BEIT EIN SOF ACADEMY · BESA

TEXTOS PARA EL ESTUDIO

PHILIPPE WAJDENBAUM

Argonautas del desierto

Introducción y Génesis
Texto español con aparato crítico

EDICIÓN COTEJADA
3 de octubre de 2026

Introducción · Capítulo primero
134 + 26 notas

ESTA EDICIÓN

Nota editorial

Este volumen reúne la introducción y el primer capítulo, «Génesis», de *Argonautas del desierto*, de Philippe Wajdenbaum. Su alcance corresponde a la secuencia 1–145 de la edición fuente, páginas 14–158 del archivo PDF suministrado. No incluye los capítulos posteriores del libro.

El cuerpo de ambas secciones ha sido cotejado íntegramente con esa fuente. Se incorporan las correcciones verificables y las dos series originales del aparato: 134 notas de la introducción y 26 notas de Génesis.

El registro editorial, al final del volumen, distingue las correcciones de traducción de las anomalías o ambigüedades que permanecen en el original. Ninguna de estas últimas se ha resuelto mediante fuentes externas.

Las llamadas enlazan con las notas situadas después de cada sección; el número de cada nota permite regresar al pasaje correspondiente. Las marcas ⟦p. …⟧ conservadas en el texto remiten a la fuente. Los números del pie de página y del índice pertenecen a esta edición.

Fuente de cotejo: *Argonauts of the Desert: A Structural Analysis of the Hebrew Bible*, PDF aportado por el usuario. Se preservan las citas, atribuciones y referencias del autor. Los originales proporcionados no se han modificado.

GUÍA DE LECTURA

Contenido

01 **Introducción: Hipótesis y tesis** 4

Texto íntegro · Secuencia fuente 1–91

02 **Notas de la introducción** 80

Aparato original · Notas 1–134

03 **Génesis** 87

Capítulo primero · Secuencia fuente 92–145

04 **Notas de Génesis** 131

Aparato original · Notas 1–26

05 **Registro editorial** 133

Alcance, correcciones y lecturas conservadas

Introducción: Hipótesis y tesis

Philippe Wajdenbaum

La primera hipótesis que subyace a esta investigación es la siguiente: «¿Es pertinente un análisis estructural de la Biblia?». El análisis estructural desarrollado por Claude Lévi-Strauss invita a comparar las distintas variantes de un mito con el fin de identificar las reglas que han guiado sus transformaciones. Para ello, el antropólogo delimita un área geográfica y cultural dentro de la cual esté demostrada la existencia de contactos entre poblaciones, y considera que un mito está constituido por el conjunto de todas sus variantes; es decir, ninguna versión particular de un mito debe ser considerada la única auténtica y original, mientras que las demás serían simples corrupciones de ella. Sin embargo, Lévi-Strauss mostró que la propia naturaleza de todo mito consiste en reinventarse continuamente a través de cada nuevo narrador que se apropia de él. Por consiguiente, el estructuralista examinará todas las variantes de un mito presentes dentro de un área geográfica determinada. Para Lévi-Strauss, un análisis comparativo entre mitos procedentes de poblaciones que jamás han estado en contacto a lo largo de la historia puede realizarse, pero resulta irrelevante, a diferencia de un análisis comparativo centrado en una región cultural limitada.[1]

Lévi-Strauss nunca intentó analizar la Biblia mediante su método, salvo en un artículo tardío publicado en 1988. En él comparó la extraña expresión pronunciada por Séfora cuando circuncida a su hijo (Éxodo 4:25–26) con un rito de los bororo del Brasil. Sin embargo, reconoció que la semejanza observada era meramente casual; por ello, aquel artículo no pretendía convencer a sus lectores. Aun así, Lévi-Strauss parecía sugerir que un verdadero análisis estructural de la Biblia era posible.

Si consideramos los relatos bíblicos como narraciones míticas —aunque remitan a determinados acontecimientos históricos—, podemos examinar todas las narraciones semejantes conservadas en las literaturas de los pueblos vecinos, comenzando por los más próximos: Siria (especialmente los textos de Ugarit, que describen la mitología y la religión que la Biblia denomina «cananea»[2]), Fenicia, Egipto y Mesopotamia. Este tipo de trabajo comparativo ha sido objeto de numerosos estudios y publicaciones.[3] Desde finales del siglo XIX, la tendencia predominante ha consistido en considerar que la Biblia hebrea surgió dentro de un contexto literario esencialmente semítico, tomando prestados, en particular, diversos temas míticos procedentes de la literatura mesopotámica. Existe un amplio consenso en que los relatos contenidos en los once primeros capítulos del Génesis fueron inspirados por mitos babilónicos relativos a la creación del mundo y de la humanidad, la planta de la inmortalidad, el diluvio universal y la confusión de las lenguas, temas que aparecen respectivamente en obras como el Enuma Elish, la Epopeya de Gilgamesh y la

Epopeya de Enmerkar. Por otra parte, el libro de los Reyes contiene elementos cuya historicidad ha sido corroborada por descubrimientos asirios. Algunos de los nombres de los reyes de Israel y Judá, correspondientes al período comprendido entre los siglos IX y VI a. e. c., han sido hallados en archivos asirios y babilónicos.[4] Asimismo, los ataques contra Samaria llevados a cabo por Sargón II en el año 782 a. e. c. y la destrucción de Jerusalén por Nabucodonosor en 587 a. e. c. han sido confirmados por fuentes asirias y babilónicas. A partir de esta breve panorámica, parece que las conexiones entre la literatura bíblica y la literatura asirio-babilónica se concentran tanto al comienzo de la Biblia, en relatos que pueden considerarse míticos, como al final del libro de los Reyes, que narra la destrucción de los reinos de Israel y Judá. Estos datos sugieren que los autores bíblicos poseían conocimiento no solo de la mitología mesopotámica, cuyos orígenes se remontan al tercer milenio antes de nuestra era y que utilizaron como fuente para el prólogo del Génesis, sino también de archivos reales pertenecientes a los reinos de Judá e Israel, que constituyen las principales fuentes históricas del libro de los Reyes. Finalmente, algunas leyes bíblicas presentan similitudes evidentes con el célebre Código de Hammurabi.

Los libros bíblicos que abarcan desde el Génesis hasta 2 Reyes constituyen una obra continua, y la cadena narrativa que forman es precisamente el objeto del presente análisis. Si las literaturas asirio-babilónicas ofrecen paralelos míticos e históricos para el comienzo y el final de la Biblia, ¿qué ocurre con todos los relatos intermedios, como las historias de los Patriarcas; la esclavitud en Egipto y el Éxodo; las leyes bíblicas entregadas al pueblo de Israel durante sus cuarenta años de peregrinación por el desierto; la conquista de la tierra de Canaán y la distribución de su territorio entre las doce tribus, incluyendo el período de conflictos internos que siguió a dicha conquista y que se relata en el libro de los Jueces; así como los comienzos de la monarquía unificada bajo Saúl, David y Salomón, hasta la división de Israel y Judá en dos reinos distintos, finalmente aniquilados por Asiria y Babilonia? ¿Son estas tradiciones propias de Israel, o podemos encontrar relatos semejantes en la literatura de otra cultura? Esta obra intenta responder a estas preguntas mediante la literatura de un país no tan alejado de Judea, un país que desde el siglo cuarto a. e. c. extendió su cultura por el Próximo Oriente mediante la conquista: Grecia.

La segunda hipótesis, que surgió rápidamente a partir de las observaciones iniciales de esta investigación, es la siguiente: «¿Presenta la literatura griega relatos de carácter mítico e histórico semejantes a los que encontramos en la Biblia y, en caso afirmativo, podemos inferir que los autores bíblicos tuvieron un conocimiento directo de dicha literatura?» A partir de la comparación más exhaustiva posible entre las narraciones bíblicas y la mitología griega, han aparecido numerosas semejanzas que abarcan la gran mayoría de los relatos contenidos en los libros que van desde el Génesis hasta 2 Reyes, para los cuales pueden encontrarse equivalentes muy cercanos en los textos de los principales autores griegos. Estas marcadas similitudes constituyen el argumento central de la presente obra. De la reflexión sobre estas semejanzas surgen tres subhipótesis. (1) «¿Compartieron los griegos y los judíos —así como pueblos vecinos, entre ellos los fenicios— un mismo trasfondo cultural, que habría sido apropiado y desarrollado de manera diferente por cada cultura?» Esta sería una hipótesis prudente y cautelosa, que se limitaría a reunir las semejanzas observadas sin prejuzgar el alcance de su difusión. Parte de la idea de que el recorrido seguido por dicha

difusión no puede reconstruirse únicamente a partir de los textos conservados y supone, con razón o sin ella, que una tradición oral —y por consiguiente perdida— habría sido el origen de estas obras escritas. (2) «Pudo haber existido contacto y préstamo directo entre una cultura y otra; es decir, la literatura griega pudo haberse apropiado de relatos procedentes del mundo semítico o incluso de la propia Biblia, o bien la Biblia pudo haber tomado mitos de la literatura griega.» Si admitimos la existencia de préstamos culturales, entonces debemos preguntarnos si estos se produjeron por medio de la transmisión oral o si existieron vínculos textuales directos entre las obras. Aunque la primera subhipótesis es la más fácil de defender, el presente trabajo se fundamenta en la segunda. He llegado a la convicción de que la Biblia toma prestados temas míticos, literarios y filosóficos de los grandes autores griegos. Si esto es así, la Biblia habría tenido que ser escrita después de la muerte de uno de los más importantes de ellos, Platón, ocurrida en el año 350 a. e. c., y también después de que Judea se convirtiera en una provincia griega tras las conquistas de Alejandro Magno. Durante dos siglos, Judea fue objeto de un proceso de colonización y helenización tan profundo que los judíos fueron incorporando progresivamente la cultura griega a su propia cultura. De aquí surge la tercera subhipótesis: (3) «Puesto que la Biblia fue escrita por uno o varios eruditos judeanos educados a la manera griega —una educación basada en la literatura y la filosofía—, es una colección de escritos que se habría apropiado de la tradición griega para convertirla en una epopeya nacional del pueblo de Israel». La Biblia es una narración hebrea impregnada de filosofía teológica y política, inspirada en los escritos de Platón, enriquecida con mitos griegos y adaptada a los personajes, escenarios y realidades geográficas del antiguo Próximo Oriente.

Según los resultados de mi análisis, el autor —o los autores— de la Biblia intentó trasladar, bajo la forma de una epopeya nacional propia, el Estado ideal descrito en las Leyes de Platón, un proyecto político y teológico cuya formulación había comenzado ya en la *República*. La narración bíblica, que recuerda la fundación de un Estado compuesto por doce tribus y dotado de leyes divinas que permiten una vida ideal, parece inspirarse en las Leyes de Platón, probablemente el menos conocido de los diálogos platónicos para el lector moderno. Analizaré todas las leyes semejantes de ambas obras, así como sus respectivas concepciones teológicas, e intentaré demostrar que incluso el monoteísmo bíblico mantiene una deuda intelectual con Platón. Para dotar de contenido narrativo a esta utopía platónica, el autor bíblico recurrió a fuentes griegas. Heródoto sirve como fuente de mitos y relatos presentados bajo la forma de «prosa histórica».[5] A continuación aparecen los grandes ciclos mitológicos griegos: la epopeya de los Argonautas, el ciclo heracleo, el ciclo tebano y el ciclo troyano, tal como fueron transmitidos por autores como Homero, Píndaro y los grandes trágicos, a quienes considero fuentes de inspiración para la Biblia. El autor —o los autores— tomó prestados estos mitos, los fragmentó y los transformó según sus necesidades, aunque quedaron rastros de tales préstamos, quizá incluso de manera deliberada. En el conjunto narrativo que va desde Génesis hasta Reyes existe una oposición fundamental entre el Estado ideal de las doce tribus —un Estado gobernado exclusivamente por leyes, cuyo plan es revelado por Dios a Moisés y cuya realización corresponde a Josué— y la institución monárquica. La monarquía de las naciones descritas en Génesis y Éxodo, así como la monarquía de Israel narrada en Samuel y Reyes, aparece como una institución cuyos excesos conducirán primero a la división de Israel y finalmente a su destrucción. La historia bíblica

comprendida entre Génesis y Reyes constituye una obra literaria coherente y unificada que puede ser analizada por sí misma —como ha hecho Jacques Cazeaux[6]— sin necesidad de recurrir a las supuestas fuentes de los textos, ya sean el «Yahvista» o el «Elohísta», según postula la hipótesis documentaria, o incluso fuentes griegas, como sostengo yo. Cualesquiera que hayan sido sus fuentes o su fecha de composición, la Biblia es, ante todo, una colección de libros extraordinariamente bien escritos y, sin embargo, demasiado poco leídos.

Quienquiera que haya compuesto la Biblia parece haber tenido acceso a archivos fiables relativos a los reyes de Israel y Judá, a los cuales se hace referencia de manera recurrente en 1 y 2 Reyes. Retrocediendo hacia el pasado a partir de estos personajes y acontecimientos históricos —desde la caída de Jerusalén y la deportación de la élite judía a Babilonia—, el autor bíblico construyó una ficción magistral en la que los reyes ficticios aparecen como las causas primeras de la decadencia nacional: Saúl, el rey poseído y desobediente; David, el asesino adúltero; y Salomón, el tirano apóstata. Antes de ellos se sitúa la guerra civil de las tribus contra la más pequeña de todas, Benjamín, episodio que explica por qué Israel cometió posteriormente el error fatal de solicitar al profeta Samuel la instauración de una monarquía. El período de los Jueces se caracteriza por la ausencia de unidad nacional frente a enemigos externos y, en ocasiones, también internos. Retrocediendo aún más en la historia, encontramos la fundación del Estado de las doce tribus y el reparto de la tierra mediante sorteo, una forma de catastro inmutable transmitido de padre a hijo, que fue inspirada directamente por las Leyes de Platón. Antes de ello se encuentra la peregrinación por el desierto y la recepción de la Ley por parte de Moisés. Muchas de estas leyes poseen paralelos en las obras de Platón. Sin embargo, numerosas leyes bíblicas no guardan relación con la literatura griega y pueden encontrarse ya en el Código de Hammurabi. Como veremos más adelante, también el Éxodo —la gran salida de Egipto— deriva de fuentes griegas. Por su parte, las narraciones patriarcales del Génesis presentan personajes ideales y fieles a Dios, que renuncian no sólo a cualquier pretensión regia, sino incluso a la posesión efectiva de la Tierra Prometida.[7] Si seguimos la corriente narrativa de la Biblia en sentido inverso, regresamos finalmente a Babilonia, a Babel: por un lado, como lugar de partida de Abram hacia Canaán en Génesis 11; por otro, como destino final de sus descendientes judíos en 2 Reyes 24–25. Esta construcción circular, semejante a una serpiente que se muerde la cola, ayuda a comprender la presencia de Babilonia tanto al comienzo como al final de la Biblia. Sin embargo, ello no implica necesariamente que la Biblia haya sido compuesta durante el Exilio. Dentro de la narración bíblica, Babilonia es un personaje en sí mismo, del mismo modo que lo son Moisés o Yahvé.

La tesis de una Biblia surgida en la época helenística, inspirada de manera libre pero fundamentalmente en la literatura griega, suscita reacciones de escepticismo porque parece innovadora y contradice las teorías dominantes acerca de los orígenes de la Biblia. Investigadores como Thomas L. Thompson[8], Niels Peter Lemche[9] y Philip R. Davies[10] han defendido recientemente la posibilidad de una datación helenística de la Biblia. Durante mucho tiempo, semejante propuesta fue considerada impensable. Estos autores parten de un hecho fundamental: la Biblia sólo aparece con certeza en la historia durante la época helenística, tanto desde el punto de vista de los manuscritos conservados como del conocimiento que los autores griegos y romanos poseían acerca de los judíos y de su religión.

Nada parece indicar que la Biblia existiera antes de ese período. Más adelante presentaré un análisis detallado de los argumentos esgrimidos por los defensores de las distintas propuestas cronológicas y mostraré cómo coincido con la datación más tardía posible. Como antropólogo, intento adoptar la posición que Lévi-Strauss denominaba la «mirada distante» (regard éloigné). Esta consiste en observar una sociedad desde fuera, como si se tratara de una cultura extraña y exótica revelada por la investigación etnológica. Durante la época colonial se entendía que el etnólogo estudiaba sociedades externas, consideradas primitivas, mientras que el sociólogo estudiaba su propia sociedad, considerada «evolucionada». La descolonización terminó por difuminar la frontera entre ambas disciplinas, hasta el punto de que hoy suelen considerarse especializaciones de una misma ciencia. Aprendí el método del análisis estructural a través de las Mitológicas (Mythologiques) de Lévi-Strauss. Mi propósito es aplicarlo a la Biblia con la mayor fidelidad posible, aunque siendo consciente de la necesidad de introducir ciertas adaptaciones derivadas de la naturaleza específica del material estudiado, diferencias que dependen esencialmente del modo de transmisión.[11] Me acerqué al campo de los estudios bíblicos de la misma manera que lo haría un etnógrafo: cargado de ideas preconcebidas aprendidas de autores que creían conocer a los pueblos que estudiaban. Y, al igual que el etnógrafo, no creo en los mitos ni en las divinidades de las sociedades que investigo.

Durante el siglo XIX, la antropología estuvo profundamente marcada por el evolucionismo y el etnocentrismo. Los occidentales consideraban que las religiones de los pueblos «exóticos» no eran más que supersticiones vacías, comparables a las religiones paganas de la Antigüedad, y pensaban que el cristianismo las había superado al revelarse como la religión del único Dios verdadero. Los antropólogos veían en las sociedades llamadas «primitivas» una etapa de la evolución religiosa por la que la propia civilización occidental habría pasado anteriormente: una combinación de animismo y politeísmo frente a la cual el monoteísmo judeocristiano aparecía como la culminación perfecta del desarrollo religioso. A medida que la antropología se volvió más científica, abandonó la tendencia a establecer jerarquías entre las sociedades y comenzó a defender una forma de relativismo cultural, proceso que coincidió con el crecimiento del ateísmo en Occidente. Sobre esta base antropológica, considero la religión judeocristiana —expresión cuyo uso justificaré a lo largo de esta obra— del mismo modo que consideraría cualquier otra religión. Es importante señalarlo desde las primeras páginas para distinguir mi posición de la de muchos especialistas en estudios bíblicos que abordan estos temas desde una perspectiva creyente.

Cuando un etnólogo compara relatos procedentes de diferentes tribus americanas y concluye que un mismo mito se difundió de pueblo en pueblo, transformándose a la manera de cada nuevo narrador, difícilmente ofenderá a los descendientes de los pueblos indígenas, quienes a menudo descubren la cultura de sus antepasados precisamente a través de los trabajos de los etnólogos, dado que la colonización destruyó gran parte de esas culturas a lo largo de cinco siglos. Menos probable aún es que escandalice a sus lectores occidentales. Nadie se siente ofendido cuando el relato del «recolector de nidos» (bird nester) estudiado en las Mitológicas es denominado mito, aunque Lévi-Strauss haya encontrado variantes de esa narración desde un extremo hasta el otro del continente americano. De la misma manera, nadie se sorprende al saber que el mito germánico de la muerte de Sigfrido constituye una

variante del mito griego de la muerte de Aquiles: ambos héroes reciben una herida mortal precisamente en el único punto vulnerable de sus cuerpos, el hombro en un caso y el talón en el otro. La dificultad de la presente investigación reside en que se enfrenta a una ideología religiosa —tanto judía como cristiana— que continúa sosteniendo que la Biblia es, como mínimo, un texto extremadamente antiguo, cuando no directamente de origen divino. Como antropólogo social, considero parte de mi tarea tener en cuenta la enorme resistencia que provocará, en determinados sectores, una comparación sistemática entre la Biblia y la literatura griega. Quizá esta resistencia explique por qué nunca se ha llevado a cabo anteriormente un análisis comparativo profundo entre la Biblia y las Leyes de Platón.

En los capítulos siguientes presentaré un análisis crítico de las teorías relativas al surgimiento de la Biblia. En esta introducción general me limitaré a subrayar el sesgo religioso que ha mantenido los estudios bíblicos dentro de un círculo cerrado. La mayoría de los investigadores que trabajan en este campo son creyentes, y los paradigmas más influyentes que todavía gozan de aceptación fueron elaborados por teólogos, principalmente protestantes, como Wellhausen, von Rad y otros. Aunque se ha producido una evolución en el reconocimiento del carácter mítico de algunos relatos bíblicos —al menos de aquellos que ocupan las etapas más antiguas de la cronología bíblica—, estos continúan siendo considerados como tradiciones auténticas y propias de Israel. La idea de una Biblia que haya tomado prestados sus temas fundamentales de los griegos contradice la creencia en un texto revelado divinamente o, al menos, en un texto dotado de una originalidad y autenticidad intrínsecas; contradice la convicción de que existe en la Biblia algo único, algo sin precedentes y, precisamente, algo que no encuentra precedentes en el mundo griego. Debe aclararse de inmediato que el texto bíblico es efectivamente original y único. Sin embargo, su originalidad y singularidad derivan de la forma en que sus narraciones —la mayoría de ellas procedentes de la tradición griega— fueron ensambladas para formar una ficción coherente y unificada.

Más allá de la tesis de una Biblia compuesta en época helenística —el aspecto positivo de esta investigación— mostraré cómo la crítica bíblica se ha convertido en una nueva versión del mito bíblico; una prolongación del mismo que ha permitido mantenerlo prácticamente intocable hasta nuestros días, aun cuando dicha crítica se presentó bajo la apariencia de un discurso científico que destruyó dogmas religiosos. «Todo mito está constituido por el conjunto de sus variantes» es una regla fundamental que aplico. Para ilustrar esta regla, Lévi-Strauss utilizó el caso del mito de Edipo.[12] La versión conocida a través de la *Odisea* de Homero no es más auténtica que el Edipo Rey de Sófocles, convertido posteriormente en la versión «canónica». Tampoco es más auténtica que la interpretación psicológica elaborada por Freud. Para Lévi-Strauss, el llamado «complejo de Edipo» no constituye una interpretación que haya descubierto el verdadero significado oculto del mito; es simplemente una nueva versión del mismo, que debe situarse al mismo nivel que las demás. Según Lévi-Strauss, una interpretación no es verdadera ni falsa: es una nueva reformulación sistemática del mito. Únicamente el análisis estructural pretende romper este círculo infinito, explicando las relaciones existentes entre las distintas variantes y negándose, al mismo tiempo, a buscar el «sentido» del mito.[13] Aplicaré este mismo criterio a las hipótesis de la crítica bíblica. El Yahvista y el Deuteronomista, figuras sobre las que se han escrito innumerables estudios,

son personajes míticos en el mismo sentido que Moisés o Josías. En efecto, el primero, aunque existió, vino a sustituir al segundo en la versión moderna del mito de los orígenes de la Biblia.

Propongo considerar la Biblia como un «hecho social total», en el sentido que Marcel Mauss otorgó a esta expresión.[14] Un hecho social total no puede reducirse jamás a una sola de sus dimensiones, ya sea religiosa, económica o social. La Biblia es una colección de libros, pero también es un hecho social que trasciende su contenido, puesto que constituye el fundamento de dos religiones. Intentaré demostrar que las relaciones entre judaísmo y cristianismo son distintas de las que supone la visión evolucionista tradicional de la historia. Si la Biblia hebrea es efectivamente una obra helenística, entonces tanto el judaísmo como el cristianismo se desarrollaron en el seno del mundo grecorromano y mediterráneo, y ambos comparten raíces helénicas y platónicas. Ninguna de estas dos tradiciones reconoce ese trasfondo común, ocultado por su creencia compartida en la inspiración divina de las Escrituras. La Biblia ocupa el centro de dos religiones, pero parece que la religión puede no ser una «respuesta a una necesidad de espiritualidad», sino un instrumento muy eficaz de control de una clase social sobre otra. Siguiendo a Pierre Bourdieu, el uso de textos sagrados y rituales confiere legitimidad a las clases dominantes frente a las clases subordinadas. Esa legitimidad encubre una forma de violencia simbólica, es decir, un mecanismo que reproduce de generación en generación la visión del mundo propia de los grupos dominantes mediante el empleo de «mentiras piadosas» transmitidas por una autoridad pedagógica.[15] Esta violencia simbólica, nunca manifiesta, alcanza su máxima expresión en la negación absoluta de los orígenes culturales griegos de la religión judeocristiana. La demostración de ese origen es bastante sencilla. Lo verdaderamente difícil fue llegar siquiera a concebir la posibilidad de una Biblia inspirada por los griegos, puesto que el mundo académico en todos sus niveles —desde la escuela hasta la universidad, tanto en instituciones laicas como religiosas— había excluido de antemano semejante posibilidad.

Mis competencias como antropólogo social residen, por tanto, en mi capacidad para describir el fenómeno bíblico en su conjunto. Esto implica no sólo identificar las fuentes literarias de su proyecto teológico y político —principalmente los diálogos políticos de Platón — y explicar de qué manera dichas fuentes fueron adaptadas dentro de la propia Biblia, que constituye el núcleo de este análisis, sino también examinar las condiciones que hicieron posible su transmisión y perpetuación a lo largo del tiempo. En esta introducción abordaré asimismo las obras apologéticas de autores judíos y cristianos de la Antigüedad que sostenían que había sido la Biblia la que inspiró a la literatura griega. Esto demuestra cuán antigua es esta cuestión. Comprendo perfectamente que el presente trabajo pueda parecer, a primera vista, excesivamente simple. Durante los cuatro años que duró esta investigación me encontré diariamente con reacciones de duda, hostilidad y resentimiento, aunque también —afortunadamente— con una curiosidad sincera y benevolente. Esta obra tiene el potencial de cuestionar la creencia más profundamente arraigada en la mentalidad occidental: la convicción de que tanto el Antiguo Testamento como el cristianismo tienen un origen esencialmente judío. Según el propio Nuevo Testamento, el cristianismo es como un movimiento heterodoxo fundado por Jesús dentro del judaísmo que se convirtió en una religión autónoma después de su muerte. Aquí pondremos en cuestión la realidad misma de

esa supuesta ruptura entre ambas religiones, prefiriendo hablar de una relación de simbiosis más que de separación. Deseo expresar desde esta introducción hasta qué punto estas conclusiones me impactaron personalmente, incluso me desconcertaron. No porque socaven una creencia que yo mismo no poseo, sino por la extraordinaria simplicidad de la solución propuesta. La tesis no es simplista en un sentido ingenuo, pues descansa sobre la enorme complejidad del texto bíblico y de las múltiples fuentes que lo componen. Aun así, nunca dejó de sorprenderme que jamás se hubiera realizado anteriormente un estudio comparativo completo y neutral entre la Biblia y Platón. Tanto la hostilidad suscitada por esta tesis como la ausencia de una investigación semejante durante dos milenios constituyen, en sí mismas, objetos de estudio para el antropólogo.

La duda, la hostilidad y el resentimiento —a veces expresados de manera abierta e incluso agresiva— posiblemente proceden de la decepción experimentada por algunos lectores y oyentes. Les resulta difícil concebir que la solución pueda ser tan sencilla y, al mismo tiempo, aceptar que nadie la haya formulado antes de manera explícita. Por ello concluyen que debo estar equivocado y que mi metodología es necesariamente ingenua o insuficiente. Esta resistencia, este rechazo a priori de la tesis, tanto entre creyentes como entre no creyentes, constituye un testimonio del éxito absoluto del proyecto bíblico y del profundo apego de la cultura occidental a la sacralidad del texto.

Debo aclarar desde estas primeras páginas que no existe en mí ningún juicio negativo hacia la Biblia por el hecho de que su composición sea relativamente tardía o porque haya tomado inspiración de fuentes griegas. Muy por el contrario: admiro la obra maestra que representa y considero que puede comprenderse aún mejor cuando se conocen sus fuentes. La anterioridad cronológica de las fuentes griegas no implica en absoluto su superioridad sobre la Biblia, ni tampoco ocurre lo contrario. Todo mito está constituido por el conjunto de sus variantes. En consecuencia, el Estado ideal descrito por Platón en las Leyes y el Israel bíblico forman un solo mito. De hecho, la propia ocultación de la dependencia de un texto respecto del otro —siendo la Biblia una obra universalmente difundida mientras que las Leyes de Platón son leídas únicamente por un reducido grupo de filósofos profesionales y algunos aficionados a Platón— es precisamente lo que yo denomino un mito. El placer que produce descubrir las fuentes de un texto se asemeja a una sensación de extrañeza mezclada con diversión, comparable a contemplar el prototipo de un objeto familiar, como una bicicleta o un avión. Las ruedas desproporcionadas del primer velocípedo o la fragilidad de las alas de los primeros aeroplanos nos hacen sonreír, aunque somos plenamente conscientes de que tanto el inventor original como quien perfeccionó posteriormente la invención fueron igualmente necesarios.

Cuando comparamos los textos clásicos griegos con la Biblia descubrimos que aquellos contenían ya las semillas de ésta. Sin embargo, ni un solo versículo bíblico se modifica por el hecho de reconocer esa relación. La Biblia sigue siendo, independientemente de cualquier hipótesis sobre sus fuentes, una obra única, dotada de cualidades literarias propias que jamás podrán reducirse a sus antecedentes. Frente a la hipótesis documentaria, mi propuesta acerca del origen griego de la Biblia pretende demostrar que los libros comprendidos entre Génesis y Reyes fueron escritos por un único autor. La hipótesis de Spinoza sostenía que un solo escritor había compuesto el llamado «Eneateuco» a partir de

documentos previos.[16] Esta idea ha sido retomada recientemente por Wesselius y nuevamente por Cazeaux, quien incluso habla de un redactor final cuyo papel resulta casi tan importante como el del propio autor. Mi tesis no sólo contradice la hipótesis documentaria, sino que sostiene además que la división entre el llamado Pentateuco y los llamados Libros Históricos (Josué, Jueces, Samuel y Reyes) es simplemente el resultado de una tradición religiosa posterior y no refleja la intención original del autor que concibió la obra como una unidad literaria.

La tradición que atribuye la redacción del Pentateuco a Moisés, la del libro de Josué a Josué y la de la mayoría de los libros bíblicos a personajes bíblicos específicos encuentra, en cierto modo, una continuación en la teología moderna. Esta última simplemente desplaza a los autores hacia momentos más tardíos de la cronología bíblica, pero continúa situándolos dentro de ella: el rey Josías publicó el Deuteronomio, Jeremías lo redactó y Esdras publicó el Pentateuco en su forma definitiva.[17] En ello reside la gran paradoja del monoteísmo: el libro sagrado que revela al único Dios, la Biblia, tiene que haber sido escrito por múltiples autores. Por el contrario, sostener que un único autor compuso el conjunto que va desde Génesis hasta Reyes —e incluso, posiblemente, otros libros bíblicos— contradice la idea de una transmisión progresiva de la palabra divina y de una tradición propia de un pueblo entero. Es la obra brillante surgida de la mente de un solo hombre, basada en las tradiciones de un país extranjero. Naturalmente, la creación de la Biblia no fue un proceso ex nihilo. Existían archivos relativos a los reyes de Israel y Judá, un culto más o menos exclusivo a Yahvé, determinadas festividades, ciertas prohibiciones alimentarias, el descanso semanal, la circuncisión, la propia lengua hebrea y muchos otros elementos que no podían encontrarse en los textos griegos. Sin embargo, esta investigación me ha llevado a cuestionar todo aquello que antes consideraba específicamente judío dentro de la Biblia. Primero fueron las narraciones. Después, las leyes. Y finalmente, la propia concepción de lo divino.

Mi razonamiento sigue un modelo hipotético-deductivo. No niego la existencia de influencias mesopotámicas, «cananeas» y propiamente judeas en la Biblia. Sin embargo, mostraré que la influencia griega es predominante tanto en cantidad como en calidad. Según mi análisis, la Biblia constituye esencialmente una expresión de una filosofía política inspirada en los escritos de Platón, lo que convierte a la datación helenística en la hipótesis más probable. Debo señalar que cuando inicié esta investigación en 2004 no tenía ninguna idea preconcebida acerca de una posible influencia griega ni acerca de una datación helenística de la Biblia. Esa posibilidad surgió sólo después de varios meses de trabajo comparativo entre textos. Antes de ello consideraba perfectamente plausible la hipótesis documentaria. Partiendo de algunas semejanzas básicas entre la Biblia y la mitología griega —semejanzas que podían parecer superficiales y atribuibles al azar— planteé que dichas similitudes ocultaban una conexión griega mucho más profunda y que era posible identificar fuentes griegas detrás de las narraciones y las leyes bíblicas. La presente obra expone los resultados obtenidos siguiendo el orden de la propia narrativa bíblica, evitando al lector la necesidad de recorrer el laberinto de cuatro años de investigación. Si la hipótesis de una influencia griega hubiera sido errónea, la aparición de paralelos habría cesado rápidamente y me habría visto

obligado a reconocer que tales semejanzas eran meras coincidencias. Pero no fue así. Y ello ocurrió para mi gran sorpresa y para mi mayor satisfacción intelectual. La experiencia confirmó la hipótesis de maneras que jamás habría imaginado.

La prudencia científica exige que evite insistir en la datación y en la dirección de la difusión. Esta obra podría presentarse simplemente como una recopilación de semejanzas —muchas de ellas inéditas— entre la literatura griega y la literatura bíblica. A mi juicio, la pertinencia de esas semejanzas resulta difícil de cuestionar. Sin embargo, muchos investigadores consideran arriesgado establecer una cronología sin disponer de pruebas que juzguen más concluyentes. Desde esa perspectiva, debería limitarme a mostrar las semejanzas y concluir que éstas proceden de un trasfondo cultural común compartido por los pueblos del Mediterráneo antiguo. En consecuencia, podría aceptar una datación relativamente consensuada de la Biblia en la época persa, contemporánea de la Grecia clásica. Pero no puedo aceptar una conclusión tan mínima porque contradice los propios fundamentos de mi método de investigación. Fue precisamente al rechazar una datación conservadora y al considerar la exposición de Judea a la cultura griega durante el período helenístico cuando comenzaron a aparecer estos paralelos. Negar la hipótesis fundamental y, al mismo tiempo, conservar los resultados que la confirman sería un contrasentido. Por ello, sostengo que el préstamo de materiales procedentes de la tradición griega y una datación helenística de la Biblia constituyen las únicas explicaciones capaces de dar cuenta de la presencia de estos paralelos. Esta obra intentará justificar cómo y por qué.

Al Este del Edén

En los cuatro volúmenes de las Mitológicas (Mythologiques), Lévi-Strauss recorre el continente americano desde Sudamérica hasta Norteamérica siguiendo el rastro del mito del «recolector de nidos» (bird nester), que utiliza como referencia principal de su investigación. Tras hallarlo inicialmente entre los bororo del Brasil, Lévi-Strauss vuelve a encontrarlo una y otra vez hasta llegar al extremo noroccidental de América del Norte. La transmisión oral de los mitos americanos revela una estabilidad sorprendente. Incluso después de sufrir transformaciones significativas, estos relatos han conservado su estructura fundamental a lo largo de milenios de difusión por todo el continente. Cuando inicié esta investigación, pensé que un proceso semejante había operado entre Grecia y el Próximo Oriente y que, por consiguiente, cualquier similitud que encontrara entre ambas tradiciones sería el resultado de una difusión mítica basada en la transmisión oral. Sin embargo, sabemos muy poco acerca de los mecanismos de transmisión oral en la Antigüedad. En Grecia, los rhapsodoi y los aiodoi, músicos y narradores profesionales, contaban los mitos. ¿Debemos creer que lo mismo ocurría en el Próximo Oriente? Michael Astour demostró en Hellenosemitica[18] que griegos y fenicios mantenían contactos al menos desde la época micénica. Algunos fenicios se habían establecido en Chipre y quizá también en Cadmea, región cuyos mitos contienen personajes con nombres semíticos, como Cadmo (Cadmos), derivado de la raíz semítica QDM, que significa «este». Asimismo, el ciclo tebano manifiesta claramente ciertas influencias procedentes del Próximo Oriente. No obstante, estudiosos como Astour, Cyrus Gordon[19] y Martin L. West[20] tienden a sostener que esta difusión cultural desde Oriente hacia Occidente basta para explicar tanto los elementos semíticos presentes en la mitología

griega como los paralelos existentes entre la Biblia y los relatos griegos, considerando que la Biblia sería una obra exclusivamente semítica. Este es el círculo vicioso en el que están atrapados los estudios comparativos. Estas investigaciones han sido extraordinariamente útiles para identificar paralelos, pero rara vez consideran la posibilidad de una influencia griega sobre Oriente, tal como sus propios títulos dejan entrever. La Biblia suele concebirse como un producto intermedio situado entre los textos mesopotámicos y los textos griegos, con Judea ocupando una posición geográfica y cultural intermedia. Mostraré que una difusión lineal exclusivamente de Oriente a Occidente resulta insostenible. Grecia fue sin duda heredera de numerosos elementos culturales del Próximo Oriente. Sin embargo, durante la época helenística, tras las conquistas de Alejandro Magno, ese mismo legado regresó a Asia, es decir, a su lugar de origen. Mientras las ciudades-estado de la Grecia continental estaban arruinadas y Roma emergía, el Próximo Oriente helenizado se convirtió en el nuevo centro de la cultura griega. En contacto con esta inmensa esfera cultural, diversos pueblos sometidos comenzaron a redactar sus propias historias y mitologías en lengua griega. Tal fue el caso de Beroso en Mesopotamia y de Manetón en Egipto.

¿Cómo aplicar a un texto escrito como la Biblia un método desarrollado originalmente para el estudio de mitos transmitidos oralmente? En realidad, Lévi-Strauss trabajó habitualmente sobre informes escritos elaborados por misioneros y etnólogos. El problema no reside en el método, sino en la idea de que la propia Biblia sea un registro de tradiciones orales ordenadas por escribas. Tal supuesto no puede demostrarse. Solo tenemos la Biblia, que es un texto escrito y coherente. Cada uno de los libros comprendidos entre Génesis y 2 Reyes continúa la narración iniciada por el anterior. Desde los trabajos de Martin Noth,[21] se admite generalmente que los libros comprendidos entre Deuteronomio y 2 Reyes son de un mismo escritor, llamado el Historiador Deuteronomista. En mi opinión, todos los libros comprendidos entre Génesis y 2 Reyes son obra de un mismo autor. Su creación debe entenderse ante todo como una obra literaria y no como una obra histórica en el sentido moderno del término. La hipótesis de un autor único, ya sugerida por Spinoza, rara vez ha sido aceptada dentro de los estudios bíblicos. Los especialistas en estudios clásicos reconocen que Heródoto escribió los nueve libros de sus Historias y que Platón escribió al menos veintiocho diálogos. Heródoto y Platón contaron, sin duda, con ayudantes, pero fueron capaces de concebir y supervisar obras literarias de tal magnitud. ¿Por qué no habría de ser posible algo semejante en el caso de la Biblia?

Imaginemos que Judea lleva un siglo conquistada y que su clase sacerdotal está ya completamente helenizada. Un hombre educado a la manera griega, quizá en Alejandría, ha crecido estudiando todos los «clásicos» griegos — Homero, Hesíodo, Heródoto, los grandes dramaturgos trágicos, Platón— y cuanto pudo haber leído en el canon alejandrino establecido por Aristófanes de Bizancio y Aristarco de Samotracia. Ese hombre desea crear una obra literaria capaz de rivalizar con aquellas que ha leído. Desea dar forma a una utopía política y religiosa propia: Israel. Por una parte, las teorías sobre los orígenes de la Biblia tienden ya a admitir que determinados conjuntos de libros fueron escritos por un mismo autor. Por otra, numerosos estudios han señalado paralelos entre los mitos griegos y los relatos bíblicos. Lo que aquí se pone en cuestión es precisamente la ausencia de una síntesis que integre todos esos datos en una explicación unitaria.

¿Por qué no al revés?

¿Por qué no podríamos suponer que fueron los griegos quienes se inspiraron en la Biblia, o en tradiciones semejantes surgidas en el Próximo Oriente? La respuesta es compleja, y el propósito de esta obra consiste precisamente en explicar por qué considero que fue la Biblia la que se inspiró en los griegos y no a la inversa. Permítaseme exponer algunas razones. En primer lugar, la literatura griega constituye un auténtico universo de intertextualidad. Todos los autores hacen referencia de manera sistemática a sus predecesores y contemporáneos, ya sea de forma explícita o implícita. Los escritores griegos no tenían necesidad de recurrir a la Biblia, pues disponían ya de una inmensa red de referencias literarias propias. La mayoría de los autores griegos no eran anónimos y su existencia está asegurada. La excepción es Homero —y quizá también Hesíodo—, cuya *Ilíada* y cuya *Odisea* se escribieron, a más tardar, en el siglo VI a. e. c.; todos los demás escritores, como Píndaro, Heródoto, Esquilo, Sófocles, Eurípides, Platón y Apolonio de Rodas, fueron personas reales. No poseemos el mismo grado de certeza respecto de los supuestos autores bíblicos propuestos por la tradición religiosa, es decir, figuras como Moisés o Josué.

Ninguno de estos autores griegos conocía la Biblia ni a los judíos, ni siquiera Heródoto, que recorrió en el siglo V a. e. c. la región que llamaba Palestina. Parece haber ignorado Judea, y hay pocas probabilidades de que plagiara la Biblia sin reconocerlo jamás en su obra. Más improbable todavía sería sostener que todos los autores griegos, separados entre sí por varios siglos, hubieran tomado relatos o leyes de la Biblia. Sin embargo, precisamente esa fue la postura defendida por algunos Padres de la Iglesia, como Clemente de Alejandría y Orígenes, y posteriormente por Eusebio de Cesarea. Incluso antes que ellos, autores judíos helenizados como Filón de Alejandría y Flavio Josefo afirmaron que Platón había tomado inspiración de la Ley de Moisés.

¿Debemos seguir aceptando las afirmaciones de estos antiguos apologistas, o admitir que realmente hubo un proceso de préstamo cultural, aunque en dirección contraria a la que ellos suponían? Como estructuralista, no considero apropiado hablar de «plagio». Utilizando un término igualmente anacrónico, podría decirse que la Biblia constituye una especie de remake de las grandes epopeyas griegas o, de manera más sencilla, un homenaje a la literatura griega.

Una segunda razón para pensar que los griegos no tomaron sus relatos de la Biblia procede de la iconografía griega. Los mitos eran dibujados, pintados, esculpidos y grabados. Además, bajo la influencia del teatro, durante el siglo V a. e. c. se produjo una evolución paralela entre los textos y sus representaciones visuales. En cambio, la Biblia prohíbe la representación (Éxodo 20:4). No existe ninguna obra artística anterior al período helenístico que confirme la existencia de la Biblia como texto antiguo. Ahora bien, un argumento basado únicamente en el silencio de las fuentes nunca resulta concluyente. Podría sostenerse que la propia ausencia de iconografía tiende a demostrar que la Biblia existía en aquella época. Sin embargo, aceptar ese razonamiento obligaría a ignorar las numerosas estatuas de divinidades «cananeas» descubiertas por la arqueología: Aserá, Astarté, Anat, Baal y toda la llamada «milicia celestial» que la Biblia condena reiteradamente (véase, por ejemplo, el culto promovido por el rey Manasés en 2 Reyes 21:3).[22] Los reinos de Israel y Judá, que

supuestamente conocían ya el Pentateuco o alguna de sus versiones primitivas, eran profundamente politeístas. La religión que la Biblia denomina «cananea» era, en realidad, la religión predominante. El escritor bíblico interpretó retrospectivamente ese hecho como una infidelidad crónica de Israel a Yahvé, que provocó la destrucción final de Jerusalén. Una vez más, aunque queda poco margen para que la Biblia haya existido en ese pasado, ¡podría utilizarse el argumento de las divinidades cananeas halladas en Israel como prueba de que la Biblia tiene razón, puesto que condena esos cultos!

Dejando la arqueología a los arqueólogos, mi trabajo se centrará en los aparentes préstamos que el autor o los autores bíblicos tomaron de los escritores griegos. Un tercer argumento es el siguiente: casi cada capítulo de la Biblia encuentra un paralelo en algún mito griego, mientras que el fenómeno inverso no se produce. La mitología griega es mucho más extensa que la Biblia. La Biblia combina una cantidad tan grande de elementos procedentes de autores griegos diferentes que resulta difícil pensar que cada uno de esos autores hubiera podido tomar sus materiales de la Biblia o que todos hubieran llegado casualmente a las mismas ideas. Nos encontramos, por tanto, ante una alternativa. O aceptamos la posición de los Padres de la Iglesia y sostenemos que los griegos dependían de la Biblia. O admitimos que la Biblia fue inspirada por los griegos. Como veremos, no hay lugar para otra explicación —la de una difusión aleatoria—, que sería imposible de rastrear. La cuarta prueba es tan extensa como la presente obra. Permítaseme decir simplemente, por ahora, que todos los mitos griegos están vinculados entre sí. Los héroes descienden de los dioses y una compleja red genealógica enlaza a todos los personajes míticos. La Biblioteca de Apolodoro constituye una síntesis que permite orientarse dentro de este inmenso laberinto mitológico.

El hilo de Ariadna recorre la mitología griega desde el nacimiento de los dioses hasta la guerra de Troya, el final de la era mítica y los comienzos de la época «histórica». Los Argonautas de Apolonio de Rodas aparecen como los padres de los héroes homéricos. Esta rica y compleja intertextualidad ha permitido al «escritor bíblico» crear una epopeya original de un grado extraordinario de sofisticación. Veremos cómo las genealogías míticas griegas fueron desmanteladas y posteriormente reconstruidas a través de un filtro específico.

Esta obra destacará numerosos pasajes paralelos entre los textos clásicos griegos y la Biblia. Pero quizá el lector quiera consultar su contexto más amplio, pues estos pasajes constituyen puntos de cruce visibles que muestran lo que el escritor bíblico utilizó directamente. Pero incluso aquello que no fue utilizado explícitamente debe considerarse parte del trasfondo de inspiración y del horizonte estilístico del autor. Invito al lector a compartir la sensación de vértigo que experimenté al comprender que, cuando leemos a Homero, Heródoto o Platón —aunque sea en traducción—, estamos leyendo las mismas líneas que, en algún momento, leyó también quien compuso la Biblia.

La antropología estructural de Claude Lévi-Strauss

Para analizar los mitos utilizo el método desarrollado por Claude Lévi-Strauss —elaborado entre las décadas de 1950 y 1990 e inspirado en conceptos tomados de la lingüística estructural—, método que aplicó inicialmente al estudio de los sistemas de parentesco y posteriormente al análisis de los mitos. Los cuatro volúmenes de las Mitológicas

(Mythologiques) son la base de mi metodología. El primer principio del análisis estructural es el siguiente: «Todo mito está constituido por el conjunto de sus variantes», como Lévi-Strauss explicó por primera vez en su artículo «La structure des mythes».[23] Ninguna variante es considerada más auténtica o más genuina que otra. La tarea del investigador consiste en comprender los mecanismos de transformación que operan entre las distintas versiones de un mismo mito. Lévi-Strauss sostiene que los mitos trascienden el lenguaje y que el modelo lingüístico, por sí solo, resulta insuficiente para comprenderlos plenamente. Por ello propone recurrir también al modelo musical. Una partitura musical completa puede leerse de dos maneras. Por una parte, se sigue la melodía interpretada por un instrumento determinado de izquierda a derecha: ésta es la dimensión diacrónica. Por otra, al leer la partitura de arriba abajo, se observan simultáneamente todos los instrumentos ejecutando la obra: ésta es la dimensión sincrónica, es decir, la armonía. Lévi-Strauss considera que ambas dimensiones deben tenerse en cuenta al «leer» un mito. Un mito puede comprenderse en su desarrollo diacrónico, pero también en su dimensión sincrónica, donde es posible identificar lo que él denomina «paquetes de relaciones» (packs of relations). En el caso de la Biblia, ésta puede leerse linealmente desde la creación del mundo hasta la caída de Jerusalén. Sin embargo, también es posible descubrir relaciones internas que vinculan diferentes relatos de manera sincrónica. Más adelante veremos, por ejemplo, cómo Jacob y David aparecen como dos aspectos de un mismo personaje de doble faz.

Al comparar los mitos con el lenguaje, Lévi-Strauss los describe como entidades tan complejas respecto del lenguaje como lo son los cristales respecto de la materia ordinaria. Los cristales están compuestos de moléculas de materia, pero la estructura del cristal es comparable a la de las moléculas. Del mismo modo, los mitos están compuestos de lenguaje, pero son mucho más complejos que el propio lenguaje. Lévi-Strauss los considera la manifestación más acabada de cómo piensa la mente humana. Los mitos no representan una forma de pensamiento «primitiva» o «prelógica»; más bien ocurre exactamente lo contrario. Por tanto, al interrogar las raíces griegas de la Biblia —el nivel «etnológico» del problema—, tenemos una base para una reflexión más antropológica sobre lo que está en juego en la mente humana cuando crea tales relatos.

En Anthropologie stucturale II, Lévi-Strauss reitera las reglas fundamentales del análisis estructural de los mitos: (1) un mito nunca debe interpretarse en un solo nivel: no hay una explicación privilegiada; (2) un mito nunca debe interpretarse aisladamente, sino en relación con otros mitos que, en conjunto, constituyen un «grupo de transformaciones» —noción tomada de las matemáticas—; y (3) un grupo de mitos nunca debe interpretarse aisladamente, sino en relación con otros grupos de mitos y con la etnografía de las sociedades de las que proceden. Por ello, toda información histórica, política, económica, artística o cultural debe ser tomada en consideración.[24] Permaneceré fiel a estos principios. Así, en las páginas que siguen: (1) la Biblia no será interpretada por sí sola, sino analizada en relación con sus variantes, la mayoría de las cuales se encuentran en la literatura griega; (2) se estudiarán las distintas variantes de los mitos griegos; (3) se tendrán en cuenta los datos de la época helenística para ayudarnos a comprender por qué y cómo se produjo el préstamo.

Junto al modelo musical, Lévi-Strauss aplica también el modelo lingüístico al estudio de los mitos. Para la lingüística estructural, una lengua está compuesta por unidades mínimas llamadas fonemas, que por sí mismos carecen de significado y sólo adquieren valor en relación con otros fonemas. Según Lévi-Strauss, los mitos están formados de manera análoga por unidades mínimas narrativas a las que denomina mitemas (mythemes). Estos mitemas no poseen un significado universal ni arquetípico. Su sentido sólo puede comprenderse en relación con otros mitemas o, más exactamente, a través de los mecanismos que transforman un mitema en otro al pasar de una variante mítica a otra. Aunque un mitema carece de una definición estricta, puede reconocerse como un elemento narrativo recurrente dentro de diferentes relatos. Según Lévi-Strauss, el mito intenta responder preguntas surgidas de la experiencia cotidiana, pero jamás alcanza una respuesta definitiva. Por ello, cada nuevo narrador introduce modificaciones, pequeñas o grandes, explorando progresivamente todas las posibilidades lógicas del relato hasta que el mito agota sus capacidades de transformación. Como primer ejemplo bíblico, tomemos la ligadura de Isaac en Génesis 22. Abraham está a punto de sacrificar a su hijo a Yahvé cuando un mensajero divino interviene y lo detiene. En lugar de Isaac, Abraham sacrifica un carnero cuyos cuernos se encuentran atrapados en un matorral.

En la variante griega, Atamante, rey de Beocia, está a punto de sacrificar a su hijo Frixo a Zeus a causa de un falso oráculo, cuando un carnero alado enviado por Zeus toma a Frixo sobre su lomo y lo lleva sano y salvo a la Cólquide —la actual Georgia—. Allí, en agradecimiento por haber salvado su vida, Frixo sacrifica el carnero y cuelga el Vellocino de Oro de un roble. Podemos identificar varios mitemas comunes en ambas narraciones: un padre está a punto de sacrificar a su hijo al dios supremo; interviene un mensajero o agente divino; el hijo es salvado; un carnero es sacrificado en su lugar. Sin embargo, existe una inversión significativa. En la versión griega, el vellón del carnero es colgado de un árbol después del sacrificio. En la versión bíblica, los cuernos del carnero se encuentran atrapados en un arbusto antes del sacrificio. Este tipo de inversión es característico de las transformaciones míticas y puede considerarse una especie de «huella digital» del transmisor de la tradición. Lévi-Strauss explica estas inversiones: un mito o una secuencia de mitos no puede comprenderse si no se contrapone a otras versiones del mismo mito, o incluso a mitos que parecen ser su opuesto exacto.[25] La tarea del estructuralista consiste precisamente en demostrar que mitos cuyas semejanzas parecen superficiales o accidentales pertenecen, en realidad, al mismo grupo de transformaciones.[26] En el caso del paralelo entre Isaac y Frixo, nos preguntaremos por qué los estudios bíblicos no han considerado necesario investigarlo con mayor profundidad, pese a tratarse de un relato bien conocido. Llegaremos a comprender que este mito griego es el prólogo de la epopeya de los Argonautas, una de las principales fuentes de la Biblia.

El argumento lingüístico

He trabajado principalmente con textos traducidos, sin concentrarme especialmente en los aspectos lingüísticos, lo que podría suscitar objeciones entre los filólogos. Lévi-Strauss recibió exactamente la misma crítica cuando escribió las Mitológicas. Como le era imposible aprender centenares de lenguas indígenas americanas, recurrió a traducciones de los mitos

de los pueblos originarios. Lo que en principio parecía una debilidad de su método terminó revelándose como una ventaja, pues llegó a comprender que un mito es siempre una traducción.[27] Nunca podemos encontrar la versión original de un mito, ya que todo mito es la traducción de una versión anterior, proceda ésta de otro pueblo o de la misma comunidad. Incluso en este último caso, cada nuevo narrador se apropia del relato y lo transforma de alguna manera:

> «Desde un punto de vista empírico, todo mito es al mismo tiempo primitivo respecto de sí mismo y derivado de otros mitos. No se sitúa dentro de una lengua ni dentro de una cultura o subcultura, sino en el punto de articulación de éstas con otras lenguas y otras culturas. Un mito nunca pertenece a su propia lengua; es una perspectiva sobre otra lengua.»[28]

La sustancia de un mito no se encuentra en el estilo, la narración o la sintaxis, sino en la historia tal como es contada. Por supuesto, un estudio filológico aportaría más detalles para la interpretación, pero no modificaría el contenido semántico. Un mito reducido a su realidad semántica se desprende de su soporte lingüístico:

> «Una lengua que vehicula un mito pierde relevancia respecto de un significado que se conserva al adaptarse a diferentes soportes lingüísticos. La función significante del mito no opera dentro de la lengua, sino por encima de ella.»[29]

Las observaciones de Lévi-Strauss sobre los mitos americanos son relevantes para nuestra comprensión de la Biblia, pues veremos que ésta no constituye una excepción a estos principios, sino que deriva precisamente de otra cultura y de otra lengua: una «traducción» y adaptación de la mitología griega al hebreo. Además, el analista estructural puede producir un trabajo válido a partir de traducciones. Sin embargo, aunque excede mis capacidades personales, un análisis lingüístico sigue siendo necesario y podría aportar una enorme cantidad de información. Mi intención es simplemente ofrecer un impulso al campo de los estudios bíblicos, con el fin de hacer aceptable una datación helenística del texto, lo que quizá inspire a los lingüistas a considerar posibles etimologías griegas para el hebreo bíblico. Aunque esta investigación se concentrará principalmente en relatos y temas míticos —dejando los problemas lingüísticos a los lingüistas—, se sugerirán algunas etimologías griegas, aunque nunca como argumentos decisivos. Por otra parte, no existe ninguna versión bíblica actualmente disponible que deba considerarse más auténtica que las demás. El Texto Masorético, la Septuaginta, los manuscritos de Qumrán y otras tradiciones textuales deben considerarse versiones legítimas de la Biblia y, pese a sus diferencias, todas narran esencialmente la misma historia: el surgimiento de Israel desde los Patriarcas, pasando por las Doce Tribus, los Jueces y los Reyes. La peor traducción no cambiaría el hecho de que las Doce Tribus de Israel recibieron lotes de tierra por sorteo, transmisibles de padre a hijo, y de que esto es similar al catastro del Estado de Platón en las Leyes.

La cuestión de la difusión y del préstamo en Historia de Lince

Al adaptar el método estructural al estudio de la Biblia surge inevitablemente la cuestión de la difusión cultural. Lévi-Strauss admite que pueden aparecer mitos semejantes en distintas partes del mundo debido a las capacidades cognitivas finitas de los seres humanos. Sin embargo, las investigaciones desarrolladas en Mitológicas, La alfarera celosa (La potière jalouse)[30] y Historia de Lince (Histoire de Lynx)[31] se centran principalmente en variantes de mitos que se difundieron a través del continente americano. En esta última obra, Lévi-Strauss se enfrenta a un problema particularmente interesante en el capítulo titulado «Mitos indígenas, cuentos franceses» (Mythes indiens, contes français).[32] Allí observa que algunos mitos norteamericanos presentan semejanzas sorprendentes con relatos populares europeos. A primera vista, se pensaría que esos temas fueron tomados de los coureurs des bois franceses que recorrieron Canadá entre los siglos XVII y XIX e. c. y a menudo contaban historias a cambio de hospitalidad. Los relatos de Lince (Lynx), Coyote y Snanaz recuerdan una combinación de cuentos franceses como Jean le Teigneux —el héroe de apariencia repulsiva que termina revelando una extraordinaria belleza— y Jean de l'Ours, el héroe criado por un animal que finalmente se casa con la hija del rey. Del mismo modo, la historia de los gemelos en Lodge Boy and Thrown-away parece reproducir casi exactamente la novela francesa Valentin et Orson, cuyos protagonistas son dos hermanos gemelos separados al nacer: uno crece en la sociedad (es decir, en la cultura) y el otro en la naturaleza; ambos se convierten en héroes cuando se reencuentran en la edad adulta. No es necesario entrar aquí en los detalles de estos relatos. La cuestión es que Lévi-Strauss encontró relatos similares tanto en Sudamérica como en América Central —entre los bororo y los aztecas, respectivamente—, recogidos por misioneros a comienzos del siglo XVI e. c. Por consiguiente, la influencia de los coureurs des bois quedaba descartada. Esto implicaría que ciertos mitos americanos semejantes a los cuentos europeos ya existían antes de la conquista del continente y que, cuando ambas poblaciones entraron en contacto, los préstamos culturales se produjeron precisamente porque ya existían semejanzas previas entre ambas tradiciones.

Lévi-Strauss recuerda además que los cuentos populares europeos se remontan a la mitología antigua y poseen raíces extremadamente antiguas. No resulta imposible imaginar que los antepasados de los pueblos indígenas americanos, al atravesar el estrecho de Bering desde Asia, hubieran llevado consigo algunos de estos relatos. Por ello, Lévi-Strauss sostiene que la difusión cultural debe considerarse una hipótesis plausible incluso cuando no podamos reconstruir con precisión el camino seguido por dicha transmisión. Este ejemplo extremo resulta particularmente útil para adaptar el método estructural al estudio de la Biblia y compararla con los mitos y la filosofía griegos. Judea y Grecia se encuentran geográficamente muy próximas y, además, Grecia conquistó y colonizó Judea durante aproximadamente dos siglos. En consecuencia, la difusión cultural entre ambas sociedades puede considerarse prácticamente segura. Resulta mucho más razonable explicar las semejanzas entre la Biblia y la literatura griega mediante procesos de intercambio cultural que atribuirlas a una simple coincidencia. Podríamos imaginar la existencia de un trasfondo común compartido por los pueblos del Mediterráneo antiguo. Sin embargo, nos encontramos ante textos escritos y no ante tradiciones puramente orales. Por ello parece más plausible

suponer que unos textos tomaron elementos directamente de otros textos que inventar un «eslabón perdido»: una tradición oral para la cual no poseemos absolutamente ninguna evidencia. Los mitos estudiados por Lévi-Strauss procedían de sociedades sin escritura y, por tanto, carecía de datos fundamentales para reconstruir con precisión las rutas de difusión. En el caso de la Biblia ocurre algo diferente. Disponemos de información suficiente para formular hipótesis históricas razonables. Podría sostenerse que el autor bíblico utilizó materiales griegos para embellecer una tradición o un texto anterior ya existente. Pero veremos que queda poco margen para que esa tradición haya existido. También cabe preguntar cómo sigue siendo pertinente el método estructural cuando se habla de un solo autor. Lévi-Strauss responde a esta cuestión en El hombre desnudo (L'Homme nu). Todo mito parte de la imaginación de un individuo, pero, para convertirse en mito, esa creación individual debe perder todas las cualidades que puedan relacionarse con su autor. La diferencia entre una obra individual y un mito reconocido por una comunidad es, por tanto, una diferencia de grado y no de naturaleza. Desde esta perspectiva, el análisis estructural puede aplicarse tanto a tradiciones colectivas como a obras compuestas por un solo autor.[33] Toda creación individual posee potencialmente una dimensión mítica. Pero sólo cuando es adoptada por la colectividad se actualiza plenamente su condición de mito. Por ello, aun si la Biblia —desde Génesis hasta Reyes— hubiera sido efectivamente escrita por un único autor, fue sólo posteriormente cuando se convirtió en la tradición de un pueblo, y no al revés.

Finalmente aparece la cuestión del sentido. Para Lévi-Strauss, ofrecer una interpretación de un mito equivale a crear una nueva variante del mismo. Al abstenerse de interpretar, adopta una actitud de prudencia filosófica que le permite evitar la reducción del mito a cualquier otra cosa. Incluso el análisis estructural se considera una nueva versión de un mito dado. La ventaja que posee sobre las demás versiones es que hace explícitas relaciones que antes permanecían implícitas e integra todas las variantes en un nivel superior, donde forma y contenido quedan definitivamente fusionados. Una vez que la estructura de un mito se revela a sí misma, ya no puede generar nuevas encarnaciones. El mito deja entonces de reproducirse indefinidamente mediante nuevas versiones.[34] Seguiré fielmente estos principios. Mi objetivo consistirá únicamente en comparar los relatos y las leyes bíblicas con sus correspondientes paralelos griegos. Me abstendré de intentar descubrir un supuesto significado profundo oculto tras los mitos. Entonces comprenderemos cómo pensaba su autor y de dónde tomó esas ideas, pero no descubriremos nada acerca del sentido de la vida, de una divinidad o del alma. Solo habremos encontrado a quien siguió siendo célebre por teorizar sobre esas cuestiones: Platón.

La crítica bíblica y la hipótesis documentaria

Tanto la tradición judía como la cristiana sostienen que Moisés escribió los cinco primeros libros de la Biblia —conocidos como la Torá, la Ley o el Pentateuco— y que esta colección constituye la palabra de Dios. Sin embargo, el Deuteronomio concluye con la muerte de Moisés. En el siglo XVII, en su Tratado teológico-político, Baruj Spinoza se preguntó cómo podía Moisés haber escrito el relato de su propia muerte en Deuteronomio. Según Spinoza, el autor bíblico habría utilizado documentos anteriores que quizá compiló. Los estudios bíblicos modernos suelen considerar a Spinoza como uno de sus precursores. Sin embargo,

parece que los detalles concretos de su argumentación fueron frecuentemente ignorados. Spinoza pensaba que los libros comprendidos entre Génesis y Reyes (incluyendo Rut) constituían una obra continua y que habían sido escritos por un único «historiador» que utilizó documentos previos. Ese autor, según su hipótesis, habría sido el escriba Esdras. La unidad de estos libros se manifiesta en su estilo, su lenguaje y su propósito común: explicar cómo Israel recibió sus leyes y cómo las desobedeció, provocando sobre sí mismo el juicio divino que culminó en su destrucción.[35]

La crítica literaria bíblica se desarrolló posteriormente sobre la idea de que los autores bíblicos habían editado documentos más antiguos, reunidos finalmente por un redactor final. John Van Seters ha mostrado recientemente que este modelo fue importado desde la crítica homérica y que carece de una verdadera base científica. Los especialistas en literatura clásica abandonaron hace tiempo la idea de un redactor helenístico que hubiese compilado las obras de Homero. Por ello, Van Seters se pregunta por qué los estudios bíblicos continúan aferrándose a la llamada hipótesis documentaria.[36] Esta teoría sostiene que dentro del Pentateuco pueden distinguirse diversos estratos literarios procedentes de fuentes diferentes. Por ejemplo, en Génesis 1 y 2 parecen aparecer dos relatos de la creación, por lo que se considera que proceden de dos fuentes distintas. En una serie de trabajos, el teólogo protestante del siglo XIX Julius Wellhausen[37] sintetizó diversas teorías desarrolladas durante los siglos XVII y XVIII. Wellhausen no inventó la hipótesis documentaria, pero su nombre quedó definitivamente asociado a ella. Se decía que los pasajes donde el dios bíblico recibe el nombre de «Yahvé» pertenecían a la fuente «J» o yahvista, y que aquellos donde se utiliza «Elohim» muestran la influencia de la fuente «E» o elohísta; J y E serían los estratos más antiguos. Como Deuteronomio parece diferir de Levítico en su teología, también podría proceder de un teólogo distinto, conocido como el autor de la fuente «D».

La fuente P (Sacerdotal o Priestly Source) sería responsable del Levítico y de gran parte de los materiales rituales. También habría existido un redactor final tardío, «R», que habría compilado todas estas fuentes. Pero, como sostiene Van Seters, la interpretación del papel de ese redactor o editor se formula de manera imprecisa de un especialista a otro. Sobre todo, considera que existe una contradicción fundamental en la forma en que se concibe la labor editorial. O bien los editores conservan respetuosamente las obras que editan, o bien las modifican según sus propias interpretaciones. Gerhard von Rad[38] amplió el modelo documentario atribuyendo una personalidad histórica y teológica a cada fuente. J nació durante el reinado de Salomón, justificaba la dinastía de David y pertenecería a Judá; E nació en los siglos IX u VIII a. e. c. en el reino de Israel y promovía su teología centrada en el «temor de Dios»; D nació bajo Josías, a finales del siglo VII a. e. c., y su teología giraba en torno a la alianza con Dios y la centralización del culto en Jerusalén; por último, P nació durante el exilio y se ocupaba de la autoridad de los sacerdotes. Esta vaga cronología de las fuentes de la Biblia suponía una evolución de la teología judía que todavía podía verse en el texto. En el siglo XIX, el evolucionismo era la teoría dominante, tanto en biología —como se aprecia en el darwinismo— como en antropología religiosa: Frazer y Tylor establecieron jerarquías entre las religiones según su tendencia al monoteísmo.

Según Thomas Römer, la subjetividad de Wellhausen aparece claramente en su tendencia a considerar las fuentes relacionadas con la monarquía como más auténticas que las fuentes legales y sacerdotales. Estas últimas eran consideradas tardías y, por ello, más alejadas de la supuesta fe original de Israel. Para Römer, esta valoración revela una convergencia entre los resultados de la crítica bíblica y las opciones teológicas del protestantismo liberal. En ambos casos, la Ley aparece como algo secundario.[39] Wellhausen era un hombre de su tiempo. Por ello veía al Israel monárquico como más cercano al verdadero mensaje divino que la Judea tardía, gobernada por sacerdotes tras el Exilio. Para Römer, Wellhausen había recibido la influencia de la unificación de Alemania por Bismarck en 1871; por ello, estaba deseoso de considerar la monarquía como la mejor forma de gobierno.[40] Su aversión hacia los aspectos legales y rituales reflejaba igualmente el espíritu del protestantismo liberal. Según esta visión, la «decadencia» de la auténtica religión de Israel habría preparado el camino para la llegada de Jesús, entendido como profeta y reformador que restauró los principios éticos del «verdadero judaísmo». Römer destaca que los fundamentos mismos de la hipótesis documentaria implican una narrativa de degeneración del judaísmo que termina justificando su sustitución por el cristianismo.

En la década de 1940, el teólogo y exegeta alemán Martin Noth reformuló la hipótesis documentaria. Propuso la existencia de un Historiador Deuteronomista que habría compuesto los libros de: Deuteronomio, Josué, Jueces, Samuel y Reyes durante el período del Exilio.[41] Por tanto, habría existido un «Tetrateuco» — Génesis, Éxodo, Levítico y Números— al cual posteriormente se habría añadido la Historia Deuteronomista. Noth intentó explicar cómo las tradiciones orales supuestamente surgidas en la época premonárquica llegaron a convertirse en textos escritos a través de los autores J y E. Pero, ante la ausencia de pruebas, esta reconstrucción era bastante arbitraria. Frank Moore Cross[42] y Richard Elliott Friedman desarrollaron posteriormente las ideas de Noth. Ambos propusieron que la Historia Deuteronomista estaría compuesta por dos capas: Dtr.1 y Dtr.2. La primera habría sido escrita durante el reinado de Josías. La segunda correspondería al período del Exilio. Friedman llegó incluso a sugerir que ambas capas podrían haber sido redactadas por una misma persona: el profeta Jeremías. Según esta hipótesis, Jeremías habría comenzado la obra en la corte de Josías y posteriormente la habría revisado durante su estancia en Egipto tras la caída de Jerusalén.[43] El redactor final (R), encargado de unir el Tetrateuco con la Historia Deuteronomista y armonizar ambos conjuntos, sería entonces Esdras. Esto le proporciona una teoría que permite volver a la intuición inicial de Spinoza. Römer observa que cada una de estas teorías refleja también la época de quienes las formularon. En su opinión, Noth imaginó a un escritor exiliado reflexionando sobre las causas de la ruina de su país porque esa era precisamente su propia situación al huir de la Alemania nazi. Un historiador solitario que escribe en su despacho y odia al régimen totalitario que provocó la caída de su nación.[44] Del mismo modo, Römer percibe en la teoría de Cross un optimismo típicamente estadounidense. El primer Deuteronomista conoció el floreciente reinado de Josías, cuyo retrato idealizado recordaba a los padres fundadores de los Estados Unidos. El segundo Deuteronomista habría escrito, por tanto, únicamente los pasajes pesimistas, porque tenía que explicar teológicamente la caída de Jerusalén.

El derrumbe del consenso

Los sectores más conservadores —tanto judíos como cristianos— fueron los primeros en cuestionar la hipótesis documentaria, negando la existencia de fuentes diferenciadas dentro del texto bíblico. Paradójicamente, esta oposición contribuyó a otorgarle una mayor legitimidad dentro de las universidades de orientación liberal. Durante mucho tiempo hubo muy poca discusión entre los especialistas, hasta el punto de que la hipótesis documentaria terminó convirtiéndose lentamente en una especie de dogma teológico imposible de cuestionar. Sin embargo, en la década de 1970 comenzaron a surgir críticas de gran envergadura contra este modelo, especialmente por parte de John Van Seters[45] y Thomas L. Thompson[46]. Thompson sostuvo que las tradiciones patriarcales no podían remontarse al segundo milenio a. e. c., sino que eran construcciones literarias creadas, como muy temprano, durante el siglo VI a. e. c. Van Seters, por su parte, argumentó que los relatos bíblicos debían compararse con las historiografías griega y romana, especialmente con las obras de Heródoto y Tito Livio. A medida que avanzó el debate, las discrepancias entre los investigadores se hicieron cada vez más profundas, ya que nadie lograba ponerse de acuerdo acerca de qué pasajes bíblicos debían atribuirse a cada una de las supuestas fuentes de la hipótesis documentaria. Rolf Rendtorff propuso entonces abandonar la búsqueda de fuentes hipotéticas y concentrarse en la forma final del texto. Sugirió sustituir la noción de «fuentes» por la de «fragmentos», entendidos como grandes unidades narrativas, tales como: Génesis 1–11, Génesis 12–50, Éxodo 1–15 y otras secciones similares.[47] Como observa Thomas Römer, estos autores precipitaron una auténtica «crisis del Pentateuco», que condujo a un estado de anarquía interpretativa del cual aún hoy no ha surgido un nuevo consenso. Al derrumbarse el modelo evolucionista de la hipótesis documentaria, los estudios bíblicos ingresaron de lleno en la era posmoderna.[48] Römer divide el campo actual de los estudios bíblicos en cuatro corrientes principales: los «tradicionalistas», que siguen considerando válida la hipótesis documentaria; los «progresistas», que también mantienen el modelo, pero proponen fechas más tardías para las fuentes; los «posmodernos», que admiten la existencia de teologías divergentes en el Pentateuco, pero rechazan el modelo evolucionista; y los «pragmáticos», que consideran demasiado incierta la reconstrucción diacrónica de las fuentes y proponen concentrarse en la forma final, inspirándose en métodos estructuralistas. Pierre Bordreuil y Françoise Briquel-Chatonnet lamentan que actualmente nadie esté de acuerdo con nadie, hasta el punto de que existen tantas teorías sobre el origen de la Biblia como especialistas que trabajan en el tema.[49] Flemming A. J. Nielsen sostiene que, dado que todas las variantes de la hipótesis documentaria son mutuamente excluyentes, ninguna puede ser verificable ni científica.[50]

Keith Whitelam habla directamente de un «colapso del consenso» en los estudios bíblicos desde la década de 1980.[51] Según su análisis, los especialistas construyeron una imagen de Israel antiguo proyectando sobre el pasado sus propias categorías de pensamiento. La Biblia fue tratada como si hubiese sido escrita por archivistas estatales preocupados únicamente por registrar acontecimientos históricos. Los especialistas bíblicos tienden a presentarse como sus herederos espirituales, considerados objetivos y piadosos. Desde esta perspectiva, los especialistas bíblicos funcionarían casi como un nuevo clero cuya doctrina central sería la hipótesis documentaria. Whitelam fundamenta gran parte de su crítica en la obra

Orientalismo de Edward Said[52], uno de los textos fundacionales de los estudios poscoloniales. Said mostró cómo el «Oriente» era una construcción intelectual elaborada por Occidente y puesta al servicio de proyectos coloniales. Sin embargo, Said no analizó específicamente la manera en que los estudios orientales fueron utilizados para reconstruir el pasado de Israel. Por ejemplo, sostiene que no es necesario estudiar a los beduinos modernos para comprender a Abraham, porque Abraham es un personaje ficticio. Asimismo, señala que durante mucho tiempo la arqueología israelí-palestina fue utilizada para legitimar políticamente al Estado moderno de Israel. Un caso ilustrativo es la teoría de Albrecht Alt acerca de una infiltración pacífica de los primeros israelitas en Canaán. Según Whitelam, reflejaba la inmigración real de judíos durante la década de 1920 en la Palestina bajo protección británica, y no un acontecimiento del segundo milenio a. e. c. Por ello sostiene que los estudios bíblicos rara vez están libres de ideología y reclama una mayor neutralidad metodológica. Incluso llega a definir la arqueología bíblica como: «la búsqueda de Occidente de sí mismo», puesto que la autenticidad del Antiguo Testamento es la condición previa de la divinidad de Jesús.

Muchos investigadores coinciden hoy en una sola cosa: ya no existe consenso. Todos los modelos anteriores han alcanzado sus límites. Este rápido recorrido por la historia de los estudios bíblicos muestra además que la disciplina permaneció durante mucho tiempo cerrada a una comparación sistemática con la literatura griega. Cuando comparemos las Leyes de Platón y las Historias de Heródoto con las leyes y relatos bíblicos, las discusiones acerca de qué apareció primero dentro de la Biblia —las leyes o las narraciones— comenzarán a parecer relativamente estériles. Römer puso de manifiesto las ideologías ocultas detrás de los paradigmas más influyentes. Pero también podríamos preguntarnos qué ideología impidió a los estudiosos comparar la Biblia con un texto tan extraordinariamente parecido a ella como las Leyes de Platón. Comprenderemos que, antes de la Biblia, nunca existieron fuentes identificadas como J, E, D o P. Sin embargo, creo que la intuición de Spinoza era correcta: el autor único de Génesis–Reyes sí utilizó documentos previos. Pero la mayoría de esos documentos —salvo los anales de los reyes de Israel y Judá[53]— nunca se habían perdido realmente: son los textos clásicos griegos. Aunque mi teoría contradice la hipótesis documentaria, sí indica que hubo fuentes anteriores a la Biblia, por lo que podría llamarse, con bastante ironía, la «hipótesis documentaria helénica». La diferencia principal con la hipótesis tradicional es que, con la mía, puedo presentar esas fuentes, lo que me permite romper el círculo lógico en el que los estudios bíblicos han permanecido durante siglos, buscando las fuentes de la Biblia solo dentro de la propia Biblia. Además, las fuentes no se consideran textos sagrados auténticos anteriores que habrían sido editados por redactores, sino simplemente fuentes de inspiración para una obra literaria original.

Hemos visto cómo los grandes paradigmas de Wellhausen y Noth reflejaban, de manera inconsciente, las circunstancias políticas de sus respectivas épocas. Al leer la Biblia, observamos que ella misma narra una sucesión de transformaciones políticas. Primero se funda un Estado ideal de doce tribus, gobernado exclusivamente por la ley (Josué). Posteriormente ese sistema demuestra ser inestable (Jueces). Como consecuencia se instaura una monarquía (Samuel). Finalmente, esa monarquía provoca la división del país y

su destrucción (Reyes). Ninguno de estos períodos se considera más representativo del «verdadero» Israel que otro. La tensión entre el Estado nomocrático —gobernado por la ley — y el Estado monárquico constituye el núcleo mismo de la narración bíblica. Sostendremos que esa narración se basa en los diálogos políticos de Platón: el Político —crítica de la tiranía —, la *República* —fundación de un Estado imaginario, que constituye la definición de la justicia—, las Leyes —fundación de un Estado más concreto, en oposición a la *República* abstracta— y el Critias —o la Atlántida, el mito de un Estado ideal destruido por Zeus porque sus reyes abandonaron las leyes divinas recibidas por sus antepasados—.

Encontraremos paralelos muy precisos que hacen cierta esa hipótesis. Por ello resulta inevitable preguntarse: ¿Por qué nunca se realizó antes un estudio comparativo sistemático entre la Biblia y Platón? La religión judeocristiana, todavía presente en la sociedad moderna, se basa en la Biblia y, aunque los movimientos de secularización y laicización han disminuido su peso, sigue siendo el principal punto de referencia moral. Como señaló el filósofo Michel Onfray, incluso cuando la práctica religiosa disminuye constantemente, subsiste una episteme judeocristiana —en el sentido foucaultiano del término— que, paradójicamente, se fortalece a medida que la religión se vuelve menos visible.[54] Según Onfray, el hecho mismo de que la religión se vuelva cada vez más abstracta, privada y desvinculada de los rituales y de la mitología tradicionales es precisamente lo que la hace más poderosa que nunca. El peso persistente de la religión constituye probablemente la explicación principal de por qué los estudios bíblicos han estado durante tanto tiempo orientados a demostrar la autenticidad de la Biblia. Después de todo, la mayoría de quienes ingresan en este campo lo hacen motivados por convicciones religiosas.

La mayor parte de las instituciones dedicadas a los estudios bíblicos son facultades de teología. Por ello, buscan una formulación racional de la inspiración divina de las Escrituras. Aunque la hipótesis documentaria parecía socavar la creencia tradicional en una Biblia inspirada directamente por Dios, y aunque inicialmente fue rechazada por los sectores religiosos, terminó siendo gradualmente aceptada por los creyentes. De hecho, el papa Pío XII la promovió explícitamente en su encíclica de 1943.[55]

La Carta de Aristeas es un texto del siglo II o I a. e. c. que cuenta cómo la Biblia fue traducida por primera vez al griego en el siglo III a. e. c., a petición del rey Ptolomeo II Filadelfo, deseoso de conocer la sabiduría de los judíos. Según la leyenda, setenta y dos escribas fueron instalados en habitaciones separadas para trabajar independientemente. Cuando sus traducciones fueron comparadas, todas resultaron ser idénticas. Ese milagro demostraba que la inspiración divina acompañaba también a la traducción y que la lengua griega estaba destinada a recibir la palabra de Dios, del mismo modo que posteriormente sería la lengua de los Evangelios. La hipótesis documentaria no está tan alejada de esa leyenda: varios escritores separados en el tiempo y en el espacio trabajaron cada uno en sus textos, y cuando estos se reunieron apareció milagrosamente la Biblia tal como la conocemos. Si seguimos a Lévi-Strauss y aceptamos que toda interpretación de un mito constituye una nueva variante del mismo, entonces tanto la Carta de Aristeas como la hipótesis documentaria pueden entenderse como dos variantes de un mismo mito: el mito de la inspiración divina de la Biblia. Ambos son mitos que tienen una función claramente definida: ocultar la verdadera fuente de inspiración de la Biblia, es decir, los textos clásicos griegos. Lo que probablemente

ocurrió es exactamente lo contrario de lo que cuenta la Carta de Aristeas: algunos sacerdotes y escribas judíos se reunieron con eruditos alejandrinos y se hizo una «traducción», pero en el sentido de que los clásicos griegos se utilizaron como fuentes de inspiración para dar nacimiento a la Biblia hebrea original, que finalmente se tradujo al griego algún tiempo después. Como antropólogo, me preguntaré cómo han logrado sobrevivir tales leyendas y teorías sobre la Biblia. La respuesta parece sencilla: porque ayudan a preservar el carácter sagrado de la Biblia. La mayoría de los especialistas continúan observando la Biblia desde una perspectiva esencialmente teológica. Incluso podría afirmarse que mientras la sociedad moderna, que se considera secular, no reconozca plenamente el carácter helénico de la Biblia, la secularización permanecerá incompleta. Detrás de una aparente libertad intelectual, el monumento bíblico continúa siendo intocable. Todo lo que se dice sobre él debe contribuir a reforzar su aura de misterio. «Descubrir su desnudez» constituiría, en esta perspectiva, el ataque más grave imaginable contra la decencia judeocristiana.

Este breve recorrido por las principales teorías acerca del origen de la Biblia demuestra que mi investigación no las ignora. Desde el punto de vista de la epistemología científica, podemos preguntarnos por qué nunca se ha publicado una comparación sistemática y profunda entre la Biblia y la literatura clásica griega. Una vez más, la respuesta es sencilla: la Biblia no podría resistir tal análisis, puesto que este demuestra cómo casi cada relato bíblico encuentra paralelos precisos en los mitos griegos. Si los creyentes judíos y cristianos fueran conscientes de ello, la Biblia podría perder su credibilidad. Los estudios bíblicos han hecho cuanto han podido para mantener la Biblia como un texto sagrado que sigue siendo relevante para la sociedad moderna, como sostiene Hector Avalos. En su polémico libro, reclama el fin de los estudios bíblicos modernos.[56] El sociólogo Pierre Bourdieu ha explicado cómo los académicos universitarios utilizan la violencia simbólica para asegurar su autoridad en su campo.[57] Presentándose como instituciones legítimas, los especialistas imponen un saber arbitrario que es aceptado socialmente como conocimiento autorizado. Sin embargo, esta dominación intelectual no surge únicamente desde arriba. También responde a las expectativas y demandas de la propia sociedad. Como han señalado Avalos y Bourdieu en sus respectivas obras, la industria de los medios —prensa, cine y televisión— desempeña un papel importante en la continuidad, respectivamente, del carácter sagrado de la Biblia o de la violencia simbólica. El campo bíblico creó teorías que permitieron sobrevivir a la Biblia solo porque las masas de creyentes lo deseaban. El Vaticano terminó admitiendo la validez de la hipótesis documentaria, lo que demuestra que nunca fue una amenaza científica seria para la Biblia. Ante los descubrimientos modernos —la evolución biológica, la genética y otros avances científicos— se hizo necesario proteger y «salvar» la Biblia mediante un discurso que adoptara la apariencia de la ciencia. Se le otorgó así una nueva historia diferente de la transmitida por la tradición religiosa. Sin embargo, he intentado mostrar que estas teorías eran únicamente versiones racionalizadas de la noción de inspiración divina. La crítica bíblica no cometió «errores inocentes»: fue una maniobra de distracción para impedir que tanto especialistas como no especialistas conocieran los verdaderos orígenes de la Biblia. Sin embargo, no puede responsabilizarse directamente a ninguna persona. La violencia simbólica es un metafenómeno; quienes la ejercen y quienes la sufren comparten la responsabilidad, sin que ninguno sea consciente de ese mecanismo. La mayoría de las reconstrucciones propuestas por los estudios bíblicos concluyen que las fuentes originales de

la Biblia se perdieron hace mucho tiempo y que únicamente los especialistas pueden reconstruirlas a partir del propio texto bíblico. Las iniciales de las fuentes —J, E, Dtr.1, etc.— suenan vagamente científicas, y el aficionado respetará esta teoría aparentemente sólida cuando lea una Biblia anotada. desalientan la lectura de la Biblia como una narración coherente y como una obra literaria unitaria. Esto es bastante paradójico: esas teorías se proclaman «teológicas», pero socavan la belleza del texto al afirmar que está lleno de contradicciones flagrantes. Estas reconstrucciones evolucionistas tienden a presentar la Biblia como una obra primitiva y naïf, un auténtico «Antiguo» Testamento. Al situarla cronológicamente antes del surgimiento de la cultura clásica griega del siglo V a. e. c., hacen prácticamente impensable una comparación como la propuesta en este libro. El retorno de la religión y el debilitamiento del ateísmo a comienzos del siglo XXI pueden explicarse, entre otras razones, por el hecho de que la Biblia todavía no ha sido objeto de un análisis coherente y verdaderamente científico.

Como las supuestas fuentes J, E, D y P nunca pueden descubrirse mediante pruebas materiales —como rollos en cuevas, etc.—, los especialistas bíblicos utilizaron fuentes más antiguas del Próximo Oriente, es decir, los textos mesopotámicos, para intentar demostrar la antigüedad de la Biblia. Así, por ejemplo: el Enuma Elish pasó a ser considerado la fuente indirecta del relato de la creación en Génesis; la Epopeya de Gilgamesh se convirtió en la fuente indirecta del relato del diluvio; y el Código de Hammurabi fue visto como el prototipo de la legislación bíblica. Como consecuencia de este enfoque, aunque desde hace mucho tiempo se conocen relatos y leyes semejantes dentro de la tradición griega, éstos suelen ser descartados por considerarse posteriores a la Biblia y, por lo tanto, irrelevantes para explicar sus orígenes. Los paralelos mesopotámicos son ampliamente aceptados porque Babilonia ocupa un lugar central dentro de la narrativa bíblica, mientras que, aparentemente, Grecia no desempeña ningún papel comparable. De este modo, los descubrimientos de la asiriología son utilizados para proyectar la Biblia hacia un pasado remoto y reforzar la idea de que su naturaleza es esencialmente «semítica». Toda posible influencia occidental es rechazada. En este caso particular vemos que, como afirmó Said, el «Oriente» es una construcción académica. Para los creyentes, la Biblia debe seguir siendo semítica, oriental, antigua y auténtica.

Los estudios bíblicos han traicionado a Spinoza, pues su escritor único de Génesis–Reyes ha sido confundido con un «redactor final». Pueden encontrarse huellas que demuestran que, al comienzo de la era moderna, algunos pensadores eran plenamente conscientes de los orígenes helénicos de la Biblia. Voltaire escribió varias veces en su Dictionnaire philosophique[58] —una parodia seria del Dictionnaire biblique del obispo Dom Calmet[59]— que los griegos y los romanos habían inspirado las fábulas bíblicas, y ciertamente no al revés. El autor anónimo del siglo XVIII del Tratado de los tres impostores afirmó en el capítulo 9 que tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento habían saqueado a Platón. Estos pensadores no han sido escuchados, aunque siguen siendo admirados y comentados.

Jacques Cazeaux

A lo largo de esta obra haré frecuentes referencias a los trabajos de Jacques Cazeaux[60], filólogo especializado en Platón, Filón de Alejandría y la Biblia. Cazeaux considera la Biblia una obra coherente y cuidadosamente elaborada. Por ello, su enfoque se aproxima a lo que Thomas Römer denomina la corriente pragmática. Para Cazeaux, la cuestión de las fuentes resulta secundaria. Lo fundamental es la forma final del texto, que interpreta como una gran profecía antimonárquica. Desde las genealogías de Génesis hasta Reyes —o más bien al revés, puesto que el texto probablemente fue concebido a partir de Reyes—, pasando por la peregrinación por el desierto y el agitado período de los Jueces, todo está preparado para que el lector admita que la verdad de Israel reside en la Ley y no en la posesión de una tierra ni en el esplendor de una monarquía. Cazeaux parece tener razón, pues se limita a leer el texto bíblico en lugar de diseccionarlo hasta convertirlo en una prosa sin sentido, primitiva e ingenua. Cazeaux pone el acento en el catastro de las doce tribus. Admite que el «cronista final», cuyo peso lo hace comparable a un autor, pudo haber vivido en el siglo III a. e. c. y que, por tanto, conocía la filosofía platónica.[61] Según Cazeaux, el núcleo mismo de toda la historia bíblica se encuentra en el discurso de Samuel contra la monarquía en 1 Samuel 8. Cuando Israel solicita un rey, Dios responde a través del profeta Samuel explicando cuáles serán las consecuencias de esa decisión. Dios explica cómo el rey se comportará como un tirano, apropiándose tanto de las tierras como de las personas. Con el paso del tiempo, esta advertencia profética termina cumpliéndose. Los reyes de Israel provocaron la caída del país mediante sus pecados. Vista retrospectivamente, toda la historia anterior —desde Génesis hasta Josué— puede interpretarse como una larga preparación para esta denuncia de la monarquía, al proponer retratos ideales de los Patriarcas —que se asemejan a reyes— y la fundación del Estado de doce tribus, gobernado por leyes. Mostraré cómo el discurso de Samuel se basa en las Suplicantes de Eurípides, así como los orígenes platónicos de la filosofía política de la Biblia. La interpretación de Cazeaux de la forma final de la Biblia ilumina las intenciones finales del autor, mientras que mi trabajo se concentra en enumerar las fuentes griegas de acuerdo con la lectura política de Cazeaux.

Examinaré ahora las posiciones de los tres principales «minimalistas», que sitúan la datación de la Biblia entre el final de la época persa y el final de la helenística: Philip R. Davies, Niels Peter Lemche y Thomas L. Thompson, conocidos colectivamente como la escuela de Sheffield–Copenhague.

Philip R. Davies

En su obra In Search of “Ancient Israel”[62], Philip R. Davies distingue tres formas diferentes de «Israel antiguo». La primera es el Israel bíblico, una ficción literaria que tiene poco que ver con la segunda —la real—: un reino que existió entre los siglos IX y VIII a. e. c. y que la arqueología puede estudiar. La tercera es el Israel antiguo de los estudiosos bíblicos, una construcción híbrida situada entre la historia y la literatura, elaborada combinando elementos de los dos modelos anteriores. Para Davies, el parecido entre el Israel bíblico y el Israel histórico es superficial, no sustancial. Entonces, ¿quién produjo la Biblia, si no fue el «Israel antiguo»? Para Davies, la crítica bíblica siempre ha estado en manos de la teología

cristiana.[63] La literatura, argumenta, no es producto de una sociedad en su conjunto, sino de una élite intelectual alfabetizada. Pero incluso si la Biblia fue creada por una élite, Davies duda que refleje una religión concreta preexistente. La Biblia creó a los judíos; los judíos no crearon la Biblia. Según esta perspectiva, la Biblia fue elaborada inicialmente dentro del aparato dirigente de Judea y sólo posteriormente fue adoptada por la sociedad judeana como historia nacional, gracias al respaldo político proporcionado por la dinastía asmonea.

Davies observa que los estudios bíblicos siempre han asumido que el Israel bíblico era histórico. ¿qué Israel antiguo se está buscando realmente, si no es el Israel descrito por la Biblia? Este problema, junto con otras contradicciones metodológicas, llevó a Davies a concluir que la Biblia fue escrita durante las épocas persa y helenística. Por ello, sostiene que el período verdaderamente «bíblico» no es la época preexílica, durante la cual la Biblia aún no existía, sino precisamente las épocas persa y helenística, cuando el texto comenzó a tomar forma. La mayoría de las historias del antiguo Israel son paráfrasis racionalizadas de la Biblia que no son ni históricas ni bíblicas.[64] Además, señala que el «Israel antiguo» nunca fue tratado como una hipótesis susceptible de demostración o refutación. Simplemente se dio por supuesto. Davies señala que los especialistas establecen un límite arbitrario entre lo «mítico» y lo «histórico». En otros tiempos, los Patriarcas eran considerados personajes históricos. Cuando Davies escribía, en 1992, la frontera se había desplazado hacia el período de los Jueces. y, más recientemente, hacia la «reforma de Josías». si se encuentra algún acontecimiento histórico dentro de la Biblia, éste es utilizado para legitimar todo el resto del relato, exceptuando únicamente los milagros. Davies utiliza como ejemplo la campaña de Senaquerib contra Judá. Poseemos dos relatos principales: la inscripción asiria de Senaquerib; el relato bíblico de 2 Reyes 19. Ambos textos son igualmente subjetivos y responden a intereses ideológicos concretos. Sin embargo, muchos historiadores combinan ambas fuentes para reconstruir los acontecimientos y terminan utilizándolas como prueba de que 2 Reyes fue escrito por el Deuteronomista durante la época de Josías. Para Davies, los estudios bíblicos son como «un perro que persigue su propia cola», debido a la creencia de que los autores de la Biblia vivieron durante el período descrito en ella: lo que Davies llama razonamiento circular.[65] En su opinión, la Biblia debe fecharse después de los acontecimientos que narra. Debería considerarse que los relatos no eran tradiciones auténticas, sino invenciones de los escritores. La llamada reforma de Josías, tal como la concibieron Noth y sus seguidores, es un ejemplo perfecto de razonamiento circular. Según 2 Reyes 22–23, durante el reinado de Josías se descubrió en el Templo un «Libro de la Ley» atribuido a Moisés. Josías ordenó entonces su promulgación y aplicación. Martin Noth interpretó este episodio como el reflejo histórico de la redacción de la Historia Deuteronomista. Pero la única evidencia para sostener esta hipótesis es el propio texto bíblico. Los teólogos no buscan tanto los orígenes de la fe de Israel como los de la suya propia. La búsqueda de estratos literarios dentro del texto bíblico también es una forma de razonamiento circular, pues esas fuentes nunca pueden verificarse. Lo mismo ocurre con el «período del exilio» de setenta años, considerado una época de intensa producción literaria, en la que se terminó la fuente D y se escribió la fuente P, pero acerca de la cual la Biblia guarda un silencio casi completo. Esta versión del exilio es una invención académica, aún menos plausible que el relato bíblico. El Israel antiguo es una construcción teológica en el mismo sentido en que lo es el Israel bíblico.[66] El Israel antiguo tiene mucho más que ver con

la teología que con la historia, porque la mayoría de los especialistas bíblicos son teólogos —algunos de ellos clérigos—; Como consecuencia, el antiguo Israel suele aparecer descrito como una especie de Iglesia en estado embrionario. Algunos teólogos se buscan a sí mismos, no la verdad histórica.[67]

Niels Peter Lemche

Junto con Thomas L. Thompson, Niels Peter Lemche fue uno de los primeros académicos en proponer que la Biblia, en su conjunto, pertenece al período helenístico. En «The Old Testament: A Hellenistic Book?»,[68] señala la principal diferencia entre la Septuaginta y la Biblia hebrea: esta última no contiene libros sobre la época helenística, como 1 y 2 Macabeos o Ben Sira, aunque parecen tener una inspiración similar. Según Lemche, los compiladores del canon hebreo habrían excluido estas obras porque necesitaban que la historia bíblica concluyera antes de la época helenística. Sin embargo, el libro de Daniel se refiere a ella —Daniel supuestamente vivía en el siglo VI a. e. c.—, aunque bajo la forma de profecía. Libros como Eclesiastés y el Cantar de los Cantares, que la crítica bíblica suele considerar obras helenísticas, fueron atribuidos a Salomón para hacer posible su incorporación al canon. Al igual que Philip Davies, Lemche denuncia la presencia de razonamientos circulares en la datación tradicional de la Biblia. El libro de Samuel aparece completo en el Codex Vaticanus de 350 e. c.; este debería considerarse su *terminus ad quem*, o, más razonablemente, los rollos fragmentarios de Qumrán. Los especialistas deberían remontarse hacia el pasado incierto partiendo de lo cierto —los textos tangibles—, y no al revés, como hace la mayoría. Al igual que Davies, Lemche señala que la reforma de Josías no puede considerarse histórica basándose únicamente en una paráfrasis racionalizada de la Biblia.[69] Para romper este círculo, Lemche propone partir de los textos en sus formas existentes y buscar un pasado más remoto. Según Lemche, el concepto mismo de Israel bíblico parece ser relativamente tardío. Lo relaciona con un movimiento intelectual más amplio que se desarrolló entre India y Grecia a partir aproximadamente del siglo V a. e. c., caracterizado por nuevas formas de pensamiento religioso y por tendencias hacia el monoteísmo. A diferencia de Davies, Lemche considera que la época persa no habría visto nacer la Biblia y juzga más probable la helenística, puesto que sabemos que fue un período de producción cultural y la historiografía bíblica muestra semejanzas con la griega. Nada demuestra que la Biblia no sea un libro helenístico, puesto que aparece materialmente en esa época; quienes creen que es más antigua deberían aportar pruebas, pero no basadas en la propia Biblia. Según Lemche, la distancia temporal entre el Antiguo y el Nuevo Testamento es mínima: ambos pertenecen a una cultura similar y muestran más continuidad de la que suele suponerse. En otro trabajo incluido en el mismo volumen[70], Lemche intenta reconstruir lo que denomina la «matriz mental» de los autores bíblicos. y sugiere que pudieron haber recibido la influencia de la filosofía griega. Lemche revisa los distintos paradigmas, desde la controversia de «Babel und Bibel» hasta el modelo de la anfictionía concebido por Noth, todos ellos abandonados. Para él, la Biblia debería compararse con Heródoto y Tito Livio, y considerarse, no una «Historia Primaria», sino una obra literaria sofisticada. Pueden encontrarse huellas del helenismo; aunque también haya influencias mesopotámicas, el texto debe fecharse por sus elementos más recientes y no por los más antiguos. Afirma que el concepto de Israel bíblico no

corresponde a ninguna sociedad que haya existido realmente en la antigua Palestina. El «Israel bíblico» es un relato inventado a partir de unos pocos acontecimientos históricos, que surgió de la mente de los escritores bíblicos y de sus modernos parafraseadores, Es decir, de los propios especialistas histórico-críticos de los últimos dos siglos.[71]

Thomas L. Thompson

Thomas L. Thompson sostiene que la llamada «arqueología bíblica» ha intentado durante demasiado tiempo demostrar la historicidad de los relatos bíblicos. A esta actitud la denomina «realismo ingenuo» (naïve realism).[72] Según Thompson, la mayoría de las narraciones bíblicas son ante todo textos teológicos y no documentos históricos. Desde sus comienzos, la arqueología bíblica ha intentado confirmar los relatos bíblicos, pero recientemente ha tenido que afrontar el hecho de que incluso la monarquía unificada de David y Salomón era mítica. La dicotomía entre cananeos e israelitas probablemente también sea artificial. Para Thompson, la Biblia es fundamentalmente una obra teológica. Buscar en ella una reconstrucción histórica literal equivale a malinterpretar su verdadera naturaleza y finalidad. Thompson sostiene que el primer Estado monárquico cuya existencia puede demostrarse con certeza, dotado además de un culto religioso centralizado en Jerusalén, es el Estado asmoneo del siglo II a. e. c. Este Estado surgió tras la rebelión de los Macabeos contra el dominio griego y logró la independencia política de Judea. Precisamente de esta misma época proceden los manuscritos bíblicos más antiguos que poseemos. Nada demuestra, según Thompson, que la Biblia existiera antes de este período. Los habitantes de Judea se habrían concebido a sí mismos como un «Nuevo Israel», en contraste con el «Israel perdido» descrito por la propia Biblia. Los reyes «históricos» que figuran en los anales habrían sido utilizados para reflejar a los reyes contemporáneos; por ejemplo, el reformador Josías representaría a Juan Hircano. La mayoría de los temas bíblicos, desde la expulsión del Jardín del Edén hasta la Torre de Babel, giran en torno a la idea de un paraíso perdido que representa tanto a Babilonia como a la propia Jerusalén. La destrucción y caída de Jerusalén a manos de Babilonia —o Babel: el hebreo utiliza la misma palabra, mientras que las traducciones no— está anunciada por su comienzo.

La Biblia nació solo después de la conquista de Oriente por Alejandro y de la división de su imperio entre sus generales. Incluso la división del reino bíblico entre Israel y Judá podría haber sido inspirada por esta experiencia histórica helenística. Cada vez parece más probable, según él, que Judá e Israel hayan sido entidades separadas desde sus orígenes y no el resultado de la división de un gran reino unificado. Para Thompson, la Biblia no refleja ningún pasado histórico, ni siquiera ninguna religión del pasado, porque es mucho más reciente de lo que se ha creído durante tanto tiempo. Los textos bíblicos fueron producto de judíos helenizados que se inspiraron en las filosofías de Sócrates y Platón y consideraban que los dioses de la mitología griega eran únicamente metáforas de una realidad divina que los seres humanos no podían comprender. El dios bíblico no es el dios último, inaccesible a la humanidad, sino un personaje. Al comparar los escritos platónicos y los bíblicos, veremos que la idea de Thompson es correcta.

Los profesores Davies, Lemche y Thompson han propuesto una datación tardía de la Biblia y reclamado mayor objetividad en los estudios bíblicos. Dado que la Biblia aparece materialmente durante la época helenística —tanto por la evidencia manuscrita como por las referencias de griegos y romanos a los judíos y a sus escritos—, consideran más razonable pensar que fue compuesta durante ese período. A través de una comparación sistemática entre la Biblia y la literatura clásica griega, intentaré demostrar que las hipótesis de estos autores «minimalistas» son correctas. Finalmente, en la conclusión, será necesario preguntarse por qué una datación tan tardía de la Biblia y una teoría de influencia griega sólo comenzaron a formularse de manera explícita en tiempos recientes. Para responder a esta cuestión recurriremos a tres marcos teóricos: el psicoanálisis de Sigmund Freud, la filosofía de Friedrich Nietzsche, y el concepto de violencia simbólica desarrollado por Pierre Bourdieu.

Yaakov S. Kupitz

Para concluir este breve panorama de los estudios bíblicos, quisiera mencionar el trabajo de Yaakov S. Kupitz, profesor de Matemáticas en la Universidad Hebrea de Jerusalén. Kupitz publicó un artículo en el que compara diversos temas de la tradición griega con la Biblia y sostiene que ésta es una obra de época helenística que tomó préstamos directos de la literatura griega.[73] Asimismo, propone varias etimologías griegas para determinadas palabras del hebreo bíblico. Por ejemplo, Jacob compra una parcela de tierra en Siquem por cien kesita (Génesis 33:19), palabra que Kupitz relaciona con la moneda lidia cistophorus, o kiste en forma abreviada, que finalmente da la palabra k'sita. Por tanto, los escritores bíblicos habrían dejado un anacronismo patente, pues Jacob utilizaba una moneda que nació a finales del siglo III a. e. c. Según Kupitz, los autores bíblicos conocían profundamente la literatura griega. La admiraban y deseaban emularla en un contexto de creciente influencia helenística. Los filisteos, por ejemplo, podrían representar simbólicamente a los griegos, en cuanto invasores llegados por mar. Del mismo modo, el panteón y los ídolos filisteos, ridiculizados por la Biblia, podrían encubrir referencias indirectas a los dioses griegos. Kupitz compara el duelo entre David y Goliat con el de Menelao y Paris en la *Ilíada* y muestra que una fábula de Esopo, Los árboles y el olivo, aparece palabra por palabra en el discurso de Jotam en Jueces 9:8–15. Se compara a Sansón con Heracles y se señala que la iconografía y la literatura griegas están llenas de representaciones de Heracles; la Biblia solo habla de Sansón en cuatro capítulos, lo que deja pocas dudas acerca de quién tomó prestado de quién. Pero el punto más importante y original del artículo de Kupitz es que la organización territorial del Israel bíblico, dividido en parcelas de tierra distribuidas por sorteo entre las doce tribus, es similar a la de las Leyes de Platón (745b–c).

Cuatro posibles épocas de composición: monárquica, exílica, persa y helenística

Considero que la Biblia fue escrita durante la época helenística. Sin embargo, existen otras cronologías posibles que también deben ser examinadas. Analizaremos las razones por las cuales el período helenístico resulta, a mi juicio, la hipótesis más plausible.

La época monárquica

Aunque la mayoría de los especialistas acepta que la Biblia fue redactada después de este período, algunos sostienen que contiene información históricamente fiable acerca de él. William G. Dever[74], por ejemplo, responde a los minimalistas señalando que la Estela de Merneptah demuestra la existencia de un pueblo llamado Israel en el siglo XIII a. e. c. Un pueblo que, evidentemente, dio origen al reino de Israel en el siglo IX a. e. c. Además, el Génesis describe Canaán como una región dividida en pequeños reinos constantemente enfrentados entre sí y sometidos a la influencia predominante de Egipto. Esta descripción coincide con las Cartas de Amarna, donde aparecen los llamados Apiru o Habiru, un pueblo nómada que generaban conflictos entre Egipto y las ciudades cananeas y que podrían identificarse con los primeros hebreos. Asimismo, el libro de los Jueces retrata una situación de enfrentamiento permanente entre israelitas y cananeos, contexto que la arqueología parece confirmar. Según Dever, pueden identificarse «protoisraelitas» hacia finales del segundo milenio a. e. c., antes de la aparición de los reinos de Israel y Judá algunos siglos después. Dever puede tener razón. Pero ninguno de estos argumentos constituye una prueba de la existencia de la Biblia en esa época. Lo único que muestran es que ciertos elementos de la Biblia ofrecen reconstrucciones históricas plausibles del pasado. Sin embargo, estas explicaciones no tienen en cuenta los paralelos con la literatura griega que presentaremos más adelante.

La época del Exilio

Sabemos muy poco acerca de este período. La élite de Judá fue deportada a Babilonia, pero seguimos situándonos en el siglo VI a. e. c., es decir, antes del surgimiento de la cultura clásica griega y antes de la historiografía inaugurada por Heródoto, a la cual la Biblia debe mucho. Existían listas de reyes que fueron utilizadas por los escritores bíblicos. Del mismo modo, la presencia de mitos mesopotámicos reutilizados en Génesis no demuestra que los judeanos exiliados los hayan incorporado directamente durante el Exilio. Esos mismos mitos continuaban circulando en la época helenística, como demuestra la obra de Beroso, e incluso mucho tiempo después. Por tanto, aunque el Exilio fue un acontecimiento histórico real, debemos comprenderlo también como parte de la propia construcción narrativa de la Biblia.

La época persa

Según los libros de Esdras y Nehemías, los reyes persas —desde Ciro hasta Artajerjes— permitieron el regreso de los judíos a Jerusalén y apoyaron la construcción del Segundo Templo. Jean Soler considera que esta época vio nacer el monoteísmo.[75] Según su hipótesis, la influencia de la religión persa habría llevado a los judíos a transformar a Yahvé, originalmente una divinidad regional, en el único Dios creador del universo. Soler piensa que esta transformación ocurrió después de la redacción de la Biblia, cuando ésta comenzó a convertirse en tradición nacional. No comparto esta interpretación. A mi juicio, sigue prisionera de un esquema evolucionista de la religión y no comprende que la Biblia no es una obra literaria primitiva. Por el contrario, fue escrita bajo influencias filosóficas altamente

sofisticadas, especialmente la de Platón. Además, esta supuesta evolución hacia el monoteísmo forma parte de la propia narrativa bíblica: en un mundo donde reinaban el politeísmo y el pecado, un pueblo piadoso y sus antepasados llegaron a descubrir al único dios. Una vez más, la interpretación moderna se convierte simplemente en una nueva variante del mito. La mayoría de los especialistas continúa parafraseando la idea de la revelación divina, desplazándola siempre hacia una época posterior, pero manteniendo la época persa como límite cronológico máximo. Jan-Wim Wesselius[76] —cuya obra me ha inspirado mucho, pues fue el primero en afirmar que Génesis–Reyes se inspiró directa y principalmente en las Historias de Heródoto— piensa que esta emulación habría tenido lugar a finales del siglo V a. e. c., apenas unas décadas después de que escribiera Heródoto. Parece que Wesselius desea hacer coincidir esta cronología con la figura bíblica de Esdras, a quien Spinoza consideraba el autor único de la Biblia. ¿por qué limitar las fuentes griegas a Heródoto y excluir a otros autores como Homero o Platón?

La época persa es contemporánea de los papiros de Elefantina, que describen una ciudad egipcia poblada por judeanos desde el siglo VI a. e. c., tras la destrucción de Jerusalén. Los papiros proporcionan abundante información sobre estos judeanos y muestran algo sorprendente: ni seguían ni siquiera conocían la Biblia.[77] Ninguno de los documentos conservados, desde el siglo V a. e. c. hasta el período helenístico, contiene fragmentos bíblicos. Entre ellos conocemos la historia de una mujer judeana llamada Mitbahyah, que vivió en el siglo V a. e. c. y estuvo casada tres veces: primero con un judío y después con dos egipcios. En sus cartas jura por Yahvé, pero al mismo tiempo lo asocia con la diosa cananea Anat y con las divinidades egipcias Jnum y Satis. En otra carta encontramos a un hombre que jura por «Anat-Yaho», lo que demuestra que estas divinidades eran veneradas como pareja. Todo esto contradice frontalmente la religión descrita por la Biblia. La época persa no fue el escenario de la invención del monoteísmo, al menos no en Elefantina. Los matrimonios mixtos de Mitbahyah con egipcios contradicen abiertamente las reformas atribuidas a Esdras. Más aún, la iniciativa femenina en el divorcio contradice directamente Deuteronomio 24:1–4, donde sólo el marido posee el derecho de repudiar a su esposa (una ley que aún prevalece en el judaísmo moderno).[78] Existía además un templo de Yahvé en Elefantina. Este hecho entra en conflicto con Deuteronomio 12, que exige la centralización del culto en un único santuario. La mayoría de los especialistas considera que los judeanos de Elefantina tenían una religión que no respetaba Deuteronomio porque, supuestamente, este acababa de escribirse durante el reinado de Josías, a finales del siglo VII a. e. c.; por ello, no se había difundido entre las comunidades de Egipto. No creo que los judeanos de Elefantina fueran heterodoxos. ni el Deuteronomio ni los demás libros bíblicos existían todavía. Por tanto, no podían ser desobedecidos. Los papiros de Elefantina constituyen una fuente excepcional para conocer la religión judeana anterior al surgimiento de la Biblia. Muestran una comunidad que veneraba a Yahvé como su dios tutelar, pero que al mismo tiempo aceptaba la existencia de otras divinidades y no dudaba en invocarlas. Los autores bíblicos reinterpretaron retrospectivamente esta situación como una continua infidelidad a Yahvé y la presentaron como la causa de la caída de Jerusalén. Los documentos también mencionan conflictos provocados por los sacrificios de carneros en el templo de Yahvé. Estos sacrificios ofendían a los adoradores egipcios de Jnum, un dios representado precisamente como un carnero. Finalmente, el templo fue destruido por egipcios. Más tarde fue

reconstruido con apoyo persa, pero los judeanos tuvieron que comprometerse a dejar de sacrificar carneros y limitarse a ofrecer incienso. Más adelante veremos una posible alusión a este episodio en el relato del Éxodo. Por último, uno de los papiros informa que soldados judeanos formaban parte de contingentes militares al servicio del rey persa Darío. Esto sugiere que los judeanos participaron, como tantos otros pueblos sometidos al Imperio persa, en las campañas militares emprendidas por Darío y Jerjes contra Grecia. la Biblia jamás menciona este hecho. Sin embargo, es el tema principal de las Historias de Heródoto.

La época helenística (330–140 a. e. c.)

Examinaré aquí ideas tratadas en un libro de Claude Orrieux y Édouard Will,[79] quienes aplicaron conceptos de la antropología poscolonial a lo ocurrido en Judea cuando los griegos la colonizaron. Lo interesante es que estos dos especialistas ignoraron la posibilidad de una Biblia helenística, aunque eso era exactamente lo que buscaban y no pudieron encontrar.

Su objetivo era comprender cómo reaccionaron los judeanos de Judea —a diferencia de los judeanos establecidos en otros lugares, como Egipto— frente al proceso de aculturación, particularmente en el ámbito religioso. La antropología y la historia muestran que cuando dos culturas entran en contacto suele surgir algún grado de sincretismo religioso. Por ejemplo, la diosa egipcia Isis fue adoptada por griegos y romanos e identificada con Deméter. Sin embargo, todo sincretismo plantea una pregunta fundamental: ¿por qué ocurrió y qué necesidad satisfizo? Para los pueblos sometidos al dominio griego, adoptar elementos de la religión griega constituía una forma de integrarse en el mundo de sus gobernantes.[80] Siguiendo al antropólogo político George Balandier, Orrieux y Will distinguen cuatro posibles respuestas frente a la aculturación: (1) Aceptación activa: consiste en colaborar con el poder dominante. La aculturación afecta entonces múltiples aspectos de la vida: lengua, religión, vestimenta, etc. Se describen ejemplos de esos judíos helenizados en 2 Macabeos y en Flavio Josefo (Antigüedades 12). (2) Aceptación pasiva por parte de las masas, que se dejan dominar. (3) Oposición pasiva, como en la huida, la huelga o la manifestación de síntomas psicológicos como la ansiedad. En el plano social, esto crea aspiraciones utópicas, expectativas mesiánicas y esperanzas de libertad mediante la independencia. (4) Oposición activa, que puede ser política, económica o sociocultural. La «contraaculturación» no consiste simplemente en rechazar la cultura dominante en favor de la cultura autóctona, sino que a menudo consiste en utilizar algún aspecto de la cultura de los dominadores contra ellos como un arma de liberación.[81]

Creo que la escritura de la Biblia corresponde a este cuarto concepto: la cultura griega se utilizó para crear tanto una historia nacional como una religión, así como para resistir la helenización y alcanzar la independencia, lo que finalmente ocurrió. A comienzos del siglo II a. e. c., según 2 Macabeos, los sumos sacerdotes helenizados Jasón y Menelao intentaron imponer el helenismo en Jerusalén. Probablemente estos nombres sean simplemente formas griegas de nombres hebreos, quizá Josué y Menajem. Orrieux y Will destacan que la helenización había penetrado hasta el corazón mismo de la religión judía. Sin que ello resulte sorprendente, creen que el medio sacerdotal fue el primero que tuvo que helenizarse, debido a sus vínculos administrativos y políticos con los gobernantes griegos. También habrían

tenido que adoptar la lengua griega para mantener relaciones con las comunidades judeanas de Egipto, que ya no hablaban hebreo ni arameo. Orrieux y Will sugieren incluso que pudo haber existido una escuela griega en Jerusalén destinada a formar sacerdotes y escribas bilingües. Para el Templo, la helenización era una necesidad para mantener la cohesión de Israel.[82]

Por supuesto, Orrieux y Will pensaban que la Biblia ya existía desde hacía siglos y que había sido traducida en Alejandría y en otros lugares, pero sus pertinentes observaciones pueden ayudarnos a comprender el perfil de los escritores bíblicos según mi hipótesis. Es más que probable que una autoridad sacerdotal reconociera la Biblia, si no la publicó; de lo contrario, no habría adquirido su condición sagrada. La posibilidad de que hubiera una escuela griega en Jerusalén o de que los futuros sacerdotes y escribas tuvieran que estudiar en Alejandría explica cómo los escritores bíblicos, que quizá fueran sacerdotes, entraron en contacto con la literatura griega. Porque es seguro que, para aprender griego, hay que leer los clásicos griegos, que se convirtieron precisamente en «clásicos» mediante el proceso de canonización en la Alejandría del siglo III a. e. c.

La época helenística me parece la más plausible para el nacimiento de la Biblia, pues la reacción de «contraaculturación» alcanzó su apogeo en el siglo II a. e. c. con la revuelta de los Macabeos y la creación del Estado asmoneo. Cuando la Biblia se convirtió en la historia oficial y en el fundamento religioso de la nación, el helenismo pasó a ser presentado retrospectivamente como una amenaza. Como consecuencia, el carácter profundamente helénico de la propia Biblia quedó oculto. Orrieux y Will subrayan que la aculturación nunca afecta a todos por igual. Es un proceso doblemente selectivo: afecta principalmente a ciertos sectores sociales; preserva determinados elementos culturales indígenas. Por ejemplo, la circuncisión no era una práctica griega. Sin embargo, se conservó en la Biblia como un mandamiento primordial. En 1 Macabeos 1:15 se explica cómo los judíos helenizados se hicieron «rehacer» el prepucio para evitar burlas en los gimnasios. Según Orrieux y Will, la helenización fue un privilegio de las clases altas y terminó agravando las tensiones sociales hasta provocar la revuelta macabea. Al principio fue un conflicto entre judíos que después se convirtió en una guerra contra los seléucidas. Deben tenerse en cuenta tanto los aspectos religiosos como los sociales.[83]

Orrieux y Will se esfuerzan por identificar la «zona cultural focal» de la sociedad judeana —el grupo social más influyente—, que, según ellos, estaba constituida por los sacerdotes y los primeros doctores de la Ley, o rabinos. En 2 Macabeos 4 se afirma que el sumo sacerdote Jasón instituyó leyes contrarias a la Torá y que, bajo Menelao, la Torá fue abandonada. Will y Orrieux creen que la Torá era un obstáculo para la helenización y que, por tanto, los judíos seducidos por el helenismo tuvieron que abandonarla. Sin embargo, creo que este conflicto social entre «helenismo» y «judaísmo» dio precisamente nacimiento a la Biblia, pues sus autores utilizaron fuentes literarias y leyes griegas. Probablemente existían muchas leyes religiosas antes de la Biblia, como la circuncisión, el descanso semanal y otras; pero, ante la amenaza de que fueran abandonadas por el poder seductor del helenismo —que había alcanzado incluso a los sacerdotes—, se produjo una nueva «Ley» que asimiló y transformó el helenismo en la propia Biblia hebrea. La aculturación se consumó al mismo tiempo que se negaban los orígenes griegos de la Biblia. Los escritores bíblicos consideraron que utilizar

mitos griegos transformados por el prisma del monoteísmo era un compromiso entre ambas culturas. Por supuesto, el problema de esta reconstrucción es que los libros bíblicos de los Macabeos —pertenecientes al canon de la Septuaginta— no pueden considerarse fuentes históricas fiables: solo nos ofrecen un eco de lo que pudo haber ocurrido. Hay que evitar la trampa de una paráfrasis racionalizada de los libros bíblicos, puesto que son primordialmente teológicos y no históricos. Como eso fue lo que hicieron Will y Orrieux, no pudieron encontrar lo que buscaban, aunque estuvieron muy cerca. En efecto, al final de su investigación concluyen que la zona cultural focal —identificada con la zona religiosa— no funciona como debería, pues de los libros de los Macabeos parece desprenderse que el helenismo, «derrotado», no produjo cambio alguno. Pero, según los antropólogos, la zona cultural focal debería ser la más abierta a las innovaciones de la cultura dominante. Por ello se preguntan: «¿Por qué no hay huellas de influencias griegas en la cultura judeana, si el medio religioso del sacerdocio era realmente esa zona focal?». Al parecer, la Ley permaneció igual, mientras se conservaron el monoteísmo y el sacerdocio. O bien la zona focal de una sociedad no siempre está abierta a las innovaciones, o bien la sociedad judeana fue una excepción; pero estas pobres conclusiones dejaron a Orrieux y Will decepcionados y frustrados.[84] ¿Estaba equivocada la teoría antropológica, o era Judea una excepción? Es precisamente su falta de conclusiones lo que nos permite comprender que su análisis era acertado, aunque se basaba en una confianza excesiva en las fuentes bíblicas y parabíblicas de los Macabeos y Josefo. Según mi hipótesis, el medio sacerdotal estaba efectivamente helenizado hasta el punto en que se creó la Biblia: un texto que se apropia plenamente de los aspectos más elevados de la cultura griega y les da una nueva forma. La teoría era correcta y Judea no era una excepción. Como los dos especialistas franceses ignoraban la posibilidad de una Biblia helenística —aunque no puede reprochárseles, pues la idea era casi desconocida en la década de 1980—, no acertaron. Es interesante que la Biblia hebrea no contenga 1 y 2 Macabeos, y que nunca se hayan encontrado sus supuestas formas hebreas originales; sin embargo, la tradición judía conoce su contenido y la fiesta de Janucá todavía celebra la victoria de la «luz judía contra la oscuridad griega».

Los grandes ciclos míticos griegos

Presentaré aquí breves resúmenes de las principales epopeyas de la mitología griega que considero fueron utilizadas como fuentes para la Biblia. Dado que analizaremos la Biblia siguiendo su orden cronológico, estos resúmenes ayudarán a comprender cómo dichas epopeyas fueron desmanteladas y reordenadas en torno a la estructura narrativa de la vida y muerte del Estado ideal platónico.

Los Argonautas

Todo comenzó con Ixión, quien, al matar a su suegro, cometió el primer asesinato de la historia de la humanidad. Rechazado por todos, Ixión fue acogido en el monte Olimpo por Zeus, quien lo perdonó. Sin embargo, Ixión intentó seducir a Hera, la esposa de su anfitrión. Para castigarlo, Zeus creó a Néfele, una diosa-nube semejante a Hera. De la unión entre Ixión y Néfele nació una criatura bastarda, Kentauros, ancestro de los centauros.

Posteriormente, Néfele se convirtió en esposa de Atamante, hijo de Eolo, rey de Beocia, y le dio un hijo, Frixo, y una hija, Hele. Atamante rechazó a Néfele y tomó por esposa a Ino, hija de Cadmo, quien le dio dos hijos: Melicertes y Learco. Como Ino odiaba a los primeros hijos de su esposo, urdió un falso oráculo que convenció a Atamante de sacrificar a Frixo a Zeus en el monte Lafistio. Cuando Atamante estaba a punto de matar a su hijo, Zeus envió un carnero alado que se llevó a Frixo y a Hele sobre su lomo. Sin embargo, Hele cayó al mar, que desde entonces recibió su nombre: el Helesponto. Frixo llegó a Cólquide, donde sacrificó el carnero para agradecer a Zeus haberle salvado la vida, y colgó su Vellocino de Oro de una encina.

Salmoneo, hermano de Atamante, tenía una hija llamada Tiro. De su unión con Poseidón nacieron Pelias y Neleo. Más tarde, Tiro se casó con su tío Creteo, rey de Tesalia y hermano de Atamante y Salmoneo, y dio a luz a Esón. Pelias usurpó el trono de Tesalia y mantuvo preso a Esón, su legítimo heredero, en la ciudad de Yolco. Esón engendró en secreto un hijo, Jasón, que fue criado lejos de la ciudad por el centauro Quirón. Veinte años después, ya adulto, Jasón llegó a la corte de Yolco, habiendo perdido una de sus sandalias durante el viaje. Pelias reconoció inmediatamente la señal que le había sido anunciada por una profecía: un hombre con un solo zapato causaría su muerte. Jasón reclamó el trono de Yolco como heredero legítimo de Creteo. Pelias fingió aceptar su derecho, con la condición de que trajera de regreso el Vellocino de Oro desde Cólquide. Mientras tanto, el fantasma de Frixo atormentaba los sueños de Pelias porque no había recibido una sepultura adecuada. Dado que tanto Jasón como Pelias descendían de Eolo, ambos estaban emparentados con Frixo y tenían la obligación de apaciguar su alma.

Jasón aceptó el desafío y organizó una gran expedición, convocando a los héroes más ilustres de Grecia: Orfeo, Heracles, Cástor y Pólux, Laertes (padre de Ulises), Peleo (padre de Aquiles), Argos, y muchos otros. Argos construyó una nave que recibió su nombre, la Argo, y así los Argonautas partieron hacia Cólquide en busca del Vellocino de Oro. Numerosas aventuras marcaron su travesía. Entre las historias más conocidas se cuentan su unión con las mujeres de la isla de Lemnos, que habían asesinado a sus esposos e hijos varones; y cómo liberaron al adivino ciego Fineo de las harpías que le robaban la comida. Frente al Bósforo y al estrecho de Mesina, atravesaron las Simplégades, las rocas que chocaban entre sí, y evitaron los dos peligros gemelos: el monstruo antropófago Escila y el gigantesco remolino de Caribdis. Finalmente, Jasón y su nave llegaron a Cólquide, reino del terrible rey Eetes. El rey fingió que entregaría el Vellocino de Oro a los Argonautas si uno de ellos lograba: uncir sus dos toros de bronce, arar la tierra, y sembrarla con dientes de dragón, que harían surgir mágicamente soldados armados. Medea, hija de Eetes, se enamoró de Jasón y traicionó a su padre entregándole una droga que lo volvía invulnerable. Gracias a ella, Jasón superó la prueba de Eetes y obtuvo el Vellocino de Oro del bosque sagrado. Como Eetes jamás había tenido intención de desprenderse del Vellocino, persiguió a los Argonautas con su flota. Jasón se casó con Medea en la isla de los Feacios y ambos lograron escapar. Después de una tormenta, la Argo quedó varada en las costas de Libia. Allí Eufemo, uno de los Argonautas, recibió de Tritón un puñado de tierra acompañado de la promesa de que sus descendientes poseerían aquella región. Los Argonautas continuaron navegando alrededor de Creta, donde el gigante Talos les arrojó enormes piedras, hasta que finalmente regresaron a Grecia. Allí

Medea hizo que Pelias fuera asesinado por sus propias hijas. Jasón dejó el trono de Yolco a Acasto, hijo de Pelias, y se trasladó a Corinto. Diez años después, cuando Jasón quiso casarse con Glaucea, hija del rey de Corinto, Medea, consumida por la ira, decidió matar a los dos hijos que había tenido con él. Luego huyó a Atenas en un carro alado enviado por su abuelo Helios, el dios Sol. En Atenas tuvo un hijo, Medo, con Egeo, pero más tarde fue obligada a regresar a Cólquide después de intentar envenenar a Teseo, hijo de Egeo. Jasón murió solo en Yolco, cuando se encontraba sentado bajo la proa de la Argo y ésta cayó sobre su cabeza, causándole la muerte. La epopeya de los Argonautas es conocida a través de numerosas fuentes que se remontan hasta Homero, quien fue el primero en mencionarla. Píndaro fue el primer poeta que relató extensamente esta historia en su Cuarta Oda Pítica. Esquilo, Sófocles y Eurípides escribieron numerosas tragedias sobre personajes de este ciclo épico —la mayoría hoy perdidas—, siendo la Medea de Eurípides la más célebre. Más adelante examinaremos también fragmentos de sus obras Frixo e Ino. Píndaro, Heródoto y Apolonio de Rodas relacionan explícitamente esta epopeya con la fundación de la colonia griega de Cirene, en Libia, pues Bato, descendiente tartamudo de Eufemo, condujo allí a su pueblo y reinó sobre él durante cuarenta años.

El ciclo tebano

El ciclo de Tebas está vinculado al de los Argonautas. Cadmo, hijo de Agenor, rey de Fenicia, emprendió la búsqueda de su hermana Europa, quien había sido raptada por Zeus bajo la forma de un toro. De su unión con Zeus, Europa dio a luz a Minos y Radamantis. Minos llegó a ser rey de Creta y fue venerado como el primer legislador, inspirado por su padre Zeus. Finalmente, Cadmo abandonó la búsqueda de su hermana y fundó la ciudad de Tebas. Un oráculo le había ordenado seguir a una vaca que jamás hubiera llevado yugo hasta que ésta se detuviera. Cadmo obedeció, y en el lugar donde la vaca cayó exhausta y murió sembró los dientes de un dragón al que había matado. De aquellos dientes brotaron de la tierra hombres armados, quienes inmediatamente comenzaron a combatir entre sí hasta que sólo cinco sobrevivieron. Estos cinco fueron los primeros habitantes de Tebas: los autóctonos, nacidos directamente de la tierra. Cadmo tuvo varias hijas, entre ellas Ino, que se casó con Atamante, y Sémele. Sémele pidió a Zeus, su amante, que se le mostrara en toda su gloria divina. La visión la mató instantáneamente. Zeus rescató entonces al hijo que llevaba en su vientre y lo cosió dentro de su propio muslo, donde terminó de desarrollarse. Más tarde Zeus mismo «dio a luz» a Dioniso. Penteo, nieto de Cadmo, se negó a reconocer la divinidad de Dioniso. Como castigo, el dios hizo que fuera despedazado por su propia madre y por sus tías, que habían sido transformadas en bacantes, tal como se narra en la tragedia de Eurípides. Dos hermanos, Anfión y Zeto, construyeron las murallas de Tebas. Anfión movía las piedras mediante el sonido de su lira. Layo, descendiente de Cadmo, abandonó a su hijo Edipo porque un oráculo había predicho que aquel niño lo mataría y se casaría con su esposa, Yocasta. Tal como había sido anunciado, Edipo terminó matando a Layo y casándose con su propia madre sin saber quiénes eran realmente sus padres. Cuando la verdad salió a la luz —episodio inmortalizado en el Edipo Rey de Sófocles—, Edipo se arrancó los ojos y Yocasta se ahorcó. Sus hijos, Eteocles y Polinices, se dieron muerte mutuamente disputándose el trono de Tebas, acontecimiento relatado en la tragedia de Esquilo Los siete contra Tebas. Uno de

aquellos siete héroes, Anfiarao, cayó en una grieta abierta en la tierra y fue tragado vivo por ella. Por haber dado sepultura a su hermano deshonrado Polinices, Antígona, hija de Edipo, fue condenada a muerte por su tío Creonte, según la célebre tragedia Antígona de Sófocles. Antes del comienzo de la Guerra de Troya, los hijos de los Siete contra Tebas —llamados los Epígonos— emprendieron una nueva campaña militar contra la ciudad. Esta vez Tebas fue destruida. Alcmeón, hijo de Anfiarao, fue expulsado de su patria porque había matado a su propia madre. Más tarde fundó una ciudad que llamó Acarnania, en honor a su hijo. El mito según el cual Cadmo provenía de Fenicia podría ser el resultado de influencias semíticas sobre la cultura griega arcaica. El nombre de su nieto Melicertes deriva, muy probablemente, del dios tirio Melkart, y el de Belo —hermano de Agenor— probablemente deriva de Bel, conocido como Baal en la Biblia. Si los griegos conocieron elementos míticos procedentes del Próximo Oriente, éstos no habrían sido bíblicos, sino fenicios, o lo que la Biblia denomina «cananeos».

Heracles y sus antepasados

Acrisio y Preto, descendientes de Belo, lucharon entre sí desde el mismo momento en que se encontraban en el vientre de su madre. Continuaron enfrentándose durante muchos años hasta que finalmente hicieron las paces y se repartieron las tierras de su padre. En una ocasión, Preto acogió en su casa al héroe Belerofonte. La esposa de Preto se enamoró de él, pero Belerofonte rechazó sus avances. Entonces ella lo acusó de haber intentado violarla. No queriendo matar personalmente a su huésped, Preto envió a Belerofonte ante su suegro Yóbates, portando una carta sellada que ordenaba a quien la recibiera dar muerte a su portador. Yóbates hizo que Belerofonte combatiera contra el monstruo Quimera, pero el héroe logró vencerla. Un oráculo había anunciado a Acrisio que el hijo de su hija Dánae lo mataría. Por ello encerró a la joven en una torre. Sin embargo, Zeus descendió hasta ella bajo la forma de una lluvia de oro y Dánae concibió a Perseo. Acrisio expulsó entonces a Dánae y a su hijo recién nacido, colocándolos en un cofre que fue arrojado al mar. Cuando alcanzó la edad adulta, Perseo tomó venganza contra su abuelo. Perseo se casó con Andrómeda, con quien tuvo a Esténelo, Electrión y Alceo. La hija de Electrión, Alcmena, se casó con Anfitrión, hijo de Alceo. Anfitrión partió a la guerra y allí sedujo a Cometo, hija de su enemigo. Ella aceptó cortar el cabello mágico de su padre Pterelao, que era precisamente lo que lo hacía invulnerable. Mientras tanto, Zeus se presentó ante Alcmena bajo la apariencia de Anfitrión y ella quedó embarazada. Al mismo tiempo, también quedó embarazada la esposa de Esténelo. Zeus, sabiendo que estaba a punto de nacer un nuevo hijo suyo, proclamó que el niño que iba a venir al mundo tendría supremacía sobre sus hermanos y reinaría sobre Argos y Micenas. Hera, celosa por una nueva infidelidad de su esposo, consiguió que Zeus jurara solemnemente aquello que acababa de afirmar. Entonces retrasó el parto de Alcmena y aceleró el nacimiento del hijo de Esténelo. De este modo, Euristeo, descendiente de Zeus a través de Perseo, nació antes que Heracles. Alcmena, temiendo la ira de Hera, abandonó a su hijo recién nacido. Hera lo encontró por casualidad y quiso amamantarlo, pero él le mordió el pecho. Atenea, su hermana, sugirió entonces que el niño fuera devuelto a su madre para que ella lo alimentara. Durante su juventud, Heracles mató al león del monte Citerón y, como recompensa, el rey Tespio le ofreció a sus cincuenta hijas. No obstante, Heracles creyó

haber pasado cada noche con la misma mujer. Finalmente se casó con Mégara, pero Hera lo enloqueció y, en un acceso de locura, asesinó a los hijos que había tenido con ella. Según algunas versiones, como penitencia aceptó cumplir los doce trabajos impuestos por Euristeo. Durante la realización de estas hazañas se unió temporalmente a los Argonautas, aunque más tarde los abandonó para dirigirse al jardín de las Hespérides, donde un dragón custodiaba un árbol que producía manzanas de oro. En Egipto, Heracles liberó a las siete hijas de Atlas del rey Busiris. Su segunda esposa, Deyanira, fue engañada para entregarle una túnica impregnada con la sangre venenosa de un centauro. Heracles murió al ponerse aquella vestidura. Tras su muerte fue elevado al rango de dios y contrajo matrimonio con la diosa Hebe. A sus descendientes, los Heráclidas, les fue concedido el derecho a conquistar el Peloponeso, aunque debieron esperar tres generaciones antes de poder hacerlo.

Los principales autores griegos

Homero

El debate sobre los orígenes de la *Ilíada* y la *Odisea* se asemeja al debate sobre los orígenes de la Biblia, ya que durante mucho tiempo los estudiosos consideraron que varios redactores y editores habían modificado estos textos.[85] Sin embargo, recientemente la mayoría de los especialistas ha llegado a admitir que ambas obras son composiciones unitarias y coherentes. La tradición griega sostiene que en el siglo VI a. e. c. el tirano ateniense Pisístrato puso por escrito cantos que hasta entonces pertenecían exclusivamente a la tradición oral, lo cual puede considerarse el terminus a quo de estos textos. En el siglo V a. e. c., Heródoto cita a Homero, quien ya se había convertido en la referencia suprema de la literatura griega. La *Ilíada* relata el último año de la guerra de los griegos contra Troya. Antes de la guerra, Helena, reina de Esparta y esposa de Menelao, fue forzada y raptada por un príncipe troyano, Paris. Como todos los numerosos pretendientes de Helena habían jurado que, cualquiera que fuese el hombre con quien ella se casara, se unirían para defender su honor en caso de necesidad, los griegos organizaron una gran expedición militar contra Troya. El rey troyano Príamo se negó a devolver a Helena, y la ciudad fue sitiada durante diez años. La *Ilíada* comienza cuando Agamenón, jefe de las fuerzas griegas, arrebata a Briseida, una cautiva troyana que había sido obtenida por Aquiles como botín de guerra. Aquiles, hijo de Peleo, uno de los Argonautas, es el más grande de los guerreros griegos. Furioso por la afrenta, abandona el combate junto con sus hombres, los Mirmidones. A partir de ese momento los griegos comienzan a perder la guerra. Entonces Patroclo, primo de Aquiles, conduce nuevamente a los Mirmidones al campo de batalla vistiendo las armas y la armadura de Aquiles. Patroclo es muerto por Héctor, el príncipe mayor de Troya. Aquiles venga su muerte. Ata el cadáver de Héctor por los tobillos a su carro y lo arrastra alrededor de las murallas de Troya. Durante la noche, Príamo se introduce secretamente en el campamento griego y suplica a Aquiles que le devuelva el cuerpo de su hijo para darle una sepultura digna. Aquiles acepta un rescate y permite a los troyanos llorar a su héroe. La *Ilíada* concluye en este punto. Sin embargo, el ciclo épico troyano, conocido por diversas fuentes, continúa narrando los acontecimientos posteriores. Paris mata a Aquiles disparándole una flecha en el tobillo, su único punto vulnerable. Posteriormente, Ulises idea

un gigantesco caballo de madera construido en secreto, dentro del cual se esconden guerreros griegos. Los griegos simulan retirarse y dejan el caballo como supuesto símbolo de la victoria troyana. Una vez introducido dentro de las murallas de Troya, los soldados griegos salen de él durante la noche, saquean la ciudad y provocan su caída.

Ulises había sido advertido de que, si partía hacia la Guerra de Troya, no regresaría a su hogar durante veinte años. La *Odisea* relata las peripecias de Ulises a través de los mares durante los diez años que duró su regreso una vez concluida la guerra. Tras derrotar al cíclope Polifemo, Ulises llegó a la isla de Circe. Después de intentar inútilmente convencerlo para que permaneciera con ella, Circe le explicó cómo invocar el espíritu del profeta Tiresias para encontrar el camino de regreso a su patria. A lo largo de la narración, la tripulación de Ulises va disminuyendo progresivamente hasta que finalmente su nave naufraga. Termina llegando a la isla de los Feacios, donde el rey Alcínoo y la reina Arete le piden que relate sus aventuras. Cuando finalmente regresa a su isla natal de Ítaca, Atenea lo disfraza de anciano mendigo. Bajo esta apariencia se encuentra con su hijo Telémaco y con su viejo servidor Eumeo. Juntos elaboran un plan para eliminar a quienes pretendían apoderarse de aquello que le pertenecía legítimamente: los pretendientes de su esposa Penélope. Al término de una competición, Ulises revela su verdadera identidad y mata a los pretendientes, recuperando así a su esposa.

Hesíodo

La *Teogonía* de Hesíodo describe los nacimientos de los dioses griegos. Urano, el dios del cielo, fue castrado por su hijo Crono, cuyo hermano se llamaba Jápeto. Zeus, hijo de Crono, lo derrotó y se convirtió en el dios supremo. Para evitar que uno de sus propios hijos lo destronara a su vez, Zeus devoró a su esposa embarazada Metis, adquiriendo así el conocimiento del bien y del mal. En Trabajos y días, Hesíodo relató la existencia de una perdida Edad de Oro, seguida por una degeneración progresiva de la humanidad que se extiende hasta la época del propio poeta. Allí aparece también el tema de la primera mujer como causa de todos los males, motivo que Hesíodo desarrolla tanto en la *Teogonía* como en Trabajos y días, presentándolo como castigo por haber entregado Prometeo el fuego a la humanidad. Platón comentó extensamente la poesía de Hesíodo y llegó a sugerir que el relato de la castración de Urano debería contarse únicamente a unos pocos elegidos o, en su defecto, ser censurado (*República* 377e–378b).

Píndaro

Píndaro fue un poeta beocio nacido a finales del siglo VI a. e. c., autor de cuatro libros de odas: las Olímpicas, las Píticas, las Nemeas, y las Ístmicas. Su técnica consistía en vincular el nombre de los vencedores de los juegos atléticos con una genealogía mítica, encontrando así un pretexto para narrar historias mitológicas. Píndaro fue el primer poeta conocido que compuso una larga epopeya sobre los Argonautas, concretamente en la Cuarta Pítica.

Eurípides

Los tres grandes autores trágicos —Esquilo, Sófocles y especialmente Eurípides— fueron también, a mi juicio, fuentes para la Biblia. Muchas de sus obras se han perdido. Para conocerlas debemos recurrir tanto a los fragmentos conservados como a manuales de época romana, tales como la Biblioteca de Apolodoro y las Fábulas de Higino, que resumían estas tragedias desaparecidas. Las obras de Eurípides desempeñan un papel particularmente importante porque escribió relatos situados tanto antes como después de la epopeya argonáutica. La tragedia fragmentaria Frixo constituye el prólogo de la epopeya, mientras que Medea, conservada casi íntegramente, funciona como su epílogo. Parece que Apolonio de Rodas aludió implícitamente a estas tragedias, de modo que su poema pudiera insertarse entre ambas. En las Argonáuticas de Apolonio, Medea es presentada como una virgen pura que pierde su integridad moral cuando traiciona a su padre por amor a Jasón. Al final del poema muestra una terrible ferocidad al paralizar con su mirada al gigante de bronce Talos. Todo ello anticipa el desenlace trágico de la Medea de Eurípides, donde asesina a sus propios hijos. Más adelante examinaremos otras obras de Eurípides que han llegado hasta nosotros, entre ellas: Helena, Las Bacantes, Ion, las Suplicantes e Hipólito.

Heródoto

El «padre de la historia» escribió una obra en prosa compuesta por nueve libros que relata la invasión persa del mundo mediterráneo y la manera en que los griegos lograron detenerla. A lo largo de su investigación (Historia), Heródoto de Halicarnaso (ca. 484–425 a. e. c.) narra las historias de los reinos de: Lidia (libro I), Babilonia (libro I), Egipto (libro II), Persia (libro III), así como las de diversas ciudades griegas, mezclando constantemente mito e historia. Los nueve libros de las Historias constituyen una fuente fundamental y directa para los nueve libros bíblicos que se extienden desde Génesis hasta Reyes. Dado que ambas obras están escritas en prosa, su comparación resulta más sencilla que la comparación con textos poéticos. Jan-Wim Wesselius[86] ha demostrado la existencia de numerosos temas comunes entre ambas obras, y más adelante se presentarán paralelos adicionales que refuerzan su argumentación. Analizaremos con mayor detalle el contenido de Heródoto cuando abordemos las técnicas empleadas por el autor bíblico.

Apolonio de Rodas

Apolonio de Rodas (295–215 a. e. c.) fue director de la Biblioteca de Alejandría después de su maestro Calímaco. Compuso un poema en cuatro libros llamado las Argonáuticas, que constituye la fuente más conocida para la epopeya de los Argonautas. Durante mucho tiempo, la filología clásica menospreció esta obra, considerándola una simple etapa intermedia entre Homero y la Eneida de Virgilio. Sin embargo, diversos especialistas han renovado el interés por Apolonio, entre ellos: Richard Hunter,[87] R. J. Clare,[88] Mary Margolies DeForest[89] y Virginia Knight.[90] Knight explica cómo Apolonio utilizó a Homero como su principal fuente literaria y cómo recibió de él influencias en el lenguaje, el estilo y la caracterización de los personajes, ya que los Argonautas son los padres de los héroes

homéricos. Los lectores alejandrinos de Apolonio podían reconocer fácilmente las numerosas referencias a Homero, así como las indicaciones geográficas que remiten a Heródoto. Apolonio llenó su obra de alusiones a autores anteriores: Homero, Heródoto y Eurípides. Creo que el autor bíblico aprendió esta misma técnica (es posible que estudiara en Alejandría durante su juventud y escribiera posteriormente en Jerusalén), pues veremos cómo la Biblia —especialmente el libro de Samuel— combina a Homero y a Apolonio como fuentes primarias. Las Argonáuticas concluyen con una promesa dirigida a Eufemo según la cual sus descendientes heredarán la tierra de Cirene, un punto sobre el que volveremos más adelante.

Autores de la época romana

Dado que muchas fuentes griegas se han perdido, tendremos que recurrir a autores posteriores al período helenístico, tales como la Biblioteca de Apolodoro, las Fábulas de Higino, la Descripción de Grecia de Pausanias, la Geografía de Estrabón, la Biblioteca histórica de Diodoro Sículo y las *Metamorfosis* de Ovidio. Estos autores constituyen fuentes de enorme valor para comprender las mitologías griega y romana, y la mayoría de ellos transmiten con gran fidelidad materiales procedentes de sus fuentes originales. Dichas fuentes, ya sea que se hayan conservado o se hayan perdido, serán consideradas aquí como posibles fuentes de la Biblia. La Biblioteca de Apolodoro era un manual destinado a estudiantes romanos que aprendían mitología griega. Su principal ventaja consiste en que conecta entre sí todas las genealogías míticas, permitiéndonos comprender de qué manera fueron mezcladas para dar origen al relato bíblico. La Biblioteca será nuestro «hilo de Ariadna» para atravesar el laberinto de la mitología griega. Existe muy poca probabilidad de que todos estos autores tardíos hayan tomado algo prestado de la Biblia. Sin embargo, Estrabón y Ovidio sí mencionan a los judíos y su religión. El primer libro de las *Metamorfosis* de Ovidio presenta similitudes sumamente llamativas con Génesis 1–11, y además otros dos relatos ovidianos muestran paralelos muy cercanos con Génesis 18 y 19. En estos casos excepcionales podríamos admitir la existencia de una fuente común para la Biblia y Ovidio, ya que es seguro que la Biblia existía en la época de este último. Aun así, veremos que el caso de Ovidio resulta particularmente enigmático.

Platón

Platón vivió en Atenas entre 427 y 350 a. e. c. Estudió filosofía con Sócrates, quien fue ejecutado por las autoridades atenienses en el año 399 a. e. c. Platón escribió al menos veintiocho diálogos, protagonizados por Sócrates y diversos personajes destacados de Atenas. Estos diálogos abordaban cuestiones relativas: al conocimiento, al alma, a los dioses, a las Ideas (de las cuales nuestro mundo sería únicamente una proyección), y a la política utópica de ciudades modeladas según las virtudes divinas. En la *República* (Politeia), Platón imaginó una primera Ciudad ideal que definió mediante el método dialéctico. Partiendo de una reflexión de Heródoto (Historias III, 80–83), Platón examina tres formas de gobierno: la oligarquía, la democracia y la tiranía. Asimismo, propone conceptos tales como: la propiedad colectiva y la disolución de la familia. La *República* trata acerca de una utopía que

parece imposible de realizar en este mundo. Platón aprendió esta amarga lección después de intentar fundar una en Sicilia, cuando era amigo de Dión, cuñado del tirano Dionisio, según la Carta VII. Platón fue expulsado de Sicilia en dos ocasiones. Y terminó su vida en Atenas, donde escribió su último diálogo, las Leyes (Nomoi). Este extenso diálogo imagina una nueva Ciudad ideal, más realista que la *República*, gobernada por las leyes expuestas por el Extranjero Ateniense en los libros IV–XII. Nadie que haya leído la Biblia puede evitar experimentar una extraña sensación de déjà vu al leer las Leyes, pues parecen constituir el prototipo mismo del Israel bíblico. Dentro de la filosofía moderna, la *República* goza de mucho mayor prestigio que las Leyes, obra que suele considerarse: tardía, inacabada, deficientemente escrita, y menos filosófica, como si reflejara a un Platón anciano y desilusionado.

Las Leyes proponen un programa completo para el funcionamiento del Estado. Abarca todos los aspectos de la vida: la propiedad de la tierra, el matrimonio, la agricultura, la religión, el homicidio, entre muchos otros. El legislador imaginario al que se dirige el Extranjero Ateniense se convierte en el personaje central del diálogo. Su tarea consiste en ajustarse lo mejor posible a todas las prescripciones del Ateniense. Según Létitia Mouze, el legislador debe convertirse en poeta —y el poeta en legislador— para que el pueblo obedezca las leyes voluntariamente y no por coerción.[91]

El poeta que había sido expulsado de la ciudad ideal en la *República*, por mentir acerca de los dioses (libros II, III y X), debe regresar en la nueva ciudad para cantar las virtudes de las leyes (Leyes 817a–d). Platón fundó la primera escuela filosófica de la historia, la Academia[92], situada en el jardín de Academos, en las afueras de Atenas. Cuando residió en Sicilia, dejó la dirección de la escuela a uno de sus discípulos. La Academia continuó existiendo durante aproximadamente un milenio después de la muerte de Platón, hasta que el emperador cristiano Justiniano ordenó su clausura. Durante las épocas helenística y romana, la influencia de la Academia platónica fue inmensa en todo el Mediterráneo. Entre sus directores más célebres se cuentan: Arcesilao († 240 a. e. c.), Carnéades (219–129 a. e. c.), Filón de Larisa (145–85 a. e. c.) y Antíoco de Ascalón (127–69 a. e. c.). Este último fue maestro de Cicerón, y su origen resulta particularmente significativo, pues demuestra que un hombre procedente de Palestina podía estudiar filosofía platónica y alcanzar la máxima posición dentro de la Academia. Ya hemos visto cómo la redacción de la Biblia en época helenística puede interpretarse como una reacción de contraaculturación, es decir, como un intento de los judíos por apropiarse de la cultura griega para liberarse de su dominación. Pero también es posible imaginar que algunos filósofos griegos vinculados a la Academia participaran directamente en la elaboración de la Biblia. Antíoco vivió precisamente durante la época de los asmoneos. La ciudad descrita en las Leyes es algo más que una utopía. Según afirma el propio diálogo en sus últimas líneas, estaba destinada a convertirse en una realidad. Para Létitia Mouze, las ciudades de la *República* y de las Leyes no son contradictorias sino complementarias. Mientras que la *República* define un ideal abstracto de justicia, las Leyes intentan concretarlo. En las Leyes se afirma que una ciudad donde las mujeres y los bienes fueran propiedad común sería perfecta y estaría habitada por dioses, mientras que la ciudad propuesta por el Extranjero Ateniense representa únicamente la «segunda mejor» opción (Leyes 739e). De este modo puede apreciarse la continuidad entre

ambas construcciones políticas. En *República* 368e, Sócrates se propone definir la justicia tanto en el individuo como en el alma. Sin embargo, decide buscar primero esa definición en la ciudad, ya que ésta constituye una especie de alma ampliada a gran escala. La *República* concluye con el mito de Er, el relato de un hombre que regresó del más allá y contempló el destino de las almas humanas. Según Mouze, la *República* no trata realmente de la fundación de una ciudad ideal, sino del alma. La única ciudad ideal concebida por Platón es la de las Leyes.

Muchos de los temas tratados en las Leyes ya habían sido objeto de discusión en la *República*. En el libro IV de la *República*, Sócrates aborda cuestiones que deberían ser materia de legislación, tales como: los contratos, los trabajadores, los insultos y agresiones, la presentación de demandas, los impuestos y los mercados (*República* 425c–e), así como: los sacrificios, los cultos a los dioses, los templos y los funerales (*República* 427b). Todos estos temas son desarrollados detalladamente en las Leyes, lo que muestra que ambas obras son complementarias y que el interés de Platón por la legislación no fue simplemente una preocupación de su vejez. El libro III de las Leyes está dedicado a la historia de Troya, Persia y Grecia, y a la manera en que cada una de estas sociedades llegó a adoptar sus respectivas legislaciones. Según Létitia Mouze, esta articulación entre mito e historia constituye una novedad dentro de los diálogos platónicos. El poeta cumple aquí la función de transmitir el mito del origen divino de las leyes, aumentando considerablemente su importancia dentro de la ciudad. Veremos cómo: el mito del Diluvio, la era de los Patriarcas, y la entrega de leyes divinas, ya se encuentran contenidos en el libro III de las Leyes, y cómo sirvieron de marco para la narrativa bíblica. Al leer las Leyes —especialmente el libro VII— resulta evidente que la ciudad necesita al poeta para promover la observancia de las leyes. El propio legislador debe convertirse en poeta y, por ello, sus leyes deben ir precedidas de preámbulos. El legislador y el poeta comparten la tarea de educar al pueblo. Esto constituye un cambio significativo respecto de la *República*, donde la educación era privilegio exclusivo de los filósofos-reyes. El discurso del poeta debe estar sometido a la ley, pero al mismo tiempo debe asociar la ley con el placer. Como la poesía es capaz de producir placer, puede tener una función educativa. En la *República*, Platón había expulsado a los poetas. En las Leyes, por el contrario, se les permite regresar e incluso se los invita a hacerlo. Como ambas obras responden a propósitos diferentes, la poesía desempeña funciones distintas en cada una. Este punto merece ser subrayado, ya que el Platón conocido por la filosofía moderna suele ser el de la *República*. Los lectores de Platón del siglo XX pudieron haber visto en ese control de la poesía un precursor de las dictaduras modernas.[93] Mouze quiere distinguir entre la *República* y las Leyes, pues los poetas tienen mayor importancia en esta última obra. La principal preocupación de Platón es el alma. ¿Cómo puede el poeta influir sobre ella? Platón considera que su ciudad constituye la «tragedia más verdadera» (Leyes 817b), porque sigue el esquema fundamental de la tragedia griega: el hombre justo es feliz y recibe recompensas de las leyes y de los dioses; el hombre injusto es desgraciado y recibe castigo. En las Leyes, Platón no legisla sobre la poesía, sino sobre la música —mousika en griego, que significa todo lo inspirado por las Musas—. En el libro IX de la *República*, Platón analiza la psicología del hombre tiránico: un hombre que domina a su pueblo porque él mismo está dominado por

sus propios impulsos eróticos. Por contraste, el Extranjero Ateniense de las Leyes imagina un rey moderado, capaz de promover las leyes e incluso de abdicar en favor de ellas. Veremos de qué manera el autor bíblico dio vida narrativa a estos retratos anónimos.

Creo que el autor bíblico leyó las Leyes y siguió el consejo de Platón. Tuvo que reescribir los mitos para que el pueblo aceptara las leyes como divinas. La transformación de los mitos griegos en mitos hebreos, organizada en torno al eje de la ley, constituye la clave definitiva para comprender la Biblia como una narración destinada a dar vida a la Ciudad ideal de Platón bajo la forma de una epopeya nacional. Luc Brisson ha mostrado la importancia de los preámbulos en las Leyes.[94]

El Extranjero Ateniense explica que las leyes deben ser promulgadas junto con una argumentación —a menudo un ejemplo mítico— destinada a persuadir a la población de la justicia de cada norma (Leyes 718d). Brisson contabiliza catorce preámbulos en las Leyes. Veremos cómo el autor bíblico empleó exactamente esta técnica. Numerosas leyes bíblicas son ilustradas mediante relatos que muestran: cómo la obediencia es recompensada, y cómo la desobediencia es castigada por Dios. Un ejemplo especialmente claro aparece en la historia de las hijas de Zelofehad (Números 27 y 36). Estas mujeres, humildes y piadosas, solicitan una reforma de las leyes de herencia porque su padre había muerto sin hijos varones y, por consiguiente, ellas no podían heredar la propiedad familiar. Posteriormente, los hombres de su tribu presentan una nueva apelación. Argumentan que, si las hijas heredaban y luego contraían matrimonio, las parcelas pasarían a manos de sus maridos y se perderían para la tribu de origen. La ley es entonces modificada: las hijas que heredaran la tierra paterna debían casarse con hombres pertenecientes a su mismo clan paterno. De ese modo, las parcelas permanecerían dentro de la misma tribu. Todas estas disposiciones aparecen ya en el proyecto de Estado ideal de Platón (Leyes 924d–925c). Asimismo, la ley del levirato, que obliga a un hombre a casarse con la viuda de su hermano cuando ésta no tiene hijos (Deuteronomio 25:5–10), es ilustrada mediante un ejemplo de desobediencia fatal en la historia de Tamar (Génesis 38).

¿Por qué habría de nacer en Judea un proyecto literario semejante? Supongamos que nos encontramos en los siglos III o II a. e. c. Un judío desea estudiar literatura y filosofía griegas. Puede elegir entre escuelas como la Biblioteca de Alejandría o la Academia ateniense. En esta última, décadas después de la muerte del maestro, ¿y si el objetivo de dar vida al Estado ideal siguiera vivo entre sus seguidores? Los discípulos de Platón podrían haber considerado su último diálogo como el testamento de Platón. Intentaremos mostrar que el autor bíblico fue un lector excepcionalmente atento de Platón. Resulta imposible determinar dónde aprendió filosofía platónica: Atenas, Alejandría, Antioquía o Jerusalén. Sin embargo, el ejemplo de Antíoco de Ascalón demuestra que hombres procedentes de Judea y Palestina viajaban a Grecia para formarse en el corazón mismo de la Academia platónica.[95] Parece que Judea ofrecía un terreno particularmente favorable para intentar realizar el experimento político descrito en las Leyes. Los tiranos de Sicilia habían comprendido que las ideas políticas de Platón amenazaban directamente su poder, razón por la cual lo expulsaron en dos ocasiones. La Judea ptolemaica o seléucida, en cambio, era una pequeña provincia gobernada por una élite helenizada. Podemos interpretar el proyecto de recrear el Estado ideal de Platón bajo la forma de una epopeya nacional como una reacción de una élite

colonizada que se apropia de la cultura dominante. Pero también es posible otra explicación. Quizás el proyecto llegó a realizarse con la ayuda directa de discípulos de la Academia. Dado que Judea se hallaba profundamente influenciada por la cultura griega, una hipótesis extrema consistiría en pensar que algunos discípulos griegos de una escuela platónica participaron ellos mismos en la redacción de la Biblia, como una especie de «experimento platónico». ¿Qué ocurriría si, tal como sugiere el personaje ateniense de las Leyes, se convenciera a un pueblo de que sus antepasados habían recibido leyes directamente de origen divino? Del mismo modo que Platón intentó influir sobre los tiranos sicilianos para establecer su Estado ideal, cabe preguntarse si algunos discípulos de la Academia no habrían intentado influir sobre: los sacerdotes helenizados que gobernaban Judea o los propios reyes asmoneos para hacerles aceptar el proyecto bíblico como historia y teología nacionales?

La Biblia relata cómo el Estado de las doce tribus fue fundado por Josué después de la muerte de Moisés, y cómo ese Estado terminó siendo destruido porque sus reyes abandonaron las leyes divinas entregadas a sus antepasados. Este mismo esquema aparece en el Critias de Platón, es decir, en el mito de la Atlántida. Debemos comprender las conexiones existentes entre los diálogos políticos de Platón, pues todos ellos contienen elementos que reaparecen en la narrativa bíblica. En la *República* y las Leyes, los Estados ideales son proyectos políticos que Platón esperaba ver realizados algún día. En cambio, el Critias y el *Timeo* recuerdan la historia de la Atlántida bajo forma narrativa, es decir, como el relato de un Estado ideal ya desaparecido. Aunque las Leyes constituyen la principal fuente de inspiración de la Biblia, estos otros diálogos también fueron utilizados. El Israel bíblico es una especie de Atlántida: un Estado que habría podido ser perfecto si no hubiese degenerado al perder su esencia divina. La hybris de Israel es castigada mediante una sentencia divina, exactamente igual que en el Critias. También se utilizaron temas procedentes de la *República*. En el libro X, Er contempla una visión de una columna de almas que ascienden y descienden. Este motivo reaparece en el sueño de la escalera de Jacob (Génesis 28:11–19), así como en un significativo homónimo: Er, nieto de Jacob e hijo de Judá (Génesis 38:3). El autor bíblico disfruta dejando «huellas dactilares» mediante el uso de nombres tomados de sus fuentes, pues desea que el lector descifre su enigma. Pero la influencia de la *República* en la Biblia va mucho más allá. La famosa alegoría de la caverna, expuesta en el libro VII de la *República*, compara la labor del filósofo con la de un hombre liberado de una cueva en la que ha permanecido prisionero toda su vida junto a otros cautivos. Habían sido retenidos de tal modo que solo podían ver las sombras que los objetos exteriores proyectaban en la pared del fondo de la cueva mediante su pequeño fuego. Una vez llevado al exterior, a la luz, el hombre comprende entonces que cuanto siempre había visto no eran más que sombras de una realidad mayor. La luz del sol representa la Idea del Bien, manifestación suprema del Dios único, el Demiurgo, creador del cosmos entero. El filósofo se ve entonces obligado a regresar a la caverna para liberar a sus compañeros y guiarlos hacia la luz, aunque se resista, aunque sus antiguos compañeros quizá no le crean e incluso puedan intentar matarlo. Al poner estas palabras en boca de Sócrates, Platón anticipa el destino trágico de su maestro, ejecutado por los atenienses bajo la acusación de negar la existencia de los dioses. (La parodia de Sócrates realizada por Aristófanes en Las Nubes pudo haber contribuido a estas acusaciones; cf. Apología de Sócrates 19d). Según observa el profesor Kupitz, esta alegoría, estudiada durante siglos por generaciones de filósofos, constituye el marco conceptual de la historia del Éxodo.

Los hijos de Israel viven esclavizados en Egipto. Uno de ellos, Moisés, es liberado de esa condición y criado dentro de la familia real. Cuando alcanza la edad adulta, huye a Madián. Allí, en el desierto, encuentra a Yahvé en la zarza ardiente. Yahvé le revela su nombre sagrado y le encomienda una misión divina: regresar a Egipto, liberar a su pueblo de la esclavitud y conducirlo hacia la Tierra Prometida de… las Leyes de Platón.

Platón abandonó el proyecto de la *República* en favor de las Leyes porque el primero era excesivamente utópico (o quizá porque nunca estuvo destinado a realizarse). El autor bíblico comprendió esto. Por ello modeló a Israel según el segundo Estado ideal, el de las Leyes. Sin embargo, conservó de la *República* la estructura narrativa fundamental: un pueblo liberado de la ignorancia y conducido a un plano espiritual superior por un filósofo que contempló la verdad divina. Platón no quería terminar como Sócrates. Su maestro había sido acusado de negar a los dioses griegos y había pagado con su vida. Por ello, Platón nunca negó explícitamente la existencia de los dioses tradicionales. En la *República* sostuvo que las representaciones de los dioses ofrecidas por Homero y Hesíodo eran falsas. Y en el libro X introdujo la figura del Demiurgo, un dios sin nombre que crea el universo. Este Demiurgo aparece nuevamente en el *Timeo* —diálogo que supuestamente tiene lugar al día siguiente de la *República* y que constituye su continuación— donde es presentado como el creador de los propios dioses tradicionales de Grecia. Es importante comprender que Platón y Sócrates conocían el «monoteísmo», pero Sócrates perdió la vida por defender esta idea en voz alta; Platón optó por una solución de compromiso dentro de sus diálogos, demostrando al mismo tiempo la injusticia de la condena de su maestro. En la alegoría de la caverna, los prisioneros veneran las sombras proyectadas sobre la pared como si fueran divinidades. Pero esas sombras no son más que una caricatura de los verdaderos dioses. La Idea del Bien representa al único Dios auténtico. Por tanto, podemos comprender que el monoteísmo bíblico debe mucho a Platón, en el sentido de que la esclavitud de Israel en Egipto es, a su vez, una metáfora de la esclavitud causada por la adoración de dioses falsos —tema recurrente en la narración bíblica—.

Tanto en las obras de Platón como en la Biblia, la Ley es concebida como un medio para acceder a la virtud y purificar el alma de sus pecados, la mayoría de los cuales proceden de los apetitos del cuerpo. Al reconocer que Génesis–Reyes constituye una única narración unitaria fundada sobre la filosofía platónica, llegamos a comprender que el verdadero protagonista de esta epopeya es el alma humana. Así como Sócrates propone en la *República* definir el alma a partir de la ciudad justa, la Biblia transforma a un hombre, Jacob–Israel, en un Estado compuesto por doce tribus nacidas de sus doce hijos. Israel es simultáneamente: un hombre, la ciudad platónica de las Leyes y el concepto del alma. He aquí el enigma que comienza a desplegarse cuando se comprenden las fuentes platónicas de la Biblia. Jacob tuvo una visión de mensajeros divinos que ascendían y descendían por una inmensa escalera, una visión muy semejante a la de Er al final de la *República* (uno de los nietos de Jacob también lleva el nombre de Er). El Er bíblico murió sin descendencia, y Judá dio dos hijos a Tamar, la viuda de su hijo. Entre los descendientes más destacados de Judá y Tamar se encuentra Booz de Belén, quien se casa con Rut la moabita. Veremos cómo esta historia de amor fue inspirada por la unión de Poros y Penía —Abundancia y Pobreza— quienes engendraron a Eros, el Amor, en el *Banquete* de Platón. Observaremos que se trata del mismo

procedimiento literario: una alegoría platónica es representada mediante personajes bíblicos. Rut y Booz son los bisabuelos de David, a quien llamo el «gemelo literario pelirrojo» de Jacob, segundo rey de Israel y, al mismo tiempo, un terrible tirano. David, aliado de los filisteos, aprovecha la muerte del rey Saúl. Con ayuda de mercenarios, se apodera del trono y permite que los herederos de Saúl se eliminen mutuamente. David no duda en ordenar la muerte de un valiente soldado para arrebatarle a su esposa, quien se convertirá en la madre del apóstata Salomón, responsable a su vez de conducir a Israel hacia el cisma bajo el reinado de Roboam.

Lejos de la tradición popular que considera a estos reyes como héroes, una lectura literal de Samuel y Reyes, tal como propone Jacques Cazeaux, muestra que los reyes de Israel fueron sus peores enemigos, debilitándolo desde el interior. Para Cazeaux, el Génesis ofrece una imagen invertida de los reinos de Israel y Judá mediante los retratos idealizados de los Patriarcas.[96] Un único mensaje atraviesa toda la obra desde Génesis hasta Reyes: la Ley está por encima del rey. El Israel fundado por Josué —el de las doce tribus sin gobierno— debería haber perdurado eternamente, Sin embargo, el período violento de los Jueces condujo al pueblo a pedir un rey al profeta Samuel. Tal como Samuel había anunciado, la institución de la monarquía terminaría llevando al país a la ruina (1 Samuel 8:10–18). Abraham, Isaac y Jacob representan exactamente lo contrario de los reyes. Cada uno de ellos renuncia voluntariamente al poder y rechaza la posesión efectiva de la tierra que le ha sido prometida. Abraham deja la mejor parte del territorio a su sobrino Lot. Isaac se contenta con Beer-Sheba. Jacob abandona Canaán y termina sus días en Egipto. Y ello a pesar de que todos habían recibido una promesa divina relativa a la posesión de la tierra y poseían la fuerza suficiente para conquistarla. Vemos a Abraham combatiendo en Génesis 14, y también a los hijos de Jacob ejerciendo la violencia en Génesis 34. Sin embargo, todos ellos renuncian a sus pretensiones territoriales. El final feliz de Génesis en Egipto puede resultar algo decepcionante para un lector que no comprende por qué Israel permaneció fuera de su Tierra Prometida, Canaán, puesto que la hambruna que provocó el éxodo a Egipto había terminado. Según Cazeaux, este desenlace podría reflejar la idea de que la verdadera vocación de Israel reside en un exilio permanente, más que en la posesión corruptora de la Tierra Prometida. La auténtica Tierra Prometida de Israel es la Ley, escribe Cazeaux. La Ley constituye la garantía de la unidad fraterna de los doce hijos de Jacob. Pero ¿es esa Ley la revelada en el monte Sinaí, como afirma la Biblia, es la Ley de los sacerdotes en el exilio, como cree la crítica bíblica moderna, aunque obsoleta, o deriva definitivamente de las Leyes de Platón, una mezcla de leyes atenienses y dorias?

Sobre la autenticidad de las Leyes de Platón. ¿Cómo puede probarse que la Biblia tomó prestado de las Leyes y no a la inversa, y que las semejanzas no se deben a una mera casualidad? El razonamiento aquí será deductivo. Si puede demostrarse de qué manera Platón concibió su Estado ideal a partir de fuentes griegas, entonces puede admitirse que la Biblia se inspiró en él. En efecto, dado que ambos textos presentan las mismas leyes —a veces incluso en el mismo orden—, sería una coincidencia asombrosa que la Biblia hubiera sido redactada por etapas a lo largo de varios siglos. Platón concibió su Estado a partir de instituciones y leyes griegas ya existentes y, por consiguiente, no tomó nada prestado de la Biblia. Por ejemplo, la ley del epiclerato, que permite a una hija heredar la tierra de su padre

si se casa con un hombre de la familia, no es tan universal como podría parecer a primera vista. Esa ley aparece en las Leyes de Platón como una disposición típicamente ateniense, pero no se aplicaba del mismo modo en Esparta y Creta. Debemos adentrarnos en el derecho griego antiguo para comprender qué tomó Platón de él. G. R. Morrow[97] ha mostrado que el Estado platónico de las Leyes es una versión idealizada de Atenas: un cruce entre la Atenas del siglo IV a. e. c. y la Atenas de Solón, el legendario legislador del siglo VII a. e. c. Platón presenta a Solón como su antepasado en el discurso de su primo Critias, dentro del diálogo Critias.

Las ciudades de Esparta y Creta —organizadas según el modelo dorio— también fueron fuentes de inspiración para la ciudad de las Leyes. Esto explica por qué los tres protagonistas del diálogo son, además del Ateniense anónimo, un cretense llamado Clinias y un espartano llamado Megilo. Estos tres personajes reflejan lo que será el Estado ideal: una combinación de instituciones atenienses y dorias. El Ateniense domina la discusión, mientras que los otros dos se limitan principalmente a asentir a sus palabras. Esto muestra que el modelo ateniense prevalece en la constitución. Según Morrow, los dorios eran admirados y respetados por los atenienses jonios por haber conservado una forma de vida antigua. Creta y Esparta eran elogiadas por sus costumbres, y a menudo se las describía como poseedoras de «leyes hermanas» (adelphoi nomoi, Leyes 683a). Creta es conocida por su legislador mítico Minos, confidente de su padre Zeus, de quien recibió sus leyes (Leyes 624a). Esparta tuvo a Licurgo, cuyas leyes fueron sancionadas por Apolo, como se menciona en la Vida de Licurgo de Plutarco y en Heródoto I, 65. Es probable que Platón utilizara la *República* de los lacedemonios de Jenofonte como fuente para la legislación y la educación espartanas. Morrow ha señalado numerosos paralelos, como las sisitias, las comidas en común (*República* de los lacedemonios V // Leyes 842b). De hecho, todo el libro VII de las Leyes puede compararse con el texto de Jenofonte. Debe tenerse en cuenta que tanto Jenofonte como Platón fueron discípulos de Sócrates, por lo que sus escritos tienden a reflejarse mutuamente.

En su análisis, Morrow distingue los componentes cretenses, espartanos y atenienses de la ciudad platónica. Durante mucho tiempo, la admiración de Platón por Esparta fue explicada por su origen aristocrático y por su preferencia por el poder aristocrático frente a la democracia ateniense. Pero Morrow considera que, después de la derrota en las guerras del Peloponeso, los atenienses en general tendieron a envidiar a los Estados dorios por haber preservado una antigua estabilidad, mientras que se pensaba que Atenas había sido arruinada, en parte, por un exceso de democracia, tal como proclama el Ateniense en Leyes 698b–702e. Para los observadores modernos, Atenas simboliza una evolución hacia la democracia, mientras que las ciudades dorias representan una forma de «desarrollo detenido». Para los atenienses desilusionados del siglo IV a. e. c., incluso los conservadores moderados se sentían tentados a invocar a Creta y Esparta como modelos. Parece que Platón compartía esa actitud, como ya mostraba la *República*. Allí se afirma que Esparta es la mejor de las ciudades imperfectas (*República*, libro VIII), y que el modo musical dorio debe preferirse al jonio (*República* 399a). La ciudad de las Leyes debía estar formada por colonos cretenses (Leyes 708a) y realizarse en algún lugar de Creta. Clinias el cretense menciona Gortina, la ciudad cretense más importante de la época, famosa por sus leyes; de hecho, el

código legal de Gortina fue descubierto por los arqueólogos.[98] La ubicación de la ciudad ideal en Creta muestra que Platón quería distanciarla de Atenas, para anclarla en una suerte de pasado griego idealizado. La división de la tierra en lotes distribuidos por sorteo se menciona como una costumbre típicamente espartana (Leyes 684d–e). Morrow considera que el modelo democrático ateniense era cuestionado en aquella época y que el modelo espartano era objeto de admiración. Probablemente existía en Atenas un creciente movimiento conservador, nostálgico de los tiempos de Solón anteriores a Pericles. En 403 a. e. c. hubo una revisión de la legislación ateniense en la que Solón fue invocado como referencia. Demóstenes citaba con frecuencia a Solón en sus discursos civiles, y Solón también desempeña un papel importante en los diálogos de Platón. La institución de las cuatro clases en las Leyes (Leyes 698b para Atenas, 744a–e para la colonia) procede claramente de la reforma de Solón, tal como la conocemos por la Constitución de Atenas de Aristóteles (VII, 3). Finalmente, debemos comprender el papel de la «antigua Atenas» en los diálogos de Platón. El Menéxeno narra el mito de la fundación de Atenas. En el *Timeo* y el Critias, la antigua Atenas aparece derrotando a la Atlántida, una alusión a la Atenas del siglo V a. e. c., victoriosa sobre Persia. Para Morrow, todo esto muestra que Platón no era antiateniense y proespartano, como muchos comentaristas han pensado. La ciudad ideal debía seguir un modelo principalmente ateniense, mezclado con algunas antiguas instituciones dorias. Parece que Platón quería recuperar la moderación y la simplicidad de los dorios, cualidades de las que carecían los atenienses. La ciudad de Platón es una ciudad helénica idealizada y, aunque encontramos en ella una fuerte influencia doria, está más cerca de Atenas que de Esparta.

El trabajo de Morrow puede arrojar luz sobre la producción de la Biblia. En efecto, el Estado bíblico puede parecerle al lector arcaico, construido a partir de instituciones antiguas. Pero esto no significa que la Biblia haya sido escrita cuando dichas instituciones estaban en funcionamiento, ni siquiera que alguna vez hayan existido en Judea. Si el Israel bíblico puede parecer «espartano», rudo y austero, es porque ha tomado prestados aspectos espartanos de la ciudad platónica. El libro de los Jueces —el más violento— está lleno de héroes espartanos disfrazados, pues Gedeón, Abimelec y Jefté ocultan a la realeza espartana: Leónidas, Cleómenes y Dorieo. Por otra parte, resulta notable que la Biblia no mencione ni la típica educación espartana ni las comidas comunales, así como tampoco las clases atenienses. Han sido pocos los estudios dedicados a las Leyes de Platón en comparación con otros diálogos, aunque en los últimos años la investigación francesa ha mostrado un renovado interés por ellas.[99] Todos estos estudios son relevantes para comprender a Platón y el derecho griego antiguo; sin embargo, ninguno de ellos menciona vínculo alguno entre las Leyes y la Biblia, como si ninguno de estos excelentes especialistas pareciera siquiera consciente de tal posibilidad. Esta ignorancia recíproca, tanto por parte de los estudiosos clásicos como de los biblistas, debe ser puesta en cuestión.

Una reductio ad absurdum puede ser útil para demostrar la nulidad de la hipótesis documentaria. Veremos que los capítulos 20–23 de Éxodo y los capítulos 12–26 de Deuteronomio describen leyes semejantes a las de Platón, varias veces incluso en el mismo orden. Los críticos las denominaron, respectivamente, el «Código de la Alianza» y el «Código Deuteronómico», este último procedente de la fuente D. Ciertos pasajes de Levítico —

supuestamente procedentes de la fuente P— relativos a la sexualidad (cap. 18), el sacerdocio (cap. 21) y la prohibición de vender los lotes de tierra (cap. 25) también se encuentran próximos a algunas leyes platónicas. Ningún especialista en literatura clásica ni historiador de la filosofía imaginaría probablemente que las Leyes de Platón fueran una mezcla de estratos escritos en épocas diferentes. Todos aceptan que Platón fue el autor original del diálogo, aunque un rumor transmitido por Diógenes Laercio (III, 37) afirmaba que el discípulo de Platón, Filipo de Opunte, tuvo que terminar el diálogo debido a la muerte de su maestro; este rumor se considera hoy obsoleto. El texto de las Leyes es coherente y está bien escrito, como coinciden en señalar todos los estudios recientes. Por tanto, pregunto: considerando dos textos que contienen leyes semejantes, a veces presentadas en el mismo orden, ¿por qué uno habría sido compuesto por sacerdotes piadosos a partir de las fuentes D y P, mientras que el otro sería una combinación de instituciones atenienses y dorias? ¿Cómo pudieron ambos terminar siendo tan semejantes? ¿Deberíamos postular un Platón dionisíaco —llamémoslo «Pl. D»— viviendo en el siglo VI a. e. c., y un Platón apolíneo del siglo V a. e. c. —«Pl. A»—, cuyas obras habrían sido compiladas por Filipo, el «redactor final» —«Ph. R»—, en el siglo IV a. e. c.? O, ¿por qué no considerar también la existencia de un Platón espartano —fuente del personaje de Megilo—, un Platón cretense —fuente de Clinias— y un Platón ateniense, todos ellos compilados durante el «Exilio» en Sicilia?

La hipótesis documentaria carece por completo de validez, pues impone fuentes sobre el texto bíblico sin poder demostrar jamás la existencia de esas fuentes fuera de la propia Biblia: un simple ejemplo de razonamiento circular. Las Leyes de Platón constituyen una obra cuya autenticidad es aceptada y cuya datación ha sido establecida por especialistas clásicos que ignoran los debates bíblicos. Las Leyes de Platón son una de las principales fuentes de la legislación bíblica. Alguien ya pensó esta relación, aunque en sentido inverso.

Flavio Josefo: Contra Apión

Flavio Josefo fue un escritor judío helenizado del siglo I e. c., estrechamente vinculado al poder imperial romano. Escribió las Antigüedades judías en griego, una extensa paráfrasis de la Biblia que incluía una historia de los judíos desde la época helenística hasta su propio tiempo. También redactó La guerra de los judíos (relato de la revolución judía contra la ocupación romana durante los años 60–70 e. c.), así como un tratado apologético titulado Contra Apión, en el que defendía las prácticas religiosas judías frente a las acusaciones formuladas por diversos autores. El propósito de Josefo era presentar la fe judía a sus lectores romanos. Posteriormente, los Padres de la Iglesia recurrieron a sus escritos (junto con los de Filón de Alejandría) con fines apologéticos. Contra Apión (Contra Apionem) pone de manifiesto un punto de controversia relacionado con la antigüedad del judaísmo. En el libro I, secciones 1–5, Josefo presenta su obra como una respuesta a dichas acusaciones y afirma que explicará por qué tan pocos autores griegos mencionaron a los judíos. En efecto, algunos de ellos ignoraron a los judíos, mientras que otros «fingieron» ignorarlos. Este debate acerca del silencio de los principales autores griegos respecto de los judíos sigue siendo pertinente en la discusión actual. El primer libro cita a Manetón, un escritor egipcio helenizado que interpretó la historia del Éxodo sosteniendo que los judíos fueron expulsados de Egipto porque eran leprosos. Josefo cita también a Beroso, un autor babilonio helenizado

que relató la historia de la creación, el diluvio y las generaciones de reyes que habrían vivido durante milenios. Para Josefo, estos relatos constituían un testimonio de la autenticidad de la Biblia, aunque reconoce que Beroso no mencionó a los judíos (Gmirkin sostiene que Beroso pudo haber sido una de las fuentes de los mitos mesopotámicos presentes en la Biblia).[100] Josefo cita asimismo a diversos autores griegos. Heródoto mencionó a unos sirios de Palestina que practicaban la circuncisión (Historias II, 104), aunque Josefo consideraba que en realidad Heródoto se refería a los judíos (Contra Apión I, 168–171). Josefo creía también que los Solimios mencionados en el ejército de Jerjes eran los habitantes de Jerusalén. Según él, Aristóteles habría conocido a un filósofo judío de extraordinaria sabiduría (Contra Apión I, 177–182). Resulta significativo que la Praeparatio Evangelica de Eusebio de Cesarea (libro IX) utilice todas estas citas en el mismo orden.[101] Josefo admite que ninguno de estos autores griegos mencionó explícitamente a los judíos por su nombre, con la excepción de Hecateo de Abdera. En el segundo libro responde a las duras críticas de Apión, quien era claramente antisemita, casi en el sentido moderno del término. El debate comienza en la segunda parte del libro II, cuando Apolonio Molón acusó a Moisés de ser un impostor (II, 145). Josefo intenta demostrar que Moisés fue anterior a todos los célebres legisladores griegos, tales como Solón y Licurgo:

> «Y tal fue el carácter de nuestro legislador: no fue un impostor ni un engañador, como afirman injustamente sus detractores, sino alguien semejante a aquel que los griegos se jactan de que fue Minos, así como otros legisladores posteriores; pues algunos creen que recibieron sus leyes de Zeus, mientras que otros las recibieron de Apolo y de su oráculo en Delfos.» (Contra Apión II, 161–162).[102]

Estas líneas de Josefo evocan las palabras iniciales de las Leyes de Platón:

> «—El Extranjero ateniense: "Decidme, extranjeros, ¿se considera que un dios es el autor de vuestras leyes, o algún hombre?"
> —Clinias: "Un dios, extranjero; verdaderamente un dios. Entre nosotros, los cretenses, se dice que fue Zeus; pero en Lacedemonia, de donde procede nuestro amigo, creo que dirían que Apolo es su legislador. ¿No es así, Megilo?"
> —Megilo: "Ciertamente".»
> (Leyes 624a).[103]

La referencia de Josefo a Platón es el comienzo de una comparación relativamente explícita entre Platón y Moisés: Moisés ha mostrado que Dios es eterno e inmutable, cognoscible a través de su poder, pero incognoscible en su esencia. Según Josefo, los filósofos griegos —como Pitágoras, Anaxágoras y Platón— tenían todos la misma concepción de lo divino (Contra Apión II, 167–168). Dado que Josefo deseaba impresionar a una audiencia grecorromana, recurrió a lo que podrían considerarse «coincidencias» entre las leyes y filosofías bíblicas y las griegas. Escribió que la ley de Moisés había producido las cuatro virtudes (implícitamente platónicas) de Justicia, Templanza, Fortaleza y Concordia (polytos), sustituyendo a la habitual Sabiduría (phronesis) (Contra Apión II, 170). Afirma asimismo que Dios reveló sus leyes a Moisés (del mismo modo que supuestamente Zeus reveló las suyas a Minos), porque: «Hay un solo templo para un solo Dios, ya que el semejante siempre ama al semejante; el templo es común para todos, así como Dios es

común para todos.» (Contra Apión II, 195). La expresión «el semejante siempre ama al semejante» aparece tanto en el Lisis (214a) como en el *Banquete* (195b) de Platón, donde se presenta como una cita de Homero (*Odisea* XVII, 218). Josefo sostiene además que las oraciones deben dirigirse a Dios por la salvación de la comunidad, y no para solicitar bienes materiales (Contra Apión II, 196–197). Esta idea no aparece en la Biblia, pero sí en las Leyes de Platón (687e), donde se afirma que los hombres no deben pedir bienes a los dioses, sino sabiduría. Josefo continúa su defensa de la ley judía incorporando normas que no se encuentran en la Biblia, pero sí en el Talmud. Menciona la prohibición de los funerales lujosos (Contra Apión II, 205), disposición que efectivamente aparece en el Talmud de Babilonia del siglo VI e. c. (Moed Katan 27a); una ley semejante también se encuentra en las Leyes de Platón (958d–959a). Observamos la misma confusión algunas líneas más adelante en Contra Apión II, donde se afirma que un juez que acepta un regalo debe ser condenado a muerte (Contra Apión II, 207). Que un juez no puede aceptar sobornos sí aparece en la Biblia (Éxodo 23:8; Deuteronomio 16:19 y 27:25), pero allí no se especifica ninguna pena. En cambio, en Leyes 955c–d se establece que un juez que acepta regalos debe ser ejecutado. Parece que, en su exposición de las leyes bíblicas, Josefo a veces se confunde y cita leyes de una hipotética versión temprana de la Mishná o, más bien, cita las Leyes de Platón. Escribe:

> «…y ello mientras que aquellos que han intentado escribir algo de naturaleza semejante acerca del gobierno político y de las leyes son acusados de haber compuesto obras monstruosas, y se dice que han emprendido una tarea imposible. Y aquí no diré nada de los demás filósofos que han abordado cuestiones de esta índole en sus escritos. Pero incluso el propio Platón, tan admirado por los griegos a causa de la gravedad de su carácter, la fuerza de sus palabras y su capacidad para persuadir a los hombres más que cualquier otro filósofo, es poco menos que objeto de burla y ridículo por esta misma razón entre quienes pretenden poseer sabiduría en los asuntos políticos; aunque quien examine atentamente sus escritos descubrirá que sus preceptos son bastante moderados y se aproximan considerablemente a las costumbres de la mayoría de los hombres.» (Contra Apión II, 222–224).

Josefo reconoce aquí que conoce las similitudes existentes entre las Leyes de Platón y la Biblia. Sin embargo, dado que no encontró en las obras de Platón los numerosos preceptos religiosos presentes en Levítico y Números, concluye que las Leyes de Platón son más fáciles de llevar a la práctica. Además, Josefo critica la religión griega y la conducta escandalosa de sus dioses, demostrando que ha leído atentamente las críticas que Platón dirigió contra ellos (Contra Apión II, 236–259).

Josefo desea demostrar que la Biblia se ajusta a la descripción platónica de lo divino:

> «Más aún, Platón imitó principalmente a nuestro legislador en este punto, al ordenar a sus ciudadanos que observaran ante todo este precepto: que cada uno de ellos aprendiera sus leyes con exactitud. También dispuso que no se permitiera a los extranjeros mezclarse indiscriminadamente con el propio pueblo, y procuró que la comunidad política se mantuviera pura y estuviera compuesta únicamente por aquellos que perseveraran en sus propias leyes.» (Contra Apión II, 257).

Según Josefo, Platón imitó a la Biblia tanto en su concepción de lo divino —que no debía ser representado del modo en que lo había hecho Homero— como en su concepción de la ley:

> «Ya hemos demostrado que nuestras leyes han sido tales que siempre han inspirado admiración e imitación en todos los demás pueblos. Más aún, los primeros filósofos griegos, aunque en apariencia observaban las leyes de sus propios países, en sus acciones y en sus doctrinas filosóficas siguieron a nuestro legislador, enseñando a los hombres a vivir sobriamente y a mantener relaciones amistosas unos con otros.» (Contra Apión II, 280–281).

Es posible que Josefo no haya tenido gran éxito entre quienes pertenecían a la tradición judía; sin embargo, los Padres de la Iglesia retomaron y desarrollaron su argumento acerca del «robo de los griegos» (theft of the Greeks). De hecho, Eusebio de Cesarea cita literalmente Contra Apión en el libro IX de su Praeparatio Evangelica. Al comparar a Platón con la Biblia, Josefo pone de manifiesto —aunque de manera inconsciente— los mismos orígenes platónicos de la Biblia; sin embargo, invierte la dirección de la dependencia al afirmar que fueron los filósofos griegos, y especialmente Platón, quienes imitaron a Moisés. Las citas precedentes de Josefo han sido presentadas con el fin de mostrar que estas similitudes ya eran objeto de discusión en la Antigüedad; por consiguiente, resulta legítimo cuestionar la constante negativa de los estudiosos de la Biblia a seguir esta pista tan evidente.

Orígenes

Es probable que los Padres de la Iglesia se enfrentaran a lo que pudieron considerar una amenaza seria, capaz de poner en peligro el futuro del cristianismo: la Academia platónica de Atenas, que siguió siendo muy influyente hasta el siglo VI e. c., cuando Justiniano —el emperador cristiano del Imperio romano de Oriente— ordenó su clausura. Es probable que los filósofos platónicos advirtieran semejanzas con la Biblia, y quizá afirmaran que las leyes bíblicas habían sido copiadas de las de su «divino Platón». En efecto, poseemos el testimonio indirecto de Celso, filósofo platónico del siglo II e. c., cuyo libro perdido, La palabra verdadera, sigue siendo conocido por las citas y resúmenes del Contra Celso de Orígenes. Según relata Orígenes en el libro V, Celso comparó el Antiguo Testamento con Platón y concluyó que Platón era la fuente original, pues presentaba una formulación lingüística más refinada que la Biblia, relativamente sencilla en su expresión. Orígenes respondió a esta acusación argumentando que la Biblia estaba destinada simplemente a un público más amplio (Contra Celso V, 65). Considero que el argumento de Celso resulta relevante, pues la Biblia transforma la filosofía dialéctica platónica en la forma de una epopeya accesible incluso para el lector común. Orígenes admiraba profundamente a Platón, aunque lo censuraba por no haber abandonado la idolatría (Contra Celso V, 43; VI, 17). Este argumento también es significativo porque la Biblia reelabora la mitología griega a través de un prisma monoteísta inspirado por Platón, quien arriesgó su propia vida defendiendo la idea de un único Dios. Para Orígenes, Moisés es tanto anterior como superior a Platón e incluso a Homero. Por ello pregunta: «¿Cómo habría sido posible que escucharan a alguien que aún no había nacido?»[104] (Contra Celso VI, 7). La objeción se basa en que el alfabeto griego ni

siquiera existía en la época en que tradicionalmente se sitúa la redacción de la Torá. Aunque el texto de Celso se ha perdido, comprendemos que su argumento principal es la inspiración platónica tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. Como el argumento cronológico no se sostiene para el Nuevo Testamento, Orígenes dijo que los evangelistas —que no eran hombres cultos y no podían haber leído los escritos elitistas de Platón— escribieron directamente las palabras de Jesús:

> «No es nuestro propósito, por ahora, hablar de aquellos que reconocen otro dios distinto del adorado por los judíos, sino defender nuestra posición y mostrar que era imposible que los profetas judíos, cuyos escritos figuran entre los nuestros, hubieran tomado algo de Platón, puesto que eran anteriores a él.» (Contra Celso VI, 19).

Asimismo, respecto de la idea de que la Tierra Prometida pudiera haber sido inspirada por la «tierra celestial» descrita por Platón, Orígenes escribe:

> «Por nuestra parte, nuestro propósito ha sido simplemente afirmar que aquello que decimos acerca de esa tierra sagrada no ha sido tomado de Platón ni de ningún otro griego; por el contrario, fueron ellos quienes —viviendo no sólo después de Moisés, el más antiguo de todos, sino incluso después de la mayoría de los profetas— tomaron estas ideas de ellos.» (Contra Celso VII, 30).

Orígenes admiraba a los judíos por la superioridad de su sabiduría, pero también escribió:

> «¡Y ojalá no hubieran pecado, ni transgredido la Ley, ni dado muerte a los profetas en tiempos antiguos, ni en estos últimos días conspirado contra Jesús! Entonces poseeríamos el modelo de una ciudad celestial que incluso Platón habría deseado describir; aunque dudo que hubiera podido lograr tanto como Moisés y quienes lo siguieron, quienes alimentaron a una “generación escogida” y a una “nación santa”, consagradas a Dios, mediante palabras libres de toda superstición.» (Contra Celso V, 43).

Aquí Orígenes admite implícitamente cuán semejante es la Ciudad ideal de Platón al Israel bíblico. Para él, Platón únicamente imaginó una ciudad de esa naturaleza; Moisés, en cambio, la hizo realidad. Creo que el Israel bíblico fue, en realidad, modelado a partir de la ciudad de las Leyes de Platón. El debate entre Celso y Orígenes es, en esencia, el mismo que se examina en la presente obra. Tanto el texto original de Apión como el de Celso se han perdido con el paso del tiempo. Lo único que ha llegado hasta nosotros son las respuestas que les dieron apologistas judíos y cristianos, debido a que el cristianismo triunfó en su confrontación contra el paganismo y contra el platonismo original.

Eusebio

Eusebio de Cesarea, obispo del siglo IV, ejerció una influencia considerable sobre Constantino, el primer emperador romano convertido al cristianismo. Eusebio parece haberse inspirado tanto en el Contra Apión de Josefo como en el Contra Celso de Orígenes y, en su Praeparatio Evangelica, continuó desarrollando esta línea argumentativa mediante una

comparación sistemática entre los textos de Platón y la Biblia. Según S. Inowlocki, la transición desde una apologética judía hacia una apologética cristiana fue posible porque Josefo ya había dirigido sus escritos a una audiencia grecorromana.[105] La obra de Eusebio demuestra que el debate seguía abierto tres siglos después de Josefo: o bien Platón tomó elementos de Moisés, o bien Moisés los tomó de Platón; pero ¿quién dependía de quién? Eusebio no creía que unas mismas leyes «divinas» pudieran haber surgido por simple casualidad. Dado que Moisés había vivido mucho antes que Platón, concluía necesariamente que fue Platón quien copió a Moisés. El objetivo principal de la Apodeixis —la obra magna de Eusebio, compuesta por la Praeparatio Evangelica y la Demonstratio Evangelica— era conducir a los paganos a la conversión al cristianismo, considerado por él como el heredero espiritual del judaísmo. Los libros XI–XIII de la Praeparatio Evangelica intentan demostrar que Platón se inspiró en la Biblia:

> «Nuestro duodécimo libro de la Preparación para el Evangelio suplirá ahora aquello que faltaba en el libro precedente para demostrar la concordancia de Platón con los Oráculos Hebreos, semejante a la armonía de una lira perfectamente afinada. Comenzaremos con una defensa de nuestra fe, que es objeto de desprecio entre la multitud.» (Praeparatio Evangelica XII, 1:1).[106]

Eusebio cita a Aristóbulo, un filósofo judío:

> «Es evidente que Platón siguió muy de cerca nuestra legislación y estudió cuidadosamente los diversos preceptos contenidos en ella. Pues antes de Demetrio de Falero, e incluso antes de la supremacía de Alejandro y de los persas, ya se habían realizado traducciones tanto del relato del éxodo de los hebreos, nuestros compatriotas, desde Egipto, como de la fama de todos los acontecimientos que les sucedieron, de la conquista de la tierra y de la exposición de toda la Ley. De modo que resulta manifiesto que el mencionado filósofo tomó prestadas muchas de estas cosas, pues era extraordinariamente erudito. Asimismo, Pitágoras transfirió numerosos de nuestros preceptos e incorporó muchos de ellos a su propio sistema doctrinal.» (Praeparatio Evangelica XIII, 12:1).

Estos ejemplos muestran que los paralelos entre Platón y la Biblia eran conocidos y debatidos en la Antigüedad. ¿Aprovechaban todos estos autores simples coincidencias? En el libro XII, Eusebio compara numerosas leyes presentes en ambos corpus. Entre ellas: Debe temerse y honrarse a los padres (Éxodo 20:12; Levítico 19:3 // Leyes 931e). Los hebreos no deben mantener esclavos hebreos durante más de siete años (Éxodo 21:2; Deuteronomio 15:12 // *República* 469c, donde se establece que los griegos no deben esclavizar a otros griegos). Los mojones o límites de propiedad no deben desplazarse, pues poseen carácter sagrado (Deuteronomio 19:14 // Leyes 842e). Si alguien causa daños a las tierras de otro, debe indemnizarlos (Éxodo 22:5 // Leyes 843c). Un hijo no puede ser juzgado por los crímenes de su padre (Deuteronomio 24:16 // Leyes 856c). Un ladrón debe restituir el doble de lo robado (Éxodo 22:2–3 // Leyes 857a). Un ladrón que irrumpe de noche puede ser muerto (Éxodo 22:4 // Leyes 874b). Si un toro u otro animal mata a una persona, su propietario puede ser procesado por homicidio y el animal será ejecutado (Éxodo 21:28–29 // Leyes 873d). La ciudad debe dividirse en doce porciones asignadas a doce tribus

(Números 26 // Leyes 704d, 745b, 760d). Asimismo, Dios declara a través de Ezequiel que el pueblo de Israel se asemeja a una mezcla de cobre, estaño, hierro, plomo y plata (Ezequiel 22:18). De manera paralela, Sócrates explica que a los Guardianes de la Ciudad se les enseñará que fueron formados de oro, plata, hierro y cobre (*República* 416a). Eusebio cita extensamente tanto la *República* como las Leyes y, al igual que Josefo antes que él, sostiene que la concepción platónica de Dios se aproxima notablemente a la concepción bíblica. Según la interpretación de Eusebio, incluso la censura de los poemas de Homero propuesta en la *República* derivaría de la concepción bíblica de un Dios que no engaña ni miente a los seres humanos:

> «Cuando Moisés estableció un sistema legislativo para los hombres, consideró necesario comenzar con un relato de los tiempos antiguos. Menciona el Diluvio, la vida posterior de la humanidad y describe luego la vida social de aquellos antiguos hebreos que fueron amigos de Dios, así como la de quienes resultaron culpables de transgresiones, porque estimaba que la narración de tales acontecimientos constituía un paralelo de su legislación. Del mismo modo, Platón, cuando procede a redactar leyes, adopta el mismo método que Moisés. En el prefacio de las Leyes, por ejemplo, utiliza un relato de tiempos antiguos, mencionando un diluvio y la forma de vida posterior al diluvio. Escuchad al menos lo que dice al comienzo del tercer libro de las Leyes.» (Praeparatio Evangelica XII, 15).

Este punto reviste una importancia fundamental, pues Eusebio señala que las estructuras mismas de la Biblia y de las Leyes de Platón son semejantes. En efecto, el libro III de las Leyes relata un diluvio seguido por una forma de vida patriarcal anterior a la promulgación de las leyes, esquema que también encontramos en el Génesis y en los libros legislativos que le siguen. Eusebio concluye el libro XII escribiendo:

> «Asimismo, todos los demás pasajes expresados de manera semejante en las palabras de los hebreos anticiparon la interpretación que Platón desarrolló posteriormente con amplitud. Y así, si examinas cuidadosamente cada uno de ellos punto por punto, encontrarás que concuerdan con los escritos hebreos. Y por doctrinas de los hebreos entiendo no solamente los oráculos de Moisés, sino también los de todos los demás hombres piadosos que vinieron después de Moisés, ya fueran profetas o apóstoles de nuestro Salvador, cuyo acuerdo doctrinal los hace justamente dignos de una misma denominación.» (Praeparatio Evangelica XII, 52:35)

Eusebio advierte al lector que su demostración no es exhaustiva y sugiere continuar la investigación por cuenta propia. No puedo evitar sorprenderme profundamente ante el hecho de que ni los estudios bíblicos ni los estudios clásicos hayan explorado esta pista tan clara dejada por Eusebio. Esta negativa constituye el núcleo mismo de mi tesis. Las raíces platónicas de la religión bíblica eran conocidas en la Antigüedad, pero fueron reprimidas después del triunfo del cristianismo en el siglo IV e. c., poco tiempo después de que Eusebio escribiera su Praeparatio Evangelica y de que Constantino abrazara la fe cristiana. A partir de entonces, se volvió imposible siquiera considerar la posibilidad de que la Biblia hubiera tomado elementos de Platón. La demostración de mi tesis será muy semejante a la de

Eusebio, aunque mis conclusiones serán exactamente las opuestas. Este trabajo empleará el mismo método que Eusebio: presentar citas acompañadas de comentarios, permitiendo que los textos hablen por sí mismos.

En el libro X de la Praeparatio Evangelica, Eusebio establece una cronología de los autores griegos y bíblicos con el fin de determinar quién tomó elementos de quién (Praeparatio Evangelica X, 8). Observa que los filósofos griegos más importantes —Tales, Sócrates y Platón— nacieron durante la época de la dominación persa sobre Judea, «cuando las profecías habían cesado entre los hebreos»; por consiguiente, concluye que Platón aprendió su filosofía de los «hebreos» (Praeparatio Evangelica X, 14). Este punto también resulta relevante porque Eusebio simplemente reproduce la intención del escritor bíblico. La Biblia hebrea concluye efectivamente con los relatos de Esdras y Nehemías en el período persa, es decir, aproximadamente en el siglo V a. e. c., y por lo tanto antes de la aparición de las obras de Platón. El autor bíblico pretendía precisamente este argumento cronológico: la historia de Israel debía terminar antes del surgimiento de la filosofía platónica y de la helenización de Judea.

Hasta el día de hoy no se ha realizado una comparación amplia y sistemática entre Platón y la Biblia; este hecho, por sí solo, constituye para mí una señal de la represión intelectual ejercida tanto por el judaísmo como por el cristianismo. La conversión del emperador Constantino al cristianismo, seguida por la conversión oficial del Imperio Romano bajo Teodosio I en el año 380 e. c., clausuró este debate durante siglos. La victoria del platonismo «judeocristiano» sobre el platonismo original —que estaba ampliamente difundido en todo el Imperio— constituye uno de los momentos decisivos de la historia de la civilización occidental. Dado que la filosofía de Platón era considerada divina dentro del Imperio Romano, los apologistas cristianos lograron convencer a los emperadores —quienes, por supuesto, también tenían sus propios intereses políticos— de que la Biblia era más antigua y superior a los escritos platónicos. De hecho, mi investigación sobre los orígenes de la Biblia podría concernir incluso más al cristianismo que al judaísmo, ya que fue la filosofía cristiana la que terminó dominando Europa. Probablemente ello ocurrió porque tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento compartían un trasfondo platónico común que resultaba familiar a los aparentes neófitos. ¿Quién sabe cuántos textos de filósofos «paganos» que atacaban la fe cristiana acusándola de plagio —como los de Apión y Celso— se han «perdido»? Las obras de Orígenes y Eusebio (así como las de Clemente de Alejandría) neutralizaron eficazmente la amenaza representada por los textos clásicos griegos al sostener que todos los libros bíblicos eran anteriores a ellos. Esta mentalidad ha prevalecido incluso en la investigación moderna, hasta el punto de que teólogos y filósofos estudian la Biblia y a Platón por separado. Eusebio se refiere a la doctrina platónica de la «noble mentira» —según la cual los mitos y las fábulas deben emplearse para educar a los jóvenes (*República* 414c; Leyes 663d)— como algo que Moisés también habría utilizado (Praeparatio Evangelica XII, 31). Quizá, por haber estudiado ambas obras con tanto cuidado, Eusebio pudo ser consciente de que las Leyes de Platón inspiraron el Antiguo Testamento. Sin embargo, al querer promover la fe cristiana, quizá optara por invertir esa historia, admitiendo que una mentira es noble cuando se hace

por el bien del pueblo. Lo que es seguro es que la conversión de los emperadores romanos al cristianismo condujo al cierre de la Academia platónica en el siglo VI e. c. y, en consecuencia, al fin mismo del debate comparativo.

La investigación bíblica ha fracasado en analizar la Biblia a la luz de Platón desde sus mismos comienzos, a pesar de que cualquiera podía haber seguido el camino señalado por Eusebio y, como él mismo sugería, ampliar la comparación entre los textos platónicos y la Biblia. Era posible considerar que los paralelos señalados por Eusebio no se debían simplemente a coincidencias fortuitas, ni tampoco a una supuesta inspiración bíblica de Platón.

Las técnicas del escritor bíblico

Desmontaje y recomposición de las fuentes griegas

Los libros que van desde el Génesis hasta Reyes, comúnmente denominados Historia Primaria (Primary History), narran una historia continua que abarca desde la creación del mundo hasta la caída de Jerusalén. Esta narración se inspiró en las Leyes de Platón, en las Historias de Heródoto y en los ciclos míticos de Heracles, los Argonautas, Tebas y Troya. Para que el préstamo literario no resultara demasiado evidente, el escritor bíblico desmontó por completo estas historias y textos, recomponiéndolos posteriormente según un patrón específico. Puede decirse que para ello utilizó «mitemas» (mythemes), en el sentido que Claude Lévi-Strauss dio a este término: unidades mínimas de significado mítico. El caso de Heródoto resulta particularmente claro, tal como ha demostrado Wesselius. El Segundo Libro de los Reyes concluye en un período ligeramente anterior al comienzo del primer libro de las Historias, es decir, en el siglo VI a. e. c., con el nacimiento de Ciro, quien posteriormente conquistará Babilonia. Para Wesselius, esta coincidencia no es casual, sino un homenaje deliberado del escritor bíblico a su principal fuente de inspiración.[107] El primer libro de Heródoto puede leerse casi como una continuación de 2 Reyes: Nabucodonosor destruye Jerusalén en el año 587 a. e. c. (como se relata en 2 Reyes 24), y Heródoto cuenta cómo Ciro provocará la caída de Babilonia bajo Nabónido en 538 a. e. c. Veremos además que Creso, el héroe principal del primer libro de Heródoto, fue utilizado para construir el personaje de Salomón en 1 Reyes. De este modo, el primer libro de Heródoto sirvió como fuente para el último libro de la Biblia dentro del conjunto Génesis–Reyes. El segundo libro de Heródoto, dedicado a Egipto, es una fuente para tres libros bíblicos: Génesis, Éxodo y 2 Reyes. En Génesis y Éxodo, porque partes de las historias de Abram, José y Moisés transcurren en Egipto; en 2 Reyes, porque el autor cita una fuente —los anales de los reyes de Israel y Judá— que contiene acontecimientos históricos confirmados por la arqueología. Sin embargo, el escritor bíblico combinó dicho documento histórico con relatos legendarios sobre los faraones egipcios tomados del segundo libro de Heródoto. Más aún, y no sin cierta ironía, aprovechó la existencia de informaciones históricas coincidentes en ambas fuentes. Así, fusionó en un único relato las narraciones sobre la campaña occidental del rey asirio Senaquerib (2 Reyes 18–19 // Heródoto II, 141), e hizo lo mismo con la campaña del faraón Necao en Siria (2 Reyes 23:29 // Heródoto II, 158–159). Estas dos historias, donde la Biblia

y Heródoto se encuentran de manera evidente, son la proverbial punta del iceberg. Nos obligan a profundizar en la obra de Heródoto, y veremos que muchos reyes de Israel y Judá fueron modelados a partir de sus personajes. Sólo quien lea ambos textos puede comprender la ironía del escritor bíblico: al comparar a los reyes de Israel con los faraones de Egipto, transmitía un mensaje concreto. Al elegir reyes, Israel recayó en la misma esclavitud de la que Dios lo había liberado en Egipto. Detrás de esta reflexión se encuentra la idea platónica de que la ley debe prevalecer sobre cualquier forma de gobierno.

El tercer libro de Heródoto relata la historia de los reyes persas, sus costumbres, la vida cotidiana de la corte y la conspiración de un falso rey que llevó a Darío al poder. Este tercer libro parecería haber servido de fuente para el libro bíblico de Ester. La acción de Ester se desarrolla precisamente en la corte real de Susa y parece proceder del mismo autor, funcionando como una especie de epílogo. Una posible prueba de ello sería la ausencia de reutilización de temas narrativos (véase el capítulo 9). El cuarto libro describe el mundo de los escitas e incluye diversas descripciones geográficas (IV, 36–45) que presentan ciertas conexiones con la «Tabla de las Naciones» de Génesis 10. Hacia el final de este libro, Heródoto narra la fundación de la colonia griega de Cirene, en Libia, relato que presenta numerosas similitudes con la historia de Moisés. Bato (Battus) aparece como un prototipo de Moisés: un hombre tartamudo que recibe una misión divina para conducir a su pueblo hacia una tierra prometida a su antepasado Eufemo el Argonauta, personaje que corresponde a Abraham. Esta narración resulta importante porque conecta la epopeya de los Argonautas con la fundación del Estado platónico. Píndaro (Píticas IV y V), Heródoto (IV, 154–155) y Apolonio de Rodas (Argonáuticas IV, 1730–1765) relacionan todos ellos a los Argonautas con la fundación de Cirene.[108] Dado que el Estado ideal descrito por Platón en las Leyes debía constituirse como una colonia conquistada por la fuerza (Leyes 702b–d), el escritor bíblico mezcló las tradiciones míticas griegas sobre Cirene con la utopía política platónica. Este tipo de razonamiento tiende a demostrar la dependencia de la Biblia respecto de estas fuentes de inspiración, puesto que combina elementos diversos procedentes de todas ellas. Los libros V al IX de Heródoto proporcionan materiales a la Biblia de una manera más dispersa, mientras que numerosos relatos del libro de los Jueces proceden de historias sobre reyes griegos. Finalmente, la caída de Jerusalén descrita en 2 Reyes 24 fue inspirada directamente por la caída de Sesto narrada al final de la obra de Heródoto (IX, 115–120). Ambos textos concluyen con una historia semejante. Wesselius considera que se trata de una referencia final destinada a conducir nuevamente al lector hacia Heródoto.[109]

El autor bíblico trabajó de manera semejante con las fuentes platónicas, desmantelando el orden de las Leyes y reconstruyéndolo en los libros de Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio. Por supuesto, la diferencia principal entre ambos textos reside en la forma de la narración. Las Leyes de Platón constituyen un proyecto político discutido por tres ancianos, mientras que la Biblia presenta la historia de un pueblo que recibe estas leyes de Dios durante su peregrinación por el desierto. Este autor puso una introducción platónica —compilada de diálogos como el *Timeo*, el Gorgias, el *Fedón*, el *Protágoras*, el Político y el *Banquete*— en los primeros capítulos de Génesis, combinando varios mitos sobre los orígenes del mundo y de la humanidad. Estos paralelos resultan difíciles de admitir cuando se lee la Biblia desde sus primeras páginas, ya que tradicionalmente los estudios bíblicos han

vinculado esos capítulos iniciales con los mitos mesopotámicos. Sin embargo, es a través de la comparación de las leyes presentes en los libros legislativos como, retrospectivamente, podemos reconocer la impronta platónica en los primeros capítulos del Génesis. El escritor bíblico transformó en una narración continua materiales que, en los diálogos platónicos, aparecen dispersos y separados unos de otros. Al apropiarse de Heródoto y de Platón, construyó una cronología lineal, aunque todavía podamos leer su obra tanto de manera diacrónica como sincrónica. De forma sorprendente, encontraremos incluso el mito del nacimiento de Eros (*Banquete* 203b–c) adaptado en el libro de Rut, obra que probablemente procedería del mismo autor. Como se ha señalado anteriormente, el Critias —o el relato de la Atlántida— fue utilizado como marco general para toda la narrativa bíblica, pues relata la historia de un Estado ideal que degenera y termina atrayendo sobre sí mismo el juicio divino, debido a que sus reyes abandonaron las leyes sagradas que sus antepasados habían jurado respetar eternamente (Critias 121c). Veremos cómo el juramento de Israel al aceptar la Ley (Éxodo 24:1–11) presenta notables semejanzas con el juramento de los primeros reyes de la Atlántida (Critias 119d–120c).

Las leyes platónicas se encuentran en los libros IV a XII de las Leyes. El libro V establece la organización territorial de la Ciudad, con doce tribus subdivididas en parcelas distribuidas por sorteo y transmitidas por herencia paterna. Encontramos un sistema catastral idéntico en el libro de Números (caps. 1, 26, 27 y 36), donde Dios presenta a Moisés un proyecto de reparto territorial que posteriormente es llevado a la práctica por Josué (Josué 14–19). El libro VI de las Leyes describe las diversas funciones de la Ciudad, especialmente el sacerdocio (Leyes 759a–760a), institución que presenta estrechas semejanzas con Levítico 21. El libro VII trata sobre la educación. No se utilizó como fuente textual; sin embargo, explica —como hemos visto anteriormente— que el poeta debe narrar mitos que respalden las leyes, idea que constituye uno de los principios fundamentales de la composición bíblica. El libro VIII establece normas relativas a la sexualidad que pueden compararse con Levítico 18 y 20. También prescribe leyes agrícolas que reaparecen en Deuteronomio. El libro IX contiene numerosos paralelos con la Biblia en su tratamiento de los delitos: violencia, robo y homicidio. En él aparecen leyes que también encontramos en Éxodo, en varios casos incluso siguiendo el mismo orden, lo que, deja pocas dudas acerca de cuál de los dos textos depende del otro. Aunque algunas de estas disposiciones son muy antiguas y ya aparecen en el Código de Hammurabi, el propósito de este estudio será demostrar que las Leyes constituyeron una fuente directa para la Biblia. El razonamiento de Platón acerca del homicidio sigue una secuencia lógica. Comienza con el homicidio involuntario y continúa con el homicidio voluntario, ya sea premeditado o no. En la Biblia, en cambio, esta progresión aparece fragmentada, ya que las leyes correspondientes se distribuyen entre Éxodo, Números y Deuteronomio. El libro X de las Leyes está dedicado a los cultos religiosos. En Deuteronomio encontramos las mismas exhortaciones a denunciar a los herejes, así como las mismas prohibiciones relativas a altares privados, magia, hechizos y encantamientos. El libro XI trata sobre la propiedad y las transacciones económicas. Una vez más, leyes equivalentes aparecen en Deuteronomio. Por otra parte, la legislación relativa al derecho hereditario de las mujeres se encuentra en Números, donde está vinculada a la cuestión del reparto territorial. El libro XII contiene disposiciones referentes a la guerra y a los funerales. El autor bíblico utilizó el mismo procedimiento con Heródoto y Platón, las dos fuentes

principales: tomó las narraciones y las leyes de sus órdenes originales y las reorganizó de forma diferente en la Biblia para hacer menos visible el préstamo. Sin embargo, aquí y allá el orden original permanece intacto. Considero que estos casos constituyen «huellas dactilares» deliberadamente dejadas por el autor para el lector erudito, señalando de forma sutil cuáles eran sus fuentes. La misma técnica se utilizó con las demás fuentes de la Biblia: los ciclos épicos griegos de Heracles, Tebas, Troya y los Argonautas. Veremos, por ejemplo, que ciertos elementos del ciclo heracleo fueron incorporados al Génesis en los relatos de la juventud de Jacob, así como en una narración de Éxodo relativa a Moisés. El resto del ciclo se utilizó para construir el personaje de Sansón en el libro de los Jueces. Insisto nuevamente en que no existe una reutilización duplicada de los «mitemas»: un mitema griego corresponde a un único mitema bíblico. Si los paralelos fueran producto del azar o de una difusión oral imprecisa, no encontraríamos esta correspondencia exacta. Por el contrario, esta economía de temas míticos es la prueba de una obra construida y consciente. Partes de la epopeya de los Argonautas aparecen reflejadas en el Génesis (por ejemplo, en la atadura de Isaac) y también en Samuel y Reyes (como en los conflictos de David con Mefiboset, heredero legítimo de Saúl). La Guerra de Troya, y particularmente la *Ilíada*, sirvieron de fuente para las escenas bélicas de Samuel. Ya puede observarse que cada libro bíblico parece poseer una fuente privilegiada que le confiere una «coloración» característica: Samuel parece ser predominantemente homérico. Jueces y Reyes dependen principalmente de Heródoto. Josué y los libros legislativos deben mucho a las Leyes de Platón. La historia de José parece inspirarse en el regreso de Ulises narrado en la *Odisea*. Génesis mezcla todas las fuentes de tal modo que todos los libros posteriores pueden relacionarse con él.

Fusión de varios personajes griegos en un solo personaje bíblico

Ningún personaje bíblico es la encarnación de un único personaje griego; cada uno es una combinación de diversos personajes griegos. La única excepción es Sansón, que sigue de cerca a su modelo, Heracles. Sin embargo, acabamos de ver que algunas partes del ciclo heracleo se aplicaron a los personajes de Jacob y Moisés, y Aristeo, el primer apicultor, estrechamente ligado a Heracles en la Novena Pítica de Píndaro, fue una fuente de inspiración para el personaje de Sansón. Siempre hay una lógica en la manera de combinar a los personajes. Abraham se basó en fundadores de grandes linajes, como el rey Anaxándrides de Esparta y Eufemo el Argonauta; por ello, le corresponde el destino de Atamante, que tuvo que sacrificar a su hijo a Zeus, en el prólogo de la epopeya argonáutica. Moisés está compuesto de muchos personajes diferentes, y David también. Salomón se basó en Creso, que aparece en el primer libro de Heródoto, pero también en el faraón Keops del libro II, pues relegó a su propio pueblo a construirle templos y palacios.[110]

Conservación de homónimos y homófonos

Varios nombres aparecen de manera compartida entre los textos griegos y los bíblicos. El mejor ejemplo es el personaje de Jafet, hijo de Noé (Gn 9–10). Jafet (Japhet) es homónimo de Japet o Japetos, el titán que aparece especialmente en la *Teogonía* de Hesíodo. Los especialistas han advertido esto desde hace tiempo y lo consideran resultado de influencias

semíticas en la obra de Hesíodo. En la Biblia, Jafet es hijo de Noé. En cambio, en el relato más antiguo del Diluvio conservado en la literatura griega —la Novena Olímpica de Píndaro (40–56)—, Jápeto es padre de Prometeo y Epimeteo, quienes a su vez son los progenitores de Deucalión y Pirra, personajes que desempeñan en la tradición griega el papel que ocupan Noé y su esposa en la Biblia, o Ut-Napishtim en la tradición mesopotámica. El escritor bíblico conocía el relato mesopotámico del Diluvio, como se aprecia en el detalle de Noé enviando aves para encontrar tierra —como en la Epopeya de Gilgamesh y Beroso—; pero, puesto que persiste el nombre de Jafet, también debió de conocer la versión griega. En Génesis 10:2–5, Jafet aparece como padre de Ion, ancestro de los griegos. Aunque los masoretas pronunciaron este nombre como Yaván y la Septuaginta como Yován, las consonantes hebreas yod-waw-nun forman gráficamente «ION». En la tradición griega, Ion aparece como descendiente directo de Deucalión —y por consiguiente de Jafet— (Heródoto I, 146; V, 66; y la obra Ion de Eurípides), además de ser el ancestro epónimo de los jonios. La genealogía griega tradicional se comprime en Génesis, haciendo de Jafet el padre de Ion. Fuera cual fuera la fecha de composición de Génesis, estos versículos demuestran que el autor conocía no solo a los griegos, sino también sus genealogías míticas.

Los nombres procedentes de la tradición griega son conservados, aunque desplazados dentro de las genealogías, un procedimiento que se repite en varias ocasiones. Jafet pasa de ser abuelo de Deucalión a convertirse en hijo de Noé. Caineus, rey de los lápitas, era descendiente de Ixión, el primer asesino de la humanidad —como en las obras de Homero, Píndaro, Apolonio y Apolodoro—; una asociación que da origen al personaje de Caín. Estos homónimos pueden crear cierta confusión en un lector que conoce ambas literaturas. También encontraremos que el nombre de Er el Panfilio —héroe del mito escatológico de Platón en el libro X de la *República*— es homófono del de Er, hijo de Judá (Génesis 38). Aunque el Er bíblico parece un personaje insignificante, es una pista del enigma platónico que constituye la genealogía de David. Todas estas sutiles alusiones son «huellas dactilares» dejadas por el escritor bíblico que conducen a sus fuentes, indicios que solo puede comprender quien ha leído tanto la literatura griega como la bíblica. Desde esta perspectiva, la literatura clásica griega debe entenderse como el hipotexto de la Biblia: el conjunto de textos que la rodean e inspiran, mientras que la Biblia actuaría como un hipertexto construido a partir de ellos.[111] La técnica de conservar homónimos desplazándolos dentro de la escala genealógica corresponde al primer procedimiento descrito anteriormente: desmontar y reorganizar el orden de las fuentes. En ambos casos, se dejan pistas para el lector en forma de referencias deliberadas. La Biblia está lejos de ser un plagio, pues reconoce sus fuentes de inspiración a través de estas alusiones crípticas.

Profecías ex eventu: la época helenística como punto ciego

El uso de profecías relativas a la época helenística —que para un lector no creyente constituyen necesariamente anacronismos— es otro ejemplo de referencias abiertas presentes en la Biblia. El libro de Daniel relata cómo el profeta, viviendo en Babilonia durante el siglo VI a. e. c., recibe una visión acerca de los tiempos venideros, identificados como «el tiempo del fin» (Dn 8:17), es decir, la época helenística. Como Daniel no comprende el significado de la visión, el ángel Gabriel se la explica: el rey de los griegos

conquistará Oriente (Dn 8:21); tras su muerte, sus generales dividirán el imperio (Dn 8:22); posteriormente surgirá otro rey —habitualmente identificado con Antíoco IV Epífanes— que perseguirá a los judíos (Dn 8:23–25). Por esta razón, la crítica bíblica considera de manera unánime que el libro de Daniel —o al menos esta sección— fue compuesto después de los acontecimientos que describe, durante el siglo II a. e. c. Si se rechaza la posibilidad de que los seres humanos conozcan el futuro, entonces debe admitirse que estas profecías fueron redactadas ex eventu, es decir, después de que los acontecimientos ocurrieran. Por otra parte, algunos creyentes judíos y cristianos pueden considerar que Daniel constituye precisamente una prueba de la realidad de la profecía y sostener que el libro fue escrito por el propio Daniel en Babilonia.

Lo mismo ocurre con cualquier libro bíblico supuestamente anterior al libro de Daniel, pues también contienen profecías de acontecimientos futuros. Sin embargo, cuanto más remoto es el escenario narrativo, más vagas se vuelven dichas profecías. Noé predice que su hijo Jafet se expandirá y «habitará en las tiendas de Sem» (Génesis 9:27), lo que significa que los descendientes de Jafet vendrán a vivir entre los descendientes de Sem, los «semitas». La referencia podría aplicarse: a Madai, uno de los hijos de Jafet, en cuanto a los medos, aliados de los persas, que derrotaron a Babilonia en 538 a. e. c.; o a los griegos, a través de Ion y sus descendientes, que conquistaron el Imperio persa entre 330 y 320 a. e. c. bajo Alejandro Magno. Además, en Números, el profeta Balaam prevé que flotas enviadas desde Quitim —hijo de Ion en Génesis 10:5— someterán a Asur —Asiria— y a Éber —los «hebreos», pues Éber es descendiente de Sem, Génesis 10:21, 26—: «Pero vendrán naves de la costa de Quitim, y afligirán a Asur y afligirán a Éber, y él también irá a la destrucción» (Números 24:24).

Las profecías de Noé y Balaam, leídas juntas, apuntan con precisión a la llegada de Alejandro y sus flotas, que efectivamente zarparon de Chipre, llamada Quitim en la Biblia por su capital, Kittion. Dos veces en el Pentateuco —aunque preferiría hablar de Eneateuco— se hacen referencias claras a la invasión griega del Próximo Oriente, e incluso a su caída; sería bastante fácil sostener que son adiciones tardías. Por el contrario, todo cobra sentido una vez que se conoce el tono y la técnica del escritor bíblico, que no oculta ni el período en que escribió ni sus fuentes de inspiración.

No parece haber ninguna razón lógica para tratar al «Pentateuco» ni a ningún otro libro bíblico de manera diferente al libro de Daniel. Sólo la tradición nos informa acerca de los supuestos autores bíblicos y de las fechas en que habrían vivido. Los otros tres grandes profetas bíblicos —Isaías, Jeremías y Ezequiel— contienen también alusiones a la época helenística, a pesar de que, según la cronología tradicional, habrían vivido respectivamente en los siglos VIII, VII y VI a. e. c. La crítica bíblica se vio obligada a postular la existencia de un «Deutero-Isaías», supuesto autor de los capítulos que comienzan en Isaías 40, donde las profecías relativas a la conquista persa parecen demasiado precisas. En esos capítulos, por ejemplo, Ciro es mencionado por nombre propio y presentado como instrumento de la venganza divina contra Babilonia. Para la crítica bíblica, únicamente alguien contemporáneo de esos acontecimientos podría haber escrito tales pasajes. Los primeros treinta y nueve capítulos seguirían siendo atribuidos al Isaías histórico, aunque esos mismos capítulos

también contienen anuncios de acontecimientos futuros. El libro de Isaías me parece muy coherente, y en el último capítulo los griegos aparecen mencionados como descendientes de Ion (Isaías 66:19).

Jeremías, que conoció al último rey reinante, Sedecías, predijo la caída de Babilonia (Jeremías 41). Pero también profetizó la caída de Elam, término arcaico para Persia (Jeremías 49:34–39): «Y traeré contra Elam los cuatro vientos de los cuatro confines del cielo, y los dispersaré hacia todos esos vientos; y no habrá nación a la que no lleguen los dispersados de Elam» (Jeremías 49:36). Estos cuatro vientos se reconocen fácilmente como los cuatro reyes contemplados por Daniel en su visión, que son los cuatro generales de Alejandro: «Y el macho cabrío se engrandeció sobremanera; y cuando se hizo fuerte, el gran cuerno fue quebrado; y en su lugar aparecieron cuatro cuernos hacia los cuatro vientos del cielo» (Daniel 8:8). En ambos casos, se compara a los Diádocos con cuatro vientos. Cuando Daniel tuvo esta visión, fue transportado a Susa, en Elam: «Y vi en la visión; y sucedió que, cuando vi, estaba en la ciudadela de Susa, que está en la provincia de Elam; y vi en la visión que estaba junto al río Ulai» (Daniel 8:2). Se supone que Jeremías vivió a comienzos del siglo VI a. e. c., pero sus profecías sobre la caída de Persia no tienen lugar hasta finales del siglo IV a. e. c.

Estos anacronismos son fundamentales para datar todos los libros bíblicos en la época helenística. Todas estas profecías parecen indicar que eran contemporáneas, escritas por personas que se conocían y trabajaban juntas, probablemente bajo un supervisor, que creo que fue el autor principal de Génesis–Reyes. La historia bíblica concluye precisamente en el período persa, justo antes de la llegada de Alejandro Magno. Por otra parte, los profetas Hageo, Zacarías y Malaquías son ubicados tradicionalmente en el siglo V a. e. c. La época helenística aparece como el punto ciego de la Biblia. Está presente en muchos lugares de la Biblia, pero no la vemos como lo que es. La llamo el punto ciego de la Biblia porque es el punto en el que la Biblia, un texto abierto al pasado, se conecta con el presente del autor, del mismo modo que la retina se conecta al cerebro mediante el nervio óptico. Esta conexión crea una pequeña ceguera que nuestro cerebro compensa reconstruyendo la realidad por hábito.

La época helenística sí aparece de manera explícita en los Libros de los Macabeos. Sin embargo, allí no se presenta bajo forma de profecía sino como narración histórica. Quizá, como señaló Lemche, esa sea la razón por la que no fueron aceptados en el canon hebreo.[112] No puede saberse si los libros de los Macabeos formaron parte del plan original o si pertenecían a una segunda generación de libros bíblicos; sin embargo, su función parece ser ocultar el nacimiento mismo de la Biblia en esta época, al presentar a los judíos luchando por preservar sus tradiciones ancestrales frente a la aculturación griega.

Narraciones duplicadas y el «dossier literario lineal»

Wesselius encontró otra explicación para la presencia de narraciones aparentemente redundantes en la Biblia. Estos relatos duplicados fueron utilizados por la crítica bíblica como uno de los principales argumentos para sostener que el texto bíblico está compuesto por varios estratos (por ejemplo, las dos versiones de la creación de los seres humanos en

Génesis 1 y 2, o las dos versiones de la muerte de Saúl en 1 Samuel 31 y 2 Samuel 1). Para Wesselius, pueden explicarse como una imitación de Heródoto, quien con frecuencia presenta dos relatos de un mismo acontecimiento según la información que había recopilado. La fundación de Cirene es narrada dos veces: primero según la versión de los tereos de la metrópolis y luego según la versión de los cireneos de la colonia (Heródoto IV, 154). La fundación de Tera también es relatada tanto según la versión de los tereos como según la de los lacedemonios (Heródoto IV, 150). Heródoto justifica estos relatos duplicados como resultado de su investigación y deja al lector la tarea de juzgar cuál versión resulta más verosímil. Al imitar a Heródoto, el autor bíblico empleó la misma técnica, aunque permaneció como narrador anónimo y no comentó estos relatos duplicados dentro de su texto.

Para Wesselius, esto permite tres formas de leer la Biblia. La primera lectura es una lectura «religiosa», que procura armonizar los distintos relatos en una única narración continua. En segundo lugar, puede pensarse que estos relatos reflejan el hecho de que varias tradiciones auténticas y contradictorias fueron compiladas dentro del texto bíblico; de este modo, Wesselius entiende la hipótesis documentaria como el resultado de las intenciones del propio autor bíblico. Dado que este autor tomó relatos de una tradición extranjera, pudo haber querido conferir a su texto una apariencia de autenticidad; aquello que al lector le parece un error editorial puede resultar tranquilizador, pues hace que el texto parezca basado en antiguas tradiciones. Esto es lo que Wesselius denomina un «dossier literario lineal»: una compilación de tradiciones dispuestas en orden cronológico, con desarmonías deliberadas. Finalmente, una tercera forma de lectura descubre las fuentes griegas ocultas tras el texto y comprende las numerosas alusiones que apuntan hacia ellas. Estos tres niveles de lectura coexisten, convirtiendo a la Biblia en una obra literaria extremadamente sofisticada. En ocasiones, las narraciones duplicadas aparecen una inmediatamente después de la otra, como en el caso de la muerte de Saúl en el campo de batalla. En otros casos, relatos semejantes aparecen separados por varios libros, como ocurre con la historia de Lot en Sodoma (Gn 19) y la del levita en Guibeá (Jue 19). Intentaré mostrar cómo la historia de David en Samuel constituye una repetición de la historia de Jacob en Génesis. Jacob y David son los «gemelos literarios» de la Biblia; ambos son encarnaciones de Israel, que es simultáneamente un hombre, un Estado y un alma, tal como ocurre en la concepción platónica de la *República* (434e–435a). También mostraré cómo las historias de Tamar (Gn 38) y Rahab (Jos 2 y 6) utilizan la misma dialéctica de duplicación: relatan la historia de una mujer cananea que, embarazada de gemelos, es comparada con las murallas que rodean la ciudad cananea de Jericó y con el «alumbramiento» de los dos espías enviados por Josué. A esta técnica la denomino el uso de dípticos: escenas dobles que se explican mutuamente. Entre estos dípticos bíblicos existe uno que impregna toda la obra: la comparación implícita entre Babilonia y Jerusalén.[113] La caída de Babel en Génesis 11 se refleja en la caída de Jerusalén ante Babel en 2 Reyes 24. El comienzo de la Biblia anuncia su final, y el final anuncia su comienzo. Aunque la caída de Jerusalén es un acontecimiento histórico, es interpretada filosóficamente como la pérdida del paraíso. La expulsión de Adán y Eva del Jardín del Edén constituye una metáfora del exilio de Israel de la Tierra Prometida por parte de Dios, como castigo por haber desobedecido las leyes divinas. De acuerdo con el modelo platónico, todos los personajes de la Biblia son uno solo: el alma.

«Intertextualidad» y «extratextualidad»

La intertextualidad es un concepto introducido originalmente por la posestructuralista Julia Kristeva y posteriormente desarrollado por Gérard Genette.[114] Como acabamos de ver, la Biblia utiliza referencias internas, pero también emplea numerosas referencias a textos externos. El autor dejó pistas, sus «huellas dactilares», que remiten a sus fuentes. Esta técnica ha sido utilizada desde siempre en la literatura griega. Por ejemplo, la *Ilíada* y la *Odisea* se reflejan mutuamente; parece existir entre ambas una especie de diálogo en el uso del lenguaje y de los temas, lo que sugiere que una misma persona (o un mismo equipo) compuso ambas obras.[115] En el siglo III a. e. c., Apolonio de Rodas escribió sus Argonáuticas como respuesta a Homero, dejando innumerables referencias a su fuente principal, ya fueran literarias (en las formulaciones o el vocabulario) o literales (mediante personajes comunes a ambas epopeyas, como Circe, Alcínoo, Nausícaa, etc.).[116] Según V. Knight, los eruditos del siglo III a. e. c. redescubrieron la poesía homérica y la aprendieron de memoria. La obra de Apolonio estaba destinada, en cierta medida, a halagar su erudición, como si el reconocimiento de las numerosas referencias formara parte de un juego intelectual. Creo que el autor bíblico fue educado en un ambiente semejante y pudo haber estado familiarizado con la obra de Apolonio, quien además fue director de la Biblioteca. El escritor bíblico llevó esta técnica a un tercer nivel, ya que su texto combina las Argonáuticas y a Homero (especialmente en el libro de Samuel). Como explican Michèle Broze y Françoise Labrique a propósito de las *Metamorfosis* de Apuleyo: «Está claro que los antiguos elaboran una construcción extremadamente sofisticada que acumula la intertextualidad como referencia externa y los juegos de espejo como referencia interna».[117] El autor bíblico también conocía las conexiones existentes entre las obras de Heródoto y Platón. Pierre Vidal-Naquet ha mostrado cómo el Critias de Platón puede leerse como un pastiche de Heródoto.[118] Platón también pretendía demostrar la autenticidad de su relato remitiéndose a las fuentes que lo habían transmitido originalmente (los sacerdotes egipcios, del mismo modo que ocurre en el segundo libro de Heródoto).

Para Luc Brisson, Platón utiliza el mismo vocabulario y el mismo estilo que Heródoto y Tucídides. Según Brisson, resulta evidente que Platón se inspiró en el segundo libro de Heródoto, imitándolo al mismo tiempo con respeto e ironía.[119] Por ejemplo, los reyes de la Atlántida que comparten la tierra (Critias 120c-d) están inspirados en los doce reyes de Egipto descritos por Heródoto (II, 147). Ya hemos mencionado que el segundo libro de Heródoto constituye una fuente para las narraciones egipcias del Génesis y del Éxodo, así como para los relatos de la decadencia de los reyes de Israel en el libro de los Reyes. Aquí reside el genio del autor bíblico: así como el propio Platón se inspiró en Heródoto para crear su mito del Estado ideal y de su decadencia, el escritor bíblico combinó tanto a Platón como a Heródoto como fuentes para su propia epopeya. La influencia de Platón está presente en todas partes en Génesis–Reyes: es visible cuando se vuelven a narrar mitos platónicos o cuando se proclaman leyes platónicas, pero también como marco filosófico para la crítica de la monarquía en Samuel y Reyes. Del mismo modo que Platón leyó y comentó a Homero, Heródoto y Eurípides, el autor bíblico aprovechó todos los vínculos preexistentes dentro de la literatura griega y los recreó en su propia obra. Este argumento es central para la demostración del préstamo literario: la probabilidad de que un autor independiente pudiera

producir una obra con tantas similitudes con la literatura griega sin haberla conocido es ínfima, y más improbable aún que, por puro azar, esa obra reprodujera las mismas relaciones de intertextualidad existentes entre los textos griegos. Las semejanzas son demasiado precisas para atribuirlas a «temas generales compartidos por toda la humanidad» o a «arquetipos procedentes de un inconsciente colectivo». Debemos observar además que la mayoría de las fuentes griegas utilizadas por el autor bíblico han llegado hasta nosotros. Salvo algunas tragedias hoy perdidas, la mayor parte de los grandes autores griegos fue preservada mediante el proceso de canonización llevado a cabo en Alejandría (bajo la supervisión de Aristarco de Samotracia y Aristófanes de Bizancio, ambos discípulos de Apolonio de Rodas). El escritor bíblico pudo haber utilizado el canon alejandrino, lo que apuntaría al siglo II a. e. c. como época de composición de la Biblia.

Anonimato y fuentes apócrifas

Dado que el autor de la Biblia permaneció anónimo, puede confundirse con el narrador anónimo, hasta tal punto que la tradición religiosa desmanteló su obra y le asignó múltiples autores. Todavía se cree que el «Pentateuco» fue escrito antes que los «Profetas». En ninguna parte se afirma que la ley escrita por Moisés sea el Pentateuco propiamente dicho. Por el contrario, se nos dice que Moisés escribió la Ley, pero nunca se explica cómo esa Ley llegó a formar parte de la narración bíblica. Esta Ley de Moisés aparece en tiempos del rey Josías como un libro (o rollo) independiente que fue hallado en el Templo después de haber permanecido olvidado durante siglos (2 Re 22). Esta técnica literaria de aludir a un libro dentro de otro libro también puede interpretarse de tres maneras. La primera consiste en identificar el libro de Moisés con el Pentateuco, tal como ocurre en la tradición judeocristiana. La segunda interpretación busca un texto judío antiguo que pueda identificarse con la Ley de Moisés, como la fuente D (supuestamente escrita en la corte de Josías) o la fuente P (supuestamente escrita durante el Exilio). La tercera consiste en comprender que la Ley de Moisés es un texto apócrifo que oculta la verdadera fuente de la legislación bíblica: las Leyes de Platón. Al igual que otras fuentes invocadas por la Biblia, como el Libro de las Guerras de Yahvé (Nm 21:14) o el Libro del Justo (Jos 10:13), la Ley de Moisés es apócrifa.[120] Al no haber existido nunca, sirve para distraer al lector de las fuentes griegas, a diferencia de otras técnicas que lo conducen hacia ellas. La fuente de los anales de los reyes de Judá e Israel parece, en cambio, ser auténtica, ya que la arqueología ha confirmado acontecimientos y nombres mencionados en 1 y 2 Reyes.[121] Muchas leyes bíblicas no aparecen en las obras de Platón; por ello podemos inferir que ciertas leyes religiosas ya existían en Judea, aunque no me atrevería a afirmar que antes de la redacción de la Biblia estuvieran ya recopiladas en un código sagrado atribuido a Moisés.

El narrador único de Génesis–Reyes parece haber sido testigo de la caída de Jerusalén. Sin embargo, este narrador «extradiegético»[122] no es el autor, quien señala sus fuentes con gran ironía. Detrás de los textos homéricos puede encontrarse un único autor (o varios autores anónimos), y no resulta sorprendente encontrar en torno a sus orígenes el mismo debate que existe en los estudios bíblicos. De hecho, John Van Seters sostiene que los estudios homéricos dieron origen a la propia hipótesis documentaria.[123] Pietro Pucci ha mostrado cómo los narradores de la *Ilíada* y la *Odisea* fingen ignorarse mutuamente, cuando resulta

evidente que sus autores son los mismos.[124] De manera semejante, el narrador de la Biblia no debería saber nada de Platón ni de Heródoto, puesto que supuestamente vivió antes que ellos. Pero el autor se comporta como el pequeño Hermes, jurando que es demasiado joven para haber robado el ganado de Apolo (véase el Himno Homérico a Hermes).

El propio Platón utilizó el anonimato, pues nunca se menciona a sí mismo en los diálogos. Es su maestro Sócrates quien habla, con la excepción de las Leyes, donde Sócrates es reemplazado por el anónimo Extranjero Ateniense. Así como Platón se ocultó detrás de Sócrates, quizá nunca habríamos sabido quién escribió los diálogos de no ser por las obras de Aristóteles y las Cartas, redactadas por discípulos de Platón. Platón aparece como discípulo silencioso de Sócrates en la Apología y en el *Fedón*, pero en sus diálogos nunca dice nada. André Laks considera a Platón un dramaturgo que no se coloca a sí mismo en escena, del mismo modo que Jenofonte en los Memorables.[125] Laks señala la paradoja del anonimato platónico: en el libro III de la *República*, la mímesis es criticada como un artificio que permite al artista ocultarse detrás de su obra, que es precisamente lo que hace Platón. Pero entonces, ¿quién habla en los diálogos platónicos? ¿Sócrates o el propio Platón? Laks cree que Platón puede reconocerse en los interlocutores de Sócrates, como ocurre en la *República*, donde los hermanos mayores de Platón, Glaucón y Adimanto, desempeñan ese papel. Los estudiosos suelen considerar que los diálogos tempranos reflejan una mayor adhesión a las enseñanzas de Sócrates, mientras que en los diálogos posteriores Platón muestra una independencia creciente. Este proceso culmina en su última obra, las Leyes, donde Sócrates está ausente y es reemplazado por el Extranjero Ateniense, figura que podría estar más próxima al propio Platón. Respecto de esta desaparición progresiva de Sócrates en los diálogos, puede recordarse la idea de Sylvain Delcominette según la cual los diálogos representan el mito del tiempo invertido expuesto en el Político. En ese mito, los hombres nacen ancianos, rejuvenecen, se convierten en niños y finalmente desaparecen. De manera similar, Sócrates desaparece progresivamente de los diálogos: vive sus últimas horas en la Apología, el Critón y el *Fedón*; en el Político aparece como un hombre joven; y en las Leyes ha desaparecido por completo.[126] Así como Platón se borra humildemente para dejar que Sócrates sea visto, el autor bíblico hizo lo mismo con Moisés, quien no sorprendentemente ha sido considerado el autor del Pentateuco. Sin embargo, el Sócrates del Israel bíblico no es Moisés, sino otro...

El anonimato platónico dio origen a diálogos platónicos apócrifos, cuya autenticidad ya era cuestionada por Diógenes Laercio en su catálogo de los diálogos. La mayoría de ellos, como el Epinomis o el Minos, siguen siendo considerados apócrifos (o, en el mejor de los casos, dudosos); incluso las Leyes llegaron a considerarse posiblemente no platónicas, aunque hoy son reconocidas como auténticas. Creo que este prolongado descrédito de las Leyes puede estar relacionado con la persistente negativa inconsciente, tanto entre biblistas como entre filósofos, a reconocerlas como posible fuente de la Biblia. Los diálogos platónicos apócrifos fueron escritos en los siglos posteriores a la muerte de Platón, es decir, durante el período helenístico, lo que demuestra que la emulación de Platón era común en el mundo griego e incluso más allá de él. En el siglo I a. e. c., el estadista romano Cicerón, discípulo de Antíoco de Ascalón (director de la Academia platónica de Atenas), escribió sus propias versiones de la *República* y de las Leyes en latín. En esos dos diálogos aparece el propio Cicerón

conversando con sus amigos acerca de Platón. Los intentos de emular o comentar la filosofía platónica no eran algo inusual, y la redacción de la Biblia podría incluirse dentro de este movimiento que alcanzó tanto Roma como Jerusalén. Al borrarse a sí mismo de su obra, el autor bíblico le confirió una sensación de intemporalidad. Figuradamente, se dejó morir dentro de sus textos y alcanzó así la inmortalidad a través de la enseñanza, una idea que se encuentra en el *Banquete* de Platón.

Adaptación al hebreo

El autor bíblico trasladó los mitos griegos a otro marco geográfico e histórico, escribiéndolos en hebreo. Sin embargo, este hebreo bíblico está lleno de préstamos lingüísticos griegos, especialmente en el vocabulario relacionado con los rituales. Resulta difícil, cuando no imposible, distinguir qué términos podrían ser neologismos creados por el autor bíblico y cuáles serían palabras griegas que ya habían penetrado en la lengua hebrea. Pero no es extraño que los escritores transformen una lengua mediante la incorporación de préstamos de otra, como hizo Shakespeare al introducir numerosos latinismos en el inglés. El hebreo moderno es prácticamente la obra de un solo hombre, Eliezer Ben-Yehuda, quien completó el vocabulario faltante del hebreo bíblico mediante préstamos tomados del árabe. Los papiros de Elefantina muestran que, tras la conquista griega, los judíos adoptaron rápidamente la lengua griega en lugar del arameo e incluso comenzaron a utilizar nombres griegos.[127] Por otra parte, los griegos heredaron y desarrollaron el alfabeto fenicio, incorporando necesariamente préstamos lingüísticos semíticos al griego. La cuestión lingüística es similar a la cuestión mitológica: la influencia semítica temprana sobre la Grecia arcaica no excluye una posterior influencia griega sobre el Próximo Oriente. Como ya he señalado, dejo la cuestión lingüística en manos de los lingüistas. El hebreo bíblico es una prosa que se asemeja a la de Heródoto. A pesar de la utilización de fuentes más poéticas, como Homero, Apolonio o el propio Heródoto, se mantiene una misma prosa a lo largo de la mayor parte de Génesis–Reyes para preservar la uniformidad.[128] Sin embargo, algunos pasajes son poéticos, como el Cántico del Mar Rojo (Éx 15:1–21) o el Cántico de Débora (Jue 5), textos que a menudo se consideran reflejo de una etapa «más antigua» del hebreo. Como ocurre en la literatura griega —o en cualquier otra literatura—, el autor puede sentirse libre de utilizar, con fines poéticos, una lengua que parezca más arcaica. Estos cantos bíblicos pueden compararse con ciertas partes cantadas de las tragedias griegas. El hebreo bíblico está lleno de aliteraciones y juegos de palabras, lo que garantiza que el texto hebreo sea la versión original (permítaseme repetir una vez más que nunca sostengo que la Septuaginta sea anterior). Con frecuencia el autor propone etimologías ingeniosas para los nombres de sus personajes, rasgo que también se encuentra en Heródoto.

«Monoteísmo»

«La Biblia es el libro de la revelación del Dios único»; sin embargo, para mí esto parece simplemente una de las técnicas empleadas por el autor bíblico. Es decir, reescribió los mitos griegos conforme al principio según el cual ningún dios existe verdaderamente aparte de Yahvé. Yahvé también recibe el nombre de Elohim, plural de El («señor»), nombre de una

divinidad cananea considerada padre de Baal. El nombre de Yahvé aparece en fuentes antiguas como el dios tutelar de Judá e Israel. Pero Yahvé también aparece venerado junto con otros dioses del panteón «cananeo» o fenicio, allí conocido como Aserá.[129] El autor bíblico consideraba que Baal, Astarté y Moloc eran falsos ídolos adorados por los cananeos autóctonos, cuyas costumbres fueron adoptadas por los hijos de Israel y terminaron provocando la pérdida de su tierra. El arqueólogo Israel Finkelstein ha mostrado que el origen extranjero de los israelitas forma parte del mito bíblico y que los llamados cananeos bien podrían haber sido el mismo pueblo que los israelitas. La principal diferencia entre ambos grupos habría residido en sus prácticas religiosas. Si esta teoría es correcta, habría que preguntarse en qué momento surgió tal diferencia y si fue inventada por el propio autor bíblico (como piensa Thomas L. Thompson).[130] Supongo que la religión «cananea» seguía siendo influyente durante la época helenística, como demuestra el caso de Fenicia. Allí, el culto a estas divinidades semíticas persistió hasta la adopción del cristianismo por el Imperio romano. Parece claro que, si el autor bíblico condena repetidamente estos cultos como abominaciones y como la causa última del exilio de Israel, es porque representaban una amenaza para el culto exclusivo a Yahvé que su libro pretendía establecer. De hecho, esta religión cananea pudo haber sido la única religión practicada por los reyes de Judá e Israel; ¡la Biblia es el primer testimonio de su existencia! Yahvé era el dios patrono de Judá, pero su culto todavía no era exclusivo. El autor bíblico juzga a cada rey según haya sido o no fiel a Yahvé y a la Ley de Moisés. Este juicio es anacrónico, pues dicha Ley fue escrita por el mismo autor que redactó el libro de los Reyes.

La retórica contra la adoración de estos dioses semíticos constituye una de las ideas recurrentes principales de la Biblia, cuyo objetivo era conducir a sus lectores a la conversión. Por supuesto, durante la época helenística la amenaza politeísta se vio reforzada por la llegada de la religión griega. Esto dio lugar a una forma de sincretismo, como puede observarse en Fenicia, donde el dios tirio Melkart fue rebautizado como Heracles. La condena de estos dioses «falsos» se dirigía tanto contra las divinidades locales tradicionales como contra las nuevas divinidades griegas, consideradas demonios: «Sacrificaron a demonios, que no eran Dios; a dioses que no habían conocido, dioses nuevos, llegados recientemente, que vuestros padres no habían temido» (Dt 32:17). Aunque la concepción de un único Dios constituye la principal innovación de la Biblia, el autor bíblico no la inventó. Los filósofos presocráticos ya pensaban que la pluralidad de los dioses ocultaba una unidad: «Único y todopoderoso, soberano de los más poderosos, Dios no se parece a nosotros ni en espíritu ni en cuerpo. Los hombres, al crear a los dioses a su imagen, les atribuyen sus pensamientos, sus voces y sus rostros.» (Jenófanes, citado por Clemente de Alejandría, Stromata V). Jenófanes fue maestro de Parménides, quien fue maestro de Sócrates, maestro a su vez de Platón. En la filosofía de Platón existe un dios trascendente que existía antes del mundo y que creó a los dioses de la mitología: el Demiurgo de la *República* y del *Timeo*. Como hemos visto, Platón no podía negar la existencia de los dioses tradicionales sin arriesgarse a sufrir la misma condena que Sócrates. Por ello intentó demostrar que detrás de esos dioses existía una entidad superior e innominada. También parece haber existido en el mundo indoiranio una tendencia hacia una concepción filosófica semejante, ya que el zoroastrismo considera a Ahura Mazda como el gran dios, dividido en varias deidades menores. Resulta interesante observar cómo las dos ramas de los antiguos arios, los indios y

los iranios, poseían dos clases de dioses —los Ashuras y los Devis (o Devas)— aunque con funciones invertidas.[131] En el Rig Veda indio, los benévolos Devis, guiados por Indra, dios del trueno, combaten contra los malvados Ashuras. En el Aveshta persa, por el contrario, es Ahura Mazda, el Gran Ashura, quien combate contra los perversos Devis. Dos ramas vecinas y rivales de los arios demonizaron los dioses de la otra. Este ejemplo puede ayudarnos a comprender la situación de los dioses semíticos occidentales, tratados en la Biblia como demonios o como dioses inexistentes. Los Devis siguieron siendo considerados divinidades benéficas en Persia hasta que la religión zoroástrica (o mazdea) se convirtió en religión de Estado bajo los reyes aqueménidas. El culto de los Devis fue finalmente prohibido bajo Jerjes.[132] De manera semejante, en la tradición cristiana la palabra «demonio» adquirió un significado opuesto al que poseía en la antigua Grecia (especialmente en Hesíodo y Platón), donde un demonio era una divinidad menor, benévola y protectora. En el cristianismo esa función fue transferida a los ángeles, mientras que los demonios pasaron a ser considerados malignos. Esta inversión fue consecuencia de la oposición del cristianismo a las religiones tradicionales de Grecia y Roma. Las divinidades anteriormente veneradas comenzaron a ser vistas como malignas (véase Eusebio, Praeparatio Evangelica, libros III–VI). El autor bíblico utilizó la misma técnica para crear su propia religión. Así, demonizó a los dioses semíticos asociándolos con las peores atrocidades: prostitución ritual, sacrificios humanos, orgías y prácticas semejantes. Sin embargo, cuando se leen los textos de Ugarit resulta difícil no advertir cuánto difieren de la imagen bíblica, pues Baal y las demás divinidades no parecen malignas en absoluto, y Baal incluso presenta semejanzas con el Yahvé bíblico.[133]

El dios bíblico no está solo. Yahvé tiene hijos, quienes engendraron descendencia con mujeres humanas (Gn 6:1–2). Dios habla con lo que parece ser una corte celestial, tanto cuando los seres humanos son creados a imagen divina (Gn 1:26) como cuando desciende a la tierra para contemplar la torre de Babel (Gn 11:7). En 1 Reyes 22:19, Dios aparece sentado junto a una asamblea de espíritus denominada el Ejército del Cielo. En Job 9:13 se afirma que Yahvé derrotó a Rahab, un monstruo caótico; esto recuerda la victoria de Baal sobre Yam o la de Marduk, dios babilonio, sobre Tiamat. En Job 1, Dios conversa con Satanás. Los ángeles aparecen en la Biblia, lo que corresponde tanto a la concepción platónica como a la zoroástrica de una divinidad suprema situada por encima de otros seres divinos. Sin embargo, las fuentes de la Biblia son más griegas que persas, y veremos cómo el Génesis puede interpretarse como un pastiche de la *Teogonía* de Hesíodo.

El marco platónico

La noción de mímesis presente en Platón constituye un elemento central de la escritura bíblica. En el libro X de la *República*, Sócrates analiza la labor de un artesano que imita un modelo divino de mobiliario. Dios no sólo imaginó todos los objetos del mobiliario, sino también el modelo mismo del mundo creado. Veremos un eco literal de esta discusión en el Éxodo, donde, siguiendo el modelo mostrado por Dios a Moisés, el artesano Bezalel fabrica los objetos del santuario.[134] Filón interpretó estos capítulos como una cosmogonía metafórica (De Vita Moses II, 15–16), y efectivamente estuvo cerca de las intenciones del autor. En los libros posteriores de la Biblia, el Estado bíblico es fundado con la misma fidelidad al modelo. El plan del Estado es entregado a Moisés en los libros legislativos, y

Josué será quien lo ejecute tras la conquista. En el libro de Josué, la Ciudad de las Leyes cobra vida. Éste constituye el punto culminante del Israel bíblico, cuya infidelidad crónica conducirá posteriormente a su caída. La crítica de la monarquía presente en Jueces (véase la historia de Abimélec), Samuel y Reyes también está inspirada en reflexiones platónicas, tal como aparecen en la *República* y en el Político. Platón es la principal fuente filosófica que unifica los libros desde Génesis hasta Reyes. En la *República*, Sócrates desea definir la justicia en el alma. Pero, dado que el alma no puede estudiarse directamente, propone examinar la justicia a nivel de la ciudad, que constituye un alma a mayor escala:

> «...la cantidad de justicia será probablemente mayor y más fácil de discernir. Propongo, por tanto, que investiguemos primero la naturaleza de la justicia y de la injusticia tal como aparecen en el Estado, y después en el individuo, procediendo de lo mayor a lo menor y comparándolos.» (*República* 368e–369a)

Como hemos visto, las Leyes parecen menos utópicas que la *República*, pero esa diferencia se debe a que la segunda busca únicamente definir un ideal de justicia, mientras que la primera proyecta un Estado concreto. El autor bíblico comprendió esta diferencia y eligió mostrarnos el nacimiento y la muerte del Estado de las Leyes. Sin embargo, tomó ideas de la *República*. En Génesis, Jacob recibe el nombre de Israel después de luchar con el ángel de Dios (Gn 32). Dos capítulos antes, Jacob había engendrado doce hijos de sus dos esposas y de sus dos siervas, quienes se convierten en los antepasados de las doce tribus de Israel. En Números, Moisés las censó dos veces (Nm 1 y 26), y ellas marchan organizadas en una especie de «cuadrado místico» (Nm 2), mientras cada príncipe tribal presenta una ofrenda idéntica a Dios (Nm 7). En Josué, las tribus se reparten la tierra mediante sorteo. En Jueces, la unidad tribal se ve amenazada en repetidas ocasiones, hasta desembocar en la guerra civil que casi extermina a Benjamín. En los libros que van de Josué a Reyes, Israel es un Estado compuesto por doce tribus; pero en Génesis, Israel es un hombre con doce hijos. Creo que la fuente de esta dialéctica que compara el Estado con un hombre y viceversa puede encontrarse en la *República* de Platón. A lo largo de toda la narración bíblica existe en realidad un solo personaje: el alma y, al mismo tiempo, el hombre, lo que hace de la Biblia, primordialmente, un libro filosófico antes que histórico.

Un hilo platónico aún más sutil atraviesa los libros bíblicos: la genealogía del rey David. David es el nuevo Jacob, su gemelo literario pelirrojo. Como rey de Israel, David es Israel en sí mismo. Además, David es también el «tirano erótico» de la *República*, un hombre cuyos impulsos eróticos lo llevan a tiranizar a su pueblo, como ocurre en la historia de Urías, en 2 Samuel 11, donde David hace matar a un soldado fiel para apropiarse de su esposa. Al analizar la genealogía de David, descubrimos que el encuentro entre sus bisabuelos, Rut y Booz, fue inspirado por el mito del nacimiento de Eros (*Banquete* 203b-c), cuyos padres son Penía (Pobreza) y Poros (Abundancia). Combinado con la pista de que Er, hijo de Judá, es homónimo de Er, hijo de Armenio, en la *República*, esto nos lleva a interpretar la genealogía de David como un enigma platónico acerca de Eros —el Amor—, principio del movimiento del alma.

Finalmente, la alegoría de la Caverna de la *República* se representa en la historia del Éxodo mediante personajes bíblicos, ya que Moisés libera a los israelitas de su «prisión» egipcia. En última instancia, el autor bíblico nos ofrece ya sea extractos de obras platónicas o interpretaciones de ellas. Mi trabajo no debe entenderse como una mera acusación de plagio tardío de Platón por parte de la Biblia. Por el contrario, el valor literario y filosófico de la Biblia parece aún mayor cuando se admite que es mucho más que una torpe compilación de antiguas leyendas cohesionadas por la teología. La Biblia es, más bien, una interpretación de la literatura griega a través de un filtro platónico, escrita en hebreo, y digna de admiración. Aunque el autor bíblico no inventó ninguna de las historias contenidas en la Biblia, merece plenamente el título de autor, pues creó una obra única: el libro por excelencia, la Biblia.

El filtro platónico

Llegamos ahora a una diferencia fundamental entre la mitología griega y la Biblia: esta última parece «menos mítica», pues en ella no aparecen centauros, sirenas, Pegaso ni la Quimera. La Biblia describe un mundo que parece más racional y verosímil que el de la mitología griega, si no fuera por los milagros e intervenciones divinas. Sabemos que Platón había prohibido en su *República* las representaciones míticas de los dioses presentes en las obras de Homero y Hesíodo. Creo que el autor bíblico intentó modelar su obra conforme a las recomendaciones de Platón. Hesíodo relataba cómo Crono castró a su padre Urano. Para Platón, una historia tan escandalosa debía prohibirse o, en todo caso, reservarse para un círculo cerrado. Otro ejemplo es el relato de Hera arrojando a su hijo Hefesto desde el Olimpo, causándole la cojera (*República* 377b–378d). El autor bíblico tomó precisamente las historias que Platón deseaba censurar y las reescribió de una manera más aceptable. Los dioses griegos son reemplazados por actores humanos, mientras que el Dios bíblico es descrito como incapaz de mentir. El Dios bíblico es justo y nunca causa el mal; los seres humanos atraen el mal sobre sí mismos mediante sus propias acciones:

> «Sea ésta una de nuestras reglas y principios acerca de los dioses, a la cual deberán ajustarse nuestros poetas y recitadores: Dios no es autor de todas las cosas, sino solamente de las buenas.» (*República* 380c)

También queda prohibido narrar que los dioses cambian de apariencia (*República* 381c-e). Sin embargo, veremos que el Dios bíblico puede adoptar forma humana (Gn 18–19; Jue 13). El Sócrates de Platón admite que en ocasiones una mentira puede resultar necesaria. Los dioses, en cambio, no pueden mentir:

> «—Entonces, ¿lo sobrehumano y divino es absolutamente incapaz de falsedad? —Sí. —Entonces Dios es perfectamente simple y verdadero tanto en palabra como en obra; no cambia ni engaña, ni por señales ni por palabras, ni mediante sueños ni visiones de vigilia. —Tus pensamientos —dijo— son el reflejo de los míos. —Entonces estás de acuerdo conmigo —dije— en que esta es la segunda forma o modelo según el cual debemos escribir y hablar sobre las cosas divinas. Los dioses no son magos que se

> transforman, ni engañan de ninguna manera a la humanidad. —Lo concedo. —Entonces, aunque admiramos a Homero, no admiramos el sueño mentiroso que Zeus envía a Agamenón». (*República* 382e–383a)

El Dios bíblico tampoco miente. Veremos cómo la historia homérica de Zeus enviando un sueño engañoso al rey Agamenón (*Ilíada* II) fue «corregida» conforme a esta regla platónica y transformada en el relato del espíritu mentiroso enviado por Dios al rey Acab. En este caso, la mentira es revelada y posteriormente anulada por el profeta Miqueas (1 Re 22). En el libro III de la *República*, Platón ofrece ejemplos de pasajes homéricos que desearía censurar. Un narrador adecuado debería imitar únicamente a héroes irreprochables:

> «Entonces adoptará un modo de narración semejante al que hemos ilustrado con Homero; es decir, su estilo será a la vez imitativo y narrativo, pero contendrá muy poca imitación y mucha narración.» (*República* 396e)

Después de expulsar al poeta tradicional de la Ciudad, Platón afirma:

> «Porque pretendemos emplear para la salud de nuestras almas al poeta o narrador más austero y severo, que imitará únicamente el estilo de los hombres virtuosos y seguirá aquellos modelos que prescribimos al comienzo de la educación de nuestros soldados.» (*República* 398a-b)

Así como la transición de una Ciudad a otra se realiza cuando el legislador se convierte en poeta, el autor bíblico actúa simultáneamente como poeta de la *República* y como legislador de las Leyes. La Biblia relata historias tomadas de Homero y de otras fuentes griegas, pero las somete a un filtro platónico. No obstante, aparecen algunas excepciones, como el asna de Balaam que habla (del mismo modo que los caballos de Aquiles), o la esposa de Lot transformada en una estatua de sal, la única metamorfosis presente en la Biblia.

Prefacio a los capítulos

Pasaré ahora a analizar los libros de la Biblia desde Génesis hasta Reyes, correspondiendo cada capítulo de este estudio a un libro bíblico. El libro de Rut será analizado en el capítulo dedicado a Jueces, mientras que el libro de Ester será examinado en el capítulo sobre Reyes, antes de las conclusiones. Como ya he explicado, el orden de la Biblia no corresponde al orden de los mitos griegos, razón por la cual presenté breves resúmenes de estos últimos en esta primera parte. Además, Génesis–Reyes fue muy probablemente concebido en sentido inverso: el autor utilizó los anales de los reyes de Israel y Judá, donde encontró rastros de personas que realmente existieron y de acontecimientos que efectivamente ocurrieron; a partir de allí retrocedió hacia un pasado mítico que construyó sobre la base de fuentes de inspiración griegas. Por ello, el lector incluso podría optar por leer estos capítulos en orden inverso. Génesis es el libro que fusiona todas estas fuentes, mientras que los demás libros suelen depender de una fuente predominante (Samuel está más próximo a la *Ilíada*, mientras que Jueces y Reyes están más cerca de Heródoto). Como todas las narraciones posteriores pueden vincularse con él, Génesis combina una cantidad tan grande de fuentes diversas que su análisis resulta el más complejo, produciendo quizá una apariencia de

confusión que podría dejar al lector escéptico. A primera vista, los paralelos entre las fuentes griegas y el Génesis pueden parecer fruto de la mera casualidad. Pero, a medida que avancemos, el enigma comenzará a desplegarse y esos paralelos se volverán cada vez más convincentes. Así como la lectura de la Biblia exige paciencia y memoria por parte del lector, también esta demostración las exige. Citaré pasajes bíblicos y griegos para que el lector pueda apreciar directamente los paralelos sin necesidad de consultar las numerosas obras involucradas. Sin embargo, es imposible citarlo todo, pues de hacerlo este libro tendría varios miles de páginas. Fue necesario realizar elecciones: algunos pasajes son reproducidos íntegramente, mientras que otros son simplemente mencionados. El análisis de los once primeros capítulos del Génesis pondrá especial énfasis en su dimensión griega, dado que la influencia mesopotámica sobre ellos ya ha sido estudiada con suficiente profundidad. Dicha influencia mesopotámica es plenamente reconocida. Mi propósito, sin embargo, es demostrar que la influencia griega constituye el elemento dominante a lo largo de toda la narrativa bíblica y que, en consecuencia, la datación de esa narrativa debe ajustarse a dicha realidad.

APARATO CRÍTICO

Notas de la introducción

Numeración original · 1–134

1. Claude Lévi-Strauss, «Exode sur Exode», L'Homme 106–107 (1988): 13–23.
2. Véase André Caquot y Maurice Sznycer, Ugaritic Religion, Leiden: Brill, 1980.
3. Para una antología de paralelos entre textos bíblicos y del Próximo Oriente, véase William Hallo, ed., The Context of Scripture. I. Canonical Compositions from the Biblical World, Leiden/Nueva York: Brill, 1997.
4. Israel Finkelstein y Neil Asher Silberman, The Bible Unearthed, Nueva York: Free Press, 2001.
5. Véase Jan-Wim Wesselius, The Origin of the History of Israel: Herodotus' Histories as Blueprint for the First Books of the Bible, Londres/Nueva York: Sheffield Academic Press, 2002.
6. Jacques Cazeaux, Le partage de minuit, essai sur la Genèse, Lectio Divina 174, París: Cerf, 2006.
7. Ibid.
8. Thomas L. Thompson, The Mythic Past, Nueva York: Basic Books, 1999.
9. Niels Peter Lemche, «The Old Testament: A Hellenistic Book?», en Did Moses Speak Attic?, ed. L. L. Grabbe, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998, 287–318.
10. Philip R. Davies, In Search of 'Ancient Israel', Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992.
11. Véase Michèle Broze, Baudouin Decharneux, Philippe Jespers y Danielle Jonckers, Oralité et Ecriture dans la Pratique du Mythe (Civilisations 46.1–2; Bruselas: Institut de Sociologie de l'Université Libre de Bruxelles, 1998).
12. Lévi-Strauss, «La structure des mythes», en Anthropologie structurale, París: Plon, 1958, 235–265.
13. Lévi-Strauss, Mythologiques. IV. L'homme nu, París: Plon, 1971, 577.
14. Marcel Mauss, Essai sur le don, París: Quadrige P.U.F., 2007.
15. Pierre Bourdieu y Jean-Claude Passeron, La reproduction, essai pour une théorie générale de l'enseignement, París: Editions de minuit, 1970.
16. Baruch Spinoza, Traité des autorités théologique et politique, París: Gallimard, 1954.

17. Richard Elliott Friedman, Who Wrote the Bible?, San Francisco: Harper One, 1997.

18. Michael Astour, Hellenosemitica, Leiden: E.J. Brill, 1965.

19. Cyrus Gordon, Before the Bible: The Common Background of Greek and Hebrew Civilisations, Londres: Collins, 1962.

20. Martin L. West, The East Face of Helicon, Oxford/Nueva York: Clarendon Press, 1997.

21. Martin Noth, The Deuteronomistic History, 2.ª ed., Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991.

22. Raphaël Patai, The Hebrew Goddess, Detroit: Wayne State University Press, 1990.

23. Véase la n. 12.

24. Lévi-Strauss, Anthropologie structurale, 83.

25. Claude Lévi-Strauss, La voie des Masques, París: Plon, 1979, 58.

26. Claude Lévi-Strauss, Mythologiques. I. Le Cru et le Cuit, París: Plon, 1964, 164.

27. Lévi-Strauss, L'homme nu, 575.

28. Ibid., 577, traducción mía.

29. Ibid., 580, traducción mía.

30. Claude Lévi-Strauss, La potière jalouse, París: Plon, 1985.

31. Claude Lévi-Strauss, Histoire de Lynx, París: Plon, 1991.

32. Ibid., 241-55.

33. Lévi-Strauss, L'homme nu, 560.

34. Ibid., 561.

35. Spinoza, Theological and Political Treatise, capítulo 8.

36. John Van Seters, The Edited Bible: The Curious History of the 'Editor' in Biblical Criticism, Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 2006.

37. En particular, en Die Composition des Hexateuchs und der historichen Bücher des Alter Testaments, 4.ª ed., Berlín, 1963.

38. G. von Rad, Théologie de l'Ancien Testament, Ginebra: Labor et Fidès, 1972.

39. Thomas Römer, «La formation du Pentateuque selon l'exégèse historico-critique», en Introduction à l'Ancien Testament, Ginebra: Labor et Fidès, 2004, 67–84.

40. Thomas Römer, 'L'exégèse et l'air du temps', Théolib 16 (2001): 26-39.

41. Noth, The Deuteronomistic History.

42. Frank Moore Cross, The Themes of the Book of Kings and the Structure of the Deuteronomistic History, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1973.

43. Friedman, Who Wrote the Bible?.

44. Römer, 'La formation du Pentateuque', 75.

45. John Van Seters, Abraham in History and Tradition, New Haven/Londres: Yale University Press, 1975.

46. Thomas L. Thompson, The Historicity of Patriarchal Narratives, BZAW 133, Berlin/Nueva York: W. de Gruyter, 1974.

47. Rolf Rendtorff, 'The "Yahwist" as a Theologian? The Dilemma of Pentateuchal Criticism', JSOT 3 (1976): 2-9.

48. Römer, 'La formation du Pentateuque', 82.

49. Pierre Bordreuil y Françoise Briquel-Chatonnet, Le temps de la Bible, París: Gallimard, 2000, 15.

50. Flemming A.J. Nielsen, The Tragedy in History, Herodotus and the Deuteronomistic History, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.

51. Keith Whitelam, The Invention of Ancient Israel: The Silencing of Palestinian History, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.

52. Edward Said, L'Orientalisme—L'Orient créé par l'Occident, París: Seuil, 1997.

53. Las referencias a los anales de los reyes de Israel y Judá en el libro de los Reyes podrían reflejar una técnica literaria tomada, a su vez, de la literatura griega. Véase Katherine Stott, Why Did They Write This Way? Reflections on References to Written Documents in the Hebrew Bible and Ancient Literature, Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 492; Nueva York: T&T Clark International, 2008.

54. Michel Onfray, Traité d'athéologie, physique de la métaphysique, París: Grasset, 2005, 70-83.

55. Friedman, Who Wrote the Bible?, 25.

56. Hector Avalos, The End of Biblical Studies, Nueva York: Prometheus Books, 2007.

57. Bourdieu y Passeron, La reproduction.

58. Voltaire, Dictionnaire philosophique, París: Gallimard, 1994; véanse los artículos «Abraham», «Genèse» y «Fables».

59. Dom Calmet, «Dictionnaire biblique», en línea: www.456-Bible.com.

60. Jacques Cazeaux, Le refus de la guerre sainte—Josué, les Juges et Ruth, Lectio Divina 174, París: Cerf, 1998; Saül, David et Salomon, Lectio Divina 174, París: Cerf, 2003; Le partage de minuit, essai sur la Genèse; La contre-épopée du désert—L'Exode, le Lévitique, es Nombres, Lectio Divina 174, París: Cerf, 2007.

61. Cazeaux, Le partage de minuit, 26, 79.

62. Véase la n. 10.

63. Ibid., 19 n. 4.

64. Ibid., 24.

65. Ibid., 35.

66. Esto concuerda con el principio de Lévi-Strauss según el cual toda interpretación de un mito es una nueva versión de él.

67. Ibid., 45.

68. Véase la n. 9.

69. Los recientes intentos del arqueólogo Israel Finkelstein de confirmarlo mediante una centralización del culto en Jerusalén durante el siglo VII a. e. c. no han logrado mostrar pruebas directas de la existencia de la Biblia en aquella época.

70. Niels Peter Lemche, 'How Does One Date an Expression of Mental History? The Old Testament and Hellenism', en Grabbe, ed., Did Moses Speak Attic?, 220-24.

71. Niels Peter Lemche, «On the Problems of Reconstructing pre-Hellenistic Israelite (Palestinian) History», contribución al simposio de la Universidad de Aarhus de 1999. En línea: http://www.pphf.hu/kat/bib/cikkek/prehellen.pdf.

72. Thompson, The Mythic Past, p. 230

73. Yaakov S. Kupitz, «La Bible est-elle un plagiat?», Sciences et Avenir, publicación ocasional, diciembre de 1997, 85–88.

74. William G. Dever, Aux origines d'Israël, París: Bayard, 2005.

75. Jean Soler, L'invention du monothéisme, París: Fallois, 2002.

76. Wesselius, The Origin of the History of Israel.

77. Joseph Mélèze-Modrezejewski, Les Juifs d'Égypte, de Ramsès II à Hadrien, París: Armand Collin, 1991.

78. Ibid., 34.

79. Claude Orrieux y Édouard Will, Ioudaïsmos—Hellenismos; essai sur le judaïsme judéen à l'époque hellénistique, Nancy: P.U., 1986.

80. Ibid., 20.

81. Ibid., 30.

82. Ibid., 115.

83. Ibid., 123.

84. Ibid., 124-25.

85. Para una discusión sobre cómo la crítica de Homero dio origen a la crítica bíblica, véase Van Seters, The Edited Bible.

86. Wesselius, The Origin of the History of Israel.

87. Richard Hunter, The Argonautica of Apollonius: Literary Studies, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

88. R.J. Clare, The Path of the Argo, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

89. Mary Margolies DeForest, Apollonius' Argonautica: A Callimachean Epic, Leiden: E.J. Brill, 1994.

90. Virginia Knight, The Renewal of Epic—Responses to Homer in the Argonautica of Apollonios, Leiden: E.J. Brill, 1995.

91. Létitia Mouze, Le législateur et le poète, une interprétation des Lois de Platon, Lille: P.U. du Septentrion, 2005.

92. Jean Brun, Platon et l'Académie, París: P.U.F., 1960.

93. Karl Popper, La société ouverte et ses ennemis. I. L'ascendant de Platon, París: Seuil, 1979.

94. Luc Brisson, Platon, les mots et les mythes, comment et pourquoi Platon nomma le mythe, París: La Découverte, 1994.

95. Estrabón, en su Geog. XVI, 2, 29, precisa que Antíoco era oriundo de Ascalón, por entonces una ciudad judeana.

96. Cazeaux, Le partage de minuit.

97. G.R. Morrow, Plato's Cretan City, Princeton: Princeton University Press, 1960.

98. Véase Catherine Dobias-Lalou, ed., Des dialectes grecs aux lois de Gortyne, Nancy: A.D.R.A.; París: De Boccard, 1999.

99. Véase Léo Strauss, Socrates and Aristophanes, Nueva York/Londres: Basic Books, 1966; La Cité et l'homme, París: Librairie générale française, (1963) 2005; Jean-François Pradeau, Platon et la cité, París: P.U.F., 1997; Jean-François Balaudé, D'une cité possible: sur les Lois de Platon, Nanterre: Université Paris X, 1995; Jean-Marie Bertrand, De l'écriture à l'oralité: une lecture des Lois de Platon, París: Publications de la Sorbonne, 1999; Christophe Rogue, D'une cité l'autre—Essai sur la politique platonicienne, de la République aux Lois, París: Armand Collin, 2005; Pierre Sineux, ed., Le législateur et la loi dans l'Antiquité: hommage à Françoise Ruzé, Cæn: Presses Universitaires de Cæn, 2005; o la nueva traducción francesa de Luc Brisson y Jean-François Pradeau, Timée—Critias, París: Flammarion, 2001.

100. Russell E. Gmirkin, Berossus and Genesis, Manetho and Exodus: Hellenistic Histories and the Date of the Pentateuch, Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies, 433; Copenhagen International Series, 15; Nueva York/Londres: T&T Clark International, 2006.

101. Véase Sabrina Inowlocki, Eusebius and the Jewish Authors—His Citation Technique in an Apologetic Context, Leiden/Boston: Brill, 2006.

102. Traducción de William Whitson.

103. Todas las citas de Platón siguen las traducciones de Benjamin Jowett.

104. Traducción de Frederick Crombie.

105. Inowlocki, Eusebius and the Jewish Authors, 272.

106. Traducción de E. H. Gifford.

107. Wesselius, The Origin of the History of Israel, 72.

108. Véase Claude Calame, Mythe et histoire dans l'Antiquité grecque: la création symbolique d'une colonie, Lausanne: Payot, 1996.

109. Wesselius, The Origin of the History of Israel, 45.

110. Jacques Cazeaux (Saül, David et Salomon) ha desarrollado un análisis de Salomón que muestra cómo el escritor bíblico lo comparó implícitamente con un faraón.

111. Véase Gérard Genette, Palimpseste, la littérature au second degré, París: Seuil, 1982. A modo de ejemplo, Genette escribe que la Odisea de Homero es el hipotexto de la Eneida de Virgilio, así como del Ulises de Joyce.

112. Lemche, 'The Old Testament: A Hellenistic Book?'

113. Thompson, The Mythic Past, 24-26, 42, 88-89.

114. Genette, Palimpseste.

115. Pietro Pucci, Ulysse Polutropos, lectures intertextuelles de l'Iliade et l'Odyssée, Lille: Presses Universitaires du Septentrion, 1995.

116. Véase Knight, The Renewal of Epic.

117. Michèle Broze y Françoise Labrique, «Hélène, le cheval de bois et la peau de l'âne», en Le mythe d'Hélène, ed. Michèle Broze et al., Bruselas: Ousia, 2003, 133–187 (186).

118. Pierre Vidal-Naquet, 'Athènes et l'Atlantide', en Le chasseur noir, París: Maspero, 1981, 335-60.

119. Brisson y Pradeau, Timée—Critias, 321.

120. Para una discusión sobre los libros citados en la narración bíblica, véase Stott, Why Did They Write This Way?

121. Véase Finkelstein y Silberman, The Bible Unearthed.

122. De acuerdo con la definición de Genette de un narrador omnisciente y anónimo; véase Gérard Genette, Figures II, París: Seuil, 1969.

123. Van Seters, The Edited Bible.

124. Pucci, Ulysse Polutropos, 37.

125. André Laks, «Qu'importe qui parle: l'anonymat platonicien et ses antécédents», en Identités d'auteur dans l'Antiquité et la tradition européenne, ed. Claude Calame y Roger Chartier, Grenoble: Jérôme Millon, 2004, 99–119.

126. Sylvain Delcominette, L'inventivité dialectique dans le Politique de Platon, Bruselas: Ousia, 2000, 203.

127. Mélèze-Modrezejewski, Les Juifs d'Égypte.

128. Para una discusión sobre la uniformidad del hebreo bíblico, véase Ian Young, Robert Rezetko y Martin Ehrensvärd, Linguistic Dating of Biblical Texts, 2 vols., Londres: Equinox, 2008.

129. Patai, The Hebrew Goddess.

130. Thompson, The Mythic Past, 81, 91.

131. George Dumézil, Mythe et épopée, I, II et III, París: Gallimard, 1995.

132. Pierre Lecoq, Les inscriptions de la Perse achéménide, París: Gallimard, 1997, 105.

133. Caquot y Sznycer, Ugaritic Religion.

134. Debo esta brillante idea al profesor Kupitz. Véase también Eusebio, P.E. XII, 19.

CAPÍTULO PRIMERO

1. Génesis

Philippe Wajdenbaum

En el principio era el *Timeo*

En el *Timeo*, Platón ofrece su visión de la creación del mundo, una visión que parece próxima a la del Génesis y, al mismo tiempo, mucho más sofisticada. La creación bíblica ocurre en seis días, más uno de descanso. El primer día se crean la luz y las tinieblas. La luz es buena. El segundo día se separan las aguas de abajo y las de arriba. El tercer día se crean la tierra, el mar y la vegetación. El cuarto día nacen las estrellas y los demás cuerpos celestes. El quinto aparecen los seres del mar y las aves, y el sexto los animales terrestres y los seres humanos. El séptimo fue un día de descanso divino. El ser humano, Adán, fue creado a imagen de Dios:

> «Así creó Dios a la humanidad a su imagen; a imagen de Dios la creó; varón y mujer los creó… Dios vio todo lo que había hecho y, en verdad, era muy bueno». (Gn 1:27, 31).[1]

En el *Timeo*, Platón se pregunta si el mundo ha existido siempre o si fue creado. Opina que fue creado, pero ¿conforme a qué modelo? (Platón, Tim. 28d).

Obsérvese *Timeo* 29a–b, donde se lee:

> «Si el mundo es realmente bello y su artífice bueno, es evidente que debió mirar hacia lo eterno; pero, si fuera cierto lo que no puede decirse sin blasfemia, habría mirado hacia un modelo creado. Cualquiera verá que tuvo que mirar hacia lo eterno, pues el mundo es la más bella de las creaciones y él la mejor de las causas. Creado de este modo, el mundo fue configurado a semejanza de aquello que se aprehende mediante la razón y la inteligencia y que es inmutable; por tanto, si se admite esto, necesariamente debe ser copia de algo».

[[p. 93]]

> «Supuesto esto, pasemos a la siguiente cuestión: ¿a semejanza de qué ser vivo hizo el Creador el mundo? Sería indigno compararlo con una naturaleza que solo existe como parte, pues nada que se asemeje a algo imperfecto puede ser bello; supongamos, más bien, que el mundo es la imagen misma de aquella totalidad de la que todos los demás seres vivos, individualmente y por especies, son partes. Pues el original del universo contiene en sí todos los seres inteligibles, así como este mundo nos comprende a nosotros y a todas las demás criaturas visibles. La divinidad, queriendo hacer este mundo semejante al más bello y perfecto de los seres inteligibles, formó un único ser vivo visible que comprendiera dentro de sí a todos los demás seres vivos de naturaleza

> afín. ¿Tenemos razón al afirmar que existe un solo mundo, o son muchos e infinitos? Debe haber uno solo si la copia creada ha de corresponder al original. Pues aquello que incluye a todas las demás criaturas inteligibles no puede tener un segundo ni un compañero; en tal caso haría falta otro ser vivo que incluyera a ambos y del que estos fueran partes, y sería más exacto decir que la copia se asemeja a ese otro que los incluye y no a ellos. Para que el mundo fuera único, como el ser vivo perfecto, el creador no hizo dos mundos ni un número infinito de ellos, sino que hay y siempre habrá un solo cielo, unigénito y creado». (Tim. 29e–30d).

Para Platón, Dios no creó al ser humano a su imagen, sino al propio mundo, cuya totalidad es un alma. Según Platón, el mundo es un ser esférico y autosuficiente, animado por el séptimo movimiento, pero no por los otros seis. Esto recuerda los seis días de la creación bíblica y el día de descanso:

> «Se le asignó el movimiento adecuado a su forma esférica, el más apropiado de los siete para la inteligencia y el entendimiento; se hizo que se moviera del mismo modo y en el mismo lugar, girando en círculo dentro de sus propios límites. Se le retiraron los otros seis movimientos y no se le permitió participar de sus desviaciones… Cuando el padre creador vio moverse y vivir a la criatura que había hecho, imagen creada de los dioses eternos, se alegró y, en su alegría, decidió hacer la copia todavía más semejante al original; como este era eterno, procuró hacer eterno el universo en la medida de lo posible». (Tim. 34a, 37c).

Vemos semejanzas y diferencias. Para Platón, el mundo fue creado a imagen del dios platónico, y después el dios se alegró, como el dios bíblico. El ser humano ocupa el centro de la creación bíblica, lo que puede explicarse examinando el *Timeo* de Platón, donde los dioses tradicionales de la mitología aparecen como intermediarios. Estos dioses fueron suprimidos en la Biblia, dejando al ser humano como criatura perfecta de Dios. El dios platónico decide entonces crear una «imitación móvil de la eternidad», el tiempo, y crea los astros que lo medirán:

[[p. 94]]

> «El sol, la luna y otras cinco estrellas, llamadas planetas, fueron creados por él para distinguir y conservar los números del tiempo; después de hacer sus respectivos cuerpos, los situó en las órbitas donde giraba el círculo de lo Otro: siete astros en siete órbitas». (Tim. 38c).

> «Dios encendió un fuego, que ahora llamamos sol, en la segunda de estas órbitas a partir de la tierra, para que iluminara todo el cielo y para que los seres vivos, cuantos la naturaleza había destinado a ello, participaran del número, aprendiendo aritmética de la revolución de lo Mismo y lo Semejante. Así, y por esta razón, se crearon la noche y el día, que constituyen el período de la revolución más inteligente. El mes se cumple cuando la luna completa su órbita y alcanza al sol, y el año cuando el sol completa la suya». (Tim. 39b–c).

> «Dios dijo: “Haya luces en la bóveda del cielo para separar el día de la noche; sirvan de señales para las estaciones, los días y los años, y sean luces en la bóveda del cielo para alumbrar la tierra”. Y así fue. Dios hizo las dos grandes luces: la mayor para gobernar el día y la menor para gobernar la noche, y las estrellas. Dios las puso en la bóveda del cielo para alumbrar la tierra, gobernar el día y la noche y separar la luz de las tinieblas». (Gn 1:14–18).

> «Hasta aquí, y hasta el nacimiento del tiempo, el universo creado se había hecho a semejanza del original, pero, como aún no comprendía a todos los seres vivos, seguía siendo diferente. El creador procedió entonces a formar lo restante conforme a la naturaleza del modelo. Como la inteligencia percibe en el ser vivo ideal ideas o especies de determinada naturaleza y número, consideró que este ser vivo creado debía tener especies de la misma naturaleza y número. Son cuatro: una es la raza celeste de los dioses; otra, la de las aves que recorren el aire; la tercera, la especie acuática; y la cuarta, los seres que caminan sobre la tierra». (Tim. 39e–40a).

Vemos lo precisos que son los paralelos: el sol fue creado tanto para separar el día de la noche como para marcar los meses, las estaciones y los años. La principal diferencia, que no aparece claramente en Génesis, es la creación de la especie de los dioses. Sin embargo, el dios bíblico sí tiene «hijos» (Gn 6:1). Las otras tres especies mencionadas por Platón también aparecen en Génesis, pero no en el mismo orden: primero, el quinto día, los animales acuáticos y después las aves; los seres terrestres, incluidos los humanos, fueron creados el sexto día. El dios supremo de Platón se dirige a los dioses y les pide que creen estas tres especies, pues, si Dios las creara directamente, serían iguales a los dioses y, por tanto, inmortales (Tim. 41b–d). Esta misma preocupación aparece más adelante en Génesis (3:22–23), después de que Adán y Eva comieran del árbol del conocimiento del ⟦p. 95⟧ bien y del mal. La especie de los dioses se describe como cuerpos celestes, los astros. Se dice que los cielos y la tierra fueron realizados junto con todos sus ejércitos (Gn 2:1), aunque estos ejércitos celestiales no aparecen hasta mucho después, cuando, en una visión del profeta Miqueas, se presentan como una corte celeste de divinidades menores que asisten a Yahvé (1 R 22:19). Por tanto, los equivalentes de los dioses del *Timeo* sí aparecen en Génesis como el ejército del cielo y, probablemente, también como los hijos de Yahvé. El dios supremo platónico instruye a los dioses sobre cómo crear seres vivos. Estos estarán sujetos a sus pasiones. Quienes logren dominarlas regresarán a su estrella original después de morir, mientras que los más débiles reencarnarán varias veces en animales hasta recuperar una forma humana, que les ofrece la posibilidad de escapar del ciclo. Esta concepción es semejante a la metempsicosis del hinduismo y del budismo. El dios platónico da leyes a los dioses y no será responsable de ningún mal en las criaturas. Así les dice:

> «Entrelazad, pues, lo mortal con lo inmortal, haced y engendrad seres vivos, dadles alimento, hacedlos crecer y recibidlos de nuevo al morir». (Tim. 41d).

> «Dios los bendijo y les dijo: “Sed fecundos y multiplicaos, llenad la tierra y sometedla; dominad sobre los peces del mar, las aves del cielo y todo ser vivo que se mueve sobre la tierra”». (Gn 1:28).

Platón no podía negar la existencia de los dioses tradicionales griegos; lo expresa irónicamente: puesto que algunas personas afirman descender de ellos, ¿cómo podrían ponerse en duda los asuntos de familia? (Tim. 40d–e). Como los dioses eran los señores de la creación en el relato de Platón, el autor bíblico tuvo libertad para sustituirlos por el ser humano; de ahí el dominio de la humanidad sobre las otras tres especies. Mientras el dios supremo de Platón descansaba, los dioses tomaron los elementos del fuego, la tierra, el agua y el aire y con ellos crearon los cuerpos (Tim. 42e).

Esto se asemeja bastante al relato bíblico según el cual el ser humano está hecho de polvo y Dios le da aliento (Gn 2:6–7). Otros diálogos platónicos pueden relacionarse con los primeros capítulos de Génesis. En el *Fedón*, Sócrates describe el mundo de los muertos; se dice que lo atraviesan cuatro ríos: Aqueronte, Piriflegetonte, Estigia y Cocito (*Fedón* 113a–c), que pueden relacionarse con los cuatro ríos del Edén bíblico: Pisón, Guijón, Tigris y Éufrates (Gn 2:10–14). El Pisón puede identificarse con el Fasis de la literatura griega, que atraviesa la Cólquide, Georgia, y se consideraba el límite oriental del mundo (Platón, *Fedón* 109c; Heródoto IV, 37, 45, 86).

[[p. 96]]

La división del andrógino

Un paralelo conocido desde la Antigüedad, señalado por Eusebio en P. E. XII, 12, es el de la separación del andrógino en el *Banquete* de Platón y el relato bíblico de la creación de Eva a partir del «costado» de Adán (véase Gn 2:18–25). En el *Banquete*, cada participante ofrece por turno su definición del amor. Aristófanes, comediógrafo que parodió a Sócrates en Las nubes, aparece como buen amigo suyo, y los discursos de ambos son los mejores de la velada. Cuando llega su turno, Aristófanes dice que la humanidad se dividía antes en tres géneros: los varones dobles, las mujeres dobles y un género con ambos sexos, los andróginos. Todos eran muy poderosos y una vez intentaron ascender al cielo amontonando montañas, como cuenta Homero de los gigantes Efialtes y Oto (Platón, *Banquete* 190b; véanse también Homero, Il. V, 385 y Od. XI, 305).

Obsérvese Platón, *Banquete* 190c–e:

> «Finalmente, después de reflexionar mucho, Zeus encontró una solución. Dijo: “Creo tener un plan que humillará su orgullo y mejorará sus modales; los hombres seguirán existiendo, pero los cortaré en dos: así disminuirán en fuerza y aumentarán en número, con la ventaja de que nos serán más provechosos. Caminarán erguidos sobre dos piernas y, si continúan siendo insolentes y no se aquietan, volveré a dividirlos y tendrán que saltar sobre una sola pierna”. Así habló y cortó a los hombres en dos, como se parte una serba para conservarla o un huevo con un cabello; y, a medida que los cortaba, ordenaba a Apolo volverles el rostro y la mitad del cuello para que el hombre contemplara su propia sección y aprendiera una lección de humildad. También ordenó a Apolo curar sus heridas y recomponer sus formas».

Los varones dobles divididos se convirtieron en parejas homosexuales masculinas; las mujeres dobles, en parejas homosexuales femeninas; y los andróginos partidos dieron lugar a parejas heterosexuales. Estos seres humanos divididos comenzaron a añorar a sus otras mitades y terminaron consumiéndose de tristeza.

Zeus decidió entonces trasladar sus órganos reproductores a la parte delantera, mientras que antes estaban vagamente en otro lugar, para que la unión del varón y la mujer produjera descendencia. En Platón se encuentra la idea de que la diferencia entre los sexos se debe a una cirugía divina. La traducción hebrea habitual de «costilla» es tsela, que, según la tradición rabínica —véase el comentario de Rashi a estos versículos—, también puede significar «costado», confirmando así el vínculo con el andrógino de Platón. Pero encontramos algo más en el discurso de Aristófanes, cuando los primeros humanos ⟦p. 97⟧ intentaron ascender al cielo y el gran dios decidió castigarlos. Este tema también aparece en el relato de la torre de Babel (Gn 11). Ambos relatos terminan explicando el origen del amor: la unión de un hombre y una mujer recrea la unidad perdida mediante el nacimiento de un hijo. Naturalmente, la defensa de la homosexualidad masculina por Aristófanes es contraria a la Biblia, pero veremos después que Platón también la prohíbe en sus Leyes. Una frase de las Leyes se asemeja al conocido pasaje de Génesis:

> «Por ello, el hombre y su esposa dejarán a sus respectivos padres y madres en sus propias viviendas y se irán a vivir como a una colonia, visitando a sus padres y recibiendo sus visitas; engendrarán y criarán hijos, transmitiendo la antorcha de la vida de una generación a otra y venerando eternamente a los dioses conforme a la ley». (Leyes 776a–b).

> «Tan antiguo es el deseo mutuo implantado en nosotros, que reúne nuestra naturaleza original, hace uno de dos y sana la condición humana». (*Banquete* 191d).

> «Por eso el hombre deja a su padre y a su madre y se une a su esposa, y se convierten en una sola carne». (Gn 2:24).

La Edad de Oro

> «En aquellos días, el propio Dios era su pastor y los gobernaba, así como el hombre, que en comparación es un ser divino, gobierna todavía a los animales inferiores. Bajo su gobierno no había formas de Estado ni posesión separada de mujeres e hijos, pues todos los hombres surgían de nuevo de la tierra sin memoria del pasado. Aunque nada tenían de esto, la tierra les daba frutos abundantes, que crecían espontáneamente en árboles y arbustos, sin ser plantados por mano humana. Vivían desnudos y casi siempre al aire libre, pues las estaciones tenían una temperatura suave; no tenían lechos, sino que yacían sobre blandas camas de hierba que brotaba abundantemente de la tierra. Así era, Sócrates, la vida humana en tiempos de Crono; el carácter de nuestra vida actual, que se dice transcurre bajo Zeus, lo conoces por experiencia». (Platón, Político 271e–272b).

> «Supongamos que los protegidos de Crono, disponiendo de este ocio ilimitado y de la capacidad de comunicarse no solo con los hombres, sino también con los animales, hubieran utilizado todas estas ventajas para la filosofía, conversando con los animales y entre sí y aprendiendo de cada naturaleza dotada de alguna capacidad especial que pudiera aportar una experiencia particular al acervo de la sabiduría; no habría dificultad en decidir que eran mil veces más felices que los hombres de nuestro tiempo. O, por el contrario, si solo hubieran comido y bebido hasta saciarse y se hubieran contado historias unos a otros y a los animales, historias como las que ahora se les atribuyen, también en ese caso, imagino, la respuesta sería fácil». (Político 272b–d).

[[p. 98]]

Estas líneas tienen un fuerte eco en Gn 3:1–5, donde Eva conversa con la serpiente parlante acerca del árbol del conocimiento del bien y del mal. Puede verse cómo el autor bíblico articuló el *Banquete*, examinado antes, con el Político. En Génesis 2 leemos el nacimiento de la primera mujer, inspirado al mismo tiempo por Platón y por el mito de Pandora. Después, Adán y Eva son expulsados del Edén, que cuidaban y donde vivían desnudos, por haber comido el fruto prohibido tras conversar sobre el conocimiento sagrado con un animal. Este paralelo parece aún más probable si consideramos el mito platónico del *Protágoras*. Cuando los dioses crearon a los seres vivos, encomendaron a Prometeo y Epimeteo dotar a los animales de atributos distintos. Sin embargo, Epimeteo olvidó dar cualidades al ser humano desnudo, que no tenía pelaje ni armas ni medios de protección.

> «Se acercaba la hora señalada en que el hombre debía, a su vez, salir a la luz del día; Prometeo, sin saber cómo procurar su salvación, robó las artes técnicas de Hefesto y Atenea, y con ellas el fuego, pues sin fuego no podían adquirirse ni utilizarse, y se las entregó al hombre. Así obtuvo el hombre la sabiduría necesaria para sostener la vida, pero no la sabiduría política, pues esta estaba en poder de Zeus, y Prometeo no podía entrar en la ciudadela celeste donde Zeus habitaba, custodiada además por terribles guardianes. Pero entró furtivamente en el taller común de Atenea y Hefesto, donde practicaban sus artes predilectas, y robó el arte de Hefesto de trabajar con el fuego y también el de Atenea, y los entregó al hombre. Así recibió el hombre sus medios de vida. Pero se dice que después Prometeo fue procesado por robo debido al error de Epimeteo». (Platón, *Protágoras* 321b–e).

Aquí, como hizo con la Edad de Oro, Platón reutiliza un mito de Hesíodo. Prometeo, que ofrece el fuego al hombre y es castigado por el dios supremo Zeus, es la fuente del mito de la serpiente bíblica que indujo a Eva a comer el fruto del árbol del conocimiento. Después, el *Protágoras* cuenta cómo los seres humanos vivieron primero separados y luego crearon ciudades. Sin embargo, carecían de conocimiento político, por lo que Zeus hizo que Hermes les diera respeto y justicia. Obsérvese que el *Protágoras* ofrece detalles sobre cómo Prometeo y Epimeteo crearon a los seres vivos, mientras que el *Timeo* no menciona los nombres de los dioses que ayudaron. Como los dioses no pueden aparecer explícitamente en Génesis, el personaje de Prometeo es sustituido por una serpiente; esta concepción se basa en la idea de conversar con los animales que aparece en el Político. Además, el *Protágoras* menciona los comienzos de la religión y la fundación de las primeras ciudades, como Génesis 4:

> «El hombre, por participar de los atributos divinos, fue al principio el único animal que tuvo dioses, porque solo él era de su estirpe, y levantaba altares e imágenes de ellos… Con el tiempo, el deseo de conservarse los reunió en ciudades; pero, una vez reunidos, como carecían del arte de gobernar, se trataban mal unos a otros y volvían a dispersarse y destruirse». (*Protágoras* 322a–b).

> «Caín conoció a su esposa, que concibió y dio a luz a Henoc; y construyó una ciudad, a la que llamó Henoc, por su hijo… Adán volvió a conocer a su esposa, que dio a luz a un hijo y lo llamó Set, pues dijo: "Dios me ha concedido otro hijo en lugar de Abel, porque Caín lo mató". También a Set le nació un hijo, al que llamó Enós. Por aquel tiempo se comenzó a invocar el nombre del Señor». (Gn 4:17, 25–26).

Parece que el escritor bíblico entretejió cuidadosamente todos los mitos platónicos sobre la humanidad primitiva en un único relato continuo. Todos estos mitos tienden a explicar la situación humana actual, en la que las ciudades y los Estados están corrompidos y llenos de injusticia; en la filosofía de Platón justifican la elaboración de Estados ideales como los de la *República* y las Leyes. El mito del diluvio también está presente en las Leyes, que analizaremos enseguida. Estos paralelos parecerán más aceptables cuando veamos que el Israel bíblico se inspiró efectivamente en el Estado de las Leyes. Merece mencionarse también un mito platónico del Gorgias (523a–534a), en el que Platón explica cómo los seres humanos perdieron el conocimiento del momento de su muerte. Al no respetar la única ley que se les había dado, Adán y Eva fueron expulsados del jardín del Edén; esto puede verse como una miniatura de toda la narración bíblica, pues Israel es exiliado de su tierra por desobedecer las leyes de Dios, o más bien de Platón. Así, los cuatro primeros capítulos de la Biblia contienen una densa introducción platónica, que combina mitos del *Timeo*, el *Banquete*, el Político y el *Protágoras*, y probablemente también del *Fedón* y del Gorgias. Los estudios bíblicos han destacado el aparente aspecto mesopotámico de estos capítulos, pero vemos que la Biblia está más cerca de los diálogos platónicos que de cualquier otra tradición.

Eva / Pandora

La versión platónica del robo del fuego por Prometeo es un mito contado por primera vez por Hesíodo en la *Teogonía* y en *Los trabajos y los días*. Zeus decide castigar no solo al ladrón Prometeo, sino también a los seres humanos por recibir el fuego, y les envía un regalo terrible: la primera mujer. Hefesto modeló su cuerpo mezclando agua y tierra; Atenea le enseñó las artes femeninas; Afrodita inspiró en ella deseos violentos, y Hermes llenó su espíritu de engaño. Fue llamada Pandora, lo que significa que todos los [[p. 100]] dioses le habían dado regalos. Hermes la llevó ante Epimeteo, a quien Prometeo había advertido que no aceptara ningún regalo de los dioses.

> «Antes de esto, las tribus de los hombres vivían en la tierra apartadas y libres de males, de trabajos penosos y de las graves enfermedades que traen las Parcas a los hombres, pues en la desgracia los hombres envejecen rápidamente. Pero la mujer quitó con sus manos la gran tapa de la jarra y dispersó todos aquellos males, y su intención causó

> dolor y desgracia a los hombres. Solo la Esperanza permaneció dentro, en una morada irrompible, bajo el borde de la gran jarra, y no salió volando; antes de que lo hiciera, la tapa la detuvo por voluntad de Zeus, portador de la égida, que reúne las nubes. Pero las demás, innumerables plagas, vagan entre los hombres; la tierra está llena de males y el mar también. Por sí mismas, las enfermedades visitan continuamente a los hombres de día y de noche, llevando silenciosamente la desgracia a los mortales, pues el sabio Zeus les quitó la voz. Así, no hay manera de escapar a la voluntad de Zeus». (Hesíodo, *Los trabajos y los días* 90–105).[2]

> «Y al hombre le dijo: "Porque has escuchado la voz de tu esposa y has comido del árbol del que te mandé que no comieras, maldita sea la tierra por tu causa; con esfuerzo comerás de ella todos los días de tu vida. Espinos y cardos te producirá, y comerás las plantas del campo. Con el sudor de tu rostro comerás pan hasta que vuelvas a la tierra, pues de ella fuiste tomado: eres polvo y al polvo volverás"». (Gn 3:17–19).

En ambos relatos, la primera mujer es la causa de todos los males, de la salida de la humanidad de la Edad de Oro, de la necesidad de cultivar la tierra y, en última instancia, de la mortalidad humana. Vemos una inversión de la secuencia de los acontecimientos en cada mito: en la versión griega, Prometeo ha robado el fuego para la humanidad, a la que Zeus castiga con la primera mujer, causa de todos los males; la versión bíblica invierte esta secuencia y produce un relato algo menos misógino, en el que la mujer se ofrece al hombre como ayuda y después le entrega el fruto prohibido; en esta versión, el hombre y la mujer son igualmente responsables. La *Argonáutica* cuenta la historia de un árbol sagrado custodiado por un dragón; situado en el jardín de las Hespérides, hijas de Atlas, daba preciosas manzanas de oro que Heracles robó (Apolonio de Rodas, *Argonáutica* IV, 1397–1405). Al combinar este relato de las manzanas de oro robadas por Heracles con el de Prometeo robando el fuego oculto en el tallo de un hinojo, el autor bíblico creó el relato del árbol del conocimiento del bien y del mal. No es casual, pues Prometeo y Atlas son hermanos, hijos del titán Jápeto. Como el nombre equivalente, Jafet, aparece en Génesis, podríamos intentar encontrar otras etimologías: aunque inspirada en ⟦p. 101⟧ Pandora, el nombre hebreo de Eva, Hava (Gn 3:20), puede relacionarse con la diosa Hebe (Hesíodo, Teog. 950–955), que se casó con Heracles después de que este se convirtiera en dios. Además, unos versos después de contar el mito de Pandora en la *Teogonía*, Hesíodo relata cómo Zeus devoró a la diosa Metis, que le dio el conocimiento supremo del bien y del mal; esto puede relacionarse con el motivo bíblico del conocimiento del bien y del mal (Gn 2:17).

Obsérvese Hesíodo, *Teogonía* 885–900:

> «Zeus, rey de los dioses, tomó por primera esposa a Metis, la más sabia entre los dioses y los hombres mortales. Pero, cuando estaba a punto de dar a luz a Atenea, la diosa de ojos brillantes, Zeus la engañó astutamente con palabras hábiles y la introdujo en su propio vientre, como le habían aconsejado la Tierra y el Cielo estrellado. Se lo aconsejaron para que ningún otro tuviera el poder real sobre los dioses eternos en lugar de Zeus, pues estaba destinado que de ella nacieran hijos muy sabios: primero, la doncella Tritogenia, de ojos brillantes, igual a su padre en fuerza y sabio entendimiento;

> después debía dar a luz a un hijo de espíritu dominante, rey de dioses y hombres. Pero Zeus la introdujo antes en su propio vientre para que la diosa le aconsejara sobre el bien y el mal».

El primer asesino y los semidioses

El prólogo de la epopeya de los argonautas relata el primer asesinato de la historia de la humanidad. Los detalles de este relato se conocen inicialmente por Píndaro (Pítica II, 20–48). Ixión se había casado con Día, hija de Hesioneo, pero se negó a dar a su suegro la dote acostumbrada y lo mató. Todos los seres humanos rehuyeron a Ixión, pero Zeus lo acogió en el monte Olimpo. Sin embargo, una vez allí, Ixión intentó seducir a Hera, esposa de su anfitrión, quien denunció la transgresión. Para comprobar si decía la verdad, Zeus creó una diosa nube, Néfele, cuyo nombre significa «nube», a imagen de Hera y se la ofreció a Ixión. Ixión fecundó a Néfele y esta engendró una criatura bastarda llamada Kentauros. Kentauros huyó a la naturaleza y se unió a una yegua, dando origen a la raza de los centauros, mitad hombres y mitad caballos. Más tarde, Néfele fue prometida a Atamante, rey de Beocia, con quien tuvo dos hijos, Frixo y Hele. Atamante rechazó a Néfele y tomó una segunda esposa, Ino, hija de Cadmo, que conspiró contra Frixo y Hele. Sobornó a unos mensajeros para que falsificaran un oráculo que ordenaba a Atamante sacrificar a Frixo a Zeus en el monte Lafistio. Cuando estaba a punto de hacerlo, Zeus, que rechazaba los sacrificios humanos, envió un carnero de oro que llevó a Frixo sobre su lomo hasta la Cólquide. Allí Frixo sacrificó el carnero y colgó su vellocino de oro de una encina (Apolodoro, Biblioteca I, 7, 9).

⟦p. 102⟧

Reconocemos aquí el relato de Abraham e Isaac, que analizaremos a su debido tiempo. Pero el relato de Ixión también presenta un paralelo con Caín, primer asesino de la humanidad en la Biblia, que mató a su hermano Abel (Gn 4). Dios castiga a Caín con el exilio, pero, cuando Caín confiesa su crimen, Dios promete protegerlo de cualquiera que intente vengar a Abel (Gn 4:13–16). Esta venganza de sangre también aparece en términos semejantes en las Leyes de Platón:

> «Hoy me has expulsado de la tierra y quedaré oculto de tu rostro; seré fugitivo y errante por la tierra, y cualquiera que me encuentre podrá matarme». (Gn 4:14).

> «Pero, si un asesino huye y no se somete a juicio, que huya para siempre; y, si pone el pie en cualquier parte del país del asesinado, que cualquier pariente del difunto o cualquier otro ciudadano que lo encuentre primero pueda matarlo impunemente, o atarlo y entregarlo a aquellos jueces del caso que sean magistrados, para que le den muerte». (Platón, Leyes 871d–e).

Ixión no solo engendró a la raza de los centauros con Néfele, sino también a los lápitas con su esposa humana, Día. La guerra entre centauros y lápitas es un episodio célebre de la mitología griega. Entre los lápitas se encontraba su rey, Caineus, a quien Néstor menciona al comienzo de la *Ilíada* y que también aparece en el catálogo de los argonautas de Apolonio de Rodas:

> «Nunca volveré a contemplar hombres como Pirítoo y Driante, pastor de su pueblo, o como Caineus, Exadio, el divino Polifemo y Teseo, hijo de Egeo, semejante a los inmortales. Fueron los hombres más poderosos nacidos en esta tierra, los más poderosos; y, cuando combatieron a las tribus más feroces de salvajes montañeses, las destruyeron por completo». (Homero, Il. I, 265–270; véase también II, 743).[3]

> «También llegó Corono, hijo de Kaineus, dejando atrás la rica Girtón; era buen guerrero, pero no superaba a su padre. Pues los poetas cuentan que, aunque los centauros lo destruyeron, Kaineus seguía vivo. Solo y separado de los demás héroes, rechazó a los centauros; estos volvieron a cargar, pero no tenían fuerza para hacerlo retroceder ni para matarlo. Sin heridas y sin doblegarse, pasó bajo tierra, abatido por una tormenta de pesados abetos». (*Argonáutica* I, 60–65).[4]

Este Caineus es descendiente directo de Ixión, el primer asesino, y su nombre suena muy parecido a Caín. Al final de la *Teogonía* de Hesíodo se nos cuenta cómo mujeres mortales dieron a luz a héroes como Jasón, Aquiles y ⟦p. 103⟧ Heracles mediante su unión con dioses varones. En Génesis se dice que los hijos de Dios amaron a las hijas de los hombres y engendraron una generación de héroes llamados Nephilim (Gn 6:1–4). Esta palabra, que habitualmente se deja sin traducir del hebreo, puede relacionarse con el hebreo naphal, «caer»; de ahí que los Nephilim puedan considerarse «ángeles caídos». Creo que Nephilim puede relacionarse directamente con Néfele, la diosa nube. Ixión y Néfele dieron origen a los centauros, mientras que de Ixión y Día procedían los lápitas, cuyo rey se llama Caineus; parece que el escritor bíblico se inspiró en este relato, conocido por varias fuentes griegas, como Homero, Píndaro, Apolonio y otros, y conservó nombres derivados de ellas. Encontraremos este procedimiento varias veces: se conservan los nombres, pero se desplazan en la escala genealógica. El escritor bíblico utilizó *Los trabajos y los días* de Hesíodo como marco de estos capítulos. Desde el final de la Edad de Oro, causado por la primera mujer, Pandora, Eva, la humanidad degeneró en violencia. Después de la Edad de Oro vinieron la de Plata y la de Bronce, seguidas por la Edad de los Héroes:

> «Pero, cuando la tierra hubo cubierto también a esta generación, Zeus, hijo de Crono, creó otra, la cuarta, sobre la tierra fecunda, más noble y justa: una raza divina de hombres héroes, llamados semidioses, la generación anterior a la nuestra, por toda la tierra ilimitada». (Hesíodo, *Los trabajos y los días* 156).

> «Cuando los seres humanos comenzaron a multiplicarse sobre la tierra y les nacieron hijas, los hijos de Dios vieron que eran hermosas y tomaron por esposas a todas las que eligieron. Entonces el Señor dijo: “Mi espíritu no permanecerá para siempre en los mortales, porque son carne; sus días serán ciento veinte años”. Los Nephilim estaban en la tierra en aquellos días, y también después, cuando los hijos de Dios se unieron a las hijas de los seres humanos y estas les dieron hijos. Estos fueron los héroes de antaño, los guerreros de renombre». (Gn 6:1–4).

Caín / Alcmeón

> «Caín dijo a su hermano Abel: “Salgamos al campo”. Cuando estaban en el campo, Caín se levantó contra su hermano Abel y lo mató. Entonces el Señor dijo a Caín: “¿Dónde está tu hermano Abel?”. Respondió: “No lo sé. ¿Soy acaso el guardián de mi hermano?”. El Señor dijo: “¿Qué has hecho? ¡Escucha! La sangre de tu hermano clama a mí desde la tierra. Ahora eres maldito desde la tierra, que abrió su boca para recibir de tu mano la sangre de tu hermano. Cuando cultives el suelo, ya no te dará su fuerza; serás fugitivo y errante por la tierra”. Caín dijo al Señor: “¡Mi castigo es mayor de lo que puedo soportar! Hoy me has expulsado de la tierra y ⟦p. 104⟧ quedaré oculto de tu rostro; seré fugitivo y errante por la tierra, y cualquiera que me encuentre podrá matarme”. El Señor le dijo: “¡No será así! Quien mate a Caín sufrirá una venganza siete veces mayor”. Y el Señor puso una marca a Caín para que nadie que lo encontrara lo matase. Caín se alejó de la presencia del Señor y se estableció en la tierra de Nod, al este del Edén. Caín conoció a su esposa, que concibió y dio a luz a Henoc; construyó una ciudad y la llamó Henoc, por su hijo». (Gn 4:8–17).

> «Se cuenta que Apolo, por medio de su oráculo, asignó este lugar como morada a Alcmeón, hijo de Anfiarao, cuando vagaba de un lugar a otro por haber matado a su madre; le dijo que nunca se libraría de los terrores que lo acosaban hasta que encontrara y habitara una tierra que, cuando mató a su madre, el sol aún no hubiera visto y todavía no fuera tierra, pues había contaminado todas las demás. Desconcertado, según cuentan, reparó finalmente en el terreno acumulado por el río Aqueloo y pensó que desde el asesinato de su madre se había depositado suficiente tierra para sus necesidades, pues llevaba ya mucho tiempo errante. Se estableció entonces en los alrededores de Eníadas, reinó allí y dio al país el nombre de su hijo Acarnán. Así cuenta la tradición que hemos oído sobre Alcmeón». (Tucídides II, 102).[5]

El profesor Yaakov S. Kupitz fue el primero en esclarecer este paralelo tan preciso. Vemos cómo Caín y Alcmeón se convierten en errantes por haber asesinado a un pariente y haber vuelto impura la Tierra, y cómo ambos terminan estableciéndose y dando a la nueva ciudad o país el nombre de su hijo.

El diluvio

Es bien sabido que el relato mesopotámico del diluvio en la Epopeya de Gilgamesh es semejante al bíblico; compárense Gn 8:6–12 y la tablilla XI de la Epopeya de Gilgamesh. También existen varias versiones griegas y romanas del diluvio, pero ninguna contiene el detalle de enviar aves, común a los relatos mesopotámico y bíblico. Durante muchos años este paralelo se ha utilizado como prueba de la antigüedad de la Biblia. No puedo negar una semejanza tan fuerte, pero prefiero utilizar la metodología del profesor Lemche: el texto bíblico debe fecharse por sus partes más recientes, no por las más antiguas. Aunque el escritor bíblico conociera la versión mesopotámica del diluvio, existen pruebas de que también conocía la griega.

[[p. 105]]

Beroso, sacerdote babilonio helenizado, transmitió los mitos mesopotámicos en forma griega en el siglo tercero a. e. c. Tanto Beroso como la Epopeya de Gilgamesh recuerdan el diluvio conforme a su versión más antigua, la de Atrahasis.[6] Es probable que, si el escritor bíblico vivió efectivamente en época helenística y leía literatura griega, conociera los mitos mesopotámicos en su forma griega a través de Beroso.[7] Pero el texto de Beroso solo se conoce por citas de autores judíos y cristianos tardíos, como Josefo y Eusebio, por lo que me abstendré de interpretarlas. La versión griega más antigua del diluvio se encuentra en Píndaro:

> «No hables de tales cosas; deja a un lado la guerra de los inmortales y toda discordia, y dirige tus palabras a la ciudad de Protogenia, donde, por decreto de Zeus del centelleante rayo, Pirra y Deucalión, descendiendo del Parnaso, establecieron su primera morada y, sin lecho nupcial, crearon de las piedras una raza que formaría un solo pueblo; de ahí procede el nombre de los pueblos. Despierta para ellos la clara brisa del canto y, si el vino viejo es mejor, prefiere entre los cantos las flores más nuevas. En verdad, cuentan que una vez una gran masa de agua cubrió la oscura tierra, pero, por obra de Zeus, una bajamar retiró de pronto la inundación. De aquellos primeros hombres procedieron antaño vuestros antepasados de escudos de bronce, hijos de mujeres de la estirpe de Jápeto y de los poderosos Crónidas, reyes que habitaron siempre aquella tierra». (Píndaro, Olímpica IX, 40–56).[8]

Deucalión y Pirra, correspondientes a los personajes bíblicos de Noé y su esposa, son hijos de Prometeo y Epimeteo, respectivamente, y nietos de Iapetos o Jápeto, homónimo de uno de los hijos de Noé, Jafet. Es el mismo procedimiento que encontramos en el ejemplo de Caineus: se conserva un nombre, pero se desplaza en la escala genealógica. Jápeto es el abuelo de los supervivientes del diluvio en la versión griega, mientras que en el relato bíblico se convierte en su hijo. El nombre Jápeto no aparece en las epopeyas de Atrahasis y Gilgamesh ni en Beroso; procede de la tradición griega. Además, después de salir del arca, Noé bendice a Sem y Jafet y anuncia que Jafet se extenderá y habitará en las tiendas de Sem (Gn 9:27). Como se examinó en la introducción, esta profecía apunta deliberadamente al período de la conquista griega del Próximo Oriente. Tanto la profecía como la etimología griega del nombre Jafet indican la época de composición de Génesis ya desde sus [[p. 106]] primeros capítulos. Como señala Eusebio, Platón menciona el diluvio en las Leyes (P. E. XII, 15:1–6). Para Eusebio, Platón seguía el mismo esquema que el Pentateuco: describía cómo, durante muchas generaciones después del diluvio, la humanidad había llevado una vida pastoril, y cómo la necesidad de establecer leyes para las primeras ciudades solo apareció después:

> «¿Crees que hay alguna verdad en las tradiciones antiguas? CLINIAS: ¿Qué tradiciones? ATENIENSE: Las tradiciones sobre las muchas destrucciones de la humanidad causadas por diluvios, pestes y otras calamidades, y sobre la supervivencia de un resto. CLINIAS: Todo el mundo está dispuesto a creerlas. ATENIENSE: Consideremos una de ellas, la causada por el célebre diluvio. CLINIAS: ¿Qué debemos observar? ATENIENSE: Quiero decir que los que escaparon entonces serían únicamente pastores de las montañas, pequeñas chispas de la raza humana conservadas en las cumbres. CLINIAS:

> Evidentemente. ATENIENSE: Tales supervivientes necesariamente desconocerían las artes y los diversos artificios que el interés o la ambición sugieren a los habitantes de las ciudades, así como los males que traman unos contra otros». (Platón, Leyes 677a–b).

> «¿Y no estaban aquellos Estados compuestos por hombres dispersos en viviendas y familias aisladas a causa de la pobreza que siguió a las devastaciones? ¿Y no gobernaba entre ellos el más anciano, porque el gobierno se originaba en la autoridad de un padre y una madre, a quienes seguían como una bandada de aves, formando un solo grupo bajo el gobierno patriarcal y la soberanía de sus padres, la más justa de todas las soberanías?». (Leyes 680d–e).

Platón describe cómo la humanidad vivía conforme a un sistema patriarcal, en el que los ancianos ejercían la autoridad. Este es exactamente el marco de Génesis, como demuestra que los ciclos de los «patriarcas», Abraham, Isaac y Jacob, comiencen después de los relatos del diluvio y de la torre de Babel. Después de la discusión de la vida patriarcal en las Leyes viene la construcción de Troya y de otras ciudades, como Esparta y Atenas, y el establecimiento del Estado persa. La reconstrucción histórica de Platón le permite introducir su discurso sobre el Estado ideal: como se consideraba que un exceso de democracia había arruinado a Atenas y que Persia estaba gobernada con demasiado despotismo, el Estado de Platón intentaba equilibrar ambos regímenes. Encontramos precisamente este marco político en Génesis, en el relato de Babel, la primera gran ciudad, y después en Egipto y sus reyes. Estas organizaciones se describen como injustas, completamente sometidas al poder de un solo rey. En contraste, Israel salió de Egipto para conquistar Canaán y fundó allí un Estado sin rey, regido por leyes divinas. Eusebio advirtió esta semejanza entre los textos y pensó que Platón había copiado a Moisés. Aunque creo lo contrario, encuentro la observación de Eusebio ⟦p. 107⟧ muy pertinente. Aunque la versión más antigua del diluvio proceda de la tradición sumeria y aunque el escritor bíblico la conociera, la insertó en un marco platónico: una discusión política sobre la forma ideal del Estado. Los once primeros capítulos de Génesis están, en efecto, inspirados por mitos mesopotámicos, pero hay un estrato griego más reciente igual de evidente. La evolución de la humanidad en la Biblia, desde la vida ideal en el Edén hasta la degeneración que condujo al diluvio, y desde la discusión de la vida patriarcal hasta la entrega de las leyes, se encuentra íntegramente en los diálogos de Platón.

La castración de Urano / La embriaguez de Noé

> «Noé, hombre de la tierra, fue el primero en plantar una viña. Bebió del vino, se embriagó y quedó desnudo dentro de su tienda. Cam, padre de Canaán, vio la desnudez de su padre y se lo contó a sus dos hermanos, que estaban fuera. Entonces Sem y Jafet tomaron un manto, lo pusieron sobre sus hombros y, caminando hacia atrás, cubrieron la desnudez de su padre; llevaban el rostro vuelto y no vieron la desnudez de su padre. Cuando Noé despertó de su embriaguez y supo lo que le había hecho su hijo menor, dijo: “Maldito sea Canaán; sea para sus hermanos el más bajo de los esclavos”. Dijo también: “Bendito sea Sem por el Señor, mi Dios, y sea Canaán su esclavo. Que Dios haga espacio para Jafet y que habite en las tiendas de Sem; y sea Canaán su esclavo”». (Gn 9:20–27).

He sostenido que esta profecía sobre Jafet, antepasado de los griegos, refleja la llegada de estos al Próximo Oriente durante la época helenística. Pero también debemos señalar la semejanza de este relato con la castración de Urano en la *Teogonía* de Hesíodo. Se cuenta que Urano, dios del cielo y de los cielos, hacía el amor con Gea, la diosa de la tierra, pero se negaba a permitir que los hijos engendrados por esa unión salieran del cuerpo de su madre. Como Gea padecía grandes dolores, Crono, su hijo menor, aceptó la misión que su madre le encomendó: atacar a su padre. Gea entregó a Crono una hoz, hecha del metal adamas, con la que este cortó los genitales de Urano y los arrojó al Océano. La diosa Afrodita nació de la espuma que salió del miembro cercenado:

> «Pero después se acostó con el Cielo y dio a luz a Océano, de profundos remolinos, a Ceo, Crío, Hiperión y Jápeto, a Tea y Rea, a Temis y Mnemósine, a Febe de áurea corona y a la hermosa Tetis. Después de ellos nació Crono, el astuto, el más joven y terrible de sus hijos, que odiaba a su vigoroso padre». (Hesíodo, Teog. 130–140).

> «Y llegó el Cielo, trayendo la noche y deseoso de amor, y se tendió sobre la Tierra, extendiéndose por completo sobre ella. Entonces el hijo, desde su ⟦p. 108⟧ emboscada, alargó la mano izquierda y con la derecha tomó la gran hoz larga, de dientes afilados; rápidamente cercenó los miembros de su propio padre y los arrojó para que cayeran detrás de él». (Hesíodo, Teog. 175–180).

> «Pero a estos hijos, que él mismo había engendrado, el gran Cielo solía llamarlos Titanes —los que se esfuerzan— en señal de reproche, pues decía que, esforzándose, habían cometido presuntuosamente una acción terrible, y que después llegaría el castigo por ella». (Hesíodo, Teog. 207–210).

Como se mencionó en la introducción, Platón pensaba que un relato tan escandaloso debía censurarse o, al menos, contarse únicamente a un grupo reducido de iniciados (Platón, Rep. 377b). Parece probable que el escritor bíblico reutilizara ese relato, pero sustituyera el detalle de Crono castrando a su padre por el de Cam viendo desnudo al suyo; resulta muy significativo que algunos midrashim judíos interpreten la acción de Cam como una castración efectiva (véanse Midrash Rabba y Rashi sobre estos versículos). Al igual que ocurría con la semejanza de Adán y Eva con el andrógino de Platón, la exégesis rabínica vinculó ese relato bíblico con la versión griega. El escritor bíblico utilizó un mito de Hesíodo, pero lo transformó conforme a las reglas de Platón en la *República*: este relato no trata de dioses, sino de seres humanos, aunque de seres humanos que vivían durante siglos y se encontraban, en cierto modo, a medio camino entre dioses y hombres. Canaán es maldecido porque Israel, descendiente de Sem, está destinado a poseer su tierra. La prueba de que el relato bíblico se inspira efectivamente en Hesíodo reside en la conservación del nombre Jafet, homónimo del titán Jápeto. En ambos textos, el hijo menor comete un acto desvergonzado contra su padre y tiene un hermano llamado Jafet. Esta «huella» deliberada anuncia, además, la llegada de los griegos. También debe mencionarse cómo los *Oráculos sibilinos*, un texto de época romana, confundieron extrañamente al Jafet bíblico con el de la tradición griega (Or. sib. III, 105–113). Este texto considera que los dioses griegos fueron, en realidad, seres humanos célebres, tendencia que se había difundido desde la obra del filósofo Evémero, quien parece haber elaborado una versión racionalizada de la mitología griega. La

propia Biblia sigue ese mismo camino, pues los seres humanos sustituyeron a los dioses de la mitología griega. Este proceso de «desmitologización» ya está presente en la Biblia y fue interpretado en ese sentido por el autor de los *Oráculos sibilinos*. El evemerismo no se utilizó solamente en la Antigüedad, pues, como hemos visto, la hipótesis documentaria no es sino una versión racionalizada de la inspiración divina de la Biblia.

La tabla de las naciones

En Génesis 10 se nos cuenta cómo los descendientes de los tres hijos de Noé poblaron la tierra. Heródoto menciona la división de la tierra en ⟦p. 109⟧ tres continentes, cada uno con nombre de mujer: Europa, Asia y Libia; Europa era hermana de Cadmo, Asia era esposa de Prometeo y Libia era una mujer africana (Heródoto IV, 45). Centrémonos en los descendientes de Jafet:

> «Los descendientes de Jafet: Gómer, Magog, Madai, Javán, Tubal, Mésec y Tirás. Los descendientes de Gómer: Asquenaz, Rifat y Togarmá. Los descendientes de Javán: Elisá, Tarsis, Quitim y Rodanim». (Gn 10:2–4).

Podemos identificar a la mayoría de ellos a través de la obra de Heródoto. Naturalmente, el escritor bíblico pudo haber conocido a estos pueblos sin conocer a Heródoto, pero mi propósito es destacar su presencia en las fuentes griegas. Gómer representa a los cimerios, que vivían en la costa septentrional del mar Negro, en la actual Ucrania; el nombre de la región, Crimea, conserva la raíz original. Magog podría derivar del nombre Giges; Guges era el hermano gigante de Jápeto en Hesíodo. Otro Giges fue el rey de Lidia que combatió a los cimerios (Heródoto I, 1–17). Madai son los medos. Javán, escrito ION en hebreo, es el antepasado epónimo de los griegos jonios (Heródoto I, 146 y V, 66); en la tradición griega, Ion es descendiente de Jápeto a través de Prometeo y Deucalión, mientras que en Génesis Ion es hijo directo de Jafet. Tubal y Mésec pueden identificarse con los tibarenos y los moscos (Heródoto III, 94 y VII, 78; Apolonio, *Argonáutica* II, 1010–1015). Tirás parece referirse a los tracios, y Asquenaz a los escitas. Apolonio menciona un pueblo llamado los rifeos, que vivía entre los escitas y los tracios (*Argonáutica* IV, 285–290), probablemente relacionado con el Rifat bíblico. Los sármatas (Heródoto IV, 21; 100–117) pueden identificarse con Togarmá. En cuanto a los hijos de Javán: Elisá corresponde muy probablemente a la ciudad griega de Elis; Tarsis, a Tarso; Quitim, a Citio, capital de Chipre; mientras que Dodanim es probablemente una grafía errónea de Rodanim, que significa Rodas, como leemos en 1 Cr 1:7. Este error se explica fácilmente, pues en la copia de manuscritos hebreos es habitual confundir las letras dalet y resh, muy semejantes. El escritor bíblico tenía un conocimiento relativamente bueno de los griegos, de su ascendencia mítica y de su geografía. Entre los hijos de Canaán se menciona a los Girgashim (Gn 10:17), a quienes creo que puede relacionarse con los colcos; una prueba de ello podría ser que hoy la Cólquide se llama Georgia, lo que muestra la misma transformación de la raíz. Pero ¿por qué afirmaría el escritor bíblico que este pueblo descendía de Canaán y de Cam, si geográficamente estaba más cerca de los escitas y de otros descendientes de Jafet? Encontramos una respuesta en Heródoto:

> «Pues los colcos son manifiestamente egipcios, y lo digo porque yo mismo lo advertí antes de oírselo a otros. Cuando reparé en ello, pregunté a ambos pueblos, y los colcos recordaban a los egipcios más que los egipcios a los colcos. Los egipcios afirmaban que consideraban a los colcos descendientes del ejército de Sesostris. Yo mismo lo deduje no solo porque tienen la piel negra y el cabello crespo —esto, por sí solo, no demuestra nada, porque también hay otros así—, sino, sobre todo, porque los colcos, los egipcios y los etíopes son los únicos seres humanos que desde el principio han practicado la circuncisión de sus genitales. Los propios fenicios y los sirios de Palestina reconocen haberla aprendido de los egipcios, mientras que los sirios de las proximidades de los ríos Termodonte y Partenio y los macrones, sus vecinos, afirman haberla aprendido recientemente de los colcos; estos son los únicos pueblos que se circuncidan y manifiestamente lo hacen a la manera de los egipcios. Pero, entre los propios egipcios y los etíopes, no puedo decir quién aprendió la práctica del otro, puesto que evidentemente es algo antiguo. Sin embargo, tengo una prueba importante de que los hombres la aprendieron mediante sus relaciones con Egipto: cuantos fenicios han mantenido relaciones con Grecia ya no imitan a los egipcios, sino que dejan de circuncidar los genitales de los hijos que les nacen». (Heródoto II, 104).[9]

Según Wesselius, los sirios de Palestina de Heródoto podrían identificarse con los israelitas de la Biblia.[10] Muchos rituales egipcios descritos por Heródoto parecen semejantes a los de la Biblia, como la circuncisión. Conviene señalar que Heródoto creía que los colcos tenían origen egipcio o africano debido a la semejanza de su aspecto y sus costumbres con los de los egipcios. Por tanto, el escritor bíblico parece haber utilizado a Heródoto como fuente al hacer de los Girgashim descendientes de Canaán y de Cam.

La torre de Babel

La confusión de las lenguas, en Gn 11:7, es un tema mítico que también aparece en la epopeya sumeria de Enmerkar. Como vimos antes al analizar el relato del andrógino en el *Banquete* de Platón, el motivo de los seres humanos que aspiran a alcanzar el cielo para desafiar a los dioses también se encuentra en la mitología griega, en el relato de los gigantes Efialtes y Oto, que amontonaron montañas para intentar ascender a los cielos. Esta tradición se conoce por Homero, Platón y el autor romano Ovidio. Debe señalarse que la estructura del primer libro [[p. 111]] de las *Metamorfosis* de Ovidio —la creación del mundo y después de la humanidad, el episodio de los gigantes, seguido del diluvio— se aproxima extraordinariamente a la de Génesis 1–11. Sin embargo, en la Biblia el relato de la torre de Babel (Gn 11:1–10) tiene lugar después del diluvio.

Obsérvese Ovidio, Metam. I, 150–170, donde se lee:

> «Sin que las alturas del cielo estuvieran más a salvo que la tierra, cuentan que los gigantes intentaron apoderarse del reino celeste, apilando montañas hasta las lejanas estrellas. Entonces el todopoderoso padre de los dioses lanzó su rayo, quebró el Olimpo y derribó el monte Pelión del Osa que lo sostenía. Los terribles cuerpos de los hijos de la Tierra, sepultados bajo aquella masa, la empaparon con torrentes de sangre; y dicen que

> ella la calentó hasta darle nueva vida, para que quedara algún vestigio de sus hijos, transformándola en seres humanos. Pero también esta descendencia despreciaba a los dioses y era salvaje, violenta y ávida de matanza, de modo que podía reconocerse que había nacido de la sangre. Cuando el hijo de Saturno, padre de los dioses, vio esto desde su altísima ciudadela, gimió y, recordando el abominable banquete de la mesa de Licaón, tan reciente que aún era desconocido, su ánimo se llenó de una gran cólera, digna de Júpiter, y convocó a los dioses a una asamblea que no admitía demora».[11]

Una vez más, el escritor bíblico pudo haber combinado una fuente mesopotámica —probablemente Beroso— con un relato griego. Génesis 11:3 describe cómo los constructores emplearon «ladrillos en lugar de piedras y betún en lugar de mortero». Esto concuerda con la descripción que hace Heródoto de la verdadera torre de Babilonia:

> «Al mismo tiempo que excavaban el foso, hacían ladrillos con la tierra extraída y, cuando habían moldeado suficientes, los cocían en hornos; después, utilizando asfalto caliente como mortero e intercalando esteras de cañas cada treinta hiladas de ladrillos, construyeron primero los bordes del foso y, después, la propia muralla del mismo modo... En el centro del recinto sagrado se levanta una torre maciza, de un estadio de largo y otro de ancho, y sobre ella se alza otra torre, y otra más sobre esta, hasta ocho torres. Se ha construido además una subida que rodea circularmente todas las torres por el exterior, y hacia la mitad del ascenso hay un lugar de descanso y asientos donde los que suben se sientan a reposar. En la última torre hay un gran templo, y en el templo se encuentra un gran lecho, bien dispuesto, y junto a él una mesa de oro». (Heródoto I, 179, 181).

Los detalles realistas del asfalto utilizado como mortero y de los ladrillos cocidos no aparecen por casualidad tanto en Heródoto como en la Biblia; son «huellas» deliberadas que, como veremos, se dejaron en cada capítulo de la Biblia. El templo de Bel-Marduk descrito por Heródoto se llamaba Etemenanki; era la verdadera torre de Babilonia, todavía visible en el siglo quinto ⟦p. 112⟧ a. e. c. Salomón fortificó Jerusalén y construyó su templo (1 R 5–9). Jerusalén fue destruida por Babilonia (2 R 24), y Babilonia fue tomada a su vez por Ciro (Heródoto I, 188–191). Aunque Babilonia es enemiga de Jerusalén, la Babel del Génesis representa al mismo tiempo a la propia Jerusalén.[12] Lo que se critica en Génesis 11 es la hybris de Jerusalén, denunciando la ambición de Salomón y de aquellos reyes de Israel que desobedecieron la ley de Dios. Estos primeros capítulos del Génesis, que muestran influencias mesopotámicas, pretenden comparar implícitamente Babilonia con Jerusalén. La pérdida del Edén y la torre de Babel son metáforas de la futura ruina de Israel. Una construcción literaria de este tipo aparece, de hecho, en el Critias de Platón. En efecto, aunque la Atlántida es la enemiga bárbara de la antigua Atenas, representa simultáneamente a la Atenas de la época de Platón, arruinada por la hybris de sus gobernantes. La caída de la Atlántida, ordenada por Zeus en tiempos míticos, refleja la decadencia real de Atenas a comienzos del siglo cuarto a. e. c., después de las guerras del Peloponeso.[13] Lo que hace esto todavía más interesante es que el propio Platón se inspiró en los tres primeros libros de Heródoto para formular su Estado ideal.[14] El propio templo de la Atlántida, tal como lo describe Platón (Critias 116c–117a), parece inspirado en la torre de Babilonia descrita por Heródoto. Como se explicó en la introducción, el escritor bíblico aprovecha los vínculos

existentes entre los autores griegos; veremos otro ejemplo en Éxodo 24, con el juramento por el que Israel acepta las leyes. Debe señalarse, como hace Jacques Cazeaux,[15] que en hebreo no existe, a diferencia de las traducciones modernas, distinción entre las palabras «Babel» en Génesis y «Babilonia» en Reyes; en ambos libros se utiliza la misma palabra, Babel, lo que hace muy clara la referencia circular para el lector hebreo.

Abraham / Eufemo: la tierra prometida

Heródoto cuenta cómo Jasón y los argonautas quedaron varados en Libia, en el lago Tritón; Jasón ofreció un trípode al dios Tritón y, a cambio, recibió la promesa de que, si aquel trípode era retirado, los descendientes de los argonautas fundarían cien ciudades griegas (Heródoto IV, 179). Apolonio de Rodas también ofrece detalles de este relato: Eufemo soñó que un terrón de tierra que le había regalado Tritón se transformaba en una joven, con la que hizo el amor. Ella le explicó que simbolizaba a sus descendientes, y él contó su sueño a ⟦p. 113⟧ Jasón. Jasón le dijo que arrojara el terrón al mar, y de él nació la isla de Caliste:

> «¡Ah! Gloriosísimo es el destino que te espera. Si arrojas el terrón al mar, los dioses formarán con él una isla donde habitarán los futuros hijos de tus hijos, pues Tritón te entregó como regalo este pedazo de tierra libia». (Apolonio de Rodas, *Argonáutica* IV, 1749–1753).

> «De él surgió la isla de Caliste, santa nodriza de los hijos de Eufemo. En otro tiempo vivieron en Lemnos, tierra de los sintios, pero los tirrenos los expulsaron de Lemnos y fueron a Esparta para establecerse allí. Cuando abandonaron Esparta, Teras, noble hijo de Autesión, los condujo a la isla de Caliste, y tú, Teras, diste tu nombre a la isla. Pero estas cosas sucedieron mucho después de Eufemo». (*Argonáutica* IV, 1757–1764).

La *Argonáutica* termina unos pocos versos después. Para un lector que desconozca este relato, ese final puede parecer fuera de lugar, pues Eufemo desempeña un papel menor en la epopeya. Pero, para quienes conocen a Heródoto, es evidente que Apolonio se refiere a la fundación de Tera y Cirene. En efecto, Heródoto cuenta cómo los descendientes de Eufemo, que vivían en Lemnos, fueron expulsados hacia Esparta, y cómo Teras los llevó a la isla de Caliste y le cambió el nombre. Más tarde, un descendiente de Eufemo, Bato, tuvo que guiar a su pueblo para fundar la colonia de Cirene, aunque protestó porque era tartamudo (Heródoto IV, 145–159). Podemos relacionar al personaje de Eufemo con Abram, quien recibió varias veces la promesa de que sus descendientes poseerían la tierra de Canaán después de pasar cuatrocientos años esclavizados en Egipto (Gn 15:13–16). A Abram se le anuncia de antemano el relato del Éxodo, en el que Moisés aparece como equivalente de Bato, pues ambos recibieron una misión divina: conducir a su pueblo a una tierra prometida a sus antepasados. El mismo marco aparece en la epopeya argonáutica y en la Biblia. Como la Ciudad de Platón debe ser una colonia, el autor reutilizó el mito de la fundación de Cirene. El problema es que Abram no tiene heredero, porque su esposa Sarai es estéril.

Abraham / Anaxándridas

En Génesis 16 se nos cuenta cómo Sarai, que era estéril, propuso a Abram que engendrara un hijo con su sirvienta Agar. Ese hijo fue Ismael. Pero Agar despreció después a su señora, y Dios permitió que Sarai tuviera un hijo en Génesis 21. Muchos estudiosos han relacionado este relato con una ley del Código de Hammurabi (144–146): si un hombre está casado con una sacerdotisa, a quien no se permite tener hijos, puede tomar a una sirvienta como segunda esposa para engendrar descendencia, pero la primera esposa no tendrá derecho a vender a la ⟦p. 114⟧ sirvienta si surge rivalidad entre ellas. Tal caso es, en efecto, semejante al relato de Abram, con la excepción de que Sarai no es sacerdotisa, sino estéril. Encontramos un paralelo más preciso de esta situación en Heródoto:

> «Anaxándridas estaba casado con la hija de su propia hermana y, aunque estaba satisfecho con ella, no les nacían hijos. Ante esta situación, los éforos lo mandaron llamar y le dijeron: "Si tú no miras por ti mismo, nosotros no podemos permitir que se extinga la familia de Eurístenes. Despide, pues, a la esposa que tienes, ya que no te da hijos, y cásate con otra; obrando así complacerás a los espartiatas". Él respondió que no haría ninguna de las dos cosas; que no era bueno el consejo que le daban al recomendarle que abandonara a su esposa, que no había cometido ninguna falta contra él, y llevara otra a su casa, y que no los obedecería. Entonces los éforos y los ancianos deliberaron y presentaron a Anaxándridas esta propuesta: "Puesto que vemos que estás apegado a tu esposa, sigue con ella, pero no rechaces lo siguiente, para que los espartiatas no adopten otra decisión respecto de ti. No te pedimos que despidas a la esposa que tienes: sigue proporcionándole todo lo que ahora le proporcionas y toma, además de ella, otra esposa para tener hijos". Ante estas palabras, Anaxándridas accedió y, en adelante, tuvo dos esposas y dos hogares, comportándose de una manera nada espartana. No mucho tiempo después, la esposa que había llegado en segundo lugar dio a luz al propio Cleómenes. Mientras esta traía al mundo a un futuro rey de los espartiatas, la primera esposa, que hasta entonces no había tenido descendencia, quedó también embarazada por una feliz casualidad. Cuando los parientes de la segunda esposa se enteraron de que el embarazo era real, la hostigaron y afirmaron que fingía porque quería hacer pasar por suyo al hijo de otra mujer. Como provocaban graves disturbios, cuando se acercó el momento del parto los éforos, desconfiados, se sentaron alrededor de la mujer y la vigilaron mientras daba a luz. Después de tener a Dorieo, concibió inmediatamente a Leónidas y, después de este, a Cleómbroto; algunos dicen que Cleómbroto y Leónidas nacieron gemelos. La que había dado a luz a Cleómenes y había llegado en segundo lugar, hija de Prinétadas, hijo de Demármeno, no volvió a tener hijos». (Heródoto V, 39–41).

La semejanza es marcada: como el rey o héroe tiene una esposa amada que es estéril, se ve obligado a tomar una segunda esposa para tener heredero, pero después, milagrosamente, la primera queda embarazada. Además, veremos cómo todos los príncipes y reyes espartanos nacidos en ⟦p. 115⟧ ese relato se utilizarán como modelos para los jueces: Dorieo para Jefté, Leónidas para Gedeón y Cleómenes para Abimélec. El autor combinó este relato con otro nacimiento milagroso: el de Orión en los Fastos de Ovidio.

Abraham e Isaac / Hirieo y Orión

> «Júpiter y su hermano, que gobierna el profundo océano, viajaban juntos con Mercurio. Era la hora en que los bueyes uncidos arrastran de regreso el arado y el cordero se arrodilla para beber la leche de la oveja de ubres llenas. Por casualidad, un anciano, Hirieo, que cultivaba una pequeña parcela, los vio mientras estaba ante su humilde morada, y les dijo: "El camino es largo, queda poco día y mi umbral acoge a los extranjeros". Reforzó sus palabras con una mirada, invitándolos de nuevo. Ellos aceptaron su ofrecimiento, ocultando su divinidad. Entraron en la cabaña del anciano, ennegrecida por el humo; aún quedaba un destello de fuego en el leño de la víspera. Se arrodilló y avivó las llamas con su aliento, sacó unos tizones y los partió. Había allí dos ollas: la más pequeña contenía habas; la otra, verduras; ambas hervían bajo sus tapaderas. Mientras esperaban, sirvió vino tinto con mano temblorosa. El dios del mar aceptó la primera copa y, después de vaciarla, dijo: "Que beba ahora Júpiter". Al oír el nombre de Júpiter, el anciano palideció. Cuando recobró el sentido, sacrificó el buey que araba su pequeña tierra y lo asó en un gran fuego; sacó también, en jarras tiznadas de humo, el vino que había guardado siendo muchacho. Enseguida se reclinaron sobre lechos de juncos cubiertos de lino, aunque todavía demasiado bajos. La mesa resplandecía ahora de comida y de vino: la vasija era de barro rojo y las copas de madera de haya. Júpiter dijo: "Si tienes un deseo, pídelo: todo se te concederá". El anciano respondió serenamente: "Tuve una esposa querida, a quien conocí en la flor de mi primera juventud. ¿Preguntas dónde está ahora? Una urna la contiene. Le juré, invocándoos a vosotros, dioses: 'Serás la única esposa que tome'. Lo dije y cumplí el juramento. Pido otra cosa: deseo ser padre, pero no esposo". Los dioses accedieron. Todos se colocaron junto a la piel del buey —me avergüenza describir lo demás— y después cubrieron de tierra la piel empapada. Pasaron diez meses y nació un niño. Hirieo lo llamó Urión por la manera en que había sido concebido; la primera letra ha perdido ahora su antiguo sonido». (Ovidio, Fastos V, 495–545).

> «El Señor se apareció a Abraham junto a las encinas de Mamré, mientras él estaba sentado a la entrada de su tienda en el calor del día. Alzó los ojos y vio a tres hombres de pie cerca de él. Cuando los vio, corrió desde la entrada de la tienda a recibirlos y se inclinó hasta el suelo. Dijo: "Señor mío, si he hallado favor ante ti, no pases de largo junto a tu siervo. Que traigan un poco de agua, lavaos los pies y descansad bajo el árbol. Traeré un poco de pan para que recobréis fuerzas, y después podréis seguir vuestro camino, ya que habéis llegado hasta vuestro siervo". Ellos dijeron: "Haz ⟦p. 116⟧ como has dicho". Abraham se apresuró a entrar en la tienda y dijo a Sara: "Prepara enseguida tres medidas de flor de harina, amásala y haz tortas". Abraham corrió al ganado, tomó un ternero tierno y bueno y se lo dio al criado, que se apresuró a prepararlo. Después tomó cuajada, leche y el ternero que había preparado y lo puso ante ellos; él permaneció de pie a su lado, bajo el árbol, mientras comían. Le preguntaron: "¿Dónde está Sara, tu esposa?". Respondió: "Ahí, en la tienda". Entonces uno dijo: "Sin falta volveré a ti a su debido tiempo, y Sara, tu esposa, tendrá un hijo". Sara escuchaba a la entrada de la tienda, detrás de él. Abraham y Sara eran ancianos, de edad avanzada, y Sara había dejado de tener lo que es propio de las mujeres. Por eso Sara se rio para sus adentros y dijo: "Después de haber envejecido, siendo también viejo mi marido, ¿tendré placer?".

> El Señor dijo a Abraham: "¿Por qué se ha reído Sara y ha dicho: '¿De verdad tendré un hijo, ahora que soy vieja?'. ¿Hay algo demasiado maravilloso para el Señor? Volveré a ti en el momento señalado, a su debido tiempo, y Sara tendrá un hijo". Pero Sara lo negó y dijo: "No me he reído", porque tenía miedo. Él respondió: "Sí, te has reído"». (Gn 18:1–15).

En el relato de Ovidio, tres dioses, Júpiter, Neptuno y Mercurio, visitan al anciano Hirieo, mientras que en Génesis son tres «hombres» enviados por Dios.[16] En ambos relatos, el anciano les ofrece hospitalidad y prepara una comida para sus huéspedes, quienes recompensan su piedad con la promesa del nacimiento de un hijo al año siguiente. Los tres dioses vertieron su esencia, o más bien eyacularon, sobre la piel del ternero sacrificado para la comida, y después la enterraron: así nació Orión de una piel de buey fecundada tres veces por semen divino. El nombre de Orión deriva de Urión, nombre que Ovidio relaciona con la raíz de «orina». Esta acción que Ovidio encuentra vergonzosa está ausente de la Biblia; en su lugar, leemos sobre la anciana esposa de Abram, estéril durante toda su vida: el milagro bíblico es más «moral» que la versión romana. He denominado a este fenómeno «filtro platónico»: una especie de censura que el escritor bíblico aplica a la representación de Dios. Dios puede aparecer bajo una forma múltiple y humanoide, pero no debe ser representado eyaculando sobre una piel de buey en presencia de mortales. Es probable que Ovidio utilizara una fuente más antigua de la que no tenemos noticia y que el autor bíblico también pudo conocer. Sin embargo, los siguientes paralelos hacen más desconcertante el caso de Ovidio. Como «todo mito está constituido por el conjunto de sus variantes», citaré estos textos con cierta extensión para que el lector pueda apreciar su proximidad.

⟦p. 117⟧

Lot, Filemón y Baucis, Orfeo y Eurídice, Cíniras y Mirra

> «No lejos de allí hay un pantano, antes tierra habitable y ahora refugio de aves buceadoras y de fochas amantes de las marismas. Júpiter fue allí disfrazado de mortal, y Mercurio, descendiente de Atlas, dejó a un lado sus alas y acompañó a su padre, llevando el caduceo. Se acercaron a mil casas buscando un lugar de descanso: mil casas estaban cerradas con llave y cerrojo. Pero una los acogió: era humilde, ciertamente, techada con cañas y tallos del pantano; en aquella cabaña se habían casado, en su juventud, la piadosa Baucis y Filemón, tan anciano como ella, y allí habían envejecido juntos. Hacían llevadera la pobreza reconociéndola y soportándola sin amargura. Daba igual preguntar allí por el amo o por el criado: aquellos dos constituían toda la casa; ambos daban órdenes y ambos las cumplían. Cuando los dioses celestiales llegaron ante los humildes dioses domésticos y, agachándose, cruzaron la puerta baja, el anciano acercó un banco y les pidió que descansaran, mientras Baucis tendía sobre él una manta áspera… Tenían una oca, guardiana de su pequeña cabaña, y se disponían a sacrificarla para sus divinos huéspedes. Pero el ave, rápida de alas, agotaba a los ancianos y se les escapaba una y otra vez, hasta que finalmente pareció refugiarse junto a los propios dioses. Entonces los nacidos del cielo les dijeron que no la mataran. "Somos dioses", dijeron, "y esta comarca recibirá el justo castigo de su impiedad, pero a vosotros os

> concedemos quedar libres de ese mal. Abandonad vuestra casa y acompañad nuestros pasos mientras subimos juntos por aquella empinada ladera"». (Ovidio, Metam. VIII, 620–725).

> «Los dos ángeles llegaron a Sodoma al atardecer, y Lot estaba sentado a la puerta de la ciudad. Cuando los vio, se levantó a recibirlos y se inclinó rostro en tierra. Dijo: "Por favor, señores míos, venid a la casa de vuestro siervo, pasad la noche y lavaos los pies; mañana podréis levantaros temprano y seguir vuestro camino". Ellos respondieron: "No; pasaremos la noche en la plaza". Pero él insistió tanto que fueron con él y entraron en su casa; les preparó un banquete, coció panes sin levadura y comieron… Entonces los hombres dijeron a Lot: "¿Tienes aquí a alguien más? Yernos, hijos, hijas o cualquiera de los tuyos que esté en la ciudad: sácalos de este lugar. Vamos a destruirlo, porque el clamor contra sus habitantes se ha hecho grande ante el Señor, y el Señor nos ha enviado a destruirlo". Lot salió y dijo a sus yernos, que iban a casarse con sus hijas: "Levantaos y salid de este lugar, porque el Señor va a destruir la ciudad". Pero a sus yernos les pareció que bromeaba. Al amanecer, los ángeles apremiaron a Lot: "Levántate, toma a tu esposa y a tus dos hijas que están aquí, para que no perezcas en el castigo de la ciudad". Como se demoraba, los hombres lo tomaron de la mano, a él, a su esposa y a sus dos hijas, porque el Señor tenía misericordia de él; lo sacaron y lo dejaron ⟦p. 118⟧ fuera de la ciudad. Una vez fuera, dijeron: "Huye para salvar la vida; no mires atrás ni te detengas en ningún lugar de la llanura; huye a los montes para no perecer"». (Gn 19:1–3, 12–17).

Los relatos vuelven a ser extraordinariamente próximos: dos ángeles o dos dioses —que eran tres en ambos relatos anteriores— visitan una ciudad bajo apariencia humana, y un hombre piadoso les ofrece hospitalidad. En la versión de Ovidio se describen los detalles de la comida. Los ángeles o dioses revelan su identidad y explican que, por causa de sus habitantes, la ciudad será destruida, pero que la pareja piadosa se salvará y podrá huir con ellos. En Génesis, los habitantes de Sodoma actúan perversamente: quieren «conocer» a los huéspedes de Lot, es decir, violarlos. Aquí se acusa de falta de hospitalidad a los descendientes de Canaán; Lot está dispuesto a entregarles a sus propias hijas vírgenes. Debemos recordar estos detalles de Génesis 19, pues reaparecen en el relato de Guibeá, en Jueces 19. Lot negocia con los ángeles para que le permitan refugiarse en Sóar. Sus yernos de Sodoma se niegan a seguirlo. Dios destruye la ciudad mediante el fuego, mientras que el relato romano habla de una inundación. Filemón y Baucis se convertirán en guardianes de un templo y terminarán sus vidas fundiéndose en un árbol. El resto de Génesis 19 presenta otros paralelos con Ovidio; por ejemplo, se ordena a Lot y a su familia que no miren hacia Sodoma mientras huyen, motivo que también aparece en el conocido relato de Orfeo y Eurídice:

> «Tomaron el camino ascendente, por un silencio inmóvil, empinado y oscuro, ensombrecido por una densa niebla, acercándose al umbral del mundo superior. Temiendo que ella ya no estuviera allí y deseoso de verla, el amante volvió los ojos. En un instante ella cayó de nuevo, y él, desdichado, alargando los brazos para retenerla y ser retenido, no asió más que el aire que se retiraba. Al morir por segunda vez, ella no se

> quejó de su esposo —¿de qué podía quejarse, salvo de haber sido amada?—. Pronunció un último "adiós", que apenas llegó a sus oídos, y regresó al mismo lugar». (Ovidio, *Metamorfosis* X, 45–50; véase también Virgilio, Geórgicas IV, 475–500).

> «Entonces el Señor hizo llover sobre Sodoma y Gomorra azufre y fuego del Señor desde el cielo; destruyó aquellas ciudades, toda la llanura, a todos los habitantes de las ciudades y lo que crecía en el suelo. Pero la esposa de Lot, que iba detrás de él, miró atrás y se convirtió en una columna de sal». (Gn 19:24–26).

El motivo de una mujer que se pierde porque ella o su compañero miran atrás se encuentra tanto en la Biblia como en Ovidio. El último episodio del relato de Lot es su incesto con sus dos hijas. Ellas lo embriagaron y se acostaron con él por turnos. La primera hija dio a luz a Moab, antepasado de los moabitas; la segunda dio a luz a ⟦p. 119⟧ Ben-Amí, antepasado de los amonitas (Gn 19:30–38). De nuevo encontramos un relato muy semejante en las *Metamorfosis* de Ovidio. Mirra, hija del rey Cíniras de Chipre, se había enamorado de su padre. Como no podía reprimir estos sentimientos, se los confesó a su nodriza y ambas tramaron embriagarlo hasta el punto de que no reconociera a la mujer con quien iba a acostarse. Mirra durmió con su padre doce noches seguidas, pero en la última él descubrió su identidad y quiso matarla. Ella huyó y se transformó en un árbol de mirra, y más tarde dio a luz al dios Adonis (Ovidio, Metam. X, 430–475).

Es significativo que los relatos de Orfeo y de Mirra aparezcan en el libro X de las *Metamorfosis* en el mismo orden que sus equivalentes bíblicos, aunque separados por otros relatos sin relación con ellos. Al leer Génesis 18 y 19, cabe preguntarse qué sucede con el tercer ángel, ya que solo dos fueron a Sodoma. Esto se corresponde exactamente con los relatos de Ovidio: de los tres dioses presentes en el nacimiento de Orión, Júpiter, Neptuno y Mercurio, solo Júpiter y Mercurio aparecen en la ciudad de Filemón y Baucis. El relato de Lot refleja el de Filemón y Baucis hasta el momento en que salen de la ciudad; entonces diverge. Filemón y Baucis se salvan ambos, pero la esposa de Lot desaparece de la escena porque desobedeció y miró atrás, como en el relato de Eurídice; así, las hijas de Lot reciben una razón para acostarse con su padre embriagado, como hizo Mirra. Encontramos, por tanto, dos capítulos consecutivos de Génesis que contienen cuatro relatos semejantes a los de Ovidio. Es probable que tanto Ovidio como el escritor bíblico compartieran una fuente común, probablemente de época helenística. Se supone que Ovidio recibió una fuerte influencia de Nicandro de Colofón, cuyos textos se han perdido.[17] Es improbable que Ovidio se inspirara en la Biblia, debido al proceso de desmitologización de esta: los tres dioses que fecundan la piel constituyen un tema que ha desaparecido de la versión bíblica. Hay muy pocas probabilidades de que ocurriera lo contrario, una especie de reencantamiento de las narraciones bíblicas.[18] Más bien parece que el escritor bíblico reescribió relatos griegos, censurándolos para ajustarlos a los principios elaborados en la *República* de Platón. Observemos que esta «censura» solo se aplica a la representación de lo divino, mientras que en Génesis y en el resto de la Biblia sí aparecen relatos violentos y escandalosos protagonizados por seres humanos.

Isaac / Frixo

En Génesis 22, Dios decide poner a prueba la fe de Abraham. Le ordena sacrificar a su amado hijo Isaac en el monte Moria. Como Abraham acepta, un ángel enviado por Dios detiene su mano y lo bendice con la promesa de una descendencia numerosa:

> «Abraham alzó los ojos y vio un carnero trabado por los cuernos en un matorral. Fue, tomó el carnero y lo ofreció en holocausto en lugar de su hijo». (Gn 22:13).

> «De los hijos de Eolo, Atamante reinó en Beocia y engendró con Néfele un hijo, Frixo, y una hija, Hele. Tomó una segunda esposa, Ino, con quien tuvo a Learco y Melicertes. Pero Ino tramó contra los hijos de Néfele y convenció a las mujeres de que tostaran el trigo; ellas lo hicieron sin que lo supieran los hombres. Como la tierra sembrada con trigo tostado no daba su cosecha anual, Atamante envió mensajeros a Delfos para preguntar cómo librarse de la escasez. Ino persuadió a los mensajeros para que dijeran que el oráculo había anunciado el fin de la esterilidad si se sacrificaba a Frixo a Zeus. Cuando Atamante lo oyó, los habitantes del país lo obligaron a llevar a Frixo al altar. Pero Néfele arrebató a su hijo y a su hija y les dio un carnero de vellocino de oro que había recibido de Hermes; transportados por el carnero a través del cielo, cruzaron tierras y mares. Cuando estaban sobre el mar que se extiende entre Sigeo y el Quersoneso, Hele cayó a las profundidades y se ahogó, y aquel mar recibió por ella el nombre de Helesponto. Frixo llegó al país de los colcos, cuyo rey era Eetes, hijo del Sol y de Perseide, hermano de Circe y de Pasífae, con quien se casó Minos. Eetes recibió a Frixo y le dio a una de sus hijas, Calcíope. Frixo sacrificó el carnero del vellocino de oro a Zeus, dios de la Huida, y entregó el vellocino a Eetes, quien lo clavó en una encina de un bosque de Ares. Frixo tuvo con Calcíope a Argos, Melas, Frontis y Citisoro». (Apolodoro, Biblioteca I, 9, 1).[19]

Pseudo-Apolodoro es una fuente de época romana que nos ofrece el relato de Frixo en su forma completa, aunque muchos autores griegos anteriores lo conocían. Entre ellos destaca Heródoto, quien menciona cómo Jerjes visitó el lugar donde vivían los descendientes de Atamante (Heródoto VII, 197). Apolonio también menciona este episodio en su *Argonáutica*, pues constituye el origen del vellocino de oro que Jasón y sus compañeros deben encontrar y llevar de regreso a Grecia. Los hijos de Frixo cuentan este relato cuando se encuentran con los argonautas, después de que su nave naufragara durante el viaje de la Cólquide a Grecia:

> «No dudo de que ya sabéis que un descendiente de Eolo llamado Frixo viajó desde la Hélade hasta Ea. Frixo llegó a la ciudad de Eetes montado en un carnero que Hermes había vuelto dorado, y aún hoy podéis ver su vellocino extendido sobre las frondosas ramas de una encina. Después, por indicación del propio carnero, Frixo lo sacrificó al hijo de Crono, Zeus Fixio —este título, elegido entre todos los suyos—, y Eetes lo recibió en su palacio y, como muestra de buena voluntad, le dio en matrimonio a su hija Calcíope, sin pedir por ella precio nupcial. Estos dos son nuestros padres». (Apolonio de Rodas, *Argonáutica* II, 1140–1160).

Jasón les explica que todos son primos, descendientes de Eolo, y que su encuentro se debe a la providencia divina:

> «Pero venid: deseamos llevar el vellocino de oro a la Hélade. Ayudadnos y guiad nuestro viaje, pues mi expedición debe expiar el intento de sacrificar a Frixo, que ha atraído la cólera de Zeus sobre los descendientes de Eolo». (*Argonáutica* II, 1190–1195).

La razón misma del viaje de los argonautas se explica en el encuentro de los primos de Jasón: el intento de sacrificar a Frixo provocó la cólera de Zeus. Zeus rechaza el sacrificio humano, y Atamante, al creer en el falso oráculo de Ino y actuar conforme a él, ha cometido un pecado. En la Biblia este tema se transforma en una prueba que Abraham supera. Los lectores de la Biblia pueden preguntarse por qué Dios quiere que Isaac sea sacrificado. Al superar la prueba de Dios, Abraham recibe una bendición para las generaciones de su descendencia, mientras que Atamante atrae una maldición sobre todos los descendientes de Eolo. Esta inversión de las consecuencias va acompañada de una inversión de la secuencia: según Apolonio, Frixo sacrifica el carnero por indicación del propio animal y cuelga su vellocino de una encina; cuando Abraham ve un carnero con los cuernos trabados en un matorral, lo libera y después lo sacrifica. Mientras la versión griega condena la credulidad ciega de Atamante, la Biblia alaba la abnegación de Abraham. Eurípides probablemente figure entre las fuentes del escritor bíblico, pues escribió dos obras divergentes tituladas Frixo, A y B, que solo conocemos por fragmentos. Es probable que Apolonio considerase Frixo un prólogo de la epopeya argonáutica, que sus lectores lo supieran y que la tragedia Medea de Eurípides constituyera su epílogo. En los fragmentos de Frixo se dice:

> «Soy piadoso. Si sufro el mismo destino que el más impío, ¿cómo podría ser eso bueno? ¿O es que Zeus, el mejor de todos los seres, carece de sentido de la equidad?».[20]

[[p. 122]]

Eurípides se preguntaba por qué Zeus exigiría un sacrificio tan horrible, pero esto ha desaparecido de la Biblia. Parece que en la otra versión del Frixo de Eurípides se mencionaba que Frixo aceptaba el sacrificio creyendo que sanaría la tierra; así aparece en el resumen de Pseudo-Higino, Fábulas II. Allí se dice que, cuando el mensajero que había llevado el falso oráculo de Ino vio a Frixo dispuesto a dejarse matar, detuvo a Atamante y le contó la verdad: una versión en la que no aparecía ningún carnero de oro. Parece que Isaac acepta implícitamente su sacrificio en Génesis, pues, cuando pregunta a su padre dónde está la víctima, pudo haber comprendido que la respuesta profética de Abraham —que Dios la proporcionaría— se refería a él. Sin embargo, en la Biblia Isaac no huye de su padre después del intento de sacrificio, ni se casa con la hija del rey de su nuevo país; tampoco aparece la noción de un intento de asesinato que deba expiarse. No obstante, todo esto aparecerá más adelante en Génesis, en el relato de José.

Retrocedamos un momento. Vimos cómo Caín parecía haberse inspirado en Ixión, que había engendrado a los centauros con Néfele, la diosa nube, y en su descendiente Caineus. Ahora volvemos a encontrar a Néfele como primera esposa de Atamante y madre de Frixo. Ambos relatos están vinculados y aparecen como un hilo en la narración bíblica. Además, vimos cómo Abraham corresponde a Eufemo, uno de los argonautas que recibió de Tritón la

promesa divina de que sus descendientes poseerían la tierra de Cirene, simbolizada por un terrón. Todo ello responde a un propósito muy definido: la fundación del Estado bíblico, que será una colonia conforme a su modelo platónico. La epopeya argonáutica comienza con los relatos de Ixión y Atamante y termina con la fundación de la colonia griega de Cirene; el autor bíblico encontró en ella una fuente privilegiada para su propio relato de fundación. Si recapitulamos los paralelos que aparecen en el relato de Abraham, todo cobra sentido: todos conciernen a la incertidumbre de si el héroe podrá o no tener descendencia, como Dios le ha prometido. Su esposa es estéril, por lo que toma una segunda esposa, pero después la primera queda embarazada, milagro que es una versión censurada del nacimiento de Orión. La prueba definitiva llega cuando, por fin, Abraham tiene permitido un heredero y Dios lo insta a matarlo, creando tensión dramática. El escritor bíblico no reunió estos relatos al azar. Los eligió cuidadosamente para crear una nueva epopeya cuyo interés principal es el linaje real. En efecto, incluso el relato de Lot, que explica cómo moabitas y amonitas nacieron de un incesto, tiene relación con la ascendencia del rey David, pues su bisabuela Rut era moabita.

⟦p. 123⟧

Jacob y Esaú, Acrisio y Preto, Heracles y Euristeo

> «Isaac rogó al Señor por su esposa, porque era estéril; el Señor escuchó su oración y Rebeca, su esposa, concibió. Los hijos luchaban entre sí dentro de ella, y dijo: "Si ha de ser así, ¿para qué vivo?". Fue entonces a consultar al Señor, y el Señor le dijo: "Dos naciones hay en tu vientre, y dos pueblos nacidos de ti se separarán; uno será más fuerte que el otro, y el mayor servirá al menor"». (Gn 25:21–23).

> «Linceo reinó en Argos después de Dánao y engendró con Hipermnestra un hijo, Abante; y Abante tuvo con Aglaya, hija de Mantineo, a los gemelos Acrisio y Preto. Ambos disputaban entre sí cuando aún estaban en el vientre materno y, una vez adultos, combatieron por el reino; durante esa guerra fueron los primeros en inventar los escudos. Acrisio venció y expulsó a Preto de Argos; Preto fue a Licia, a la corte de Yóbates o, según algunos, de Anfianacte, y se casó con su hija, a quien Homero llama Antea y los poetas trágicos Estenebea. Su suegro lo devolvió a su país con un ejército de licios, y ocupó Tirinto, que los cíclopes habían fortificado para él. Se repartieron todo el territorio argivo y se establecieron en él: Acrisio reinó en Argos y Preto en Tirinto». (Apolodoro, Biblioteca 2, 2, 1).

Este paralelo se conoce desde hace mucho tiempo, y James George Frazer lo señaló en su traducción de la Biblioteca de Apolodoro. Como los gemelos Acrisio y Preto, Jacob y Esaú lucharon en el vientre de su madre y, después de haber sido enemigos, terminaron por reunirse para compartir la tierra prometida a su padre Isaac (Gn 33). Esaú será el antepasado de Edom, y Jacob, el de Israel (Gn 36). Preto es un personaje que aparece en el libro VI de la *Ilíada* de Homero, como menciona Apolodoro. Homero cuenta cómo Preto acogió al principio al héroe Belerofonte, pero después lo envió a su suegro llevando una carta sellada que ordenaba al destinatario matar al portador. Martin L. West advirtió otro paralelo entre, por una parte, la desposesión de Esaú y la bendición de Jacob por Isaac y, por otra, el

nacimiento de Heracles y Euristeo (Il. XIX).[21] En Génesis 27, Isaac, anciano y ciego, quiere dar su bendición a su hijo mayor, Esaú, por lo que lo envía a cazar y le promete bendecirlo a su regreso. Pero Rebeca, que prefiere a Jacob, lo oye y propone a Jacob que se presente ante su padre haciéndose pasar por su hermano. Jacob señala que él tiene la piel lisa y Esaú es velludo, por lo que Rebeca le dice que mate dos cabritos. Cubre los brazos de Jacob con sus ⟦p. 124⟧ pieles y cocina la carne para Isaac. Jacob entra entonces en la tienda de Isaac vestido con las ropas de Esaú y llevando la comida preparada por Rebeca. Aunque Isaac oye la voz de Jacob, cree tocar los brazos de Esaú y, convencido de que Jacob es Esaú, lo bendice. Dice que se convertirá en una gran nación y será señor de sus hermanos (Gn 27:29).

Solo después aparece Esaú con la caza para Isaac, y ambos comprenden que Jacob ha llegado primero. Esaú llora y suplica a su padre que lo bendiga, pero Isaac no puede retirar su palabra; por eso le da otra bendición, inferior a la otorgada a Jacob, y repite que los hermanos de Jacob serán sus siervos (Gn 27:37). Esto recuerda a Noé bendiciendo a Sem y Jafet y proclamando que Canaán será su siervo (Gn 9:26). Aquí Isaac profetiza el futuro de los reinos de Israel y Edom, como veremos en los libros de Samuel y Reyes. Después de este episodio, Esaú quiere matar a Jacob, por lo que la madre de Jacob le propone huir junto a su hermano Labán y casarse con una de sus hijas. M. L. West relaciona este relato de Esaú, privado de la bendición de su padre por el engaño de Rebeca y Jacob, con el nacimiento de Heracles y Euristeo en la *Ilíada*:

> «Zeus, el Destino y la Erinia que camina en la oscuridad me enloquecieron cuando estábamos reunidos, el día en que arrebaté a Aquiles el premio que se le había concedido. ¿Qué podía hacer? Todo está en manos del cielo, y la Ofuscación, la mayor de las hijas de Zeus, cierra los ojos de los hombres para llevarlos a la ruina. Avanza delicadamente, sin pisar la tierra firme, sino cerniéndose sobre las cabezas de los hombres, para hacerlos tropezar o atraparlos. Hubo un tiempo en que engañó al propio Zeus, de quien dicen que es el mayor de los dioses y de los hombres, pues Hera, aunque mujer, lo engañó el día en que Alcmena iba a dar a luz al poderoso Heracles en la hermosa ciudad de Tebas. Él lo anunció entre los dioses diciendo: "Escuchadme, dioses y diosas, para que diga lo que tengo en mente: hoy Ilitía, que ayuda a las mujeres de parto, traerá al mundo un varón que será señor de cuantos habitan a su alrededor y son de mi sangre y linaje". Entonces Hera, astuta y llena de engaño, dijo: "Faltarás a tu palabra y no la cumplirás. Júrame, Olímpico, júrame con un gran juramento que aquel que hoy caiga entre los pies de una mujer será señor de cuantos habitan a su alrededor y son de tu sangre y linaje". Así habló, y Zeus, sin sospechar de ella, hizo el gran juramento, del que mucho habría de arrepentirse. Pues Hera se precipitó desde la alta cumbre del Olimpo y corrió a Argos de Acaya, donde sabía que estaba la noble esposa de Esténelo, hijo de Perseo. Ella estaba embarazada de siete meses, y Hera hizo nacer al niño aunque aún faltaba un mes, mientras retrasaba el parto de Alcmena y retenía a las Ilitías. Después fue a comunicárselo a Zeus, hijo de Crono, y dijo: "Padre Zeus, señor del rayo, tengo algo que decirte. ⟦p. 125⟧ Hoy ha nacido un hermoso niño, Euristeo, hijo de Esténelo, hijo de Perseo; es de tu linaje y, por tanto, es justo que reine sobre los argivos". Esto hirió a Zeus en lo más profundo; en su cólera agarró a la Ofuscación por los cabellos y juró solemnemente que nunca volvería a invadir el cielo estrellado y el Olimpo, pues era la ruina de todos. Después la hizo girar con un movimiento de la mano

> y la arrojó del cielo, de modo que cayó sobre los campos de los mortales; y siempre se enfurecía contra ella cuando veía a su hijo gemir bajo los crueles trabajos que Euristeo le imponía». (Homero, Il. XIX, 90–125).

Como argumenta West, vemos a un padre a punto de conceder a su hijo predilecto el dominio sobre sus hermanos cuando su esposa lo engaña para que se beneficie en su lugar el hijo que ella favorece. Así, por los celos de Hera, Heracles tuvo que someterse a Euristeo y realizar sus famosos doce trabajos: un relato, en efecto, semejante al plan de Rebeca para que Jacob manipulara a Isaac y obtuviera la bendición de Esaú. West no advirtió que el relato de Acrisio y Preto y el de Heracles y Euristeo son, en realidad, uno y el mismo, pues considera que estas semejanzas se deben a una difusión oral de Oriente a Occidente. Al leer la Biblioteca de Apolodoro comprendemos que Acrisio no era otro que el abuelo de Perseo. Perseo se casó con Andrómeda y tuvo a Esténelo, Electrión y Alceo, mientras que Esténelo se casó con Nicipe:

> «…y después tuvo un hijo, Euristeo, que también reinó sobre Micenas. Pues, cuando Heracles estaba a punto de nacer, Zeus declaró entre los dioses que el descendiente de Perseo que iba a nacer reinaría sobre Micenas; y Hera, por celos, persuadió a las Ilitías para que retrasaran el parto de Alcmena e hizo que Euristeo, hijo de Esténelo, naciera a los siete meses». (Apolodoro, Biblioteca 2, 4, 5).

Tanto Heracles como Euristeo son descendientes de Perseo y, por tanto, también de Acrisio. Como vemos en Pseudo-Apolodoro, el tema de los gemelos que luchaban en el vientre materno y el del padre manipulado por su esposa para bendecir, sin saberlo, a un hijo distinto del que esperaba forman parte de un mismo relato: el de Heracles y sus antepasados. Esto explica cómo el escritor bíblico utilizó aquel ciclo mítico para dar vida al antagonismo entre Jacob y Esaú y entre Israel y Edom. Aunque estos paralelos ya se habían advertido, se consideraban resultado de una difusión aleatoria. Aquí vemos que lo que está en juego es una lógica bastante sencilla. Así como Abraham e Isaac se inspiraron en episodios de los argonautas, Jacob se inspira en episodios del ciclo de Heracles. Homero menciona estos relatos casi como anécdotas, pero la Biblioteca de Apolodoro los dispone en orden cronológico. Además, ⟦p. 126⟧ veremos cómo Jacob y David constituyen un único personaje desdoblado. Experimentan los mismos problemas: los engaños de un suegro, Labán y Saúl; la idolatría de una esposa, Raquel y Mical, que adora a los terafim; la violación de una hija, vengada a su vez por sus parientes, Dina por Simeón y Leví, y Tamar por Absalón; y el incesto de un hijo que viola a sus concubinas, Rubén y Absalón. David cometerá un asesinato enviando a Urías el hitita ante Joab con una carta sellada que ordena a Joab hacerlo morir en el campo de batalla (2 S 11). Este tema también se encuentra en el relato de Preto (Il. VI, 150–160). Esta es una de las primeras pruebas de que los relatos paralelos de Jacob y David se modelaron a partir de las mismas fuentes y fueron escritos por un mismo y único autor.

Como se explicó en la introducción, el orden de estas fuentes griegas se desmonta y reorganiza según la voluntad del autor, pero aquí encontramos que los gemelos que luchan y el hermano mayor desposeído siguen apareciendo en el mismo orden en la epopeya griega y en Génesis 25–27. Jacob desempeña el papel de Euristeo y Esaú el de Heracles. Quizá, por

tanto, no sea casual que Esaú sea descrito como un rudo cazador que renuncia a su primogenitura por un guiso de lentejas (Gn 25:29–34). Naturalmente, Pseudo-Apolodoro no fue una fuente para la Biblia, porque se escribió después, pero se considera que Homero sí fue una fuente textual. La *Ilíada* parece ser la principal fuente de inspiración del ciclo de David en el libro de Samuel, y el ciclo de Jacob constituye, en cierto modo, su prólogo. En el análisis se utiliza a Apolodoro para cubrir los vacíos dejados por las fuentes perdidas. El ciclo de Heracles se conoce sobre todo a través de Apolodoro y de Diodoro Sículo. No olvidemos que, en este uso aparentemente confuso de diversas fuentes míticas griegas, el hilo de la Biblia es una crítica de los excesos de la monarquía, opuestos al Estado ideal platónico. Como padre de las doce tribus, Jacob representa la primera encarnación de Israel, y David aparece como su «reencarnación» literaria. Sin embargo, al abusar de su poder, David provocará la fractura del Estado ideal. Al seguir explorando el ciclo de Jacob, encontramos otros paralelos con el ciclo de Heracles.

Jacob y Labán / Heracles y Tespio

Jacob huyó de la cólera de su hermano y fue a encontrarse con Labán, su tío materno. Deseando casarse con Raquel, la hija menor de Labán, Jacob promete trabajar siete años para obtener su mano. Sin embargo, la noche de la boda, Labán envía a Lía al lecho de Jacob. Jacob se acuesta con ella y solo por la mañana descubre que era Lía y no Raquel. Labán explica ⟦p. 127⟧ que su hija mayor debía casarse antes que la menor; por eso propone a Jacob que se case con Raquel la semana siguiente y trabaje otros siete años por ella (Gn 29). Labán se aprovechó de Jacob y lo engañó para que se casara con sus dos hijas haciendo que se sustituyeran:

> «Tespio era rey de Tespias, y Heracles acudió a él cuando quiso capturar al león. El rey lo hospedó durante cincuenta días y cada noche, cuando Heracles salía a cazar, Tespio acostaba con él a una de sus hijas —Megamede, hija de Arneo, le había dado cincuenta hijas—, pues deseaba que todas tuvieran hijos de Heracles. Así, Heracles, aunque creía que su compañera de lecho era siempre la misma, se unió a todas. Y, después de vencer al león, se vistió con su piel y usó la piel de su cabeza como casco». (Apolodoro, Biblioteca 2, 4, 10).

Tespio quiere tener nietos de Heracles, pues no tiene hijos varones. Por eso lo fuerza a acostarse con sus cincuenta hijas, una por una, mientras Heracles cree que siempre es la misma mujer; es el mismo tema de Jacob acostándose con Lía creyendo que es Raquel. Jacob engendró doce hijos, y los descendientes de Heracles fueron a conquistar Cerdeña (Diodoro Sículo, Biblioteca IV, 29, 4). Los engaños de Labán y su negativa constante a dar a Jacob aquello por lo que había trabajado también recuerdan a Laomedonte, primer rey de Troya. Laomedonte se negó a pagar a Apolo y Poseidón, que lo habían ayudado a construir las murallas de Troya. Como compensación, los dioses exigieron que su hija Hesíone fuera sacrificada a un monstruo, pero Laomedonte pidió a Heracles que la liberase a cambio de varios caballos. Sin embargo, cuando Laomedonte volvió a negarse a pagar, Heracles destruyó la ciudad. Su hijo Tlepólemo cuenta este relato cuando se enfrenta a Sarpedón en el campo de batalla de Troya, justo antes de morir:

> «Muy distinto era Heracles, mi propio padre, valiente y de corazón de león, que vino aquí por los caballos de Laomedonte y, aunque solo tenía seis naves y pocos hombres que lo siguieran, saqueó la ciudad de Ilión y convirtió sus calles en un desierto. Tú eres un cobarde y tu pueblo perece por tu culpa. Con toda tu fuerza y pese a haber venido desde Licia, no ayudarás a los troyanos, sino que atravesarás las puertas del Hades vencido por mi mano». (Homero, Il. V, 650–655; véanse también Ovidio, Metam. XI, 210–215; Apolodoro, Biblioteca 2, 5, 9; 2, 6, 4; 3, 12; Higino, Fábulas 31 y 89; Diodoro Sículo, Biblioteca IV, 42).

Tenemos, pues, otro relato en el que intervienen Heracles y un hombre que no cumplía ni sus promesas ni sus pagos.

[[p. 128]]

Jacob y Labán / Sísifo y Autólico

> «Jacob tomó varas verdes de álamo, almendro y plátano, y peló en ellas franjas blancas, dejando al descubierto la parte blanca de las varas. Puso las varas que había pelado delante de los rebaños, en los canales, es decir, en los abrevaderos donde acudían a beber. Como se apareaban cuando iban a beber, los rebaños se aparearon delante de las varas y tuvieron crías rayadas, moteadas y manchadas. Jacob separó los corderos e hizo que los rebaños miraran hacia los animales rayados y los completamente negros del rebaño de Labán; apartó sus propios rebaños y no los mezcló con los de Labán. Cuando se apareaban los animales más fuertes, Jacob colocaba las varas en los abrevaderos, ante sus ojos, para que se aparearan entre las varas; pero no las colocaba ante los más débiles. Así, los débiles eran de Labán y los fuertes de Jacob. De este modo, aquel hombre se hizo extraordinariamente rico y tuvo grandes rebaños, esclavos y esclavas, camellos y asnos». (Gn 30:37–43).

> «Mercurio concedió a Autólico, a quien había engendrado con Quíone, el don de ser un ladrón tan hábil que no pudiera ser descubierto: podía transformar cuanto robaba en otra cosa, de blanco en negro o de negro en blanco, de animal sin cuernos en animal cornudo, o de cornudo en uno sin cuernos. Como robaba continuamente de los rebaños de Sísifo sin que lo descubrieran, Sísifo se convenció de que era él, porque los rebaños de Autólico aumentaban mientras los suyos disminuían. Para atraparlo, puso una marca en las pezuñas de su ganado. Cuando Autólico volvió a robar como de costumbre, Sísifo acudió a él, identificó por las pezuñas el ganado robado y se lo llevó. Durante su estancia allí sedujo a Anticlea, hija de Autólico. Más tarde ella fue dada en matrimonio a Laertes y dio a luz a Ulises. Por eso algunos autores lo llaman Sisífida; de esa ascendencia procedía su astucia». (Higino, Fábula 201).[22]

Como la Biblioteca de Apolodoro, las Fábulas de Higino eran un manual para que los jóvenes romanos aprendieran los fundamentos de la mitología griega, y conservaron resúmenes de mitos y tragedias perdidos, como el Frixo de Eurípides. Jacob aumentó su ganado mediante un procedimiento mágico que redujo el de Labán, de manera muy semejante a lo que hizo Autólico con el ganado de Sísifo. Ese mito griego se inspiraba a su vez en el Himno homérico a Hermes, en el que el poeta cuenta cómo Hermes, aún niño, robó el ganado de Apolo;

Hermes era el padre de Autólico. El escritor bíblico utilizó varias fuentes griegas en las que intervenía un suegro engañoso, como Tespio, que hizo acostarse a Heracles con distintas hermanas; Laomedonte, que se negó a pagarle por su trabajo; y Autólico, que robó el ⟦p. 129⟧ ganado de Sísifo. Aunque Labán es un embaucador, Jacob se desquitará y demostrará ser todavía más astuto que su suegro.

Después de veinte años de explotación por parte de Labán, Jacob decidirá marcharse con sus esposas, hijos y ganado. Raquel roba los terafim, palabra que parece designar pequeños ídolos domésticos. Labán persigue a Jacob y reclama la devolución de sus dioses. Jacob, que ignora que Raquel tiene los terafim, jura dar muerte a quien los tenga. Labán inspecciona cada tienda, pero Raquel esconde los terafim bajo la silla de su camello y se sienta sobre ellos. Finge tener la menstruación y se niega a levantarse ante su padre, por lo que Labán abandona la búsqueda (Gn 31). Este es un detalle importante para vincular este relato con el ciclo de David. Saúl, suegro de David, quiere matarlo, pero Mical, hija de Saúl, advierte a su esposo David que huya. Coloca los terafim en su cama con una almohada de pelo de cabra para dar la impresión de que David yace enfermo (1 S 19:11–17). Así como la Biblia exige de sus lectores memoria y paciencia, nosotros debemos esperar al análisis del libro de Samuel para comprender todos estos detalles. Después de abandonar a Labán, Jacob se encontrará con Esaú, a quien no ha visto durante veinte años. Jacob teme la cólera de su hermano y permanece despierto durante la noche. Un ángel viene a luchar con Jacob, pero este lo vence, aunque su cadera queda rota y desde entonces camina cojeando. Al día siguiente se encuentra con Esaú, se reconcilian y se reparten la tierra de su padre. La cojera de Jacob y el cabello rojo de Esaú son también detalles que reaparecerán en el relato de David.

Dina / Helena

En Génesis 34, Dina, hija de Jacob, es violada por el príncipe Siquén, de la ciudad del mismo nombre. Jacob acepta casar a Dina con Siquén y aliarse con los siquemitas, con la condición de que se circunciden. Simeón y Leví, hermanos de Dina, deciden vengar el honor de su hermana y masacran a todos los siquemitas mientras se recuperan de la circuncisión. Esto puede relacionarse con el rapto de Helena por el rey Teseo:

> «Cuando Helena se convirtió en una hermosa mujer, Teseo la raptó y la llevó a Afidna. Pero, mientras Teseo estaba en el Hades, Pólux y Cástor marcharon contra Afidna, tomaron la ciudad, recuperaron a Helena y se llevaron cautiva a Etra, madre de Teseo». (Apolodoro, Biblioteca 3, 10, 7).

⟦p. 130⟧

> «Después de acordar con Pirítoo que se casarían con hijas de Zeus, Teseo, con la ayuda de Pirítoo, raptó para sí a Helena de Esparta cuando ella tenía doce años, y, para conseguir a Perséfone como esposa de Pirítoo, descendió al Hades. Los Dioscuros, con los lacedemonios y los arcadios, capturaron Atenas y se llevaron a Helena, y con ella a Etra, hija de Piteo, como cautiva; pero Demofonte y Acamante huyeron. Los Dioscuros también hicieron regresar del exilio a Menesteo y le entregaron la soberanía de Atenas». (Apolodoro, Epítome 1, 23).

Pirítoo era el rey de los lápitas, a quien Ixión había engendrado con su esposa humana, madre de Caineus. Tenemos ahora un paralelo muy preciso entre los relatos de Helena y Dina.[23] Ambas fueron raptadas por un príncipe y recuperadas después por dos de sus hermanos, que devastaron la ciudad. La versión griega explica la enemistad entre Esparta y Atenas. La versión bíblica cuenta la primera guerra entre los hijos de Israel y los de Canaán; anuncia la conquista de Josué y también el baño de sangre de la primera monarquía de Abimélec, que tiene lugar en Siquén (Jue 9–10). Esta es una de las escasas apariciones del ciclo de Teseo en la Biblia, junto con el relato de la falta de Rubén en el siguiente apartado; el escritor bíblico no utilizó al Minotauro ni el Laberinto.

Kupitz observó que Jacob compró un terreno en Siquén por cien kesitah (Gn 33:19).[24] Relaciona esta palabra con la moneda lidia cistophorus, abreviada kiste, de la que habría surgido el hebreo kesitah. Esto constituiría un anacronismo evidente, pues dicha moneda no apareció hasta finales del siglo tercero a. e. c. Kupitz también señala que Simeón y Leví utilizaron un arma —llamada makera en hebreo, Gn 49:5— que suena exactamente como el griego homérico machaira; ambas palabras significan espada, y Rashi también advirtió esta semejanza. En mi análisis aparece un paralelo textual con la *Odisea* de Homero:

> «Los otros hijos de Jacob llegaron sobre los muertos y saquearon la ciudad, porque su hermana había sido deshonrada. Tomaron sus ovejas, vacas y asnos y cuanto había en la ciudad y en el campo. Se apoderaron de todas sus riquezas, de todos sus niños y de sus esposas, y saquearon cuanto había en las casas». (Gn 34:27–29).

> «Allí estacioné mis naves en el río y ordené a mis hombres permanecer junto a ellas y vigilarlas, mientras enviaba exploradores para reconocer el terreno desde todos los puntos de observación. Pero los hombres desobedecieron mis órdenes, actuaron por su cuenta y devastaron la tierra de los egipcios, matando a los hombres y llevándose cautivas a sus esposas e hijos». (Od. XIV, 262–266).

[[p. 131]]

Como Ulises, Jacob no quería que sus hombres o hijos atacaran a la población, pero lo hicieron: mataron a todos los hombres y se llevaron cautivos a mujeres y niños. Descubriremos mucho más sobre el discurso de Ulises a Eumeo en el libro XIV de la *Odisea* al compararlo con el relato de José. Raquel, la esposa predilecta de Jacob, morirá al dar a luz a Benjamín, y poco después Rubén, el hijo mayor, terminará acostándose con la sirvienta de Lía, concubina de Jacob.

Rubén / Hipólito

> «Mientras Israel vivía en aquella tierra, Rubén fue y se acostó con Bilhá, concubina de su padre; e Israel se enteró». (Gn 35:22).

Solo en su lecho de muerte castiga Jacob a Rubén, privándolo de su primogenitura:

> «Rubén, tú eres mi primogénito, mi fuerza y las primicias de mi vigor, superior en dignidad y superior en poder. Inestable como el agua, ya no sobresaldrás, porque subiste al lecho de tu padre; entonces lo profanaste: ¡subiste a mi lecho!». (Gn 49:3–4).

En el Hipólito de Eurípides, Fedra acusa al hijo de Teseo de haberla violado. Teseo lo cree, porque Fedra se ha ahorcado dejando una nota de suicidio, aunque la verdad es que estaba enamorada de Hipólito y no podía soportar aquella situación imposible. Teseo rogó a su padre Poseidón que diera muerte a Hipólito:

> «No puedo cerrar la puerta de mi boca ante este crimen mortal que me avergüenza nombrar. Hipólito se atrevió a poner su mano brutal sobre mi lecho, sin respetar la mirada sagrada de Zeus. Poseidón, padre mío, que una vez me concediste tres deseos, cumple ahora uno y destruye a mi hijo». (Eurípides, Hipólito 885–890).

Aunque Hipólito es inocente, Rubén no lo es. Las acusaciones de Eurípides y de la Biblia son semejantes: un hijo «subió al lecho de su padre», es decir, se acostó con la esposa de su padre. Hipólito morirá en un accidente de carro, escena semejante al relato de Absalón: después de violar a las diez concubinas de su padre David (2 S 16), Absalón sufrió un accidente de carro, quedó con los cabellos atrapados en las ramas de un árbol y fue asesinado por Joab (2 S 18). Absalón había vengado a su hermana Tamar, violada por Amnón, otro de los hijos de David (2 S 13). Los mismos relatos tienen lugar en los ciclos de Jacob y de David: una hija es violada; sus hermanos, o su hermano, la vengan; y un hijo comete incesto con las concubinas, o la concubina, de su padre. En la bendición de Jacob al final de Génesis, Rubén, el hijo mayor, pierde su primogenitura por su ⟦p. 132⟧ acto incestuoso. Simeón y Leví, segundo y tercer hijos de Jacob, también quedan descalificados porque mataron a los hombres de Siquén. Finalmente, Jacob profetiza en su lecho de muerte que Judá heredará la realeza de Israel (Gn 49:8–12). David será el resultado de la promesa de Jacob y, paradójicamente, vivirá los mismos episodios que su antepasado. Todo ello nos muestra que un mismo autor concibió las narraciones bíblicas y que estas pueden leerse, como propuso Lévi-Strauss, tanto en orden diacrónico como sincrónico. Génesis se ocupa de acontecimientos futuros: la realeza de Israel. El siguiente capítulo de Génesis presenta la genealogía de los descendientes de Edom a través de sus reyes: «Estos son los reyes que reinaron en la tierra de Edom antes de que reinara rey alguno sobre los israelitas» (Gn 36:31). Esto demuestra que Génesis está orientado hacia acontecimientos futuros.

Judá y Tamar

Antes de analizar el relato de José, examinemos el de Judá en Génesis 38. Judá tuvo tres hijos con una mujer cananea: Er, Onán y Selá. Casó a Er con Tamar, pero Er murió. Conforme a la ley del levirato (Gn 38:8; Dt 25:5–10), Judá ordenó a Onán que se casara con Tamar. Pero Onán se negó a tener hijos con ella y practicó el *coitus interruptus*, por lo que Dios le dio muerte. Judá quiso evitar que su último hijo se casara con ella; Tamar decidió disfrazarse de prostituta y acostarse con Judá. Quedó embarazada y, como había tomado objetos que comprometían a Judá, este fue reconocido como el padre. Esos objetos eran su sello, su cordón y su bastón (Gn 38:18). Judá tuvo hijos gemelos con su nuera. Este tipo de unión está prohibido en Lv 18:15. Poco después de la descripción de la torre de Babilonia antes citada, Heródoto habla de la prostitución ritual de las mujeres babilonias. También describe la vestimenta tradicional de los hombres de Babilonia:

> «Sus embarcaciones son, pues, así, y su vestimenta es la siguiente: una túnica de lino que llega hasta los pies; sobre ella se ponen otra de lana, se envuelven en un pequeño manto blanco y calzan sandalias del país, muy parecidas a las zapatillas beocias. Como llevan el cabello largo, se ciñen la cabeza con turbantes y se ungen todo el cuerpo; cada uno lleva un anillo de sello y un bastón hecho a mano, y en lo alto de cada bastón hay tallada una manzana, una rosa, un lirio, un águila o alguna otra figura, porque su costumbre no permite llevar bastones sin emblema… La más vergonzosa de las costumbres babilonias es esta: toda mujer del país debe sentarse una vez en su vida en el santuario de Afrodita y unirse a un hombre extranjero. Muchas, considerando indigno mezclarse con las demás porque sus riquezas las hacen orgullosas, ⟦p. 133⟧ se dirigen al santuario en carruajes cubiertos, donde permanecen, seguidas por una numerosa servidumbre; pero la mayoría procede así: muchas mujeres se sientan en el recinto de Afrodita con una corona de cuerda alrededor de la cabeza; unas llegan y otras se van. Entre ellas se extienden en todas direcciones pasillos rectos por los que los extranjeros pasan y eligen. Cuando una mujer se sienta allí, no vuelve a su casa hasta que algún extranjero arroja plata sobre sus rodillas y se une a ella fuera del santuario. Al arrojarla, debe decir estas palabras: "Invoco sobre ti a la diosa Milita". Los asirios llaman Milita a Afrodita». (Heródoto I, 195, 199).

Al final mismo de las Historias, Heródoto describe cómo Jerjes sedujo a su nuera y cómo fue descubierto porque ella poseía un objeto suyo:

> «En aquel tiempo, mientras estaba en Sardes, se enamoró de la esposa de Masistes, que también se encontraba allí. Pero ella no cedía a los mensajes que él enviaba, y Jerjes no quería recurrir a la violencia por respeto a su hermano Masistes; la misma consideración fortalecía a la mujer, pues sabía bien que no sufriría violencia. Entonces Jerjes, descartando cualquier otro medio, concertó para su hijo Darío el matrimonio con la hija de aquella mujer y de Masistes, pensando que así podría conquistarla mejor. Después de celebrar los esponsales y cumplir los ritos acostumbrados, partió hacia Susa. Una vez allí, cuando llevó a la joven a su propia casa para Darío, dejó de interesarse por la esposa de Masistes y cambió de objeto: se enamoró de la esposa de Darío, hija de Masistes, y la consiguió. Esta mujer se llamaba Artaínta. Con el paso del tiempo, el asunto se descubrió de la siguiente manera: Amestris, esposa de Jerjes, tejió una túnica grande, bordada y digna de admiración, y se la regaló. Él, complacido, se la puso y fue junto a Artaínta. Después de gozar también con ella, la invitó a pedir cuanto deseara como recompensa por los favores recibidos, prometiéndole que lo obtendría. Como todo debía terminar mal para ella y para su casa, dijo a Jerjes: "¿Me darás lo que te pida?". Él, pensando que pediría cualquier otra cosa, lo prometió y juró. Cuando hubo jurado sin temor, ella pidió la túnica. Jerjes intentó todos los medios para no entregársela, únicamente por miedo a Amestris: temía que esta, que ya sospechaba lo ocurrido, descubriera lo que hacía. En su lugar ofreció ciudades, abundante oro y un ejército que nadie gobernaría salvo ella; un ejército es un regalo muy persa. ⟦p. 134⟧ Pero, como no pudo persuadirla, le dio la túnica, y ella, encantada con el regalo, la llevaba y se vanagloriaba de ella». (Heródoto IX, 108–110).

Encontramos aquí el tema del hombre que elige una esposa para su hijo, pero termina acostándose con ella, relación que se descubre cuando ella muestra un objeto que le pertenece. En Génesis, el sello y el bastón de Judá, procedentes del capítulo de Heródoto sobre las costumbres babilonias, sustituyen a la túnica de Jerjes. Parece que el escritor bíblico combinó los dos relatos: el de la prostitución ritual babilonia y el de Jerjes enamorado de su nuera.

Er, hijo de Judá, y Er, hijo de Armenio

> «Bien, dije, te contaré un relato; no uno de los relatos que Odiseo cuenta al héroe Alcínoo, aunque también este es el relato de un héroe: Er, hijo de Armenio, panfilio de nacimiento. Murió en combate y, diez días después, cuando recogieron los cadáveres, ya en descomposición, encontraron su cuerpo intacto y lo llevaron a casa para enterrarlo. Al duodécimo día, cuando yacía sobre la pira funeraria, volvió a la vida y contó lo que había visto en el otro mundo. Dijo que, al separarse su alma del cuerpo, viajó con una gran compañía y llegaron a un lugar misterioso donde había dos aberturas en la tierra, próximas entre sí, y enfrente otras dos en el cielo. En el espacio intermedio estaban sentados unos jueces, que, después de juzgar a los justos y fijarles sus sentencias por delante, les ordenaban ascender por el camino celeste de la derecha; de igual modo, ordenaban a los injustos descender por el camino inferior de la izquierda; estos llevaban también los signos de sus acciones, pero sujetos a la espalda. Él se acercó y le dijeron que sería el mensajero encargado de llevar a los hombres la noticia del otro mundo, y le ordenaron oír y ver cuanto pudiera oírse y verse allí. Entonces contempló las almas que partían por las aberturas del cielo y de la tierra después de recibir su sentencia; y por las otras dos aberturas llegaban otras almas, unas que ascendían de la tierra, polvorientas y fatigadas por el viaje, y otras que descendían del cielo, limpias y resplandecientes». (Platón, Rep. X, 614b–d).

> «Judá tomó una esposa para Er, su primogénito; se llamaba Tamar. Pero Er, primogénito de Judá, era malvado a los ojos del Señor, y el Señor le dio muerte». (Gn 38:6–7).

Encontramos aquí otro ejemplo de cómo el escritor bíblico conserva nombres de sus fuentes griegas como «huellas», desplazándolos en la escala genealógica. Unos capítulos antes, Jacob tiene la visión de una escalera que llega de la tierra al cielo, por la que los mensajeros suben ⟦p. 135⟧ y bajan (Gn 28:10–17). La diferencia, naturalmente, es que Jacob sueña y no está muerto, como el héroe de Platón. Sin embargo, más adelante en Génesis encontramos al hijo de Judá, nieto de Jacob, que lleva curiosamente el mismo nombre, Er. Todo lo que se nos dice de él es que murió después de casarse con Tamar. Aunque las visiones no cumplen la misma función en ambos textos, la aparición de ese nombre exacto, Er, es un indicio que señala la fuente platónica. La unión de Judá y Tamar da lugar al nacimiento de los gemelos Fares y Zéraj, que en cierto modo sustituyen a Er y Onán, los dos hijos muertos de Judá. David nacerá de la descendencia de Fares, como se nos dice expresamente en el libro de Rut. El libro de Rut, situado en la época de los jueces, cuenta una historia semejante a la de Génesis 38. Rut, viuda extranjera de uno de los descendientes de Fares, idea un plan para

tener un hijo de Booz, pariente de su difunto marido; ambos se convierten en bisabuelos de David. Solo al analizar este relato se esclarecerá el enigma platónico de la genealogía de David. Volveremos a encontrar a Tamar y a sus hijos gemelos en el relato de Rahab (Jos 2 y 6). La muerte de Onán puede relacionarse con una ley de Platón y también con un relato de Heródoto:

> «Pero Onán sabía que la descendencia no sería suya, por lo que, cada vez que se unía a la esposa de su hermano, derramaba su semen en tierra para no dar descendencia a su hermano. Lo que hacía desagradaba al Señor, y también a él le dio muerte». (Gn 38:9–10).

> «Es una buena objeción; pero ¿no decía yo hace un momento que tenía un medio para hacer que los hombres practicaran el amor natural y se abstuvieran del amor antinatural entre varones, sin destruir deliberadamente las semillas de la multiplicación humana ni sembrarlas en terrenos pedregosos donde no echarán raíces, y que les ordenaría abstenerse también de cualquier campo femenino de reproducción donde fuera poco probable que creciera lo sembrado?». (Platón, Leyes 838e).

> «Por ello, como no deseaba tener hijos de su nueva esposa, mantenía relaciones con ella de una manera no acostumbrada». (Heródoto I, 61).

El propio Platón propuso utilizar relatos o preámbulos para mostrar cómo Dios castiga la desobediencia. Quien mantiene relaciones con una mujer sin desear hijos comete un pecado mortal. Puede mostrarse que el pasaje anterior de las Leyes es la fuente de las normas bíblicas que regulan la sexualidad en Levítico. El incesto es un asunto importante en la Biblia: Lot dio origen a los moabitas y amonitas mediante el incesto con sus dos hijas, pero Rut, una mujer moabita, termina siendo antepasada de David. Como todas las transgresiones sexuales de Génesis quedan prohibidas en los libros siguientes por la ley dada a Israel, estos relatos aparecen como ejemplos de lo que no debe hacerse.

[[p. 136]]

José / Ulises

El regreso de Ulises a su isla de Ítaca vestido de mendigo, su venganza contra los pretendientes de su esposa y la revelación de su identidad a sus allegados pueden compararse, casi en el mismo orden, con el relato de José, vendido por sus hermanos a mercaderes de esclavos y llevado a Egipto, que muchos años después reaparece ante sus hermanos, quienes lo creían muerto. En el libro XIV de la *Odisea*, cuando Ulises llega a Ítaca, se encuentra con su servidor Eumeo, que no lo reconoce, e inventa una historia sobre sus orígenes: finge ser hijo ilegítimo de un cretense rico, excluido de la herencia paterna por los hijos legítimos. Este mismo pasaje parece ser la fuente del relato de Jefté (Jue 11:1–3), que examinaremos más adelante. El «pseudo-Ulises» fue a combatir en la guerra de Troya y pasó por Egipto a su regreso. Sus hombres atacaron a la población, mataron a los varones y se llevaron cautivas a las mujeres y a los niños; unos capítulos antes se había empleado la

misma frase para describir el ataque de los hijos de Jacob contra Siquén. Ulises explica después cómo los egipcios contraatacaron y rodearon a su gente; este pasaje tiene un eco preciso en Éxodo 14, como veremos. Ulises decide suplicar al rey:

> «Sin embargo, Zeus me inspiró hacer lo siguiente —y ojalá hubiera muerto entonces mismo en Egipto, pues aún me aguardaban muchos sufrimientos—: me quité el casco y el escudo y dejé caer la lanza de la mano; fui directamente al carro del rey, abracé sus rodillas y las besé. Él me perdonó la vida, me hizo subir a su carro y me llevó llorando a su propia casa. Muchos se lanzaban contra mí con sus lanzas de fresno e intentaban matarme en su furia, pero el rey me protegía, pues temía la cólera de Zeus, protector de los extranjeros, que castiga a quienes obran mal. Permanecí allí siete años y reuní muchas riquezas entre los egipcios, pues todos me daban algo». (Homero, Od. XIV, 277–287).

> «Vendrán siete años de gran abundancia en toda la tierra de Egipto. Después de ellos llegarán siete años de hambre, y toda la abundancia quedará olvidada en Egipto; el hambre consumirá la tierra. Ya no se recordará la abundancia a causa del hambre que la seguirá, pues será muy grave». (Gn 41:29–31).

> «Lo hizo subir al carro de su segundo en el mando, y delante de él gritaban: "¡Doblad la rodilla!". Así lo puso al frente de toda la tierra de Egipto». (Gn 41:43).

> «Durante los siete años de abundancia la tierra produjo copiosamente. Él reunió todos los alimentos de aquellos siete años de abundancia en Egipto y los almacenó en las ciudades; en cada ciudad guardó los alimentos de los campos que la rodeaban». (Gn 41:47–48).

[[p. 137]]

Como el «pseudo-Ulises», José se convierte en amigo del faraón, desfila detrás de él en un carro como señal de honor y se ordena al pueblo que le rinda respeto. Durante siete años, tanto José como Ulises reciben de los egipcios regalos o alimentos. José logró interpretar el doble sueño del faraón, razón por la que recibe tales honores. Ulises interpretó un sueño muy semejante al encontrarse ante su esposa Penélope, aunque ella ignoraba que aquel mendigo era en realidad su marido, perdido hacía tanto tiempo:

> «Al cabo de dos años completos, el faraón soñó que estaba junto al Nilo. Del Nilo salieron siete vacas hermosas y gordas, que pacían entre los juncos. Después salieron del Nilo otras siete vacas, feas y flacas, y se pusieron junto a las primeras en la orilla. Las vacas feas y flacas devoraron a las siete hermosas y gordas. Y el faraón despertó. Volvió a dormirse y soñó por segunda vez: siete espigas, gruesas y buenas, crecían en un solo tallo. Después brotaron otras siete espigas, delgadas y abrasadas por el viento del este. Las espigas delgadas devoraron a las siete gruesas y llenas. El faraón despertó, y era un sueño. Por la mañana estaba inquieto; mandó llamar a todos los magos y sabios de Egipto. Les contó sus sueños, pero nadie pudo interpretárselos». (Gn 41:1–7).

> «Escucha, pues, un sueño que he tenido e interprétamelo si puedes. Tengo en casa veinte ocas que comen grano remojado en un abrevadero y a las que quiero muchísimo. Soñé que una gran águila descendía veloz desde una montaña y hundía su pico curvo en el cuello de cada una hasta matarlas a todas. Después se elevó hacia el cielo y las dejó muertas por el patio; yo lloraba en mi habitación hasta que todas mis criadas se reunieron a mi alrededor, tan lastimeramente me afligía porque el águila había matado a mis ocas. Entonces volvió y, posándose en una viga saliente, me habló con voz humana y me dijo que dejara de llorar. "Ten ánimo", dijo, "hija de Icario; esto no es un sueño, sino una visión de buen augurio que se cumplirá sin falta. Las ocas son los pretendientes, y yo ya no soy un águila, sino tu propio esposo, que ha regresado y dará a estos pretendientes un final deshonroso". Entonces desperté y, al mirar afuera, vi a mis ocas junto al abrevadero comiendo como de costumbre". "Este sueño, señora", respondió Ulises, "solo admite una interpretación, pues ¿no te ha dicho el propio Ulises cómo se cumplirá? Anuncia la muerte de los pretendientes, y ni uno solo escapará"». (Od. XIX, 535–565).

La semejanza es muy marcada, pues ambos soñadores ven animales que salen de un río o comen en un abrevadero y que son muertos por otro animal. El sueño del faraón se interpreta como representación de los catorce años siguientes, siete buenos y siete malos; en el sueño de Penélope, ⟦p. 138⟧ las veinte ocas corresponden a sus veinte pretendientes y reflejan, en realidad, los veinte años de ausencia de Ulises: diez combatiendo en Troya y diez vagando por los mares de regreso a casa. Si leemos la continuación del relato «inventado» de Ulises, afirma que, después de sus siete años en Egipto, un mercader fenicio se lo llevó para venderlo como esclavo. Escapó, pero más tarde fue capturado por tesprotos, que también intentaron venderlo como esclavo:

> «Cuando José llegó junto a sus hermanos, lo despojaron de su túnica, la túnica larga con mangas que llevaba; lo tomaron y lo arrojaron a una cisterna. La cisterna estaba vacía: no había agua en ella. Después se sentaron a comer y, al alzar los ojos, vieron una caravana de ismaelitas que venía de Galaad, con camellos cargados de goma, bálsamo y resina, camino de Egipto. Entonces Judá dijo a sus hermanos: "¿Qué ganamos matando a nuestro hermano y ocultando su sangre? Vendámoslo a los ismaelitas y no pongamos nuestras manos sobre él, porque es nuestro hermano, nuestra propia carne". Sus hermanos accedieron. Cuando pasaron unos mercaderes madianitas, sacaron a José de la cisterna y lo vendieron a los ismaelitas por veinte piezas de plata. Y estos llevaron a José a Egipto». (Gn 37:23–28).

> «Aquellos hombres tramaron contra mí un plan que me habría reducido a la mayor miseria, pues, cuando la nave se alejó de tierra, decidieron venderme como esclavo. Me quitaron la túnica y el manto que llevaba y me dieron a cambio estos harapos con los que ahora me ves; al anochecer llegaron a las tierras cultivadas de Ítaca y allí me ataron firmemente con una cuerda en la nave, mientras ellos bajaban a tierra para cenar junto al mar. Pero los dioses pronto desataron mis ligaduras, y, después de echarme los harapos sobre la cabeza, me deslicé por el timón hasta el mar y nadé hasta alejarme bien de ellos; llegué a tierra cerca de un bosque espeso, donde me oculté. Se enfurecieron mucho por mi huida y me buscaron hasta que, considerándolo inútil, regresaron a la

> nave. Los dioses, después de ocultarme tan fácilmente, me condujeron a la puerta de un hombre bueno, pues parece que todavía no me corresponde morir». (Od. XIV, 340–345).

Vemos que el héroe es despojado de sus ropas y que después sus enemigos se sientan a comer. El relato «inventado» de Ulises cuenta cómo fue a Egipto, se convirtió en amigo del faraón durante siete años y después estuvo a punto de ser vendido como esclavo. El orden del relato de José está invertido: primero sus hermanos lo venden como esclavo; se convierte en servidor de Putifar, pero termina en prisión; después interpreta los sueños de los servidores del faraón y, finalmente, los del propio faraón, convirtiéndose así en «servidor» de todo Egipto. Este es un ejemplo perfecto de la técnica de desmontar las fuentes griegas y reorganizarlas en un orden diferente.

⟦p. 139⟧

Debido al hambre que asolaba Egipto y Canaán, José tuvo ocasión de reencontrarse con sus hermanos cuando Jacob los envió a comprar trigo. José reconoce a sus hermanos, pero ellos no lo reconocen, porque viste a la manera egipcia y porque lo creen muerto. Esto es semejante a Ulises, que regresa a Ítaca vestido de mendigo y espera el momento oportuno para revelar su verdadera identidad. Analicemos los detalles de cómo ambos personajes deben ocultar sus emociones ante sus seres queridos, disimulándolas hasta el momento conmovedor de la revelación.

Ya en el siglo XVII e. c., el estudioso de Oxford Zacharias Bogan había comparado algunos de estos detalles en su libro Homerus Hebraizon: sive comparatio Homeri cum scriptoribus sacris quoad normam loquendi.[25] Bogan observó cómo Jacob y Príamo, rey de Troya, lloran la muerte de sus hijos predilectos, José y Héctor, respectivamente:

> «Muchos hijos míos ha matado en la flor de su juventud y, por mucho que llore por ellos, lloro por uno, Héctor, más que por todos los demás, y la amargura de mi dolor me hará bajar a la morada del Hades». (Il. XXII, 423–426).

> «Pero él dijo: “Mi hijo no bajará con vosotros, porque su hermano ha muerto y solo él queda. Si le sucediera alguna desgracia en el viaje que vais a emprender, haríais bajar mis canas con dolor al Seol”». (Gn 42:38).

José pidió a sus hermanos que regresaran a Canaán y trajeran a Benjamín, el hijo menor, para demostrar que no eran espías; la fuente de esta acusación se examinará después. Traen a Benjamín, y José hace que lo acusen de robar una copa preciosa escondida en su equipaje, lo cual también procede de un relato griego. Centrémonos ahora en los detalles de cómo los protagonistas intentan ocultar sus emociones al volver a ver a sus seres queridos, disimulándolas hasta el momento de la revelación:

> «En cuanto el perro vio allí a Ulises, bajó las orejas y movió la cola, pero no pudo acercarse a su amo. Cuando Ulises vio al perro al otro lado del patio, se secó una lágrima sin que Eumeo lo advirtiera». (Od. XVII, 300–305).

> «Ellos no sabían que José los entendía, porque les hablaba por medio de un intérprete. Se apartó de ellos y lloró; después volvió y les habló. Escogió a Simeón y lo hizo atar ante sus ojos». (Gn 42:23–24).

[[p. 140]]

> «Alzó los ojos y vio a Benjamín, su hermano, hijo de su misma madre, y dijo: "¿Es este vuestro hermano menor, del que me hablasteis? ¡Que Dios te conceda su favor, hijo mío!". José salió apresuradamente, porque lo desbordaba el afecto por su hermano y estaba a punto de llorar. Entró en una habitación privada y lloró allí. Después se lavó la cara, salió y, dominándose, dijo: "Servid la comida"». (Gn 43:29–31).

Penélope llora en su habitación y después decide presentarse ante los pretendientes. Su criada Eurínome le dice:

> «"Querida hija", respondió Eurínome, "todo lo que has dicho es cierto; ve a decírselo a tu hijo, pero primero lávate y unge tu rostro. No vayas con las mejillas cubiertas de lágrimas; no está bien que te aflijas sin cesar"». (Od. XVIII, 170–175).

> «Soy yo, Ulises, quien está aquí. Mucho he sufrido, pero finalmente, al vigésimo año, he regresado a mi patria… Al hablar, apartó los harapos de la gran cicatriz y, cuando la examinaron detenidamente, ambos lloraron junto a Ulises, lo abrazaron y le besaron la cabeza y los hombros, mientras Ulises les besaba las manos y los rostros». (Od. XXI, 200–210).

> «Lloró tan fuerte que lo oyeron los egipcios y la casa del faraón. José dijo a sus hermanos: "Yo soy José. ¿Vive todavía mi padre?". Pero sus hermanos no podían responderle, tan desconcertados estaban ante él». (Gn 45:2–3).

> «Entonces se echó al cuello de su hermano Benjamín y lloró, mientras Benjamín lloraba abrazado a él. Besó a todos sus hermanos y lloró sobre ellos; después sus hermanos hablaron con él». (Gn 45:14–15).

Los detalles son semejantes: el héroe revela su identidad, sus amigos o hermanos se le echan al cuello, se abrazan y se besan llorando. Después de matar a los pretendientes, Ulises se encuentra con su esposa, aunque ella no le cree al principio. No encontramos eco de esta parte en Génesis, pues José se casó con una mujer egipcia. Sin embargo, Ulises sí se encuentra con su anciano padre, quien, como Jacob, primero duda de que su hijo siga vivo, pero después recobra las fuerzas al ver las pruebas:

> «Subieron de Egipto y llegaron junto a su padre Jacob, en la tierra de Canaán. Le dijeron: "¡José sigue vivo! Incluso gobierna toda la tierra de Egipto". Él quedó atónito; no podía creerles. Pero, cuando le contaron todas las palabras que José les había dicho y vio los carros que José había enviado para llevarlo, revivió el espíritu de su padre Jacob». (Gn 45:25–27).

> «José preparó su carro y subió a encontrarse con su padre Israel en Gosén. Se presentó ante él, se echó a su cuello y lloró largamente abrazado a él». (Gn 46:29).

[[p. 141]]

> «Una oscura nube de dolor cayó sobre Laertes al escucharlo. Llenó ambas manos de polvo del suelo y lo derramó sobre su cabeza canosa, gimiendo profundamente. El corazón de Ulises se conmovió y sus narices temblaron al contemplar a su padre; entonces se lanzó hacia él, lo abrazó y lo besó, diciendo: "Soy yo, padre, aquel por quien preguntas; he regresado después de veinte años de ausencia. Pero deja los suspiros y los lamentos: no tenemos tiempo que perder, pues debo decirte que he matado a los pretendientes en mi casa para castigarlos por su insolencia y sus crímenes". "Si eres realmente mi hijo Ulises", respondió Laertes, "y has regresado, debes darme una prueba manifiesta de tu identidad que me convenza"... A Laertes le fallaron las fuerzas al oír las pruebas convincentes de su hijo. Lo abrazó y Ulises tuvo que sostenerlo para que no se desmayara; pero, en cuanto volvió en sí y comenzó a recobrar el sentido, dijo...». (Od. XXIV, 315–350).

El relato de José en Egipto encuentra su fuente última en la historia que Ulises cuenta a Eumeo, y la revelación de la identidad de José procede de los últimos capítulos de la *Odisea*. La principal diferencia, naturalmente, es que José no se venga violentamente de los hermanos que intentaron matarlo. Los asusta acusándolos de ser espías, esconde dinero en sus sacos y los enfrenta a una acusación de robo; después hace lo mismo con Benjamín y una copa. Todo ello lleva a Judá a suplicar a José que lo mate a él en lugar de Benjamín, pues no quiere que su padre Jacob pierda por segunda vez a su hijo predilecto. Judá y los demás hermanos muestran un arrepentimiento sincero por lo que hicieron a José muchos años antes, y solo entonces José decide revelarse, explicando que todo formaba parte del plan de Dios. Génesis está jalonado de múltiples relatos de rivalidad entre hermanos. Primero, Caín mató a Abel y Dios protegió a Caín de cualquiera que quisiera vengar a Abel. Después Isaac e Ismael fueron rivales, e Ismael fue rechazado por causa de Sara. Luego vimos cómo Jacob y Esaú disputaban la primogenitura y las bendiciones paternas. A continuación nacieron los doce hijos de Jacob, que representan a las futuras tribus de Israel. La lección del escritor bíblico es que la verdad de Israel es la unidad fraterna de las tribus: no puede faltar ningún hermano, ni José ni Benjamín.[26] José resulta más misericordioso que su modelo, Ulises, quien mata a los pretendientes y tendrá que expiar su crimen, como se explica en los últimos versos de la *Odisea*. Sin embargo, el escritor bíblico dejó claramente una «huella» que revela cómo José está modelado sobre Ulises:

[[p. 142]]

> «José es una rama fructífera, una rama fructífera junto a una fuente; sus ramas se extienden por encima del muro. Los arqueros lo atacaron ferozmente, le dispararon y lo acosaron. Pero su arco permaneció tenso y sus brazos se hicieron ágiles por las manos del Poderoso de Jacob». (Gn 49:22–24).

> «¡Defendeos, amigos! Pues no concederá descanso a sus manos victoriosas, sino que, armado de arco y carcaj, lanzará flechas desde la puerta hasta matarnos a todos. Presentemos batalla: desenvainad las espadas y levantad las mesas para protegeros de

> sus flechas. Lancémonos todos contra él para apartarlo del umbral y de la puerta; así podremos salir a la ciudad y dar una alarma que pronto detendrá sus disparos». (Od. XXII, 70–72).

Ulises comienza a matar a los pretendientes con su arco en el libro XXII y, aunque se defienden, los mata a todos. La bendición de Jacob a José lo compara con un arquero atacado por otros que, sin embargo, se mantuvo firme frente a ellos. Puesto que nada en el relato de José sugiere que fuera arquero, estos versos pueden leerse como una referencia deliberada a la *Odisea*.

Otros paralelos griegos en el relato de José

Los espías

Otros elementos del relato de José pueden relacionarse con otras fuentes griegas. El episodio en que José finge acusar a sus hermanos de ser espías (Gn 42:9–15) se asemeja al del rey de los etíopes que acusó de espionaje a los hombres enviados por Cambises, rey de Persia. Los regalos llevados por los «comedores de pescado» se parecen a los que ofrece Jacob cuando sus hijos van por segunda vez a Egipto (Gn 43:11):

> «Cuando los ictiófagos llegaron desde Elefantina ante Cambises, este los envió a los etíopes, después de indicarles lo que debían decir; llevaban como regalos un vestido de púrpura, un collar para el cuello, brazaletes de oro, un vaso de alabastro con perfume y una jarra de vino de palma. Se dice que aquellos etíopes a quienes Cambises los envió son los más altos y hermosos de todos los seres humanos; en cuanto a sus costumbres, se afirma que tienen varias distintas de las de los demás hombres y, en particular, esta relativa a la realeza: juzgan digno de ser rey a aquel ciudadano que consideran más alto y cuya fuerza es proporcionada a su estatura. Cuando llegaron los ictiófagos, ofrecieron los presentes al rey y dijeron: “El rey de los persas, Cambises, deseando convertirse en tu amigo y huésped, nos ha enviado para hablar contigo y te ofrece estos regalos, que son también las cosas que más disfruta usar”. Entonces ⟦p. 143⟧ el etíope, que había comprendido que venían como espías, les habló así: “El rey de los persas no os ha enviado con regalos porque desee a toda costa ser mi huésped, ni vosotros decís la verdad, pues sois espías de mi reino; tampoco él es un hombre justo, porque, si lo fuera, no habría codiciado un país distinto del suyo ni estaría reduciendo a esclavitud a hombres que no le han hecho ningún daño”». (Heródoto III, 20–21).

La diferencia es que aquellos hombres sí eran espías. Sin embargo, debemos tener presente el futuro de Israel, pues en Números 13 Moisés enviará doce espías, uno por tribu, para explorar la tierra de Canaán. Al fingir que acusa a sus hermanos, José está anunciando en realidad la conquista de Canaán, cuando las tribus de Israel salgan de Egipto.

La copa escondida en el equipaje

José vuelve a engañar a sus hermanos escondiendo una copa preciosa en el equipaje de Benjamín. Benjamín y sus hermanos se marchan, pero son detenidos, y Benjamín es acusado de haber robado la copa sagrada de José (Gn 44:1–13). La tradición griega cuenta cómo Esopo, el narrador de fábulas, fue ejecutado injustamente por los habitantes de Delfos; la primera noticia aparece en Heródoto II, 134:

> «Se dice que Esopo llegó a Delfos y se burló de sus habitantes porque no tenían tierras que cultivar y vivían de los sacrificios ofrecidos al dios. Los delfios se enfurecieron y escondieron en secreto una copa sagrada en su equipaje. Esopo, sin saberlo, partió hacia Fócide, pero los delfios lo alcanzaron, descubrieron la copa y lo acusaron de sacrilegio». (Escoliasta de Aristófanes, Avispas 1446; véase también Plutarco, Moralia, Sobre la tardanza de la divinidad en castigar, 556–557).

Aunque los detalles de la muerte de Esopo se conocen por fuentes tardías, la primera referencia a ella en Heródoto parece suficiente para pensar que el escritor bíblico pudo conocer el relato de la copa y utilizarlo como fuente de la narración de José. José no cree realmente que sus hermanos sean espías, ni quiere de verdad que se dé muerte a Benjamín. Vuelve a aparecer el proceso, ya familiar, de reutilización de fuentes griegas. A diferencia de Ulises y de los delfios, José ya había perdonado a sus hermanos por intentar matarlo y solo quería darles una lección.

El faraón amistoso

Después de estos acontecimientos, Jacob viaja a Egipto y el faraón le ofrece tierras. Este detalle puede relacionarse con el faraón Amasis, gran amigo de los griegos:

⟦p. 144⟧

> «Como se había hecho filoheleno, Amasis realizó diversos favores a algunos griegos y, en particular, dio la ciudad de Náucratis para establecerse a quienes llegaban a Egipto; y a quienes no querían establecerse allí, sino que viajaban al país, les concedió lugares donde levantar altares y recintos sagrados para los dioses». (Heródoto II, 178).

> «Entonces el faraón dijo a José: “Tu padre y tus hermanos han venido a ti. La tierra de Egipto está a tu disposición; establece a tu padre y a tus hermanos en la mejor parte del país; que habiten en la tierra de Gosén. Y, si sabes que hay entre ellos hombres capaces, ponlos al frente de mi ganado”». (Gn 47:5–6).

Este retrato de un faraón amistoso tendrá su contrapeso en Éxodo con el faraón malvado que reduce a Israel a esclavitud, también inspirado en Heródoto. Parece que incluso puede identificarse la tierra de Gosén concedida a Israel con la montaña que Heródoto llama Casio (Heródoto II, 6, 158), de la que se dice que separa Egipto de Siria. La transformación de la letra griega kappa en la letra hebrea gimel es recurrente: los colcos se convierten en los Girgashim.

Jacob / Ciro

A punto de morir, Jacob bendice a sus doce hijos y anuncia el futuro de Israel. Como vimos, sus tres hijos mayores, Rubén, Simeón y Leví, quedaron descalificados por sus pecados; Judá es bendecido y Jacob declara que la realeza será su herencia (Gn 49:8–12). Después bendice a todos sus hijos, pide ser enterrado con sus padres en Canaán y exhala su último aliento. Como sugirió el profesor Kupitz, este pasaje recuerda a la *Ciropedia* de Jenofonte, la vida del rey Ciro. Jenofonte fue, como Platón, discípulo de Sócrates, y escribió sobre la vida de Ciro para mostrar que un buen rey podía beneficiar a su pueblo.

Creo que Jacob es un reflejo invertido de su descendiente David. En su lecho de muerte, Jacob profetiza la llegada del primer rey de Judá, David, modelado sobre el hombre tiránico de la *República* de Platón, libro IX. Al final de la *Ciropedia*, Ciro presiente la proximidad de su muerte y reúne a sus hijos. Elige a Cambises como sucesor y le aconseja cómo gobernar con justicia (Jenofonte, *Ciropedia* VIII, 7). Naturalmente, cualquier lector de Heródoto sabe que Cambises se convierte en un tirano enloquecido. Del mismo modo, Jacob en su lecho de muerte refleja también la transmisión de la realeza de David a su hijo Salomón (1 R 2), quien termina asesinando a su hermano Adonías para ser el único heredero del trono de David. El pecado original de la realeza —la voluntad de transmitir el poder de padre a hijo— es objeto de una dura crítica en los libros de Samuel y Reyes. Génesis representa, por tanto, un contrapunto en el que los patriarcas aparecen como gobernantes benévolos:

⟦p. 145⟧

> «“Y ahora”, añadió, “ahora me parece que mi vida empieza a declinar; siento que mi espíritu se retira de aquellas partes que primero abandona. Si queréis tomar mi mano una vez más o mirarme a los ojos mientras aún hay vida en ellos, acercaos ahora; pero, cuando me haya cubierto el rostro, que nadie vuelva a mirarme, ni siquiera vosotros, hijos míos. Invitad a los persas y a todos nuestros aliados a mi sepulcro; alegraos conmigo y felicitadme porque por fin estoy a salvo, libre de sufrimiento y dolor, tanto si estoy con Dios como si he dejado de existir. Ofreced a cuantos vengan el agasajo apropiado en honor de un hombre cuya vida en la tierra fue feliz, y después despedidlos. Recordad mi última recomendación: mostrad bondad a vuestros amigos, y así tendréis en vuestro poder castigar a vuestros enemigos. Adiós, queridos hijos; decid adiós a vuestra madre de mi parte. Y a todos mis amigos, presentes o lejanos, adiós”. Con estas palabras les dio la mano, después se cubrió el rostro y murió». (Jenofonte, *Ciropedia* VIII, 7).

> «Entonces les dio esta orden: “Voy a reunirme con mi pueblo. Enterradme con mis antepasados en la cueva del campo de Efrón el hitita, en la cueva del campo de Macpelá, cerca de Mamré, en la tierra de Canaán, en el campo que Abraham compró a Efrón el hitita como sepultura. Allí fueron enterrados Abraham y su esposa Sara; allí fueron enterrados Isaac y su esposa Rebeca, y allí enterré yo a Lía. El campo y la cueva que hay en él fueron comprados a los hititas”. Cuando Jacob terminó de dar estas instrucciones a sus hijos, recogió los pies en el lecho, exhaló su último aliento y se reunió con su pueblo». (Gn 49:28–33).

APARATO CRÍTICO

Notas de Génesis

Numeración original · 1–26

1. Todas las citas bíblicas siguen la New Revised Standard Version de la Biblia.
2. Traducción de Hugh G. Evelyn-White.
3. Traducción de Samuel Butler.
4. Traducción de Richard Hunter.
5. Traducción de Richard Crowley.
6. Jean Bottéro y Samuel Noah Kramer, Lorsque les Dieux faisaient l'homme, París: Gallimard, 1989, 576–601.
7. Para una discusión sobre la dependencia de la Biblia respecto de Beroso, véase Gmirkin, Berossus and Genesis.
8. Traducción de T. K. Hubbard.
9. Traducción de George Rawlinson.
10. Wesselius, The Origin of the History of Israel, 98–99.
11. Traducción de Samuel Garth.
12. Thompson, The Mythic Past, 24–26.
13. Brisson y Pradeau, «Introduction», 324–326.
14. Ibid., 322.
15. Cazeaux, Le partage de minuit.
16. El obispo Dom Calmet había advertido esta semejanza en el siglo XVIII, y Voltaire llegó incluso a parodiarla; para Voltaire, los romanos no podían haber aprendido nada de la insignificante provincia de Judea. Véase «Ange», en Voltaire, Dictionnaire philosophique.
17. Joseph Chamonard, «Introduction», en Ovide les Métamorphoses, París: GF-Flammarion, 1966, 11–12.
18. Para una discusión de estos paralelos, véanse «Genèse» y «Abraham», en Voltaire, Dictionnaire philosophique.

19. Apollodorus, The Library, trad. James George Frazer, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1939.

20. Euripides, Tragédies. VIII. Deuxième partie: Fragments de Bellérophon à Protésilas, París: Les Belles Lettres, 2000, 369; traducción mía del francés.

21. West, The East Face of Helicon, 441, n. 7.

22. Traducción de Mary Grant.

23. Señalado por Gordon, Before the Bible, 285.

24. Kupitz, «La Bible est-elle un plagiat?», 85.

25. Citado por West, The East Face of Helicon.

26. Véase Cazeaux, Le partage de minuit.

CONTROL DE LA EDICIÓN

Registro editorial

3 de octubre de 2026 · Las páginas citadas a continuación son las de la fuente.

Alcance del cotejo

Se ha comparado todo el cuerpo de la introducción (secuencia 1–91; PDF 14–104) y de Génesis (92–145; PDF 105–158). Se consultaron las imágenes de la fuente para resolver lecturas dudosas. Las 160 llamadas conservan sus dos series y sus notas correspondientes. La primera página de cada sección no muestra folio impreso; no se le añade una marca inexistente.

Correcciones incorporadas

En la introducción se restituyeron pasajes y citas omitidos, se retiraron explicaciones añadidas y se recuperaron la primera persona, la estructura y los grados de certeza del autor. Entre las restituciones figuran los argumentos de las páginas 33 y 41–43, Anaxágoras y Platón en la página 63, y la cita de *República* 382e–383a en la página 90.

El cierre de Génesis añade once ajustes puntuales: recuperación de «unigénito y creado» (p. 93) y de la posibilidad de escapar del ciclo (p. 95); distinción de Kaineus en la cita de Hunter (p. 102) y Guges en la comparación de nombres (p. 109); precisión de «vuelto dorado» (p. 121), «cerniéndose» (p. 124) y la fuerza de «coerces» (p. 127); restitución de la probabilidad en *Leyes* 838e (p. 135); conservación de la repetición de «servidor» (p. 138), y corrección de la despedida a la madre (p. 145). Kaineus supone dos sustituciones dentro de una misma cita.

Lecturas conservadas y dudas abiertas

- Introducción, páginas 8 y 85: permanecen las ambigüedades de «the former… the latter» y «there known as Asherah». No se ha asignado por conjetura un referente inequívoco.
- Se conservan las cifras impresas 782 para Sargón II (p. 2), 350 para la muerte de Platón (p. 3), 538 y 330–320 (p. 77), así como la remisión Jer 41. Su reproducción no implica validación histórica.
- Se mantienen aiodoi (p. 12), *Anthropologie stucturale II* (p. 17), Ashuras (p. 86), Aveshta (p. 87) y *De Vita Moses* (p. 88), comprobados en el impreso. La regularización de Preaparatio como Praeparatio queda expresamente registrada.
- Génesis, página 121: el impreso dice «thorns» donde el español utiliza «cuernos». Se conserva esta intervención editorial ya registrada, sustentada en «horns» en la cita de Gn 22:13 que la propia fuente reproduce en la página 120.
- Génesis, página 131: «sirvienta de Lía» y el «accidente de carro» de Absalón reproducen formulaciones confirmadas en el impreso; no se han corregido desde conocimiento externo.
- Las anomalías bibliográficas de las notas 24, 37, 60, 67, 99 y 102 de la introducción permanecen documentadas en el registro de trabajo. Las notas 13–14 de Génesis remiten a «Introduction» de Brisson y Pradeau sin identificar allí el volumen, y la 25 remite a West sin página. No se completan por conjetura.

El cierre corresponde al texto académico de estas dos secciones. La adaptación oral es un trabajo distinto y no forma parte de esta edición.