes similars i subjectes pacients, com no, de pors gairebé idèntiques. Tothom té els seus textos, tothom ha tingut problemes amb ells, tothom ha acabat interpretant-los. Per què no assumir que el resultat final d'un esforç tan continuat pot i hauria d'ésser la fraternitat ideològica dels humans? El que mai no hauríem de fer —ni fem ja— és monopolitzar els fruits de qualsevulla exègesi —com feu, per exemple, la secta pitagòrica, els membres de la qual parlaven entre ells mitjançant símbols «excloents» (διὰ συμβόλων)⁵⁵—; ans al contrari, hauríem d'iniciar un diàleg constant i fructífer. La *Biblia* hebrea no és ni simple ni ingènua, sinó un excellent arxiu de veritats velades —en Filó hom creu descobrir aquell valor positiu, no pas exclusivament apologètic, que en J. Tate reivindicava per a l'al·legorisme en general i el grec en

particular⁵⁶. Si tots dominem, doncs, l'art interpretativa i el *lógos* ha envaït l'escena, qui podria negar que han desaparegut ja els obstacles que impediren l'encontre joiós en l'exercici de la RAÓ?

NOTAS

1. Sobre l'allegorisme clàssic i sobre l'alexandrí, v. P. Rollinson. *Classical Theories of Allegory and Christian Response*. Londres, 1981, pp. 3-29. J. Pépin. *Mythe et Allégorie*. Aubier, 1958, pp. 85-231. C. Bigg. *The Christian Platonists of Alexandria*. Oxford, 1886, reed. Amsterdam, 1968, pp. 7-26, capítol dedicat a Filó.
2. J. Pépin. *loc. cit.*
3. A. R. C. Leaney, *The Jewish & Christian World, 250 B. C. to A. D. 200*, Cambridge, 1984.
4. I, 1-2.
5. Porph. I, 240, 14.
6. *De Abrahamo*, XXIV, 119.
7. *De praemiis et poenis*, XI, 61.
8. *De congressu quaerendae eruditionis gratia*, XXX, 172.
9. *De vita contemplativa*, X, 78.
10. I, 3.
11. SVF, III, 613.
12. SVF, III, 315.
13. SVF, III, 323.
14. SVF, III, 308.
15. SVF, I, 162.
16. SVF, III, 4.
17. SVF, III, 460. *Cfr.* I, 515; II, 1012.
18. II, 7; *cfr.* Pl. *Tm*, 28, Arist. *Cael*, I, 8-9, *Metap*, XII, 7.
19. II, 8-9; *cfr.* p. e. SVF, I, 85; II, 300. Per a l'anàlisi de la component aristotèlica d'aquest conjunt de teories, D. Hahm, *The Origins of Stoic Cosmology*, Ohio, 1977.
20. v. notes 16-18.
21. *De somnis*, I, XL, 237.
22. D. Chr, LIII, 4.
23. Eusebi de Cesarea. *P. E.*, VIII, 10-18.
24. I, 5-6.
25. Pl. *Tm*, 92c.
26. 210-11.
27. Plot. *Ennead*, IV, 3, 11, 5-10.
28. Plot. *Ennead*, VI, 9, 11, 45.
29. IV, 16.
30. VI, 25.
31. X, 36.
32. XVII, 55.
33. XXIII, 75.
34. I, 2.
35. XXV, 77-79.
36. X, 36.
37. XIV, 46.
38. VI, 24.
39. XXV, 78.

40. XLV, 131.
41. VII, 26.
42. XIV, 45.
43. XXIV, 72-75.
44. LIV-LXI, 153-170.
45. v. p.e. Joachim Jeremias, *Interpretación de las Parábolas*. Navarra, 1985.
46. II, 9-11.
47. II, 11.
48. SVF, II, 1157.
49. SVF, II, 1107.
50. SVF, II, 1118.
51. SVF, III, 657.
52. SVF, II, 518.
53. V. nota 46.
54. II, 12, *cf.* V, 21, 22. Cal recordar ara, com no, l'oposició existent entre τὸ ὄν αἰεί, αἰεί ταῦτα ὄν, que hom percep pel νοῦς o el λόγος / i ὄν οὐδέποτε, sotmés a γένεσις, que hom percep pels sentits αἰσθήσεις i aliè a la raó ἄλογον, tal com se'ns diu en el *Timeu* de Plató, i també el contundent πᾶν ὅσον ἦν ὄρατον οὐκ ἤσυχίαν ἄγον ἀλλὰ κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως (29e).
55. Iamb. VP 32, 227.
56. «On the history of Allegorism», C Q 28 (1934), 105-114.