

ACTAS DEL II CONGRESO INTERNACIONAL DE FILÓN DE ALEJANDRÍA
SANTA ROSA, 21 Y 22 DE OCTUBRE, 2021

FILÓN DE ALEJANDRÍA MÉTODO, FILOSOFÍA Y RECEPCIÓN

Editado por

PAOLA DRUILLE

LAURA PÉREZ

EDITORIAL DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PAMPA

Actas del II Congreso Internacional de Filón de Alejandría
Santa Rosa, 21-22 de Octubre, 2021

FILÓN DE ALEJANDRÍA
MÉTODO, FILOSOFÍA Y RECEPCIÓN

Editado por

PAOLA DRUILLE
LAURA PÉREZ

EDITORIAL DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PAMPA

El presente volumen contiene las exposiciones presentadas en el *II Congreso Internacional de Filón de Alejandría (II CIFA)/II International Congress on Philo of Alexandria (II ICPHA)*, celebrado en la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de La Pampa (Argentina) en el mes de octubre del año 2021. Los autores son responsables por el contenido de sus trabajos. Se comprometen a respetar la propiedad intelectual y el consentimiento informado de las fuentes, a cumplir con las pautas éticas de publicación y manifiestan que el contenido es original. Las editoras y la institución editora no son responsables por los contenidos de las partes.

Filón de Alejandría. Método, Filosofía y Recepción
Actas del II Congreso Internacional de Filón de Alejandría,
Santa Rosa, 21-22 de Octubre, 2021 / Paola Druille... [et al.]



2022, editado por Paola Druille, Laura Pérez.
Editorial de la Universidad Nacional de La Pampa, 1ª ed. - Santa Rosa, Argentina, 2022
Libro digital, PDF

1. Lingüística. I. Druille, Paola, ed. II. Pérez, Laura, ed.
CDD 410.18

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-950-863-471-9

<http://www.unlpam.edu.ar/cultura-y-extension/edunlpam>

Autoridades de la Editorial de la Universidad Nacional de La Pampa:

Oscar Daniel Alpa *Rector*
María Ema Martín *Vicerrectora a cargo*

EdUNLPam:

Ignacio Kotani *Presidente*
Rodolfo Rodríguez *Director de la Editorial*

Consejo Editor

Gustavo Walter Bertotto
María Marcela Domínguez
Victoria Aguirre
Edith Alvarellos / Federico Martocci
Carla Etel Suarez / Daniel Omar Maizon
Lucía Carolina Colombato / Jimena Marcos
María Pía Bruno / Laura Noemí Azcona
Alicia María Vignatti / Oscar Alfredo Testa
Mónica Boeris / Natalia Cazaux
María Soledad Mieza / Patricia Bibiana Lázaro

Autoridades de la Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de La Pampa:

Beatriz Elena Cossio *Decana*
Verónica Zucchini *Vice Decana*
Eric Morales Schmuker *Prosecretario Privado del Decano*
María Pía Bruno *Secretaria de Investigación y Posgrado*
Silvia Siderac *Secretaria Académica*
Martín Alejandro Ussei *Secretario Económico-Administrativo*
María Marta Dukar *Secretaria del Consejo Directivo*

Comité Organizador, II CIFA 2021:

Paola Druille *Responsable*
Laura Pérez *Responsable*

Colaboradores

Estefanía Sottocorno, Daniel Asade,
M. Rocío Saitúa Popoviez, Alexis Delamer Sosa

Miembros del Comité Académico, II CIFA 2021:

Juan Carlos Alby (Universidad Nacional del Litoral)
Marta Alesso (Universidad Nacional de La Pampa)
Guillermo Callejas Buasi (Universidad Nacional Autónoma de México)
Pablo Cavallero (Universidad de Buenos Aires, Universidad Católica Argentina)
Patricia Ciner (Universidad Nacional de Cuyo)
Michael Cover (Marquette University, Estados Unidos)
Francesca Calabi (Università di Pavia, Italia)
Tomás Rodríguez Hevia (Universidad Eclesiástica San Dámaso, España)
Rodrigo Laham Cohen (Universidad de Buenos Aires, Universidad Nacional de San Martín)
Carlos Lévy (Université Paris-Sorbonne (Paris IV), Francia)
Raquel Miranda (Universidad Nacional de La Pampa)
Paola Pontani (Università Cattolica del Sacro Cuore, Italia)
David Runia (Australian Catholic University, University of Melbourne, Australia)
Marco Antonio Santamaría (Universidad de Salamanca, España)
Sofía Torallas Tovar (University of Chicago, Estados Unidos)

TABLA DE CONTENIDOS

<i>Prefacio</i>	I
Abreviaturas	IV

PRIMERA PARTE: EXÉGESIS FILÓNICA

SOFÍA TORALLAS TOVAR

I. Escenas egipcias de la biblia en Filón de Alejandría. Notas lexicográficas.....	1
--	---

MARTA ALESSO

II. Significación alegórica de la παιδίσκη Agar.....	11
--	----

MIGUEL MORALEDA

III. El procedimiento del τρυτέστι y la exégesis directa en <i>Legum Allegoriae</i> 1.1-65 de Filón de Alejandría	23
--	----

SEGUNDA PARTE: FILOSOFÍA FILÓNICA

BEATRICE WYSS

IV. Biblical and Philosophical Influences on the Negative Theology of Philo of Alexandria.....	31
---	----

MARIJA TODOROVSKA

V. The Negative Theology in Philo of Alexandria. Some General Remarks	49
---	----

GUILLERMO CALLEJAS BUASI

VI. Razón interna y razón pronunciada: Un análisis sobre los términos λόγος προφορικός y λόγος ἐνδιάθετος en Filón de Alejandría.....	61
--	----

ANA CAROLINA DELGADO

VII. El <i>ethos</i> del hombre político. Elementos del <i>Gorgias</i> platónico en el <i>De Josepho</i> de Filón de Alejandría.....	75
--	----

TOMÁS RODRÍGUEZ HEVIA

VIII. De nuevo sobre el escepticismo en Filón, un sabio de Israel.....	91
--	----

MÓNICA CHÁVEZ CERVANTES

IX. Aproximación a la virtud y a cómo el ser humano es virtuoso en Filón de Alejandría.....	111
--	-----

JESENNIA RODRÍGUEZ SUÁREZ

X. El cuerpo de las mujeres en la obra de Filón de Alejandría.....	125
--	-----

TERCERA PARTE: FILÓN Y LA LEY

MARÍA ELISA ACEVEDO SOSA

XI. Costumbres no escritas y defensa del judaísmo en *Embajada a Gayo* de Filón 135

MARÍA ROCÍO SAITÚA POPOVIEZ

XII. Los deberes vinculares de padres e hijos en *Sobre el decálogo* y *Las leyes particulares 2* de Filón..... 143

LAURA PÉREZ

XIII. Una versión apologética de la Conquista de Canaán en *Hypothetica* de Filón de Alejandría 151

CUARTA PARTE: FILÓN, JUDAÍSMO Y CRISTIANISMO

ESTEFANÍA SOTTOCORNO

XIV. El fenómeno ascético en la tradición judía: ¿Qué tiene que ver Alejandría con Jerusalén? 161

ROBERTO JESÚS SAYAR

XV. Quien con sabios se entiende, a ser sabio aprende. Influencias filonianas subyacentes en *IV Macabeos* 169

MARIANO AGUSTÍN SPLENDIDO

XVI. El filósofo y el pescador. Un análisis de la leyenda del encuentro entre Filón y Pedro en Roma 185

VIVIANA NOEMÍ HACK

XVII. Huellas de Alejandría en el Cuarto Evangelio. El Prólogo a la luz del *Génesis* y la exégesis de Filón 193

JUAN CARLOS ALBY

XVIII. La concepción filoniana del cosmos como templo y su recepción gnóstica 201

Nota sobre los Autores..... 215

PREFACIO

Filón de Alejandría. Método, filosofía y recepción es el resultado de las contribuciones presentadas en *II Congreso Internacional de Filón de Alejandría*, celebrado los días 21 y 22 de octubre de 2021 en la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de La Pampa (Argentina).¹ El *Congreso* estuvo auspiciado por asociaciones de gran trayectoria² e integrado por un prestigioso Comité Académico del país y del exterior.³ Como en su primera edición,⁴ el encuentro reunió a investigadores de América y Europa, que presentaron exposiciones sobre temáticas relacionadas con el método, la filosofía y la recepción de Filón, recopiladas a modo de capítulos en las diferentes secciones de esta publicación.

La “Primera Parte. Exégesis filónica” está compuesta por tres capítulos concentrados en las dinámicas de lengua, método y fuentes, en atención al análisis filológico e histórico-social de la obra y el contexto del autor. El Capítulo I, “La lengua de Filón de Alejandría: reflexiones sobre las escenas egipcias de la Biblia”, a cargo de Sofía Torallas Tovar, examina la percepción de Egipto y los egipcios de dos aspectos: su identidad bíblica y su identidad real. Torallas Tovar busca los casos en los que Filón muestra esta doble percepción identitaria, especialmente en su elección léxica y, más concretamente, en el comentario sobre pasajes bíblicos ambientados en Egipto. La indagación exegética continúa en los capítulos segundo y tercero, que abordan los complejos procesos metodológicos y las fuentes de la alegoría filónica. En el Capítulo II, “Significación alegórica de la παιδίσκη Agar”, Marta Alesso trabaja con los tratados *De congressu eruditionis gratia* y *De fuga et inventione*, donde observa el protagonismo del triángulo

¹ Agradecemos especialmente a las autoridades de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de La Pampa por su aval institucional y su apoyo logístico: Decana, Prof. Beatriz Cossio, Vice-Decana, Prof. Verónica Zucchini, y Prosecretario de Decanato, Dr. Eric Morales Schmuker.

² Instituto Interdisciplinario de Estudios Americanos y Europeos de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de La Pampa, Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas – CONICET, Asociación Argentina de Estudios Clásicos, Asociación Argentina de Filosofía Antigua, Sociedad Argentina de Estudios Medievales, Programa de Historia de las Culturas del Mediterráneo de la Universidad Nacional de Tres de Febrero, Programa de Estudios Históricos Grecorromanos del Departamento de Historia de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Católica Argentina, Biblioteca Agustiniana de Buenos Aires - Orden de San Agustín.

³ Juan Carlos Alby (Universidad Nacional del Litoral), Marta Alesso (Universidad Nacional de La Pampa), Guillermo Callejas Buasi (Universidad Nacional Autónoma de México), Pablo Cavallero (Universidad de Buenos Aires, Universidad Católica Argentina), Patricia Ciner (Universidad Nacional de Cuyo), Michael Cover (Marquette University, Estados Unidos), Francesca Calabi (Università di Pavia, Italia), Tomás Rodríguez Hevia (Universidad Eclesiástica San Dámaso, España), Rodrigo Laham Cohen (Universidad de Buenos Aires, Universidad Nacional de San Martín), Carlos Lévy (Université Paris-Sorbonne (Paris IV), Francia), Raquel Miranda (Universidad Nacional de La Pampa), Paola Pontani (Università Cattolica del Sacro Cuore, Italia), David Runia (Australian Catholic University, University of Melbourne, Australia), Marco Antonio Santamaría (Universidad de Salamanca, España), Sofía Torallas Tovar (University of Chicago, Estados Unidos).

⁴ El *I Congreso Internacional sobre Filón de Alejandría* se desarrolló el 23 de octubre de 2023, en el marco del Proyecto de Investigación “La codificación de la ley en los tratados legislativos de Filón de Alejandría” (PICT 2018 - 03518, ANPCYT, Argentina) y el Proyecto de Investigación “Helenismo y actualidad: Filón de Alejandría en la génesis del pensamiento contemporáneo” (FCH-UNLPam 033/CD/2017, Argentina), y de las actividades del Instituto Interdisciplinario de Estudios Americanos y Europeos de la Universidad Nacional de La Pampa. Para este encuentro, fueron convocados académicos internacionales del ámbito de las ciencias humanas (Marta Alesso, Carlos Lévy, Tomás Rodríguez Hevia, Marco Antonio Santamaría, Guillermo Callejas Buasi, Paola Pontani, Laura Pérez), con el fin de dialogar sobre Filón de Alejandría, su vida y su obra.

constituido por los personajes bíblicos Abraham, Sara y Agar, y recupera pasajes de la *Septuaginta*, *Libro de los Jubileos* y Pablo de Tarso (Ga 4.21-31), que proponen diferentes lecturas de Agar y su significado. En el Capítulo III, “El procedimiento del $\tau\omicron\upsilon\tau\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$ y la exégesis directa en *Legum Allegoriae* 1.1-65 de Filón de Alejandría”, Miguel Moraleda se focaliza en el plano propiamente filológico de la escritura filónica. El autor distingue los mecanismos utilizados por Filón para realizar una exégesis directa y aquellos empleados para una exégesis alegórica. Concluye que los procedimientos exegéticos surgen desde el reconocimiento del método alegórico como mecanismo para interpretar la complejidad de la letra del texto bíblico.

La “Segunda Parte. Filosofía filónica”, integrada por seis capítulos, trata temáticas específicas, como la teología negativa de Filón y la influencia de la filosofía griega en su pensamiento. En el Capítulo IV, “Biblical and Philosophical Influences on Philo’s Negative Theology”, Beatrice Wyss indaga a Filón como el primer pensador judío conocido que elabora una teología negativa integral. Wyss considera que, presumiblemente, el punto de partida de la teología negativa de Filón es una argumentación antiantropomórfica basada en Ex 20.4, como reflejan *Sacr.* 94 y *QG* 1.55, donde el fundamento bíblico es Nm 23.19. La lectura apofática sigue en el Capítulo V, “The Negative Theology in Philo of Alexandria”, escrito por Marija Todorovska. Su línea de investigación se centra en la desantropomorfización filónica de Dios, en la inaccesibilidad e incognoscibilidad de Dios, y en la inexpresabilidad de Dios y su manifestación a través del Logos. En los capítulos sexto y séptimo, la interpretación filosófica se vuelve hacia la influencia griega en el pensamiento anímico y político de Filón. El Capítulo VI, “Interioridad y exterioridad de la palabra: un análisis sobre los términos $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ ἐνδιάθετος y $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ προφορικός en Filón de Alejandría”, a cargo de Guillermo Callejas Buasi, examina tres pasajes específicos (*Abr.* 82, *Mos.* 2.127 y *Spec.* 4.69), en los que Filón relaciona la palabra interior y la palabra hablada con otros significados inherentes. En el Capítulo VII, “La vida del hombre político. Motivos del *Gorgias* platónico en el *De Josepho* de Filón de Alejandría”, Ana Carolina Delgado investiga la influencia de Platón en el pensamiento político de Filón, apoyada en un análisis textual de *De Josepho* y *Gorgias*. El recorrido filosófico culmina en los capítulos octavo, noveno y décimo, que también recuperan los aspectos griegos de las ideas del alejandrino. El Capítulo VIII es “El escepticismo en Filón, ¿un “sabio” de Israel?” y fue escrito por Tomás Rodríguez Hevia, quien sostiene diferentes premisas: 1) el escepticismo de Filón está vinculado con la tradición de la sabiduría de Israel, 2) Filón fue el “último sabio” de Israel, y 3) el escepticismo de Filón debe diferenciarse claramente del escepticismo pirrónico y académico. El Capítulo IX, “Aproximación a la influencia de la concepción aristotélica de la virtud en Filón de Alejandría”, pertenece a Mónica Chávez Cervantes. La autora estudia la felicidad, el alma y las funciones y las partes del alma de Aristóteles en el pensamiento filónico a través de temas vinculados con la virtud y el modelo de hombre virtuoso. El examen aristotélico en el corpus filónico se mantiene en el Capítulo X, “El cuerpo de las mujeres en la obra de Filón de Alejandría”, donde Jesennia Rodríguez Suárez analiza en los tratados filónicos los preceptos aristotélicos que hacen énfasis en la mujer mediante las ideas del material pasivo (menstruación) y de la sustancia activa (semen).

La “Tercera Parte. Filón y la ley” está formada por cuatro capítulos que indagan las problemáticas legales e históricas del corpus filónico. El Capítulo XI es “Costumbres no escritas y defensa del judaísmo en *Embajada a Gayo* de Filón” y pertenece a María Elisa Acevedo Sosa. La autora reflexiona sobre el estrecho lazo entre el concepto de costumbre no escrita y Ley divina en *Legat.* 115 e *Hypoth.* 7.6, para descubrir el origen del rechazo judío de venerar la imagen de Calígula. La indagación legal se prolonga en el Capítulo

XII, “Los deberes vinculares de padres e hijos en *Sobre el decálogo* y *Las leyes particulares* 2 de Filón de Alejandría”, de María Rocío Saitúa Popoviez, quien recorre los pasajes 106-120 de *Decal.* y 224-243 de *Spec.* 2 para interpretar el quinto mandamiento bíblico sobre honrar a los padres y comentar las pautas ideológico-pragmáticas fundamentales del mandato. La problemática histórica se advierte en el Capítulo XIII, “Una versión apologética de la conquista de Canaán en *Hypothetica* de Filón de Alejandría”, a cargo de Laura Pérez. La autora considera que la desviación del tratado respecto de los acontecimientos narrados en el texto bíblico se puede explicar por la orientación apologética en un contexto inestable, y por la necesidad de expresar un discurso racional y lógico dirigido a una audiencia hostil no judía.

La “Cuarta Parte. Filón, judaísmo y cristianismo” cuenta con cinco capítulos sobre la tradición judía en los textos filónicos y la recepción cristiana de su pensamiento. La comunicación con el judaísmo es propuesta por los capítulos decimocuarto y decimoquinto. El Capítulo XIV, “El fenómeno ascético en la tradición judía: ¿qué tiene que ver Alejandría con Jerusalén?”, pertenece a Estefanía Sottocorno, quien revisa la perspectiva relativa al fenómeno ascético en el tratado conocido como *De vita contemplativa*. Roberto Jesús Sayar también examina la vertiente judía en el Capítulo XV, “Quien con sabios se entiende, a ser sabio aprende. Influencias filonianas subyacentes en *IV Macabeos*”. El autor reconoce *In Flaccum* de Filón como una fuente de *IV Macabeos*. Defiende esta posible vinculación a partir de las fechas de composición, que considera plausibles para realizar esta lectura, y del amplio alcance de la biblioteca filoniana, que pudo favorecer la llegada de su obra a diversas comunidades en la diáspora. Los capítulos decimosexto, decimoséptimo y decimoctavo abren su mirada hacia el cristianismo y la recepción filónica. En el Capítulo XVI, “El filósofo y el pescador. Un análisis de la leyenda del encuentro entre Filón y Pedro en Roma”, Mariano Agustín Spléndido investiga el posible origen de la leyenda del encuentro entre Filón y Pedro, que fundamenta con los testimonios dados a conocer por Eusebio de Cesarea (*HE* 2.17.2-24), Jerónimo (*Vir.* 1.8.11) y los relatos populares de los siglos II y III, y con el impacto de *Legatio ad Gaium* de Filón en la producción cristiana. Viviana Noemí Hack es la autora del Capítulo XVII, “Huellas de Alejandría en el Cuarto Evangelio. El *Prólogo* a la luz del *Génesis* y la exégesis de Filón”, donde compara el *Prólogo* del Cuarto Evangelio con la interpretación filónica del primer relato creacional del *Génesis* 1 en *De Opificio Mundi* y *Legum Allegoriae* 2. La autora focaliza su interés en la idea de la unicidad de Dios en el acto de crear y estima que esta idea bloquea toda posibilidad de otra presencia junto a Él. Por último, en el Capítulo XVIII, “La concepción filoniana del cosmos como templo y su recepción gnóstica”, Juan Carlos Alby pone en consideración que las referencias de las intuiciones cosmológico-teológicas de Filón habrían sido utilizadas por los gnósticos para su compleja arquitectura de las regiones divina e infra-divina.

Filón de Alejandría. Método, filosofía y recepción contribuye, de esta manera, al conocimiento de las nuevas propuestas sobre los estudios filónicos tanto en su vinculación con los ámbitos metodológicos, filosóficos e históricos, como a la construcción de los saberes científicos y técnicos sobre diferentes temáticas del pensamiento de Filón, su diálogo con las corrientes ideológicas helenísticas y la influencia de su corpus en el cristianismo y en toda la historia cultural de Occidente.

ABREVIATURAS

Obras de Filón de Alejandría

<i>Mos.</i>	<i>De vita Mosis 1 y 2. Vida de Moisés 1 y 2.</i>
<i>Opif.</i>	<i>De Opificio mundi. La creación del mundo según Moisés.</i>
<i>QG</i>	<i>Quaestiones et solutiones in Genesim 1, 2, 3, 4, 5 y 6. Cuestiones sobre el Génesis 1, 2, 3, 4, 5 y 6.</i>
<i>QE</i>	<i>Quaestiones et solutiones in Exodum 1 y 2. Cuestiones sobre el Éxodo 1 y 2.</i>
<i>Leg.</i>	<i>Legum allegoriae 1-3. Alegorías de las leyes.</i>
<i>Cher.</i>	<i>De Cherubim. Sobre los Querubines.</i>
<i>Sacr.</i>	<i>De sacrificiis Abeli et Caini. Los sacrificios de Abel y Caín.</i>
<i>Det.</i>	<i>Quod deterius potiori insidiare soleat. Las insidias.</i>
<i>Post.</i>	<i>De posteritate Caini. La posteridad de Caín.</i>
<i>Deus</i>	<i>Quod deus sit immutabilis. Sobre la inmutabilidad de Dios.</i>
<i>Gig.</i>	<i>De Gigantibus. Sobre los gigantes.</i>
<i>Agr.</i>	<i>De agricultura. Sobre la agricultura.</i>
<i>Plant.</i>	<i>De plantatione. Sobre la plantación.</i>
<i>Ebr.</i>	<i>De ebrietate. Sobre la ebriedad.</i>
<i>Sobr.</i>	<i>De sobrietate. Sobre la sobriedad.</i>
<i>Conf.</i>	<i>De confusione linguarum. La confusión de las lenguas.</i>
<i>Migr.</i>	<i>De migratione Abrahami. La migración de Abraham.</i>
<i>Her.</i>	<i>Quis rerum divinarum heres sit. El heredero de los bienes divinos</i>
<i>Congr.</i>	<i>De congressu eruditionis gratia. Acerca de la unión con los estudios preliminares</i>
<i>Fug.</i>	<i>De fuga et inventione. Sobre la fuga y el encuentro.</i>
<i>Mut.</i>	<i>De mutatione nominum. Sobre el cambio de nombres.</i>
<i>Deo</i>	<i>Fragmento De deo. Sobre Dios.</i>
<i>Somn.</i>	<i>De somniis 1 y 2. Sobre los sueños 1 y 2.</i>
<i>Abr.</i>	<i>De Abrahamo. Sobre Abraham.</i>
<i>Jos.</i>	<i>De Josepho. Sobre José.</i>
<i>Decal.</i>	<i>De decalogo. Sobre el decálogo.</i>
<i>Spec.</i>	<i>De specialibus legibus 1, 2, 3 y 4. Las leyes particulares 1, 2, 3 y 4.</i>
<i>Virt.</i>	<i>De virtutibus. Sobre las virtudes.</i>
<i>Praem.</i>	<i>De praemiis et poenis. Premios y castigos.</i>
<i>Flacc.</i>	<i>In Flaccum. Contra Flaco.</i>
<i>Legat.</i>	<i>De lagatione ad Gaium. Embajada ante Gayo.</i>
<i>Contempl.</i>	<i>De vita contemplativa. La vida contemplativa.</i>
<i>Prov.</i>	<i>De providentia 1-2. Sobre la providencia.</i>
<i>Hypoth.</i>	<i>Hypothetica, Apologia pro Judeis. Apología por los judíos.</i>
<i>Aet.</i>	<i>De aeternitate mundi. Sobre la indestructibilidad del mundo.</i>
<i>Prob.</i>	<i>Quod omnis probus liber sit. Todo hombre bueno es libre.</i>
<i>Animal.</i>	<i>De animalibus. Sobre los animales</i>

PRIMERA PARTE

Exégesis filónica

CAPÍTULO I

ESCENAS EGIPCIAS DE LA BIBLIA EN FILÓN DE ALEJANDRÍA: NOTAS LEXICOGRÁFICAS

Sofía Torallas Tovar*

Resumen: Esta contribución examina el uso léxico en las escenas egipcias de la versión griega del Antiguo Testamento, y en concreto, la reacción de Filón de Alejandría a dicho uso. Para este fin, se han seleccionado tres escenas de carácter egipcio, la del sueño de las siete vacas, la del jarrillo de plata y la del nacimiento de Moisés. En estos tres pasajes, el texto griego de los *Setenta* utiliza préstamos léxicos de origen egipcio. Tanto Filón, como las otras versiones griegas del Antiguo Testamento los evitan, mientras que los posteriores autores cristianos los respetan.

Palabras clave: Filón de Alejandría, *Setenta*, Septuaginta, préstamos léxicos, lengua egipcia

EGYPTIAN SCENES FROM THE BIBLE IN PHILO OF ALEXANDRIA. LEXICOGRAPHICAL NOTES

Abstract: This contribution examines the lexical usage in the Egyptian scenes of the Greek version of the Old Testament, and specifically, Philo of Alexandria's reaction to such usage. For this purpose, three "Egyptian" scenes have been selected, that of the dream of the seven cows, that of the silver vase, and that of the birth of Moses. In these three passages, the Greek text of the *Septuagint* uses lexical borrowings of Egyptian origin. Both Philo and the other Greek versions of the Old Testament avoid them, while later Christian authors respect them.

Keywords: Philo of Alexandria, Septuagint, loanwords, Egyptian language

1. Introducción

La traducción del Pentateuco al griego se produjo en Alejandría en la época del rey Ptolomeo II, un par de siglos antes del *floruit* de Filón de Alejandría.¹ Filón, inmerso como estaba en un mundo multilingüe y deseando conceder legitimidad a la traducción de un texto que consideraba tan sagrado como el original, explica su visión de las técnicas de traducción en los *Setenta*:²

καίτοι τίς οὐκ οἶδεν, ὅτι πᾶσα μὲν διάλεκτος, ἡ δ' Ἑλληνικὴ διαφερόντως, ὀνομάτων πλουτεῖ, καὶ ταῦτὸν ἐνθύμημα οἷόν τε μεταφράζοντα καὶ παραφράζοντα σχηματίσαι πολλαχῶς, ἄλλοτε ἄλλας ἐφαρμόζοντα λέξεις; ὅπερ ἐπὶ ταύτης τῆς νομοθεσίας οὐ φασι συμβῆναι, συνενεχθῆναι δ' εἰς ταῦτὸν κύρια κυρίοις ὀνόμασι, τὰ Ἑλληνικὰ τοῖς

* Quiero agradecer a Paola Druille su invitación a participar en el congreso sobre Filón de Alejandría, y a César Montoliu y a Consuelo Tovar sus comentarios que tan útiles me han resultado para mejorar esta contribución. Dedico este escrito a la memoria de mi querido director de tesis, D. Luis Gil Fernández, que me introdujo en el estudio de Filón de Alejandría.

¹ Rajak (2009: 34); Wasserstein y Wasserstein (2006: 12-13); Wright (2008: 301).

² Véase Janowitz (1991: 138-139); Veltri (2006: 199-200).

Χαλδαϊκοῖς, ἐναρμοσθέντα εὖ μάλα τοῖς δηλουμένοις (39) πράγμασιν. ὄν γὰρ τρόπον, οἶμαι, ἐν γεωμετρίᾳ καὶ διαλεκτικῇ τὰ σημαινόμενα ποικιλίαν ἐρμηνείας οὐκ ἀνέχεται, μένει δ' ἀμετάβλητος ἢ ἐξ ἀρχῆς τεθεῖσα, τὸν αὐτὸν ὡς ἔοικε τρόπον καὶ οὗτοι συντρέχοντα τοῖς πράγμασιν ὀνόματα ἐξεῦρον, ἅπερ δὴ μόνα ἢ μάλιστα τρανώσειν ἔμελλεν ἐμφαντικῶς τὰ δηλούμενα. σαφεστάτη δὲ τοῦδε πίστις· (Mos. 2.38-39)

38 Y, sin embargo, ¿quién no sabe que toda lengua, y la griega por encima de todas las demás, es rica en palabras, y que se puede traducir una expresión y parafrasearla, para exponerla de muchas maneras, adaptando a ella muchas formas de expresión diferentes en distintos momentos? Pero esto, dicen, no ocurrió en absoluto en esta traducción de la ley, sino que, en todos los casos, se emplearon palabras griegas exactamente correspondientes para traducir literalmente las palabras caldeas apropiadas, adaptándose con gran propiedad a los asuntos que debían explicarse; (39) pues así como supongo que las cosas que se demuestran en la geometría y la lógica no admiten ninguna variedad de explicación, sino que la proposición que se expuso desde el principio permanece inalterada, de la misma manera concibo que estos hombres encontraron palabras que se correspondían precisa y literalmente con las cosas, palabras que estaban destinadas por sí solas, o en el mayor grado posible, a explicar con claridad y fuerza los asuntos que se deseaba revelar.

En este pasaje, Filón de Alejandría defiende la legitimidad de la traducción de los *Setenta*, quizá frente a la crítica que estaba recibiendo, bien por no ser una traducción exacta del hebreo original, bien por no estar escrita en un griego elegante. En la antigüedad, el debate sobre la traducción se contendía entre dos posibles concepciones. Por un lado, el respeto a la palabra, la traducción literal; por otro, la traducción del sentido, el respeto a la lengua de destino.³ Obsérvese que Filón aborda aquí el problema afirmando que la relación de las palabras en la traducción de la ley no es contingente ni arbitraria, sino tan estable y universal como los objetos matemáticos. El de Filón es el enfoque de la traducción inspirada, porque los 72 traductores coincidieron milagrosamente en sus traducciones,⁴ aunque admite que se pueden hacer traducciones libres de otro tipo de textos.⁵

Aparentemente la legitimación del texto de los *Setenta* como texto inspirado no eliminó el deseo, motivado por la reverencia a la autoridad del original, de una traducción más literal, *verbum e verbo*, o, por el contrario, de una lengua de destino más natural, y se produjeron multitud de ajustes, así como nuevas traducciones.⁶ Aquila (A) tradujo la Ley al griego a principios del siglo II de nuestra era, por razones más allá de la insatisfacción con la traducción de los *Setenta*.⁷ La extrema literalidad de la traducción de Aquila (δουλεύων τῇ ἑβραϊκῇ λέξει, “esclava de la lengua hebrea”, *Adv. Haer.* 3.21.1-4), oscureció el texto, forzando la sintaxis, utilizando términos inusuales o insistiendo en traducir cada una de las palabras respetando estrictamente el orden de las mismas en hebreo, hasta el extremo de hacerse a menudo ininteligible. La traducción de Símaco (Σ), de finales del siglo II, presenta un método opuesto al de Aquila, y está escrita en un griego elegante y tendente a la perífrasis, mientras que la traducción de Teodoción (T), de

³ Brock (1979: 69-87); Brock (1972: 11-36); Janowitz (1991: 129-140).

⁴ También en la *Cohortatio ad Graecos* cap. XIII, atribuida a Justino, la narración sobre la producción de los *Setenta*. Véase Veltri (2006: 44-47).

⁵ Igualmente Jerónimo, *Ep. ad Pam.* 5, “Porque yo mismo no solo admito, sino que proclamo libremente que al traducir del griego (excepto en el caso de las Sagradas Escrituras, donde incluso el orden de las palabras es un misterio), traduzco sentido por sentido y no palabra por palabra”.

⁶ Ireneo de Lyon es el primero que menciona las versiones de Teodoción y Aquila en *Adv. Haer.* 3.21.1-4, Fernández Marcos (1998); Norton (1994: 400-419); Salvesen (1998); André (1987: 220-245).

⁷ Véase Veltri (2006: 163-179).

mediados del siglo II, presenta también un griego natural, y en algunos libros sustituyó a la de los *Setenta*.⁸

En esta contribución me gustaría proponer un método para explorar la relación de Filón de Alejandría con la lengua de los *Setenta* y su vertiente popular, un método para iniciar una búsqueda de algún indicio de rechazo o de aceptación de expresiones quizá populares, quizá demasiado egiptizantes para el gusto del alejandrino.⁹ Parto del postulado de que la lengua de los *Setenta*, como está ya demostrado, es un reflejo del griego de Alejandría de la época.¹⁰ Múltiples estudios, desde principios del siglo XX, con Deissmann,¹¹ han comparado la prosa del Pentateuco griego con los papiros contemporáneos para mostrar que efectivamente hay fuertes coincidencias en rasgos lingüísticos atestiguados únicamente en Egipto, por lo que se puede deducir que los traductores, pese a lo que nos transmite la *Carta de Aristeas*, probablemente eran alejandrinos.

Por otra parte, es indiscutible que Filón recibe una gran influencia de la lengua de los *Setenta*, en cuanto que es intérprete de este texto. Comenta a menudo, palabra por palabra, versículos enteros, aportando etimologías y explicaciones de corte léxico y lingüístico, que hacen ver su profundo interés textual y léxico.¹² Mi pregunta, con el trasfondo presentado aquí, es qué pensaría Filón de dicho texto desde el punto de vista lingüístico y estilístico. Si carecía de la elegancia del griego aticista que él mismo utilizaba en sus escritos, cuál sería su opinión, silenciosa, sobre ese texto. Para poner a prueba ese respeto reverencial de Filón por el texto según él inspirado, traducido palabra por palabra por correspondencia matemática, he elegido tres escenas de ambientación egipcia para poner a prueba su fidelidad: la escena del sueño de las siete vacas (Gn 41), la escena del jarro de plata de José (Gn 44) y la escena del nacimiento de Moisés (Ex 2). Lo que tienen en común estos tres pasajes es que en escenas de ambientación egipcia utilizan préstamos egipcios (en negrita en el texto), en muchos casos más de una vez (entre paréntesis indico los versículos en los que aparecen más ejemplos del mismo término). La reacción de Filón de Alejandría a dichas palabras es interesante, en cuanto que, a pesar de conocerlas, las sustituye por sinónimos de origen griego en su comentario.

Cabría esperar que la variante de la lengua griega utilizada en Egipto presentara un gran número de palabras de préstamo de la lengua egipcia como resultado del contacto a lo largo de los siglos. Pero, de hecho, muy pocos términos etimológicamente egipcios aparecen en la literatura griega.¹³ Aunque podemos imaginar que la interferencia fue un fenómeno importante en el griego hablado en Egipto y generó muchos usos léxicos egipcios, la mayoría de ellos nunca cristalizaron en la lengua escrita. Sin embargo, a lo largo de varios siglos, términos que representaban productos y experiencias típicamente egipcios, que no tenían términos o equivalentes en griego, se filtraron en la lengua griega. Algunos de ellos se utilizaron como ornamento literario, para transmitir una ambientación egipcia a un texto, mientras que otros se utilizaron de forma práctica, como términos completamente integrados en la lengua griega, y adoptados por sus hablantes y escritores. De los préstamos que sí llegaron a algunos textos griegos conservados, la mayoría son realidades y productos egipcios, lo que nos hace pensar en el comercio como escenario

⁸ Sobre estas versiones, véase Fernández Marcos (1998: 109-161); Law (2008) y capítulos 30-32 de Salvesen y Law (2021).

⁹ Véase Torallas Tovar (2013).

¹⁰ Sobre el griego de los *Setenta* hay una gran cantidad de estudios. Véase, entre otros, Aitken (2014b) y (2016); Carleton Paget (2014); Evans (2021: esp. 95-97); Lee (2018). En estudios más antiguos, Harl (1988); Vattioni (1980); Fernández Marcos (1998: 17-30). Para el más reciente estado de la cuestión y amplia bibliografía, Evans (2021). Sobre el griego de Alejandría, véase Fournet (2009).

¹¹ Deissmann (1908), véase también Lee (2016); Aitken (2014a).

¹² Sobre Filón y Septuaginta, véase Katz (1959) y más recientemente Pearce (2021).

¹³ Véase Fournet (1989); Torallas Tovar (2004a; 2004b; 2007; 2017).

de los primeros intercambios. En el campo semántico de las medidas, los pesos y los recipientes, que suelen estar relacionados con su uso en los mercados locales, encontramos múltiples ejemplos en los *Setenta*.¹⁴

2. El sueño de las vacas (Gn 41.2)

El sueño de las siete vacas pastando entre los juncos junto al Nilo es una imagen de carácter sin duda egipcio.¹⁵ Se trata del sueño en el que el Faraón ve el futuro de Egipto en sueños y llama a José para que le interprete dichos sueños. Dicha interpretación le daría entrada en la corte del faraón. Este pasaje, por otra parte, presenta la particularidad de que el préstamo léxico tomado del egipcio ya aparecía en el original hebreo:

καὶ ἰδοὺ ὡςπερ ἐκ τοῦ ποταμοῦ ἀνέβαινον ἑπτὰ βόες καλαὶ τῷ εἶδει καὶ ἐκλεκταὶ ταῖς σαρκῶν καὶ ἐβόσκοντο ἐν τῷ ἄχρει (Gn 41.2).

Y he aquí que subieron como del río siete vacas, bellas en su aspecto y selectas en carnes, y pacían junto a los juncos.

El término utilizado para referirse a los juncos es ἄχρει,¹⁶ que ya Jerónimo (*Quaest. in Gen. 41.2*) sospechó corrupto:

Bis in Genesi scriptum est achi, et neque Graecus sermo est neque Latinus. Sed et Hebraicus ipse corruptus est. Dicitur enim in AHU, hoc est, in palude.

Dos veces en Génesis aparece escrito *achi*, que no es ni griego ni latín. También es corrupto en hebreo. En efecto se dice *ahu*, es decir, en el pantano.

Aunque posteriormente descubre su etimología egipcia después de consultar con expertos (*Ad Jes. 19.7*):

Quum ab eruditis quaererem, quid ἄχρει significaret, audivi ab Aegyptiis hoc nomine lingua eorum omne quod in pallude virens nascitur appellari.

Al preguntar a los eruditos sobre el significado de ἄχρει, aprendí de los egipcios que esta palabra en su lengua denomina todo lo que nace en el pantano.

El término que ya aparece en el texto hebreo (אָחַר) también se remonta a la lengua egipcia, por lo que es interesante que ya en el original se utilice este recurso para dotar de ambientación egipcia una escena nilótica.¹⁷ Filón comenta y parafrasea este pasaje en su tratado *Jos. 101*:

¹⁴ Véase Pfeiffer (2016); Torallas Tovar (2022).

¹⁵ Janssen (1955-56); Vergote (1959: 59-66). Para referencias a los juncos junto al río, véase también Sir 40.16 e Is 19.7.

¹⁶ Muraoka 109. El término parece remontarse al egipcio *3hy*, planta, vegetación (Wb 1.18.8; Fournet 1989: 69). Véase también Vergote (1959: 59-66). Crum 25a tiene *ⲁⲥⲣ*, Černy 17 tiene *ⲁⲫⲓ*, *ⲁⲭⲓ*, y afirma que traduce el original *אָחַר*, que de hecho también se remonta al egipcio. Véase Lambdin (1953: 146).

¹⁷ El recurso literario de utilizar palabras prestadas para conferir un ambiente exótico aparece en la literatura griega mucho antes que en los *Setenta*. Esquilo y Heródoto, ambos con una clara intención de dotar a sus textos de un ambiente egipcio, utilizaron préstamos de esta lengua. Ejemplo en las *Suplicantes* de Esquilo, en que *βᾶρις*, ‘barco egipcio’, proviene del egipcio *byr*: *Αἰγυπτίαν γὰρ βᾶριν οὐχ ὑπερθορήι* (874), “no escaparás de la barca egipcia”.

ἔδοξε γὰρ ἑπτὰ βόας ἀνέρπειν ἐκ τοῦ ποταμοῦ, πίονας καὶ σφόδρα εὐσάρκους καὶ καλὰς ὀφθῆναι, καὶ παρὰ ταῖς ὄχθαις νέμεσθαι·

Le pareció que siete vacas remontaban desde el río, que parecían gordas, bien entradas en carnes y hermosas, y que pacían junto al banco del río.

Como se puede ver, Filón ha evitado el término utilizado en el texto bíblico, quizá con la misma desconfianza que demuestra Jerónimo. Filón no utiliza el término original más que en una cita literal en *Somn.* 2.216.

3. La copa de plata (Gn 44.2)

La segunda escena egipcia nos coloca en la corte del Faraón. José, aún de incógnito, ordena que se coloque su copa de plata (τὸ κόνδου μου τὸ ἀργυροῦν),¹⁸ en el hatillo de su hermano Benjamín, como parte de su plan para revelar su identidad y dar una lección a sus hermanos. El término aparece repetidas veces en *Génesis* 44 (2, 5, 9, 10, 12, 16, 17, cf. Is 51.17)

καὶ τὸ κόνδου μου τὸ ἀργυροῦν ἐμβάλατε εἰς τὸν μάρσιππον τοῦ νεωτέρου (Gn 44.2).

Y poned mi copa de plata en la bolsa del más joven.

Es la copa de la que bebía José y practicaba la adivinación,¹⁹ quizá un elemento más que apunta al carácter egipzante de José:

ἐν ᾧ πίνει ὁ κύριός μου; αὐτὸς δὲ οἰωνισμῷ οἰωνίζεται ἐν αὐτῷ (44.5).

De la que bebe mi maestro. También practica en él la adivinación.

El término, que también aparece escrito κόντσου en los papiros (*e.g.* SB 1.1160.4-5), procede del egipcio *kndw*,²⁰ copto ΚΟΥΝΧΟΥ (Crum 113a).²¹ Este término era bastante frecuente en los documentos de la época ptolemaica.²² Incluso aparece en Menandro (fr. 293K) y en el cómico Hiparco (fr. 1.6), ambos en el siglo III a.C., pero luego desaparece del registro en griego.²³ Cabe preguntarse si el uso del término en los *Setenta* está dando al texto una atmósfera egipcia. Después de todo, José, el adivino, trabaja en la corte del faraón. Sin embargo, su uso extendido en los papiros documentales hace pensar que se trata de un término integrado en el griego de Alejandría.

Una vez más, Filón evita el uso del término egipcio, en *Jos.* 207-208.

¹⁸ Y más adelante en el mismo episodio en Gn 44.5, 9, 10, 12, 16, 17. Cf. Is 51.17.

¹⁹ Vergote (1959: 172-176).

²⁰ Černý 60; Vycichl 84. Chantraine 561-562 lo considera un préstamo de una lengua oriental. Véase también Lee (1983: 116).

²¹ Mayser (1906: I.30). Vergote se pregunta si el origen último de la palabra es persa (1959: 175-6), basándose en Ateneo, *Deipn.* 11.55. Véase Torallas Tovar (2017: 103).

²² Los ejemplos ptolemaicos presentan una adaptación morfológica, lo que indica que el término está más integrado en la lengua: κόνδου en P.Petr. II 32.23 (κύαθον κόνδου); P.Tebt. III.1.793, fr. 5 κόνδου χα(λκοῦν), P.Dryton 38.13, P.Tebt III.1.797.22 sb 18.13160.13; con la forma κόνδου en P.Worp 13 (siglo III a.C.) en las ll. 4 y 37; el plural κόνδου en P.Coll. Youtie I.7.8-9 (κόνδου χαλκᾶ), P.Tebt. III.1.794.12, P.Worp 13.26-27. Aitken (2014a: 4) indica que era un término usual en el momento de la traducción.

²³ P.Coll.Youtie 1, P.Dryton I.38, P.Petr. II.32.1, P.Tebt. III.1.793, 794 y 797, P.Worp 13 y SB XVIII.13160, todos de época ptolemaica. Sobrevive posteriormente en la forma κωνδύλιον, como medida de volumen (*e.g.* P.Oxy. IX.1185, del siglo III).

καὶ τὸ κάλλιστον τῶν ἀργυρῶν **ἐκπομα**, ᾧ πίνειν ἔθος εἶχεν αὐτός.

Y la más bella copa de plata, en la que él solía beber.

4. *El cestillo de Moisés*

El tercer pasaje nos coloca también a la orilla del Nilo. La hija del Faraón encuentra el cestillo que contenía a Moisés flotando en el Nilo y adopta al niño en la familia real.

ἔλαβεν αὐτῷ ἡ μήτηρ αὐτοῦ **θίβιν** καὶ κατέχρισεν αὐτὴν ἀσφαλοπίσση καὶ ἐνέβαλεν τὸ παιδίον εἰς αὐτὴν καὶ ἔθηκεν αὐτὴν εἰς τὸ ἔλος παρὰ τὸν ποταμόν (Ex 2.3).

Y su madre tomó un cestillo y lo untó con pez, puso el niño en él, y lo colocó en la zona pantanosa junto al río.

El término de origen egipcio es en este pasaje θίβιν, también escrito θήβιν.²⁴ Denomina una cesta trenzada hecha con fibras de papiro. El término es de origen egipcio *db3t*²⁵ y aparece en griego en documentos en papiro de época ptolemaica.²⁶ Filón no menciona en ningún lugar el cestillo en el que Moisés fue depositado por su madre. En *Mos.* 1.10-15 narra la escena de la exposición del niño sin mencionar ningún tipo de receptáculo. El niño de tres meses seguido de cerca por su hermana, aparece ante la hija del Faraón en el banco del río.²⁷ De igual manera, el tragediógrafo Ezequiel (siglos III-II a.C.) tampoco menciona el cesto, sino que, como Filón, parece seguir una versión en la que la madre deja al niño sobre el banco del río:

οὐ λαθοῦσα δέ
ὑπεξέθηκε, κόσμον ἀμφιθεῖσά μοι,
παρ' ἄκρα ποταμοῦ λάσιον εἰς ἔλος δασύ·

no pudiendo esconderse más, me vistió y me colocó en la ribera del río, sobre la densa vegetación.

5. *Conclusión*

Después de estos tres ejemplos, no muy numerosos pero quizá significativos, hemos de buscar una explicación a la reticencia de Filón a reproducir y citar términos egipcios del texto bíblico. En todos los casos aquí presentados, las traducciones paralelas de la Biblia, al igual que Filón, evitaron el término de origen egipcio y eligieron términos sinónimos griegos:

²⁴ Véase Aitken (2014a: 13-14).

²⁵ Wb V.561; Vycichl 212; Hemmerdinger (1968: 246); Fournet (1989: 72). “Through Hebrew *tebâ*, and this from Egyptian *db3t*, ‘box’” (MacGready 1968: 252). Véase también Wilcken (1927: I 640); Maysen (1906: I.27). La traducción al copto de este texto utiliza *ταειβε* derivada también del vocablo egipcio mencionado.

²⁶ P.Petr.3, p.145, P.Cair.Zen. 69, P.Grenf. 1.14.10, todos de los siglos III y II a.C.

²⁷ Feldman (2007: 265) explica que tanto en Filón como en Josefo (*Ant.Jud.* II.9.4 §221) son ambos padres los que depositan al niño, porque no querían adscribir una acción tan heroica a una mujer.

- En el caso de Gn 41.2, donde LXX ἐν τῷ ἄχει, tanto A como Σ presentan ἐν τῷ ἔλει; sobre Gn 44.2 y las otras repetidas apariciones de κόνδου, A presenta σκύφος y Σ φιάλην.²⁸ Ocurre lo mismo con el texto del *Éxodo*: para Ex 2.3 LXX θίβις, A y Σ presentan κιβωτὸν παπύρου.²⁹
- Otro lector de la Biblia, Flavio Josefo, también presenta sinónimos griegos: Gn 41.2, donde LXX ἐν τῷ ἄχει aparece en *Ant. Jud.* 2.81 como τὸ ἔλος, en Gn 44 κόνδου aparece en *Ant. Jud.* 2.124 como σκύφον ἀργυροῦν, y finalmente, el cestillo de Moisés, en Ex 2, aparece en *Ant. Jud.* 2.221 como πλέγμα βίβλινον y en 2.224 como κοιτίς.

Lo interesante de estas coincidencias es que Filón parece integrarse en una tendencia temprana a la armonización del texto bíblico, a la purificación de elementos que se considerarían extraños, como es el caso de las versiones de Aquila, Simaco y Teodoción. Dentro de esta misma tendencia estaría Josefo,³⁰ que no tiene necesariamente relación con la población egipcia. El caso de Filón es por tanto más interesante, por el hecho de que él sí conocía estas palabras, que se usaban regularmente en su entorno, y no las reproduce.

Echando un vistazo, un poco más tarde, a autores cristianos de los siglos IV en adelante, encontramos, sin embargo, la situación contraria. Ellos sí han aceptado los términos egipcios, en los casos que aquí estamos estudiando, y los reproducen, a menudo sin indicación supletoria sobre su significado. Eusebio (*Hist. Eccl.* 10.4.50) y Juan Crisóstomo (*In Gen.* 54.554.33, 41 y 66), Hipólito (*Ref.* 5, 8, 6),³¹ o Procopio (*Comm. Gen.* 31, 6, 4) comentan el pasaje del *Génesis* 44 o el de Isaías con el término κόνδου. Igualmente, sobre el pasaje del *Éxodo*, Proclo (*Laud. Mariae* 17.9.3), Crisóstomo (*In Psal.* 139, 55.709.68) y Epifanio (*Hom. Res.* 43.469.3) utilizan el término *thibis* aparentemente sin problemas.

La biblia de los Setenta fue la versión consagrada que se integró en el canon cristiano y así, los términos egipcios, evitados por las versiones revisadas y por Filón, se infiltraron sin problemas en el canon bíblico. Esto tuvo sus consecuencias. Los términos no griegos, a menudo desconocidos e incomprensibles, como lamenta, por ejemplo, Jerónimo, necesitaban algún tipo de explicación, que es la que encontramos en los gramáticos y lexicógrafos de la antigüedad.³² Estos se interesaron sobre todo por registrar el vocabulario difícil u oscuro de la literatura clásica y bíblica. También incluyen otros usos léxicos que pueden asignarse a registros coloquiales de la lengua, pero no siempre está claro cuál es el contexto del que extrajeron las palabras que incluyen. Por ello, aunque ofrecen en general una gran cantidad de información, deben manejarse con cuidado: se transmiten mal y a menudo también se editan mal, y ellos mismos no suelen ser muy cuidadosos.

²⁸ Ya observa Eusebio el reemplazo en el pasaje de Isaías (*Comm. Is.* 2.40: τὸ κόνδου τοῦ θυμοῦ μου, ὁ Σύμμαχος τὸ ποτήριον τοῦ θυμοῦ αὐτοῦ).

²⁹ Cod. VII school. κιβώτιον ἐκ βύβλου πλεκτόν.

³⁰ Probablemente también deberíamos incluir aquí a Clemente de Alejandría, en el siglo II, que también evitó los préstamos egipcios: e.g. Clemente, *Strom.* 1.23: ἐκ βίβλου τῆς ἐπιχωρίου σκευῆς τι ποιησάμενοι τὸν παῖδα ἐνθήμενοι ἐκτιθέασι παρὰ τὰς ὄχθας τοῦ (5) ποταμοῦ ἐλώδους ὄντος, ἐπετήρει δὲ τὸ ἀποβησόμενον ἀποθεν

³¹ Citas a modo de ejemplo.

³² Para κόνδου, e.g. Pólux 6, 96; Zonaras κ 124; Focio κ 930; Hesiquio κ 3497; para θίβις, Zonaras θ 1045; Focio θ 181; Hesiquio θ 577; para ἄχι, Hesiquio α 8876.

BIBLIOGRAFÍA

- Aitken, J. K. (2014a). *No Stone Unturned: Greek Inscriptions and Septuagint Vocabulary* (Critical Studies in the Hebrew Bible 5). Winona Lake, IN: Eisenbrauns.
- Aitken, J. K. (2014b). “The language of the Septuagint and Jewish–Greek identity”, en J. K. Aitken y J. Carleton Page (eds.), *The Jewish Greek Tradition in Antiquity and the Byzantine Empire*. Cambridge: Cambridge University Press; 120-134.
- Aitken, J. K. (2016). “The Septuagint and Egyptian Translation Methods”, en I. M. Maiser y M. van der Meer (eds.), *XV Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies, Munich 2013*. Atlanta, Ga.: SBL Press; 269-293.
- André, P. (1987). “La Bible grecque d’Aquila et l’idéologie du judaïsme ancien”. *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 2.10/1; 220–245.
- Brock, S. (1972). “The Phenomenon of the Septuagint”. *Old Testament Studies* 17; 11-36.
- Brock, S. (1979). “Aspects of translation techniques in Antiquity”. *Greek, Roman and Byzantine Studies* 20.1; 69-87.
- Carleton Paget, J. (2014). “The origins of the Septuagint”, en J. K. Aitken y J. Carleton Page (eds.), *The Jewish Greek Tradition in Antiquity and the Byzantine Empire*. Cambridge: Cambridge University Press; 105-119.
- Černý, J. (1976). *Coptic Etymological Dictionary*. Cambridge: Cambridge University Press. (= Černý)
- Chantraine, P. (1999). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque avec un supplément*. Paris: Klincksieck. (=Chantraine)
- Crum, W. E. (1939). *A Coptic Dictionary*. Oxford: Clarendon. (= Crum)
- Deissmann, A. (1908). *Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Erman, A. y Grapow, H. (1953). *Wörterbuch der aegyptischen Sprache*. Berlin: Akademie-Verlag. (= Wb)
- Evans, T. V. (2021). “The Nature of Septuagint Greek. Language and Lexicography”, en A. G. Salvesen and T.M. Law (eds.), *The Oxford Handbook of the Septuagint*. Oxford: Oxford University Press; 91-104.
- Feldman, L. H. (2007). *Philo's portrayal of Moses in the context of ancient Judaism*. Notre Dame IN: University of Notre Dame Press.
- Fernández Marcos, N. (1998). *Introducción a las versiones griegas de la Biblia*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas [trad. *The Septuagint in Context. Introduction to the Greek Versions of the Bible*. Leiden: Brill, 2000].
- Fournet, J.-L. (1989). “Les emprunts du grec à l’égypzien”. *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris* 84.1; 55–80.
- Fournet, J.-L. (2009). *Alexandrie : une communauté linguistique ? ou la question du grec alexandrin*. Cairo: Institut Français d'Archéologie Orientale.
- Harl, M. (1988). “La langue de la Septante”, en G. Dorival, M. Harl, O. Munnich (eds.), *La Bible grecque des Septante: du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*. Paris: Cerf; 223-266.
- Hemmerdinger, B. (1968). “Noms communs grecs d’origine égyptienne”. *Glotta* 46; 247-254.
- Janowitz, N. (1991). “The Rhetoric of Translation: Three Early Perspectives on Translating Torah”. *The Harvard Theological Review* 84.2; 129-140.

- Janssen, J. M. A. (1955-1956). "Egyptological remarks on the story of Joseph in Genesis". *Jaarbericht Ex Oriente Lux* 14; 63-72.
- Katz, P. (1950). *Philo's Bible: The Aberrant Text of Bible Quotations in Some Philonic Writings and Its Place in the Textual History of the Greek Bible*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lambdin, T. O. (1953). "Egyptian Loan Words in the Old Testament". *Journal of the American Oriental Society* 73; 145-55.
- Law, T. M. (2008). "Origen's parallel bible: textual criticism, apologetics, or exegesis?". *Journal of Theological Studies* 59.1; 1-21
- Lee, J. A. L. (1983). *A Lexical Study of the Septuagint version of the Pentateuch*. Chico, CA: Scholars Press.
- Lee, J. A. L. (2016). "The Vocabulary of Septuagint and Documentary Evidence", en E. Bons y J. Joosten (eds.), *Handbuch zur Septuaginta: Handbook of the Septuagint, vol. 3 Die Sprache der Septuaginta: The Language of the Septuagint*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus; 98-108.
- Lee, J. A. L. (2018). *The Greek of the Pentateuch*. Oxford: Oxford University Press.
- MacGready, A. G. (1968). "Egyptian Words in the Greek Vocabulary". *Glotta* 46; 238-47.
- Mayser, E. (1906). *Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemaerzeit; Laut- und Wortlehre*. Leipzig: Teubner.
- Muraoka, T. (2009). *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*. Louvain/Paris/Walpole, MA: Peeters. (=Muraoka)
- Norton, G. J. (1994). "Jews, Greeks and the Hexapla of Origen", en D. R. G. Beattie and M. J. McNamara (eds.), *The Aramaic Bible; Targums in Their Historical Context*. Sheffield: Journal for the Study of the Old Testament Press; 400-419.
- Pearce, S. (2021). "Philo and the Septuagint", en A. G. Salvesen y T. M. Law (eds.), *The Oxford Handbook of the Septuagint*. Oxford: Oxford University Press; 405-419.
- Pfeiffer, S. (2016). "Ägyptische Elemente im Griechischen der LXX", en E. Bons y J. Joosten (eds.), *Handbuch zur Septuaginta: Handbook of the Septuagint, vol. 3 Die Sprache der Septuaginta: The Language of the Septuagint*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus; 231-245.
- Rajak, T. (2009). *Translation and Survival: The Greek Bible of the Ancient Jewish Diaspora*. Oxford: Oxford University Press.
- Salvesen, A. (ed.) (1998). *Origen's Hexapla and Fragments*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Salvesen, A. G. y Law, T. M. (eds.) (2021). *The Oxford Handbook of the Septuagint*. Oxford: Oxford University Press.
- Torallas Tovar, S. (2022). "How Egyptian is the Greek of Septuagint: some lexical notes". *Journal for the Study of Judaism*; 1-31.
- Torallas Tovar, S. (2004a). "Egyptian Lexical Interference in the Greek of Byzantine and Early Islamic Egypt", en P. M. Sijpesteijn y L. Sundelin (eds.), *Papyrology and the History of Early Islamic Egypt*. Leiden: Brill; 143-178.
- Torallas Tovar, S. (2004b). "The context of loanwords in Egyptian Greek", P. Bádenas, S. Torallas Tovar, E. Luján y M. A. Gallego (eds.), *Lenguas en Contacto: el testimonio escrito*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas; 57-67.
- Torallas Tovar, S. (2007). "Egyptian Loan words in Septuaginta and the papyri", en B. Palme (ed.), *Akten des 23 Internationalen Papyrologenkongresses. Wien, 22.-28. Juli 2001* (Papyrologica Vindobonensia Bd. 1). Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften; 687-691.

- Torallas Tovar, S. (2013). “El orfebre del insulto. Filón y el griego de Alejandría”, en S. Khalil Samir y J. P. Monferrer-Sala (eds.), *Graeco-Latina et Orientalia. Studia in honorem Angeli Urbani heptagenarii*. Córdoba-Beirut: Cordoba Near Eastern Research Unit - Centre de documentation et de recherches arabes chrétiennes; 384-399.
- Torallas Tovar, S. (2017). “The reverse case: Egyptian borrowing in Greek”, en P. Dils, E. Grossman, S. T. Richter y W. Schenkel (eds.), *Greek Influence on Egyptian Coptic: Contact induced change in an ancient African language* (Lingua Aegyptia 17). Hamburg: Widmaier Verlag; 97-113.
- Vattioni, F. (1980). “Storia del testo biblico: L’origine dei LXX”. *Aion* 40; 115-130.
- Veltri, G. (2006). *Libraries, Translations, and ‘Canonic’ Texts: The Septuagint, Aquila and Ben Sira in the Jewish and Christian Traditions*. Leiden: Brill.
- Vergote, J. (1959). *Joseph en Égypte*. Louvain: Publications Universitaires.
- Vycichl, W. (1983). *Dictionnaire Etymologique De La Langue Copte*. Leuven: Peeters. (=Vycichl)
- Wasserstein, A. y Wasserstein, D. (2006). *The Legend of the Septuagint: From Classical Antiquity to Today*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wilcken, U. (1927). *Urkunden der Ptolemäerzeit*. Berlin/Leipzig: De Gruyter.
- Wright, B. G. III (2008). *Praise Israel for Wisdom and Instruction: Essays on Ben Sira and Wisdom, the Letter of Aristeas and the Septuagint* (Supplements to Journal for the Study of Judaism 131). Leiden: Brill.

CAPÍTULO II

SIGNIFICACIÓN ALEGÓRICA DE LA ΠΑΙΔΙΣΚΗ AGAR

Marta Alesso

Resumen: La exposición se organiza en cuatro partes. Primero, un breve resumen de los dos relatos referidos a la tríada Sara-Abraham-Agar en Gn 16.1-16 y 21.9-21, el primero de origen yahvista y el segundo de procedencia elohísta. Ambas narraciones han sido fuente de un intenso magnetismo para las teólogas feministas o las escritoras que hacen crítica bíblica contemporánea. El segundo apartado analiza la figura de Agar en el *Libro de los Jubileos*, que omite cualquier referencia a las tensiones entre Sara y Agar y explica que la razón de que Sara quiera expulsar de la casa a Ismael es percibir cuán feliz se muestra Abraham viendo a su primogénito jugar y crecer feliz. La versión de Pablo de Tarso, por su parte, busca la armonía entre la historia veterotestamentaria de las dos esposas de Abraham –Sara y Agar– y su propia idea de que el cristianismo representa una nueva y más perfecta Alianza. El cuarto y más importante ítem es la exégesis que hace de Agar Filón de Alejandría. Su particular lectura alegórica entiende que Sara-Σοφία simboliza la virtud, meta final del sabio, y Agar-παιδεία formación previa en cultura general.

Palabras clave: Agar, Sara, Abraham, *Génesis*, Filón de Alejandría

ALLEGORICAL SIGNIFICANCE OF THE ΠΑΙΔΙΣΚΗ HAGAR

Abstract: The exposition is organized in four parts. First, a brief summary of the two stories referring to the Sara-Abraham-Agar triad in Gn 16.1-16 and 21.9-21, the first from Yahwist origin and the second of Elohist provenance. Both narratives have been sources of intense magnetism for feminist theologians or writers doing contemporary biblical criticism. The second section analyzes the figure of Hagar in the *Book of Jubilees*, which omits any reference to the tensions between Sara and Hagar and explains that the reason why Sara wants to expel Ishmael from the house is to perceive how happy Abraham is when he sees his firstborn play and grow up happy. Pablo de Tarso's version, for his part, seeks harmony between the Abraham's two wives OT story –Sarah and Hagar– and his own idea that Christianity represents a new and more perfect Covenant. The fourth and most important item is the exegesis of Philo of Alexandria about Hagar. His particular allegorical reading understands that Sara-Σοφία symbolizes virtue, the final goal of the sage, and Agar-παιδεία, the prior training in general culture.

Keywords: Hagar, Sarah, Abraham, *Genesis*, Philo of Alexandria

Quién es Agar en LXX

Agar (en hebreo $\Psi \text{ } \aleph \text{ } \eta$) es protagonista de los relatos de Gn 16.1-16 y 21.9-21 de origen egipcio,¹ donde es presentada como la sierva de Sara (Gn 16.1) con quien Abraham

¹ La nacionalidad egipcia de Agar (Gn 16.1; 21.9; 25.12) es un recurso literario para conectar la historia de Gn 16 con Gn 12.10-20. En el *Genesis Apocryphon* de los rollos del Mar Muerto, cuando el faraón restituye

engendró a su hijo Ismael. *Génesis* 16 es un relato breve de elevado nivel literario, que da curso a los intentos humanos de implementar la promesa divina, expresada en Gn 15.4, y como humanos que fueron, resultaron fallidos. Sarai, esposa de Abram no podía darle hijos; entonces propició la unión de este con una de sus siervas: una jovencita –παιδίσκη– llamada Agar. Sarai tendría un hijo por intermedio de ella: en tanto la esclava era propiedad de la señora, el hijo de la esclava pasaría a ser también de su pertenencia por una suerte de subrogación del vientre. Pero la παιδίσκη embarazada sintió que ascendía de sierva a concubina² y comenzó a mirar con suficiencia a su patrona. Sara empezó a maltratarla y Agar huyó. El ángel de Jehová encontró a Agar junto a una fuente de agua en el desierto, en el camino de Shur, y le dijo: “vuelve a tu señora y ponte sumisa bajo su mano”, y agregó: “multiplicaré de manera incalculable tu linaje”, y además “darás a luz un hijo y lo llamarás Ismael. Será un hombre indómito –ἄγροικος: un rústico, que vive en el campo– (Gn 16.12); su mano será contra todos, y la mano de todos contra él”. Y Agar dio a luz un hijo y lo llamó Ismael. Abram tenía ochenta y seis años (Gn 16.16) cuando Agar parió a Ismael. A la sierva le debe haber costado un gran esfuerzo regresar a su implacable señora, pero regresa transformada: ahora sabe que de su hijo nacerá una gran nación.

En general, los estudiosos del *Antiguo Testamento* (AT) concuerdan en que Gn 16.1-16 y 21.9-21 son relatos de origen independiente,³ como asimismo 25.12-17, que da cuenta de los descendientes de Ismael. ¿Reflejan los dos primeros episodios las tradiciones orales sobre Agar (e Ismael)? Una respuesta afirmativa supone una construcción teológica sofisticada de las historias de Gn 16 y 21. En todo caso, lo que se puede afirmar con seguridad como procedente de la tradición oral, es que Ismael era el nombre de una tribu beduina –o tribus– (Gn 16.12 y 21.20-21) y que Agar era la antepasada legendaria de los ismaelitas. Veamos entonces cómo se configura el relato sobre la tríada Sara-Abraham-Agar en 21.9-21, desde la perspectiva que se trata de una historia que se registra en distinto tiempo y lugar que la primera.

Sara finalmente dio a luz al niño prometido, a Isaac, que nació, por voluntad divina y contra toda expectativa humana. Tenía Abraham cien años cuando nació Isaac su hijo (Ismael tenía entonces 14 años según LXX). Crecieron los dos niños e hizo Abraham un gran banquete el día que fue destetado Isaac. Y vio Sara que el hijo de Agar la egipcia se burlaba de su hijo Isaac (Gn 21.9). Sara dijo: “Echa a esta sierva y a su hijo, porque el hijo de esta sierva no ha de heredar junto con Isaac, mi hijo”. Abraham se manifestó preocupado por su hijo Ismael. Entonces dijo Dios a Abraham que no se inquietara por el muchacho de la sierva (παιδίσκη) y que escuchara a Sara. De Isaac habría descendencia, pero también del hijo de la sierva haría Dios una nación grande (ἔθνος μέγα). Entonces Abraham se levantó muy temprano y tomó pan y un odre de agua, y despidió a Agar y a su hijo. Ella salió y anduvo errante por el desierto de Beerseba. Cuando ya no tenía agua, dejó al muchacho bajo un arbusto, a distancia de un tiro de arco, porque decía: “No quiero

Sara a Abraham, le da los regalos a Sara (no a Abraham, como en Gn 12.16) e incluye a Agar entre los presentes (IQapGen ar 20).

² Algunas opiniones de la crítica consideran a Agar efectivamente la concubina de Abraham. Cf. Westbrook (2009: 164); Jackson (2011: 227, nota 23).

³ Un análisis pormenorizado a este respecto, con argumentos sólidos, en Yoo (2016), quien asegura que cada historia proyecta una visión distinta del ‘estado civil’ de Agar en el marco de las antiguas leyes y contratos matrimoniales del Cercano Oriente. De los dos relatos que coexisten en Gn, el correspondiente al cap. 16, es predominantemente yahvista (sobre todo, vv. 1, 3, 15 y 16) y el cap. 21 es de procedencia elohista. Cf. Alexander (1990) y la entrada “Hagar” firmada por Maurice Friedberg y S. David Sperling (2007: 205) en la *Encyclopaedia Judaica*. Cf. además McEvenue (1975).

ver cuando el muchacho muera”. Ismael alzó su voz y lloró. Lo oyó Dios y el ángel de Dios llamó a Agar desde el cielo, y le dijo: “¿Qué tienes, Agar? No temas; porque Dios ha oído la voz del muchacho. Levántate y sostenlo con tu mano, porque yo haré de él una gran nación”. Dios le abrió los ojos y vio una fuente de agua, y Agar fue y llenó el odre. Ismael habitó en el desierto, y fue tirador de arco.

La Biblia puede leerse desde distintas perspectivas y con interpretaciones diversas. El texto afirma que Agar era esclava (παιδίσκη), pero no se dice por qué llegó a servir a Sara, es posible que haya sido comprada por la familia de Abraham, recibida como un regalo o que haya llegado a serlo en razón de su pobreza. En su calidad de madre soltera víctima de abuso, Agar es fuente de un intenso magnetismo para las teólogas feministas o las escritoras que hacen crítica bíblica contemporánea.⁴ Debemos reconocer que pensadoras feministas son las que más se han preocupado en reconstruir y renovar la memoria de la figura de Agar entre las numerosas mujeres de la Biblia. Del mismo modo, han planteado la incómoda pregunta de por qué hemos pasado por alto la contribución de Agar a nuestra historia cultural y las características tan importantes de su presencia en la letra de la historia del judaísmo. De ser la oscura sierva de Sara pasó, por obra y gracia de la crítica humanista, a ser una de las heroínas bíblicas preeminentes. Es la primera persona en la Biblia en ser visitada por un ángel (Gn 16.7); es la primera en recibir una anunciación (16.11-12). Agar es también la única mujer en la Escritura en recibir la promesa de una descendencia innumerable (16.10). Dos veces fue la esclava a parar al desierto y dos veces el ángel del Señor la socorrió.⁵ La esclava Agar es la única mujer del Antiguo Testamento que tuvo la experiencia de una teofanía (manifestación de Dios, aunque por intermedio de una figura angélica). Las teofanías las experimentaron los grandes hombres como Abraham, Moisés, Jacob, fundadores de la fe hebrea, pero ¿una mujer esclava?, ¿y egipcia⁶? La primera vez que se le aparece el ángel de Dios quiere que se salven ella y el niño y el único camino posible en ese momento no es el desierto, sino el regreso a la casa de Abraham. Por lo demás, Ismael debe nacer en la casa de Abraham para poder mostrar su primogenitura (Dt 21.15-17) y para entrar en la Alianza por medio de la circuncisión. Es lo que le garantizará su participación en la historia de la salvación y le dará derecho a presentarse también como heredero de Abraham. El segundo encuentro que Agar experimenta con el Señor y que ocurre en Gn 21, constituye una escena de una crueldad desesperante. Agar no tiene agua, y su hijo está a punto de morir de sed. Pero ambos son salvados por Dios por segunda vez. Ismael crecerá, dice la anunciación, y será un ἄγροικος, es decir, será alguien que no se dejará dominar, domesticar. No será esclavo como Agar; será libre en el desierto y un gran arquero (21.20). Estas son las cualidades de los habitantes del antiguo oriente. Será un beduino. Nadie lo podrá ignorar, y todos sabrán la gran injusticia que se cometió contra él y su madre al intentar borrarlos de la historia.

⁴ Son numerosos los artículos y partes de libros sobre Agar desde la perspectiva feminista, entre ellos, Gordon (1985); Tamez (1987); Laffey (1988: 33-41); Pfisterer Darr (1991: 132-163); Waters (1991); Bellis (1994: 74-79); Exum (2015: 130-147).

⁵ Las perspectivas feministas contemporáneas han opacado otras anteriores que ponen en relación a Agar con el entorno salvaje del desierto (cf. Dozeman 1998), o con el escenario y circunstancias del medio ambiente en lugar de concentrarse en el conflicto familiar con Sara, cuyo enfoque actualmente es más usual.

⁶ Su origen egipcio da pie a especulaciones de teólogas africanas que explican que las condiciones de vulnerabilidad que expulsan a los individuos de límites geográficos establecidos, ya sean religiosos o comunitarios, dan la posibilidad de estimular positivamente paradigmas de transformación. Cf. Murphy (2012). Dolores S. Williams (1993: 245, nota 2), por su parte, enumera una docena de ejemplos del uso de la figura de Agar como ejemplo positivo en el arte y la literatura afroamericana.

Agar en el Libro de los Jubileos

El *Libro de los Jubileos* es uno de los más importantes de la literatura deuterocanónica del *Antiguo Testamento*. R. H. Charles, el último editor de este texto, tan rico y relativamente extenso, lo describía, en 1895, como un comentario *haggádico* al *Génesis*, del que presenta episodios paralelos, pero con sugestivas adiciones y omisiones. *Jubileos* está escrito casi con seguridad en la segunda mitad del siglo II a.C. La lengua original debió ser hebrea, pero los fragmentos más o menos extensos en otras lenguas, como latín y siríaco, parecen derivar de la versión en lengua griega. Respecto de Sara y Agar, *Jubileos* omite la primera reacción de Agar al maltrato de Sara (relatada en Gn 16.4-14) y enfatiza o destaca el gran pueblo que descenderá de Ismael y será igualmente de la stirpe de Abraham. *Jubileos* eleva a Agar a un estatus superior al que se lee en Gn.⁷

Sara le dio a Agar, su sierva egipcia, como mujer a su marido Abrán. Esta concibió y le parió un hijo, al que llamó Ismael, en el año quinto de este septenario, que era el año ochenta y seis de la vida de Abrán (*Jubileos* 14.23-24). En el año primero del quinto septenario de este jubileo fue destetado Isaac y Abraham preparó un gran convite en el tercer mes. Ismael, hijo de Agar la egipcia, también estaba con él y se alegró Abraham y bendijo al Señor porque veía a sus hijos y no había muerto sin ellos. Se alegró mucho porque el Señor le había dado descendencia sobre la tierra para heredarla. Sara vio a Ismael, que jugaba y bailaba, mientras su padre se regocijaba. Tuvo celos de él y dijo a Abraham: “echa a esa esclava y a su hijo, pues el hijo de ésta no ha de heredar con mi hijo Isaac”. Estas palabras fueron penosas para Abraham. Pero el Señor le dijo: “no tengas pesar por el niño y la esclava. Obedece y obra conforme te ha dicho Sara, pues en Isaac te daré nombre y descendencia. Al hijo de esta esclava lo pondré al frente de un gran pueblo, pues es de tu linaje”. Abraham se levantó de mañana, tomó unos panes y un odre de agua y despidió a Agar y al niño. Madre e hijo anduvieron errantes por el desierto de Bersabee; el agua del odre se terminó, el niño tuvo sed y cayó sin fuerzas para andar. Agar lo tendió bajo un olivo y fue a sentarse frente a él como a un tiro de flecha. Se dijo: “no he de ver la muerte de mi hijo” y sentándose se echó a llorar. Entonces le dijo el ángel de Dios: “¿por qué lloras, Agar? Levántate y toma al niño, pues el Señor ha escuchado tu palabra y ha mirado al niño”. Le abrió los ojos, y vio un pozo. Llenó entonces el odre de agua, dio de beber a su niño y, poniéndose en marcha, anduvo por el desierto de Farán. El niño creció y se hizo arquero y el Señor estuvo con él. Su madre le buscó como esposa a una muchacha de Egipto, que le parió un hijo, al que llamó Nebayot (*Jubileos* 17.1-14).

Como vemos, *Jubileos* omite cualquier referencia a las tensiones entre Sara y Agar y explicita que la razón por la que Sara quiso expulsar de la casa a Ismael fue percibir cuán feliz se mostraba Abraham viendo a su primogénito jugar y bailar. En la celebración del destete de Isaac, Sara siente que los celos la abruman y le pide a Abraham que lleve lejos a la sierva y a su hijo y sobre todo no mantenga a Ismael en el mismo nivel de heredero que a Isaac. Ismael y no Agar, es la fuente de la irritación de Sara. No hay dos apariciones del ángel del Señor ante Agar, sino una sola, cuando madre e hijo están por morir de sed en el desierto.⁸

⁷ Véase la “Introducción” de Corriente y Piñero (1982: 67-80) de la traducción (pp. 118 y 123-124) que a continuación parafraseamos. Un interesante análisis de Agar en *Jubileos*, en Rothstein (2008).

⁸ Cf. Vanderkam (2000: 388-389) para esta y otras apariciones que el autor adjudica al que denomina “ángel de la presencia” en *Jubileos*.

Agar en Pablo de Tarso (Ga 4.21-31)

La interpretación de esta historia por Pablo de Tarso busca la armonía entre la doctrina cristiana que él mismo propulsa y difunde y la expresada en el AT, en el que ya habría un anuncio de una nueva y más perfecta Alianza, que habría de sustituir a la antigua con el fin de asegurar a los hombres la verdadera libertad y la posesión de la heredad.⁹ El texto de *Gálatas* 4.21-31 es el siguiente:

(21) Decidme, los que queréis estar sujetos a la Ley: ¿no habéis oído la Ley? (22) Pues está escrito que Abraham tuvo dos hijos, uno de la esclava y otro de la libre. (23) Pero el de la esclava nació según la carne; en cambio, el de la libre, en virtud de la promesa. (24) Esto es algo que debe leerse de manera alegórica, porque estas mujeres representan los dos testamentos: uno, el del monte Sinaí, que engendra esclavos, es Agar. (25) La palabra “Agar” en Arabia designa el monte Sinaí y corresponde a la Jerusalén actual, que es, en efecto, esclava junto con sus hijos. (26) En cambio, la Jerusalén de arriba es libre, y es nuestra madre; (27) pues está escrito: “Alégrate, estéril, que no das a luz; rompe en gritos de júbilo, tú que no sufres dolores de parto, porque son muchos los hijos de la abandonada, más que los de la que tiene marido”. (28) Vosotros, hermanos, como Isaac, sois hijos de la promesa. (29) Pero al igual que entonces el que había nacido según la carne perseguía al nacido según el espíritu, así sucede también ahora. (30) Pero ¿qué dice la Escritura? “Expulsa a la esclava y a su hijo, pues no heredará el hijo de la esclava con el hijo de la libre”. (31) Por tanto, hermanos, no somos hijos de la esclava, sino de la libre.

El cuadro que compone Pablo está compuesto de dos tríadas:

- Agar ► Jerusalén actual ► Antigua Alianza
- Sara ► Jerusalén celeste ► Iglesia

En lo que respecta a Agar, Pablo dice que Abraham tuvo dos hijos; uno de la esclava (ἐκ τῆς παιδίσκης), el otro de la libre (ἐκ τῆς ἐλευθέρως). Estas dos madres simbolizan dos pactos o alianzas. Agar es el del monte Sinaí, en Arabia, que da hijos para esclavitud. El hijo nacido según la carne persigue al nacido según el Espíritu, por ello es necesario “echar fuera a la esclava” (ἐκβαλε τὴν παιδίσκην) y a su hijo, porque nosotros (los cristianos) no somos hijos de la esclava, sino de la libre. Agar, que representa el monte Sinaí en Arabia, corresponde a la Jerusalén actual. Sara, por su parte, es la Jerusalén de arriba, es la madre de todos nosotros y es libre.¹⁰ Pablo quiere dar cuerpo a una analogía, es decir, una elevación desde el sentido literal a la transposición figurativa de las dos mujeres en las dos Alianzas. Las dos mujeres prefiguran cada una, una Alianza: Agar es

⁹ La exégesis de Pablo sobre la historia de Sara y Agar tiene una importancia adicional, es el único lugar en que aparece la raíz ἀλληγορ en el *Nuevo Testamento* (NT): “esto es algo que debe leerse de manera alegórica” (ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα, Ga 4.24). Cf. Alesso (2022: 24-27).

¹⁰ Cf. Gil Tamayo (2008), que en su interesante artículo realiza un estudio de los diversos modos de afrontar la exégesis de Ga 4.21-31 en la escuela antioquena, marcando las diferencias más significativas con la exégesis alejandrina del mismo texto. Cf. Echevarría (2016) para un análisis que pretende analizar el contexto socio cultural en el que se origina el texto de Pablo (división de clases, prejuicios, costumbres religiosas, leyes y relaciones intrafamiliares), pero se queda en una sesgada declamación confesional cristiana. Cf. además Hansen (1989); Martyn (1997); Zurawski (2017).

la antigua, un régimen de esclavitud (la sujeción a la Ley), que fue promulgada en el Sinaí, monte de Arabia, patria de sus descendientes, y ahora está en vigor en la Jerusalén terrena, centro del judaísmo. La segunda, Sara, prefigura la Jerusalén celeste, es decir, la Iglesia. Por obra de este juego de interpretaciones que denomina lectura alegórica, pero que en realidad es una lectura tipológica, Pablo ubica a Sara como madre del cristianismo, de los que han heredado la promesa, de los herederos de la Jerusalén celeste. Agar queda entonces extrañamente ubicada en la Jerusalén terrena, patria de los judíos contemporáneos. Queda así expresada para la Iglesia posterior la consonancia entre los antecedentes veterotestamentarios y la convicción paulina de que el cristianismo es el que comienza a representar la renovada Alianza, destinada a sustituir a la Antigua.

Agar en Filón de Alejandria

Los tratados *Sobre el cambio de nombres*, *Acerca de la unión con los estudios preliminares* y *La fuga y el encuentro* –y el tratamiento paralelo de *Cuestiones sobre el Génesis 3.19-38*– tienen como protagonistas, en la lectura alegórica de Filón, al triángulo que conforman las figuras bíblicas de Abraham, Sara y Agar. En estos tratados, la perspectiva filosófica y religiosa de Filón indaga en la relación del hombre con Dios sobre ciertas bases: 1) una es el origen de las dos líneas irreconciliables de la descendencia de Abraham y, por ende, la escisión primigenia de las dos grandes religiones abrahámicas, el judaísmo y el islamismo, que provienen de Isaac e Ismael respectivamente y por lo tanto, de sus madres, Sara y Agar; 2) la segunda premisa es que las dos mujeres de Abraham representan el arduo camino del sabio hacia el justo premio de la vida contemplativa, periplo que lo lleva a incursionar primero en los estudios preliminares (Agar) para acceder por fin a la meta de la virtud perfecta (Sara); 3) el tercer postulado filónico es que Sara-Σοφία simboliza la virtud (ἀρετή) y Agar-παιδεία representa la cultura general. El intelecto –representado por Abraham– debe cohabitar primero con la instrucción intermedia, fecundarla y obtener de ella un fruto imperfecto (Ismael) para lograr finalmente, unirse en su madurez a su legítima esposa (la virtud), fecundarla y obtener de ella un fruto perfecto (Isaac).

Agar como sierva de Sara, es comparada constantemente con ella. Mientras Sara simboliza la virtud y la sabiduría, Agar es la educación inferior¹¹ o, mejor dicho, la cultura general.¹² El aprendizaje desde los niveles inferiores, representado por Agar, es el camino hacia la perfección representado por Sara. Es muy necesaria (ἀναγκαία) la adquisición de los estudios preliminares (*Congr.* 24) pero representa una etapa de limitación –ἀτελής– (*Fug.* 207) y solo el progreso gradual (*Fug.* 202, 213, 211). Pero debe tratarse de un proceso temporal (*Congr.* 12), explicado por el hecho de que Agar es la concubina de Abraham, no su esposa (*Congr.* 23, 154-156). Bien lo aclara Filón en la interpretación de

¹¹ La educación inferior (ἡ μέση παιδεία) en *Cher.* 3 y 6; *Post.* 130; *Congr.* 12, 14, 20 y 22; *Mut.* 255; μέσαι τέχναι, en *Congr.* 140; παιδεία, en *Congr.* 23, 72-73 y 121; *Somn.* 1.240; παιδεύματα, en *Leg.* 3.244; προπαιδεύματα, en *Cher.* 8 y 10; *Congr.* 152 y 180; *Fug.* 2 y 213; *Mut.* 263; también usa el adjetivo ἐγκύκλιος en *Leg.* 3.244; *Cher.* 2, 6; *Sac.* 43-44; *Congr.* 14, 19-20, 23, 72-73, 79, 121 y 155; *Fug.* 213; *Somn.* 1.240. La cita o paráfrasis de los textos de Filón es de una traducción propia sobre la base de las versiones que ofrece la edición de José Pablo Martín (2009-2016). Las abreviaturas de los títulos de las obras son las canónicas establecidas por *The Studia Philonica Annual*.

¹² Filón explica que la “educación inferior” comprende: la gramática, la geometría, la astronomía, la retórica, la música (*Congr.* 11, 15-18, 74, 142, 144, 146 ss.). Véase *Congr.* 79 para la progresión sirvienta-ama como cultura general-filosofía-sabiduría.

Gn 16.6 en *QG* 3.24: el hombre sabio no llama ni mujer ni esposa, sino esclava de su esposa “a la que había concebido de él” (τὴν ἐξ αὐτοῦ κούουσιν).

Filón se encuentra ante un problema de identidad judía por un lado y un problema de sucesión por otro. La historia en términos bíblicos plantea un problema de herencia que resulta del hecho de que Abraham tuvo descendencia de dos mujeres diferentes. El narrador bíblico, así como otros intérpretes judíos del período del Segundo Templo –como hemos visto en *Jubileos*– no entendían que la situación de esclavitud de Agar fuera especialmente relevante. Por el contrario, asumieron la patrilinealidad sin mayor problema: el narrador bíblico sugiere que Abraham amaba y aceptaba igualmente al hijo de Agar (Gn 21.11). La expulsión de Ismael se debió a la determinación personal de Sara, que no deseaba que el hijo de Agar fuera heredero en el mismo nivel que Isaac. Filón, por su parte, insiste en que Isaac es el único hijo legítimo de Abraham. Para ello, cuando se refiere a la situación legal de la madre de Ismael, entiende que es determinante para la situación legal del hijo.

En los tratados legislativos (*Decal.* 128 y *Spec.* 3.11), la posición del alejandrino respecto del estatus legal de los hijos se presenta en el marco de las nociones griegas y romanas, que asociaban la legitimidad de la descendencia a cuestiones de herencia y pertenencia a la propia comunidad.¹³ Filón define que un judío de nacimiento es una persona con progenitores judíos, hombre y mujer legalmente casados en el momento de su nacimiento. Pero, de hecho, sin mencionarlo explícitamente, establece que la madre de un judío no solo debe ser judía, sino también libre. Aplica la norma siguiendo la ley romana, que expresa que solamente una mujer libre puede disfrutar de *ius connubii*, del derecho a contraer el matrimonio. Las siervas no podían gozar de *connubium* y estaban sometidas al dominio discrecional del amo. Como consecuencia, un hijo de una esclava y su señor, no es nunca un hijo legítimo. En este punto, la proyección de las aserciones filonianas a la situación de Agar y su hijo son anacrónicas respecto del texto original. Si la historia de Abraham-Sara-Agar transcurrió en una época entre los siglos XX y XVIII a.C., regía el Código de Hammurabi, que, en §§170-171, establecía que si el hijo de una esclava era legitimado como propio, obtendría una parte igual de la herencia que los hijos de la esposa y, por tanto, los mismos derechos. Está claro que Filón requería que la madre de un judío fuera judía. Si bien no enuncia de forma explícita una ley positiva sobre este tema, su posición surge claramente de la exégesis sobre otros lugares de la Biblia. Para el sabio judío las madres extranjeras de las sagradas escrituras –por ejemplo, las de la línea davídica –son un problema de difícil resolución. En *Sobre las virtudes* aconseja en segunda persona a quien llegara a desear a una mujer hermosa procedente del botín. El interesado en cuestión deberá rapar a la mujer, cortarle las uñas y permitirle que guarde luto por sus familiares durante treinta días. Luego, podrá unirse a ella según la ley, y la mujer, ya no como una hetera, sino por amor a su compañero, podrá darle hijos, en un matrimonio pleno (*Virt.* 110-112). Es un modo un tanto forzado de legalizar la unión de un judío con una extranjera. Los orígenes egipcios y la condición de esclava de Agar fueron modificados o suavizados por las palabras que Filón pone en boca de Sara, en *Abr.* 250-251, dirigiéndose a su marido. La matriarca dice que conducirá hacia él la sierva, como a una novia, para que tenga hijos, quienes serán para Abraham “legítima progenie” (γεννώμενα γνήσια), y para ella también. Y si bien Agar en su cuerpo es “esclava” (δούλη), en su mente es “libre” (ἐλεύθερα) y “noble” (εὐγενής), es de origen egipcia pero hebrea de inclinación.

En numerosas ocasiones en *Congr.* y *Fug.*, Filón afirma que la unión de Abraham con Sara y la previa con Agar son una alegoría. Se trata de la unión espiritual del intelecto

¹³ Cf. Niehoff (1999); Coria (2009); Pérez (2015: 104-105); Livneh (2016).

(representado por Abraham) con la virtud (en la figura de Sara, su legítima esposa), después de haber pasado por una unión transitoria, la instrucción intermedia (simbolizada por Agar). Abraham es una figura fundamental en la literatura filoniana y además del tratado más importante referido al patriarca –*Sobre Abraham*– otros van construyendo el personaje a través de sus relaciones con los demás.¹⁴ Si bien los textos filónicos se presentan en algunos pasajes como una selva feraz difícil de desbrozar, hay algunos temas o núcleos significativos que podemos identificar con palmaria claridad. Uno de ellos es el derrotero del alma para adquirir la virtud por medio del conocimiento, y este camino se realiza avanzando por los dos niveles del conocimiento: la educación –*παιδεία*– y la sabiduría (*σοφία*, *Spec.* 2.29). El Abraham alegórico, como metáfora del alma, abandona el politeísmo, ve a Dios, aprende la sabiduría y avanza en la virtud.

Pero conviene señalar un detalle poco destacado por la crítica. Filón va más allá del mundo narrativo de Gn y aplica la alegoría de Abraham, Sara y Agar a su propia persona. En *Cong.* 6, Filón se asigna a sí mismo el papel de Abraham, de un Abraham que no supo ni pudo, quizá por ser muy joven, aceptar los hijos que Sara, la virtud, había engendrado para él (“ser prudente, actuar con justicia, ser piadoso”). Hubo previamente vástagos de Agar (las “opiniones vacuas”), y ahora necesita concentrarse en la verdadera virtud para producir descendencia legal. Y más adelante, en *Cong.* 74-76, también habla en términos autobiográficos del camino del conocimiento y utiliza términos eróticos. Se refiere a su propia formación y, mediante una alegoría, compara el deseo de saber con el deseo erótico: “Yo, por ejemplo, cuando por primera vez me sentí excitado por los agujones de la filosofía, por el deseo de ella (...)”. Pero primero tuvo que pasar por el afecto de las criadas, antes de llegar al amor de la legítima esposa. Una de sus criadas, a quien de joven se entregó por entero, fue la gramática; los hijos que engendró de ella fueron escritura, lectura y estudio de los poetas. Luego se unió a otra de las criadas, la geometría, maravillado por su belleza. Y más tarde se reunió con una tercera criada –rítmica, armoniosa, modulada– que se llamaba música. Estas disciplinas corresponden a la cultura general y colaboran en el camino a la filosofía, del mismo modo también la filosofía contribuye a la adquisición de la sabiduría.

En *Cuestiones sobre el Génesis* 3, no tiene Filón una mirada tan benévola sobre los conocimientos enciclopédicos representados por Agar. El sentido alegórico del hecho de entregar la esclava al sabio, es que, quien, “por consejo de la sofística, toma a la esclava está despreciando al ama”, porque disfrutar del brillo del saber enciclopédico –altamente atractivo–, impide ocuparse del ama y unirse a ella, para disfrutar de las imágenes y del aspecto admirable de la sabiduría (*QG* 3.23). La interpretación de Gn 16.6 (“he aquí, tu sierva está en tus manos; haz con ella lo que bien te parezca”) significa que “la sofística está bajo el poder de la sabiduría”, pues se escurre de la fuente de modo oblicuo, no en línea recta, no mantiene una dirección firme y va recogiendo por todas partes los desperdicios (*QG* 3.24). Agar como sofística más que como instrucción inferior es una perspectiva alegórica que da pie para señalar a su hijo Ismael como representante y símbolo de las argucias sofisticas (*Sobr.* 8-9; *Cher.* 9-10; *Fug.* 209). Ismael, aunque mayor en años, es espiritualmente menor que Isaac. Isaac es “el que ve a Dios”, “el vidente”, el que guiado por la providencia divina va a guiar al pueblo elegido, siempre interpretado en términos de “visión”, mientras que otros pueblos, como el de Ismael, son ubicados en el lugar secundario de la “audición” (*Fug.* 208). El caso de Isaac e Ismael es un caso particular en el marco de la teoría filoniana sobre la legitimidad de la descendencia de un patriarca. Y es muy importante subrayar que la exégesis a este

¹⁴ Sobre la figura de Abraham en Filón y la interpretación alegórica de su relación con las dos mujeres, cf. Bos (2010); Adams (2019).

respecto del sabio judío condicionó todas las interpretaciones posteriores, es especial, la de los Padres.

En *QG* 3.20, Filón explica la esterilidad de la pareja Abraham-Sara y el beneficio de recurrir a Agar en estos términos: “a quienes no pueden engendrar obras bellas y loables a partir de la virtud les conviene seguir una enseñanza media y engendrar hijos del saber enciclopédico, porque un conocimiento amplio funciona como una suerte de *pedra de afilar*”. Esta metáfora –Agar como ἀκόνη, “pedra de afilar” – es la más extraña que le aplica el sabio alejandrino. Debemos ir a *Congr.* 25, lugar en que se compara a Raquel con una “pedra de afilar” para entenderla. Allí se dice que, de las dos hermanas, Lía y Raquel, esposas de Jacob, la primera es dulce y pacífica, la segunda –Raquel– se parece a una “pedra de afilar”, porque en dirección a ella, “el intelecto amante de la lucha y afecto a la ejercitación” (φιλαθλος καὶ φιλογυμναστής νοῦς) se afila y se aguza.

En *QG* 3.38, en respuesta a la pregunta “¿por qué se dice que Abram tenía ochenta y seis años cuando Agar dio a luz a Ismael (Gn 16.16)?” da una sofisticada explicación de orden pitagórico-místico: “porque el número seis que sigue al ochenta es el primer número perfecto, es igual a sus partes y es el primer par-impar, partícipe de la esencia activa, según lo impar, y de la esencia material pasiva, según lo par”; además, el teólogo ha desplegado la creación del mundo a partir del número seis. En cuanto al número ochenta, es el más armonioso de todos, compuesto de los dos mejores diagramas, el que se halla en los dobles y el que se halla en los triples, según un esquema de cuatro rangos, ya que el cuatro comprende en sí mismo todas las proporciones, a saber, aritmética, geométrica y armónica. La primera es la que proviene de los dobles, es decir, 6, 8, 9, 12, cuya suma da 35; la segunda proviene de los triples, es decir, 6, 9, 12, 18, cuya suma da 45; a partir de estas dos cifras, 35 y 45, llegamos a 80. Con esta complicada explicación numerológica, que nos ha llegado en armenio, no en griego, Filón otorga una entidad especialmente elevada a las circunstancias etarias de la paternidad de Ismael.

La unión de Abraham con Agar, propiciada por Sara (*Congr.* 72), ocurre antes de que Abraham sea perfecto, mientras todavía es Abram y se preocupaba por las cosas supraterrrestres (*Leg.* 3.244), diez años después de su llegada a Canaán. El alma había pasado la etapa de los sentidos y las pasiones y era capaz de distinguir y elegir entre la virtud y el vicio (*Congr.* 81-82) y tenía ya la suficiente madurez para comenzar la formación en cultura general (*Congr.* 121-122). El hecho de que Agar quede encinta lleva a una pelea con Sarai (*Congr.* 127-129 y 158), hecho que no sucede por celos de mujeres, sino por el conflicto de dos inteligencias de diferente calidad (*Congr.* 180). Agar huyó la primera vez voluntariamente (*Cher.* 3) –a diferencia de la expulsión posterior– para eludir la austera búsqueda de virtud (*Cher.* 6), porque prefirió perseguir cosas inciertas, huyendo de la inteligencia superior (*Fug.* 205). Su huida fue impulsada por la “vergüenza” (αἰδώς) (*Fug.* 5-6 y 203), mas un ángel (*Fug.* 6), “admonitor” (ἔλεγχος), que representa la conciencia, la encuentra (*Cher.* 3; *Fug.* 203 y 211-213), junto a una fuente, la de la sabiduría, de la que ella no bebe agua (*Fug.* 202), porque aún no es capaz el alma que progresa de aprovechar esa bebida sin mezcla. Agar es expulsada más adelante con su hijo sofista Ismael, después del nacimiento de Isaac (*Leg.* 3.245, *Cher.* 3, 8-9; *Post.* 130 y 132, *Sobr.* 8-9). De nuevo ella es encontrada junto a un pozo, el del conocimiento, del que saca el agua para Ismael (*Post.* 130), al que le da de beber en un odre, porque la educación general necesita todavía ciertos recipientes corporales propios de los sentidos, como los ojos y los oídos (*Post.* 137).

Agar será siempre la educación intermedia (ἡ μέση παιδεία) o inferior, mientras Sara es la Virtud o Sabiduría. Esto no tiene necesariamente connotación negativa en términos de Filón: para los grandes temas (μεγάλων ὑποθέσεων) son necesarias grandes introducciones (μεγάλα προοίμια) y como el tema más alto es la virtud, es evidente,

entonces, que no puede servirse de introducciones insignificantes, sino de la gramática, la geometría, la astronomía, la retórica, la música, de las cuales es símbolo Agar (*Congr.* 11-12).

El nombre Agar significa “residencia en el extranjero” (*Leg.* 3.244), porque el que aspira a residir en la perfecta virtud, convive temporalmente con los temas de la cultura general. Los bienes de un valor real, las virtudes perfectas, son posesión solo del perfecto y las pertenencias de los imperfectos corresponden a quienes tienen solo educación general (*Sacr.* 43-44). Recordemos que la distribución entre virtudes perfectas que pertenecen al sabio e imperfectas que pertenecen a quien no ha alcanzado la sabiduría es una concepción de base estoica.

Cuando en Gn se dice que Agar era esclava, usa la palabra παιδίσκη, que significa en realidad “jovencita”. Este epíteto se utiliza incluso cuando nace Isaac y el hijo de Agar tiene ya 14 años, se sigue diciendo “el hijo de la παιδίσκη”. Pero Filón no vincula el epíteto con la educación en la infancia o en la juventud, sino con la raza de Agar, que la define: su origen egipcio. Egipto simboliza el cuerpo, lo terrestre, la pasión (*Congr.* 20, 83-85 y 163), el cuerpo como receptáculo del alma (*Congr.* 21). Egipto –Agar–, por lo tanto, se identifica con la edad infantil (*Congr.* 85 y 154), en la cual el ser humano actúa movido por el placer (*Congr.* 84). Abraham no se une a Agar inmediatamente después de su salida de Egipto –la infancia–, sino que debe primero pasar diez años en la tierra de Canaán, que simboliza los vicios de la edad juvenil (*Congr.* 83). Para el “intelecto” (voũς) es necesaria tanto la estancia en Egipto como la estancia en Canaán (*Congr.* 85). La primera, la estancia en Egipto, significa el descubrimiento del mundo sensible, y la estancia en Canaán simboliza que se aprovechan los frutos de esa primera educación.

Coincide la aserción de Filón de que el nombre Agar tiene el significado de “residencia en un país extranjero”, es decir, “migración” (παροίκησις) con el nombre en árabe, Hayar –هاجر–, que también significa “emigrar”, aunque los intérpretes islámicos insisten en aclarar que *Hayar* es un nombre semítico, no de origen árabe, como algunos piensan, y no se deriva de este verbo. En los relatos islámicos, Sara se pone celosa de Agar e igual que en las tradiciones judaicas pide a Abraham que eche a Agar de la casa, con su hijo Ismael. Los textos islámicos, sin embargo, no dicen que la abandonó en el desierto, sino que la dejó en *al-Haram*, en La Meca. La tradición recoge además varias leyendas en las que se mencionan las visitas que Abraham hace a su vástago Ismael y a su madre para informarse de la suerte que habían corrido. Concluyo entonces con la reflexión de que, si bien es interesante investigar cómo ha influido la exégesis de Filón en los Padres de la Iglesia respecto de este tema (como parcialmente ya se ha hecho), muy estimulante sería comparar la versión filónica con las figuras de Agar e Ismael (o *Ismail* en árabe) en relación con Abraham (o *Ibrahim* en árabe), tal como se lee en el Corán y también en numerosos géneros literarios del mundo islámico, y analizar los elementos que provienen de relatos populares –muchos egipcios–, que se alejan en mayor o menor medida del relato bíblico.

BIBLIOGRAFÍA

- Adams, S. A. (2019). "Abraham in Philo of Alexandria", en S. A. Adams y Z. Domoney-Lyttle (eds.), *Abraham in Jewish and Early Christian Literature*. London: T&T Clark; 75-92.
- Alesso, M. (2022). "Dimensiones simbólicas de la Sara bíblica: del judaísmo al cristianismo". *Circe de clásicos y modernos* 26/1; 13-36.
- Alexander, T. D. (1990). "The Hagar traditions in *Genesis* XVI and XXI". *Vetus Testamentum* 41; 131-148.
- Bos, A.P. (2010). "Abraham and the *Enkyklios Paideia* in Philo of Alexandria", en M. Goodman et al. (eds.), *Abraham, the Nations, and the Hagarites: Jewish, Christian, and Islamic Perspectives on Kinship with Abraham*. Leiden: Brill; 163-175.
- Charles, R. H. (1895). *The Ethiopic Version of the Hebrew Book of Jubilees*. Oxford: Clarendon Press.
- Colson, F. H. y Whitaker, G. H. (eds.) (1929-1962). *Philo in Ten Volumes*. London, Cambridge (Mass.): Heinemann.
- Coria, M. (2009). "*Paideía* y *Sophía* en el itinerario del alma hacia Dios: Abraham, Sara y Agar en la exégesis filónica". *Circe de Clásicos y modernos* 13; 93-106.
- Corriente, F. y Piñero, A. (1982). "Libro de los Jubileos. Traducción de la versión etiópica", en A. Diez Macho (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento II*. Madrid: Cristiandad; 67-196.
- Dozeman, Th. B. (1998). "The Wilderness and Salvation History in the Hagar Story". *Journal of Biblical Literature* 117/1; 23-43.
- Exum, Ch. J. (2015 [1993]). *Fragmented Women: Feminist (Sub)versions of Biblical Narratives*. New York, London: Bloomsbury Publishing.
- Echevarría, R. (2016). "Una re-lectura de la alegoría de Agar y Sara en Gálatas 4:21-31". *Teología y Cultura* 13; 25-36.
- Friedberg, M. y Sperling D. S. (2007). "Hagar", en F. Skolnik y M. Berenbaum (eds.), *Encyclopaedia Judaica*. Detroit: Macmillan; 205-206.
- Gil Tamayo, A. (2008). "Todo esto tiene un sentido alegórico (Ga 4, 24). La Exégesis antioquena de Gálatas 4, 21-31". *Scripta Theologica* 40/1; 35-63.
- Gordon, C. (1985). "Hagar: A Throw-away Character among the Matriarchs?" *Society of Biblical Literature Seminar* 24; 271-277.
- Hansen, W. G. (1989). "The Hagar-Sarah Allegory of Gal. 4.21-31", en *Abraham in Galatians Epistolary and Rhetorical Contexts*. Sheffield: Journal for the Study of the Old Testament Press; 141-154.
- Jackson, B. (2011). "The 'Institutions' of Marriage and Divorce in the Hebrew Bible". *Journal of Semitic Studies* 56; 221-251.
- Laffey, A. L. (1988). *An Introduction to the Old Testament: A Feminist Perspective*. Philadelphia: Fortress.
- Livneh, A. (2016). "Jewish Traditions and Familial Roman Values in Philo's *De Abrahamo* 245- 254". *Harvard Theological Review* 109; 536-549.
- Martín, J. P. (ed.) (2009-2016). *Filón de Alejandría. Obras Completas*, vols. I-V. Madrid: Trotta.
- Martyn, J. L. (1997). "The Covenants of Hagar and Sarah: Two Covenants and Two Gentile Missions", en *Theological Issues in the Letters of Paul*. Nashville: Abingdon; 191-208.

- McEvenue, S. E. (1975). "A Comparison of Narrative Styles in the Hagar Stories". *Semeia* 3; 64-80.
- Murphy, R. (2012). "Sista-Hoods: Revealing the Meaning in Hagar's Narrative". *Black Theology* 10/1; 77-92.
- Niehoff, M. (1999). "Jewish Identity and Jewish Mothers: Who was a Jew according to Philo?" *Studia Philonica Annual* 11; 31-54.
- Pérez, L. (2015). "Οὐ μοιχεύσεις, 'no cometerás adulterio': El mandamiento bíblico explicado por Filón de Alejandría". *Emerita: Revista de Lingüística y Filología Clásica* 83; 87-109.
- Pfisterer Darr, K. (1991). *Far More Precious than Jewels: Perspectives on Biblical Women*. Louisville: John Knox.
- Rahlf, A. (ed.) (1971). *Septuaginta*, 2 vols. Stuttgart: Wurttembergische Bibelstalt.
- Rothstein, D. (2008). "Text and Context: Domestic Harmony and the Depiction of Hagar in Jubilees". *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 17; 243-264.
- Tamez, E. (1987). "The Woman Who Complicated the History of Salvation", en J. S. Pobee y B. von Wartenberg- Potter (eds.), *New Eyes for Reading: Biblical and Theological Reflections by Women from the Third World*. Minneapolis: Meyer Stone Books; 5-17.
- Thompson, J. L. (2001). "Hagar; Abraham's Wife and Exile", en *Writing the Wrongs: Women of the Old Testament among Biblical Commentators from Philo through the Reformation*. Oxford: Oxford University Press; 17-99.
- Vanderkam, J. C. (2000). "The Angel of the Presence in the Book of Jubilees". *Dead Sea Discoveries* 7/3; 378-393.
- Waters, J. W. (1991). "Who Was Hagar?", en C. H. Felder (ed.), *Stony the Road We Trod: African American Biblical Interpretation*. Minneapolis: Fortress; 187-205.
- Westbrook, R. (2009). "The Female Slave", en B. Wells y R. F. Magdalene (eds.), *Law from the Tigris to the Tiber: The Writings of Raymond Westbrook*, 2 vols. Eisenbrauns: Penn State University Press, I; 159-174.
- Williams, D. S. (1993). *Sisters in the Wilderness: The Challenge of Womanist God-Talk*. Maryknoll: Orbis.
- Yoo, Ph. Y. (2016). "Hagar the Egyptian: Wife, Handmaid, and Concubine". *Catholic Biblical Quarterly* 78/2; 215-235.
- Zurawski, J. M. (2017). "Mosaic Torah as Encyclical Paideia: Reading Paul's Allegory of Hagar and Sarah in Light of Philo of Alexandria's", en K. Hogan, M. Goff y E. Wasserman (eds.), *Pedagogy in Ancient Judaism and Early Christianity*. Early Judaism and Its Literature 41. Atlanta: SBL Press; 283-308.

CAPÍTULO III

EL PROCEDIMIENTO DEL ΤΟΥΤΕΣΤΙ Y LA EXÉGESIS DIRECTA EN *LEGUM ALLEGORIAE* 1.1-65 DE FILÓN DE ALEJANDRÍA

Miguel Moraleda

Resumen: Este trabajo procede del estudio realizado como defensa de Tesina de la Universidad Eclesiástica de Madrid “San Dámaso”. Se centra en la investigación parcial de la relación del procedimiento directo e indirecto en la exégesis bíblica de Filón; actualmente son solo los primeros sesenta y cinco párrafos de *Legum Allegoriae*. Para ello nos centramos también a nivel filológico, distinguiendo qué mecanismos usa Filón para hacer exégesis directa como τουτέστι, νοητέον, λεκτέον, τοιοῦτόν ἐστι, δηλον ὅτι, δηλονότι, καλέω (sobre todo con su perfecto εἶρηκα), ἐρμηνεύω, incluso con oraciones copulativas y participios concertados en función atributiva, y qué mecanismos usa nuestro autor para hacer exégesis alegórica: generalmente mediante adverbios de modo συμβολικῶς, τροπικῶς... o incluso mediante la expresión ἐπὶ τὴν ἀλληγορίαν. El estudio surge de las siguientes preguntas: ¿Para qué se utiliza cada tipo de exégesis? ¿Qué diferencias hay entre ambas? Sabemos que la alegoría es el procedimiento exegetico que, a partir de la letra bíblica, nos lleva a un significado “superior” a ella, a otro plano de significación. Sabemos que la finalidad última de Filón es esclarecer la oscuridad del texto. Pero, ¿la significación alegórica de dónde procede? ¿Es un procedimiento arbitrario como algunos creen? En esta conferencia expondré un ejemplo: el tema de la plantación, el Jardín, el Edén y los árboles desde su significación en *Leg.* 1.43-46. Se puede observar cómo toda la construcción exegetico-alegórica, abierta en su significación, está sustentada en diversos elementos que están desarrollados mediante procedimiento directo y que, al poseer un significado invariable en la exégesis de Filón, sirven de “hitos” y “marcas” en el camino exegetico de Filón.

Palabras clave: Filón, *Legum Allegoriae*, exégesis directa, alegoría, Escritura

THE PROCEDURE OF ΤΟΥΤΕΣΤΙ AND DIRECT EXEGESIS IN *LEGUM ALLEGORIAE* 1.1-65 OF PHILO OF ALEXANDRIA

Abstract: This paper proceeds from the study made as a dissertation in the Ecclesiastical University of Saint Damasus. It centers in the partial research about the relationship between direct and indirect procedures in Philo’s biblical exegesis; at present, it treats only the first sixty-five paragraphs of *Legum Allegoriae*. With this purpose, we focus also at a philological level, distinguishing what mechanisms Philo uses to make direct exegesis, such as τουτέστι, νοητέον, λεκτέον, τοιοῦτόν ἐστι, δηλον ὅτι, δηλονότι, καλέω (especially with its perfect εἶρηκα), ἐρμηνεύω, even with copulative phrases and concerted participles in attributive function, and what mechanisms he uses to make allegorical exegesis: generally through modal adverbs, συμβολικῶς, τροπικῶς..., or even by means of the expression ἐπὶ τὴν ἀλληγορίαν. The study derives from the following questions: To what end is used each kind of exegesis? What differences are there between them? We know that allegory is the exegetical procedure that, from the biblical word, takes us to a meaning “superior” to it, to another plane of signification. We know that Philo’s ulterior purpose is to clarify the obscurity of the text. But where does the allegorical meaning come from? Is it an arbitrary procedure, as some believe? In this paper, I

will expose an example: the theme of plantation, the Garden, The Eden, and the trees, from their significance in *Leg.* 1.43-46. It can be observed how the whole exegetical-allegorical construction, open in its meaning, is sustained in diverse elements that are developed through a direct procedure, and that, possessing an invariable meaning in Philo's exegesis, serve as "milestones" and "marks" in Philo's exegetical path.

Keywords: Philo, *Legum Allegoriae*, direct exegesis, allegory, Scripture

1. Introducción

En estas líneas me gustaría exponer algunas conclusiones parciales del estudio que hice para mi defensa de Tesina en la Universidad de San Dámaso. Este tiene su origen en varias preguntas que me hice en mi primer contacto con Filón de Alejandría: ¿cómo funciona el método alegórico? ¿En qué se basa? ¿Tiene algún límite en su reflexión acerca de la Escritura? Tales preguntas me han llevado a estudiar la relación entre la exégesis alegórica y la exégesis directa.

Precisamente por ser esta la finalidad escogí *Legum Allegoriae* 1-3 como objeto de estudio. Estos tres libros constituyen una suerte de clave interpretativa para el resto de los diecinueve comentarios alegóricos a la Escritura. Sin duda, a la vez que Filón comenta alegóricamente los primeros versículos del libro del *Génesis* en esta obra nos concede las claves para la interpretación alegórica para el resto de tratados alegóricos.

Como indico al inicio, las conclusiones que he obtenido son parciales, provenientes del estudio de los primeros sesenta y cinco párrafos, y están a expensas del estudio del resto de la obra. Pero creo que pueden ofrecernos unos puntos de partida sobre los que continuar. Así pues, el trabajo ha consistido en analizar la relación entre la exégesis alegórica y la exégesis directa.

2. El procedimiento *τουτέστι* y la exégesis directa en *Legum Allegoriae*

En primer lugar me gustaría recordar la diferencia entre el procedimiento alegórico y el directo, sobre todo a nivel filológico. La alegoría, ya lo sabemos, es el procedimiento exegético que, a partir de la letra bíblica, nos lleva a un significado "superior" de ella, a otro plano de significación. Observamos cómo en Filón este procedimiento se realiza mediante una relación indirecta entre el significado y el significante, generalmente mediante adverbios de modo *συμβολικῶς*, *τροπικῶς*... o incluso mediante la expresión *ἐπὶ τὴν ἀλληγορίαν*.

Un ejemplo lo tenemos en el mismo inicio de *Legum Allegoriae*. En *Leg.* 1.1 dice: "Συμβολικῶς μὲν γὰρ τὸν νοῦν οὐρανόν (...) τὴν δὲ αἴσθησις καλεῖ γῆν".¹ En este párrafo está utilizando el adverbio *συμβολικῶς*. Pero este ejemplo viene a completarse cuando en *Leg.* 1.3, solo dos párrafos de diferencia, utiliza la exégesis directa para explicar qué es el número seis: "νοητέον ὅτι οὐ πλήθος ἡμερῶν παραλαμβάνει, τέλειον δὲ ἀριθμὸν τὸν ἕξ".² ¿Qué entendemos por exégesis directa? Aquel procedimiento exegético y explicativo-escriturístico por el que la relación entre el elemento bíblico y su significado muestra una relación estrecha y duradera en los distintos tratados. No significa que un elemento bíblico no pueda poseer en ocasiones varias significaciones, pero ellas serán duraderas. Filológicamente entiendo que se marca con la expresión por excelencia,

¹ "Simbólicamente llama al intelecto cielo (...) a la sensibilidad tierra".

² "No debe entenderse el seis como una cantidad de días sino como el número perfecto".

τουτέστι, pero también puede marcarse con νοητέον, λεκτέον, τοιοῦτόν ἐστι, δῆλον ὅτι, δηλονότι, καλέω (sobre todo con su perfecto εἶρηκα), ἐρμηνεύω; también con oraciones copulativas y participios concertados en función atributiva.

Llegados hasta este punto, son varias las preguntas que hemos de realizarnos. ¿Para qué se utiliza cada tipo de exégesis? ¿Qué diferencia hay? Incluso me atrevo y aventuro a formular otra... ¿en qué consiste la alegoría en Filón?

Ya hemos definido la alegoría. Ahora me gustaría exponer para qué casos Filón recurre a ella. Como vemos en los distintos ejemplos, nuestro autor utiliza este procedimiento exegetico de gran rigurosidad. Filón, que se ha de definir como un exegeta y comentarista de la Escritura,³ sabe que esta es inagotable, que el texto bíblico puede poseer más de un sentido; la alegoría viene en ayuda de este. La alegoría viene a restringir el sentido en el que se ha de leer la Escritura.⁴ A su vez, en esta pluralidad de sentidos, la alegoría también le sirve para cambiar de plano interpretativo.

Recordemos brevemente que el plano interpretativo puede dividirse en dos grandes campos: φυσικῶς, esto es, según la naturaleza de la realidad y de las cosas y, ἠθικῶς, esto es, según aspectos y dimensiones morales, psicológicas, antropológicas y éticas. A su vez, esta clasificación sobre los sentidos desde los que Filón hace su exégesis alegórica puede ser algo más detallada: físico-Cosmológico, metafísico-Teológico, ético-moral, antropológico-psicológico.⁵

Al ser la Escritura inagotable, esta se presta a poder ser interpretada desde distintos sentidos alegóricos, incluso pudiendo ser un mismo pasaje objeto de exégesis desde varios sentidos. La alegoría le sirve a Filón para restringir el sentido en el que se está interpretando, para advertir al lector que ha cambiado de sentido y aclarar posibles malentendidos que el lector puede tener con el texto, por ejemplo, las antropomorfizaciones de Dios y otros aspectos y acciones que no le son propias.⁶

De entre los muchos ejemplos que podemos encontrar propongo para esta exposición uno que me parece iluminador: el tema de la plantación, el Jardín, el Edén y los árboles. A partir del *Leg.* 1.43 y siguientes párrafos Filón comenta Gn 2.8: “Καὶ ἐφύτευσεν ὁ Θεὸς παράδεισον ἐν Ἐδέμ κατὰ ἀνατολάς· καὶ ἔθετο ἐκεῖ τὸν ἄνθρωπον ὃν ἔπλασε”.⁷

En este mismo párrafo advierte no caer en la impiedad pensando que Dios actúa como los dioses de los paganos: plantando jardines de una manera física, literal. Para Filón, como para todo fiel judío, no puede ser que el texto presente una oscuridad. Es aquí donde recurre a la alegoría como método para buscar el significado y sentido al texto bíblico, última finalidad de Filón. Por eso en *Leg.* 1.45 cuando habla de Παράδεισος utiliza el adverbio τροπικῶς para indicar que este jardín es la virtud terrestre, copia de la celeste. De la misma manera interpreta en *QG* 1.6-7 Παράδεισος. Filón dice que “simbólicamente es la Sabiduría de lo divino y lo humano”.⁸ En *Leg.* 1.46 mediante una oración causal relaciona el jardín con el ὀρθὸς λόγος, relacionándolo con una proposición comparativa con la virtud. En *Leg.* 1.64 mediante exégesis indirecta indica que el jardín es la virtud (el verbo αἰνίσσομαι: “interpretar de manera enigmática”). Sin embargo, en *Plant.* 45 mediante aposición identifica de manera directa el jardín con el mundo.

Hemos visto el primer paso en el método de Filón. Existe una oscuridad textual e intenta resolverla mediante la alegoría o exégesis indirecta, utilizando los procedimientos que ya hemos mencionado. La finalidad es intentar no comprender el texto impíamente.

³ Nikiprowetzky (2013: 26).

⁴ Pepin (1987: 14-35).

⁵ Radice (1987: XLIII-XLVI); Rodríguez Hevia (2018: 349-355).

⁶ Pepin (1987: 38-39).

⁷ “Y Dios plantó un jardín en el Edén hacia el oriente y allí colocó al hombre que había plasmado”.

⁸ Goold (1993: 4-5).

De ahí que eleve el sentido del texto a otro nivel de significación. Sin embargo, hemos comprobado que esta significación puede cambiar. ¿Acaso Filón es un pensador inconsistente? No. La significación en la alegoría puede cambiar dependiendo del contexto exegético. En la mayoría de los ejemplos que hemos observado, Filón estaba comentando el hecho de plantar un jardín por parte de Dios, pero en *Plant.* 45 está comentando la colocación del hombre en el jardín.

Pero ¿en dónde se sustenta tal interpretación? De otra alegoría o exégesis indirecta. Lo que Dios planta son virtudes. Cuando en *Plant.* 36-38 habla de la plantación, Filón recomienda a sus lectores ir a la alegoría cuando se trata de plantar árboles, ἐπὶ τὴν ἀλληγορίαν. Para Filón los árboles son alegóricamente las virtudes. Por eso en *Plant.* 47 realiza una comparación entre el alma y el jardín, pues en el alma se plantan las virtudes y en el jardín los árboles. No obstante, observamos que esta exégesis indirecta está sustentada por distintos procedimientos de exégesis directa. En *Conf.* 61 dice Filón: Ὁ Θεὸς παράδεισον ἐν Ἐδέμ κατὰ ἀνατολὰς, οὐ χειρσαίων φυτῶν, ἀλλ' οὐρανίων ἀρετῶν,⁹ siendo estas virtudes un genitivo objetivo. Esta exégesis directa podría darnos una pequeña intuición de la relación estrecha entre el significado y el significante y su relación con la alegoría.

A la hora de estudiar la exégesis alegórica del ejemplo que aquí estoy trayendo al caso, no puede pasarse por alto que, como sustrato, posee la interpretación de distintos elementos mediante un procedimiento directo, cuyo significado nunca cambia y que limita y restringe a su vez la interpretación alegórica. Toda la alegoría expuesta está sustentada en dos elementos que son desarrollados mediante exégesis directa: el árbol de la Vida y Edén.

Si volvemos desde donde comenzamos, en *Leg.* 1.45, junto a la interpretación alegórica Filón habla de Edén. Dice: Παράδεισος μὲν δὴ τροπικῶς εἴρηται ἡ ἀρετή, τόπος δὲ οἰκείος τῷ παραδείσῳ Ἐδέμ, τοῦτο δὲ ἐστὶ τρυφή.¹⁰

Hemos de notar que a Edén lo interpreta mediante la expresión τοῦτο δὲ ἐστὶ, de manera directa, ligando el significado de Edén al deleite, pero un deleite ligado a la virtud (como Edén está ligado al Jardín). Por eso en *QG* 1.6-7 también lo interpreta directamente cuando de Edén dice: “Pero el nombre Edén, cuando se traduce, ciertamente es un símbolo de manjares, gozo y alegría”¹¹ (en el campo del deleite). Similarmente ocurre en *Plant.* 38: “Διὰ τοῦτο καὶ τόπον οἰκειότατον προσένευμε τῷ παραδείσῳ καλούμενον Ἐδέμ -ἐρμηνεύεται δὲ τρυφή”.¹² Se puede ver la relación entre Edén, el deleite y la virtud. Es más, en *Leg.* 1.64 Filón dice que la virtud genérica (el río de Gn 2.10) sale de Edén, que de manera apositiva identifica con la sabiduría de Dios, la cual está ligada al deleite. Dice: Ἡ γενικὴ ἀρετὴ ἀπὸ τῆς Ἐδέμ, τῆς τοῦ θεοῦ σοφίας, ἢ χαίρει καὶ γάννυται καὶ τρυφᾷ ἐπὶ μόνῳ τῷ πατρὶ αὐτῆς ἀγαλλομένη καὶ σεμνυνομένη θεῷ.¹³ También se observa en *Post.* 32, donde, frente a Naid, interpretada como agitación, Edén es interpretado simbólicamente como la recta y divina razón, porque tiene como interpretación deleite: Συμβολικῶς δὲ ἐστὶν Ἐδέμ ὀρθὸς καὶ θεῖος λόγος, παρὸ καὶ ἐρμηνείαν ἔχει τρυφήν. La interpretación alegórica de Edén como ὀρθὸς καὶ θεῖος λόγος está sustentada en una interpretación directa, mediante un nexo causal y un complemento directo del campo semántico del verbo ἐρμηνεύω.

⁹ “Y plantó Dios un jardín en el Edén hacia Oriente, un jardín no de plantas terrestres sino de virtudes celestiales”.

¹⁰ “Mientras que la virtud ha sido llamada figuradamente jardín, por otro lado, el lugar más apropiado para el jardín es el Edén, es decir, el deleite”.

¹¹ Goold (1993: 4-5).

¹² “Asignó al jardín el lugar más apropiado que se llama Edén, se interpreta como delicia”.

¹³ “En efecto, la virtud genérica tiene sus orígenes en el Edén, la sabiduría de Dios, la cual se regocija, está alegre y se deleita glorificando y exaltando a Dios, su único padre”.

El segundo elemento es el árbol de la vida. Filón ha expresado que el acto de plantar es la colocación de las virtudes en el alma. En el Jardín Dios plantó árboles, y el principal árbol que plantó fue el del árbol de la vida. En *Opif.* 154 mediante exégesis alegórica interpreta este árbol como la virtud máxima. Así no se lleva al lector a un malentendido. Ahora bien, esta interpretación está sustentada en una que se hace de manera directa y que encontramos en *Leg.* 1.59 cuando dice: Τὸ δὲ ξύλον τῆς ζωῆς ἐστὶ ἢ γεωικωτάτη ἀρετή, ἣν τινες ἀγαθότητα καλοῦσιν,¹⁴ pasaje que vemos completado con *Cher.* 37, cuando expresa: Τὸ γὰρ ξύλον τῆς ζωῆς ἐν μέσῳ τῷ παραδείσῳ φησὶ πεφυτεῦσθαι, τὴν ἀγαθότητα δορυφορουμένην ὑπὸ τῶν κατὰ μέρος ἀρετῶν καὶ τῶν κατ' αὐτὰς πράξεων· αὕτη γὰρ τὸν μεσαίτατον καὶ ἄριστον ἐν ψυχῇ κεκλήρωται τόπον,¹⁵ identificando de manera apositiva con la bondad, virtud máxima.

Observamos pues que de manera directa Filón suele identificar el Árbol de la vida con la virtud máxima que, dependiendo del contexto, será bien la bondad, bien la piedad.

3. Conclusiones

Llegados a este término espero haber mostrado suficientemente con el tiempo disponible cuál creo que es el mecanismo de Filón ante la alegoría. Si he podido dar buena cuenta de ello, creo que estamos en disposición de realizar algunas conclusiones.

1. Todos los procedimientos exegéticos de los que he hablado nacen de un presupuesto previo: el respeto a la letra. Tanto el procedimiento directo como el alegórico nacen de dar respuesta a una dificultad del texto. En lugar de olvidarla o arrinconarla, Filón se presta a darle solución al texto bíblico. Luego, no se puede afirmar que el método alegórico olvide la letra. La alegoría y el procedimiento directo son la manera de resolver sus problemas.
2. Lo expuesto puede ayudarnos a repensar en la alegoría. Previamente a este trabajo, yo mismo podría pensar que la alegoría es un procedimiento exegético un tanto arbitrario. ¿Qué es lo que provoca que un elemento bíblico signifique una cosa y no otra? He intentado mostrar brevemente que la alegoría está sustentada sobre la exégesis de procedimiento directo, el τουτέστι y otros, donde existe una relación directa, estrecha y duradera en el corpus filoniano. Sobre esta exégesis parte y se desarrolla la alegórica para profundizar, aclarar y allanar el sentido del texto bíblico. Así, se puede decir que la exégesis directa se convierte en “hitos” que Filón recorre y de los que no se sale para desarrollar una posterior alegoría.

¹⁴ “Y el árbol de la vida es la virtud genérica, la cual algunos llaman bondad”.

¹⁵ “Pues dice que en medio del jardín estaba plantado el árbol de la vida, la bondad escoltada por las virtudes particulares y las acciones conforme a ellas. Pues esta ha heredado el lugar más céntrico y mejor en el alma”.

BIBLIOGRAFÍA

- Calabi, F. (2013). *Filone di Alessandria*. Roma: Carocci.
- Colson, F. H. y Whitaker, G. H. (eds.) (1981-1991 [¹1929-1962]). *Philo*. Vols. I-X. London-New York: Heinemann.
- Marcus, R. (1987-1993 [¹1953]). *Philo. Questions and answers on Genesis*. Supplements I-II. London & Cambridge: Harvard University Press.
- Nikiprowetzky, V. (1977). *Le commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie*. Leiden : Brill.
- Pepin, J. (1987). *La Tradition de l'allégorie de Philon d'Alexandrie a Dante. Études historiques*. Paris: Etudes Augustiniennes.
- Radice, R. (1987). *La filosofia mosaica, La creazione del mondo secondo Mosè*. Milano: Rusconi.
- Rodríguez Hevia, T. (2018). *Filón de Alejandría. De ebriate. El uso de los tópicos filosóficos griegos*. Madrid: Ediciones Universidad San Dámaso.

SEGUNDA PARTE

Filosofía filónica

CAPÍTULO IV

BIBLICAL AND PHILOSOPHICAL INFLUENCES ON THE NEGATIVE THEOLOGY OF PHILO OF ALEXANDRIA

Beatrice Wyss

Abstract: Philo is the first known Jewish thinker who works out a comprehensive negative theology, adapting biblical Jewish and Greek philosophical traditions. Presumably, Philo's starting point is an antianthropomorphic argumentation (based on Ex 20.4), as show two texts, *Sacr.* 94 and *QG* 1.55, the biblical foundation is Nm 23.19. Out of God's total otherness follows that God is unnameable (*Somn.* 1.230; *Mut.* 11-14; *Mos.* 1.75) even unutterable (*Somn.* 1.67). This last point relates to the Jewish prohibition on pronouncing God's name (Ex 3.13). A second chain of arguments is based on Ex 20.21 and Ex 33.20. In interpreting these verses, Philo uses vocabulary and concepts of Greek philosophers: Discussing the topic of God's essence that is unknowable Philo uses the Greek term *akataleptos* (what cannot be grasped, reached or touched; incomprehensible). It stems from discussions about epistemology between Plato's school, the Academics (and later Pyrrhonians), and the Stoics. The Neopythagorean Eudorus from Alexandria (1st century BC) is particularly important with regard to Philo. He declares the one as the god beyond. Philo had to see the New Pythagorean identification of God with one as confirmation of the correctness of the Jewish view that there is one single God.

Keywords: Negative theology, Judaism, Bible, Greek philosophy

INFLUENCIAS BÍBLICAS Y FILOSÓFICAS EN LA TEOLOGÍA NEGATIVA DE FILÓN DE ALEJANDRÍA

Resumen: Filón es el primer pensador judío conocido que elabora una teología negativa integral, adaptando las tradiciones filosóficas bíblicas judías y griegas. Presumiblemente, el punto de partida de Filón es una argumentación antiantropomórfica (basada en Ex 20.4), como muestran dos textos, *Sacr.* 94 y *QG* 1.55, el fundamento bíblico es Nm 23.19. De la otredad total de Dios se sigue que Dios es innombrable (*Somn.* 1.230; *Mut.* 11-14; *Mos.* 1.75) e incluso indecible (*Somn.* 1.67). Este último punto se relaciona con la prohibición judía de pronunciar el nombre de Dios (Ex 3.13). Una segunda cadena de argumentos se basa en Ex 20.21 y Ex 33.20. Al interpretar estos versículos, Filón usa el vocabulario y los conceptos de los filósofos griegos: Al discutir el tema de la esencia de Dios que es incognoscible, Filón usa el término griego *akataleptos* (lo que no se puede agarrar, alcanzar o tocar; incomprendible). Surge de discusiones sobre epistemología entre la escuela de Platón, los académicos (y más tarde los pirronianos) y los estoicos. El neopitagórico Eudoro de Alejandría (siglo I a. C.) es particularmente importante con respecto a Filón. Declara al uno como el dios del más allá. Filón tuvo que ver la identificación neopitagórica de Dios con uno como confirmación de la corrección de la visión judía de que hay un solo Dios.

Palabras clave: teología negativa, judaísmo, biblia, filosofía griega

Philo is the first known Jewish thinker who works out a comprehensive negative theology, adapting biblical Jewish and Greek philosophical traditions.¹ In his lifetime and before, we find in the Jewish literature traces of aspects of negative theology, but never a thought through negative theology as Philo presents.² In Greek philosophy, especially in Neopythagorean and Platonic circles,³ philosophers situated the first principle beyond the realm of sensory and noetic perception, yet this first principle is not necessarily a god. Philo takes over the beyondness of this first principle and combines it with anti-anthropomorphic statements about God found in the biblical traditions. In thinking and speaking about God in negative terms, Philo seems to have contributed to the history of theological thought in a creative, influential and long-lasting manner.⁴ From the second century onwards (Clement and Origen of Alexandria, both were familiar with Philo's works), Christian theologians develop themselves a negative theology that could be influenced, at least in some aspects, by Philo.

After hermeneutical preliminary remarks, I structure my article according to the three biblical verses Philo takes as foundations of his negative theology. As a means to follow the line of reasoning, I will add Jewish biblical, canonical and non-canonical literary sources as well as texts of Greek philosophers.

Based on two texts (*Contempl.* 78; *QG* 3.3) I take a holistic reading of Philo's work:

Contempl. 78. The whole law book seems to resemble a living creature with the literal ordinances for its body and for its soul the invisible mind laid up in its wording. ... Looking through the words as through a mirror the rational soul beholds the marvellous beauties of the concepts.

ἅπαντα γὰρ ἡ νομοθεσία δοκεῖ τοῖς ἀνδράσι τούτοις εἰκέναι ζῶον καὶ σῶμα μὲν ἔχειν τὰς ῥήτας διατάξεις, ψυχὴν δὲ τὸν ἐναποκείμενον ταῖς λέξεσιν ἀόρατον νοῦν, ἐν ᾧ ἤρξατο ἡ λογικὴ ψυχὴ διαφερόντως τὰ οἰκεῖα θεωρεῖν, ὥσπερ διὰ κατόπτρου τῶν ὀνομάτων ἐξαισία κάλλη νοημάτων ἐμφαινόμενα κατιδοῦσα.

QG 3.3 The legislation is in some sense a unified creature, which one should view from all sides in its entirety with open eyes and examine the intention of the entire writing exactly, truly and clearly, not cutting up its harmony or dividing its unity.

Philo compares the Torah to a living creature made up of body and soul; the literal sense corresponds to the body, the allegorical or deeper sense to the mind and soul. Philo emphasizes the unity and uniformity of this living being (*QG* 3.3). In the literal sense, the soul recognizes the deeper meaning as in a mirror (*Contempl.* 78). It is true that Philo emphasizes the uniformity and unity of the Torah and gives no reading instructions for his own exegesis. Because Philo emphasizes the fundamentally uniform meaning of the Torah, it follows, in my opinion, that his exegesis is also based on uniform assumptions that remain the same across the various genres and commentary series. As we will see, Philo includes negative statements about God in all three series of commentary as well as in philosophical and apologetical writings, as we will see.

Charles Anderson introduced in his study "Philo of Alexandria's Views of the Physical World" the concept of perspectivity.⁵ What does this mean? The judgment Philo gives on a given item (world, soul, human being, sensory perception and so on) is depending on where one stands in relation to God; Philo discerns basically three types of souls, those

¹ Gombocz (1987); Runia (1988); Carabine (1995); Radice (2003); Calabi (2008).

² Wyss (2022).

³ Whittaker (1984); Gombocz (1987: 277-284); Calabi (2008: 3-69); Bonazzi (2008).

⁴ Runia (2002: 308-312) is critical on Philo's impact on later Greek philosophers.

⁵ Anderson (2011). My paragraph draws heavily on 184-185.

on the lower path need the sensible realm, which is considered good, because the order and design of the world, κόσμος, testify to God and the literal understanding of the Jewish law helps them to stay on the right path. The progressing souls need sensory perception, as well as the anthropomorphisms in the Bible and the literal interpretation of it in order to understand that God exists, and how to obey his will. Only the perfect or perfected souls have no use for the sensible realm to understand the truly existent One. In the perspective of the perfect soul, Philo judges negatively the sensible realm, sensory perception and the materiality of the world.

A basic assumption that is important in Philo's works is the unavailability and unknowability of God. To be sure, negative theology is only one aspect of Philo's theology. Of course, he knows and uses positive theology, he gives positive statements about God for beginners and progressing students. God is the creator of the world, he cares for his creation, the Greek term is πρόνοια. God loves humankind, the Greek term is φιλανθρωπία, he is merciful, just and so on. Positive and negative theology in the work of one author is not a sign of contradiction, but is, as I think, due to educational necessities: if a teacher has to introduce young people or outsiders in theological thinking, he will not start with negative theology instead he starts with positive conceptions of God. Thus, we find cataphatic theology or positive conceptions of God often (but not exclusively) in the works of the exposition of the laws that are written for beginners and a broader public. I follow here Greg Sterling and others who see the exposition of the law as a general introduction in biblical exegesis.⁶ Now, why is negative theology necessary at all? Would the positive approach not suffice? Behind the positive approach is lurking the risk of a misconception of God: basically, God seems to be as a man, but far better, he is almighty, all knowing, all loving and so on, God is, so to speak, like a superman or superwoman. As an antidote to this, negative theology is necessary. The apophatic approach is more demanding intellectually, and so Philo uses it more often (but not exclusively) in the Questions and in the allegorical commentary that are written for advancing or advanced students of biblical exegesis.⁷

A. *God is not like man (Nm 23.19): Antianthropomorphic conceptions of God in the Hebrew Bible and beyond*

There is a difficulty inherent in the biblical tradition concerning an anthropomorphic conception of God, if we take into account the famous saying of Gn 1.26-27:

26. Then God said, "Let us make man in our image, after our likeness (...) 27. So God created man in his own image, in the image of God he created him; male and female he created them. And let them have dominion over the fish of the sea and over the birds of the heavens and over the livestock and over all the earth and over every creeping thing that creeps on the earth."

26 και εἶπεν ὁ θεός Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν και καθ' ὁμοίωσιν και ἀρχέτωσαν τῶν ἰχθύων τῆς θαλάσσης και τῶν πετεινῶν τοῦ οὐρανοῦ και τῶν κτηνῶν και πάσης τῆς γῆς και πάντων τῶν ἐρπετῶν τῶν ἐρπόντων ἐπὶ τῆς γῆς. 27 και ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον, κατ' εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν, ἄρσεν και θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς.

⁶ Sterling (2017: 161-162).

⁷ On *QG*, Adams (2017); Sterling (2017: 157-159); allegorical commentary Sterling (2017: 159-160).

Genesis 1 justifies the prominent position of human beings with their likeness to God. Because God created human beings in his own image, they get dominion over all animals (Gn 1.26).⁸ These verses imply the possibility of seeing God, God is visible, it is possible to draw an image of him or her and it is possible to judge the degree of likeness any given item has with God. Whereas the original signification of these words referred to cultic statues of a given god or goddess whose image and likeness men and women represented, Philo takes the likeness and image vocabulary as referring to human mind (νοῦς, *Opif.* 69). Philo stresses that the likeness is not one to a bodily form: “for neither is God in human form nor is the human body God-like” (*Opif.* 69, οὔτε γὰρ ἀνθρωπόμορφος ὁ θεὸς οὔτε θεοειδὲς τὸ ἀνθρώπειον σῶμα). Philo is not the first Jew who struggles with *Genesis*’ anthropomorphic conception of God.

Already as early as in the book Exodus we find some statements that contradict both parts of the creation narrative: neither is God nor anything else to be represented in carved images, that is, God is not to be represented in human-shaped statues, nor is he anthropomorphic in any aspect. That means the possibility of seeing God is denied, God is not visible, it is not possible to draw an image of him or her and it is not possible to judge the degree of likeness any given item has with God. In theology, one speaks of a *deus absconditus*.⁹ Proclaiming god as hidden (*absconditus*) is not the same as negative or apophatic theology, using adjectives with alpha-privativum to describe god.

The prohibition of making carved images or any other likeness of anything of the created world is given twice as second commandment in the Decalogue.¹⁰ The Decalogue are in the narrative of the Torah God’s own words and thus are of highest importance:

Ex 20.4 = Dt 5.8. You shall not make for yourself a carved image, or any likeness of anything that is in heaven above, or that is in the earth beneath, or that is in the water under the earth.

Οὐ ποιήσεις σεαυτῷ εἰδωλον οὐδὲ παντὸς ὁμοίωμα, ὅσα ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω καὶ ὅσα ἐν τῇ γῆ κάτω καὶ ὅσα ἐν τοῖς ὕδασιν ὑποκάτω τῆς γῆς.

Philo explains the second commandment in his *On the Decalogue* (*Decal.* 65-81) where he polemicizes against statues and images used in pagan cults, contributing to a long tradition of Jewish criticism of cult statues (*e.g.* Is 44.9-20; Jr 10.1-16, Wis 13.10-19). In this polemic neither he nor Jeremiah or the author of Wisdom use patterns of negative theology; they base their argument on the opposition between the living God and the lifeless matter cultic statues consist of.

The second criticism of *Genesis* 1’s anthropomorphic conception of God inside of the Torah one finds in Ex 3.13-14, the burning bush. Of course JHWH is not identical with the burning bush, yet manifests himself in this visible but impossible phenomenon:

13. Then Moses said to God, “If I come to the people of Israel and say to them, ‘The God of your fathers has sent me to you,’ and they ask me, ‘What is his name?’ what shall I say to them?” 14 God said to Moses, “I am who I am.” And he said, “Say this to the people of Israel, ‘I am has sent me to you.’”

13. καὶ εἶπεν Μωυσῆς πρὸς τὸν θεόν Ἴδου ἐγὼ ἐλεύσομαι πρὸς τοὺς υἱοὺς Ἰσραηλ καὶ ἐρῶ πρὸς αὐτούς Ὁ θεὸς τῶν πατέρων ὑμῶν ἀπέσταλκέν με πρὸς ὑμᾶς, ἐρωτήσουσίν με

⁸ Wagner (2022).

⁹ Cf. Dt 4.12.

¹⁰ Cf. Ex 20.23; Lv 26.1; Dt 4.15.

Τί ὄνομα αὐτῶ; τί ἐρῶ πρὸς αὐτούς; 14 καὶ εἶπεν ὁ θεὸς πρὸς Μωυσῆν Ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν καὶ εἶπεν Οὕτως ἐρεῖς τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ Ὁ ὢν ἀπέσταλκέν με πρὸς ὑμᾶς.

These verses tackle the question of JHWH's name. The author puts in the mouth of God the statement that He has no name, He is the One Who is. As we will see, Philo bases his conception of God as truly being one on these verses without any patterns of negative theology. This *Exodus* passage (Ex 3.13-14) clearly shows that a non-human image of God is already drawn in the Torah. Against this background, one should understand the prohibition to make carved images of God: carved images betray a false conception of God. We find outside the Torah important steps in the inner Jewish development of a God not in human form, a *deus absconditus*.¹¹

Outside the books of the bible, one of Philo's exegetical predecessors, Aristobulus (2nd century BCE) struggled already with the many anthropomorphisms one reads in the Hebrew bible.¹² In one instance, Aristobulus is concerned with God's voice, and he explains it with God's power of action, based on the pattern of Gn 1, God spoke and it happened.¹³ In another passage, he explains God's hand as God's powerful acting, God's standing as the constitution of the cosmos or God's coming down as manifestation of God's active power (fr. 2 = Eusebius, *Praep. Ev.* 8.10.9, 12). Aristobulus tries to harmonize verses of the Torah that speak of God in anthropomorphic terms with the non-anthropomorphic conception of God prevalent in his times. He admonishes a non-literal understanding of the Holy Scripture without drawing on patterns of negative theology.

What impact has Aristobulus on Philo if any? Philo never mentions Aristobulus by name as he never mentions any of his exegetical predecessors by name. This does not exclude the possibility that Philo knew his works, albeit the evidence is hypothetical and indirect: Clement of Alexandria knows Aristobulus' work (*Strom.* 6.3.32.3-33.1 = fr. 2a; *Strom.* 1.22.150.1-3 = fr. 3a) and alludes to it in some other passages.¹⁴ David Runia argued that Clement had access to or personally owned Philo's library, including the works of Philo himself and all the book-scrolls Philo possessed.¹⁵ If this would be true (it is only a hypothesis but a sound one, in my opinion), then Philo knew Aristobulus' works too. Holladay more cautiously opts for a common exegetical tradition that both are sharing (1995: 65-66). Be this as it may: An Argumentation against anthropomorphic conceptions of God needs no patterns of negative theology, yet some two hundred years later than Aristobulus, Philo combines anti-anthropomorphic argumentation and negative theology.

Philo takes as his starting point a passage in *Numeri* 23.19, whose context are the blessings of Israel the prophet Balaam involuntarily gives, verse 19 is the second oracle:

23.19. οὐχ ὡς ἄνθρωπος ὁ θεὸς διαρτηθῆναι οὐδὲ ὡς υἱὸς ἀνθρώπου ἀπειληθῆναι· αὐτὸς εἶπας οὐχὶ ποιήσει; λαλήσει, καὶ οὐχὶ ἐμμενεῖ;

23.19. God is not man, that he should lie, or a son of man, that he should change his mind. Has he said, and will he not do it? Or has he spoken, and will he not fulfill it?

¹¹ Carabine (1995: 197-202), she mentions 1 Kg 19.11; Is 6.1-5; 45.15; Ez 1.25-28. God is not as a human being, cf. Is 55.8-9. God is beyond human knowledge, cf. Job 11.8-10; 12.25; 36.12.

¹² On Aristobulus, see Holladay (1995: 43-96); he dates the work to the reign of Ptolemy VI Philometor 180-145 BCE (1995: 74) and its provenance from Alexandria (1995: 75).

¹³ Fr. 4 = Eusebius, *Praep. Ev.* 13.12.3-8.

¹⁴ Fr. 3b and *Strom.* 1.22.148.1; fr. 4a and *Strom.* 5.14.99.3; fr. 4b and *Protr.* 7.73.2a; fr. 4c and *Strom.* 5.14.101.4b; fr. 5a and *Strom.* 6.16.137.4-138.4; fr. 5b and *Strom.* 6.16.141.7b-142.1; fr. 5c and *Strom.* 6.16.142.4b; fr. 5d and *Strom.* 5.14.107.1-4; the passages are from Holladay (1995: 43-44).

¹⁵ Runia (1993:16-31 [22] and 132-156 [134-135]).

As we will see, Philo quotes only the beginning of Nm 23.19. Only the first five words give the verse the apodictic sense Philo needs for his argumentation. That an antianthropomorphic argumentation is Philo's starting point, I take from two texts, *On sacrifices* 94 and *QG* 1.55:¹⁶

QG 1.55. It is true that the Deity neither doubts nor envies. However, Scripture often uses ambiguous terms and names, according as it indicates a principle as if addressed to man. *For the highest principles, as I have said* (cf. *Sacr.* 94-96), *are two: one, that God is not like man* (cf. Nm 23.19) and the other, that just as a man educates his son, so the Lord educates you.

The highest principles are two according to the different classes of students: the beginners and progressing students need the education, the anthropomorphisms, a positive approach to God, taking as a starting point the perfect order of the world (*Praem.* 41-43, 46). The perfected need as a reminder for the correct understanding of God that he is not like man and that it is impossible to know him through his work (*Praem.* 43-46).

Sacr. 94. Why then did it seem well to the prophet and revealer (= Moses) to represent God as binding Himself by an oath? It was to convince created man of his weakness and to accompany conviction with help and comfort. We are not able to cherish continually in our souls *the thought which sums so worthily the nature of the Cause, that "God is not as man"* (Nm 23.19), and thus rise superior to all the human conceptions of Him. 95. In us, the mortal is the chief ingredient. We cannot get outside ourselves in forming our ideas; we cannot escape our inborn infirmities. We creep within our covering of mortality, like *snails into their shells*, or like *the hedgehog we roll ourselves into a ball*, and we think of the blessed and the immortal in terms of our own natures. We shun indeed in words the monstrosity of saying that God is of human form, but in actual fact we accept the impious thought that He is of human passions. 96. And therefore *we invent for Him hands and feet, incomings and outgoings, enmities, aversions, estrangements, anger, in fact, such parts and passions as can never belong to the Cause.*

94 τί οὖν ἔδοξε τῷ ἱεροφάντῃ παρεισαγαγεῖν αὐτὸν ὁμνύντα; ἵνα τὴν ἀσθένειαν διελέγξῃ τοῦ γενητοῦ καὶ διελέγξας ἅμα παρηγορήσῃ· οὐ γὰρ δυνάμεθα διηνεκῶς τὸ ἄξιον τοῦ αἰτίου κεφάλαιον ἐν ψυχῇ ταμιεύεσθαι τῇ ἑαυτῶν, τὸ "οὐχ ὡς ἄνθρωπος ὁ θεός," ἵνα πάντα τὰ ἀνθρωπολογούμενα ὑπερκύψωμεν· 95. ἀλλὰ πλεῖστον μετέχοντες τοῦ θνητοῦ καὶ χωρὶς ἑαυτῶν ἐπινοῆσαι μηδὲν δυνάμενοι μηδὲ ἐκβῆναι τὰς ἰδίους κῆρας ἰσχύοντες, ἀλλ' εἰς τὸ θνητὸν εἰσδύομενοι καθάπερ οἱ κοιλίαι καὶ περὶ ἑαυτοῦς ὥσπερ οἱ ἐχῖνοι σφαιρηδὸν εἰλούμενοι, καὶ περὶ τοῦ μακαρίου καὶ ἀφθάρτου τὰ αὐτὰ ἅ καὶ περὶ ἑαυτῶν δοξάζομεν τὴν μὲν ἀτοπίαν τοῦ λόγου, ὅτι ἀνθρωπόμορφον τὸ θεῖον, ἀποδιδράσκοντες τὴν δὲ ἐν τοῖς ἔργοις ἀσέβειαν, ὅτι ἀνθρωποπαθές, ἐπαναιρούμενοι 96 διὰ τοῦτο χεῖρας πόδας εἰσόδους ἐξόδους ἐχθρας ἀποστροφὰς ἀλλοτριώσεις ὀργὰς προσαναπλάττομεν ἀνοίκεια καὶ μέρη καὶ πάθη τοῦ αἰτίου· ὃν ἔστι καὶ ὁ ὄρκος τῆς ἡμετέρας ἐπικούρου ἀσθενείας.

In *On sacrifices* 94-96, Philo not only declares Nm 23.19 the τὸ ἄξιον τοῦ αἰτίου κεφάλαιον ἐν ψυχῇ ταμιεύεσθαι τῇ ἑαυτῶν, τὸ "οὐχ ὡς ἄνθρωπος ὁ θεός", the most worthy chapter about the Cause, that is God; he deals also with what is called today a cognitive bias, that means, man can only imagine God in human form. Philo compares this cognitive bias with a curled up hedgehog or with a snail in its shell: animals who do not interact with their environment, but who are, so to speak, warped or twisted in

¹⁶ Nm 23.19 as a starting point for negative theology, cf. *Conf.* 98; *Decal.* 32; *Imm.* 62; *Somm.* 1.237; *Mos.* 1.283.

themselves. I think that is an impressive metaphor for the human epistemic condition. Philo continues and mentions the well-known anthropomorphisms of the Hebrew Bible and the LXX: God's hand, feet, outgoings, and passions, as already Aristobulus has dealt with God's hand, feet and outgoings. This is why I think, Philo develops his negative theology out of a Jewish discussion on how to meet the many anthropomorphic statements in the Bible.¹⁷

Philo concludes from this most worthy chapter (*Sacr.* 94) that God is neither anthropomorphic nor anthropopathic (*Sacr.* 95; *Plant.* 35; *Abr.* 202): The Being has neither shape nor body of a human nor does he feel and behave like humans and thus, Philo denies God any and all human features (*Sacr.* 98-101):¹⁸

Sacr. 98. For numberless are the gifts assigned by Nature (*i.e.* God) to mankind as their portion, in none of which does she herself participate. She is unborn yet gives birth, needs no nourishment yet gives it, changes not yet gives growth, admits neither of diminishment nor increase yet gives the ages of life in succession; she gives that bodily organization which has the power to take and give, advance, see, hear, absorb food, cast it forth when digested, distinguish flavours, utter speech, and do the many other things which belong to those offices which are at once useful and necessary.

98. παρατήρει δὲ ὡς πάνυ εὐαγῶς ἀπὸ τῶν δοθέντων ἀφελεῖν διείρηται, οὐχ ὅλα προσάγειν τὰ δοθέντα. μυρία γὰρ ἡμῖν ἢ φύσις ἐπιβάλλοντα ἀνθρώπων γένει δεδώρηται, ὧν ἀμέτοχος ἀπάντων ἐστὶν αὐτή, γένεσιν ἀγένητος οὕσα, τροφήν τροφῆς οὐ δεομένη, αὐξήσιν ἐν ὁμοίῳ μένουσα, τὰς κατὰ χρόνον ἡλικίας ἀφαίρεσιν ἢ πρόσθεσιν οὐκ ἐπιδεχομένη, σῶμα ὀργανικὸν ᾧ λαβεῖν, ᾧ δοῦναι, προελθεῖν, ἰδεῖν, ἀκοῦσαι, προσενέγκασθαι τροφήν, τὴν ἐξικμασθεῖσαν ἀποπέμψασθαι πάλιν, ἀτμῶν ἐπικρῖναι διαφοράς, λόγῳ χρήσασθαι γεγωνῶ, πολλὰ καὶ ἄλλα τῶν εἰς τὰς ἀναγκαίας ἅμα καὶ ὠφελίμους ὑπηρεσίας ἔνεστιν.

Is Philo here polemicizing against some Greek myths that tell the adventures of baby Hermes (*Hymn. Herm.* 17-19) or the birth and tomb of Zeus in Crete?¹⁹

It is the bodily aspect, that Philo denies God. In relation to the body stand the passions:²⁰ Philo often locates the affective part of the soul in the breast and belly,²¹ following Plato (*Tim.* 69e-71a). To the body belong birth,²² growth, ages of life and death; to the body belong too, the bodily movements,²³ sensory perception and speech as well as nourishment and digestion. The mention of speech is somehow astonishing, because not only human beings are endowed with λόγος (speech or thought), but God too, has his

¹⁷ Carabine (1995: 198, note 25; 206). She takes this antianthropomorphic discussion as the starting point of Philo's negative theology although without mentioning *Sacr.* 94 nor *QG* 1.55.

¹⁸ See also *Congr.* 115; *Leg.* 1.43; *Mut.* 54.

¹⁹ Zeus' birth: *e.g.* Apollodor, 1.5. Zeus' tomb: *e.g.* Callimachus, *In Jovem* 8-9; Porphyrios, *Vita Pythagorae* 17 and Roscher (1924-37: 578-581). Already Xenophanes of Colophon (see below) criticized the application of birth to gods (B 14).

²⁰ *Abr.* 202: ἄλυπος δὲ καὶ ἀφοβος καὶ παντὸς πάθους ἀμέτοχος ἢ τοῦ θεοῦ φύσις, "but the nature of God is without grief or fear and wholly exempt from passion of any kind".

²¹ *Leg.* 1.70; courage in the breast *Leg.* 1.67; 3.118-137; *QE* 2.115, Plato, *Tim.* 70a; appetite in the belly *Leg.* 3.138-159, Plato, *Tim.* 70de. On the tripartition of the soul in Plato and Philo see Runia (1986: 301-306), he mentions further Plato, *Rep.* 4.434e-444d; *Phdr.* 246b-249d and Aetius, *Placita* 4.4.1; Albinus, *Didaskalikos* 17.4, 24.1; Apuleius, *De Platone* 207-208; *Timaeus Locrus* 46; Plutarch, *Moralia* 441e-442a. The concept of the tripartite soul was thus widespread in many traditions of Greek philosophy.

²² Cf. *Congr.* 107, 134; *Decal.* 41; *Det.* 120.

²³ Cf. *Conf.* 134-136.

λόγος.²⁴ Thus, Philo specifies that God does not use created speech (λόγῳ χρήσασθαι γεγωνῶ) that belongs to the human. The relationship of Creator and Creature is somehow paradox: God is unborn yet gives birth; needs no nourishment yet gives it, changes not yet admits change. God's creatures get from God what distinguishes them from the Creator and what he has no need for. In discussing what God is not it becomes evident what in Philo's view humans are.

Philo admonishes the soul of his students directly and sums his thoughts up:

Sacr. 101. Separate therefore, my soul, all that is created, mortal, mutable, profane, from thy conception of God the uncreated, the unchangeable,²⁵ the immortal, the holy and solely blessed.

101. ἀφελεῖς οὖν, ὃ ψυχή, πᾶν γενητὸν θνητὸν μεταβλητὸν βέβηλον ἀπὸ ἐννοίας τῆς περιθεοῦ τοῦ ἀγενήτου καὶ ἀφθάρτου καὶ ἀτρέπτου καὶ ἁγίου καὶ μόνου μακαρίου.

Out of this total otherness of God follows that God is unnameable (*Somn.* 1.230; *Mut.* 11-14; *Mos.* 1.75), even unutterable (*Somn.* 1.67). This last point relates to the Jewish prohibition on pronouncing God's name. This prohibition has its foundation in Exodus (Ex 3.13-14). It is somehow astonishing that Philo does not use this verse as a starting point for his negative theology. Indeed, Philo uses this verse in a different aspect of his theology, as we will see, for his interpretation of God as the being one.

One more aspect: an argument against the human form of God was much more urgent in Philo's lifetime and living environment than it is today: he and all Jews were surrounded by statues of pagan gods that showed the gods as human beings. The Egyptians showed their Gods as a hybrid between animals and humans. When Philo argues emphatically against human form and generally against humans' physical likeness of God, he is not working from an old topos, but refers to the questions and doubts of his fellow believers.

There was also for a long time criticism of anthropomorphic gods in the Greek-speaking culture. The earliest example is Xenophanes from Kolophon (6th century and early 5th century BC) who repeatedly expressed himself critically about the traditional concepts of the gods.²⁶ Xenophanes himself postulated one God neither in bodily frame similar to mortals nor in thought,²⁷ who as a whole sees thinks and hears²⁸ who moves everything without physical movement with the power of his thinking.²⁹

Now, one can ask, what impact a thinker of the 6th and 5th century BC could have on a thinker of the 1st century CE? Jaap Mansfeld showed in a series of articles that Xenophanes was widely discussed in the first centuries.³⁰ Andrei Lebedev made it

²⁴ God's λόγος is creative (*Opif.* 16-36; cf. *Agr.* 51, *Fug.* 112; *Plant.* 9) and normative (*Cher.* 35; *Imm.* 182).

²⁵ *Cher.* 90 ἀτρέπτος δὲ καὶ ἀμετάβλητος ὁ θεός, "God turns not and changes not"; *Leg.* 1.51; *Conf.* 96; *Mut.* 54; *Somn.* 2.221-222, 237.

²⁶ On Xenophanes, see Lesher (2009: 45-46). There was a lively discussion about Xenophanes both by Greek philosophers and Christian Church fathers (Mansfeld 1987 and 1988). The texts are: D13 = B16 = Clement, *Strom.* 7.4.22.1. All translations of Xenophanes are from Laks/Most (2016: 31-35). D is the numbering of Laks/Most and B the numbering of Diels/Kranz. D14 = B15 = Clement, *Strom.* 5.14.109.3, Lesher (2009: 46).

²⁷ D16 = B23 = Clement, *Strom.* 5.109.1: Εἷς θεός, ἐν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος, / οὐ τι δέμας θνητοῖσιν ὁμοίος οὐδὲ νόημα, "One god, among both gods and humans the greatest, neither in bodily frame similar to mortals nor in thought".

²⁸ D17 = B24 = Sextus Empiricus, *Adv. Math.* 9.144: Οὗλος γὰρ ὄρα, οὗλος δὲ νοεῖ, οὗλος δὲ τ' ἀκούει, "As a whole he sees, as a whole he thinks, and as a whole he hears".

²⁹ D18 = B25 = Simplicius, *Comm. In Arist. Phys.* P. 23.20: Ἄλλ' ἀπένευθε πόνουο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει, "But without any toil, by the organ of his mind he makes all things tremble".

³⁰ Jaap Mansfeld (1987, 1988a and b).

plausible that Philo himself cites Xenophanes without mentioning his name.³¹ However, from Xenophanes onwards, Greek philosophers are more and more intellectualizing the divine. This is true for Plato's demiurge in the *Timaeus* who contemplates the Ideas, Aristoteles' mind that think itself (*Metaph.* Α 1074b34), the rational and divine principle that permeates the whole universe according to the Stoics³² and the rational and divine constitution of the universe according to numbers of the Neopythagoreans.

To conclude, one can say that both Jewish and Greek thinkers were intensely involved in Philo's lifetime developing a more sublime, non-human idea of the divine. One can speak of a de-anthropomorphization of the gods. This goes in two ways: the divine may be conceived as a rational structuring principle of the whole world (κόσμος), immanent and pervading matter. Basically this is what the Stoics did, as shows the work of Cleanthes. Yet the de-anthropomorphization of the divine may go in the opposite direction, so to speak, to the beyond and towards transcendence, as we will now see.

B. Moses' request that God show himself to him (Ex 33.13): The influence of the Skeptics, Plato, and Neopythagoreanism on the shaping of Philo's negative theology

Philo's second biblical foundation is Ex 33.20-23, a passage out of the impressive dialogue of Moses with God. Moses asks God to show himself to him and God declines Moses' request:

20. "But," he said, "you cannot see my face, for man shall not see me and live". 21. And the Lord said, "Behold, there is a place by me where you shall stand on the rock, 22 and while my glory passes by I will put you in a cleft of the rock, and I will cover you with my hand until I have passed by. 23. Then I will take away my hand, and you shall see my back, but my face shall not be seen".

Philo freely adapts this dialogue in *On special laws* 1.32-50. This treatise belongs to the exposition of the law. He uses it, together with Ex 20.19 in *On the change of Names* 7-10 and on the *Posterity of Cain* 13-16, both treatises belong to the allegorical commentary.

I choose a longer passage in *On the change of names* because Philo uses both Ex 20.21 and Ex 33.13 as the basis for negative theology.³³ *On the change of names* 7-10 is about fundamental questions of knowledge. What can humans even recognize and how, by what means? We shall see that Philo takes up concepts of academic-neopyrrhonic critique of knowledge and incorporates them into his negative theology. Philo is familiar with Neopyrrhonic ideas, which he uses, namely the 10 tropes of Aenesidemus in *On drunkenness* 169-202; Aenesidemus was the founder of Pyrrhonism, his lifetime is not

³¹ See Lebedev (2000). He argues convincingly that Philo cites *Aet.* 41 two verses of Xenophanes, yet not directly, but from Aristotle (2000: 387). These verses stem, according to Lebedev, from the same "monotheistic poem" as B 23-26 DK (2000: 388). If Lebedev is correct, then Philo could have been acquainted with Xenophanes' henotheistic ideas by a work of Aristotle. However, as Mansfeld showed, Xenophanes was intensively discussed in early imperial times; if he is correct, then Euodorus made an important contribution to the interpretation of Xenophanes (1988a: 104) and Philo is probably acquainted with Eudoros (see below). There is no proof text that Philo knew Xenophanes' poems but some hints that he could.

³² E.g. Cleanthes, *Hymn to Zeus*, and Thom (2008).

³³ See Runia (1988), who gives a useful overview on *Mut.* Calabi (2008: 39-56) without mentioning the impact of academic and neopyrrhonian arguments.

exactly known, but is probably in the 1st century BC and he worked in Alexandria.³⁴ Photius wrote about him: “The work by Aenesidemus *Arguments of the Pyrrhonists*, in eight books, was read. The general proposal of the work is to give a firm ground for there being no firm ground for apprehension either through sensation or indeed through thinking.” Sensation and thinking are the two criteria of truth in the Stoic system.³⁵ Aenesidemus attacked the Stoics’ criteria of truth to abolish the whole system of stoic thinking. Aenesidemus was concerned with epistemology, not with theology, as is Philo.

Mut. 7-10. **Do not however suppose that the Existent which truly exists is apprehended (καταλαμβάνεσθαι) by any man;** for we have in us no organ by which we can envisage it, neither in **sense**, for it is not perceptible by sense, nor yet in **mind**. So Moses the explorer of nature which lies beyond our vision, Moses who, as the divine oracle tell us, entered into the darkness (Ex 20.21), by which figure they indicate existence **invisible and incorporeal (τὴν ἀόρατον καὶ ἀσώματον οὐσίαν)**, searched everywhere and into everything in his desire to see clearly and plainly Him, the object of our much yearning, Who alone is good. 8. And when there was no sign of finding aught, not even any semblance of what he hoped for, in despair of learning from others, he took refuge with the Object of his search Itself and prayed in these words: “Reveal Thyself to me that I may see Thee with knowledge” (Ex 33.13). And yet he fails to gain his object. To know what lies below the Existent, things material and immaterial alike, is a most ample gift even for the best sort among mortals, as God judges, for we read:

9. “Thou shalt see what is behind Me, but My face thou shalt not see” (Ex 33.23). It means that all below the Existent, things material and immaterial alike, are available to apprehension even if they are not all actually apprehended as yet, but He alone by His very nature cannot be seen. 10. **And why should we wonder that the Existent cannot be apprehended by men (εἰ τὸ ὄν ἀνθρώποις ἀκατάληπτον) when even the mind in each of us is unknown (ἄγνωστος) to us? For who knows the essential nature of the soul,** that mystery which has bred numberless contentions among the sophists who propound opinions contrary to each other or even totally and generically opposed?

11. It is a logical consequence that no personal name even can be properly assigned to the truly Existent. Note that when the prophet desires to know what he must answer to those who ask about His name He says “I am He that IS” (Ex 3.14), which is equivalent to “My nature is to be, not to be spoken”.

In *Mut.* 7 the important term is καταλαμβάνεσθαι.³⁶ It is a technical term of stoic and academic epistemology, as shows Cicero, who wrote about Zeno, the founder of the Stoa:

Zeno used to clinch the wise man’s sole possession of scientific knowledge with a gesture. He would spread out the fingers of one hand and display its open palm, saying ‘An impression is like this.’ Next he clenched his fingers a little and said ‘Assent is like this.’ Then, pressing the fingers quite together, he made a fist and said that this was cognition (and from this illustration he gave that mental state the name of κατάληψις) (*Lucullus* 145 = *Ac. Pr.* 145).

³⁴ Aenesidemus was active in the 1st century BCE in Alexandria (Aristocles *ap.* Eusebius, *Praep. Ev.* 14.18.29 = fr. 4, p. 30 Chiesara = Polito A 4, p. 51-53). No work survived, there are paraphrases of his work in Aristocles of Messene (1st century CE?), Diogenes Laertius (3rd century CE?), Sextus Empiricus (active in the 2nd century CE), Photius (810-893), *Bibl.* 212 169b32-170b3; Tertullian (160-225).

³⁵ Sextus Empiricus, *Adv. Math.* 7.159 = *Adv. Log.* 1.159. Long-Sedley (1987: 1.241-253; 2.243-254). Cf. Aenesidemus *ap.* Photius, *Bibl.* 212 169b2-3 (Polito 2014: 67).

³⁶ *Mut.* 7: μὴ μέντοι νομίσῃς τὸ ὄν, ὃ ἐστὶ πρὸς ἀλήθειαν ὄν, ὑπ’ ἀνθρώπου τινὸς καταλαμβάνεσθαι ὄργανον γὰρ οὐδὲν ἐν ἑαυτοῖς ἔχομεν, ᾧ δυνησόμεθα ἐκεῖνο φαντασιωθῆναι, οὐτ’ αἰσθησὶν αἰσθητὸν γὰρ οὐκ ἔστιν οὔτε νοῦν.

The unshakable confidence in the reliability of sense perception shared by all Stoics is evident in this simple, graphic gesture. The idea corresponds to an open hand, the assent (συγκατάθεσις) to the crooked fingers. Assertion is fundamental: it is the business of the wise not to endorse every idea that meets the senses, but only those that are true and stem from something real. Understanding corresponds to the grasping movement of the hand, knowledge to holding on to what is understood. An idea that has passed the test and is therefore accepted as a criterion of truth is called καταληπτική φαντασία. The Stoics considered this “grasping” or “comprehensive” idea as one of the truth criteria. But this claim was contested by Arcesilaus, head of Plato’s School, the Academy, in the fourth-third century BCE, as shows Sextus Empiricus (*Adv. Math.* 7.153 = *Adv. Log.* 1.153): “Arcesilaus contradicted these statements of the Stoics by proving that cognition (κατάληψις) is no criterion”, ταῦτα δὴ λεγόντων τῶν ἀπὸ τῆς Στοᾶς ὁ Ἀρκεσίλαος ἀντικαθίστατο δεικνὺς ὅτι οὐδὲν ἐστὶ μεταξὺ ἐπιστήμης καὶ δόξης κριτήριον ἢ κατάληψις.

The contrary to grasping (καταλαμβάνειν or κατάληψις) is ἀκαταληψία or ἀκατάληπτον and I quote once more the Pyrrhonian philosopher Sextus Empiricus who links this concept with the Academy, *Outlines of Pyrrhonism* 1.226: “The adherents of the New Academy, although they affirm that all things are non apprehensible (...)” (Οἱ δὲ ἀπὸ τῆς νέας Ἀκαδημίας, εἰ καὶ ἀκατάληπτα εἶναι πάντα φασί). Philo uses this technical term of academic-neopyrrhonic epistemology, incomprehensible, in *Mut.* 10: “And why should we wonder that the Existent cannot be apprehended by man” (εἰ τὸ ὄν ἀνθρώποις ἀκατάληπτον). In *Deus* 62 Philo applies it to God’s essence:

τούτοις οἰκειότατον πρόκειται κεφάλαιον ἐν τοῖς ἱεροφαντηθεῖσι χρησιμοῖς, ὅτι “οὐχ ὡς ἄνθρωπος ὁ θεός,” ἀλλ’ οὐδ’ ὡς οὐρανὸς οὐδ’ ὡς κόσμος· ποιά γὰρ εἶδη ταῦτά γε καὶ εἰς αἴσθησιν ἐρχόμενα, ὁ δ’ ἄρα οὐδὲ τῷ νῷ καταληπτὸς ὅτι μὴ κατὰ τὸ εἶναι μόνον· ὑπαρξίς γὰρ ἔσθ’ ἣν καταλαμβάνομεν αὐτοῦ, τῶν δὲ γε χωρὶς ὑπάρξεως οὐδέν.

These find a moral most pertinent in the oracles of revelation that “God is not as a man” nor yet is He as the heaven or the universe. These last are forms of a particular kind which present themselves to our senses. But He is not apprehensible even by the mind, save in the fact that He is. For it is His existence which we apprehend, and of what lies outside that existence nothing.

Sense and Mind are the two ways to come to knowledge, hinted at in Cicero’s and Sextus’ texts; Sensory perception and thinking are the two truth criteria in the Stoa. According to Stoic epistemology, God’s essence is unknowable.

As an explanation for the incomprehensibility of God, Philo refers to the incomprehensibility of the spirit and the soul, here he again uses the academic-neopyrrhonic technical term ἀκατάληπτον (*Mut.* 10). He uses an argument from the lesser to the greater: man is not able to know the best components of his being, mind and soul. Their essence is unknowable for the human being. Correspondingly, man cannot know the best component of creation, namely God or the Being one. Philo uses a technical term from the academic-neopyrrhonic critique of knowledge and applies it to his concept of God: God is incomprehensible, he cannot be experienced with either the senses or the spirit. The incomprehensibility of God’s essence (and of the essence of human mind) is one track on the *via negativa*, where Philo walks, so to speak.

Another school of Greek philosophy must also be mentioned in connection with Philo's theology: Platonism.³⁷ This becomes evident when we move to another dimension of apophatic theology, the question of God's name.³⁸ Philo too tackles this question and he states (*Mut.* 11): "It is a logical consequence that no personal name even can be properly assigned to the truly Existing." Philo confirms this statement with Ex 3.14. "Note that when the prophet desires to know what he must answer to those who ask about His name He says "I am He that IS" (Ex 3.14), which is equivalent to "My nature is to be, not to be spoken" (*Mut.* 11). Another text, *That the worse is wont to attack the better* 160, shows the importance of Ex 3.14 in Philo's philosophical theology and the connection with platonic thought.

ἐπεὶ καὶ ὁ θεὸς μόνος ἐν τῷ εἶναι ὑφέστηκεν· οὐ χάριν ἀναγκαίως ἐρεῖ περὶ αὐτοῦ· "ἐγὼ εἰμι ὁ ὄν," ὡς τῶν μετ' αὐτὸν οὐκ ὄντων κατὰ τὸ εἶναι, δόξη δὲ μόνον ὑφεστάναι νομιζομένων.

Inasmuch as God alone has veritable being. This is why Moses will say of Him as best he may in human speech, "I am He that Is" (Ex 3.14), implying that others lesser than He have not being, as being indeed is, but exist in semblance only, and are conventionally said to exist.

This text shows Philo's identification of the biblical God with Platonic reality. This identification constitutes the cornerstone of Philo's system and no doubt of Alexandrian Jewish theology in general, as puts it John Wittaker.³⁹ Philo identifies God or JHWH with being in the platonic sense of the word, designating reality, existence in a noetic realm.

A third philosophical school that influences Philo's negative theology is Neopythagoreanism. John Wittaker and others have shown in several essays that in the area of Greco-Roman philosophy the Neopythagoreans in particular cultivated negative theology.⁴⁰ Eudorus from Alexandria, who lived in the 1st century BC, is particularly important with regard to Philo. Eudorus taught about the supreme god or the god beyond:

This, he says, is why they said in another way that the One is principle of all things, including of matter and all the things that come from it. And this is also the supreme god (or the god beyond).

Διό, φησι (sc. Εὐδωρος), καὶ κατ' ἄλλον τρόπον ἀρχὴν ἔφασαν εἶναι τῶν πάντων τὸ ἓν, ὡς ἂν καὶ τῆς ὕλης καὶ τῶν ὄντων πάντων ἐξ αὐτοῦ γενομένων. τοῦτο δὲ εἶναι καὶ τὸν ὑπεράνω θεόν" (Simplicius, *In Arist. phys. lib. comm.* CAG 9.181.17-19)

Is it possible that Philo knew this thought? He never mentions Eudorus. Yet Whittaker pointed to a linguistic detail that makes it likely that Philo knew Eudorus or at least a Pythagorean tradition using negative adjectives to describe the one. Philo can combine

³⁷ Especially important are the *Parmenides*, the question of the One (but note, the One is a structural principle and not a God); the idea of the Good that surpasses all ideas (*Rep.* 509ab), negative adjectives describing being in the *Phaedrus* (247c). Because the platonic impact has deserved much attention in scholarship I will tackle it only cursory. For fuller analysis see the literature in the next note and Runia (1986).

³⁸ Carabine (1995: 208-211); Radice (2003: 173-175); Runia (1988); Calabi (2008: 42-48) mentions Plato, *Parm.* 142a, and Alcinous, *Didaskalikos* c. 10.

³⁹ John Whittaker, "Moses Atticizing", *Phoenix* 21 (1967) = *Studies in Patristic Thought* (197).

⁴⁰ Whittaker (1984: 185-192). Gombocz (1987: 277-284) seems not to know Whittaker's studies; Mansfeld (1988a: 96-106); Calabi (2008: 4-5); Bonazzi (2008: 234-241), based on *Opif.* These authors show that Philo is influenced by Neopythagorean conceptions.

God and One, as shows *The Allegory of the Law* 2.1: “God, being One, is alone and unique” (μόνος δὲ καὶ καθ’ αὐτὸν εἷς ὢν ὁ θεός). And in the next paragraph (2.2), he writes: “God is alone, a Unity” (ὁ θεὸς μόνος ἐστὶ καὶ ἓν). According to Whittaker, the neuter ἓν reveals Neopythagorean influence. Of course, the oneness of God goes well with Philo’s Jewish monotheism.⁴¹ He had to see the Neopythagorean identification of God with one as confirmation of the correctness of the Jewish view that there is one single God. Unlike Eudorus, Philo does not identify God with the one, with the Monas, but places God beyond the One and the Monas. He uses biblical language (*QE* 2.68) “In the first place there is He Who is elder than the one and the monad and the beginning.” The talk of being elder seems to be in connection with the question of the firstborn: God’s wisdom is firstborn and existed before creation.⁴² The beyondness of God is possibly influenced by the beyondness of the idea of the Good in Plato’s *Republic* (509b).⁴³ That God surpasses every created being is of course the core of Jewish thinking, thus Philo needs no model in Greek philosophy to put God beyond everything created.

Philo is not the first Jew who speaks of God’s invisibility and incomprehensibility. In the sapiential literature, written in Greek, we find isolated negative statements about God which particularly concern God’s demonstration of power and will.⁴⁴ The reason lies in the fundamentally limited cognitive abilities of humans.⁴⁵

In the apocalyptic literature, negative statements about God and the statement that men’s cognitive abilities are fundamentally limited can be found in 4 *Ezra*.⁴⁶ God’s glory is ungraspable (8.21 *gloria inconprehensibilis* *inconprehensibilis* = ἀκατάληπτος, see Cicero, *Lucullus* 145 = *Ac. Pr.* 145); man does not recognize his own, he cannot grasp the way of the highest (4.10-11, 5.34-35), he cannot fathom God’s judgment (5.40).⁴⁷

The author of the sibylline oracles speaks, between positive statements, of God’s immortality, inexpressibility, invisibility.⁴⁸

C. *The thick darkness where God was (Ex 20.21): The antinomy of darkness and light*

Philo’s third biblical foundation for negative theology is Ex 20.21. This verse stands at the end of the delivery of the Ten Commandments and it illustrates the close relationship of God and Moses and it is a good example of *deus absconditus* in the Torah.

Ex 20.21 εἰστήκει δὲ ὁ λαὸς μακρόθεν, Μωϋσῆς δὲ εἰσηλθεν εἰς τὸν γνόφον, οὗ ἦν ὁ θεός.

The people stood far off, while Moses drew near to the thick darkness where God was.

⁴¹ Already in the Torah, cf. Dt 32.39; Is 43.10-13; 45.18. 1 Sam 2.2.

⁴² Pr 8.22; Sir 24.9; Aristobulus, Frg. 5; Philo, *Virt.* 62; *Ebr.* 31; God’s Logos is firstborn: Philo, *Agr.* 51, she existed before creation (Prov. 8.24-26).

⁴³ Carabine (1995: 208), contra Runia (1986: 435).

⁴⁴ Sir 43.28-29; 11.4; 18.4-7; Wis 9.13.

⁴⁵ Sir 43.31; Wis 9.14, 9.16.

⁴⁶ Written about 90 CE. (Stone & Henze 2013: 4-6). The original Hebrew text and the Greek translation are lost.

⁴⁷ Similar statements are found in the Syriac Apocalypse of Baruch 14.8-11 (Gurtner 2009: 47). This text was probably written at the end of the first century CE (Gurtner 2009: 16-18).

⁴⁸ *Sib. Or.* 3.10, ἀθάνατος; *Sib. Or.* 3.11, ἀθέσφατος; *Sib. Or.* 3.17, τίς γὰρ θνητὸς ἐὼν κατιδεῖν δύνатаι θεὸν ὄσσοις; “which mortal can discern god by eyes?” similar *Sib.* 4.10-12. The *Sibylline Oracles* are cited by Runia (2002: 311).

Philo uses this verse in *On the change of names* 7-15, *On the Posterity of Cain* 13-14, *On the Giants* 54 and *On the Life of Moses*. The darkness Moses enters is explained by Philo with the area of the invisible and incorporeal (τὴν ἀόρατον καὶ ἀσώματον οὐσίαν). This description is reminiscent of Plato's definition of being in *Phaedrus*, where he speaks of "the colourless, formless, and intangible truly existing existence" (*Phdr.* 247c, ἢ γὰρ ἀχρώματός τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφῆς οὐσία ὄντως οὐσα). Thus, the darkness (γνόφον) Moses enters is the invisible space or he approaches the invisible, unseeable, bodyless exemplary being.⁴⁹ What does Philo mean? If a space is invisible, a human being will not perceive it. The same is true for an "invisible, unseeable, bodyless being:" humans will not perceive it. On a literal level using daily logical thinking this proposition is senseless. I think Philo is trying to express a spiritual experience, namely, Philo wants to express that Moses became fully aware of God's unfathomable essence. The act of entering the darkness circumscribes Moses' insight that he will never see, never grasp, never touch, never correctly think nor speak about God's being.

Philo distinguishes between layers of darkness. In *Ex* 20.19, the LXX speaks of γνόφον, and this darkness Philo links with apophatic theology.⁵⁰ The more frequent term for darkness is σκότος. This gloom is of another quality and dimension than the γνόφον surrounding God: σκότος is what dims and obscures the sublunary realm of becoming.⁵¹ Σκότος is the condition of the reality of humans' daily life (*Ebr.* 125-147; *Praem.* 36). Outside the work of Philo, darkness was the condition of the "cave dwellers" in Plato's famous simile of the cave (*Rep.* 7.514a-518b); later, the Neopyrrhonian Sextus Empiricus relates σκότος to investigating unclear things.⁵²

What is the relation of this apophatic darkness with the common relation of God with sun, light, bright shining? Philo on his cataphatic track uses the imagery of light in relation to God (*Opif.* 71; *Somn.* 1.73, 87). The cataphatic approach where Philo links God with light and the apophatic approach where Philo links the One who is with darkness are dialectically or antinomically related:

Ebr. 44. ὥσπερ γὰρ ἀνατείλας ὁ ἥλιος ἀποκρύπτει τοὺς ἀστέρας τῶν ἡμετέρων ὄψεων ἀθρόον τὸ ἑαυτοῦ καταχέας φέγγος, οὕτως ὅταν τῷ τῆς ψυχῆς ὄμματι ἀμιγεῖς καὶ καθαρῶταται καὶ τηλαυγέσταται τοῦ φωσφόρου θεοῦ νοηταὶ ἐναστράγωσιν αὐγαί, κατιδεῖν οὐδὲν ἕτερον δύναται· ἐπιλάμψασα γὰρ ἢ τοῦ ὄντος ἐπιστήμη πάντα περιανυγάζει, ὡς καὶ τοῖς λαμπροτάτοις ἐξ ἑαυτῶν εἶναι δοκοῦσιν ἐπισκοτεῖν.

The sun when it rises hides from our sight the light of the other stars by pouring upon them the flood of its own beams; even so, when the rays of the Divine Day-star, rays visible to the mind only, pure from all defiling mixture and piercing to the furthest

⁴⁹ *Gig.* 54, προσκυνεῖν τὸν θεὸν ἄρχεται καὶ εἰς τὸν γνόφον, τὸν ἀειδῆ χῶρον, εἰσελθὼν αὐτοῦ καταμένει τελούμενος τὰς ἱερωτάτας τελετάς, "then only does he begin to worship God and entering the darkness, the invisible region, abides there while he learns the secrets of the most holy mysteries". *Mos.* 1.158, εἰς τε τὸν γνόφον, ἔνθα ἦν ὁ θεός, εἰσελθεῖν λέγεται, τουτέστιν εἰς τὴν ἀειδῆ καὶ ἀόρατον καὶ ἀσώματον τῶν ὄντων παραδειγματικὴν οὐσίαν, τὰ ἀθέατα φύσει θνητῇ κατανοῶν, "the darkness, where God was, that is into the unseen, invisible, incorporeal and archetypal essence of existing things. Thus he beheld what is hidden from the sight of mortal nature".

⁵⁰ God's darkness, cf. *Ps* 18.12; 97.2 MT; *Job* 22.13-14; 1 *Kg* 8.12.

⁵¹ *QE* 2.91.70; *QG* 4.8, 164, 171; *Gig.* 3; *Fug.* 136; *Post.* 58.

⁵² *Adversus mathematicos* 8 = *Adversus logicos* 2.325. This is why the skeptics very aptly compare those who are investigating unclear things with people shooting at some target in the dark. For just as it is likely that one of these people hits the target and another misses it, but who has hit it and who has missed it are unknown, so, as the truth is hidden away in pretty deep darkness, many arguments are launched at it, but which of them is in agreement with it and which in disagreement is not possible to know, since what is being investigated is removed from plain experience" (translation Richard Bett, *Sextus Empiricus. Against the Logicians*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 153).

distance, flash upon the eye of the soul, it can descry nothing else. For when the knowledge of the Existent shines, it wraps everything in light, and thus renders invisible even bodies which seemed brightest in themselves.

The light of God is so bright that humans are blinded.⁵³ Behind this metaphor lies a daily experience: we are blinded by the light of the sun, if we try to see it. Instead of seeing the sun, we see “black”. Yet Philo speaks of a spiritual “enlightenment” that comes from the One who is. If we continue the analogy of the blinding by the sun with God, then it follows that humans’ mental capacities are not able to think the essence of the One who is. Humans’ minds are blinded by the spiritual light of the One who is. They only understand that they understand nothing of God’s essence. This is what Philo calls Moses’ entering the darkness.⁵⁴

I showed how Philo combines an antianthropomorphic conception of God with negative theology, using a key term of academic and neopyrrhonic epistemology (ἀκαταληψία) and integrates platonic and neo-pythagorean concepts of the Being, the One and the beyondness of the One who is. To conclude my argument, I will leave the questions of history of ideas and outline how Philo views the relationship of this invisible God and this visible world.

D. Philo’s view of the relationship of the One who is with the world of becoming

One thought that Philo expresses several times is as follows: God has left nothing empty or destitute of Himself, but has completely filled all things. (*Post.* 6 μηδὲν κενὸν μηδὲ ἔρημον ἑαυτοῦ καταλελοιπότης, ἀλλὰ πάντα διὰ πάντων ἐκπεπληρωκότος (sc. θεοῦ). This same thought is also expressed in *On Dreams* 1.63:⁵⁵

There is a third signification, in keeping with which God Himself is called a place, by reason of His containing things, and being contained by nothing whatever, and being a place for all to flee into, and because He is Himself the space which holds Him; for He is that which He Himself has occupied, and naught encloses Him but Himself.

κατὰ δὲ τρίτον σημαινόμενον αὐτὸς ὁ θεὸς καλεῖται τόπος τῷ περιέχειν μὲν τὰ ὅλα, περιέχεσθαι δὲ πρὸς μηδενὸς ἀπλῶς, καὶ τῷ καταφυγῆν τῶν συμπάντων αὐτὸν εἶναι, καὶ ἐπειδήπερ αὐτὸς ἐστι χώρα ἑαυτοῦ, κεχωρηκῶς ἑαυτὸν καὶ ἐμφορόμενος μόνῳ ἑαυτῷ.

What are the consequences? First, the negative statements about God are not to be understood as privation. Because God is being in the full sense, nothing can be taken

⁵³ Calabi (2008: 57-69); the platonic background is of course Plato’s sun simile (*Rep.* 6.506e-509d).

⁵⁴ This antinomy of God’s light and darkness is only one in Philo’s work. He uses others (more examples Wyss 2022: 6.1.3, Antinomien): “the unchanging true being of God, which is of an intelligible nature and a thing of non living life” (*QG* 4.1), “He speaks without uttering words and talks with someone without audible voice” (*QG* 4.140); or he moves everything without being moved (*Post.* 28 and Aristoteles’ unmoved mover *Metaph.* Λ 1072a21-26). There exists an interpretation of Xenophanes’ god using antinomies (*De Melisso Xenophane Gorgia* 977a37-38) τὸν θεόν, (...) οὔτε ἄπειρον οὔτε πεπερασμένον οὔτε ἠρεμοῦντα οὔτε κινητὸν εἶναι, (Xenophanes says) “the god (...) is neither unlimited nor limited, neither unmoving nor moved” (Mansfeld 1988a: 92-96; he speaks of polarities and mentions p. 99 Plato, *Phileb.* 23c as a possible influence): Antinomies or polarities are sporadically applied in Greek philosophy to describe the divine; *expressis verbis* they are lacking in the biblical traditions, but are a possible consequence of harmonizing the different and contradicting images of God. Philo is, as far as I see, the first jewish thinker who uses antinomies that will later be of great importance in christian thinking (e.g. the trinitarian conception of God is a good example for an antinomy).

⁵⁵ See also *Leg.* 1.43; *Migr.* 182, 192; *Post.* 6-17; *Sobr.* 63, Carabine (1995: 217-218).

away from him. Privation only affects beings in the process of becoming: whoever gets can lose.

Philo is not concerned with logic or the negation of statements. Philo uses the negations to prevent false analogies: God is not like a man. But Philo goes far beyond the non-human-like God when he claims that God is older than the one and older than the beginning (*QE* 2.68): The One who is exists before time. Thus, He is always and eternally. If He is invisible, unseeable, ungraspable, then He is also beyond the visible and the thinkable. Thus, He exists beyond every sensory perceptible and thinkable. Outside what humans are able to conceive is not nothing, but the One who is. If Philo speaks of the One who is as containing every thing and not being contained, then he introduces God how He holds and saves the cosmos and prevents it from falling or rolling away. Philo thus implicitly answers the simple question: why does the spherical cosmos⁵⁶ not roll away in empty space? The answer is: there is no such thing as empty space, emptiness does not exist.⁵⁷ Outside the cosmos is God's being, and God's being contains the cosmos. To understand Philo fully, it is important to note that being is not static, inert, or even passive, on the contrary: Being is activity in its fullest sense, because God is always active (*Leg.* 1.5-6, *Cher.* 87, *Prov.* 1.6). God's being is so to speak the power, the energy that holds the universe together. This eternal being, this unchanging and everlasting energy and power beyond time and space and at the same time encompassing time and space, is actually not comprehensible!

⁵⁶ The cosmos is a sphere, the surface of which is formed by the fixed stars, inside the spheres of the planets, the sun and the moon and in the center the earth: heaviness falls, as it were, into the middle of the sphere. Still valuable: Dodds (1968: 1-36).

⁵⁷ Philo knows the Stoic conception of empty space outside the cosmos, see *Aet.* 21.78.101 and *Diog. Laert.* 7.140; Zenon, frg. 95 *SVF*; Chrysippus, Frg. 535.538.543 *SVF*; Aetius, *Placita* 2.9.2 = DG 338.16.

BIBLIOGRAPHY

- Adams, S. A. (2017). "Philo's Questions and the Adaptation of Greek Philosophical Curriculum", in J. M. Zurawski y G. Boccaccini (eds.), *Second Temple Jewish "Paideia" in Context*. Berlin/New York: De Gruyter; 167-184.
- Anderson, Ch. (2011). *Philo of Alexandria's Views of the Physical World*. Tübingen: Mohr-Siebeck.
- Bonazzi, M. (2008). "Towards Transcendence: Philo and the Renewal of Platonism in the Early Imperial Age", in F. Alesse (ed.), *Philo of Alexandria and Post-Aristotelian Philosophy*. Leiden/Boston: Brill; 233-251.
- Calabi, F. (2008). *God's Acting, Man's Acting. Tradition and Philosophy in Philo of Alexandria*. Leiden/Boston: Brill.
- Carabine, D. (1995). *The Unknown God. Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena*. Louvain: Peeter Press.
- Dodds, E. R. (1968). *Pagans and Christians in an Age of Anxiety*. Cambridge: University Press.
- Gombocz, W. L. (1987). "Anfänge einer Übertheologie. Transzendentalisierung des ersten Gottes im kaiserzeitlichen philosophischen Denken", in N. Brox et al. (eds.), *Anfänge der Theologie. XAPIΣTEION Johannes B. Bauer zum Jänner 1987*. Graz/Wien/Köln: Verlag Styria; 273-293
- Gurtner, D. M. (2009). *Second Baruch. A Critical Edition of the Syriac Text. With Greek and Latin Fragments, English Translation, Introduction, and Concordance*. New York: T&T Clark.
- Holladay, C. R. (1995). *Fragments from Hellenistic Jewish Authors. Volume III Aristobulus*. Georgia: Scholars Press.
- Laks, A., Most, G. W. (2016). *Early Greek Philosophy. Early Ionian Thinkers. Part 2*. Cambridge Mass: Harvard University Press.
- Lebedev, A. (2000). "Xenophanes on the Immutability of God. A Neglected Fragment in Philo Alexandrinus". *Hermes* 128; 385-391.
- Leshner, J. H. (2009). "Xenophanes", in G. Oppy and N.N. Trakakis (eds.), *Ancient Philosophy of Religion. The History of Western Philosophy of Religion*. Volume 1. London: Routledge; 41-52.
- Long, A. A., Sedley, D. N. (1987). *The Hellenistic Philosophers*. Cambridge: University Press.
- Mansfeld, J. (1988a). "Compatible Alternatives: Middle Platonist Theology and the Xenophanes Reception", in R. van den Broek, T. Baarda, J. Mansfeld (eds.), *Knowledge of God in the Graeco-Roman World*. Leiden/New York: Brill; 92-117.
- Mansfeld, J. (1988b). "De Melisso Xenophane Gorgia: Pyrrhonizing Aristotelianism". *Rheinisches Museum* 131; 239-276.
- Mansfeld, J. (1987). "Theophrastus and the Xenophanes Doxography". *Mnemosyne* 40; 286-312.
- Polito, R. (2014). *Aenesidemus of Cnossus. Testimonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Radice, R. (2003). "The "Nameless Principle" from Philo to Plotinus. An Outline of Research", in F. Calabi (ed.), *Italian Studies on Philo of Alexandria*. Leiden/Boston: Brill; 167-182.
- Roscher, W. H. (1924-1937). *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. Sechster Band. U-Z und Nachträge*. Leipzig/Berlin: Teubner.

- Runia, D. (2002). "The Beginnings of the End. Philo and Hellenistic Theology", in D. Frede, A. Laks (eds.), *Traditions of Theology. Studies in Hellenistic Theology, Its Background and Aftermath*. Leiden/Boston: Brill; 281-316.
- Runia, D. (1993). *Philo in Early Christian Literature. A Survey*. Van Gorkum, Assen: Fortress Press.
- Runia, D. (1988). "Naming and Knowing: Themes in Philonic Theology with special Reference to the De mutatione nominum", in R. van den Broek, T. Baarda, J. Mansfeld (eds.), *Knowledge of God in the Graeco-Roman World*. Leiden/New York: Brill; 69-91.
- Runia, D. (1986). *Philo and the Timaeus of Plato*. Leiden/Boston: Brill.
- Sterling, G. (2017). "The School of Moses in Alexandria: An Attempt to Reconstruct the School of Philo", in J. M. Zurawski, G. Boccaccini (eds.), *Second Temple Jewish "Paideia" in Context*. Berlin/New York: De Gruyter; 141-166.
- Stone, M. E., Henze, M. (2013). *4 Ezra and 2 Baruch. Translations, Introductions, and Notes*. Minneapolis: Fortress Press.
- Thom, J. C. (2005). *Cleanthes' Hymn to Zeus*. Tübingen: Mohr-Siebeck.
- Wagner, A. (2022 [forthcoming]). "Göttliche Präsenz im menschlichen "Bild"? Implikationen der Ebenbildlichkeitsvorstellung der Priesterschrift", in G. Huian, B. Wyss (eds.), *Der Mensch als Bild des unergründlichen Gottes*. Berlin/New York: De Gruyter.
- Whittaker, J. (1984). *Studies in Platonism and Patristic Thought*. London: Variorum reprints.
- Wyss, B. (2022). "Negative Theology in Hellenistic Judaism", in *The Encyclopedia of the Bible and its Reception*. Berlin/New York: De Gruyter.

CAPÍTULO V

THE NEGATIVE THEOLOGY IN PHILO OF ALEXANDRIA. SOME GENERAL REMARKS

Marija Todorovska

Abstract: The paper offers some general remarks on Philo of Alexandria's apophatic approaches to God, through Philo's insistence on the de-anthropomorphization of God; and the typical negative-theological categories, such as God's inaccessibility, unknowability, and ineffability. Philo's negative theology is overviewed mainly through his thorough analysis of the ontological and theological concepts about the ineffability and unknowability of God. Some attention is paid to Philo's insistence on the fact the God is not a man, for He is immeasurably outside and beyond any human (or other) characteristics, and must not be presented as limited by such categories. Philo's insistence on the incomprehensibility of God is shown through his use of the apophatic methods (the use of alpha-privatives, or statements affirmative in their form, but negative in meaning etc.). The unnameability of God, resulting from his transcendence, as a key negative-theological category in Philo's works, is briefly outlined, along with the unknowability of God's essence, and his manifestations in various theophanies which allow for humans to know that God is, but not who or how (or what like) he is. Some stances on Philo being the first author to use ineffability as a core apophatic category are offered.

Keywords: Philo, negative theology, apophatic, ineffability

LA TEOLOGÍA NEGATIVA EN FILÓN DE ALEJANDRÍA. OBSERVACIONES GENERALES

Resumen: El artículo ofrece algunos comentarios generales sobre los acercamientos apofáticos a Dios de Filón de Alejandría, a través de la insistencia de Filón en la desantropomorfización de Dios; y las típicas categorías teológicas negativas, como la inaccesibilidad, incognoscibilidad e inefabilidad de Dios. La teología negativa de Filón se revisa principalmente a través de su análisis exhaustivo de los conceptos ontológicos y teológicos sobre la inefabilidad y la incognoscibilidad de Dios. Se presta cierta atención a la insistencia de Filón en el hecho de que Dios no es un hombre, porque está inconmensurablemente fuera y más allá de cualquier característica humana (o de otro tipo), y no debe presentarse como limitado por tales categorías. La insistencia de Filón en la incomprendibilidad de Dios se muestra a través de su uso de métodos apofáticos (el uso de alfa-privativos, o declaraciones afirmativas en su forma, pero negativas en significado, etc.). La innombrabilidad de Dios, resultante de su trascendencia, como categoría teológica negativa clave en las obras de Filón, se describe brevemente, junto con la incognoscibilidad de la esencia de Dios y sus manifestaciones en varias teofanías que permiten a los humanos saber que Dios es, pero no quién o cómo (o como qué) es él. Se ofrecen algunas posturas acerca de que Filón fue el primer autor en utilizar la inefabilidad como una categoría apofática central.

Palabras clave: Filón, teología negativa, apofático, inefabilidad

The de-anthropomorphization of God

The negative theology of the Platonist tradition is wonderfully multifarious, encompassing centuries of multiplex ontological and theological systems that use negative approaches to God, the One, the Absolute (or however the supreme, transcendent, ineffable Being is conceived and called); intertwined stances on the unknowability of the First Principle, the Creator, the Cause of all things; diverging, but not uncomplimentary ideas about the apophatic approaches; layers upon layers of shared references, separate interpretations, and new directions in the attempts to somehow (partially, limitedly, never essentially) access the inaccessible, talk about the unnamable, express the ineffable, conceive the inconceivable.

In this broad and versatile tradition, Philo of Alexandria might be considered as the first proper apophaticist (since negative theology is not one particular manner of thinking, or one-for-all fix for the intricacies of religious language; and since intellectual endeavors do not follow the same rules of biological procreation, it would not be suitable to call him “the father of negative theology”). While Plato, according to a scholarly consensus on the matter, might be considered to be the inspiration, or the inauguratory author for potential clear auto-reflexive negative-theological thinking, the title of “first” should be reserved for Philo. Several aspects of Philo’s negative approaches to the transcendent, unnamable, ineffable God will briefly be tackled on this occasion, not in a thorough and deep analysis of Philo’s theology, but offered as general remarks on the subject.

The first thing, quite obvious and entirely understandable in his motivation, is Philo’s insistence on the de-anthropomorphization of God. In Philo, as expected, there are numerous instances of insistence on the fact that God is not a man, following the *Old Testament* (like that God is not human, that he should lie, not a human being, that he should change his mind, Nm 23.19; or, he is not a man, that he should have regret, 1 Sam 15.29). What originates from this is the belief that God’s nature cannot be understood as if it were human. Of course, Philo is aware of the scripture picturing God with human characteristics, but he thinks that they should not be literally read, but rather used in the cases when people are incapable to grasp the transcendence of the nature of God, and need to use anthropomorphisms. Even Moses, “the theologian”, had done so, reminds Philo (*Conf.* 139-140). The *Bible*, which continuously declares the conceptions of the divinity in a sacred manner, and also serves to teach the unwise, speaks of God as similar to man, but not any concrete particular man, of course. It is about a general similarity, in a dominantly educational manner. Therefore, these formulations are not used with strict truthfulness, but indirectly, having in mind *who* is reading/hearing them, and how important it is for them to learn something valuable (*Somn.* 1.234-235).

The negations that Philo uses are a part of the usual apophatic formulations: alpha-privatives, negations of predicates, or statements affirmative in form, but negative in meaning. God must be envisaged as free from any specific quality, as indestructible and immutable, Philo posits, in a classic apophatic move (*Leg.* 1.51). This does not mean that Philo only uses alpha-privatives, on the contrary, or that he limits his method to depriving the notion of God of certain attributes. No foolish ideas should penetrate our minds, Philo warns – the entire world would still be an unworthy place of dwelling for God, who is a place in itself and for itself. God is self-sufficient, he fulfills himself and fills and circumvents everything else which is in some sense lacking, or is forlorn, or empty. God, however, is not circumscribable (or, to be lenient with the affirmative formulae with negative meanings, he is uncircumscribable), for He is one with the universe (*Leg.* 3.44). In Philo there can be no straightforward claims whatsoever that God is in any way (like) a man.

Following the warnings of Moses, Philo reminds that no gods made out of silver or gold should be worshipped. Whoever thinks that God has some quality, or that He is not one, or that he is not uncreated, indestructible, and immutable, only hurts himself, and cannot harm God in any way. This goes along the continuous insistence that God should be conceived as free from any quality, infallible and immutable (*Leg.* 1.51).

By being uncreated, Being itself, He who brought into existence everything else, He has no need of things usually attributed to the created creatures (*Deus* 56). Philo elaborates this stance, by first inquiring where God would go, since he already fills all things with his presence, and towards what he would go, since nothing is of his honor and dignity (nor, adds Philo, would he have a reason to go, in the sense that walking is a good exercise for one's health). Nor can it be claimed, Philo continues, that God gives and takes, as if he had hands, for he never receives anything from anyone (because, what and from whom would he ever need?). In the act of not needing anything, God actually has everything; and when he gives, it is actually his creative power with which he had created that which exists (*Deus* 57). God is not a man, Philo writes, but neither is He the sky, or the world, because these are things with specific characteristics and qualities, and fall under the powers of perception.

God is not only unperceivable for the senses, but ungraspable for the intellect, when it comes to his essence (*ousia*). His existence is a fact that we (can) understand about him. Beyond this fact of God's existence, we understand nothing (*Deus* 62). This stance (frequently reiterated and reformulated) is crucial in Philo's negative theology. There is a perfect and supremely purified kind, initiated in the great mysteries, Philo explains, which does not distinguish the cause from the created things, as it would a body from its cast shadow. This kind, having emerged from the created object, receives a clear and manifested notion of the grand uncreated (principle), so that it comprehends him through himself, and comprehends his shadow, so as to understand what it is, as well as his reason, and the universe (*Leg.* 3.100). The entire sky has been made by God, Philo explains, and the creator necessarily comes before that which he creates. Philo considers the mind to be the fastest moving thing in the world, and writes that not even this fast movement of the mind can understand the grand cause of all things, due to the distance which cannot be described and put into boundaries (*Post.* 19).

God cannot be thought with(in) the human categories, and he can in no way be limited by them; he belongs to no class, but is a genus in itself, independent and beyond our comprehension. God is self-sufficient – although he creates the world, he has not need of anything contained within the world he has created. God is simple, incorporeal, indestructible, immutable, invisible and unbegotten. God is everything that the created nature is not, and beyond that (*Deus* 26). The divine is invisible and incomprehensible. It is everywhere, but nowhere visible or comprehensible. Philo is completely aware and not shy of reiterating that although God is sometimes depicted so He can be partially understood, this should in no way mean that He is not superior to all created creatures (*Conf.* 138).

Philo explains how allegories function: intricate formulations meant to educate should not be taken literally. So, it is not strange when, according to the rules of allegorical descriptions, the sun is compared to the Father and Ruler of the universe, when, in reality, nothing is similar to God. Some things, due to the self-absorbed opinions of people, are meant as such: the obvious example for something visible is the sun, and the soul can be taken as an example for something invisible (*Somn.* 1.73). Philo also warns against thinking that the world, the most beautiful and marvelous of all works, which encompasses everything else, is deprived of some ruler which maintains it, services it, and rules it through absolute justice. Philo uses a simple analogy to illustrate this. The

fact that such a ruler should be invisible should not come as a surprise, for, even our own mind, which rules (rationally), remains invisible to the senses (*Abr.* 74).

People live (also) thanks to their souls, and through their souls they make plans and do everything expected from them, and yet never manage to discover what souls really are. Neither can they approach their souls through their senses, or manage to imagine what souls truly are even by trying with all possible zealousness, Philo writes. Still, from that life-giving unknown, through a type of comparison, people manage to form concepts about the unbegotten, eternal God, who rules the entire world by providing sustenance and thriving, while remaining invisible and unavailable himself (*Decal.* 60).

By transcending all visible essences by virtue of our reason, Philo recommends, we should elevate towards the glory of the eternal and invisible Being, which can only be understood and properly appreciated by the mind. Philo further elucidates – this is not only the God of all gods, available only to the intellect (or to the senses), but the creator of all of them (*Spec.* 1.20). Although it might seem that in this stance on the understanding of God through the powers of the mind, Philo abandons his apophatic position, in no way does it undermine the clear apophaticism of his opus. He never fully and utterly disallows for some understating of God – otherwise there would be an unsurmountable obstacle in our conception of God, an abyss between us and God, preventing us from even remotely form cognitive and emotional associations with him. Some limited understanding is necessary, if not to achieve a numinous experience, which could bypass reason, then, to have some relation to the religious object (or, to be consistent with Philo, God could not be our object, only we could be his), as a basis for any sound religious structure.

The inaccessibility of the unknowable God

The unnameability of God is a key negative-theological category, and according to Philo, the thesis that God has no name is clearly stipulated in the *Bible*. It is God's nature to be, and not be expressed, according to Ex 3.14. God had not announced his name to the venerable Abraham, Isaac, and Jacob (Ex 6.3), he says to Moses. Of course, one of the points is also the prohibition to speak God's name in vain. *I am* is not a name at all – it is not some hidden name, forbidden for human use, but is a “name” of one aspect of the powers of God. No hidden name should be expected, since God has no name, insists Philo (*Her.* 170), although there are various appellations in the sacred and pious references to Him.

I am who I am is a formulation important on an ontological level, for God is equated with being, he *is* Being itself, but also in a sense that it underlines the cognitive inaccessibility, the unknowability – He is, and there is nothing more to question. Tautologies like this in colloquial speech serve to deter the listener from asking additional questions. In any case, God as the one who *is*, for Philo serves as a confirmation of God as the first transcendent cause of everything that exists.

Philo does not think that we should completely abstain from the attempts at naming God, but they must be accompanied by an awareness that they are lacking, that they forever remain unsuitable for God's overwhelming glory. Humans must not be entirely deprived of names that they could give to the most glorious existence, which is why it is alright to use *Lord*, for example, for God governs over three natures – of teaching, of holiness, and of the practice of virtues. God is a name forever durable, for whose value there are pure symbols in humanity (like Moses or Abraham). It has been examined and analyzed through time as it exists in regard to *us*, not in time before time (*Mut.* 12, if one can even speak of such “time”/untime of God). With this, Philo highlights that naming

serves *us*, in our measure of time and our structuring of reality, and in no way can be applied to the absolute time and the supreme reality of God.

When the historians of the sacred acts, events and scriptures, call God *the oldest name*, not having any superstitious respect for the position of names, but rather only suggesting to give a true description of that about which it is spoken; and when they ask themselves whether such a name exists, one that would belong to the living God, they realize that there is no such name. Whatever name is used for God, it will be a misuse of terms, precisely because the living God is not of a nature that could be described, but just *be* (*Somn.* 1.230). It is impossible, Philo claims, that God can be contemplated and understood by any existence other than himself (*Praem.* 40).

Philo offers additional explanations for Ex 3.14. He reiterates that in the formulation of this part, some known names (Abraham, Isaac, and Jacob) are associated with God's name. The use of a relative term, instead of an absolute, adds Philo, is quite natural. Although God has no need for a name, he grants humans with some appellation or naming, so they can approach him with pleadings, prayers, gratitude, and hope (*Abr.* 51).¹ God told Moses to relay to people that God is the one who *is*, who exists eternally, so that they can learn that there is a distinction between He who is, and he who is not, Philo recounts.² As the only existence to which existence belongs, no name can be applicable (*Mos.* 75).

God allows the usage of "He who is" (*I am who I am*), or the relational "God of Abraham, Isaac, and Jacob", because these are eternal names, which benefit the human weakness that needs to name things in order to form connections with them. The construction "He who is" should in no way be considered a personal name, but rather a substitute name, to play a role in the religious belief and sacred referencing and addressing. Philo underlines the importance of the existential quantifier in "He is who He is", because while the essence of God is unknown and inaccessible, the existence of God (*that he is*) is the only thing that can be grasped.

When Philo interprets the commandment against the speaking of God's name in vain, he is aware that the matter at hand is the divine name that we are using, which is useful for our addressing to God and referring to Him. The name comes at a second degree of that which it designates, sort of like a shadow that follows the body that is casting it, explains Philo (*Decal.* 82). This is inapplicable to God, for there is no known essence, nor body, that would produce a name as a secondary order, nor can the comparison with

¹ Philo interprets this episode elsewhere as well. People have feeble natural abilities, so they will continue to ask about the name of God. Moses should not only convey the fact that it is God, but that it is God of those people who receive their names from virtue; that he is God of Abraham, Isaac, and Jacob. Apart from this, Philo mentions the wisdom that comes from the sacred teaching, the natural wisdom, and the wisdom that is built through the practice of piety and virtue (*Mos.* 1.76). No personal name can be given to the one who is the living God. Philo underlines that *I am who I am* is equivalent to "it is in my nature to be, but not to be described by a name". Cf. *Abr.* 121, where Philo claims that *to on* in "He is who He is" (*I am who I am*) is a personal name. Still, the main idea remains: various human sacred names are used, so that the human race can refer to the supreme being (see *Mut.* 11).

² Cf. *Post.* 169 – God does not grant access to his essence even to the most pious of people, but merely shows that the things that come after God (all of the things) are within the framework of the understanding of the virtuous. God remains non-understandable through a direct approach, but can be understood in his successive produced functions, which, through the action they perform, declare not the essence, but the existence of God. As it was mentioned several times - one might know that God is, not what (how) like He is. Philo mentions this in one of his claims that God is not a man, too. Scripture, as well as the prophecies and sacred events, teach that God is not a man, but God is not the sky or the earth either, for they all possess certain qualities, and thus some of their parts fall under the domain of our senses (*Deus* 62). God, on the contrary, is not understandable even to the mind. God's essence remains non-understandable, but his existence is a fact about him that we can understand – simply, God exists.

the shadow of an object be suitable. The name of the Lord has not reached his creatures, for it is ineffable. The name which is constantly being applied is that which is manifested through his powers, and that is the name that must not be spoken in vain (*Her.* 170).

Philo notices a proof of the hidden nature of God in the prophetic response to the person who has posed the question about His name: “I am who I am” is so that the person asking the question can know that there are things which, if not for their relationship to God, would be entirely inconceivable (*Somn.* 1.231). This could be overviewed as further elaboration of this onto-gnoseological problem. The Father of the universe is in the center, writes Philo, and in the Scripture, He is called with something which we consider to be – although this is not true – the personal name “I am who I am”.

The creatures on each of his sides, of whom we gain notions thanks to Him, are the oldest powers, always close to the living God. Of these, one is the creative power, and the other is the regent, governing, power. The creative power is not next to God, exactly, for Philo thinks that it is (in a sense) God, seen how God creates and orders the world through it. The governing power is the Lord (which, again, means that it is God, not merely close to God), for it is fitting that the Creator should rule over his creation (*Abr.* 121).³ However this ontological relation is constructed, Philo is adamant that one should not doubt that the thing that is the oldest of all things, cannot be described.

Philo explains the theophany in the episode with Abraham, by suggesting that the phrase “God was seen by Abraham” should be interpreted not as if it meant that the Cause of all things somehow became visible (for what human mind would be capable to contain the glory of its manifestation?),⁴ but rather like it means that one of the powers surrounding him, his governing power, came to be seen, to be known, thus confirming that it is alright to call God “Lord”, due to his independence and authority. No one rises enough to enter the essence of God, but only looks upon him from a distance, or rather, Philo adds, one is incapable of looking, but merely manages to know the fact the God is at a distance from every created creature, and with this – all comprehension is removed, placed beyond any human mind (*Somn.* 1.65).

The claim which permeates Philo’s works, like in numerous other adherents to the basics of negative theology, as it was mentioned, is that since the divine nature remains non-understandable and unknowable, and the divine existence can be grasped through theophanies and the existence of the maintained creation (the universe), one can know *that* God (*is*), but in no way *what* (like) God (*is*). Our mind, faster than any other part of us, is capable to reach the limits of the land and the sea, the air and the sky, and to not stop there, thinking that the world is but a short boundary in his continuous and infallible endeavor. The mind is impatient to progress further and further on, and, if possible, to understand the non-understandable nature of God, even if this means to only confirm His existence (that He is) (*Det.* 89).

God thinks Himself, and only God can (think himself), Philo claims. That which is better than the Good, older than the unit, and simpler than the one, has no way of being contemplated by any other creature. It is impossible, he adds, for God to be contemplated and grasped by any existence other than Himself (*Praem.* 40).⁵ God’s nature is to be, but

³ On the appropriate illustration of the powers of God, that are simultaneously over and in (or rather under) the Logos, and can thus be envisaged as matryoshka dolls (as being one inside the other, but perfectly capable to stand on their own), see Cox (2005: 113).

⁴ The ideas of the (in)visibility, unknowability of God, through Philo’s metaphor of God as a blinding light, in Calabi (2003). A summary of the topics in Philo that most clearly link to the inaccessibility of God, in seven points (*op. cit.*, 229-230).

⁵ A man who searches for God is limited by himself, but he might be helped by God in his inquiry, Philo reckons. He who, guided by the desire to learn and to know, has elevated his head above the entire world, begins to research on the Creator of the world, whose nature is hidden and cannot be deduced by any known

not to be expressed, conveyed, framed in speech. Philo elaborates this in his interpretation of Ex 3.14, in his numerous formulations about the impossibility to properly and genuinely name, understand, and know God, and in his use of the mechanisms of (abstained or restricted) religious language. This places him as a clear apophaticist (the first proper one in the Platonist tradition).

The unknowability and the ineffability of God

The ineffability and the unknowability are connected – that which is unknowable cannot be expressed, nor can that which is so far beyond our cognitive powers be known, as no concepts and terms can be formed. The ineffability and the unnameability are connected, too – if something cannot be expressed, it cannot be properly named; while if something can be fully, correctly and properly named, it means that it is not ineffable. The concept of the ineffability of God's nature, therefore, is ineluctably linked with the concept of the divine unnameability, and both of them are related (causally or otherwise) to the impossibility to (properly, essentially, comprehensively) know God.

According to Wolfson, the attribute “ineffable” can be located for the first time in Philo, from where it then proliferated through the Middle Platonism. The concept of the ineffability of the nature of God cannot be separated from the concept of the unnameability of God. Wolfson writes that the theory of the negative attributes, overviewed by Philo (and then Alcinous and Plotinus), is one way to approach and describe the divine ineffability (Wolfson 1957: 145). He takes the ineffability as a given, as an assumption in Philo, seen as it is clearly in the basis and the construction of his metaphysical-theological position, and not something that he discovers or concludes through a lengthy process of contemplation. Carabine takes an issue with ineffability being assumed in the opus of Philo, and claims that “ineffable” is based on the biblical texts, following the concept “unnamable”, so much so that it cannot be divorced from it (Carabine 1995: 210). This stance is a tad problematic. It is unclear how the fact that it appears in biblical texts means it is not an assumption of the negative theology in Philo, and it is also unclear how the interpretation of biblical texts like they mean that God is ineffable also means that Philo does not link ineffability with unnameability (especially since he clearly often pairs them in his work).

That “ineffable” was not a determination used in Greek philosophy before Philo is an accepted fact. The gnostic Basilides defines the divine as hyper-temporal, trans-spatial, beyond consciousness and existence. Besides, Basilides thought that if we rise towards the Divine which transcends existence, which is beyond Being, we should not consider it Ineffable, but not-even-ineffable (Basilides, Mead 1906). By this Basilides highlights the logical fact looming over all negative theology: if something is truly ineffable, it cannot be expressed, but cannot be truly ineffable either, which is why it can tentatively be *not-even-ineffable*. While Wolfson underlines on multiple occasions that before Basilides, “ineffable” was used only by Philo, Whittaker sees a problem in the fact that Wolfson singles Philo out as one of the first (or, the first) who used the attribute “ineffable” in relation to God. According to Whittaker, the use of the term was generally accepted in the speculation of his time. To show this, Whittaker offers examples from the hermetic

facts, thus wondering whether it is a body, or an incorporeal existence, or something beyond corporeality and incorporeality, whether it is a nature simple as the one or a being constituted by ordinary existing things. When such an inquirer sees how difficult it is to determine, and to understand all this, the only remaining thing is to learn from God what God is, as he must not hope to receive such knowledge from any of the created creatures that surround him (*Fug.* 164).

tractate *Poimandres* with references from *Corpus Hermeticum*, and thinks that they are not later than the career of Basilides or the Middle-Platonist speculation, along with a Neo-Pythagorean work ascribed to Lysid, in which god is described as ineffable, which is also not later than Basilides (Whittaker 1969: 368).

To this Wolfson replies by underlying that if one says that some work was written “no later than Basilides”, this still means about a century after Philo. Besides, it is generally accepted that the *Corpus Hermeticum* contains influences from both Philo and Christianity. Also, Whittaker himself places Lysid after Philo. Wolfson is right with these chronological facts, but perhaps Whittaker really only gives these instances of the use of “ineffable” to illustrate that since they were in general use in the time of Basilides, they must have been generally known and used in the time of Philo (which is, granted, a leap that cannot be confirmed). It is possible that the motive for Basilides was to contradict Philo, reminds us Wolfson (1957: 367-368), by countering Philo’s love for “ineffable” with the insistence that the divine is not even that. Still, there are some opinions that the use of *ineffable* for God was wide-spread, and, as shown in Basilides, in an affirmative form, almost like a name, adds Jufresa (1981: 1-15).⁶ Following a completely plausible historical development, after the destruction of the temple, the possibility to properly utter the name of God was lost, and the only safe thing was to use “ineffable”, both due to the disruption of the cultic actions, and the material impossibility to pronounce the name of the infinite supreme excellence of God. It is important to state that Philo is the first author in whose works the conception of ineffability is located. It is later found in authors after him, like Alcionus, Apuleius, Basilides, Plotinus, Damascius, and other authors who may or may not be inspired by him.

God’s nature is incomprehensible and ineffable, especially because the cognitive powers of men are limited (men are uneducated about the nature and essence of their own souls, let alone the notion of God, who is the soul of the world, *Leg.* 1.91). In the doctrine of the Logos, God is at least partially available when manifested in the world. God is thought and known as manifested in the mediatory role of the Logos. The soul manages to form a notion of God only thanks to the inspiration by the Logos, and thanks to his power, for the mind of man is too poor (feeble), to be able to grasp God in itself (*Leg.* 1.38). God is essentially unnamable (*Mut.* 11), while the Logos (and, when it comes to that, Moses as well) is multi-named (*Conf.* 146; *Mut.* 125). We have no suitable linguistic constructions to grasp even his subordinated powers, through which he created the world and rules as its king, and through which he predicts the future, nor his other beneficent, and punishing-corrective powers (*Legat.* 6).

In Philo, despite the clear stances on the ineffability, unnameability and unknowability of God, as well as on God’s timelessness and spacelessness, immutability and impassion, there is no overwhelming use of alpha-privatives.⁷ The negative statements about God, as it was briefly shown, serve to oppose the anthropomorphization of God, and to stand

⁶ See the summary in Carabine (1995: 85). A part of the summary of this discussion also briefly in Todorovska (2017: 359-360); Тодоровска (2018: 55-56).

⁷ The use of negative attributes in describing God in Philo, as invisible, incomprehensible, unnamable, ineffable, immutable, serves to emphasize the incomparability of God to the created creatures. According to Wolfson, the use of the negative attributes is represented merely as way to express the biblical principles of differentiation (non-similarity) between God and all there is (Wolfson 1962: 98, 126, *passim*; 1957: 145). It is possible that this is the point for the use of negations: a simple distinction between the unknowable and everything else. Consistently speaking in the framework of negative-theological thinking, there is nothing to say about the unknowable. Still, that which is implied by the negations is a reality whose greatness cannot be imagined, with all its elements of supreme power, excellence and magnificence, which is why the theological-philosophical aspect is more significant than a purely methodological distinction.

at the basis of Philo's conception of God as transcendent and the Logos as immanent, as an intermediary, creative and executive principle.

In the doctrine of the Logos, God is at least partially accessible when manifested in the world; God is contemplated and known as exteriorized through the Logos. The majority of people, not knowing the nature of things, necessarily make mistakes in their attempts to name the nature of God, known only by God (for he is the only one in a position to know Himself).

The reason cannot progress to be able to gain a thorough knowledge of God, Philo writes, for God cannot be touched or observed; he withdraws and does not fit in any immeasurable height. Besides, there are clear stances on the fallibilities of language in Philo. We are incapable to apply a proper language as a step toward the manifestation of God (Philo abstains in this part to call him "the living God", for even if the entire sky should be endowed with an articulated voice, there would not be an expression suitable to worthily encompass such a subject of speech). Philo's point is, as it was referenced previously, that we lack proper linguistic constructions to encompass God's subordinate powers (*Legat.* 6), let alone the entirety of God's overwhelming excellence.

God is unknowable, but manifested through the Logos and the powers, Philo claims. Or rather, God is not entirely unknowable (although Philo is not perfectly consistent about it): God can be known with the mind, only if it is supremely purified.⁸ The mind can ascend towards a knowledge of God, in a process that resembles that later described by Plotinus – the mind reaches further and higher, in successive acts of self-abandonment and self-oblivion, for later to return back – or rather a process which resembles a classic description of a mystical ascent.

The Logos is also described with negative attributes by Philo (as *Nous* in Plotinus also gets some negative characteristics, for example): the Logos is a divine name, but at the same time has no name to speak of (*Mut.* 15); the Logos, as the word of God, is the highest of all powers, but it is also not visible (it is the image of God, and God is invisible, so the Logos cannot be truly visible).⁹ The nature of Gods is unknown, but the attempts to know God are not futile: they will not make us know God, but will bring other merits, like the practice of virtue, and of practical wisdom.

It is interesting that Philo calls *to on pre-Logos*, and considers the Logos a second God, an idea typical for the ancient demiurgical conceptions, and the Middle-Platonist and Neo-Pythagorean interpretation of *Timaeus* 28c (like the ontology of the Gods in Numenius, for example). God is manifested through the powers, through which he announces his existence and activity, but He can in no way be reduced to the powers, as he surpasses them, exists independently from them (*Spec.* 1.209). Anyway, the powers are also beyond the human cognitive capabilities.

In Philo's opus there are topics later developed in Pseudo-Dionysius, and in John Scott (Eriugena), who meticulously develops the conception of God as "more-than-(attribute)" (the more-than formulae), and the hyperphatic synthesis of the apophatic and kataphatic

⁸ The ability and inability to know God through the powers of the mind is a problem which represents the tension which Philo experienced when reading Plato, suggests Carabine (1995: 214). On the one hand, for Plato it is difficult to know the Father, on the other hand, the Good is beyond existence (beyond the mind), which yields sufficient reasons for confusion. Carabine wonders whether these two positions are contradictory and concludes that they are not, especially not if read also through the distinction between the divine essence and the divine powers, which seems like a plausible solution.

⁹ He who is above us, Philo explains, is considered by Moses as the image of God, and he who lives among us, is the imprint of the image. This is because God has created man, not as an image, but according to the Image. The mind in each of us, which is really what we are, is a third image which comes from the Creator, and the intermediary image is the copy of the former, and a model for the latter (which means that the Logos is according to God, and man is according to the Logos, *Her.* 231).

approaches. The “hyper-(attribute)” formulations are used to show that God is more than any adjective, adverb or noun we might attribute to him. God is non-good for he is more than Good; God is even non-existence, for he is more than existence. In Eriugena, the powers of God are a revelation of God, and his Word is an intermediary between God and the creation. Still, one must not overdo with the parallels, which is why it should not be claimed that Philo, centuries before Eriugena, has explicitly used his later hyperphatic formulae, nor should it be claimed that Philo arrives at a systematic negation of the hyperbolae used for God. Philo does not position God as good, and then hyper-good, and, due to being hyper-good, as non-good (or beautiful, One, or any other determination), like the Neoplatonists do after him.

Still, it should not be overlooked that there are formulations in Philo that describe God as “better than”, that is to say, beyond or “over” the good(ness), the beautiful (beauty), virtue, etc. So, when he narrates that Moses in his studies has reached the peaks of philosophy, he writes that Moses was aware that it is necessary to have a cause for all things, and some passive subject. The active cause for things is the mind of the universe, unmixed and undisturbed, superior in virtue, above knowledge, beyond the abstract good or the abstract beauty (*Opif.* 8). God transcends virtue, knowledge, the good itself and the beautiful itself. The idea is that he is beyond all these things. Philo places God beyond bliss, happiness, and similar wonderful things. When Philo describes the purest and most extraordinary souls, who managed to explore the nature of all the created things, he explains that they have learned to contemplate the uncreated divine existence, which is, Philo remarks, the first good of everything, the one beautiful, happy and glorious, blessed existence. Even better, he adds, if the pure truth should be spoken, it is better than the good, more beautiful than the beautiful itself, happier than happiness itself, more blessed than blessedness (*Legat.* 5). The happiest and most blessed existence will not stand for similarity or comparisons, or any enigmatic descriptions, Philo warns, for it surpasses the bliss and the happiness themselves.¹⁰ Whatever it is that which can be imagined as better than them, God will be above that most wonderful thing (Gn 2.54). God is better than the good (and the better), older than the unit, simpler than the monad, which is why he cannot be truly contemplated by any created creature, but only by Himself (*Praem.* 40). Although there are no “more than” formulae, like in Eriugena, the attempts to place God as entirely transcendent, as the perfect existence beyond any hyperbolization, are clear in Philo.

There are no explicit remarks on the methodology of negation in Philo, nor is there a use of privation, but there are some notes on abstraction (*aphaeresis*), associated with prosthesis. Mortley remarks that Philo does not suggest the method of abstraction as a way to attain knowledge for the transcendent, or the divine, nor does he say anything about the negation and privation, which are later the main tools in the Neoplatonist and patristic metaphysics (Mortley 1986: 156).

Philo’s negative theology should be considered in the context of his works, and his attempts to mediate between the Greek concept of Being, and the living God of the Jews. Philo is not (always) comfortable to consider God as the One, and sometimes he goes into bursts of negative theology, Dillon writes, acknowledging that Philo must have been well acquainted with the formulae of negative theology (1996: 156).

In Philo, as was mentioned several times before, there is an inauguration, a beginning, of negative theology within his philosophy, but there is no fully developed and systematic apophatic method. Chadwick thinks that *via negativa* leaves Philo with a layer of

¹⁰ Carabine remarks that these attempts to reserve for God “the most transcendent” terms in the language are not too noticeable in the Middle Platonists. She thinks that the idea according to which the God of Philo, Abraham, Isaac, and Jacob surpasses the Platonic Good, and the Pythagorean monad, would not have made Philo too popular among the pagan Platonists (1995: 219-220).

existence that has no other function to perform, which says nothing else, except that what is expected from him is far more than it should be expected from an eclectic author of the first century AD (Chadwick 1967: 149). While Chadwick thinks that Philo must claim something more than the mere existence of God, if he wants the *Bible* to be seriously taken, Carabine reminds that God in Philo is not just a pre-concept of the One in Plotinus, but also a development of Plato's concept of the demiurge from *Timaeus* (1995: 221).

In this text some aspects of Philo's negative theology were outlined. His insistence on the fact that God is not a man was shown through his argumentation about God's divine, and not humanly, characteristics. Philo insists that God should not be presented in the limiting and utterly unsuitable human categories, as He is beyond our comprehension. Philo uses formulations typical for the apophatic method, like alpha-privatives, or statements affirmative in their form, but negative in meaning. The unnameability of God, resulting from his transcendence, is insisted upon in Philo's works as a key negative-theological category.

The unknowability of God's essence, and his manifestations in various theophanies allow for humans to know *that God is*, but not *who* or *how* (or *what like*) he is. The ineffable God remains unnamed, uncircumscribed, unrestrained, unknown. In Philo's doctrine of the Logos, however, God is partially available to the insufficient human cognition, when manifested in(to) the world – contemplated and known as exteriorized in the Logos.

Philo's negative theology is clearly shown in his approaches to God acknowledging and underlining his ineffability and unknowability. Although one cannot go so far as to point to a developed apophatic system in Philo, he undoubtedly pertains to the tradition of negative theology (or, it might be said, trailblazes it), both because of the negative-theological structure of his exegetical-philosophical approach to the divine transcendence, and because of his awareness of the challenges and merits of the apophatic methods.

BIBLIOGRAPHY

- Calabi, F. (2003). "La luce che abbaglia: una metafora sulla inconoscibilità di Dio in Filone di Alessandria", in P. Bernardini, D. Marchini (eds.), *Origeniana Octava. Origen and the Alexandrian Tradition*. Leuven, Peeters: Leuven University Press; 223-232.
- Carabine, D. (1995). *The Unknown God*. Louvain: Peeters Press.
- Chadwick, H. (1967). "Philo and the Beginning of Christian Thought", in A. Armstrong, A. H. (ed.), *The Cambridge History of Late/ Greek and Early Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cox, R. R. (2005). *By The Same Word: The Intersection of Cosmology and Soteriology in Hellenistic Judaism, Early Christianity and 'Gnosticism' in The Light of Middle Platonic Intermediary Doctrine*, PhD dissertation. University of Notre Dame.
- Dillon, J. (1996). *The Middle Platonists - 80 B.C. to A.D. 220*. Ithaca: Cornell University Press.
- Jufresa, M. (1981). "Basilides, a Path to Plotinus". *Vigiliae Christianae* 35/1; 1-15.
- Mead, G. R. S. (1906). *Fragments of a Faith Forgotten*. London: Theosophical Publishing Society.
- Mortley, R. (1986). *From Word to Silence*, vol. 1. Bonn: Hanstein.
- Платон (2005). *Тимаж*, in В. Митевски (прев.). Скопје: Аз-буки.
- Todorovska, M. (2017). "Being beyond Words: Some Apophatic Approaches before Plotinus", in *Studia classica anniversaria - Прилози од меѓународната научна конференција одржана по повод 70 години од Институтот за класични студии, 22-23 ноември 2016, Скопје*. Скопје: Филозофски факултет; 351-362.
- Тодоровска, М. (2018). "Негативната теологија во гностичките извори". *Systasis* 33; 40-72.
- Whittaker, J. (1969). "Basilides on the Ineffability of God". *The Harvard Theological Review* 62/3; 367-371.
- Wolfson, H. A. (1957). "Negative Attributes in the Church Fathers and the Gnostic Basilides". *The Harvard Theological Review* 50/2; 145-156.
- Wolfson, H. A. (1962). *Philo – Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, vol. 2. Boston: Harvard University Press.
- Yonge, C. D. (trans., ed.). (1993). *The Works of Philo, Complete and Unabridged*. Peabody: Hendrickson.

CAPÍTULO VI

RAZÓN INTERNA Y RAZÓN PRONUNCIADA: UN ANÁLISIS SOBRE LOS TÉRMINOS ΛΟΓΟΣ ΠΡΟΦΟΡΙΚΟΣ Y ΛΟΓΟΣ ἘΝΔΙΑΘΕΤΟΣ EN FILÓN DE ALEJANDRÍA

Guillermo Callejas Buasi

Resumen: El presente escrito tiene como objetivo exponer y examinar las implicaciones psicológicas, epistemológicas, éticas y teológicas de los procesos psíquicos que se engloban dentro de los conceptos filonianos de “razón interna” (λόγος ἐνδιάθετος) y “razón pronunciada” (λόγος προφορικός), así como del modo en el que tales procesos instauran su unidad. Este análisis se efectúa sobre la base de tres pasajes específicos: *Abr.* 82, *Mos.* 2.127 y *Spec.* 4.69. Considero que a través de esos pasajes es posible entender la manera en la que Filón piensa: 1. Las funciones psíquicas del hombre y los animales, 2. El proceso de comprensión de la verdad, 3. El perfeccionamiento moral y la obtención de la felicidad y 4. La contemplación de Dios a través de la inteligencia.

Palabras clave: razón, discurso, inteligencia, interioridad, exterioridad.

INTERNAL REASON AND UTTERED REASON: AN ANALYSIS ABOUT THE TERMS ΛΟΓΟΣ ΠΡΟΦΟΡΙΚΟΣ AND ΛΟΓΟΣ ἘΝΔΙΑΘΕΤΟΣ IN PHILO OF ALEXANDRIA

Abstract: Our purpose in this article is to make an exposition and analysis about the psychological, epistemological, ethical and theological implications that arise from the philonian concepts of “internal reason” (λόγος ἐνδιάθετος) and “uttered reason” (λόγος προφορικός), as well as the way in which these concepts establish a unity. This analysis is carried out on the basis of three different passages: *Abr.* 82, *Mos.* 2.127 y *Spec.* 4.69. I consider that from those passages, it is possible to understand the way in which Philo conceives: 1. The psychic functions of man and animals, 2. The process of understanding truth, 3. The moral improvement and the way to obtain happiness, and 4. The contemplation of God through intelligence.

Keywords: reason, speech, intelligence, interiority, exteriority.

1. Introducción

El término *lógos* es uno de los conceptos más relevantes dentro de la terminología teológico-filosófica de Filón de Alejandría; a través de él se da una relación providencial entre Dios y todo lo creado, cuya complejidad se pone al descubierto en virtud de las múltiples significaciones que este posee. Sobre este punto, Mackie¹ señala que en pasajes

¹ Mackie (2009: 29), “thus the Logos both provided the *pattern* according to which the universe was ordered, and operated as the *instrument* through which it was created (...) The Logos continues to uphold the universe (*Somm.* 1. 241), and represent that created order to humanity, in the form of rational thought (...). Further connecting God and humanity is the Logos’ role as the ‘image of God’, as well as humanity’s creation in the image of the Logos, ‘the image of an image’ (...). Finally, the Logos functions anagogically, employed by the God ‘to lead up’ (ἀνάγω) the perfect person from earthly things to himself”.

como *Opif.* 20-25, *Leg.* 3.96, *Cher.* 127 y *Spec.* 1.81, el *lógos* representa el instrumento a través del cual Dios crea al universo, proveyéndolo de los patrones bajo los cuales este es ordenado, logrando así su propia sustentación. Aunado a lo anterior, en pasajes como *Opif.* 146, *Praem.* 163 y *Det.* 86-90, el *lógos*, en su identificación con el pensamiento racional, representa al orden creado que está a disposición de la humanidad. De manera particular, sobre la base de la relación providencial que vincula a Dios con el hombre y, apoyándose en pasajes como *Her.* 231 y *Conf.* 147, Mackie afirma que el *lógos* concebido como “imagen de Dios”, muestra la propia interpretación de Filón sobre la definición antropológica de *Genesis* 2, la cual consiste en concebir a la humanidad como imagen del *lógos*. De manera análoga, como se muestra en *Sacr.* 8, el hombre tiene la posibilidad de acrecentar su grado de parentesco con Dios a partir de un perfeccionamiento de la persona, en donde el individuo es conducido por el *lógos* desde el ámbito de las cosas terrenales hasta un ámbito introspectivo en donde termina encontrándose consigo mismo, colocándolo así en condiciones óptimas para, por medio de este proceso de interiorización, ponerse en contacto con Dios. Es justo esta última significación del *lógos* la que nos ocupa en el presente escrito.

Filón emplea dos términos para referirse a esta acepción del *lógos* como el proceso conducente que parte de la exteriorización hacia la interiorización. Tales términos (que operan conjuntamente) son la “razón pronunciada” (λόγος προφορικός) y la “razón interna” (λόγος ἐνδιάθετος). De manera muy general, este proceso supone un alejamiento de la palabra hablada, la cual (como veremos más adelante) se vincula con la opinión falsa y la percepción sensorial. Dicho alejamiento supone un acercamiento a la razón y a la palabra interior por medio de la inteligencia, en donde no solo puede darse una vinculación con la verdad y el conocimiento genuino de la estructura del mundo, sino también una especie de experiencia contemplativa con Dios. En este sentido, esta acepción de la razón interna se refiere, propiamente, a la comprensión de la palabra de Dios, mediante la cual el hombre es instruido en su conocimiento de la sagrada doctrina.

El proceso de interiorización trazado por Filón en relación a estos términos, tuvo, muy probablemente, una influencia notable en la propia formación de la concepción cristiana de la interiorización. Así lo sugiere Martín,² para quien los términos de “razón interna” y “razón pronunciada”, de posible origen estoico, se relacionan, respectivamente, con la figura del “Padre” y del “hijo”, por lo que se podrían considerar como antecedentes importantes para el cristianismo. Es evidente que los estoicos emplearon estos términos para establecer una diferencia entre seres racionales e irracionales, argumentando que el ser humano no se distingue de los seres irracionales en virtud de la razón pronunciada, sino más bien de la razón interna.³

² Según Martín (2009: 5.113, nota 110), “la correlación entre voz interior y expresada (...) de probable origen estoico, se expresa con claridad en Filón para distinguir dos fases de la psicología humana (...) esta distinción es relacionada con el “padre” y el “hijo”, antecedente que pudo incidir en el desarrollo de las doctrinas cristianas”. En esta misma nota, Martín cita, como evidencia de estas influencias, las siguientes fuentes: Teófilo de Antioquía, *Autol.* 2.22.3-4 y Orígenes, *Comm. In Matth.* 11.2.8-14. Sobre este punto, véase también Terian (1981: 125).

³ Cf. Sexto Empírico, *AM* 8.275 (= SVF 2.135; 223 = BS 8.19). En relación a este fragmento, Boeri-Salles (2014: 189) afirman lo siguiente: “Esta diferencia entre mero sonido pronunciado o proferido y sonido significativo es formulada por los estoicos con cierta precisión entre dos tipos de razón o discurso (λόγος): pronunciado (προφορικός) e interno (ἐνδιάθετος) (...) El discurso pronunciado es un discurso común a racionales e irracionales (...), pues también hay animales irracionales que pronuncian sonidos articulados, de modo que los humanos no pueden distinguirse de las bestias en virtud de este tipo de discurso (...) lo que nos distingue de los irracionales es el ‘discurso interior’ (λόγος ἐνδιάθετος), que es el que se ocupa de la elección de lo apropiado y de la evitación de lo ajeno, del conocimiento de las artes, de la captación de las virtudes y, en general, de comprender. Dicho de otro modo, el discurso o la razón interior es la razón entendida en su sentido fuerte de comprender (en sentido teórico y práctico)”.

Esta tesis estoica tuvo una influencia y, a su vez, una recepción crítica por parte de la tradición procedente. Porfirio⁴ (autor posterior a Filón), considera que los animales, en realidad, no poseen ninguno de los dos tipos de discurso o razonamiento, bajo la suposición de que la posesión de ambos o de alguno de ellos implicaría, necesariamente, racionalidad. Filón, antecediéndose a este problema presentado por Porfirio, introduce una modificación sutil, pero sustancial a la tesis estoica, afirmando que tanto la razón como el discurso interno y pronunciado están presentes, aunque de manera imperfecta, en los animales.⁵ La anterior tesis es fundamentada en el extenso pasaje de *Animal*. 12-100, en él, Filón realiza un análisis respecto de las actividades psíquicas presentes en distintas especies animales (como aves, tortugas, arañas, monos, elefantes, entre otros), las cuales atestiguan un cierto tipo de aprendizaje que consiste en la formación de conceptos abstractos a partir de aprehensiones primarias provenientes de objetos perceptuales,⁶ lo que les permite expresarse articuladamente y realizar actividades artesanales. De igual manera, para Filón es evidente que los animales poseen cierta sabiduría, conocimiento, capacidad de discernimiento y de previsión, así como otras funciones psíquicas que son consideradas como virtudes del alma racional.⁷

Sin embargo, pese a lo dicho anteriormente y pese a que la razón está implantada en los seres animados por Dios, Filón considera que en el hombre, que es el ser creado a imagen y semejanza, las funciones de la razón no se dan de manera imperfecta. Así, la diferencia entre la inteligencia de los animales en relación con el hombre, radica en que aquellos no realizan todas estas actividades psíquicas en virtud de un razonamiento innato, sino que son habilidades que van desarrollando,⁸ de manera que los animales están destituidos de la facultad del razonamiento por no poseer la fuente de la razón.⁹

Vinculado con la recepción estoica que existe en Filón respecto del λόγος ἐνδιάθετος y del λόγος προφορικός, es evidente que en Filón estos conceptos adquirieron (quizá por vez primera) también una connotación teológica, la cual influyó profundamente en la

⁴ Porfirio, *D. Abs.* 3.2-3; 3.7, 1-7.

⁵ Filón, *Animal*, 12: “However there are two kinds of reason: the one located in the mind is like a spring which issues from the sovereign part of the soul, whereas uttered reason is like a stream which, in the natural usage, courses over the lips and tongue and on to the sense of hearing. But although both kinds of reason appear to be imperfect in animals, they are none the less fundamental” (la traducción pertenece a Terian 1981: 71).

⁶ En virtud de este proceso de abstracción, especies de aves (como por ejemplo, los loros hindúes o los cuervos), son capaces de aprender (por ellos mismos y de manera autodidacta) a articular sonidos proferidos (13), este aprendizaje les permite a estas aves hablar o comunicarse y cantar (14). Los mirlos, las tortugas o las golondrinas son capaces, a partir de un canto melodioso, expresar palabras (15), la golondrina incluso posee un cierto grado de prudencia y previsión en la manera en la que construye sus nidos para protegerse de los buitres (22). De igual manera, especies como las arañas manifiestan ese tipo de inteligencia a partir del diseño de telarañas que son consideradas por Filón como genuinas piezas de arte (17-18). Esta misma inteligencia es la que lleva a las abejas a transformar el néctar en miel y a defenderse de sus enemigos (20-21), o a los monos a aprender habilidades motrices (23). Los animales también pueden expresar emociones, como los simios y los cervatillos (24) o realizar tareas serviles, de manera similar a los sirvientes (25). Con base en *Animal*. 12, para Filón todas estas operaciones psicológicas son una evidencia de la posesión, limitada, que los animales tienen sobre estos dos tipos de razón.

⁷ Filón, *Animal*. 30: “In addition to what has been said, it could be stated without disparagement, that many other animals have wisdom, knowledge, excellent discerning, superior foresight, and all that is related to the intellect—those things which are called ‘virtues of rational soul’. Their reasoning ability is not deceptive; the evidence is very obvious: the expediency of providing the necessary food, their understanding, stratagem, and various ingenuities”.

⁸ Cf. *Animal*. 77.

⁹ Cf. *Animal*. 96; *Opif.* 73. Con base en *Opif.* 88, la supremacía del hombre respecto a los animales en lo que concierne a la posesión perfecta de la razón, es lo que justificaría su función como cuidador de la vida animal.

literatura cristiano-primitiva posterior. Para Gildersleeve,¹⁰ el tratamiento teológico que Filón le brindó a estos términos tuvo una influencia en Justino Martir, para quien el λόγος ἐνδιάθετος representa la palabra unificada a la esencia divina, en tanto que el λόγος προφορικός significa la palabra engendrada producida y separada de la esencia divina con el objetivo de crear y organizar al mundo. Nemesio,¹¹ analizando las facultades del alma, efectúa una división que, como veremos más adelante, también aparece en Filón, afirmando que el lenguaje mental (λόγος ἐνδιάθετος) consiste en el trabajo que nuestro espíritu hace en relación con nuestro razonamiento sin necesidad de que ocupemos el lenguaje hablado, a través de él razonamos durante mucho tiempo ensimismados y en silencio. En contraparte, en la razón pronunciada (λόγος προφορικός) se utiliza el cuerpo y, en específico, el aparato de fonación, como la boca, la lengua o el vientre. Esta división de facultades expuesta por Nemesio es similar a la que expone Atanasio,¹² quien vincula al λόγος ἐνδιάθετος no solo con la actividad del razonamiento, sino también con Dios. Finalmente, en Cirilo de Alejandría¹³ también existe, como en Filón, una identificación entre el profeta y lo que se produce internamente dentro de él. Sobre la base de estos pasajes se vuelve pertinente el análisis de estos términos en Filón no solo en lo relevante a la comprensión de su propia concepción del λόγος, sino también para dimensionar el impacto que esta tuvo en el desarrollo de la concepción de la razón interna y la razón pronunciada en algunas teorías pertenecientes al cristianismo primitivo.

Aunado a lo anterior, como es usual en la edificación de la terminología filoniana, Filón retoma conceptos filosóficos provenientes de distintas doctrinas griego-helenísticas para nutrir semántica y teóricamente su concepción del proceso de interiorización. Tal variedad de enfoques muestra la dificultad para hacer una lectura unitaria sobre sus distintas acepciones. Por ello, nuestro propósito en las páginas subsiguientes será ofrecer una interpretación sistematizante y unitaria sobre las distintas acepciones que poseen en Filón tanto la razón interna como la razón pronunciada. Para ello expondré, en primera instancia, lo que desde mi punto de vista son las tres significaciones generales de los términos λόγος ἐνδιάθετος y λόγος προφορικός, anidados, respectivamente, en los pasajes de *Abr.* 83, *Mos.* 2.127 y *Spec.* 4.69. Posteriormente, mostraré las implicaciones psicológicas, epistemológicas, éticas y teológicas del λόγος ἐνδιάθετος y λόγος προφορικός, así como de su sentido unitario.

2. Distintos significados de λόγος ἐνδιάθετος y λόγος προφορικός

El alejandrino se refiere a estos términos, básicamente, en tres pasajes: *Abr.* 83, *Mos.* 2.127 y *Spec.* 4.69.

a) De Abrahamo

En *Abr.* 83, Filón afirma lo siguiente:

¹⁰ Gildersleeve (2015: 37): “But Justin’s doctrine is much nearer the doctrine of Philo, with its λόγος ἐνδιάθετος and its λόγος προφορικός, the λόγος ἐνδιάθετος being the Word united with the Divine Essence and resting in the bosom of God, the λόγος προφορικός being the Word begotten, produced, separated from the Divine Substance to create and organize the world”.

¹¹ *Nat. hom.* 14.

¹² *Def.* v. 28, p. 549, 34: λόγος ἐνούσιος, ὁ Θεὸς Λόγος, λόγος ἐνδιάθετος, ὁ τῶν ἀγγέλων, καὶ ὁ ἐν τῇ ἡμετέρᾳ διανοίᾳ λαλούμενος λόγος: [00350] καὶ ὁ προφορικός, ὁ διὰ τῆς γλώττης, ὃς λέγεται ἄγγελος νοήματος. [00351] Λόγος δὲ εἴρηται ἐκ τοῦ λέγειν.

¹³ *Ps.* v. 69, 801, 22: Ἐπειδὴ τῶν λόγων ὁ μὲν ἔστι προφορικός, ὁ δὲ ἐνδιάθετος, οὐ περὶ τοῦ προφορικοῦ λόγου φησὶν ὁ προφήτης, ἀλλὰ περὶ τῆς ἐν τῇ ψυχῇ δόξης.

διὰ μὲν γὰρ τῆς ἔχους τὸν προφορικὸν λόγον αἰνίττεται, διὰ τοῦ πατρὸς δὲ τὸν ἡγεμόνα νοῦν – πατὴρ γὰρ ὁ ἐνδιάθετος φύσει τοῦ γεγωνοῦ πρεσβύτερος γε ὢν καὶ τὰ λεκτέα ὑποσπεύρων, διὰ δὲ τοῦ ἐπιλέκτου τὸν ἀστεῖον.¹⁴

Con base en *Abr.* 82 (junto con otros pasajes como *Cher.* 7 y *Mut.* 66, 69 y 71), Filón analiza alegóricamente la distinción entre el significado de los nombres “Abram” y “Abraham”. El primer nombre significa “elevado padre” (πατὴρ μετέωρος) en tanto que el segundo significa “elegido padre del sonido” (πατὴρ ἐκλεκτὸς ἡχοῦς). Filón vincula el significado de πατὴρ μετέωρος con la figura del astrólogo y el meteorólogo, quien cultiva las doctrinas caldeas (τῶν Χαλδαϊκῶν δογμάτων ἐπιμελούμενον), a diferencia del sabio (σοφός), identificado con el significado de πατὴρ ἐκλεκτὸς ἡχοῦς.

Unido con lo anterior, en *Abr.* 83, Filón establece una asociación entre la “razón pronunciada”, el “sonido” (διὰ μὲν γὰρ τῆς ἡχοῦς τὸν προφορικὸν λόγον αἰνίττεται) y “la rectora inteligencia” (τὸν ἡγεμόνα νοῦν) con el término “padre” (πατὴρ). A su vez, dicha inteligencia es la propia manifestación de la razón interna, la cual es por naturaleza padre de la razón pronunciada (διὰ τοῦ πατρὸς δὲ τὸν ἡγεμόνα νοῦν, πατὴρ γὰρ ὁ ἐνδιάθετος φύσει).

b) *De Vita Mosis*

En *Mos.* 2.127, Filón afirma lo siguiente:

διπλοῦν δὲ τὸ λογεῖον οὐκ ἀπὸ σκοποῦ· διττός γὰρ ὁ λόγος ἔν τε τῷ παντὶ καὶ ἐν ἀνθρώπου φύσει· κατὰ μὲν τὸ πᾶν ὃ τε περὶ τῶν ἀσωμάτων καὶ παραδειγματικῶν ἰδεῶν, ἐξ ὧν ὁ νοητός ἐπάγη κόσμος, καὶ ὁ περὶ τῶν ὀρατῶν, ἃ δὴ μιμήματα καὶ ἀπεικονίσματα τῶν ἰδεῶν ἐκείνων ἔστιν, ἐξ ὧν ὁ αἰσθητός οὗτος ἀπετελεῖτο· ἐν ἀνθρώπῳ δ' ὁ μὲν ἔστιν ἐνδιάθετος, ὁ δὲ προφορικός < καὶ ὁ μὲν > οἷα τις πηγὴ, ὁ δὲ γεγωνὸς ἀπ' ἐκείνου ῥέων· καὶ τοῦ μὲν ἔστι χώρα τὸ ἡγεμονικόν, τοῦ δὲ κατὰ προφορὰν γλῶττα καὶ στόμα καὶ ἡ ἄλλη πᾶσα φωνῆς ὄργανοποιία.

En este pasaje, Filón nos habla de un “doble *lógos*” (διττός ὁ λόγος), que se da tanto en las cosas incorpóreas y las formas ejemplares constitutivas del mundo inteligible (περὶ τῶν ἀσωμάτων καὶ παραδειγματικῶν ἰδεῶν, ἐξ ὧν ὁ νοητός ἐπάγη κόσμος) como en las cosas visibles que son imitaciones de dichas formas (ὁ περὶ τῶν ὀρατῶν, ἃ δὴ μιμήματα καὶ ἀπεικονίσματα τῶν ἰδεῶν ἐκείνων ἔστιν) bajo las cuales se ha edificado el mundo sensible (ἐξ ὧν ὁ αἰσθητός οὗτος ἀπετελεῖτο); así, este doble *lógos* adquiere una dimensión cosmológica, en tanto que estructura y ordena, alternamente, al ámbito de lo sensible y lo suprasensible. Posteriormente, el alejandrino afirma que, en el caso del hombre, existen ambos tipos de *lógos*, que se dan en él a partir de la razón interna y de la razón pronunciada (ἐν ἀνθρώπῳ δ' ὁ μὲν ἔστιν ἐνδιάθετος, ὁ δὲ προφορικός). Este “doble *lógos*” se da, en el caso de la palabra interior, como una fuente de agua brotante (πηγὴ), en tanto que en lo que concierne a la palabra expresada, se da como un flujo que brota de la palabra (ὁ δὲ γεγωνὸς ἀπ' ἐκείνου ῥέων). El intelecto conductor es el ámbito del *lógos* interno, en tanto que la boca, la lengua y todo el aparato de fonación se encuentra orientado a la expresión.

¹⁴ Este y todos los textos en griego de Filón pertenecen a la edición de Cohn-Wendland (1896-1915).

c) *De Specialibus Legibus*

En *Spec.* 4.69, Filón afirma lo siguiente:

Τί δ' οὕτως ἐν βίῳ καλὸν ὡς ἀλήθεια; ἦν ὁ πάνσοφος ἐστηλίτευσεν ἐν ἱερωτάτῳ χωρίῳ, κατὰ τὴν τοῦ ἀρχιερέως στολήν, ἔνθα τὸ τῆς ψυχῆς ἡγεμονικόν, ἀναθημάτων τῷ καλλίστῳ καὶ διαπρεπεστάτῳ βουλευθεὶς αὐτὸν ἐπικοσμήσαι, συγγενῇ δὲ δύναμιν ἀληθείᾳ παριδρύσατο, ἦν ἐκάλεσε δῆλωσιν, ἀμφοτέρων τῶν ἐν ἡμῖν λόγων εἰκόνας, ἐνδιαθέτου τε καὶ προφορικοῦ· δεῖται γὰρ ὁ μὲν προφορικὸς δηλώσεως, ἧ τὰ ἀφανῆ τῶν καθ' ἕκαστον ἡμῶν ἐνθυμία γνωρίζεται τῷ πέλας, ὁ δ' ἐνδιάθετος ἀληθείας, εἰς τελειότητα βίου καὶ πράξεων, δι' ὧν ἢ ἐπ' εὐδαιμονίαν ὁδὸς ἀνευρίσκεται.

Por último, en el pasaje de *Spec.* 4.69, Filón establece una distinción entre la verdad (ἀληθεία) y la “mostración de la verdad” (ἦν ἐκάλεσε δῆλωσιν), cada uno de estos dos términos está representado, respectivamente, por la razón interna y la razón pronunciada. A su vez, Filón piensa que tanto en la Escritura como en la naturaleza¹⁵, la verdad está oculta¹⁶. El *lógos* que se expresa verbalmente muestra la verdad, en el sentido de que puede llegar señalar a la verdad oculta y, al hacerlo, la muestra. En ese sentido, existe una interconexión entre la verdad y la mostración de la verdad, lo que presupone también una interconexión entre el *lógos* interior y el que se expresa verbalmente. Sobre la base de esta conexión, a través de la mostración de la verdad, el individuo comienza a vislumbrar dentro de su mente los invisibles pensamientos que se alojan en ella (τὰ ἀφανῆ τῶν καθ' ἕκαστον ἡμῶν ἐνθυμία γνωρίζεται τῷ πέλας), estos pensamientos nos llevan a trascender el ámbito de la verdad mostrante y nos encaminan hacia la verdad en sí. El conocimiento de la verdad es para Filón un requisito indispensable para el perfeccionamiento de la vida y la obtención de la felicidad (ὁ δ' ἐνδιάθετος ἀληθείας, εἰς τελειότητα βίου καὶ πράξεων, δι' ὧν ἢ ἐπ' εὐδαιμονίαν ὁδὸς ἀνευρίσκεται).

3. Significado y unidad de la razón

Con base en el apartado anterior, preguntamos: ¿es posible construir una significación general de los términos *λόγος ἐνδιάθετος* y *λόγος προφορικός* en Filón? Pienso que sí. Un común denominador de los pasajes anteriormente citados es el hecho de que en todos ellos se muestra una distinción lógica entre dos conceptos contrapuestos y que, al mismo tiempo, poseen una relación de jerarquía y subordinación. Tal distinción tiene como trasfondo al doble *lógos* (διττός ὁ λόγος) mencionado en el pasaje de *Mos.* 2.127, este, a su vez, se manifiesta de distintas maneras, dividiéndose en al menos cuatro niveles: cosmológico, técnico-discursivo, antropológico-veritativo y ético-teológico. Estos niveles se pueden unificar perfectamente, evidenciando así los principios epistémicos, la operatividad y los objetos que, en general, engloban el proceso de las funciones que, en su conjunto, realizan tanto la razón interior como la razón pronunciada.

El nivel cosmológico se muestra en el pasaje de *Mos.* 2.127, allí, el doble *lógos* del que habla el alejandrino traza el ámbito de las cosas incorpóreas y las formas ejemplares,

¹⁵ Sobre este punto, véase: *Fug.* 179. El ocultamiento de las verdades en la naturaleza es análogo al ocultamiento de las verdades en las leyes escritas. De ahí que para Filón la interpretación alegórica sea un método de comprensión en general. Sobre el ocultamiento de las verdades en las leyes no escritas, véase *Decal.* 1 y *Contempl.* 78.

¹⁶ Esta idea también aparece en otros pasajes de la obra de Filón, como por ejemplo, en *Somn.* 2.6, se nos dice que el saber no se presenta ante lo evidente, sino que tiende a ocultarse en lo secreto.

las cuales se contraponen a las cosas visibles, que, al ser imitaciones de las anteriores, están ontológicamente subordinadas a ellas. Bajo esta misma idea, el nivel técnico-discursivo (que en parte se expone también dentro de ese mismo pasaje) se pone al descubierto cuando el propio Filón afirma que, ese mismo *lógos* dual que se manifiesta en las cosas incorpóreas y corpóreas, también se da en el hombre a partir de la razón interior y de la razón hablada mediante la activación de dos facultades que le son inherentes: el intelecto conductor (o la rectora inteligencia, como Filón dice en el pasaje de *Abr.* 83) y el aparato de fonación. Debido a que tales objetos constituyen a la realidad misma, tanto las cosas incorpóreas y las formas ejemplares como las cosas sensibles que se subordinan a ellas, fungen como los principales objetos del conocimiento humano, pues el hombre, dotado de entendimiento y de facultades sensoriales, se vincula con el mundo y sus distintas estructuras a través de ellos; esto implica ya una primera conexión entre la razón interna y la razón pronunciada. En primer lugar, es por medio de los sentidos en donde se produce una captación de los objetos sensibles, la cual es asimilada por la inteligencia mediante las representaciones mentales y la memoria. En un segundo momento, la razón pronunciada, determinada por el aparato de fonación, logra expresar sonoramente aquello que ha sido captado sensorialmente y asimilado por la inteligencia. Así, con base en *Animal.* 12-100, podríamos decir que para Filón esta función básica de la mente, en donde se involucra la captación sensorial, la interiorización memorística de representaciones mentales y la expresión sonora y articulada de lo percibido, es una operación lingüística que supone ya una intervención conjunta de la razón interna y de la razón pronunciada. Como hemos dicho ya anteriormente, las funciones primarias de la razón interna no solo se reducen a la producción de sonidos articulados, sino que también se exterioriza a partir de una serie de habilidades y técnicas que le permiten al organismo interactuar de mejor manera con la realidad sensible.

Para Filón, el nivel técnico-discursivo que involucra a la razón interna y a la razón pronunciada se da, de manera análoga, tanto en el ser humano como en los animales, por lo que podríamos decir que en este nivel, las acciones que se realizan sobre la operación conjunta de la razón interior y la razón pronunciada son de índole biológica, pues se orientan al aprendizaje e implementación de habilidades que tienen por objeto el desarrollo óptimo del organismo en su adecuada sobrevivencia e interacción con el mundo externo. Por ello, este nivel tiene a la facultad sensitiva y a los órganos sensoriales como el principal motor de la actividad psíquica.

La vinculación entre la razón interna y la razón pronunciada se da también en un nivel antropológico-veritativo. Dado que este nivel se refiere a la comprensión de la verdad, los animales, aunque son capaces de producir representaciones mentales, están incapacitados para tener acceso a ella, pues, en lo que concierne a los seres mortales, esta es exclusiva del hombre, como lo señala el propio Filón en *Leg.* 2.23. Dicho nivel se expone en el pasaje de *Abr.* 83, allí, el alejandrino establece la distinción entre dos tipos de hombres: uno que se orienta hacia el conocimiento de las verdades del mundo sensible y otro que se orienta hacia el conocimiento de las verdades del mundo suprasensible (a quien Filón denomina sabio). Aunado a esto, en el pasaje de *Spec.* 4.69, se expone una diferenciación entre la mostración de la verdad (propia de la razón pronunciada), que es conducente hacia la verdad misma (propia de la razón interna). A partir de una lectura conjunta entre ambos pasajes, para Filón, la actividad de la razón interna y de la razón pronunciada no solo se reduce a la determinación lingüística de los objetos sensibles a partir de su denominación por medio de sonidos articulados, así como al desarrollo de habilidades e implementación de técnicas productivas; sino que también por medio de esta conjugación puede comprender a la realidad misma. En este nivel, la razón interna, por medio de la inteligencia rectora, comienza a comprender la naturaleza de las cosas

corpóreas a partir de la interiorización de lo que inicialmente es captado por los sentidos. Este proceso se da inicialmente a partir de la facultad sensorial, gracias a ella, el individuo comienza su proceso del conocimiento del mundo a partir de la comprensión del orden tangible, el cual, al mismo tiempo, es el ámbito de lo expresable. Este proceso culmina con la formación de un experto que es docto en el conocimiento del orden tangible, identificado por Filón en algunos casos, con la figura del astrólogo o del meteorólogo y, en otras ocasiones, con la figura de “Abram” en su significación primaria de “elevado padre”, quien domina el conocimiento de las doctrinas caldeas. Filón, en general, no tiene una posición del todo negativa con la figura del astrólogo, sin embargo, considera que su ciencia es insuficiente y reducida, por el hecho de que su concepción de la verdad solo se orienta hacia el conocimiento del ámbito de las cosas sensibles.¹⁷ Dicha ciencia carece de valor si no conduce hacia el conocimiento de las cosas suprasensibles.¹⁸ Terian¹⁹ considera que, derivado de su lectura alegórica de las figuras de Adán y Eva, aunado a la influencia que tuvo el alejandrino tanto de la teoría estoica de la percepción como del idealismo platónico; existen múltiples pasajes en los cuales Filón expresa esta idea de que la percepción, al ser la sirvienta del conocimiento, funge como un punto de partida para la aprehensión de los objetos presentados en ella, de manera que la comprensión de la verdad no puede reducirse al ámbito de los objetos sensibles, pues al ser estos copias o imitaciones de las formas suprasensibles, no muestran, en sí, la realidad y la verdad de las cosas, pero sí son conducentes a ellas a través de un proceso mental de interiorización. Al igual que Terian, Robertson²⁰ y Saudelli²¹ señalan también la importancia que tiene en

¹⁷ Como él mismo lo señala en *Virt.* 212, en donde afirma, básicamente, que el problema del astrólogo radica en su consideración de que fuera del mundo sensible no existe ninguna causa.

¹⁸ Una alegoría recurrente en Filón, que ilustra esta insuficiencia del conocimiento sensible, es la figura de Agar (la cultura general) en contraposición con Sara (la sabiduría). Como se indica en *Cher.* 3, Agar es desterrada por no retornar a la casa del Señor por no haber escuchado el mensaje del divino *lógos*. La educación intermedia, representada por Agar, sería análoga a la educación del astrólogo.

¹⁹ Para Terian (1981: 126-127), “Philo’s understanding of the impact of the mind upon the senses and that of the senses upon the mind is made sufficiently clear in his allegories of Adam and Eve, where he contrasts mental apprehension, symbolized by man, with sense perception, symbolized by woman (e.g. *Leg. All.* I 25; II 13, 38, 70; III 50, 200, 246 [*SVF* III 406]). Allegorizing on the Genesis account of the fall of man, Philo points out in *Op* 165-166 (*SVF* II 57) and *Quaes. Gen.* I 46 how the superior mind, which in its rightful place of sovereignty controls the senses, can be influenced and deluded by them. At such an instance the superior mind becomes one with the senses (...) Philo’s works abound in contrasts between the heavenly, rational mind and the earthly, irrational senses (*Leg. All.* III 108; *Cher.* 70; *Migr.* 206; *Heres.* 185; etc.). Sense-perception apprehends simultaneously with mind and gives it occasions of apprehending the objects presented to it (*Leg. All.* I 28-30 [*SVF* II 844]; III 56-58; *Post* 126 [*SVF* II 862]). Mind, helpless in itself, by mating with sense, comes to comprehend phenomena (*Cher.* 60-64; *Leg. All.* III 49; but cf. *Heres.* 71; *Virt.* 11-12; *Quaes. Gen.* III 3). Thus, sense-perception is the handmaid of reason (*Vita Mosis* II 81). Moreover, the sensible and the mental must be so blended that ‘in the world of sense we may come to find the likeness of the invisible world of mind’ (*Migr.* 105), that it is by experiencing the world of sense that we get our knowledge of the world of mind (*Somn.* I 186-188; cf. *S. E. M.* viii. 56 [*SVF* II 88]), that all elements of knowledge come either from sense and experience solely, or from sense and experience combined with reasoning; see also *SVF* II 850-860). Philo seems to have been puzzled between the Stoic dictum that all knowledge enters the mind through the senses and the idealism of Plato, for whom the mind alone was the source of knowledge, the senses being copies or imitations of the Ideas, sources of all illusion and error”.

²⁰ De acuerdo con Robertson (2006: 438), “first, it is generally observable that Philo likes the idea that the inferior part of something, i.e. the perceptible, can be joined together with the superior part of something, i.e. the intelligible, in the structure of a divinely ordained product”.

²¹ Saudelli (2012: 44) sostiene que “secondo Filone, infatti, solo l’uomo che chiude gli occhi sul mondo sensibile e rivolge quelli dell’anima a ciò che sta più in alto, levandosi verso l’ intelligibile, cioè trascendendo il cosmo se stesso ottiene in dono la capacità di ‘vedere’ Dio. Per Filone, ‘Dio è Luce’ (θεὸς φῶς ἐστίν) (*Somn.* I 75), una luce considerate in opposizione al suo derivato sensibile, la luce natural, perché nulla è simile a Dio, anche se l’uomo lo paragona allegoricamente ora all’anima, ora al sole, creature

el pensamiento del alejandrino el paso ascendente de una parte inferior (vinculada con la percepción sensible) a una parte superior (vinculada con lo inteligible), justo esta sería la función introspectiva de ambos tipos de razón en el pasaje de *Spec.* 4.69.

Junto con lo anterior, la interiorización no solo supone una comprensión de las verdades, sino también el alumbramiento de los conocimientos propios, como el propio alejandrino afirma en pasajes como *Det.* 127, en donde, partiendo de la metáfora socrático-platónica del alumbramiento de las ideas propias, Filón afirma que la razón pronunciada no solo expresa los pensamientos, sino que también, estando en contacto con los pensamientos de la inteligencia, expresa lo que esta produce internamente, movida por los impulsos que posee hacia alguno de sus objetos de conocimiento.

De esta manera, para Filón, la razón pronunciada carece de valor si esta no está en conexión ni con la razón interna, ni con los objetos que solo pueden ser captados gracias a la inteligencia rectora, esta conexión es lo que justifica, en el caso de Abraham, el cambio de nombre del “elevado padre” al “elegido padre del sonido”. Lo anterior guarda concordancia con el significado que le da Filón a los términos λόγος ἐνδιάθετος y λόγος προφορικός en el pasaje de *Spec.* 4.69. Esta función antropológica-veritativa de la verdad de la palabra expresada se orienta al ámbito de objetos sensibles que son configurados por una de las dos potencias creadoras del λόγος, lo que significa que, para Filón, en el mundo sensible no se halla la verdad misma, pero sí la mostración de la verdad, esto es, el camino que es conducente hacia la verdad misma, vinculada con el ámbito de lo inteligible.

Así, las verdades que se expresan a partir de la razón pronunciada solo serán relevantes en la medida en la que se vinculen con la razón interna, pero si tal conexión no se produce, el discurso pronunciado adquiere un sentido negativo, al no poder trascender del ámbito de la mostración de la verdad. En ese sentido, la razón pronunciada es derivada de la razón interna²² y, sin la protección de la razón interna, la razón pronunciada adquiere tal sentido negativo, como señala Filón en *Fug.* 189-192, en donde afirma que la percepción sensible queda desprotegida cuando se desvincula de la inteligencia, quien es su esposo legítimo. Sobre este punto, Tobin²³ señala que la razón pronunciada es lo que está más cerca del pensamiento discursivo (διάνοια) y que, por medio de argumentos engañosos, probables y persuasivos, logra implantar en el entendimiento opiniones falsas con el propósito de destruir la verdad. Por esa razón, la función de la razón pronunciada es la clara mostración de la verdad, como señala Filón en *Mos* 2.129. De igual manera, Tobin añade, además, que la palabra pronunciada tiene una denotación éticamente negativa que

luminose e illuminanti. D' altronde, il fatto che Dio appaia ad Abramo (*QG* 4.1) ‘nell’ora più calda del giorno’, non è un caso, secondo Filone, perché il mezzogiorno è l’ora in cui vi è più luce, quando l’anima pura è illuminata dal sole intelligibile. Il tema platonico della visione caratterizza la filosofia post-aristotelica, come dimostra il *De mundo* dello pseudo-Aristotele (I sec. a. C.), secondo cui le cose divine sono colte dal ‘divino occhio dell’anima’”.

²² Filón suele emplear la alegoría de la fuente de agua (πηγή) y el flujo o la corriente de agua que mana de ella para ilustrar la subordinación de la razón pronunciada a la razón interna, como ocurre en nuestro pasaje de *Mos.* 2.127 y en otros pasajes (como *Det.* 92). En torno al uso de esta alegoría, véase también: Terian (1981: 125).

²³ Para Tobin (2018: 84), “that which is ‘nearest’ the understanding (διάνοια) is the “uttered word” (ὁ κατὰ προφορὰν λόγος). This uttered word is what by means of specious, probable, and persuasive arguments implants in the understanding false opinions (δόξας ψευδεῖς) for the destruction of the understanding’s most precious possession, the truth (ἀληθείας). Here Philo is making use of the Stoic notion of the “uttered word” (ὁ λόγος προφορικός). The Stoics regularly distinguished between the “interior word” (ὁ λόγος ἐνδιάθετος) that is, thought, and the “uttered word”, that is, speech. Philo then goes on in his allegorical interpretation to use this as an occasion to describe further this “uttered word” in ethically negative terms as a “sophist” (σοφιστήν), and the killing of this sophistical uttered word is achieved by condemning it to silence, which is the death of speech”.

se asocia con la figura del sofista, la cual debe ser eliminada mediante el silencio. Como algunos autores señalan,²⁴ parece evidente que el sentido que Tobin le da a estos términos en Filón, en donde el λόγος προφορικός se asocia con la opinión falsa y el pensamiento discursivo, provienen también de un contexto profundamente platónico. En *Theaet.* 189e-190a (el famoso pasaje de la ἀλλοδοξία), Sócrates le comenta a Teeteto que el significado de “pensar” (τὸ διανοεῖσθαι) consiste en el discurso que el alma tiene consigo misma sobre las cosas que somete a consideración (λόγον ὄν αὐτῇ πρὸς αὐτὴν ἢ ψυχῇ διεξέρχεται περὶ ὧν ἂν σκοπῇ. ὥς γε μὴ εἰδώς σοι ἀποφαίνομαι). Que el alma, al pensar, no hace otra cosa que dialogar (διαλέγεσθαι), planteándose ella misma preguntas y respuestas hasta llegar a una resolución. En ese mismo pasaje, Sócrates también afirma que opinar es hablar (ἔγωγε τὸ δοξάζειν λέγειν καλῶ) y que la opinión es un discurso que no se expresa ante otro en voz alta, sino en silencio y hacia uno mismo (τὴν δόξαν λόγον εἰρημένον, οὐ μέντοι πρὸς ἄλλον οὐδὲ φωνῇ, ἀλλὰ σιγῇ πρὸς αὐτόν).

Por su parte, Whittaker²⁵ piensa que, si bien en Filón queda establecida la diferencia entre λόγος como pensamiento y como discurso, estas dos clases de λόγος tienden a constituir una unidad, en donde el uso del pensamiento o del discurso está determinado por el contexto específico. Pese a lo anterior, no todo discurso que se expresa verbalmente posee en Filón una denotación negativa. Filón mismo reconoce un tipo de discurso hablado que tiene la función de transmitir una verdad. Dicho conocimiento es producto del mensaje que Dios le ha transmitido a un tipo de individuo que ha desarrollado la virtud. Tal individuo suele estar representado en la figura del patriarca (como es el caso de Abraham en el pasaje de *Abr.* 83), el discurso de profeta, al estar vinculado con la verdad, no tiene esta denotación negativa, y su habla no es equiparable a la palabra hablada del sofista. Ciertamente, ante los oídos del ignorante, no es fácil distinguir entre el profeta y el sofista, pues pese a que ambos hablan sin inhibiciones, solo el profeta habla con la verdad, pues, como afirma Filón en *Her.* 4, el discurso del profeta no es falso (ἀψευδής ἐστίν ἢ τοῦ προφήτου μαρτύρια). Filón identifica este tipo de discurso hablado con el término παρρησία, expuesto, principalmente en el pasaje de *Her.* 1-29.²⁶ Unido a lo dicho por Whittaker, considero que, efectivamente, el discurso expresado adquiere una

²⁴ Por ejemplo, Terian (1981: 125) quien, en relación con el pasaje de *Theaet.* 189e, relaciona la distinción filoniana de razón interior y razón pronunciada con el pasaje de *Soph.* 263e y también con el pasaje aristotélico de *Apo.* 76b24.

²⁵ Para Whittaker (1996: 15), “in the case of Philo one might readily quote instances of the couplet νοῦς καὶ λόγος in which λόγος certainly refers to speech, and others in which the term λόγος clearly refers to ratiocination. The explanation of this terminological fluidity is not far to seek. The term λόγος was, in the nature of things, ambiguous and was recognized as such, since it can denote both thought and speech—both λόγος ἐνδιάθετος and λόγος προφορικός to use the Stoic terminology— whether separately or simultaneously, the exact connotation being indicated, or left ambivalent, according to the requirements of the context”.

²⁶ Sobre la verdad en la palabra expresada del profeta y, en general, sobre el sentido de la παρρησία en Filón, Bosman (2006: 39-40) comenta lo siguiente: “Outwardly, παρρησία manifests itself as verbal activity of a particular kind, revealing a direct relationship between what the person ‘knows’ or ‘feels’, and what he or she says. In its positive use, it connotes bold openness, fearless brokerage of truth, driven by integrity, critical honesty, duty, and even love. In using παρρησία, the speaker spurns any veiling of the truth by stating what he really thinks, regardless of what the consequences may be. In Philo, a substantial part of the term’s occurrences describes a manner of speaking. The stock prepositional phrase μετὰ παρρησίας has various connotations, such as stating the truth plainly, speaking openly, boldly, and with confidence, and not being afraid to criticize. The speaker shows him or herself to be uninhibited and unintimidated while speaking. The settings for displays of free speech show equal variety, but very often have to do with asymmetrical relationships, of which the friendship between God and heroes of faith (Moses, Abraham) is perhaps the most striking. Παρρησία is typically contrasted with an inability to speak, and with various forms of speech not to be confused with true παρρησία: rashness, arrogance, presumption, incaution, untimely παρρησία, empty rhetoric and deceitful flattery”.

denotación negativa en el momento en el que este queda desvinculado con el proceso de interiorización de la verdad que supone la razón interna, asemejándose así con la figura del sofista, quien por medio de artilugios retóricos crea un discurso de simulación en donde la mostración de la verdad aparenta ser la verdad misma. Al quedar cancelado el proceso de interiorización, su discurso se encuentra vacío y desvigorizado de verdad.

Lo anterior nos introduce en el nivel ético-teológico que implica la relación entre la razón interna y la razón pronunciada. Tal nivel concierne al perfeccionamiento de la vida moral y al acercamiento a Dios y está íntimamente relacionado con el nivel antropológico veritativo, pues Filón, como un pensador influenciado por la tradición socrático-platónica, tiende a pensar que el conocimiento de la verdad es una condición necesaria para el perfeccionamiento de la vida moral y la obtención de la felicidad, como él lo afirma en nuestro pasaje de *Spec.* 4.69. Asimismo, en *Leg.* 3.30, Filón nos dice que gracias a la inteligencia humana (la cual, como hemos visto, está vinculada a la razón interna) se establecen, entre otras cosas, las leyes, las costumbres y las formas de convivencia comunitaria, tanto en los hombres como en los animales. Parece evidente, sobre la base de este pasaje, que para Filón la unidad instaurada entre la razón interna y la razón pronunciada es fundamental para la regulación de la vida moral, como se señala también en pasajes como *Decal.* 13, en donde Moisés, el legislador (y quien suele ser una representación alegórica de la razón interna, en contraposición con Aarón), establece las leyes y costumbres en soledad, después de haberse apartado de las negativas costumbres de las ciudades y después de haberse purificado a través de la alimentación de las palabras divinas, fuente de las leyes que regulan de manera adecuada la vida moral y la convivencia de los hombres.²⁷ La práctica de estas leyes, como se afirma en *Decal.* 14, implica regirse con felicidad.

Consideramos que este nivel no es solo ético, sino también teológico por el hecho de que, en Filón, la felicidad y la perfección moral no pueden darse sin un acercamiento a Dios.

Por esta razón, para Filón, quien expresa la verdad es, al mismo tiempo, quien posee una vida moral perfeccionada y quien guarda una cercanía con Dios. Esto se adecuaba a lo que el propio alejandrino afirma en *Opif.* 1-2, en donde hace una alusión implícita a los sofistas. En este pasaje, Filón señala que Moisés, a diferencia de los legisladores que ocultan la verdad a partir de ficciones míticas, compuso un exordio legislativo bello y magnífico, el cual no consiste en la invención de mitos. De esta manera, el sofista, lejos de mostrar la verdad, la oculta, cancelando así la posibilidad de interiorización del *lógos*. Algo similar ocurre en el pasaje de *Det.* 39, en donde el alejandrino, basándose en *Éxodo* 4.16 y 7.1, afirma que la razón por la cual Moisés se refiere a Aarón como su “boca” (στόμα), su “intérprete” (ἐρμηνέα) y su “profeta” (προφήτης) es por el hecho de que este ha perfeccionado todas las cualidades básicas para la expresión del pensamiento oral, cuya ejercitación lo coloca en condiciones para poder disputar con los sofistas, evitando así ser engañados por ellos. En *Det.* 125 Filón contrasta las falsedades de los

²⁷ Incluso, esta idea bien pudo haber influenciado en la postura que autores como Plutarco tuvieron respecto de los términos λόγος ἐνδιάθετος y λόγος προφορικός. En *Maxime Cum Principibus Philosopho esse Disserendum*, 777c, Plutarco utiliza estos términos para establecer una especie de teoría de la amistad: ἐκεῖνο δ' οὐκ ἂν ἐνοχλήσειεν, ὅτι καὶ τοῦ ἐνδιαθέτου λόγου καὶ τοῦ προφορικοῦ φιλία τέλος ἐστί, τοῦ μὲν πρὸς ἑαυτὸν τοῦ δὲ πρὸς ἕτερον. ὁ μὲν γὰρ εἰς ἀρετὴν διὰ φιλοσοφίας τελευτῶν σύμφωνον ἑαυτῷ καὶ ἄμειπτον ὑφ' ἑαυτοῦ καὶ μεστὸν εἰρήνης καὶ φιλοφροσύνης τῆς πρὸς ἑαυτὸν ἀεὶ παρέχεται τὸν ἄνθρωπον. Sobre el análisis y un desarrollo completo de estos términos en la concepción de la amistad en Plutarco, puede consultarse Roskam (2009: 96 y ss.).

mitos con la poesía de Dios (ποίησις τοῦ θεοῦ), la cual cautiva a la inteligencia y a la palabra, representadas alegóricamente en las respectivas figuras de Moisés y de Aarón.²⁸

Dentro de este nivel ético-teológico, como señala Filón en *Det.* 92, a través de la razón pronunciada también es posible expresarle a Dios nuestras peticiones y clamores. Aunado a lo anterior, en *Fug.* 90 Filón reitera esta idea de que la razón pronunciada es lo más allegado a la razón interna, sin embargo, en los pasajes subsecuentes (*Fug.* 91-92), introduce una función de la razón interna, la cual, ya no consiste en conocer el ámbito de los objetos sensibles e inteligibles, sino en convertirse en la servidora del más excelso de todos los seres. Filón habla, en este pasaje, de la función de la razón interna en tanto inteligencia que es capaz de contemplar a Dios. Tal contemplación consiste en separarse de la razón pronunciada, con el objetivo de que la razón interna (representada por la inteligencia) se libere del cuerpo, de los sentidos y de la expresividad de la palabra audible. Esta separación establece las condiciones para que la inteligencia pueda, sin ningún tipo de distracción, rendir su homenaje al ser único. Dentro del contexto de *Migr.* 157, este homenaje es descrito como un canto de alabanza al Dios increado, lo que produce alegría,²⁹ concebida como una sana risa interior que es un alimento de la inteligencia. Con base en *Decal.* 73-74, esta actividad contemplativa se vincula también con el proceso de asemejarse a Dios, lo cual produce una felicidad suprema. Desde el pasaje de *Spec.* 1.345, el conocimiento de Dios constituye la felicidad plena, al grado de equivaler a una vida inmortal.

4. Conclusiones

Con base en lo anterior, si el discurso pronunciado adquiere un sentido negativo en el momento en el que queda desvinculado del discurso interno (lo que implica una ocultación de la verdad y, en términos teológicos, un alejamiento de Dios y una deformación de las Escrituras), ¿cuál sería entonces la solución que ofrece Filón para evitar esta desvinculación entre ambos tipos de *lógos*? La respuesta obvia ante esta interrogante es, sin duda, la interpretación alegórica o, en dado caso, un cierto tipo de alegoría vinculada con la palabra hablada, como sucede en nuestro pasaje de *Spec.* 4.69, en el sentido de que esta nos ayuda a concebir la expresión como una mostración de la verdad, alejándonos de su sentido negativo, vinculado al discurso engañoso del sofista. Aunado a esto, en pasajes como *Opif.* 157, Filón emplea el término ἀλληγορία junto con un participio: παρακαλοῦντα (del verbo παρακαλέω que significa “llamar” o “exhortar”). Así, a partir de esta interpretación, se nos exhorta a no concebir en nuestra mente las “invenciones míticas” (μύθου πλάσματα), propias de los poetas y los sofistas como, literalmente, invenciones míticas, sino a entenderlas como una serie de “señalizaciones” o “indicaciones de las impresiones” (δείγματα τύπων), las cuales conducen a ciertas argumentaciones subyacentes (ὑπονοιῶν ἀποδέξεις). Algo similar ocurre en pasajes como *Conf.* 190, en donde el alejandrino afirma que las interpretaciones alegóricas nos conducen hacia lo verdaderamente profundo de aquello que es revelado. De manera análoga, en *Det.* 66 y 126, Filón nos dice que el discurso pronunciado, que es hermano de la inteligencia, se encarga de la enseñanza de las doctrinas y el saber a aquellos hombres que buscan la formación. Esta παιδεία supone no solo una transmisión de la verdad, sino también una formación moral basada en los preceptos dados por Dios mismo,

²⁸ Esta misma alegoría aparece en otros pasajes de la obra filoniana, por ejemplo, en *Det.* 125-127 o *Migr.* 78.

²⁹ Esta vinculación entre la alegría y la inteligencia aparece también en *Mut.* 131.

los cuales, al ser materializado en las acciones, implican un aumento en el grado de parentesco con él.³⁰

En síntesis, concluimos que: 1. la relación entre “razón interna” y “razón pronunciada” en Filón posee diversos enfoques, que aluden a distintos procesos de índole psicológico, epistemológico, ético y teológico, 2. la realización adecuada de cada uno de esos procesos, requiere un funcionamiento en conjunto entre ambos tipos de razón, en donde la razón pronunciada no debe desconectarse de la razón interna para no adquirir un sentido negativo, 3. la interpretación alegórica, en oposición con la sofística y la ciencia astrológica, garantiza este camino conducente de la mostración de la verdad a la captación de la verdad misma, y 4. este proceso de interiorización es la base para la actividad contemplativa de Dios, la cual, desde mi punto de vista, constituye para Filón el fin último en la conexión entre la razón interna y la razón pronunciada.

³⁰ Cf. Filón, *Opif.* 146.

BIBLIOGRAFÍA

- Boeri, M. y Salles, R. (2014). *Los filósofos estoicos: ontología, lógica, física y ética*. Academia Verlag: Berlín.
- Bosman, P. R. (2006), "Conscience and Free Speech in Philo". *The Studia Philonica Annual* 18; 33-47.
- Cohn, L., Wendland, P. y Reiter, S. (eds.) (1896-1915). *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*, (vols. I-VII). Harvard Divinity School: Berlín.
- Gildersleeve, B. (2015). *Saint Justin Martyr, The Apologies of Justin Martyr*. Aeterna Press: Nueva York.
- Mackie, S. (2009). "Seeing God in Philo of Alexandria: The Logos, The Powers, or The Existent One?". *The Studia Philonica Annual* 21; 25-47.
- Martín, J. P. (ed.) (2009-). *Filón de Alejandría, obras completas*, 8 vols. Trotta: Madrid.
- Robertson, D. G. (2006). "Mind and Language in Philo". *Journal of the History of Ideas* 67/3; 423-441.
- Roskam, G. (2009). *Plutarch's 'Maxime Cum Principibus Philosopho Esse Disserendum: An Interpretation with Commentary*. Leuven University Press: Lovaina.
- Saudelli, L. (2012). *Eraclito ad Alesandria. Studi e ricerche intorno alla testimonianza di Filone*. Brepols: Turnhout.
- Terian, A. (1981). *Philonis Alexandrini de Animalibus*. Scholars Press: Michigan.
- Tobin, T. (2018). "Philo of Alexandria's Interpretation of the Episode of the Golden Calaf", en E. F. Mason y E. F. Lupieri (eds.), *Golden Calf Traditions in Early Judaism, Christianity, and Islam*. Brill: Boston.
- Triviño, J. M. (ed.) (1975-1976). *Obras completas de Filón de Alejandría*, 5 vols. Acervo Cultural: Buenos Aires.
- Whittaker, J. (1996). "The Terminology of the Rational Soul in The Writtings of Philo of Alexandria". *The Studia Philonica Annual* 8; 1-20.

CAPÍTULO VII

EL *ETHOS* DEL HOMBRE POLÍTICO: ELEMENTOS DEL *GORGIAS* PLATÓNICO EN EL *DE JOSEPHO* DE FILÓN DE ALEJANDRÍA

Ana Carolina Delgado

Resumen: Que en el *De Josepho* hay tópicos procedentes del *Gorgias* platónico es un hecho relevado ya por E. Bréhier en su trabajo de 1950, donde se muestra que Filón ha tomado de *Grg.* la presentación del político como orador demagogo y sofista. El presente estudio se propone contribuir a mostrar que, además de esta caracterización, Filón recoge una de las tesis éticas centrales defendidas por Sócrates en ese diálogo, *i.e.* que un político, antes de gobernar a otros, ha de estar en condiciones de gobernarse a sí mismo.

Si esto es así, podremos afirmar que la adopción de esa fuente inspiradora responde no a una selección ecléctica de ciertos lugares comunes con los que el alejandrino ocasionalmente coincidiría, sino más bien a una consistente avenencia ideológica con las tesis centrales defendidas por Platón en ese diálogo. Y advertiremos que, según Filón, el relato bíblico proporciona un elemento diferencial respecto de la propuesta platónica en la medida en que el modelo presentado por él no es ya un *desideratum* teórico, sino un ideal efectivamente realizado en la historia.

Palabras clave: político, ética, continencia, ideal, historia

THE *ETHOS* OF THE POLITICAL MAN. ELEMENTS OF THE PLATONIC *GORGIAS* IN *DE JOSEPHO* OF PHILO OF ALEXANDRIA

Abstract: E. Bréhier was the first to state that *De Josepho* features topics original to the Platonic *Gorgias* in his 1950's work where he shows how Philo of Alexandria used *Grg.*'s presentation of the politician as a demagogue orator and sophist. This study intends to show how Philo not only made use of this in his work, but also of one of the central ethical thesis defended by Socrates, *i.e.* that a politician needs to be able to govern over himself before doing it over others.

If this is the case, we can say that the adoption of this inspiring source belongs not to an eclectic choice made by certain places with which the Alexandrian might sometimes agree, but with a consistent ideological compromise with the central theses defended by Plato in that dialogue. We will also note that, according to Philo, the biblical account provides a differential element with respect to the Platonic proposal insofar as the model presented by him is no longer a theoretical *desideratum* but rather an ideal actually realized in history.

Keywords: politician, Ethics, continence, ideal, history

Que en el *De Josepho* [*Jos.*] hay tópicos procedentes del *Gorgias* [*Grg.*] platónico es un hecho que ha sido relevado ya, y lúcidamente interpretado, por E. Bréhier en su tratamiento más general sobre la concepción filoniana acerca de la ley judía.¹ En particular, indica el autor, lo que en *Jos.* procede de *Grg.* es la presentación del político como orador demagogo y como sofista adulator de la masa.² El estudio que sigue a

¹ Véanse, específicamente, las páginas de Bréhier (1950: 11-32).

² Bréhier (1950: 15).

continuación pretende contribuir, en esta línea, a mostrar que, además de esta caracterización del político como demagogo y sofista, Filón recoge de *Grg.* también una de las tesis éticas centrales defendidas por Sócrates en ese diálogo, a saber, que un político, antes de gobernar a otros, ha de estar en condiciones de gobernarse a sí mismo, esto es, ha de ser un hombre continente.³

Si esto es así, podremos observar que este diálogo platónico ha funcionado para el alejandrino como una especial fuente inspiradora, particularmente para la composición de su modelo de hombre político perfecto.⁴ Podremos ver también que la adopción de esa fuente inspiradora responde no a una selección ecléctica de ciertos lugares comunes con los que el alejandrino ocasionalmente coincidiría, sino más bien a una consistente avenencia ideológica con las tesis centrales defendidas por Platón en ese diálogo. Y, por último, advertiremos que, según Filón, el relato bíblico proporciona un elemento diferencial respecto de la propuesta platónica en la medida en que el modelo presentado no constituye ya un *desideratum* teórico, sino un ideal efectivamente realizado en la historia⁵.

1. Contextualización

Jos. es, como se sabe, uno de los tratados que componen la serie denominada *Exposición de la Ley*. En esta serie Filón incluye no solo su tratamiento del decálogo, esto es, el tratamiento de aquel texto que sería el más inmediatamente normativo de Moisés, sino también otros trabajos en los que comenta libros mosaicos que, según él, desempeñan igualmente una auténtica función legislativa. Filón considera que, en su relato sobre la creación del mundo, Moisés legislador ha dejado expuesto, valiéndose de una filosofía propia, lo que deberíamos tomar por ley de la naturaleza, esto es, ha dejado expuesta una presentación de la estructura metafísica de la realidad que debería constituir, a su vez, una instancia vinculante para el ser humano a la hora de configurar el ámbito ético-político.⁶ El alejandrino entiende asimismo que, al narrar la vida de ciertos hombres del pasado, los patriarcas, Moisés ha buscado proponer también auténticas leyes, las cuales serían ahora unas leyes vivientes, unos νόμοι ἔμψυχοι: hombres que, a pesar de haber vivido en época pre-mosaica y de no haber contado, por eso, con la orientación segura del decálogo, encarnaron sin embargo la ley de la naturaleza y se volvieron para la posteridad modelos

³ Véase *Grg.* 491d donde la tesis es planteada en forma de pregunta al inicio de la discusión sobre el hedonismo ético.

⁴ Hasta donde tengo conocimiento, no hay aún un trabajo que se haya centrado en esta relación particular. He consultado la publicación periódica de toda la bibliografía aparecida sobre el alejandrino en: Radice y Runia (1988), que abarca el período 1937-1986, Runia (2001) para los años 1987-1996, Runia (2012), para la década 1997-2006. En *The Studia Philonica Annual* he consultado los datos recogidos para el período 2007 en adelante.

⁵ En lo siguiente usaré las traducciones de los textos filonianos de J. P. Martín (ed.) (2009-continúa). *Obras completas de Filón de Alejandría*, 5 vols., Madrid, Editorial Trotta. He trabajado, al mismo tiempo, compulsándolas con la edición griega de Cohn-Wenland. En el caso de los pasajes de *Grg.*, todas las traducciones me pertenecen; para el texto griego he consultado la edición de Burnet.

⁶ En este sentido Colson (1984: IX-X) afirma que Filón toma al Pentateuco por un libro legislativo en el que, sin embargo, se incluye una gran cantidad de material que no es estrictamente hablando legislativo sino narrativo. Moisés habría comenzado describiendo la fundación del mundo y, luego, presentando las vidas de los hombres que observaron las leyes cuando no estaban escritas. Esas biografías forman lo que Filón designa la parte ‘histórica’ de la legislación.

de distintas virtudes.⁷ Con esta intención Filón incorpora, entre el *De Opificio Mundi* y el *De decalogo*, cuatro tratados en los que se dedica a comentar las narraciones de esas vidas ejemplares tal como son relatadas en el Pentateuco.⁸ De estos cuatro tratados, los tres primeros presentan tres modos de vivir que conducen a la perfección (§1); en cambio, la cuarta vida, la del hombre político representada en la biografía de José, es de otro nivel, uno inferior, pues, mientras los tres primeros patriarcas adoptaron una vida contemplativa, José ha tenido, en cambio, una existencia orientada eminentemente a la praxis.⁹

En efecto, hijo del patriarca Jacob, José destaca ya desde su juventud por su nobleza de espíritu, por lo que el padre decide educarlo en el arte del pastoreo, esto es, en el arte que más se asemeja al del gobierno. Objeto de la envidia de sus hermanos, José es vendido por ellos a unos mercaderes que se dirigían a Egipto y es comprado como esclavo. Los derroteros de la vida de José en el extranjero van a llevarlo desde esta condición de esclavitud a una situación de libertad en la que irá pasando por diversos cargos de gobierno que involucrarán progresivamente tareas de mayor responsabilidad política. Un eunuco, jefe de cocina en la casa del rey, lo compra a los mercaderes en Egipto y rápidamente se apercibe de las especiales cualidades del joven, por lo que le encomienda la administración de toda la casa. Una difamación procedente de la mujer del eunuco lleva a José a la cárcel. Allí, sin embargo, este destaca nuevamente y logra grandes progresos en las almas de los demás prisioneros que, por su ejemplo y palabras, van convirtiendo sus vidas a la virtud. La correcta interpretación de los sueños de un prisionero lleva, finalmente, a José ante el faraón. También los sueños de este, cuyos presagios afectan al destino de todo el país, es capaz de interpretar con certeza. El faraón no duda, consiguientemente, en nombrarlo administrador de todo Egipto. Ocupar este cargo significaba en la práctica reinar sobre todo el país y, en esa circunstancia sobrevino una enorme carestía en la región, carestía que sufrieron también los pueblos vecinos. Gracias a la previsión de José, Egipto contaba con lo suficiente para abastecerse e, incluso, para proveer a otros de lo necesario. Así es como llegan desde su patria, desconociendo la identidad del ministro del país, sus hermanos en petición de ayuda. Los momentos de anagnórisis entre ambas partes y la actitud misericordiosa de José con sus hermanos ocupan numerosos episodios del relato; el más conmovedor, sin duda, el reencuentro con su padre. La vida del patriarca culmina, así, con una ancianidad llena de veneración cuya prosperidad refiere Filón en un profuso elogio que cierra el tratado.

Como puede verse, este tratado se ocupa del relato de una vida y del modo de ser y actuar del hombre político; un tratado de este estilo necesariamente había de responder a un género específico de composición, a saber, el biográfico; aspecto este que conviene no perder de vista para no esperar, erróneamente, de él una discusión de otra índole, por ejemplo, una que incluyera el análisis argumentativo de diferentes posturas filosóficas en pugna. Aquí las consideraciones ético-políticas, si bien presuponen y responden como es lógico a discusiones argumentativas, son asumidas a modo de tópicos ya concluidos que

⁷ Véase, por ejemplo, la referencia a οἱ ἔμψυχοὶ καὶ λογικοὶ νόμοι en *Abr.* 5; también en *Virt.* 194, *Mos.* 1.162, 2.4, *Decal.* 1. Sobre la noción de νόμοι ἔμψυχοι y su origen puede verse Calabi (2005: 4-7). Discute que José haya de ser tomado por uno de esos νόμοι ἔμψυχοι, Frazier (2002: 27-29).

⁸ Sin embargo, como se sabe, los tratados sobre las vidas de Isaac y de Jacob no nos han llegado. Véase, al respecto Martín (2016: 10, nota 4) y Bréhier (1950: 26).

⁹ Colson (1984: XII) llega incluso a decir que *Jos.* es algo así como una excrescencia en el esquema de las dos tríadas proyectadas por Filón, pues, si bien las cualidades del hombre político ideal pueden servir como suplemento efectivo a las vidas contemplativas, no presentan mucha relación con ellas. Más bien, defiende el autor, el alejandrino habría compuesto este tratado porque le ofrecería, gracias a la riqueza de incidentes de la vida de José, un buen material para construir una épica narrativa, esto es, como un ejercicio literario-retórico.

sirven para iluminar la conducta del protagonista en cuestión.¹⁰ Hay que tener en cuenta, además, que Filón se sabe habilitado para reenviar a sus lectores a otros lugares filosóficos donde esas discusiones se encuentran ya efectuadas y disponibles para quien quiera ilustrarse con ellas. Y esto parece ser al menos una parte de lo que hace en *Jos.* con el diálogo de Platón.

El comentario a la narración de Moisés se articula en una estructura bien definida: a secciones en las que se relatan los momentos de la vida de José le siguen otras dedicadas específicamente a interpretar el texto mosaico, donde se observa que Filón, en línea con su procedimiento habitual, se propone, por una parte, explicar la letra del texto-fuente en términos alegóricos y, por otra, destacar el sentido providencial que se esconde tras los sucesos de la vida de José que, de lo contrario, podrían parecer inconexos sin más.¹¹ Es en las dos primeras secciones de su comentario donde veremos que se reúne la mayor cantidad de indicios alusivos a *Grg.*; me refiero específicamente a los párrafos 35-36 y 54-79 del tratado filoniano. Ahora bien, antes de pasar a ese análisis, conviene consignar aquí un dato textual relevante, porque constituye no ya un indicio o una alusión a algún pasaje o idea del diálogo sino una cita explícita del mismo.

2. Una ‘cita erudita’ (*Jos.* 20, 7 y *Grg.* 473a)

En la primera parte del relato, al narrar la venta de José, Filón pone en boca del mayor de los hermanos una sentencia literalmente tomada de *Grg.* En efecto, Rubén, que no había estado de acuerdo con el proyecto de la venta, al descubrir que los demás lo habían llevado a cabo, les dirige una fuerte recriminación. En sus palabras (§19-21) el joven, reflexionando sobre el dolor que causarán a su padre, declara que este seguramente si supiera lo que han perpetrado sentiría más pena por ellos que por José, pues “es más lamentable cometer injusticias que ser objeto de ellas” (§20). Filón escribe τοῦ ἀδικεῖσθαι τὸ ἀδικεῖν χαλεπώτερον recogiendo con toda evidencia la famosa tesis de Sócrates en *Grg.* acerca de que es peor cometer una injusticia que sufrirla, *i.e.* τοῦ ἀδικεῖσθαι τὸ ἀδικεῖν κάκιον εἶναι (473a; formulaciones idénticas o sinonímicas en 474b, 475b.d, 482d, 488e, 508a). En efecto, buena parte de la discusión con Polo, el segundo interlocutor de Sócrates, versa acerca de esta postura extrema que defiende el filósofo: contra lo que cabría pensar, no solo los tiranos y hombres políticos son los menos poderosos en los Estados, sino que las injusticias que impunemente podrían cometer los convierten en los hombres más desdichados, pues antes que incurrir en un delito es preferible padecer uno de manos de otro, ya que el mayor de los males es albergar una injusticia en su alma.¹²

En este lugar, y si nos valemos de la clasificación de D. Runia (1997) sobre los distintos modos que usualmente emplea Filón para citar las obras platónicas, debemos reconocer que nos encontramos ante una clara cita de *Grg.*, uno de esos casos que el estudioso propone denominar ‘breve cita erudita’, esto es, una frase corta en la que se refleja con notable exactitud el original.¹³

¹⁰ Defiende que el tratado es una meditación de carácter religioso, ético, y filosófico, Pernot (2006). Este trabajo aporta un productivo estudio histórico acerca de los medios literarios que sirven para hablar de lo excepcional y de las formas de expresión que permiten describir los destinos de elección, centrándose en la composición filoniana de la biografía de José.

¹¹ El tratado se estructura en un exordio (§1), cuatro narraciones (§§2-27, §§37-54, §§80-124 y §§157-267) que relatan la azarosa vida de José, de las cuales las tres primeras van acompañadas de un comentario del alejandrino (§§ 28-36, §§54-79 y §§125-156) y de un elogio final (§267-270).

¹² La discusión de esta tesis se encuentra en la sección *Grg.* 474c-475e.

¹³ Véase el trabajo de Runia (1997: 262) donde el autor identifica cuatro modos distintos que Filón usa para citar a Platón: ‘alusiones breves’, ‘breves citas eruditas’, ‘pasajes extensos’ y ‘citas *verbatim*’.

Lo que este primer dato nos permite observar es que Filón ha tenido en mente este diálogo platónico a la hora de componer *Jos.* Es importante destacar el hecho de que, en el contexto de un tratado dedicado a comentar la biografía mosaica del hombre político, el alejandrino recurra específicamente a este diálogo platónico, y no a otro, en la medida en que también él trata muy particularmente acerca del modo de vivir político. Este hecho, a su vez, conduce a pensar que no estamos solo ante una frase citada puntualmente por mera erudición y sin mayor conexión con el asunto que se está tratando, sino que parece, más bien, que Filón está recurriendo a *Grg.* por una identificación doctrinal con lo que esa tesis central de Sócrates defiende en ese diálogo.¹⁴

Lo que expongo en lo siguiente son los ecos del diálogo platónico que, como se verá, resuenan en dos lugares de *Jos.*, y que lo hacen no ya al modo de una cita sino como un conjunto de imágenes, tópicos y tesis que encuentran su correlato en *Grg.*

3. *El demagogo orador, esclavo de la masa* (Jos. 35-36 y Grg. 482a-485e)

El primer lugar al que me refiero se encuentra en el comentario alegórico, en particular en los párrafos que interpretan específicamente la venta de José a los mercaderes y, luego, su reventa por parte de estos al eunuco. De esta sección, Filón retiene cinco puntos cuyo sentido figurado – dice – “conviene explicar, después de la exposición literal (...), pues casi toda o la mayor parte de la legislación es alegoría” (§28). En efecto, el nombre hebreo ‘José’ – explica – revela un significado más allá del meramente literal, pues en griego ese nombre significa ‘adición’ y, en tal medida, expresa la idea de que toda organización política es, respecto del gobierno universal de la naturaleza, una instancia sobreañadida, no siempre acorde a las leyes de la naturaleza (§31). El segundo aspecto es la referencia al manto multicolor de José que, según el alejandrino, encierra un sentido alegórico, pues alude a la índole contingente de la realidad política y al hecho de que el hombre que interviene en ella debe constantemente y con flexibilidad adaptarse a tal realidad, como también hacen el piloto y el médico en el ejercicio de sus profesiones respectivas (§32-34). El tercer aspecto es la mención a la fiera de la que José iba a ser presa, animal que, según el alejandrino, significa la vanagloria que acecha a todo aquel que cae bajo sus garras (§35). En cuarto lugar, en la figura de José vendido por sus hermanos, el alejandrino descubre una referencia encubierta al hombre político o, mejor, a un tipo de hombre político, esto es, a aquel que se comporta como un demagogo orador, pues

subiendo a la tribuna, como los esclavos en venta, se vuelve sirviente en vez de hombre libre y, por los honores que cree recibir, es puesto en manos de miles de amos (§35).

Por último, la segunda venta de José viene a expresar, según Filón, el hecho de que el demagogo, al ser gobernado no por un único amo sino por una multitud, es sojuzgado reiteradas veces y su suerte depende, en última instancia, del carácter caprichoso de quienes lo dominan:

no es uno solo el dueño del hombre político, sino la multitud, que se lo vende, de uno a otro según un turno de sucesión y relevo (...) por tener un carácter caprichoso y amante del cambio (§36).

¹⁴ A mi modo de ver, no se trata, en esta medida, solo de un “conocido dicho de Sócrates” como anota en este punto Torallas Tovar (2016: 197, nota 32).

Esta interpretación de la venta y reventa de José incorpora dos tópicos que recuerdan fuertemente a algunos de los tratamientos de *Grg.* El primero de ellos (a) es la presentación crítica que encontramos en ese diálogo de la figura del político demagogo; y el segundo (b) lo constituyen las razones aducidas para justificar tal crítica, a saber, que los verdaderos términos en los que se entabla la relación de ese político con la masa no son los que a primera vista parecen ser, pues el demagogo no es el que realmente ejerce el poder, sino la multitud que lo domina a él; y que la actuación pasional y caprichosa de la masa la vuelve peligrosa para el gobierno de la comunidad. Veamos con detalle ambos aspectos.

3. a. Crítica al político demagogo

Efectivamente, toda la primera discusión de *Grg.* versa sobre la técnica que enseña el sofista que da nombre al diálogo, esto es, sobre la retórica: su objetivo, explica Gorgias, es hacer del alumno un orador, esto es, un profesional de los discursos en ámbito público, especialmente en los Tribunales y distintas Asambleas populares (454b); en esta medida hay que asimilar al orador con la figura del político.¹⁵ Ahora bien, los discursos que enseña la retórica no se dirigen a instruir a la multitud, que es fundamentalmente ignorante (459a), sino solo a persuadir las mentes de los oyentes a fin de que tomen por justa cualquiera sea la decisión del caso y la adopten para llevarla a la práctica (451d9-453a7). Lo que la retórica sofística ofrece es, en otras palabras, forjar un orador demagogo. Pero, como se muestra en el transcurso de la discusión, una práctica de este estilo, por un lado, relega el conocimiento de los temas sobre los que trata en función de la persuasión que procura (455a); por otro, induce a sus oyentes a engaño haciéndoles creer que quien habla tiene realmente conocimiento de los temas sobre los que se pronuncia (459c); y, por último, ejerce su eficacia únicamente en las mentes de aquellos que son, sobre el tema, ignorantes (459a). Sócrates hace objeto de crítica al político orador por su conexión estructural con la ignorancia y con el engaño.

3. b. Razones para la crítica

A pesar de esta conexión estructural, la facción representante de la sofística retórica considera que una técnica así proporciona a quien sabe emplearla un gran poder sobre la masa (452d). La verdad de esta opinión es parte de lo que se discute en la conversación con Polo. En ella se debate acerca del poder de los políticos en general, y en particular de aquellos que aparentemente tienen facultades ilimitadas para ejercer el gobierno, a saber, los tiranos (466d). Sócrates defiende y logra, en principio, mostrar que los tiranos son los hombres menos poderosos en el Estado, con lo cual se concluye tácitamente que, si no son los más poderosos, no son ellos los que, en última instancia, dominan a los demás, sino que al parecer son dominados por otros. Emerge así la dialéctica señor-esclavo que también encontramos en Filón aplicada al político en relación con sus gobernados.

Ahora bien, quien expresamente plantea las relaciones sociales en términos de señor-esclavo es, como se sabe, el personaje de Calicles, en el extenso y beligerante discurso con el que arranca su intervención (482c-486d). Indignado ante lo que él considera un ardid argumentativo de Sócrates, irrumpe en la escena del diálogo acusando al filósofo de haber logrado la refutación de los dos interlocutores anteriores gracias a un

¹⁵ Así Dodds (1959: 194, *ad* 449a6).

desplazamiento conceptual, según él improcedente, desde el ámbito de lo meramente convencional (*κατὰ νόμον*) al ámbito de la naturaleza (*κατὰ φύσιν*, 482e). Las convenciones han dado lugar a una moral de esclavos,¹⁶ instalando como si fuesen propiamente humanas actitudes que, en realidad, aspiran a igualar¹⁷ tipos de hombre que son de naturaleza diferente, a saber, unos inferiores y débiles, otros superiores y fuertes (483b-c). El establecimiento de esas convenciones que tienden a promover una homogeneización tal ha logrado imponer una lógica de sometimiento inversa a la que la naturaleza imprime ('al margen de la naturaleza', 484a); por eso, lo justo es revertir los términos éticos vigentes y reconocer que lo justo es, más bien, que los más fuertes tengan a su cargo el dominio de los demás (483d). Calicles pronuncia un largo parlamento donde proclama lo que él considera que es propio de un esclavo, y no, en cambio, de los hombres que han de dominar: "no es propio de un señor andar sufriendo injusticias, sino de un esclavo, al que más le valdría la pena morir que vivir" (483b). La tesis defendida por Sócrates y discutida en la conversación con Polo – es preferible sufrir una injusticia a cometerla – le parece a Calicles la legitimación de una falsa dialéctica entre amos y esclavos. Como veremos, Sócrates se ocupará en la discusión con Calicles de mostrar en qué reside, según él, el auténtico dominio y en qué consiste, por tanto, la verdadera esclavitud. Esta reformulación socrática de los binomios 'señor-esclavo', 'dominar-ser dominado' es lo que particularmente Filón retiene y emplea más adelante, en los párrafos 54-79, cuando caracteriza al falso político como a un hombre incontinente en lo moral.

Ahora bien, antes de pasar a ese tratamiento, conviene tomar nota finalmente de que incluso la caracterización de la masa como un colectivo mudable en sus opiniones, de carácter caprichoso y despótico con aquellos que lo sirven tiene lugar también en la conversación de Sócrates con Calicles. Nada más iniciar la discusión, ante la pregunta entre desconcertada y agresiva de Calicles acerca de si todo lo que Sócrates viene defendiendo es broma (481b), el filósofo atribuye su extrañeza a la influencia que ciertos amores ejercen sobre él, y no a una mera discrepancia teórico-conceptual:

me doy cuenta de que, en este momento, tú y yo estamos como bajo la influencia de la misma pasión: amamos, cada uno de nosotros dos, a otros dos. Yo, a Alcibíades, hijo de Clinias, y a la filosofía. Tú, al pueblo de Atenas y al hijo de Pirilampes (481d).

Muchas veces –indica Sócrates– el amor que siente por el pueblo de Atenas obliga a Calicles a defender en la Asamblea opiniones diferentes de las suyas propias, ya que es incapaz de oponerse a los dictámenes de este amor:

cuando alguno de esos amores tuyos toma la palabra y dice qué hay que hacer, te vuelves incapaz de contradecirlos, y cambias de arriba abajo tu opinión (481e).

El pueblo ateniense presenta un carácter voluble: "la filosofía, en cambio, siempre sostiene lo mismo" (482b) y "es mucho menos inestable que los demás amores" (482a).

De lo consignado hasta aquí cabe observar, por un lado, que la sección de la que Filón parece retener más elementos es la que refiere la discusión Sócrates-Calicles; y que, por otro lado, de ella adopta el alejandrino su tratamiento de la relación entre el político y la

¹⁶ Véanse, por ejemplo, 483e (*καταδολούμεθα*) y 484a (*δοῦλος*) donde Calicles atribuye a la cultura y la convención la construcción de una moral de esclavos. La contraposición con el hombre libre puede verse en 485b4, c5 y e1.

¹⁷ Sobre la igualdad (*τὸ ἴσον*) y su contraposición con la pleonexia (*τὸ πλεόν ἔχειν*, *τὸ πλεόν ζητεῖν*, *τὸ πλεονεκτεῖν*) en que se basa el dinamismo de la naturaleza, véase, por ejemplo, 483c.

multitud en términos de quien domina y quien es dominado y su formulación dialéctica entre esclavos / hombre libre-señor-amo.

4. *El dominio de sí y el ethos del hombre político (Jos. 54-79 y Grg. 521-523)*

Un nuevo momento de fuerte presencia de *Grg.* es el segundo comentario alegórico. Esta sección comenta el episodio en que la mujer del eunuco intenta, sin éxito, seducir a José. La narración es extensa (§§40-53) e incluye un largo discurso pronunciado por el joven, en el que este defiende las costumbres y leyes de su pueblo, específicamente las que afectan al matrimonio y a la prohibición del adulterio (§§42-48). Viéndose rechazada por el muchacho, la mujer lo acusa falsamente ante su marido y José termina injustamente encarcelado.

Filón destaca que hasta aquí el relato de Moisés había atribuido dos características al gobernante, a saber, mediante la comparación con el pastor, la de ser quien dirige al pueblo, y mediante la referencia a los encargos domésticos, la de ser quien administra la ciudad. Ahora –anota– el legislador menciona una tercera característica del hombre político, esto es, su firmeza de carácter. Este tipo de hombre ha de tener dominio de sí, esto es, ha de ser continente (§55). Filón menciona los ejemplos que constan en la historia de los males que ha causado, en cambio, la ἀκρασία: conflictos, guerras civiles y otras desgracias han estado ocasionadas por la incontinencia, mientras que la moderación (ἐκ σωφροσύνης, §57) proporciona paz y todos los bienes provechosos. Pues bien, esta continencia, moderación y dominio de sí es lo que vemos representado –sugiere Filón– en la actitud que se nos refiere en este episodio de la vida de José. Y a ello va a dedicar ahora su atención. Sin embargo, y quizás como modo de enfatizar más el contraste con la continencia, el alejandrino se detiene antes en consignar el significado de, por un lado, el hecho de que el dueño de José sea un eunuco, por otro, que el eunuco tenga mujer y, por último, que el eunuco sea jefe de cocina. Filón entiende, en línea con los pasajes anteriores, que es siempre la masa la que compra al político y es su dueño; en tal sentido, el eunuco dueño de José viene aquí a representar siempre la multitud. Ahora bien, la masa es como el eunuco en la medida en que aparenta algo que no es, como aquel que parece tener órganos para la reproducción y, sin embargo, no puede reproducir: la multitud está dominada por la apariencia y no actúa en conformidad con lo que es verdadero (§59). Parece contradictorio que un eunuco tenga mujer, y es que – explica Filón – la mujer significa aquí la pasión: a la multitud le encanta la pasión, es pasional, y no atiende a “los consejos del razonamiento” (§60).

Tenemos, entonces, un político demagogo, una masa que es pasional e irracional y una relación en la que el político es el dominado. Que el eunuco sea el jefe de cocina es una imagen que Filón despliega extensamente (§61). El cocinero prepara sus manjares en función del placer, “sin pensar en lo conveniente” (§62), y así la masa lo hace también: adula, y en particular cuando se trata de una multitud de hombres jóvenes adula buscando el placer del momento sin atender a lo que conviene en el largo plazo (§63). Filón opone a la figura del cocinero otra imagen, la del médico, es decir, la de un profesional de la salud que, independientemente del placer, busca asegurar lo que realmente convenga al cuerpo; la función de los médicos es, en la ciudad, la que cumplen las leyes, los gobernantes y los jueces que, sin dejarse adular, tienen la mirada puesta en “la salvación y seguridad de la comunidad” (§63). Filón pone en boca del personaje de la mujer que, según ahora sabemos, es la pasión de la multitud, unas palabras alegóricas. En ellas se simula una invitación que esta le dirigiría al político invitándolo a entregarse a la seducción de su marido, es decir, de la multitud (§§65-66).

Cada uno de estos tres elementos presenta claras resonancias de *Grg.* Que la relación entre el político y la multitud es, contra la impresión general, la de un hombre que no la gobierna si no que es más bien él mismo dominado por ella recoge elementos que referimos ya en el ítem anterior. En cambio, es útil observar que, con la indicación de que esta masa es un eunuco, vale decir, que parece lo que no es, Filón introduce una distinción que veremos operar en seguida: hasta ahora la caracterización del político ha sido efectuada atendiendo únicamente a un tipo de hombre político, esto es, al demagogo orador; en §67 veremos que Filón introduce la figura del “hombre político de verdad”. La distinción entre el político de verdad y el político falso es incoada en la figura engañosa del eunuco. Esta distinción “apariencia-realidad” es claramente de procedencia platónica, y que se encuentra altamente operativa en *Grg.*¹⁸

4. a. Culinaria, medicina y política

Más relevante es aún la aparición de la imagen del cocinero y su comparación con la del médico para referirse a dos posibles modos de vincularse un gobernante con su pueblo: cabe o bien adularlo. i.e. asumir una postura que, según Filón, conduce a ser dominado por ese pueblo al que el político debería dirigir, o bien cabe conducirlo tomando las medidas necesarias, independientemente de si estas son del agrado o no de la multitud.

Muy acertadamente se lo llama jefe de cocina. Pues a la manera del cocinero, que no practica otra cosa que los insaciables y excesivos placeres de la glotonería, así la multitud de ciudadanos practica las delicias y placeres del oído, por los que la tensión de la inteligencia se relaja y en cierto modo se disuelve el vigor del alma (§61).

En este punto no hay duda de que el mencionado diálogo platónico está a la base de la confrontación filoniana entre el cocinero y el médico, y de la comparación del político con este último.¹⁹

Efectivamente en *Grg.* vemos a Sócrates confrontar las figuras del cocinero y del médico en varias oportunidades. La primera de ellas, en la conversación con Polo en el marco de la discusión acerca de la naturaleza de la retórica. Supuesto un paralelismo estructural entre el alma y el cuerpo (464b), Sócrates entiende que las artes que se ocupan de una o de otro pueden ser también relacionadas entre sí y, de ese modo, por ejemplo, la administración de justicia, i.e. la técnica dirigida a reinstaurar la justicia en el alma, puede ser considerada similar a la medicina para el cuerpo, en la medida en que esta actúa allí donde se ha de recuperar la salud perdida. Junto a esto, Sócrates identifica prácticas que simulan ser técnicas, pero que no lo son; por ejemplo, en el caso del cuerpo, por medicina podría hacerse pasar la culinaria, en la medida en que también el médico indica lo que sus

¹⁸ Por ejemplo, en 521d Sócrates afirma de sí mismo “solo yo me dedico al saber político *de verdad*”. El subrayado es mío.

¹⁹ Me refiero a las comparaciones que permite realizar una primera y estructural analogía entre el cuerpo y el alma que es introducida en ese diálogo por Sócrates, analogía de la que el filósofo se vale para entablar comparaciones entre técnicas que se dirigen a una de esas dos dimensiones. El paralelismo alma-cuerpo es invocado en función de las técnicas ya en el comienzo de la discusión de Sócrates con Polo (464b): así como la gimnástica se ocupa del buen estado del cuerpo, la actividad legislativa se ocupa del buen estado del alma; así como la medicina se ocupa de recuperar la salud del cuerpo, la técnica de administrar justicia, la salud del alma (464c). Sobre esta analogía Sócrates hace ingresar una distinción, a saber, entre verdaderas técnicas y prácticas que aparentan ser técnicas. La culinaria adoptaría la apariencia de medicina, que es el verdadero saber sobre la salud del cuerpo (464d) y la retórica es mera apariencia del auténtico saber sobre la actividad política (465e).

pacientes deben comer, pero aquella no necesariamente conoce el estado de los cuerpos, la naturaleza de la enfermedad y los nutrientes que el paciente necesita. Esto mismo sucede en lo relativo a las técnicas que se ocupan del alma: también allí cabe identificar ciertas prácticas que se hacen pasar por lo que no son; es el caso, por ejemplo, de la retórica que pretende hacerse pasar por política. En este sentido, y según estas analogías, el hombre que asume la retórica como política puede ser comparado con un cocinero. Sobre la base de esta transitividad, hay que concluir que este tipo de pseudo-político actúa desprovisto del conocimiento necesario para intervenir en la realidad política. Su habilidad se concentra en descubrir mecanismos para persuadir al pueblo:

La culinaria se disfraza de medicina y finge saber en qué consiste la mejor alimentación para el cuerpo, de suerte que, si un cocinero y un médico tuvieran que competir ante niños –o ante hombres tan poco lúcidos como los niños– sobre cuál de los dos, si el médico o el cocinero, es experto en el tipo de alimentación sana y en la que no, el que se moriría de hambre sería el médico. Adulación llamo a esto (464e).

Interesante me parece señalar que lo que aquí, en la discusión con Polo, Sócrates explica sobre la retórica, en un plano teórico, esto es, desde el interés por definir una técnica, más adelante, en la conversación final, reaparece pero esta vez en términos mucho más cercanos a la acción política. La discusión no versa ya sobre la naturaleza de una técnica y sobre su objeto; ahora los interlocutores compiten y se urgen uno a otro a escoger y asumir un modo concreto de entrar en la relación política con el pueblo de Atenas. En palabras de Sócrates a Calicles:

¿Y tú a cuál de estos dos modos de servir a la ciudad me estás invitando? Explicítamelo. ¿Al que se empeña, como un médico, en hacer que los atenienses lleguen a ser lo mejor posible, o al que los trata como un esclavo buscando darles solamente gusto? (521a).

Calicles expresamente defiende que él seguirá el modo servil de tratar con la ciudad. El tema de cuál es el mejor modo de tratar con la realidad política, la comparación con el médico, la diferenciación entre atender al placer o a lo que realmente es conveniente para el pueblo, son todos tópicos que hemos visto aparecer en la reflexión filoniana sobre el tipo de hombre político representado por el eunuco jefe de cocina.

Reiteradas veces en el diálogo Sócrates es advertido también del peligro de no estar preparado en retórica pues no será capaz de defenderse eficazmente en caso de que lo lleven a juicio; y Calicles en este contexto insiste nuevamente en ello (521c). Entonces, Platón hace que Sócrates responda con unas palabras en las que vuelve a ser productiva la comparación entre dos modos de político y la confrontación cocinero-médico, palabras que parecen haber inspirado a Filón:

seré juzgado como lo sería un médico entre niños a los que se les criticara su pastelero. Analiza qué defensa tendría un hombre en esa situación, si alguien dijera en son de crítica: “niños, muchas cosas malas les ha hecho este hombre a ustedes; y también a ellos, a los más jóvenes de ustedes les hace daño quemando y cauterizándoles las heridas, y los hace adelgazar y sudar, les da bebidas amargas y los obliga a pasar hambre y sed, no como yo que les hago toda esta cantidad de cosas deliciosas”. ¿Qué crees que podría decir un médico en esta situación? Y si dijera la verdad, esto es, “todas estas cosas, niños, las hago por cuidar su salud”, ¿cuánto crees que gritarían unos jueces así? ¿No es verdad que mucho? (521e-522a).

4. b. El verdadero hombre político, un hombre continente

Una vez explicitados los sentidos que portan estas características para la figura del político, Filón hace un giro e introduce ahora la presentación del que sería, por contrapartida, el verdadero hombre político (ὁ δὲ πολιτικός ὄντως, §67). El señorío de sí que José manifiesta frente a la provocación de la mujer del eunuco representa una nota fundamental que debería incorporar el carácter de este nuevo personaje que introduce ahora, a saber, y como hemos mencionado ya, la continencia. Cabe advertir, en este punto, que a partir de este parágrafo el texto cambia de sujeto: hasta aquí se ha atendido a la venta y reventa del político por parte de la masa, de modo que la multitud y el político dominado por ella eran los asuntos figurados en la narración de esos sucesos de la vida de José; ahora el sujeto es el hombre que resulta verdaderamente político.²⁰

Como José ante la mujer de su dueño, también este político de verdad es consciente de la naturaleza pasional de la masa y de su despotismo, pero, al igual que el patriarca, se sabe también – y actúa como – un hombre libre, es decir, un hombre que no se comporta ante la multitud que debe gobernar como un esclavo. En un extenso parlamento, Filón representa a ese político pronunciando un soliloquio en el que reflexiona acerca de los principios que iluminan la actitud que debe orientar al gobernante ante su pueblo (§§67-78). Esa reflexión, que delinea una suerte de ética del gobernante, abarca las tres funciones que el político puede desempeñar: gobernante (§§67-71), juez (§72) y consejero en la Asamblea (§§73-78). Lo que en primer lugar se menciona es el rechazo del buen gobernante a cualquier adulación: esta supone una hipocresía de base y el gobernante ha de evitar todo disimulo; al contrario, ha de poder manifestar con toda verdad su conciencia. Esa veracidad ha de ser sostenida contra cualquier tipo de amenaza, incluso de muerte. La consideración que se hace al respecto es que, al no ser esclavo y al no dejarse dominar ni por regalos ni honores ni reputación ni incontinencia, este político no puede temer tampoco a la muerte, pues con ella solo se le puede quitar el cuerpo, pero nadie puede arrebatarse lo que es propiamente su yo, a saber, su alma (§71). En su función judicial, el político ha de atender a lo que es efectivamente justo, sin dejarse velar los ojos por “la dignidad y apariencia de los litigantes” (§72). Por último, como consejero en la Asamblea, el político ha de presentar proyectos que vayan en provecho de la ciudad y, para ello, habrá de intervenir en la Asamblea con discursos que no aspiren a ser necesariamente agradables a los oyentes. Sus discursos adoptarán una prosa austera, esto es, no tendiente a generar placer en el auditorio e incluirá, cuando sea necesario, amonestaciones. Filón apela nuevamente a la comparación del político con el médico. Como el médico, si es necesario, e independientemente de la condición externa de su paciente, aplica cortes y cauterios; así el político en su función de consejero ha de hablar siempre atendiendo a la verdad y el bien común, y no a adular los placeres del oído de quienes lo escuchan (§77). Filón concluye, con cierto tono de resignación, que a un político de este talante el pueblo puede acabar por considerarlo su enemigo y por castigarlo, aunque –reflexiona el alejandrino– en realidad se trata de un castigo que se

²⁰ Creo que, en este sentido, puede observarse con bastante claridad que Filón no presenta aquí una crítica a la política en cuanto tal, sino solo a un modo de ejercerla, a saber, a un modo falso ser político. Puede consultarse, en línea diversa, el trabajo de Frazier (2002) en que el valor moral del político verdadero queda, sin embargo, relativizada por la inferioridad ontológica del mundo con el que tiene trato; desde este punto de vista, considera el autor, no tenemos en José algo así como la creación filoniana de su *politicus* griego ideal. De Luca (2020: 8) entiende que la posición filoniana ante la política es, en este tratado, ambivalente, pues, por un lado, aparece como una actividad sometida a cambios y, por otro lado, como una tarea en bien del pueblo. Kraus Reggiani (2020: 51) subraya la contraposición entre el demagogo y el político auténtico; aparece así una preceptiva en la que se inspira el modelo y la ejemplaridad personal de José.

vuelve contra el pueblo mismo que, por su propia indisciplina, “no pudo aprender a ser gobernado” (§79).

Son muy numerosos los motivos que aquí aparecen y que traen resonancias a *Grg.* Por supuesto, y como se ha anotado arriba, encontramos la comparación entre el político verdadero y el médico, pero hay otros elementos que son relevantes también.

Hay un claro correlato, por un lado, en la atención a las tres funciones políticas que reciben tratamiento en *Grg.*, a saber, la dirección de la ciudad, la administración de la justicia y el asesoramiento en la Asamblea. Desde el inicio de la discusión la retórica aparece como el instrumento útil para practicar la política fundamentalmente en dos sedes, en los Tribunales y en la Asamblea; en este sentido va, por ejemplo, la definición de Gorgias sobre la retórica como

la habilidad para persuadir con los discursos: a los jueces, en el Tribunal; a los legisladores, en el Consejo; a los asistentes, en la Asamblea y en toda otra reunión de carácter político (452e).

Por otro lado, y en este aspecto, también hay una recomendación de Filón que trae ecos de una de las consideraciones socráticas sobre la retórica. Los discursos oratorios, señala Sócrates, se componen como una suerte de poesía a la que se la ha despojado de la melodía y el ritmo, son un tipo de oratoria popular como la poesía que se le dedica en el teatro al pueblo.

¿Te parece que los políticos pronuncian sus discursos atendiendo a lo mejor y buscando que, gracias a esos discursos suyos, los ciudadanos lleguen a ser lo mejor posible, o te parece que buscan agradar a los ciudadanos y que, velando por su propio interés, se desentienden del común y le hablan al pueblo como si fueran niños, buscando solo complacerlos, sin reflexionar lo más mínimo en si esos discursos los harán mejores o los volverán peores? (502e).

La indicación filoniana acerca de que el verdadero político usará una prosa austera parece enfatizar que, por el contrario, no empleará una poesía popular orientada a generar solo agrado en sus oyentes:

Si tomo parte en la asamblea, dejando para otros las palabras lisonjeras, pronunciaré las salvadoras y convenientes, honrando, amonestando, siendo respetuoso, utilizando una prosa sobria, y no jactanciosa, ni enloquecida, ni vacilante (§73).

En esta línea, se dice además que la resistencia a recurrir a la adulación y la decisión, por el contrario, de amonestar a los destinatarios del discurso, cuando haya necesidad, puede acarrearle a Sócrates muchos perjuicios. Así se le advierte en diversas ocasiones, acusándolo incluso de no percatarse de ese peligro. El filósofo teme, sin embargo, más a la injusticia que a ser llevado a una condena de ese tipo:

si me condenaran a muerte por faltarme la retórica aduladora, ten por seguro que rápidamente me verás marchar a la muerte. La muerte misma no la teme nadie que no sea completamente irracional e inhumano, a ser injusto hay que temerle. Pues marcharse al Hades con el alma llena de injusticias es en términos absolutos el peor de todos los males (522e).

Y esto resuena en el desprecio por la muerte ante el considerado “el más grave destino” por parte del político de Filón:

[los hombres] asumen la soberanía de mi cuerpo, y no la de mi persona. Pues yo recibo mi nombre de la parte más fuerte, mi inteligencia, por la que me preparo para vivir haciendo poco caso de mi cuerpo mortal (...), y no me lamentaré habiendo huido del más grave destino (§71).

Por último, la imagen del juez que no juzga con los ojos velados por las apariencias recuerda las palabras de Zeus acerca de los jueces que actúan decidiendo el destino final: tras recibir noticia de que los fallos de esos tribunales, en ocasiones, eran erróneos, el dios lo atribuye al hecho de que estos jueces están todavía vivos “y tienen su propia alma como velada detrás de los ojos” (523d) y, así, evalúan según las apariencias y no pueden examinar directo el alma con los ojos del alma; como se sabe, Zeus modifica esto disponiendo que los jueces de ultratumba serán tres hijos suyos que ya no están sujetos a las contingencias de la vida en la existencia terrena.

Tanto en la reflexión ética que encontramos en el soliloquio como en la línea de conducta que asume José ante los requerimientos de la mujer del eunuco, lo que tenemos es la composición de una imagen de hombre político en la que queda encarnada la virtud de la moderación, a la que Filón opone el concepto de incontinencia. Esta incontinencia es, a su vez, comparada con la conducta servil de quien no es, no puede ser, señor de sus propias pasiones. Así es representado en la mujer del eunuco ante el deseo sexual. En cambio, quien ejerce dominio sobre la dimensión irracional de su alma es señor de ella, y no su esclavo; es un hombre libre. Filón expone esta idea en la meditación que se hace José donde el joven refiere de modo expreso su conciencia de tener que lidiar con la naturaleza pasional y el despotismo de la multitud y, al mismo tiempo, su conciencia de ser, y de deber ser, un hombre libre. Esa libertad, posibilitada por la capacidad de dominarse a sí mismo, *i.e.* por la continencia, se traduce en el rechazo de la adulación, en la decisión de no actuar tampoco de modo condescendiente ante los reclamos de la masa y en la voluntad de mantener su integridad a pesar de cualquier presión, incluso de aquella que pueda acarrearle la muerte. Es interesante observar que Filón considera estrechamente conectados el dominio que el hombre tiene de sí mismo con la posibilidad de ejercer adecuadamente la tarea de gobierno de la ciudad. Quien no es señor de sí no será capaz de resistir a los mandatos de la multitud que, como ha indicado reiteradas veces, posee una naturaleza irracional y es, por tanto, incapaz de identificar el rumbo correcto que se ha de seguir en las diferentes decisiones políticas.

Esta conexión estructural se encuentra planteada en los mismos términos en la discusión que Sócrates mantiene con Calicles, pues este defiende al mismo tiempo un extremo hedonismo ético y la postura política denominada del más fuerte.²¹ En ese debate Sócrates se propone mostrar que, lejos de lo que Calicles pretende, su hedonismo ético lo lleva justamente a lo contrario, esto es, a caer en una moral de esclavos. Como hemos consignado en 3.b., Calicles efectivamente critica el convencionalismo ético porque, según él, este constituye una moral impuesta desde el interés de los hombres más débiles, los que no son aptos para superar a los demás dando rienda suelta a su fuerza natural. Las personas justas son, a su modo de ver, víctimas de todos los que están dispuestos a aprovecharse de ellas y han interiorizado la propaganda moralista de la facción gobernante para que sirvan a sus intereses y, en este sentido, siguen una moral de esclavos. Por el contrario, astuto políticamente y verdaderamente hombre es el más fuerte, cuya alma no se reblandece ante los obstáculos que se le presentan a su voluntad de

²¹ Esa conexión estructural es explicitada por Sócrates cuando confronta a Calicles con la pregunta acerca de qué dominan estos hombres de los que viene hablando, los hombres fuertes que dominan las ciudades: “¿Pero qué? ¿Qué [dominan], querido? ¿A sí mismos? ¿Son ellos los que se dominan o son ellos dominados?” (491d).

dominar. Y vivir de forma correcta significa satisfacer los requerimientos de la moral natural: dejar que los propios deseos crezcan cuanto sea posible y entonces satisfacerlos. La refutación de Sócrates tiene por eje la diferenciación, que Calicles no puede negar, entre placer y bien. Dado que hay placeres beneficiosos y también otros perjudiciales, el placer no se identifica con el bien; en este sentido, el hedonismo ético o la equiparación entre bien y placer no se sostiene, por lo cual, a diferencia de lo que suponía Calicles, el hecho de exacerbar y satisfacer el placer, cualquier placer, no puede ser una opción de por sí conveniente para el sujeto. Si hay placeres que son beneficiosos y otros que no, y hay –su contrario– dolores que son beneficiosos y otros que no, es lógico que sean los placeres y dolores beneficiosos los que haya que elegir, de modo que –como ya se había acordado previamente– se ha de elegir el placer en razón del bien y no lo contrario (500a). Ahora bien, discernir entre las clases de placeres es tarea del experto en la materia; es este el que puede identificar los modos de procurar el placer fundados en el conocimiento de lo bueno (500b) para que ellos no se le vuelvan perjudiciales. La práctica retórica no es el tipo de disciplina que provee de tal conocimiento, ya que resulta ser mera adulación del alma para generarle placer, sin importar si se trata de un placer bueno o no (501a-c).

Lo que Calicles comenzó refrendando como la conducta del más fuerte –excitar los placeres al máximo y lograr satisfacerlos siempre en el objeto deseado– acaba demostrándose lo contrario, esto es, una moral de gente que no puede, porque no es capaz, refrenar sus deseos ni afrontar los dolores necesarios. En la medida en que presentan esa incapacidad cabe considerarlos esclavos de sus pasiones y, si son esclavos, entonces son también dominados y, si son dominados, no dominan, con lo cual no están tampoco en condiciones de gobernar. El verdadero poder, también en el campo político, requiere un previo dominio de sí, como condición mínima para poder gobernar sobre otros.

Esta conexión estructural entre la ética de la moderación y la verdadera vida política es, en el caso de Filón, representada mediante una biografía, mediante la vida de su modelo de hombre político, mientras que en el diálogo platónico es tematizada argumentativamente. Junto con ese tratamiento filosófico, Platón introduce también una reflexión en torno a los hombres políticos, tanto los contemporáneos como los pasados, en la que se pregunta si ha habido de hecho en Atenas un político que haya encarnado esa ética de la moderación y Sócrates, en una sección crítica, llega con la anuencia de Calicles a la conclusión de que no ha existido ninguno: “en esta ciudad no hemos conocido a un buen político” (517a), aunque Platón hace que Sócrates introduzca una cláusula: “creo que, entre los pocos atenienses, por no decir el único, yo me dedico al saber político de verdad y que solo yo entre mis contemporáneos ejerzo la política” (521d). Filón parece estar diciéndonos en su tratado que esa carencia de genuinos políticos no es tal en el caso de su pueblo, en la medida en que cuentan con el modelo real de José, que ha plasmado en la historia un ideal y que, en comparación con él, el Sócrates platónico vendría a ser una construcción de corte predominantemente literaria.²² Es esta una advertencia que el alejandrino no hace únicamente en esta oportunidad, procurando con ello mostrar el punto diferencial de su propio proyecto cultural.

²² Quizás atender a este hecho de la realización histórica del ideal debería llevarnos a revisar la tesis de Nikiprowetzki (1977: 218-219) que, con el objetivo de conciliar las diversas facetas que este personaje adopta en la obra filoniana, llega a considerarlo “símbolo de una noción abstracta” o un personaje-símbolo que se podría hacer actuar en diversas direcciones según el interés temático del tratamiento en cuestión. No quiero, sin embargo, con esta salvedad apoyar sin más la lectura de Goodenough (1962: 55) que presenta al José de Filón solo en términos de un prefecto romano: el alejandrino, señala Goodenough, detesta el poder romano y anhela su derrocamiento y, con cautela, elogia a los gobernadores en la esperanza de que apoyen y protejan a los judíos.

5. Conclusiones

La lectura del *De Josepho* ha puesto de manifiesto la presencia de un número considerable de imágenes y tópicos procedentes del *Gorgias* platónico; desde la imagen del político demagogo y su confrontación con un verdadero político al motivo del arte culinario como representación de la pseudo-política, pasando por la crítica a la adulación como trato inadecuado con la multitud. Ahora bien, hemos podido identificar, junto con motivos y tópicos, un núcleo temático central que, presente en el tratado del alejandrino, parece inspirado en el diálogo platónico, a saber, la tesis de que entre la capacidad política y la continencia ética hay una conexión estructural. Esta tesis fuertemente discutida en la conversación de Sócrates con Calicles ha sido tenida en mente por Filón a la hora de construir un momento importante de su modelo de hombre político perfecto. En tal medida, observamos que el alejandrino ha intentado plasmar en una biografía la representación encarnada de un tipo de vida inspirada en una postura ética que ya había sido discutida y sometida a refutación filosófica en el diálogo platónico. Como sugeríamos al inicio de este trabajo, lo que parece haber en la presencia del *Gorgias* en el *De Josepho* es mucho más que la adopción de motivos e imágenes eruditas, pues reflejan auténticas avenencias ideológicas entre ambos pensadores.

A mi modo de ver, el panorama que emerge de este estudio puede contribuir a poner de manifiesto, por una parte, que en el esfuerzo por acentuar las afinidades doctrinales con Platón el alejandrino quizás aspira a ampliar el carácter vinculante del modelo mosaico haciéndolo extensivo también a los no-judíos, esto es, que tal vez ha tenido en mente una precisa propuesta ética que considera de alcance universal, y que, por otra parte, con su intento por subrayar el carácter histórico del modelo mosaico persigue mostrar el aspecto diferencial que evidencia, según él, la superioridad de su propia propuesta ética en comparación con aquellas otras que los demás proyectos filosóficos hayan podido idear.

BIBLIOGRAFÍA

- Bréhier, É. (1950). *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*. Paris: Vrin.
- Burnet, J. (1900-7). *Platonis opera, recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet*. Vols. I-V. Oxford: Clarendon Press.
- Dodds, E.R. (1959). *Plato. Gorgias*. A revised Text with Introduction and Commentary. Oxford: Clarendon Press.
- Calabi, F. (2006). “Una e la legge. Ordine divino è regalità umana nel giudaismo ellenistico”, en M. Borsari y D. Francesconi (eds.), *Obbedienza. Legge di Dio e legge dell'uomo nelle culture religiose*. Modena: Fondazione Collegio San Carlo; 47-71.
- Cohn, L. y Wenland, P. (1896-1915). *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*, vols. I-VII. Berlin: De Gruyter.
- Colson, F.H. (1984). *Philo. VI*. Translation by F. H. Colson. Cambridge MA: Harvard University Press
- Dalfen, J. (2004). *Platon. Gorgias*. Übersetzung und Kommentar J. Dalfen. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Frazier, F. (2002). “Les visages de Joseph dans le De Josepho”. *The Studia Philonica Annual* 14; 1-30.
- Gómez-Lobo, A. (1999). *La ética de Sócrates*. Santiago de Chile: Andrés Bello.
- Goodenough, E. (1938). *The Politics of Philo Judaeus. Practice and theory*. New Haven: Yale University Press.
- Goodenough, E. (1962). *An introduction to Philo Judaeus*. Oxford: Basil Blackwell.
- Irwin, T. (2000). *La ética de Platón*. Traducción de Ana Isabel Stellino. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Kraus Reggiani, C. (2020). *Filone. De Josepho*. Prefazione Ludovica De Luca. Introduzione e traduzione di Clara Kraus Reggiani. Testo greco a fronte. Rimini: Guaraldi.
- Lévy, C. (2009). “Philo's Ethics”, en A. Kamesar (ed.), *The Cambridge Companion to Philo*. Cambridge: Cambridge University Press; 146-171.
- Lidell, H.G., Scott, J. y Jones, H.S. (McKenzie, R.) (1940⁹). *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
- Lodge, G. (1981). *Commentary on Plato Gorgias*. Boston and London: Ginn & Company.
- Martín, J. P. (2009-continúa). *Obras completas de Filón de Alejandría*, 6 vols. Madrid: Editorial Trotta.
- Nikiprowetzky, V. (1977). *Le commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie: son caractère et sa portée*. Leiden: Brill.
- Pernot, L. (2006). “La vie exceptionnelle de Joseph d'après Philon d'Alexandrie *De Iosepho*”, en *Signes et destins d'élection dans l'Antiquité*. Colloque international de Besançon 2000. Besançon: Collection Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité; 147-165.
- Santa Cruz, M.I. (2013). *Platón. Gorgias*. Introducción, traducción y notas de M. I. Santa Cruz. Buenos Aires: Losada.

CAPÍTULO VIII

DE NUEVO SOBRE EL ESCEPTICISMO EN FILÓN, UN SABIO DE ISRAEL

Tomás Rodríguez Hevia

Resumen: Hace ya algunos años tuve la ocasión de estudiar el escepticismo en Filón de Alejandría. En aquella ocasión lo hice desde la perspectiva del uso de los *topoi* filosóficos griegos en el *De Ebrietate*, aquí me propongo hacerlo desde una perspectiva más teológica y antropológica y, por tanto, mirando más a Filón que a sus fuentes. Algunos textos de Filón traslucen formalmente un vocabulario y un contenido escéptico pero, ¿es Filón un escéptico en el mismo sentido y con la misma postura filosófica que lo fue Pirrón, Carnéades o Enesidemo, y que lo será más tarde Sexto Empírico? Nosotros creemos que no. Creemos que el escepticismo de Filón enlaza con tradición sapiencial de Israel. Para ello dividiremos este texto en dos partes: la primera dedicada a la lectura del texto más escéptico de Filón, es decir, *los tropos* en el *De Ebrietate* y en la segunda una serie de textos de los libros sapienciales de la Biblia, que creemos que son el verdadero trasfondo del escepticismo epistemológico y antropológico del pensamiento filoniano.

Palabras clave: Escepticismo, *tropoi*, libros sapienciales, Enesidemo, Carnéades.

AGAIN ABOUT SKEPTICISM IN PHILO, ONE OF THE SAGES OF ISRAEL

Abstract: A few years ago, I had the opportunity to study skepticism in Philo of Alexandria. On that occasion, I paid to the use of Greek philosophical *topoi* in *De Ebrietate*. My aim now is to investigate the same topic from a more theological and anthropological perspective. That means that I will focus on Philo himself and not in his sources. Formally speaking, some Philo's texts seem to show both a vocabulary and content belonging to skepticism. However, is Philo a Skeptic philosopher in the same way and with the identical philosophical approach as Carneades, Aenesidemus and, later on, Sextus Empiricus? I don't think so. In my opinion, Philo's skepticism is connected to the sapiential tradition of Israel. In order to prove my thesis, this text will be divided into two parts: i) the first will be devoted to the reading of Philo's most skeptical text, i.e., the *tropoi* in *De Ebrietate*; ii) the second part will focus on a series of texts extracted from sapiential books in the Bible. It's my belief that these texts are the real background of Philo's epistemological and anthropological skepticism.

Keywords: Skepticism, *tropoi*, books of wisdom, Aenesidemus.

La síntesis con la filosofía griega forma parte de la más antigua predicación de la misión cristiana, a la que, también aquí, había abierto en buena parte el camino la precedente labor espiritual de la diáspora judía.
Joseph Ratzinger.¹

Hace ya algunos años tuve la ocasión de estudiar el escepticismo en Filón de Alejandría. En aquella ocasión lo hice desde la perspectiva del uso de los *topoi* filosóficos griegos en el *De Ebrietate*,² aquí me propongo hacerlo desde una perspectiva más teológica y antropológica y, por tanto, mirando más a Filón que a sus fuentes.

1. *El texto. La total estupidez (τὸ παντελῶς ἀναισθητεῖν) como expresión de la ignorancia (ἀγνοία). Οἱ τρόποι τοῦ ἐπέχειν*

A) *Comentario*

α) *El marco exegético*

Introduce Filón la figura de Lot (*Ebr.* 164-166a). Todo nuestro pasaje está enmarcado en el texto Gn 19.33 y cuenta con un claro paralelo en la obra de Filón: *Post.* 175-176:

Post. [175]. Deliberación y asentimiento, las dos hijas de Lot, el hombre elevado a lo más alto y después caído por la debilidad de su alma, desean tener hijos de su padre (CBI: Gn 19.32), luchando contra el que dice: ‘Dios me levantó’. Esas dicen, por tanto, que el intelecto puede completar por ellas lo que el Ser hizo por él; la doctrina que proponen es la de un alma embriagada y vacilante. Es obra de una razón sobria y sensata reconocer a Dios como Creado y Padre el Universo, pero de una mente vacilante por la ebriedad, sobremanera una ebriedad insultante, afirmar ser ella misma la autora de toda acción humana. [176]. Las malas intenciones no se juntaron en la intimidad con su padre antes de haberlo llenado abundantemente con el vino puro de la insensatez, y antes de haber ahogado en él toda la inteligencia que tenía. Está escrito: ‘Hicieron beber vino al padre (Gn 19.33), por consiguiente, si no le dan de beber, no recibirán de él jamás la semilla legítima del hombre sobrio sino cuando, impregnado de vino, el tiene la cabeza pesada y confusa, esas, entonces, concebirán y tendrán parte infame e hijo malditos.’³

Decir que *συγκατάθεσις* es el término técnico con el que los estoicos llamaban al asentimiento, como puede verse, por ejemplo, en los pasajes *SVF* 1.53; 2.981; 3.171, 172, 177, ejemplificamos con *SVF* 2.981: “Sobre esto alguno de estos podría sorprenderse [y preguntar]: ¿En base a qué motivos dicen que nuestra libertad depende del impulso y del

¹ Joseph Ratzinger, *Teoría de los principios teológicos*, Madrid, 1982, p. 394.

² Véase Rodríguez Hevia (2017).

³ [175]. Τοῦ δὲ ἀνωσμένου καὶ κλιθέντος ὑπὸ ψυχῆς ἀσθενείας Λὼτ αἱ δύο θυγατέρες, βουλὴ καὶ συγκατάθεσις, ἐκ τοῦ νοῦ τοῦ πατρὸς αὐτῶν ἐθέλουσι παιδοποιεῖσθαι (Gn 19.32), μαχόμεναι τῷ λέγοντι· “ἔξανέστησέ μοι ὁ θεός”. ὁ γὰρ ἐκείνῳ τὸ ὄν, τοῦθ' αὐταῖς φασὶ τὸν νοῦν περιποιεῖσθαι δύνασθαι, μεθυσούσης καὶ παραφόρου ψυχῆς δόγμα εἰσηγούμεναι· νήφοντος μὲν γὰρ ἔργον λογισμοῦ καὶ <σώφρονος> τὸν θεὸν ὁμολογεῖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦ παντός, πίπτοντος δ' ὑπὸ μέθης καὶ παροιτίας ἑαυτὸν ἐκάστου τῶν ἀνθρωπείων πραγμάτων εἶναι δημιουργόν. 176. πρότερον οὖν αἱ κακαὶ γνῶμαι εἰς ὁμίλιαν οὐκ ἀφίξονται τῷ πατρὶ, πρὶν ἐπιφορῆσαι τὸν ἀφροσύνης πολὺν ἄκρατον καὶ εἶ τι συνετὸν ἦν ἐν αὐτῷ κατακλύσαι. γέγραπται γὰρ ὅτι “ἐπότισαν τὸν πατέρα οἶνον” (Gn 19.33)· ὥσθ' ὁπότε μὴ ποτίζουσιν, ὑπὸ νήφοντος οὐδέποτε δέξονται σπορὰν ἔννομον, ὅταν δ' ὑποβεβρεγμένος κραιπαλᾶ, κυοφορήσουσι καὶ ἐπιμέμπτοις μὲν ὠδίσιν, ἐπαράτοις δὲ ταῖς γοναῖς χρήσονται.

asentimiento, y extendiendo después esto también a todos los seres vivos? Nuestra libertad no consiste en ceder espontáneamente a la representación que se nos presenta e inclinarse hacia lo que aparece”.⁴ Esta referencia clara a la gnoseología estoica, representada aquí por la figura de Lot, nos hace pensar que el desarrollo posterior tiene un claro matiz “escéptico” (¿académico o pirroniano o *motu proprio*?) como crítica al estoicismo, del que intentaremos profundizar su sentido en el estudio que haremos de los tropos.

Por último y antes de introducir los tropos, que estudiaremos a continuación, en *Ebr.* 166b-168, Filón afirma que “la naturaleza humana en absoluto es capaz de ninguna manera (nótese el pleasmo con que subraya esta idea: μηδαμῆ μεδαμῶς) o de encontrar lo seguro (τὸ σαφές) desde la reflexión (ἐκ περισκέψεως), o de escoger estas como verdaderas y de rechazar otras como falsas”. Esto es debido a la mucha oscuridad (πολὺ σκότος) que se amontona sobre los seres (τῶν ὄντων), que quisiera la educación (παιδεία tema de la primera parte del tratado), con su antorcha (δαδαχοῦσα)⁵ podría apagar. Las citas bíblicas que enmarcan esta segunda, Gn 19.33 y Gn 19.33-35.

β) *Los tropoi*

Los *tropoi* de Enesidemo⁶ han llegado a nosotros en las siguientes fuentes: Filón de Alejandría, *De Ebrietate* 169-202; Diógenes Laercio 9.79-88; Sexto Empírico, *Esbozos Pirrónicos* 1.36-163; a las que hay que añadir un breve resumen de Aristocles en Eusebio de Cesarea, *Preparatio Evangelica* 14.18.9-12. En nuestra exposición solo daremos completo el texto de nuestro tratado, mientras que para Diógenes y Sexto traeremos el texto que consideramos pertinente para la comparación y que nos permita analizar similitudes y diferencias con el nuestro, pues no es nuestro objetivo el estudio pormenorizado de los tropos ni en Sexto ni en Diógenes, por pensar que un estudio así queda fuera de nuestro objetivo.

β. 1. *Los encabezamientos: Ebr.* 169-170; Diógenes Laercio, 78; Sexto Empírico, 36.

Filón: [169] *Al que se vanagloria* de ser capaz de deliberar o escoger unas cosas o excluir otras hay que hacerle recordar: si a partir de unas cosas siempre sobreviniesen las mismas imágenes incambiables, quizá fuese necesario admirar los dos criterios, que acampan en nosotros mismos por naturaleza, sensibilidad e intelecto como que no engañan e incorruptibles, y presentarlos como que no ponen nada en duda, sino, confiándonos en las representaciones únicas, aceptar unas y por el contrario rechazar las otras. [170] Pero, puesto que nos encontramos agitados por ellas de modo diferente, no podremos decir nada firme sobre nada, puesto que la representación no es permanente, sino que sufre cambios múltiples y multiformes. Así pues, es necesario, al ser *la imagen inestable*, que también sea inestable el juicio sobre ella.⁷

⁴ Ἐπὶ τούτῳ δὲ ἐκεῖνο ἂν τις αὐτῶν θαυμάσειεν, τί παθόντες ἐν τῇ ὀρμῇ τε καὶ συγκαταθέσει τὸ ἐφ’ ἡμῖν φασιν εἶναι, δι’ ὃ καὶ ὁμοίως ἐν πᾶσι τοῖς ζῴοις τηροῦσιν αὐτό· οὐ γὰρ τὸ ἐφ’ ἡμῖν ἐν τῷ φαντασίας πορροπεσοῦσης εἶξαι τε ἐξ ἑαυτῶν τῇ φαντασίᾳ καὶ ὀρμησαὶ ἐπὶ τὸ φανέν.

⁵ Δαδοῦχος hace referencia al sacerdote del culto a Deméter en Eleusis. Cf. Jenofonte, *Helénicas* 6.33 y Estrabón 10.3.10. En *Her.* 311, el que “porta antorcha (δαδοῦχος) es el juicio de Dios (θεοῦ κρίσις).

⁶ Para la traducción de los textos, he usado en el caso de Sexto la de A. Gallego Cao y T. Muñoz Diego (1993), y para la de Diógenes, C. García Gual (2008).

⁷ [169]. *Τὸν μέντοι σεμνονόμενον ἢ ἐπὶ τῷ βουλευέσθαι ἢ ἐπὶ τῷ τὰ μὲν αἰρεῖσθαι τὰ δὲ φεύγειν ἰκανῶς δύνασθαι διὰ τούτων ὑπομνηστέον· εἰ μὲν ἀπὸ τῶν αὐτῶν τὰς αὐτὰς αἰεὶ συνέβαινε προσπίπτειν ἀπαραλλάκτους φαντασίας, ἦν ἴσως ἀναγκαῖον τὰ τε ἐν ἡμῖν αὐτοῖς φύσει κατασκευασθέντα διττὰ κριτήρια, αἰσθησίν τε καὶ νοῦν, ὡς ἀψευδῆ καὶ ἀδέκαστα θαυμάζειν καὶ περὶ μηδενοῦς ἐνδοιάζοντας ἐπέχειν,*

Pero el marco de Filón es totalmente diferente. Si bien es cierto que Filón escribe como filósofo, no podemos olvidar que también lo hace como exégeta del texto bíblico y que, por ello, todas sus afirmaciones filosóficas quedan enmarcadas en un contexto exegético más amplio como también es el caso ahora de los tropos. Además, su encabezamiento de los mismos está marcado por un claro matiz moral: “al que se vanagloria” (τὸν σεμνυνόμενον), del que carecen los otros dos autores. Señalar también que, a diferencia de Diógenes y Sexto, Filón habla de la φαντασία y no del τὸ φαινόμενον, que manifiesta un claro vocabulario neoacadémico, como el que el que usa Focio para referirse a la obra de Enesidemo. También decir que este preámbulo de los tropos de nuestro autor, como vimos más arriba, está precedido por un desarrollo sobre las tinieblas que nos rodean, con una clara referencia a una metáfora que está en el centro de los *Academica* de Cicerón y que caracterizó el pensamiento de la Academia Nueva, con una clara referencia a la caverna de Platón, pero libre de cualquier luz, incluso la de la educación.⁸

β. 2. *Los tropoi*

1. Primer tropo: *Ebr.* 171-175; *Sexto*, *HP* 1.40-79a; *DL.* 9.79-80a:

Filón: [171] En primer lugar, *las diferencias* entre los seres vivos son incontables y no solo en un aspecto sino casi en todos, <diferencias> en su génesis y en su disposición, <diferencias> en su alimentación y dieta, <diferencias> en sus actividades sensoriales y en sus movimientos, <diferencias> en las particularidades de incontables afecciones del cuerpo y del alma.

[172] Dejando aparte a los que juzgan, mira a los que son juzgados, tales como el camaleón, el pulpo. Este, dicen, cambia el color del cuerpo para asemejarse a los suelos en los que acostumbra a arrastrarse; aquel, a las rocas del mar, a las que se adhiere, rápida protección contra el mal de una naturaleza protectora que les ha ofrecido como remedio el cambio de policromía. [173] ¿No has observado que el cuello de la paloma con los brillos de la luz de sol cambia en mil cromatismos diferentes? ¿Acaso no es púrpura y azul oscuro, y por otra parte como carbón encendido, y más aún ocre y rojo y cualquier otro color de cualquier clase cuyos nombres no sería fácil recordar? [174] Ciertamente, dicen que, entre los escitas, llamados gelos, raramente ocurre algo muy admirable, pero a pesar de todo nace una bestia, que llaman “tarandro”, que presenta casi la estatura de un buey, pero que por la forma de su cabeza se asemeja más a un ciervo. Se cree que esta cambia siempre al momento el pelo según la zona y los árboles, en una palabra, según todos los lugares donde podría encontrarse, de tal manera que gracias a las semejanzas con la zona se oculta a los que le salen por casualidad al encuentro y que, con esto, más que con el vigor de su cuerpo, resulta difícil cazarlo. [175] Estas cosas y otras semejantes a ellas son las pruebas manifiestas de la imposibilidad de aprehensión.⁹

ἀλλὰ τοῖς ἅπαξ φανεῖσι πιστεύοντας τὰ μὲν αἰρεῖσθαι, τὰ δὲ ἔμπαλιν ἀποστρέφεισθαι. [170]. ἐπειδὴ δὲ διαφόρως ἀπ' αὐτῶν εὐρισκόμεθα κινούμενοι, βέβαιον περὶ οὐδενὸς οὐδὲν ἂν ἔχοιμεν εἰπεῖν, ἅτε μὴ ἐστῶτος τοῦ φανέντος, ἀλλὰ πολυτρόποις καὶ πολυμόρφοις χρωμένου ταῖς μεταβολαῖς· ἀνάγκη γὰρ ἀνιδρύτου τῆς φαντασίας οὐσης ἀνιδρύτου εἶναι καὶ τὴν ἐπ' αὐτῇ κρίσιν.

⁸ Véase Lévy (2015: 17 ss.).

⁹ Αἷτια δὲ τούτου πολλά· πρῶτον μὲν αἱ ἐν τοῖς ζῴοις οὐ καθ' ἓν μέρος ἀλλὰ σχεδὸν περὶ πάντα ἀμύθητοι διαφοραί, αἱ περὶ τὴν γένεσιν καὶ κατασκευὴν αὐτῶν, αἱ περὶ τὰς τροφὰς καὶ διαίτας, αἱ περὶ τὰς αἰρέσεις καὶ φυγὰς, αἱ περὶ τὰς αἰσθητικὰς ἐνεργείας τε καὶ κινήσεις, αἱ περὶ τὰς τῶν κατὰ σῶμα καὶ ψυχὴν ἀμυθήτων παθῶν ιδιότηας. [172] χωρὶς γὰρ τῶν κρινόντων ἴδε καὶ τῶν κρινομένων ἕνια, οἷα τὸν χαμαιλέοντα, τὸν πολύποδα· τὸν μὲν γέ φασι τὴν χροῖαν ἀλλάττοντα τοῖς ἐδάφεσιν ὁμοιοῦσθαι καθ' ὅν εἴωθεν ἔρπειν, τὸν δὲ ταῖς κατὰ θαλάττης πέτραις, ὧν ἂν περιδράζηται, τάχα ποῦ τῆς σωτηρίου φύσεως ἀλεξίκακον συλλήψεως δωρησαμένης τὴν εἰς τὸ πολυχρόματον αὐτοῖς τροπὴν φάρμακον. [173] τὸν δὲ αὐχένα τῆς περιστερᾶς ἐν ἡλιακαῖς αὐγαῖς οὐ κατενόησας μυρίας χρωμάτων ἀλλάττοντα ἰδέας; ἢ οὐχί

Este primer tropo está constituido por la diversidad, tanto de sentidos como de modos de vida, de los animales. Los ejemplos dados por Filón son tradicionales y con un buen margen de certeza podemos remitirlos a una tradición peripatética, como se constata del fragmento de Teofrasto conservado en Focio, *Biblioteca*, cod 278; sin embargo, falta en Filón cualquier referencia al ser humano en el contexto de los seres vivos para la comparación, sin duda porque Filón no podía considerar al hombre como un ser vivo, que, creado a imagen y semejanza de Dios, pudiera compararse en nada con ningún otro animal, como hace Sexto. Esta discrepancia de ejemplos entre Filón, de una parte, y Sexto y Diógenes, de otra se ha interpretado como una desviación de Filón del material escéptico, pero aquí me uno a la solución que C. Lévy aporta cuando dice: “la solution la moins improbable est de supposer qu’Énésidème avait élaboré une liste d’exemples à partir du corpus aristotélicien et de sa propre formation philosophique”.¹⁰ También se ha dicho por Annas y Barnes¹¹ que Filón se desvió de la tradición escéptica en su conclusión de este primer modo, cuando dice que “las cosas son inaprehensibles”, pero si leemos atentamente nuestro texto Filón dice ἀκαταληψίας y no τῆς ἀκαταληψίας, lo que cambia el sentido de su conclusión, pues no se puede traducir en consecuencia como “la imposibilidad de aprehensión” sino que la traducción es “la de una imposibilidad de aprehensión”.¹² Con esto decir que Filón aquí no hace referencia a un principio general de manera dogmática, sino que extrae una consecuencia empírica a partir de los ejemplos que ha puesto, como bien dice C. Lévy.¹³

2. Segundo tropo: *Ebr.* 175-177; Sexto, *HP* 1.79b-90; *DL* 9.80b-81.

Filón: Luego están *las variedades* en todo de unos y otros, no solo entre los seres vivos, sino también y particularmente entre los hombres. [176] Pues no solo juzgan las mismas cosas de manera diferente en momentos diferentes, sino también que unos perciben de manera diferente los placeres y las cosas desagradables que otros; pues unos encuentran insoportables unas cosas, otros se deleitan <con ellas>, y al contrario, unos les dan la bienvenida, acogiéndolas como amigas y afines, otros, sin embargo, las injurian como extrañas y muy hostiles a ellos. [177] En todo caso, encontrándome casualmente muchas veces en el teatro, ya he visto, por una melodía puesta en escena por los actores trágicos o los citaristas, a unos tan afligidos que gritaban a una cosas como elogio, levantándose y poniéndose en pie de manera involuntaria; pero a otros tan impasibles, que en nada parecían diferentes, al menos en esto, a los asientos sin vida donde estaban sentados; a otros tan ajenos, que se pensaría que, abandonando el espectáculo, se llevan las manos a las orejas, para lo que aun resuena en los oídos no siga resonando y provoque la repugnancia en sus almas irritadas y descontentas.¹⁴

φοινικοῦν καὶ κυανοῦν, πυρωπὸν τε αὖ καὶ ἀνθρακοειδές, ἔτι δὲ ὠχρὸν καὶ ἐρυθρὸν καὶ ἄλλα παντοδαπὰ ἴσχει χρώματα, ὧν οὐδὲ τὰς κλήσεις ῥάδιον ἀπομνημονεῦσαι; [174] φασὶ μέντοι καὶ ἐν Σκύθαις τοῖ καλουμένοις Γελώοις θαυμασιώτατόν τι γίνεσθαι σπανίως μὲν, γίνεσθαι δ' ὅμως θηρίον, ὃ καλεῖται τάρανδρος, μέγεθος μὲν βοῶς οὐκ ἀποδέον, ἐλάφω δὲ τὸν τοῦ προσώπου τύπον ἐμπερέστατον· λόγος ἔχει τοῦτο μεταβάλλειν ἀεὶ τὰς τρίχας πρὸς τε τὰ χωρία καὶ τὰ δένδρα καὶ πάνθ' ἀπλῶς οἷς ἂν ἐγγὺς ἰσθῆται, ὡς διὰ τὴν τῆς χροῆς ὁμοιότητα λανθάνειν τοὺς ἐντυγχάνοντας καὶ ταύτη μᾶλλον ἢ τῇ περὶ σῶμα ἀλκῆ δυσθήρατον εἶναι. [175] ταῦτα δὴ καὶ τὰ τούτοις ὅμοια πίστευς ἐναργεῖς ἀκαταληψίας εἰσίν.

¹⁰ Véase Lévy (2015: 13).

¹¹ Véase Annas y Barnes (1985: 48).

¹² Véase la traducción francesa en OPhA *ad locum*, así como la inglesa en Loeb *ad locum* y la italiana de Radice *ad locum*: francesa: “preuve manifeste de l’impossibilité de connaître”; inglesa: “are clear proofs of the impossibility of apprehension”; italiana: “costituiscono prove evidenti dell’impossibilità della comprensione”.

¹³ Véase Lévy (2015: 12).

¹⁴ Ἐπειτα δὲ αἱ μηκέτι τῶν ζῴων ἀπάντων, ἀλλὰ καὶ ἀνθρώπων ἰδίᾳ πρὸς ἀλλήλους περὶ πάντα ποικιλία. [176] οὐ γὰρ μόνον ἄλλοτε ἄλλως τὰ αὐτὰ κρίνουσιν, ἀλλὰ καὶ ἐτέρως ἕτεροι ἡδονὰς τε καὶ ἀηδίας ἔμπαλιν

Si el primer tropo se refería a las diferencias entre los seres vivos, este segundo se refiere a las diferencias entre los hombres. Sexto nos ofrece la exposición más detallada del mismo, mientras que Diógenes de nuevo parece resumir a Sexto, coincidiendo en algunos ejemplos con él. Las diferencias pueden atribuirse a pueblos o a individuos particulares. Filón ejemplifica las diferencias solo por el criterio de juicios y placeres, y el ejemplo que pone lo saca de su propia experiencia en acudir al teatro.

3. Tercer tropo: *Ebr.* 178-180; Sexto, *HP* 100-117; DL 9.82.

Filón: [178] ¿Por qué decimos estas cosas? Cada uno tomado en sí mismo, y muy paradójicamente, soportando mil *cambios y modos* de ser en su cuerpo y alma unas veces elige, otras veces rechaza las cosas que sin cambiar sin embargo están hechas para permanecer con la misma constitución. [179] Pues no se experimentan las mismas cosas en la salud que en la enfermedad, ni en la vigilia que en el sueño, ni en la juventud que en la vejez. Uno recibe imágenes diferentes si esta parado o está en movimiento, y si tiene confianza o si por el contrario está temeroso, más aún si está entristecido o alegre, si ama o por el contrario odia.

[180] ¿Para qué seguir molestándose en hablar prolijamente de estas cosas? Para abreviar, toda conmoción del cuerpo y del alma, conforme a la naturaleza o contra la naturaleza, es la causa de una impresión errónea sobre las apariencias que causa quimeras enfrentadas y discordantes.¹⁵

El tercer tropo trata de las circunstancias que en diferentes momentos nos llevan a percibir cosas distintas. Filón por su parte establece que cada uno experimenta cosas diferentes: en la salud-enfermedad; en la vigilia-sueño; en la juventud-vejez; si esta parado-o en movimiento; en la osadía-temeridad; en la tristeza-alegría; en el amor-odio, sin poner ningún ejemplo, sino que sus ejemplos son las distintas disposiciones mismas.

4. Cuarto tropo: *Ebr.* 181-183; Sexto, *HP* I.118-123; DL IX.85b-86a.

Filón: [181] *La inconsistencia sobre las imágenes principalmente nace de las posiciones, distancias y lugares* en los que esté envuelto cada cosa. [182] ¿Acaso no vemos que los peces en el mar se nos aparecen siempre mayores de lo que son por naturaleza, cuando nadan extendiendo las aletas? ¿Y, en lo que se refiere a los remos, aunque sean muy rectos, no ocurre que los vemos como doblados debajo del agua? [183] Más aún, lo que está lejos acostumbra a engañarla mente causando imágenes falsas: pues ocurre que

τῶν αὐτῶν λαμβάνοντες· οἷς γὰρ δυσηρέστησαν ἔνιοι, ἐτέρφθησαν ἄλλοι, καὶ κατὰ τοῦναντίον ἅπερ ὡς φίλα καὶ οἰκεῖα ἐπισπασάμενοί τινες ἐδεξιώσαντο, ταῦθ' ἕτεροι ὡς ἀλλότρια καὶ δυσμενῆ μακρὰν ἀφ' ἑαυτῶν ἐσκοράκισαν. [177] ἤδη γοῦν ἐν θεάτρῳ πολλακίς παρατυχὼν εἶδον ὑφ' ἑνὸς μέλους τῶν ἀγωνιζομένων ἐπὶ τῆς σκηνῆς τραγωδῶν ἢ κιθαρωδῶν τοὺς μὲν οὕτως ἀχθέντας, ὡς ἀνεγειρομένους καὶ συνηχοῦντας ἄκοντας τὰ πρὸς ἔπαινον ἐκφωνεῖν, τοὺς δὲ οὕτως ἀτρώτως ἔχοντας, ὡς μηδὲν τῶν ἀψύχων βάρθρων ἐφ' οἷς καθέζονται ταύτη γοῦν διαφέρειν ἂν νομισθῆναι, ἐνίους δ' οὕτως ἀλλοτριωθέντας, ὡς καὶ τὴν θεάν οἴχεσθαι καταλιπόντας, ἔτι καὶ προσαποσειομένους ἑκατέρῃ τῶν χειρῶν τὰ ὄτα, μὴ ἄρα τι ἔναυλον ἀπολειφθὲν ἀηδῖαν ὑπηχοῦν δυσκόλοισι καὶ δυσαρέστοις ψυχαῖς ἐργάσεται.

¹⁵ Καίτοι τί ταῦτά φαμεν; αὐτὸς τις εἷς ὢν ἕκαστος ἐφ' ἑαυτοῦ, τὸ παραδοξότατον, μυρίας μεταβολὰς καὶ τροπὰς δεχόμενος κατὰ τε σῶμα καὶ ψυχὴν τοτὲ μὲν αἰρεῖται, τοτὲ δ' ἀποστρέφεται οὐδαμῶς μεταβάλλοντα, μένει δ' ἐπὶ τῆς αὐτῆς πεφυκότα κατασκευῆς. [179] οὐ γὰρ τὰ αὐτὰ ὑγιαίνουσι καὶ νοσοῦσι προσπίπτειν φιλεῖ, οὐδὲ ἐργηγοροῖσι καὶ κοιμωμένοις, οὐδὲ ἠβῶσι καὶ γεγηρακόσι· καὶ ἐστὼς μέντοι καὶ κινούμενός τις ἐτέρας ἔλαβε φαντασίας, καὶ θαρρῶν καὶ δεδιώς ἔμπαλιν, ἔτι μέντοι λυπούμενός τε καὶ χαίρων, καὶ φιλῶν καὶ τοῦναντίον μισῶν. [180] καὶ τί δεῖ μακρηγοροῦντα περὶ τούτων ἐνοχλεῖν; συνελόντι γὰρ φράσαι πᾶσα ἢ σώματος καὶ ψυχῆς κατὰ φύσιν τε αὐτὴ καὶ παρὰ φύσιν κινήσις αἰτία τῆς περὶ τὰ φαινόμενα ἀστάτου φορᾶς γίνεται μαχόμενα καὶ ἀσύμφωνα προσβαλλούσης ὄνειρατα.

sospecha vivos a seres inanimados, y al contrario, a seres animados, animados; también que a seres que están estáticos se cree que se mueven, y que están estáticos los que se vuelven, que retroceden los que avanzan, y que avanzan los que retroceden, que son muy cortos los que son largos, y que son redondos los que son poligonales. Mil otras mentiras se presentan por una visión clara, a las que uno que sea sensato no se adscribirá como si fueran fiables”¹⁶. El cuarto tropo trata de cómo varían nuestras impresiones dependiendo de la situación, distancia o posición en la que nos encontremos.

Filón y Sexto coinciden en el título: posiciones (θέσεις), distancias (διαστήματα) y lugares (τόποι); mientras que Diógenes añade a estas un cuarto: situación en los lugares (τὰ ἐν τοῖς τόποις) y en lugar de διαστήματα, usa ἀποστάσεις. El desarrollo del tropo y los ejemplos son muy similares en los tres autores, aunque Sexto en su conclusión incluye la incapacidad de demostración, pues esta sería *ad infinitum*.

5. Quinto tropo: *Ebr.* 184-185; Sexto, *HP* 1.129-134; DL. 9.86b.

Filón: [184] ¿Qué decir de *las cantidades* en los preparados? De una <cantidad> mayor o menor depende que estos sean dañinos o beneficiosos, tal como es propio de mil <preparados> y sobre manera las drogas <preparadas> según la ciencia médica. [185] La cantidad, en las mezclas, están calculadas con unos límites y reglas, y es peligroso quedar fuera de ellos o ir más allá de ellos, -pues si es menos relaja las propiedades, si es más las acrecienta. Uno y otro es perjudicial, o es incapaz de hacer efecto por estar sin fuerza, o bien daña por excesos de vigor-, por su dulzura o al contrario por su amargura, por su falta de densidad o, al contrario, por su <mucha> condensación, o por su ligereza o por su fluidez, es la prueba clara de su beneficio o daño.¹⁷

Nuestro autor ejemplifica con las mezclas de los fármacos en la ciencia médica, que según su variación serán dañinos o beneficiosos, este mismo ejemplo es con el que Sexto cierra su exposición.

6. Sexto tropo: *Ebr.* 186-189; Sexto, *HP* 1.135-140; DL 9.87-88.

Filón: [186] Pero nadie ignora que casi ninguno de los seres es conocido en manera alguna *por sí mismo y en sí mismo*, sino es apreciado *por comparación con su contrario*: lo pequeño con lo grande, lo seco con lo húmedo, lo frío con lo caliente, lo ligero con lo pesado, lo negro con lo blanco, lo débil con lo fuerte, lo poco con lo mucho. [187] De manera semejante también todo cuanto se refiere a la virtud y al vicio, lo saludable se

¹⁶ Γίνεται δ' οὐχ ἥκιστα τὸ περὶ τὰς φαντασίας ἄστατον καὶ παρὰ τὰς θέσεις καὶ παρὰ τὰ διαστήματα καὶ παρὰ τοὺς τόπους, οἷς ἕκαστα ἐμπεριέχεται. [182] ἢ τοὺς κατὰ θαλάττης ἰχθῦς οὐχ ὀρώμεν, ὅποτε τὰς πτέρυγας διατείνοντες ἐνήχοντο, μείζους ἀεὶ τῆς φύσεως προφαινομένους; καὶ τὰς εἰρεσίας μέντοι, κἄν σφόδρα ὥσιν εὐθυτενεῖς, κεκλασμένας ὀρᾶσθαι συμβαίνει καθ' ὕδατος. [183] τὰ γε μὴν πορρωτάτω ψευδεῖς προσβάλλοντα φαντασίας τὸν νοῦν εἴωθεν ἀπατᾶν· ἄψυχα γὰρ ἔστιν ὅτε ὄντα ὑπετοπήθη ζῶα εἶναι καὶ τοῦναντίον τὰ ἔμψυχα ἄψυχα, ἔτι δὲ τὰ ἐστῶτα κινεῖσθαι καὶ τὰ κινούμενα ἐστάναι, καὶ τὰ μὲν προσιόντα ἐξαναχωρεῖν, τὰ δὲ ἀπίοντα πάλιν προσέρχεσθαι, καὶ βραχύτατα μὲν τὰ περιμηκέστατα, περιφερῆ δ' αὖ τὰ πολυγώνια. καὶ μυρία ἄλλα ὑπὸ τῆς φανεραῦς ὄψεως ψευδογραφεῖται, οἷς οὐκ ἂν τις εὖ φρονῶν ὡς βεβαίως συνεπιγράψαιτο.

¹⁷ Τί δ' αἰ ἐν τοῖς σκευαζομένοις ποσότητες; παρὰ γὰρ τὸ πλεον ἢ ἔλαττον αἶ τε βλάβαι καὶ ὠφέλεια συνίστανται, καθάπερ ἐπὶ μυρίων ἄλλων καὶ μάλιστα τῶν κατὰ τὴν ἰατρικὴν ἐπιστήμην ἔχει φαρμάκων· [185] ἢ γὰρ ἐν ταῖς συνθέσεσι ποσότης ὅροις καὶ κανόσι μεμέτρηται, ὧν οὔτε ἐντὸς κάμψαι οὔτε περαιτέρω προελθεῖν ἀσφαλές – τὸ μὲν γὰρ ἔλαττον χαλᾷ, τὸ δὲ πλεον ἐπιτείνει τὰς δυνάμεις· βλαβερὸν δ' ἐκότερον, τὸ μὲν ἀδυνατοῦν ἐνεργῆσαι δι' ἀσθένειαν, τὸ δὲ βλάψαι βιαζόμενον διὰ καρτερωτάτην ἰσχύν – , λειότησί τε αὖ καὶ τραχύτησι, πυκνότησί τε αὖ καὶ πιλήσεσι καὶ τοῦναντίον μανότησι καὶ ἐξαπλώσεσι τὸν εἰς βοήθειαν καὶ βλάβην ἔλεγχον ἐναργῶς διασυνίστησιν.

conoce por lo dañino, lo bello se opone a lo feo, lo justo y lo bueno en general se opone a lo injusto y a lo malo, y así todo lo demás, cuanto uno observa en el cosmos encontraría que es juzgado de la misma manera. Cada cosa es por sí misma inaprensible, sino que parece conocerse solo por comparación con otro. [188] Lo que no puede ser testimonio de sí mismo, sino usando el testimonio de otro, no puede ser fundamento de una prueba, de manera que con esto los que complacientemente están de acuerdo o niegan a la ligera, pueden ser refutados sobre cualquier cosa.¹⁸

Este sexto tropo trata del tópico de la relatividad de las cosas, τὰ πρὸς τι, que se encuentra en toda la literatura filosófica griega. Los tres autores presentan un título diferente para este tropo: Filón: τῇ πρὸς ἐναντίον παραθέσει. Diógenes: ὁ κατὰ τὴν πρὸς ἄλλα σύμβλησιν. Sexto: ὁ ἀπὸ τοῦ πρὸς τι.

Esta misma diferencia en los títulos parece apuntar a conceptos diferentes del τὰ πρὸς τι (lo relativo) en el pensamiento griego. Así asegura Anna-Barnes, que la concepción de Diógenes, con referencia al cambio, está cerca del estoicismo, la de Sexto usando vocabulario estoico sería un relativismo semántico y la de Filón cerca de la visión epistémica platónica del τὰ πρὸς τι.¹⁹

7. Séptimo tropo: *Ebr.* 190-192; Sexto, *HP* 1.124-128; *DL* 9.84-85.

Filón: [189] ¿Qué hay de sorprendente? Pues cualquiera que profundizó en las cosas y las vio claras como el sol, sabrá que nada se nos presenta en su propia naturaleza y simpleza, sino que todo presenta *mezclas* y *aleaciones* muy complicadas. [190] Por ejemplo, ¿cómo nos hacemos con los colores? ¿No es acaso con el aire y con la luz, -<elementos externos>, y con la humedad del propio ojo? ¿De qué manera se aprecia lo dulce y lo amargo? ¿Es que se hace separadamente de las secreciones de nuestra boca, las que son naturales y las que no? No, sin duda ¿Y qué? ¿Los olores de los perfumes quemados presentan las naturalezas de los cuerpos puras y claras o bien las mezclas de sí mismas y del aire, o también alguna vez del fuego que disuelve los cuerpos, no se mezcla con la de las fosas nasales? [191] De esto se sigue, que ni percibimos los colores, sino la mezcla compuesta por la materia donde se sostienen y de la luz, ni los olores, sino la mezcla de lo que emana de los cuerpos y del aire que todo lo recibe, ni los sabores, sino lo que procede de lo que degustamos y de la humedad que está en la boca.

[192] Ya que las cosas son de esta manera, es conveniente acusar o de simpleza, o de temeridad, o de fanfarronería a los que se inclinan fácilmente a estar de acuerdo o desacuerdo sobre cualquier cosa. Pues ¿si las propiedades simples y las mezclas y los agregados de muchas de ellas caen fuera de nuestras comprensión, y si es todavía menos posible ver las propiedades invisibles que reconocer, en una mezcla, el carácter particular de cada una de las propiedades del agregado, que resta por hacer sino suspender el juicio?²⁰

¹⁸ Ἀλλὰ μὴν οὐδὲ ἐκεῖνό τις ἀγνοεῖ, ὅτι τῶν ὄντων σχεδὸν ἐξ αὐτοῦ καὶ καθ'αὐτὸ νενόηται τὸ παράπαν οὐδέν, τῇ δὲ πρὸς τὸ ἐναντίον παραθέσει δοκιμάζεται, οἷον τὸ μικρὸν παρὰ τὸ μέγα, τὸ ξηρὸν παρὰ τὸ ὑγρὸν, παρὰ τὸ ψυχρὸν τὸ θερμὸν, παρὰ τὸ βαρὺ τὸ κοῦφον, τὸ μέλαν παρὰ τὸ λευκόν, τὸ ἀσθενὲς παρὰ τὸ ἰσχυρὸν, τὰ ὀλίγα παρὰ τὰ πολλά. κατὰ τὸ παραπλήσιον μέντοι καὶ ὅσα ἐπ' ἀρετὴν ἢ κακίαν ἀναφέρεται, τὰ ὠφέλιμα διὰ τῶν βλαβερῶν γνωρίζεται, τὰ καλὰ τῇ τῶν αἰσchrῶν ἀντιθέσει, τὰ δίκαια καὶ κοινῶς ἀγαθὰ τῇ τῶν ἀδίκων καὶ κακῶν παραθέσει, καὶ πάντα μέντοι τὰ ἄλλα ὅσα ἐν κόσμῳ σκοπῶν ἂν τις εὔροι κατὰ τὸν αὐτὸν τύπον λαμβάνοντα τὴν ἐπίκρισιν· ἐξ αὐτοῦ μὲν γὰρ ἕκαστον ἀκατάληπτον, ἐκ δὲ τῆς πρὸς ἕτερον συγκρίσεως γνωρίζεσθαι δοκεῖ.

¹⁹ Véase Annas y Barnes (1985: 128 ss.).

²⁰ Καὶ τί θαυμαστόν; προσωτέρω γὰρ τις χωρήσας τῶν πραγμάτων καὶ εἰλικρινέστερον αὐτὰ ἀγασάμενος εἴσεται τοῦθ', ὅτι ἐν οὐδὲν καθ' ἀπλήν ἡμῖν τὴν ἑαυτοῦ προσπίπτει φύσιν, ἀλλὰ πάντα μίξεις πολυπλοκωτάτας ἔχοντα καὶ κράσεις. [190] αὐτίκα τῶν χρωμάτων ἀντιλαμβανόμεθα πῶς; ἄρ' οὐ σὺν ἀέρι καὶ φωτὶ, τοῖς ἐκτός, καὶ τῷ κατ' αὐτὴν τὴν ὄσιν ὑγρῷ; γλυκὺ δὲ καὶ πικρὸν τίνα τρόπον δοκιμάζεται; μὴ δίχα τῶν καθ' ἡμᾶς αὐτοῦ ἐνστομίῳ χυλῶν ὅσοι κατὰ φύσιν ἢ παρὰ φύσιν; οὐ δῆπου; τί δ'; αἰ ἀπὸ τῶν

El séptimo tropo trata sobre las mezclas con que se nos presentan las sensaciones, por lo que no percibimos nada en su estado puro. Todos títulos llevan a que el tropo se refiere a las “mezclas” (μίξεις) y a que nada se presenta en “estado puro ni en su propia naturaleza”. Filón ejemplifica con los colores, los sabores, los olores; Diógenes presenta una exposición muy escueta sin apenas ejemplos y Sexto, igual que en otros es el más extenso en su exposición, ejemplificando también con los colores, olores y sabores.

8. Octavo tropo: *Ebr.* 193-202; Sexto, *HP* 1.145-163; *DL* 9.83-84.

Filón: [193] ¿No nos piden no confiar demasiado, por oscuras, en aquellas apariencias que están extendidas en toda la tierra habitada y que llevaron a griegos y bárbaros al error de juicio? ¿Cuáles son estas? Sin duda los métodos educativos desde la infancia, las costumbres patrias y las leyes antiguas, de las que ninguna es igual a otra entre todos, sino que varían entre las regiones, pueblos y ciudades, y más aún entre cada aldea y casa, entre el hombre y la mujer y los niños. [194] Así lo que entre nosotros es feo para otros es bello, lo conveniente, inconveniente, lo justo, injusto, impío lo sagrado, legal, lo ilegal, lo censurable, elogioso, y lo culpable lo que es digno de honra; así se juzgan estas cosas como sus contrarias.

[195] ¿Para qué insistir en lo tratado en lugar de otras cosas más necesarias? Si, en efecto, uno quisiese, llevado por ninguna otra cosa que la contemplación de cosas nuevas, habiéndose consagrado a estudiar lo principal de este propósito, examinar las maneras de vivir, las costumbres y las leyes de las regiones, pueblos, ciudades, lugares, de los sometidos y de los gobernantes, de los ilustres y no ilustres, libres y esclavos, profanos o peritos, no un día ni dos, ni un mes ni un año, sino pasaría toda la vida examinando estas cosas, y <esto>, aunque tuviera una edad avanzada, dejando en olvido nada menos que muchas cosas sin examinar, sin reflexión y sin decir. [196] Puesto que no solo las unas se alejan no poco de las otras, sino que son tan discordantes, que se oponen y se combaten enérgicamente, es necesario que las imágenes difieran y los juicios entren en conflicto unos con otros.

[197] Dándose esto, ¿quién es tan insensato y tonto, como para decir con seguridad que tal es justo, sensato, bello o conveniente? Pues lo que este definirá, el otro, interesado en lo contrario desde niño, lo considerará sin valor.

[198] A mi no me sorprende si la plebe, llevada de un sitio a otro y confusa, esclava sin gloria de costumbres y leyes introducidas de cualquier manera, instruida desde la edad de los pañales a obedecer a déspotas y tiranos, embrutecida su alma y sin ser capaz de recibir un sentimiento grande o generoso, ponga su confianza en lo transmitido de una vez para siempre, y alejado del ejercicio del intelecto, sin gimnasia ninguna, haga uso de cosas que están sin examinar, sin investigar, sin acuerdo y sin negar; pero sí me sorprende si la mayoría de los llamados filósofos que finge la caza en las cosas de lo que es cierto y sin engaño, esté separada en columnas de tropas y compañías y elabore doctrinas discordantes, muchas veces contrarias y no sobre algo al azar, sino casi sobre todas las cosas, pequeñas y grandes, en las que están puestas sus investigaciones. [199] Los que proponen que todo es indefinido a los que dicen que es limitado, los que dicen que el

ἐπιθυμωμένων ὁσμαι μὴ τὰς ἀπλᾶς <καὶ> εἰλικρινεῖς τῶν σωμάτων φύσεις παριστᾶσιν; ἢ τὰς κεκραμένας ἐκ τε αὐτῶν καὶ ἀέρος, ἔστι δ' ὅτε καὶ τοῦ τήκοντος τὰ σώματα πυρὸς καὶ τῆς κατὰ τοὺς μυκτῆρας δυνάμεως; [191] ἐκ δὴ τούτων συνάγεται, ὅτι οὔτε χρωμάτων ἀντιλαμβανόμεθα, ἀλλὰ τοῦ συνισταμένου κράματος ἐκ τε τῶν ὑποκειμένων καὶ φωτός, οὔτε ὁσμῶν, ἀλλὰ μίγματος, ὅπερ συνέστη διὰ τε τοῦ ῥυέντος ἀπὸ τῶν σωμάτων καὶ τοῦ πανδεχοῦς ἀέρος, οὔτε χυλῶν, ἀλλὰ τοῦ γενομένου διὰ τε τοῦ προσιόντος γευστοῦ καὶ τῆς κατὰ τὸ στόμα ὑγρᾶς οὐσίας. [192] τούτων δὲ τούτων ἐχόντων τὸν τρόπον εὐήθειαν ἢ προπέτειαν ἢ ἀλαζονείαν ἄξιον καταγινώσκειν τῶν ἢ ὁμολογεῖν ἢ ἀρνεῖσθαι περὶ παντὸς οὔτινος οὐδ' ῥαδίως ὑπομενόντων. εἰ μὲν γὰρ αἱ ἀπλαῖ δυνάμεις ἐκποδῶν, αἱ δὲ μικταὶ καὶ ἐκ πλείονων συνηρανισμέναι προὔπτοι, ἀμήχανον δὲ καὶ τὰς ἀοράτους ἰδεῖν καὶ διὰ τῶν κεκραμένων τὸν ἐκάστης τῶν συνερανισθεισῶν τύπον ἰδίᾳ κατανοῆσαι, τί ἂν εἴη λοιπὸν ἢ τὸ ἐπέχειν [ἀναγκαῖον];

cosmos es increado a la de que declaran que es creado, los que lejos de pensar en un director o jefe, lo hacen depender de un movimiento irracional y automático a los que piensan que hay una providencia y un cuidado del conjunto del todo y de las partes que es algo maravilloso y que esta pilotado por un dios sin tropiezo y con provecho, cómo podrían tener y hacerse las mismas aprehensiones de las realidades subyacentes.

[200] En lo que se refiere a las imágenes en la percepción del bien, ¿no nos fuerzan a suspender el juicio más que a estar de acuerdo? Pues unos creen que solo es bueno lo bello y lo guardan en su alma como un tesoro, otros sin embargo lo dividen en más partes y los extiende hasta lo corporal y lo de fuera de él. [201] Estos dicen que las circunstancias afortunadas son los servidores del cuerpo, la buena salud y el vigor, la integridad y perfección de los sentidos y todo lo de semejante carácter son propios del alma soberana; pues dicen que hay tres divisiones de la naturaleza de lo bueno: la tercera, la más externa, es la defensa de primera línea de la segunda que está detrás, y que la segunda ha llegado a ser una gran abrigo y salvaguardia de la primera. [202] Sobre estas cosas a y sobre la diferencia de las maneras de vivir y de los fines a los que es necesario llevar todas las acciones y sobre mil otras cuantas la actividad lógica, ética y física abarca, han llegado a haber incontables consideraciones, de las que hasta el presente ninguna suena conjuntamente entre todos los que las han considerado.²¹

²¹ [193] Ἐκεῖνα δ' ἡμᾶς οὐ παρακαλεῖ μὴ λῖαν τοῖς ἀφανέσι προπιστεύειν, ἃ σχεδὸν κατὰ πᾶσαν τὴν οἰκουμένην ἀνακέχεται κοινὸν Ἑλλήσιν ὁμοῦ καὶ βαρβάρους ἐπάγοντα τὸν ἐκ τοῦ κρίνειν ὄλισθον; τίνα οὖν ταῦτ' ἐστίν; ἀγωγαὶ δῆπουθεν αἱ ἐκ παίδων καὶ ἔθῃ πάτρια καὶ παλαιοὶ νόμοι, ὧν ἐν οὐδὲν ὁμολογεῖται ταῦτὸν εἶναι παρὰ πᾶσιν, ἀλλὰ κατὰ χώρας καὶ ἔθνη καὶ πόλεις, μᾶλλον δὲ καὶ κατὰ κόμην καὶ οἰκίαν ἐκάστην, ἄνδρα μὲν οὖν καὶ γυναῖκα καὶ νῆπιον παῖδα τοῖς ὅλοις διακέκριται. [194] τὰ γοῦν αἰσχροῦ παρ' ἡμῖν ἑτέροις καλά, καὶ τὰ πρέποντα ἀπρεπῆ, καὶ τὰ δίκαια ἄδικα, καὶ ἀνόσια μὲν τὰ ὄσια, νόμιμα δ' αὐτὰ παράνομα, ἔτι δὲ ψεκτὰ τὰ ἐπαινετὰ καὶ ὑπόδικα τὰ τιμῆς ἄξια καὶ ὅσα ἄλλα ἐναντία ταῦτα νομίζουσι. [195] καὶ τί δεῖ μακρηγορεῖν τὸν ὑπὸ | ἑτέρων ἀναγκαιοτέρων μεθελκόμενον; εἰ μέντοι βουλευθεὶς τις ὑπὸ μηδεμιᾶς ἄλλης καινοτέρας θέας ἀγόμενος, ἐνευκαίρησας τῷ προτεθέντι κεφαλαίῳ τὰς ἐκάστην ἀγωγὰς καὶ ἔθῃ καὶ νόμους ἐπιέναι χωρῶν, ἐθνῶν, πόλεων, τόπων, ὑπηκόων ἡγεμόνων, ἐνδόξων ἀδόξων, ἐλευθέρων οἰκετῶν, ἰδιωτῶν ἐπιστημόνων, οὐχ ἡμέραν μίαν οὐδὲ δύο, ἀλλὰ οὐδὲ μῆνα ἢ ἐνιαυτόν, τὸν δὲ ἅπαντα ἑαυτοῦ κατατρίψει βίον, κἂν αἰῶνι χρησῆται μακρῶ, καὶ οὐδὲν ἦττον πολλὰ ἀδιερεύνητα καὶ ἀπερίσκεπτα καὶ ἄφωνα λήσει καταλιπῶν. [196] οὐκοῦν ἄλλων παρ' ἄλλοις οὐ βραχεῖ μόνον διεστηκότων, ἀλλὰ καὶ τοῖς ὅλοις ἀπαρόντων, ὡς ἀντισταεῖν καὶ διαμάχεσθαι, ἀνάγκη καὶ τὰς προσπιπτούσας διαφέρειν φαντασίας καὶ τὰς κρίσεις ἀλλήλαις πεπολεμῶσθαι. [197] ὧν ὑπαρχόντων τίς οὕτως ἔκφρων ἐστὶ καὶ παράληρος, ὡς φάναί παγίως, ὅτι τὸ τοιόνδε ἐστὶ δίκαιον ἢ φρόνιμον ἢ καλὸν ἢ συμφέρον; ὃ γὰρ ἂν οὗτος ὀρίση, τάναντία μεμελετηκῶς ἐκ παίδων ἕτερος ἀκυρώσει. [198] ἐγὼ δ' οὐ τεθαύμακα, εἰ πεφορημένος καὶ μιγὰς ὄχλος, ἐθῶν καὶ νόμων τῶν ὁποσοῦν εἰσηγμένων ἀκλεῖς δοῦλος, ἀπ' αὐτῶν ἔτι σπαργάνων ὑπακοῦειν ὡς ἂν δεσποτῶν ἢ τυράννων ἐκμαθῶν, κατακεκονδυλισμένος τὴν ψυχὴν καὶ μέγα καὶ νεανικὸν φρόνημα λαβεῖν μὴ δυνάμενος πιστεύει τοῖς ἅπαξ παραδοθεῖσι καὶ τὸν νοῦν ἑάσας ἀγύμναστον ἀδιερευνητοῖς καὶ ἀνεξετάστοις συναινέσει τε καὶ ἀρνήσει χρηταί, ἀλλ' εἰ καὶ τῶν λεγομένων φιλοσόφων ἢ πληθὺς τὸ ἐν τοῖς οὖσι σαφὲς καὶ ἀψευδὲς ἐπιμορφάζουσα θηρᾶν κατὰ στίφη καὶ λόχους διακέκριται καὶ δόγματα ἀσύμφωνα, πολλακίς δὲ καὶ ἐναντία οὐ περὶ ἐνὸς τίθεται τοῦ τυχόντος, ἀλλὰ σχεδὸν περὶ πάντων μικρῶν τε καὶ μεγάλων, ἐν οἷς αἱ ζητήσεις συνίστανται. [199] οἱ γὰρ ἄπειρον τὸ πᾶν εἰσηγούμενοι τοῖς πεπερασμένον εἶναι λέγουσιν ἢ οἱ τὸν κόσμον ἀγένητον τοῖς γενητὸν ἀπο-φαινομένοις ἢ οἱ χωρὶς ἐπιστάτου καὶ ἡγεμόνος ἀλόγου καὶ ἀπαντομα-τιζούσης ἐξάψαντες φορᾶς τοῖς ὑπολαμβάνουσι πρόνοιαν καὶ ἐπιμέλειαν ὄλου καὶ τῶν μερῶν θαυμαστὴν τιν' εἶναι ἠνιοχοῦντος καὶ κυβερνῶντος ἀπταιστος καὶ σωτηρίως θεοῦ πῶς ἂν δύναιτο τὰς αὐτὰς καταλήψεις τῶν ὑποκειμένων ποιεῖσθαι πραγμάτων; [200] αἱ δὲ περὶ τὴν τάγαθου σκέψιν φαντασίαι ἄρ' οὐκ ἐπέχειν μᾶλλον ἢ ὁμολογεῖν βιάζονται τῶν μὲν ἀγαθῶν εἶναι νομιζόντων μόνον τὸ καλὸν καὶ θησαυριζομένων αὐτὸ ἐν ψυχῇ, τῶν δὲ πρὸς πλείω κατακερματίζόντων καὶ ἄχρι σώματος καὶ τῶν ἐκτὸς ἀποτεϊνόντων; [201] οὗτοι λέγουσι τὰς μὲν τυχηρὰς εὐπραγίας δορυφόρους εἶναι σώματος, ὑγείαν δὲ καὶ ἰσχὺν καὶ τὸ | ὀλόκληρον καὶ ἀκρίβειαν αἰσθητηρίων καὶ ὅσα ὁμοίωτροπα τῆς βασιλίδος ψυχῆς· τριση γὰρ τῆς τάγαθου φύσεως κερχημένης τάξεσι τὴν μὲν τρίτην καὶ ἐξωτάτην τῆς δευτέρας καὶ ὑπεικούσης πρόμαχον εἶναι, τὴν δὲ δευτέραν τῆς πρώτης μέγα πρόβλημα καὶ φυλακτικὴν γεγενῆσθαι. [202] καὶ περὶ αὐτῶν τούτων μέντοι καὶ βίων διαφορᾶς καὶ τελῶν πρὸς ἃ χρὴ πρὸς ἃ χρὴ τὰς πράξεις ἀπάσας ἀναφέρεσθαι καὶ μυρίων ἄλλων ὅσα τε ἡ λογικὴ καὶ ἠθικὴ καὶ φυσικὴ πραγματεία περιέχει γεγόνασι σκέψεις ἀμύθητοι, ὧν ἄχρι τοῦ παρόντος οὐδεμία παρὰ πᾶσι τοῖς σκεπτικοῖς συμπεφώνηται.

Los títulos apenas difieren entre los tres autores y de ellos podríamos llamar a este tropo el “ético” (τὰ ἠθικά), como el mismo Sexto se encarga de enfatizar (“justamente el que más referencia hace a lo ético: μάλιστα (...) πρὸς τὰ ἠθικά).

La principal diferencia entre Filón y los otros dos es que este omite la referencia a las creencias míticas, totalmente de acuerdo con sus creencias religiosas judías, y que su exposición consta de dos partes claras: a. *Ebr.* 193-197; b. *Ebr.* 198-202. La primera está dedicada a las diferencias en los sistemas educativos, las costumbres y las leyes y la segunda, lo que más admira a nuestro autor, a las profundas diferencias de aquellos que reflexionan sobre la realidad: los filósofos. Esta δόγματα ἀσύμφωνα la desarrolla Filón de la siguiente manera:

a. Física

1. Los que proponen que todo es indefinido (Epicuro, Usener, frag. 296²²), se oponen a los que proponen que el mundo es limitado (Estoicos, cf. Apolodoro, fr. 9 en *SVF* 3.260²³).
2. Los que proponen que el mundo es increado (Aristóteles, *De Caelo* 1.10 279b4²⁴), se oponen a
3. Los que proponen que el mundo es creado (Platónicos y estoicos; cf. *Aet.* 20 ss.²⁵).
4. Los que hacen depender al mundo de un movimiento irracional, se oponen a, los que piensan que hay una providencia (Estoicos, *SVF* 1.171, 172 = Cicero, *De nat. deor.* 2.22, 57. Véase G. Reale (1987: 369-372).²⁶

b. Ética:

1. Los que piensan que solo es bueno lo bello y lo guardan en su alma (estoicos, *SVF* 3.517 = Séneca, *Ep.* 95.97), se oponen a
2. Los que dividen los bienes en internos y externos (los peripatéticos, cf. *Ética a Nicómaco* 1.8.1098b 12-15²⁷).

Un claro paralelo de esta *dissensio* en la obra de Filón la podemos leer en *Her.* 246-248. Cierra Filón el tropo con la afirmación de que la *dissensio filosoforum* abarca los

²² Usener frag. 296 = Plutarchus adu. Coloten 13 p. 1114^a: Καὶ γὰρ Ἐπίκουρος ὅταν λέγῃ τὸ πᾶν ἄπειρον εἶναι καὶ ἀγένητον...

²³ *SVF* 3.260 = DL 7.143: τὸ δὲ πᾶν λέγεται, ὡς φησιν Ἀπολόδωρος, ὃ τε κόσμος καὶ καθ' ἕτερον τρόπον τὸ ἐκ τοῦ κόσμου καὶ τοῦ ἔξοθεν κενοῦ σύστημα· ὁ μὲν οὖν κόσμος πεπερασμένος ἐστί, τὸ δὲ κενὸν ἄπειρον. Cf. también *Ecio* 2.1.

²⁴ Τούτων δὲ διωρισμένων λέγωμεν μετὰ ταῦτα πότερον ἀγένητος ἢ γενητὸς καὶ ἄφθαρτος ἢ φθαρτός, διεξελθόντες πρότερον τὰς τῶν ἄλλων ὑπολήψεις.

²⁵ Τοὺς δὲ ἀγένητον καὶ ἄφθαρτον κατασκευάζοντας λόγους ἔνεκα τῆ πρὸς τὸν ὀρατὸν <θεὸν> αἰδοῦς προτέρους τακτέον οἰκείαν ἀρχὴν λαβόντας. ἅπασιν τοῖς φθορὰν ἐνδεχομένοις αἰτίαι διτταὶ τῆς ἀπωλείας, ἢ μὲν ἐντός, ἢ δὲ ἐκτός, προϋπόκεινται· σίδηρον γοῦν καὶ χαλκὸν καὶ τὰς τοιοῦτοτρόπους οὐσίας εὖροις ἂν ἀφανιζόμενας ἐξ ἑαυτῶν μὲν, ὅταν ἐρπηνώδους νοσήματος τρόπον ἰὸς ἐπίδραμῶν διαφάγη, πρὸς δὲ τῶν ἐκτός, ὅταν ἐμπιπραμένης οἰκίας ἢ πόλεως συναναφλεχθεῖσαι τῆ πυρὸς βιαίῳ ῥιπῇ διαλυθῶσιν· ὁμοιοτρόπως δὲ καὶ ζῶις ἐπιγίνεται τελευτὴ νοσήσασιν μὲν ἐξ ἑαυτῶν, ὑπὸ δὲ τῶν ἐκτός σφαττομένοις ἢ καταλευνομένοις ἢ ἐμπιπρα-μένοις ἢ θάνατον οὐ καθαρὸν τὸν δι' ἀγχόνης ὑπομένουσιν. Cf. también *Ecio* 2.4.

²⁶ Cf. *Ecio* 2.3.

²⁷ Νενεμημένων δὲ τῶν ἀγαθῶν τριχῆ, καὶ τῶν μὲν ἐκτός λεγομένων τῶν δὲ περὶ ψυχὴν καὶ σῶμα, τὰ περὶ ψυχὴν κυριώτατα λέγομεν καὶ μάλιστα ἀγαθὰ, τὰς δὲ πράξεις καὶ τὰς ἐνεργείας τὰς ψυχικὰς περὶ ψυχὴν τίθεμεν.

tres campos filosóficos tópicos en la era helenística: la física, la ética y la lógica. Sexto y Diógenes añaden a estos ocho tropos de Filón dos más que no están presentes en nuestro autor y que vienen numerados en aquellos como el tercero y el noveno, haciendo referencia a los sentidos y a las rarezas respectivamente.

Esta breve sinopsis de los tropos según tres grandes testimonios que de ellos han llegado a nosotros nos deja ver claramente sus diferencias, pero también sus similitudes. La primera diferencia que hay que reseñar es la del marco donde se insertan dichos tropos, que como vimos más arriba varía según las intenciones de cada autor. En Filón el marco es claramente exegetico y con un claro carácter moral (“al que se vanagloria (...)” § 169), que marca ya la diferencia de nuestro autor con respecto a Sexto y a Diógenes. Tampoco Filón enumera los tropos como hacen los otros dos y el orden de ellos también varía de uno a otro. Pero la diferencia que considero esencial es que Filón refiere los tropos no al fenómeno (τὸ φαινόμενον) sino a la representación (φαντασία) del mismo, así como la clara referencia implícita a doctrina de los contrarios de Heráclito, tan bien representada en el tratado del *Heres* de nuestro autor²⁸.

Si bien no vendré aquí a una discusión sistemática sobre el problema de la utilización del testimonio de Filón para el estudio de desarrollo del escepticismo griego, que ha sido tan brillantemente expuesta por C. Lévy²⁹, sin embargo sí quiero decir, con él, que, al margen de la utilización propia que Filón haya podido hacer en un sentido u otro de los tropos, ya nadie hoy debe dudar que nuestro tratado *De Ebrietate* es sin duda alguna el primer y más cercano testimonio a la sistematización de argumentos escépticos hecha por Enesidemo, (del que no hay que olvidar que desarrolló su labor en Alejandría, ciudad de nuestro Filón) y, si bien es verdad que, en el estudio de la Antigüedad, la cercanía a una fuente no es *ipso facto* garantía de veracidad, tampoco la misma debe tenerse *ipso facto* como despreciable en ningún caso, sino que más bien creo que hay que leer los textos sin prejuicios y desde ellos establecer las conclusiones a las que den lugar. Así que pienso que, si Filón usó su fuente como le venía bien a su propósito principal, tampoco debemos creer sin más que Sexto o Diógenes no hayan manipulado la misma según sus propios propósitos, lo que es más claro en Sexto. En este sentido creo que la versión de Diógenes sirve para, dada la similitud formal con el testimonio de Filón, verificar la versión filoniana al menos como testimonio.

γ) Otros pasajes en la obra de Filón de carácter escéptico

En este apartado no proponemos estudiar otros textos de la obra de Filón que convergen con los *tropoi* y tienen un carácter escéptico y que nos permitan matizar y esclarecer si el “escepticismo” de Filón es de corte académico, pirroniano o *motu proprio*.

Puesto que el “escepticismo”, al menos el académico, no cuenta con un *corpus* propio de textos, basamos principalmente nuestro análisis en el estudio del vocabulario que lo deja ver; comenzamos pues con la cita de dichos pasajes, en tres grandes bloques: a. los que hacen referencia al τὸ πιθανόν y al τὸ εὔλογον académicos; b. los que se refieren al término ἐπέχω y sus derivados, concepto base del pirronismo; c. otros pasajes. No limitamos aquí a dar las referencias del corpus filónico que refieren estos términos.

a. Πιθανόν και εὔλογον

²⁸ Cf. *Her.* 207-214.

²⁹ Véase Lévy (2015). También a este propósito, véase Ramón Román Alcalá (1996: 87): “esto hace que el testimonio de Filón no haya sido reconocido por todos los estudiosos...pero si comparamos y apoyamos su exposición con Sexto y Diógenes tenemos un cuadro completo del primer intento técnico de Enesidemo de recuperación del pirronismo”.

- a.1. πιθανόν καὶ εὐλογον: *Opif.* 45; *Opif.* 72; *Sacr.* 12-13; *Det.* 38; *Migr.* 76; *Somn.* 1.220;
- a.2. πιθανόν: *Leg.* 3.229; *Leg.* 3.233; *Cher.* 9; *Det.* 1; *Post.* 52; *Conf.* 39; *Migr.* 171; *Her.*, 248; 302; 306; 248; *Somn.* 1, 107.
- a.3. εὐλογον: *Leg.* 3.161; *Det.* 95; *Agr.* 156; *Plant.* 54; 176-177; *Ebr.* 70; *Migr.* 180; *Fug.* 167; *Mut.* 51.

Otros textos de la obra de Filón donde aparecen los términos πιθανός καὶ εὐλογον son: *Mos.* 1.83, 174, 196, 244; *Mos.* 2.261; *Decal.* 3; *Spec.* 1.38, 61, 63, 214; *Spec.* 2.185; *Spec.* 3.18, 55, 119; *Spec.* 4.40; *Virt.* 23; *Praem.* 29; *Aet.* 44, 46, 60, 78; *Legat.* 57, 248, 260; *Abr.* 55; *Jos.* 143; *Prov.* 2.34; *QG* 2.17c.28; *QG* 4.88.

b. Ἐπέχω καὶ ἐποχή

b.1. Ἐποχή: El único pasaje de Filón en el que aparece el más propio término técnico del escepticismo pirroniano es:

Fug. 136: Pues la mejor ofrenda es la quietud y la suspensión del juicio respecto de todas las cosas sobre las que no hay pruebas totalmente. Solo eso hay que decir: “Dios buscará”, para quien todas las cosas son conocidas; el que con la luz más brillante –que es él mismo- ilumina el universo.

Ἄριστον γὰρ ἱερεῖον ἡσυχία καὶ ἐποχή περὶ ὧν πάντως οὐκ εἰσι πίστεις. ῥητὸν γὰρ μόνον τοῦτο “ὁ θεὸς ὄψεταί”, ὃ γνώριμα τὰ πάντα, ὃς λαμπροτάτῳ φωτὶ, ἑαυτῷ, τὰ ὅλα ἀυγάζει.

b.2. Ἐπέχω: *Opif.* 81. 168; *Leg.* 1.16, 18; *Leg.* 3.4, 112; *Det.* 23, 44; *Post.* 18, 28, 145; *Deus* 149, 181; *Conf.* 29, 105; *Migr.* 191; *Her.* 4, 223, 243, 245; *Fug.* 135, 193, 206; *Mut.* 239, 250, 239.

Otros textos donde aparece el verbo ἐπέχω en la obra de Filón son: *Somn.* 1.37, 68, 182. 238; *Somn.* 2.83, 133, 262, 295; *Abr.* 43, 44; *Jos.* 5, 92, 96, 176; *Mos.* 1.69, 90, 107, 175. 176; *Mos.* 2.63, 214, 236; *Decal.* 150; *Spec.* 1.118, 270, 338, 343; *Spec.* 2.87, 104, 202; *Spec.* 3.25, 33, 175; *Spec.* 4. 54; *Virt.* 113, 137; *Praem.* 68, 76, 134; *Aet.* 29, 77, 79, 91, 101, 115; *Flacc.* 35, 40, 119, 159; *Legat.* 42, 65, 186, 187, 197, 226, 257, 259, 262, 275, 360, 366; *Prov.* 2.55; *QG* 2.59.

A todos estos pasajes debemos añadir todos los textos en los que Filón hace uso de material doxográfico, que tienen en mayor o menor medida un sabor claramente escéptico tanto en su contenido como en la terminología, como afirma Runia,³⁰ tal es el caso por ejemplo de los párrafos 30-33 del *Somn.* 1 o, en nuestro tratado, la doxografía con la que vimos que se cierra la exposición de los tropos.

¿Qué nos dejan ver estos textos que hemos traído aquí sobre el escepticismo de Filón? En primer lugar, por lo que se refiere a los términos ἐπέχω καὶ ἐποχή, propios del escepticismo pirroniano, el uso que Filón hace del verbo, exactamente 97 veces, es muy variado, tanto que disuelve de alguna manera la acepción netamente escéptica pirroniana, como puede verse en los textos aducidos. Lo que sí es de destacar es el único uso de ἐποχή en nuestro autor en el pasaje de *Fug.* 136 y el del verbo en los pasajes de *Post.* 18 y 28.

³⁰ Véase Mansfeld y Runia (2010: 307).

En el pasaje del *De Posteritate* 18 nos encontramos con una ἐποχή que podemos muy bien llamar *transcendental*, como bien ha clarificado el profesor Lévy:³¹

Il y a ce que l'on pourrait appeler une ἐποχή transcendante –même si Philon utilise le verbe, et jamais le nom, sans doute trop connoté philosophiquement- que est celle de l'être que comprendre qu'il y a une limite pour ainsi dire naturelle à son entendement, fixée par les logoi de Dieu.

De aquí se extrae claramente que la suspensión de la marcha, metáfora para la suspensión de la búsqueda del conocimiento del Señor del universo, es tanto gnoseológica, como metafísica y también ética, y aquí radica, precisamente, la diferencia fundamental entre Filón y los escépticos, ya que para estos *la suspensión del juicio* es un acto del libre albedrío del hombre, mientras que para Filón *la suspensión del juicio* viene impuesta por los propios *logoi* de Dios, y es su propia inmutabilidad la que frena la marcha, como queda claro en *Post.* 28:

Porque a mi parecer, así como lo desviado es enderezado por la regla correcta, así mismo modo las cosas en movimiento son retenidas (ἐπέχεται) y estabilizadas por la fuerza del Que está firme.

En el texto de *Fug.* 136 (texto claramente en continuidad con el de *Post.* 28), la ἐποχή, representada aquí por el carnero del sacrificio de Isaac, adquiere un claro valor sacrificial-cultural, es decir, “es la mejor ofrenda” (ἄριστον ἱερεῖον) que el hombre en su *nadidad*³² puede ofrecer a Dios: “Dios buscará” (ὁ θεὸς ὄψεται).³³

La suspensión meramente gnoseológica, que es la que aparece en nuestros textos, es pues, y nada más, que un aspecto de una actitud humana que reconoce su *nadidad* (οὐδένεια), concepto al que ya habían referido el escepticismo filoniano los profesores Bréhier y Nikiprowtzky.³⁴

Por lo que se refiere a los conceptos académicos del εὐλογον de Arcesilao y el πιθανόν de Carnéades, lo que encontramos en nuestros textos es que en Filón se da una perspectiva transcendental, como hemos visto en relación a la ἐποχή, propia por otra parte del medioplatonismo, afirmando que si bien, como defendía Arcesilao, el hombre vive en la tinieblas, sin embargo la luz existe en Dios, que esclarece el mundo, como nos deja ver claramente el texto de *Opif.* 45, donde la expresión στοιχασταὶ τῶν εἰκότων καὶ πιθανῶν ἐν οἷς πολὺ τὸ εὐλογον testimonia una reelaboración del lenguaje escéptico, donde el término εἰκός es poco frecuente, a diferencia de en Filón, donde es mucho más frecuente y con una clara referencia a Platón mismo,³⁵ como puede verse en los pasajes aducidos: *Opif.* 45; *Opif.* 72; *Sacr.* 12-13; *Somn.* 1.220, etc. Esto nos permite afirmar que el

³¹ Véase Alesse (2008: 112).

³² Sobre la *nadidad* humana dos pasajes de Filón son de reseñar: *Sacr.* 56 y *Her.* 29.

³³ El profesor Lévy (2015: 114) trae a colación de este texto otros pasajes de Filón: *Somn.* 1.199; *Leg.* 3.129; *Her.* 125.

³⁴ Véase Bréhier (1950: 203 ss.), donde afirma: “Esta crítica del conocimiento depende de un tema mucho más general: es el tema de la deidad humana” (la traducción es mía; notar que uno de los pasajes que aduce Bréhier es *Fug.* 136; véase Nikiprowetzky (1977: 184 ss.).

³⁵ Cf. por ejemplo, *Timeo* 29c-d: τοὺς δὲ τοῦ πρὸς μὲν ἐκεῖνο ἀπεικασθέντος, ὄντος δὲ εἰκότος εἰκότας ἀνὰ λόγον τε ἐκεῖνων ὄντας· ὅτι περὶ πρὸς γένεσιν οὐσία, τοῦτο πρὸς πίστιν ἀλήθεια. ἐὰν οὖν, ὦ Σώκρατες, πολλὰ πολλῶν πέρι, θεῶν καὶ τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως, μὴ δυνατοὶ γινώμεθα πάντη πάντως αὐτοῦ ἐαυτοῖς ὁμολογουμένους λόγους καὶ ἀπρηκτιβωμένους ἀποδοῦναι, μὴ θαυμάσης· ἀλλ' ἐὰν ἄρα μηδενὸς ἦττον παρεχώμεθα εἰκότας, ἀγαπᾶν χρὴ, μεμνημένους ὡς ὁ λέγων ἐγὼ ὑμεῖς τε οἱ κριταὶ φύσιν ἀνθρωπίνην ἔχομεν, ὥστε περὶ τούτων τὸν εἰκότα μῦθον ἀποδεχομένους πρέπει τούτου μηδὲν ἔτι πέρα ζητεῖν.

escepticismo de Filón no se corresponde exactamente, pues, con las categorías del escepticismo académico.

De todo ello, deducimos que el escepticismo en Filón presenta una raíz ontológico-teológica que no permite reducirlo a ninguna de las dos corrientes escépticas griegas, la neoacadémica y la pirroniana, sino que el suyo está fundamentado en la total trascendencia de Dios,³⁶ uno de los dos polos sobre los que gira todo el pensamiento de Filón y en la revelación de su palabra.

Reseñar finalmente que, en otros pasajes aducidos arriba, como es el caso de *Jos.* 125-143, donde leemos un claro resumen de los tropos como aparecen en nuestro tratado: “Cada uno de los sentidos le impide llegar al conocimiento, corrompido por visiones, sabores, olores... producen la confusión entre alto y bajo, grande y pequeño...”, nos permiten afirmar la clara influencia del pensamiento de Heráclito en Filón de Alejandría, tanto en la *diafonía* de los contrarios como en el *todo fluye*. Por otra parte, algunos de estos textos remarcan y subrayan la *nadidad* del ser humano claramente, como es el caso de *Somn.* 1.24: “De manera que que podría afirmar con confianza que ningún mortal podrá jamás comprender claramente nada de todo esto”. El pasaje de *QG* 1.4, sirve para recalcar el valor cultural que tiene en Filón *la suspensión del juicio*, que es una Pascua del alma, que trasciende los sentidos.

B. Tres textos sapienciales

Después de haber leído los *tropoi* del *De Ebrietate*, ahora nos preguntamos en dónde podemos encontrar el contexto para enmarcar el escepticismo de Filón de Alejandría. Para ello propongo la lectura de tres textos del pentateuco sapiencial de la Biblia, Jb 28, Pr 8 y Si 24.³⁷

Job 28:³⁸

³Orden puso en la oscuridad,

y todo extremo él señala con exactitud...

4by entre los humanos, los que olvidaron el camino justo se debilitaron.

(...)

¹²Y la sabiduría ¿cómo fue hallada?

¿y cuál es el lugar de la inteligencia?

¹³No conoce el mortal su camino

y tampoco se halla entre los hombres.

(...)

²⁰Y la sabiduría ¿cómo fue hallada?

Y ¿cuál es lugar de la comprensión?

²¹Ha escapado a todo hombre,

³⁶ La total trascendencia de Dios definido como *aoratos*, *akataleptos*, *agnostos*, *akatonomastos*, ha sido bien estudiada por la profesora F. Calabi en diferentes artículos, recogidos después y ampliados en su obra *God's Acting, Man's Acting*, que además no ofrece una comparación entre Filón y pitagórico Ecfanto. Véase bibliografía.

³⁷ Uso la traducción de la edición de *Septuaginta* dirigida por Natalio Fernández Marcos (2013). Para la relación teológica de estos tres textos, véase von Rad (1976: 276 ss.). También: “Por fin la sabiduría entra a formar parte de la teología de Israel como nueva forma de revelación (cf. *Prov.* 1-9, *Job* 28 y sobre todo *Ben Sirakh* 24) (...) En sabiduría teológica indentificada con Ley y temor de Dios”. Véase Fernández Marcos y Spottorno Díaz-Caro (2013: 11).

³⁸ Sobre el libro de Job como literatura escéptica puede leerse con provecho el libro de Katharine J. Dell (1991).

(...)

²³Dios dispuso su camino
y él conoce su lugar;
²⁴pues él observa toda la que está bajo el cielo,
Viendo todo lo que hay en la tierra, lo que hizo,
²⁵el peso de los vientos y las medidas del agua.

(...)

²⁸Y dijo al hombre: ‘Mira, el culto a Dios es sabiduría
y abstenerse de lo malo es inteligencia’.

Proverbios 8

¹²Yo, la sabiduría, acampé junto a la prudencia
y al conocimiento y a la reflexión apelé.
¹³El temor del Señor odia la injusticia,
y el orgullo y la soberbia y los caminos de los perversos;
y yo odié los caminos desviados de los malos.
¹⁴Mía es la prudencia, también la seguridad,
mía es la sensatez, y mía es la fuerza.
¹⁵Por mí reinan los reyes
y los soberanos escriben la justicia.
¹⁶Por mí se engrandecen los magnates
y los tiranos por mí dominan la tierra.
¹⁷Yo quiero a los que me aman,
y los que me buscan me encontrarán
¹⁸La riqueza y la gloria me pertenecen,
y la posesión de abundancia y la justicia.
¹⁹Que yo goce los frutos es mejor que el oro y la piedra preciosa,
y mis productos preferibles a la plata escogida.
²⁰Por los caminos de justicia me paseo
y entre los caminos trillados del derecho me conduzco,
²¹para distribuir riqueza a los que me aman
y colmar de cosas buenas sus almacenes.
^{21a}Si os anuncio lo que ocurre cada día,
me acordaré de contar lo ocurrido desde siempre.
²²El Señor me creó como principio de sus caminos hacia sus obras,
²³antes del tiempo me cimentó en el principio,
²⁴antes de hacer la tierra y antes de hacer los abismos,
antes de hacer que brotaran los manantiales de las aguas,
²⁵antes de que las montañas fueran asentadas
y antes que todas las colinas, me engendró a mi.
²⁶El Señor hizo las regiones y las partes inhabitables
y los extremos habitados de la que está bajo el cielo.
²⁷Cuando dispuso el cielo yo estaba con él,
y cuando delimitó su propio trono sobre los vientos.
²⁸Al tiempo que hacía vigorosas las nubes arriba
y a la vez que colocaba los manantiales de la que está bajo el cielo
²⁹y vigorosos hacía los cimientos de la tierra.
³⁰yo esta junto a él, mostrando mi acuerdo,
era yo en quien él se complacía.
Cada día me regocijaba ante su presencia en todo momento
³¹cuando él se regocijaba de haber contemplado la tierra habitada
y se regocijaba con los hijos de los hombres.
(...)

³⁴Feliz el hombre que me escuche.
(...)

Eclesiástico 24

¹La sabiduría alaba su alma,
(...)
³“Yo salí de la boca del Altísimo
y como niebla cubrí la tierra;
⁴Yo puse mi tienda en las alturas,
y mi trono en una columna de nube;
⁵sola di la vuelta al círculo del cielo,
y he paseado por la sima de los abismos;
⁶gobré en las olas del mar y en toda la tierra,
y sobre todo pueblo y nación.
⁷Entre todas estas cosas busqué un lugar de reposo,
y en cuya heredad pudiera habitar.
⁸Entonces el creador de todas las cosas me ordenó,
y el que me creó hizo reposar mi tienda
y dijo: ‘Pon tu tienda en Jacob,
y que está tu heredad en Israel’,
(...)

La relación de estos textos entre sí puede leerse en G. Von Rad.³⁹ Además quiero subrayar que Pv 8.22 está citado en *De Ebrietate* 30-32, si bien en otro contexto exegético. Los tres textos subrayan que la verdadera “sabiduría” tiene una dimensión moral clara: el temor de Dios. El hombre no puede conocer las cosas en su esencia y esta incapacidad humana tiene que llevarle a entender que solo en una posición de humildad (*humilitas*) ante su creador alcanzará la verdadera sabiduría. Creo que esta es la línea de pensamiento de Filón de Alejandría, que hace de la epistemología escéptica en su desarrollo de la *epojé* un vehículo exacto para desarrollar la *oudéneia* del hombre y, que por lo tanto nos dice que los pasajes escépticos en Filón tienen una vertiente moral o ética de la que carecen las versiones pirrónica y académica como vimos en las conclusiones de la lectura de los tropos. Por todo ello creo que habrá que cambiar de término para hablar del “escepticismo de Filón” e irnos a llamar a su epistemología con el término de “imposibilidad de conocimiento” de la razón humana sobre los seres (*tà onta*), es decir, un mundo que pueda ser entendido prescindiendo de Dios, lo que nos facilita enmarcar, puesto que no participa en el desarrollo histórico del pensamiento escéptico griego, todo el pensamiento de Filón en el ámbito de la tradición sapiencial bíblica y que hace de él “uno de los sabios de Israel”.

El acento moral que Filón pone en su epistemología trascendente, que supera la capacidad humana del conocimiento y que tendrá un largo recorrido en autores posteriores, es lo que me ha llevado a ser además de un filonista un filoniano y a callar ahora y a decir como Abrahán “Dios buscará” y como me decía mi padre “fíu ye tampoco lo qu’hai que decir”.⁴⁰

³⁹ Gerard Von Rad (1976: 276 ss.).

⁴⁰ La oración está en asturiano, única lengua en la que se expresaba mi padre; en castellano: Hijo mío, es muy poco lo que hay que decir.

BIBLIOGRAFÍA

- Annas, J. y Barnes, J. (1985). *The Modes of Scepticism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Algra, K., Barnes, J., Mansfeld, J. y Schofield (eds.) (1999). *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Allese, F. (ed.) (2008). *Philo of Alexandria and Post-Aristotelian Philosophy*. Leiden, Boston: Brill.
- Bréhier, E. (1950). *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Bonazzi, M. (2008). "Towards Transcendence: Philo and Renewal of Platonism in the Early Imperial Age", en F. Allese (ed.), *Philo of Alexandria and Post-Aristotelian Philosophy*. Leiden, Boston: Brill; 233-252.
- Borgen, P. (1997). *Philo of Alexandria an exegete for his time*. Leiden: Brill.
- Cook, J. (1997). *The Septuagint of Proverbs. Jewish and/or Hellenistic Proverbs? Concerning the Hellenistic Colouring of LXX Proverbs*. Supplements of Vetus Testamentum. Leiden: Brill.
- Dell, K. J. (1991). *The book of Job as sceptical literature*. Berlin: de Gruyter.
- Fernández Marcos, N. y Spottorno Díaz-Caro, M. V. (coords.) (2013). *La Biblia griega. Septuaginta III*. Salamanca: Sígueme.
- Hadas-Lebel, M. (2012). *Philo of Alexandria. A Thinker in the Jewish Diaspora*. Traducido por Robyn Fréchet. Leiden, Boston: Brill.
- Harl, M., Dorival, G. y Munich, O. (1988). *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*. Paris: Cerf.
- Hopkin, R.H. (1960). *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*. Assen: Royal Van Gorcum Ltd.
- Keimpe, A, Barnes, J., Mansfeld, J. y Schofield, M. (eds.) (2008). *Hellenistic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kuzminski, A. (2008). *Pyrrhonism*. Plymouth : Lexington Books.
- Lévy, C. (1992). *Cicero Academicus. Recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*. Paris : École française de Rome.
- Lévy, C. (2008). "Études Philoniennes". *Bulletin de l'association Guillaume Budé* 1/2; 156-166.
- Lévy, C. (2008). *Les scepticismes*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Lévy, C. (2007). "La question de la Dyade chez Philo d'Alexandrie", en M. Bonazzi, C. Lévy y C. Steel (eds.), *A Platonic Pythagoras. Platonism and Pythagoreanism in the Imperial Age*. Turnhout: Brepols.
- Lévy, C. (ed.) (1995). *Philon d'Alexandrie et le langage de la philosophie*. Paris: Brepols.
- Lévy, C. (2015). "Philon d'Alexandrie est-il inutilisable pour connaître Énésidème ?". *Philosophie Antique* 15; 5-26.
- Long, A. L. (2004). *La filosofía helenística*. Madrid: Alianza Universidad.
- Martín, J.P. (1986). *Filón de Alejandría y la génesis de la cultura occidental*. Buenos Aires: Depalma.
- Penelhum, T. (1929). *God and Scepticism. A Study in Skepticism and Fideism*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.
- Pépin, J. (1987). *La tradition de l'allégorie : de Philon d'Alexandrie à Dante*. Paris: Études Augustiniennes.
- Polito, R. (1997). *The Sceptical Road. Aenesidemus Appropriation of Heraclitus*. Leiden: Brill.

- Reale, G. (1987). *Storia de la filosofia antica* (vols. III-IV). Milán: Vita e Pensiero, Pubblicazioni de la Università Cattolica.
- Radice, R. y Runia, D.T. (1988). *Philo of Alexandria. An annotated Bibliography, 1937-1986*. Leiden : Brill.
- Román Alcalá, R. (1996). “Enesidemo: La recuperación de la tradición escéptica griega”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 1; 79-96.
- Rodríguez Hevia, T. (2018). *Filón de Alejandría. De Ebrietate. El uso de los tópicos filosóficos griegos*. Madrid: Ediciones Universidad San Dámaso.
- Runia, D.T. (2012). *An Annotated Bibliography 1997-2006 with Addenda for 1987-1996*. Leiden, Boston: Brill.
- Runia, D.T. (2001). *Philo of Alexandria. On the Creation of the Cosmos according to Moses. Translation and Commentary*. Leiden: Brill.
- Tarrant, H. (1985). *Scepticism or Platonism? The Philosophy of the Fourth Academy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vogt, K. (2014). “Ancient Skepticism”, en E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. [Disponible en:] URL=<<http://Plato.Stanford.edu/archives/sum2014/entries/skepticism-ancient>.
- Von Rad, G. (1976). “Algunos aspectos del concepto veterotestamentario del mundo”, en *Estudios sobre el Antiguo Testamento*. Salamanca: Sígueme.
- Winston, D. (1979). *The Wisdom of Salomon*. Nueva York: The Anchor Bible Doubleday.
- Wolfson, H. A. (1948). *Philo: foundations of religious philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, 2 vols. Cambridge: Harvard University Press.

CAPÍTULO IX

APROXIMACIÓN A LA VIRTUD Y A CÓMO EL SER HUMANO ES VIRTUOSO EN FILÓN DE ALEJANDRÍA¹

Mónica Chávez Cervantes

Resumen: El texto establece un acercamiento a los planteamientos acerca de la virtud en Filón de Alejandría teniendo en cuenta algunas reflexiones aristotélicas. Se parte de aspectos como la felicidad, el alma y las funciones y las partes del alma, para la comprensión del concepto de virtud y de cómo el ser humano es bueno y virtuoso. Por lo demás, se tienen en cuenta las figuras bíblicas de Isaac, Jacob y Abraham.

Palabras clave: Filón de Alejandría, Aristóteles, virtud, felicidad, alma.

APPROACHING VIRTUE AND HOW THE HUMAN BEING IS VIRTUOUS IN PHILO OF ALEXANDRIA

Abstract: The text establishes an approach to the proposal about virtue of Philo of Alexandria taking into account some Aristotelian reflexions. It starts from aspects like happiness, soul, its functions and parts, to reach the comprehension and the notion of virtue, and how the human being is good and virtuous. Otherwise, the leading figures of Isaac, Jacob and Abraham are taken into account.

Keywords: Philo of Alexandria, Aristoteles, virtue, happiness and soul.

“desde el río Egipto hasta el gran río Éufrates” (Gn 15.18)

Introducción

El presente texto tiene por objeto profundizar en los planteamientos acerca de la virtud y de cómo el ser humano es bueno y virtuoso en Filón de Alejandría, esto sin pretender hacer una exposición completa de la ética filoniana. El reinado de Alejandro Magno pone fin a la época clásica del espíritu griego e inicia la época helenística; de esta manera, se presenta un complejo cambio cultural y político que afecta al espíritu griego y al pensamiento judío. La alusión al pensamiento judío es debido a que en la naciente época helenística, el pensamiento de Oriente se focaliza en el pensamiento judío y en el encuentro entre este y el espíritu griego. Es así que los hebreos recurren a las reflexiones griegas.

Filón de Alejandría es un filósofo judío que sabe griego, y esto cabe resaltarlo, pues los tratados, los diálogos y los conceptos griegos trabajados por él tienen su sentido más fiel, pues las traducciones alejan y confunden el sentido designado en un principio. Es así que la influencia de la filosofía griega en Filón de Alejandría es innegable, y para el

¹ El presente texto es producto del proyecto de investigación (2021) *La influencia de la concepción aristotélica de la virtud en Filón de Alejandría* [monografía de pregrado, Universidad Santo Tomás]. Repositorio institucional.

presente texto, es de interés tener en cuenta la incidencia griega en los sistemas filosóficos.

Naturalmente que no se comprenderá ni la virtud ni cómo el ser humano es bueno y virtuoso desligado de otros conceptos; la lectura de algunos textos filonianos ha permitido identificar que es necesario analizar otros temas como la felicidad, el alma y las partes del alma.

1. Aproximación a la felicidad y a la virtud en Filón de Alejandría

La felicidad y el bien son claves en Filón de Alejandría, pues constituyen sus planteamientos éticos. En el método exegético del filósofo judío para interpretar pasajes y personajes bíblicos, algunas veces se encuentran inconsistencias e incongruencias; sin embargo, respecto a sus ideas sobre Dios y la razón humana hay un orden que supera las inconsistencias.

En Filón de Alejandría la *eudaimonía* (felicidad) se caracteriza por dos cosas: primero, es el fin de las acciones humanas; segundo, se identifica con Dios y el Bien. Es así que el concepto de felicidad configura la ética en el pensamiento filoniano, pues está en estrecha relación con lo que es ser bueno. En la interpretación de algunos de los pasajes de la ley mosaica, Filón de Alejandría manifiesta que el ser humano para ser feliz debe obrar bien y procurar cumplir la ley divina.

El filósofo judío considera que el ser humano por su voluntad puede ser feliz. Esta idea pone en relieve que la felicidad del ser humano no tiene exclusivamente relación con la comunidad o con su característica social; en otras palabras, importa más la felicidad y el bien de un hombre que el de la ciudad. Esto es porque Filón de Alejandría considera al hombre como un ser creado por Dios, por lo que las acciones y la vida del hombre tienen como fin último retornar a su creador que es el supremo bien y la felicidad. Sumado a esto, el hombre que es bueno y feliz también es libre. Filón en su texto *Todo hombre bueno es libre* tiene por objeto demostrar la libertad del hombre bueno: “demostraremos que todo hombre bueno y de valor es libre” (*Prob.* 21).

Considerar que el fin de las acciones humanas (la felicidad, *eudaimonía*, y el bien) se identifica con Dios, muestra la importancia de Dios en la ética, pues el hombre realiza sus acciones con miras al Legislador y no en razón de su propia existencia; esta idea presenta a la felicidad y al bien como algo externo que determina la conducta humana. A esto cabe agregar que para Filón de Alejandría la ley mosaica establece la buena conducta, pues en ella se expone cómo y cuándo se obra bien y adecuadamente.

Para Filón de Alejandría, Dios además de ser el creador y el legislador es el principio activo que le otorga a las criaturas del mundo las facultades para vivir del mejor modo posible. Filón en su interpretación de las palabras del *Éxodo*: “Si Dios, pues, te diere, separarás (...)” (Ex 13.11) manifiesta que todo aquello que posee el hombre es un préstamo divino porque todo es propiedad de Dios:

En efecto, si Él no te diere no tendrás, puesto que a Él le pertenecen todas las cosas: cuanto hay fuera de ti [sic], el cuerpo, la sensibilidad, la razón, la inteligencia; y todas las funciones de ellos; y no solo tu persona, sino también este mundo (*Sacr.* 97).

Tras establecer a Dios como la causa eficiente ocurren dos cosas: primero, se establece una relación específica entre el ser humano y Dios; segundo, se da lugar a la responsabilidad del hombre de cuidar y hacer buen uso de lo prestado. Respecto a lo primero, la relación entre el ser humano y Dios se parece a la del deudor con el

prestamista, pues el prestamista es quien por un tiempo presta algo para ser devuelto, y el deudor es a quien se le presta y de algún modo está obligado a devolver lo prestado. Dios tras otorgar como préstamo la inteligencia, la razón y los demás bienes, convierte al ser humano en el deudor cuyo deber también consiste en reconocer los dones divinos. En *Sobre el nacimiento de Abel y los sacrificios ofrecidos por él y su hermano Caín*, se exponen dos cargos contra Caín y uno de ellos se relaciona con no reconocer que los bienes del hombre son dados por Dios: “(...) otros, presa de la desmedida presunción, tiénense [sic] a sí mismos por autores de los bienes que les han cabido, y no a Aquél que es el verdadero origen de ellos” (*Sacr.* 54); y tal presunción humana, Filón destaca que se opone a la ley mosaica y cita (*Sacr.* 56): “No digas: “Mi fuerza y mi fortaleza de mi brazo me han dado todo este poder”. Antes bien, conserva en la memoria al Señor tu Dios, que es Quien te da la fuerza para alcanzar el poder” (Dt 8.17-18).

Esta relación entre el prestamista y el deudor establece un compromiso semejante a un contrato, en el que el deudor además de devolver lo prestado, debe hacer un buen uso de los bienes, y este *buen* uso, según la creencia hebraica, está descrito en la ley mosaica. Este compromiso o contrato es el pacto divino entre los hombres y Dios; Filón de Alejandría entiende que con Abraham se lleva a cabo este compromiso en el que, por un lado, Abraham debe cumplir y reproducir las leyes de Yavhé y, por el otro lado, Dios, a cambio, promete al patriarca la descendencia y la prosperidad para ella. A profundidad, este pacto establece la relación trascendental sagrada entre Dios, Abraham y los hombres, pues Dios a partir de dicho pacto es el Señor de Abraham, de la descendencia y de la creación.

Al inicio del texto *Sobre quién es el heredero de las cosas divinas* (*Her.*), Filón detalla la especial relación de señorío y de amistad entre Dios y Abraham a partir del relato bíblico sobre dicho pacto. Retoma del *Génesis* la primera conversación entre Abraham y el Legislador:

Después de estas cosas vino la palabra de Yavhé a Abram en visión, diciendo: “No temas Abram; yo soy tu escudo, y tu galardón será sobremanera grande”. Y respondió Abram: “Señor Yavhé ¿qué me darás, siendo así que ando sin hijo, y el mayordomo de mi casa es ese damasceno Eliezer?” (Gn 15.1-2).

El filósofo judío a partir de este pasaje afirma que se revelan la confianza y la cautela de Abraham hacia Dios. La manera en que el patriarca realiza la pregunta, “¿qué me darás (...)?” evidencia confianza, y la palabra “Señor” demuestra prudencia y conciencia del poder soberano que posee Dios. En palabras de Filón: “El que dice: “Señor, ¿qué me darás?”” está virtualmente diciendo: “No ignoro que tu poder es superlativo; conozco lo terrible de Tu autoridad; vengo a Tu encuentro temeroso y tembloroso; y a la vez vengo confiado”” (*Her.* 24). Abraham aprende y entiende que cumplir con las exhortaciones de la ley divina es vivir bien y tranquilamente.

Cuando el hombre actúa de acuerdo a la ley divina y cumple las exhortaciones de la misma puede ser feliz, de modo contrario a quienes no actúan así. En esta teoría filoniana, la existencia es un proceso para llegar a ser feliz, por lo que la felicidad (*eudaimonía*), además de ser el fin, también es una recompensa por el buen comportamiento moral; esta idea se entiende con la creencia hebraica de la inmortalidad del alma, de una vida después de la muerte. Con esto, no hay que entender que el hombre no puede llevar una vida agradable, pues aunque la auténtica felicidad se logre después de la muerte, es posible tener una buena vida.

Ahora bien, si la felicidad es una recompensa por el buen comportamiento, entonces supone la existencia de un castigo para quienes no actúan así. Filón opone las buenas acciones a las malas, a los virtuosos, los condenados, planteando así dos tipos de seres

humanos: quienes son buenos y cultivan la virtud, que se consagran a Dios y a su servicio, y quienes realizan sus acciones en pro del placer y de lo agradable, que refiere a la sensibilidad. En palabras de Filón:

Es que de las dos formas de pensamiento, una, la que se ocupa de las Divinas virtudes, está consagrada y dedicada a Dios; y la otra, la que se desvela por la desdichada humanidad, está consagrada a la desterrada creación (*Her.* 179).

Con lo anterior se distinguen dos ideas claves en la ética filoniana: primero, la diferencia entre lo bueno y lo malo y la asociación de lo bueno con Dios y lo malo, con el mundo; segundo, la capacidad del ser humano para engendrar alguno de los dos pensamientos. La radical separación entre lo bueno y lo malo crea una determinación acerca de las acciones humanas; es decir, los hombres son diferenciados entre buenos y malos según guíen sus acciones a partir de la ley mosaica, de manera que se evidencia una profunda diferencia con el pensamiento helénico, pues aquél, de la mano de Aristóteles, no concibe una oposición en las cosas mismas, como buenas y malas, sino antes bien, un actuar adecuadamente según la situación (justo medio).

Para Filón de Alejandría la causa de que el hombre sea bueno o malo reside en la capacidad para deliberar, pues el alma puede engendrar alguno de los dos pensamientos identificados con la virtud y el vicio. Ahora bien, en tanto que el ser humano puede considerar alguno de los dos pensamientos, la responsabilidad del mal moral recae sobre su deliberación. La pasión la relaciona Filón con el placer y con lo agradable para el cuerpo, y como tal, el filósofo judío condena y rechaza a los seres humanos que se dejan seducir por ellas. En cambio, quienes engendran la virtud acompañada de la inteligencia y del servicio a Dios, cultivan las virtudes y se purifican.

En dos ocasiones Filón hace manifiesta la oposición entre la virtud y la pasión. La primera es cuando el filósofo judío establece la división de la sociedad en dos: los libres y los esclavos, pero no son una libertad ni una esclavitud corporal sino antes bien en relación al alma:

La esclavitud se aplica en un sentido a los cuerpos, y en otro a las almas; los cuerpos tienen como señores y dueños a los hombres, las almas a sus vicios y pasiones. Lo mismo vale aplicado a la libertad (*Prob.*, p. 27).

De manera que el hombre verdaderamente libre es aquel que no tiene ninguna atadura con las pasiones, bien sea que las domine o que se aleje de ellas. La segunda ocasión abarca en su mayoría al texto *Sobre el nacimiento de Abel y los sacrificios ofrecidos por él y su hermano Caín*, pues en la interpretación filoniana del relato bíblico de Caín y Abel, Abel representa a los hombres virtuosos que necesariamente se deben alejar de las pasiones y de los placeres, puesto que solo la razón y la virtud purifican el alma.

Esta oposición entre el placer y la virtud es una característica completamente ajena a la del pensamiento aristotélico; sin embargo, ambos establecen la relación entre la felicidad (*eudaimonía*) y el bien: el hombre bueno es el hombre feliz. En Filón, el hombre bueno no solo es aquél que cumple el pacto y sigue la ley, sino también aquél que haciendo uso de los dones dados por Dios procura ser el mejor asemejándose a él; al respecto, Alesso explica que la felicidad de los judíos radica en la asimilación de la criatura con Dios, en especial por la facultad racional, pues es por ella que el ser humano se puede asemejar a la divinidad. Afirma Alesso (2008:13):

Asemejarse a Dios, es decir, la asimilación de la creatura a su creador, no es un concepto ajeno a las raíces platónicas del pensamiento filoniano, pero es en verdad la aspiración más excelente y la suma felicidad para un judío.

La facultad racional es el mejor don otorgado por Dios, pues a través de ella el ser humano puede ser mejor, y es el sabio quien alcanza a asemejarse a la divinidad en tanto que vive de acuerdo a lo más divino. Y aun cuando esta idea sugiera una extrema individualidad moral, para Filón el sabio tiene la responsabilidad de reproducir el don que tiene con el fin de dar lo mejor que tiene; en palabras de Filón:

Si hubieres recibido fuerza del inmensamente Poderoso, haz [sic] partícipes de tu fuerza a otros, ofreciéndoles lo que se te ha brindado a ti, a fin de que imites a Dios al dar gratuitamente bienes de la misma clase (*Virt.* 168).

Y es que la inteligencia, tanto en Aristóteles como en Filón, es el rasgo más humano y divino que se posee.

La oposición de la virtud y el placer se debe a que Filón de Alejandría considera al placer únicamente como el placer corporal, en el que los sentidos producen agrado y seducen al alma para alejarla de la razón y de la ley Divina. En la medida en que el alma se aparta de la razón y del Legislador a causa del placer, no solo el alma es castigada y tildada de impía, sino que también padecerá de dolor y de sufrimiento a causa de los placeres y de los vicios que afectan o dañan al alma. Por esta razón, Filón especifica que la Ley divina procura persuadir al ser humano de despreciar las cosas corporales, siendo la virtud el objetivo o la única meta de la vida (*Virt.* 15). Así también, el filósofo judío resalta la preocupación de la Ley por preparar al alma tanto para la valentía como para las demás virtudes, pues en ella se establece cómo debe y no debe actuar un hombre virtuoso.

La virtud es un concepto que en el pensamiento filoniano no está completamente definido, aunque es posible obtener su sentido a partir de la comparación que Filón hace con su contrario y con la imagen del hombre virtuoso. Es así que la virtud está relacionada con dos factores: primero, con la conducta, y segundo, con el alma. Los hombres que actúan guiados por la ley divina y permiten que la fe penetre el alma e ilumine la inteligencia, pueden enfrentar de la mejor manera situaciones difíciles en el transcurso de la vida; de manera que la virtud requiere de la experiencia, y más aún, tratándose de las virtudes éticas.

El momento en que Filón manifiesta la necesidad de la experiencia para que el hombre sea virtuoso, se presenta una inconsistencia en sus planteamientos, puesto que en un primer momento, Filón considera que la experiencia es un riesgo en tanto que el alma humana puede ser seducida por las pasiones, el placer y los vicios, alejándose de la virtud y del bien. La distinción entre el alma y el cuerpo, la virtud y el placer, algunas veces no figura oposición en Filón, más aún cuando considera necesaria la experiencia y la salud humana para ser virtuoso: “Y la salud del alma consiste en una buena combinación de sus facultades: la impulsiva, la apetitiva y la racional (...) (*Virt.* 13)”. Otras veces, Filón afirma una rotunda oposición entre ambas.

Por un lado, el hombre virtuoso y sabio procura aislarse con el fin de contemplar y dedicarse a la razón, al bien y a la fe. Por otro lado, el mismo hombre sabio reconoce que su utilidad y su responsabilidad consisten en guiar y ser el refugio de los demás hombres; y aunque el sabio no pueda efectuar su utilidad, Filón de Alejandría reconoce que cualquier ser humano puede llegar a ser bueno y virtuoso por sí mismo, pues la virtud no es inalcanzable puesto que es posible cultivarla desde lo más próximo, desde la boca, el corazón y las manos:

¿qué necesidad hay de un largo viaje por tierra o por mar en busca de la virtud, cuyas raíces han sido puestas siempre cerca de nosotros por su Hacedor, como nos dice también el sabio legislador de los judíos “en tu boca, en tu corazón, en tus manos”, indicando con esto figurativamente las palabras, los pensamientos y las acciones? (*Prob.* p. 50).

Afirmar que el ser humano puede ser virtuoso a partir de sus capacidades, supone dos cosas: primero, un cambio en el ser humano; segundo, que la virtud es un logro. En este caso, cuando el ser humano es virtuoso –y bueno–, demuestra que ha vivido un tránsito desde la no virtud a la virtud, de una mala a una buena vida; este cambio lo ejemplifica Filón de Alejandría con Moisés, pues para el alejandrino, Moisés tras ser arrojado a la vida terrenal, logra dominar las pasiones en la medida en que establece a Dios sobre ellas; de esta manera, Filón cita las palabras del Ex 6.1: “Te doy como un dios al faraón” (*Sacr.* 9).

No es coincidencia que Filón cite el anterior pasaje del Éxodo, pues en el pensamiento filoniano Egipto y el faraón simbolizan los vicios y las pasiones, y el pueblo de Israel representa la virtud. Esto es en razón del relato bíblico sobre la liberación de Israel de las manos egipcias: “y os tomaré por mi pueblo y seré vuestro Dios, y vosotros sabréis que yo soy Yavhé vuestro Dios, que os sacó de debajo de las tareas pesadas de Egipto” (Ex 6.7); afirma Filón sobre los hombres buenos:

pues “cocieron bajo la ceniza la masa que habían sacado de Egipto e hicieron panes ácimos” (Ex 7.39), es decir, cocieron la salvaje y cruda pasión mediante la razón, que la ablanda, como si se tratara de un alimento (*Sacr.* 62).

De esta manera, Dios, la fe y la razón liberan y rescatan a los hombres de las pasiones; esta idea muestra la necesidad de la trascendencia divina, en tanto que el hombre puede llegar a ser verdaderamente virtuoso, bueno y libre cuando permite que la fe junto con la razón gobiernen las pasiones.

Esta ascendencia del alma desde una vida terrenal a una vida divina y cuasi inmortal, suscita a la virtud como un logro humano debido al esfuerzo por cultivarla a lo largo de la existencia. Aunque Filón de Alejandría afirma la oposición entre la virtud y las pasiones y la sensibilidad, cuando este procura entender la naturaleza de la virtud y cómo el ser humano es virtuoso, entiende a la virtud más allá de un concepto opuesto a la pasión, pues la concibe como una llama que ilumina el alma y la inteligencia. Recordando a Moisés, afirma Filón:

Compara la virtud a una llama, porque, así como la llama quema la materia que halla a su alcance pero, a la vez, ilumina el aire vecino, del mismo modo la virtud consume los errores y llena de luz la inteligencia toda (*Her.* 307).

La felicidad en Filón de Alejandría es el fin que mueve el alma y que conjuga tres elementos: la razón, la fe y la obediencia (pacto divino). Respecto a la virtud, esta algunas veces se entiende como una cualidad del hombre bueno, y otras como un logro junto a la felicidad. Y aunque parezca que el pensamiento filoniano dista completamente de la aristotélica, ambos filósofos plantean que la razón es la facultad característica y divina del hombre; así también la felicidad [*eudaimonia*] y la virtud [*areté*] son parte esencial de la conducta humana, aunque para el estagirita sea un proceso inmanente y para el filósofo judío sea una relación trascendente.

2. El alma y el ser virtuoso en Filón de Alejandría

En Filón, la diferencia entre vicio y virtud depende de la oposición entre el cuerpo y el alma, pues los dos tipos de alma que se plantean en el pensamiento filoniano se diferencian porque una se inclina hacia el Bien, y la otra hacia el cuerpo. Ciertamente Filón tiene influencia de dos creencias: la helénica y la hebraica, por tal motivo, unas veces es posible la reconciliación entre el cuerpo y el alma, y otras veces no; y aun así, la virtud es opuesta a lo relacionado con el cuerpo.

Cada ser humano tiene la capacidad para engendrar y cultivar la virtud o el vicio, puede inclinarse hacia el cuerpo o hacia la pureza del alma y hacia el Bien. Ciertamente que para la mayoría de las personas, cultivar el vicio resulta más sencillo que cultivar la virtud, es así que Filón de Alejandría diferencia tres modos en los que el hombre puede llegar a ser virtuoso, modos que están representados por los tres patriarcas bíblicos: Abraham, Jacob e Isaac. De esta manera, la teoría de la virtud en la ética filoniana refleja la creencia hebraica y la influencia del Antiguo Testamento.

Tanto Aristóteles como Filón de Alejandría consideran que el ser humano tiene dos naturalezas: el alma y el cuerpo. En Filón de Alejandría el alma tiene dos pensamientos que se le presentan: por un lado, la virtud, y por el otro, el vicio. Cultivar la virtud implica la perfección del alma a partir de la razón y de la fe; en cambio, cultivar el vicio es la inclinación hacia el placer. En el alma hay una constante pugna y lucha entre ambas naturalezas, entre tener una vida contemplativa, divina y dedicada a Dios en la que se obedece a la razón y a la Ley, o por el contrario, tener una existencia dominada por las pasiones y el placer. Esta idea filoniana recuerda al mito del carro alado expuesto por Platón en el *Fedro*, pues a través de dicho mito Platón analiza la naturaleza inmortal de los dioses y repara en los mortales. Para Platón, el ser humano es un auriga que conduce dos caballos distintos, uno de buena casta y hermoso, y el otro, todo lo contrario, haciendo el manejo del carro y de la existencia difícil, pues cada caballo se inclina hacia su propia naturaleza. Afirma Platón:

Pues bien, los caballos y los aurigas de los dioses son todos ellos buenos, y buena su casta, las de los otros [los mortales] es mezclada. Por lo que a nosotros se refiere, hay, en primer lugar, un conductor que guía un tranco de caballos y, después, estos caballos de los cuales uno es bueno y hermoso, y está hecho de esos mismos elementos, y el otro de todo lo contrario, como también su origen. Necesariamente, pues, nos resultará difícil y duro su manejo (Platón, *Fedro* 246b).

La razón determina qué es lo mejor para el alma, y en tal sentido procura apartarla de las pasiones ancladas al cuerpo. Platón manifiesta que el ser humano a pesar de diferenciarse por la razón, también posee la inclinación natural hacia los sentidos y los placeres del cuerpo, y que entre la lucha por manejar los caballos, la razón procura la contemplación. De acuerdo con esto, el alma racional es la parte regidora, y la parte regida es el cuerpo. Filón de Alejandría también afirma que lo relacionado al cuerpo debe ser sometido a la razón, con el fin de llevar una vida buena y lograr la salvación del alma.

Ahora bien, la diferencia entre las almas virtuosas y las viciosas se refleja en los diversos tipos de ciudadanos. Esto ocurre porque para Filón de Alejandría, la conducta moral divide a los ciudadanos entre libres y esclavos, y así también, entre egipcios e israelitas, entre Caín y Abel. Establecer que solo existen hombres buenos y malos, implica una ética en el que las acciones son juzgadas buenas a partir de un Bien absoluto; de modo que, la capacidad humana para actuar bien y mejor queda relegada a un actuar bien o mal, de acuerdo o no a la Ley divina. Igualmente, en Filón de Alejandría la idea de la inmortalidad y de la salvación del alma implica cierta conducta para lograr dicho fin; es

así, que el Antiguo Testamento establece la buena conducta exponiendo cómo es actuar bien.

En el cultivo de la virtud intervienen dos elementos: por un lado, la razón, y por el otro, la Ley del Antiguo Testamento. Esto en razón de las dos influencias de Filón, el pensamiento helénico y la creencia hebraica. La razón o el intelecto es la mejor facultad humana cuya causa es divina, en esto coincide con Platón y Aristóteles, pues en ellos el término “divino” se define en relación con lo que es preciado para el ser humano, algo que atesorar y que procura lo mejor para él; sin embargo, en Filón lo “divino” tiene como procedencia la bienaventuranza a modo de “don” u obsequio por parte de Dios, pues solo él puede otorgarle al ser humano dicho bien. En este contraste entre los griegos y Filón, se encuentra la mayor diferencia como consecuencia de la relación del ser humano con la *naturaleza*. Filón de Alejandría plantea y centra su atención en la relación existente entre la Ley divina, Dios, el hombre y la virtud, y de acuerdo a esta relación es que el hombre se complementa, porque el alejandrino demuestra la fragilidad humana ante la suficiencia de Dios y la debilidad por las pasiones y el placer.

El cuidado del alma racional requiere que no se mezcle ni con las pasiones ni con el placer, es decir, alejarse de todo lo corpóreo para que el alma pueda purificarse, conocer lo incorpóreo y así también acercarse a Dios. La inteligencia se caracteriza por aprehender lo incorpóreo, y si se deja llevar por las pasiones el alma no puede ver más allá de lo sensible, pues la razón penetra lo material por sí misma y logra abandonar lo terrenal. Afirma Filón:

mientras los ojos del cuerpo contemplan lo que aparece en las superficies de las cosas visibles, y necesitan cuando lo hacen de la luz que procede del exterior; la inteligencia, en cambio, penetra en las profundidades de las cosas materiales observándolas todas a través de cada una de sus partes (*Virt.* 12).

En la medida en que el ser humano puede dominar y ser dominado por las pasiones, Filón destaca la debilidad humana por el placer, lo corporal y lo material, y por ello considera a la Ley del Antiguo Testamento necesaria para actuar correctamente, para cultivar la virtud y para ser buenos. De ahí que a Caín se le acuse de distintos cargos, pues el no cumplimiento de la Ley lo condena a una vida de castigos y de sufrimientos, que aún sin tal cumplimiento, están presentes en una vida cuyas acciones no se controlan por la razón; en otras palabras, dejando de lado la Ley, si un ser humano actúa sin razón y solo a causa de las pasiones y del placer, es posible que el resultado de dichas acciones les causen dolor y sufrimiento. Por tal motivo, las acciones razonables son las mejores. Ahora bien, tras identificar el sufrimiento humano a partir de acciones no razonables, Filón de Alejandría agrega que tal sufrimiento es un castigo, por un lado, debido al incumplimiento de la Ley, y por otro lado, como consecuencia de las propias acciones.

Los hombres libres y buenos que diferencia Filón, se caracterizan por no estar atados a las pasiones, al placer y a lo corporal, de manera que sus acciones demuestran un gobierno de sí mismos y la guía de la razón acompañada de la Ley. Apartarse de los placeres corporales permite que el ser humano perfeccione la razón y sus acciones, pues a través de los actos el alma logra o no su salvación; cabe recordar que en la creencia hebraica de Filón, la inmortalidad y la salvación consisten en el retorno del alma hacia su creador, y este logro es consecuencia de una buena existencia, pues la salvación y la felicidad son recompensas del alma por una buena vida. Contrario al cultivo de la virtud y al dominio de las pasiones, pues esto debe llevarse a cabo en las acciones a lo largo de la vida y no después de la muerte.

La inmortalidad del alma, la separación del alma y el cuerpo, los castigos y las recompensas, son elementos que evocan la idea del cuerpo como tumba del alma o el

cuerpo como prisión del alma. Al respecto, Pérez (2012) en su texto *El cuerpo como tumba del alma en Filón de Alejandría. Uso y resignificación de una metáfora*, describe cómo el mito antropológico tradicional órfico fundamenta la idea del cuerpo como tumba, y cómo Platón y Filón hacen uso de ella. De este modo, explica que los hombres nacidos de las cenizas de los Titanes, que habían sido destruidos por Zeus por descuartizar a Dioniso, heredaron dicha culpa y, por tal razón, es que el alma humana sufre innumerables reencarnaciones y su inmortalidad es debido a su origen divino. Pérez agrega que en esta misma idea, el alma puede librarse de las reencarnaciones y del castigo si el alma se inicia en los misterios órficos y cumple con algunos preceptos. Esto último está presente en el pensamiento judío de Filón, pues el camino de la salvación del alma inicia cuando el ser humano decide cultivar la virtud y permite que la fe ilumine su alma.

Volviendo al dualismo cuerpo-alma en los órficos, todo lo relacionado con el cuerpo es un castigo, posee una carga negativa irreconciliable con el alma, y como tal, hay una profunda desvalorización del cuerpo. En Platón, según Pérez (2012), la resignificación de la metáfora del cuerpo como tumba, se suaviza un poco; recordando el *Fedón* también advierte que allí Platón expresa un gran desprecio por el cuerpo, pero en el *Timeo* el cuerpo adquiere una valoración un poco más positiva. Del *Fedón* destaca la teoría de la inmortalidad del alma, el desprendimiento de las pasiones, y el resultado de hacerlo es “estar entre los dioses”, pero no todos los seres humanos pueden lograr estar con los dioses, sino, únicamente los filósofos a causa de su ardua búsqueda del conocimiento y de lo verdadero que está completamente separado de las ataduras corporales. En parte, esta idea coincide con Filón de Alejandría, pues los hombres que cultivan la virtud y se apartan del cuerpo son aquellos que son buenos y aseguran el retorno del alma hacia su creador.

En caso de cultivar el vicio e inclinarse al placer, el alma no solo incumple con el contrato divino, sino antes bien, ciega y esclava de las pasiones y de lo corpóreo, no logra reconocer lo bueno y lo mejor. Por esta razón, la esclavitud del alma en Filón de Alejandría equivale a una muerte en el que el alma está enterrada y no logra ser libre; pues si el fin de las acciones es perseguir el deseo, el hombre requiere de distintas cosas para satisfacer dicha necesidad, volviéndolo esclavo de innumerables elementos y situaciones. Filón afirma que a diferencia del hombre vil, el virtuoso aunque tiene una naturaleza mortal y requiere de ciertas cosas, no depende completamente de ellas, a su vez que las gobierna, pues:

tiene pocas necesidades, estando en una situación intermedia entre la naturaleza inmortal y la mortal; ya que a causa de su naturaleza mortal tiene esas necesidades, y como su alma está ansiosa de inmortalidad las tiene en moderada escala (*Virt.* 9).

Ahora bien, respecto de la virtud, esta se puede perfeccionar o se puede destruir, y en la medida en que el ser humano decide cultivar la virtud, su alma inicia un proceso de perfección. Dicho proceso es el mismo que lleva a cabo Moisés, que consiste en abandonar lo terrenal y lo corpóreo en función del bien y la felicidad. Esta idea es comparable con la aristotélica, pues el estagirita entiende a la naturaleza como un principio intrínseco de movimiento que implica un cambio de la potencia al acto, en el que emerge un progreso en función del propio fin de la sustancia; es el sentido del concepto de *gignestai* (generación):

Ahora bien, todas las cosas y otras similares son por naturaleza, como lo admitirían la anterior argumentación. Luego en las cosas que llegan a ser y son por naturaleza hay una causa final. Además, en todo lo que hay un fin, cuanto se hace en las etapas sucesivamente anteriores se cumple en función de tal fin (Aristotóteles, *Fis.* 199a5-10).

Contemplar la idea de un proceso y progreso del alma, implica que ser bueno y virtuoso no es algo que se dé por naturaleza. Cabe mencionar que el concepto de *naturaleza* [*phýsis*] es clave en este caso, puesto que a partir de él se logra comprender cómo en Aristóteles y en Filón de Alejandría el ser humano llega a ser virtuoso. En Aristóteles la naturaleza es un principio de movimiento intrínseco e inherente en el alma que no cambia y cuyo fin es él mismo y no otro, es un concepto biológico. En contraste, Filón de Alejandría concibe al concepto de naturaleza como un principio que rige desde la voluntad de Dios relacionado con lo que él denomina como “gracia de Dios”, sin embargo, la idea filoniana en la que la naturaleza se identifica con Dios, no es preciso interpretarla como si la vida y las operaciones naturales son siempre determinadas, puesto que cada ser humano, a diferencia de otros seres animados, puede deliberar y está en sí mismo fecundar la virtud o el vicio.

De los hombres virtuosos, unos logran la virtud sin ningún tipo de trabajo y esfuerzo, otros, en cambio, por el ejercicio y la práctica se instruyen y sus acciones son cada vez mejores y buenas, y finalmente, hay hombres que logran conocer la virtud por medio de la educación. En su orden, Filón de Alejandría identifica estos tres modos con Isaac, Jacob y Abraham. Es posible interpretar una estructura para obtener la virtud no muy integral, puesto que para Filón de Alejandría las almas nacen determinadas por la naturaleza divina, sin embargo, el alejandrino identifica que las almas de los virtuosos pasan por un proceso en el cual se superan distintas etapas o generaciones (*Her.* 294-299). Es así que en un primer momento en el ser humano hay una confusión debido a la lucha entre el cuerpo y el alma, entre el placer y la virtud, es una etapa en la que, en su mayoría, las acciones no son las mejores y hay muchos errores, pues las pasiones y el deseo nublan la razón al momento de actuar, por esta razón, el filósofo judío determina la importancia de la educación, de la guía y del cuidado del alma, pues la instrucción de lo bueno y de lo mejor es necesario para procurar cultivar la virtud y realizar acciones buenas. Filón de Alejandría considera la existencia de una cura para que el hombre logre alejarse del placer y de alguna manera le permita la salvación del alma, dicha cura es la fe y la Ley mosaica puesto que la Ley es la guía de la conducta moral. Mientras el ser humano desarrolle sus acciones y su existencia a partir de la Ley, el alma se fortalece y cultiva la virtud.

El primer modo para cultivar la virtud es a través de la educación y de la enseñanza, pues según Filón, a causa de la debilidad humana por las pasiones y el placer, la Ley prescribe la conducta para persuadir al ser humano de despreciar lo corporal y lo exterior para dedicarse solo a la virtud y al bien. La enseñanza de las exhortaciones de la Ley, tiene como objetivo lograr que las acciones sean buenas y que el alma abandone toda posibilidad de confusión; asimismo, la educación hacia lo que es mejor permite que en un futuro el alma pueda vencer la ignorancia y logre realizar sus acciones razonablemente. En este sentido, la educación es el primer paso para abandonar aquella primera etapa del alma en la que reina la confusión y la lucha entre la razón y el placer; por este motivo, Filón de Alejandría interpreta a Abraham como la figura de la educación, o mejor aún, de tal progreso del alma; en palabras del alejandrino: “También Abraham, al abandonar las cosas mortales, “es agregado al pueblo de Dios” (Gn 25.8), y recoge como fruto la incorruptibilidad, con lo que llega ser igual a los ángeles” (*Sacr.* 5).

Respecto al segundo modo para cultivar la virtud, Filón de Alejandría destaca el trabajo de los seres humanos para perfeccionar la existencia y para cultivar la virtud en razón de cosechar lo mejor. Dicho trabajo consiste en el ejercicio de las buenas acciones, pues estas deben ser significativas para transformar la vida, tanto así que el hombre debe notar un cambio en sí mismo puesto que no tiene sentido trabajar en algo que no ofrece ningún alimento para el alma ni para las virtudes. En este sentido, el alejandrino invita a

los seres humanos a realizar las mejores acciones y esforzarse para ello, pues es así que logra ser bueno y feliz; afirma Filón: “y esfuérzate para que no te conviertas en presa de un trabajo inoperante, y logres, en cambio, progreso y mejoramiento, alcanzando el más honroso de los resultados” (*Sacr.* 113). Ocurre así con los hombres virtuosos, pues debido a sus acciones en el transcurso de la existencia, llegan a ser cada vez mejores y logran la salvación de su alma.

Con el objetivo de que el ser humano supere y deje de lado las pasiones y el placer, es preciso, además del conocimiento del bien, que se ejercite la razón a través de acciones cada vez más razonables y mejores, por esto mismo, el progreso del alma más allá de cumplir con la Ley divina, requiere de un constante trabajo y esfuerzo, pues es el método para mejorar como seres humanos. Filón de Alejandría sustenta dicho planteamiento ejemplificando la manera en que Jacob obtiene el derecho de primogenitura por sobre su hermano mayor Esaú, cabe recordar que en la creencia hebraica Yahvé prefiere a los primogénitos, y en tal sentido es que el trabajo, la práctica de las buenas acciones y la virtud superan algunos derechos divinos expuestos en la misma Ley. Interpretando la figura de Esaú y de Jacob, Filón afirma:

En efecto, tras presentarnos a Esaú, cuyo nombre significa insensatez, como mayor en edad, concede la precedencia al nacido después, es decir, a Jacob, el epónimo de la ejercitación en el bien (*Sacr.* 17).

Ahora bien, expuesto que la educación, el ejercicio -y la práctica- son dos modos para cultivar la virtud, Isaac simboliza la virtud adquirida por naturaleza, o mejor aún, por medio de don divino. En particular, este último modo de adquirir la virtud supone una diferencia entre los mismos hombres libres y virtuosos, esto en razón de la facilidad con que desarrolla sus capacidades para ser mejor y para ser bueno. Así, por ejemplo, un hombre al que se le ha otorgado el don de la música, tiene ciertas ventajas por quienes no lo tienen, y así también, quienes se destacan por su inteligencia emocional y logran equilibrar sus acciones; en ambos casos, hay un cierto conocimiento que ha sido dado de alguna manera, es por esto que Isaac representa este modo de obtener la virtud:

Asimismo Isaac, el que fue considerado digno del saber adquirido sin estudios, dejó todo lo corpóreo que estaba ligado a su alma, y fue agregado y asignado no ya a un pueblo, como los anteriores lo fueron, sino, según Moisés, a un género (*Sacr.* 6).

El hecho de que Isaac sea asignado a un género, manifiesta que los sabios y los virtuosos por naturaleza son únicos. Y aunque los hombres como Isaac posean dichos dones, también necesitan de la educación, del trabajo y de la práctica, pues ellos mismos pueden impedir el crecimiento, el desarrollo y la salvación de su alma. Ciertamente, la tríada de Abraham, Jacob e Isaac pensada de este modo sugiere que en la ética filoniana hay un tipo de ascensión del alma en miras a la salvación y a la purificación.

El anterior planteamiento filoniano demuestra, que aunque existe un orden divino, en relación a la virtud no lo hay, esto en razón de que el ser humano tiene la capacidad natural de mejorar sus facultades con el fin de lograr la felicidad. Así, para el ser humano no es inalcanzable la ascensión del alma, o mejor aún, el cultivo de la virtud; al respecto Filón afirma que el ser humano no necesita buscar la virtud lejos de sí mismo “sino que se halla muy próximo, residiendo en tres partes de nuestro ser: en la boca, en el corazón y en las manos, los que simbolizan las palabras, las intenciones y las obras respectivamente” (*Virt.* 183).

El tránsito del alma y el cultivo de la virtud dependen exclusivamente del ser humano, así que a través de las acciones se llega a ser bueno o malo. Esta idea del mismo Filón de

Alejandría es contraria a los primeros planteamientos en los que el mal es responsabilidad humana y el Bien de la divinidad. En el pensamiento filoniano existe una contradicción en la que, por un lado, en el ser humano no existe posible mediación entre el placer y la razón, puesto que la salvación del alma no requiere ningún tipo de pasión y de placer; en este sentido, los hombres son buenos por determinación divina y por el cumplimiento de la buena conducta establecida en el Antiguo Testamento, y así, el planteamiento sugiere que no es posible una forma intermedia entre lo divino (lo bueno y lo incorpóreo) y la creación (lo malo y lo corpóreo). Por otro lado, en Filón de Alejandría también se encuentra que los hombres virtuosos y buenos viven bien no solo por el cumplimiento de las exhortaciones de la Ley, sino además porque logran cultivar la virtud a partir de un proceso en el que el dominio de las pasiones y el conocimiento de lo mejor, son clave para lograr superar generaciones del alma con el fin de su purificación. De ahí la idea de la ascensión del alma que la reafirma Filón de Alejandría al recordar que en el pacto entre Abraham y Yahvé, este último le otorga a los descendientes la tierra entre dos ríos, cita el alejandrino: ““desde el río Egipto hasta el gran río Éufrates” (Gn 15.18)”” y continúa: “indicando que los hombres perfectos tienen sus orígenes en el cuerpo, la sensibilidad y las partes orgánicas, sin los que no es posible vivir, pues ellos son indispensables para nuestra educación durante la vida del cuerpo” (*Her.* 315). Egipto y el faraón representan las pasiones y los vicios, mientras que el río Éufrates simboliza la virtud y la dicha; es así que el progreso desde Egipto hasta el Éufrates manifiesta el progreso del ser humano desde lo mortal hacia lo divino.

Ciertamente que a partir de esta última idea, los modos de cultivar la virtud se complementan como en Aristóteles, pues la educación, el ejercicio y el don divino son elementos que, conjugados, permiten que el ser humano viva bien, sea bueno y logre ser feliz. El estagirita plantea que el cultivo de la virtud y los modos de cultivarla, tiene como objetivo que los ciudadanos de la comunidad sean buenos; en cambio, Filón de Alejandría establece que la conducta moral tiene como fin la salvación y la purificación del alma, y a pesar de la diferencia entre ambos autores, estos identifican que los hombres sabios, buenos y virtuosos tienen cierta utilidad con los demás hombres. Para Filón de Alejandría, el virtuoso es el refugio de los viciosos y además es la guía de otros seres humanos para el cultivo de la virtud; en *Todo hombre bueno es libre* Filón expone que los rebaños son conducidos por sus pastores y así también los hombres requieren la guía de los virtuosos, en sus palabras: “así también la muchedumbre, que es como un rebaño, requiere un señor y un gobernante, y tiene como guías a los hombres de virtud, designados para el oficio de conducir el ganado” (*Prob.*, p. 33); en concordancia a esta idea, es que Abel es pastor de rebaño y Caín es agricultor.

Platón establece que el hombre virtuoso tiene una utilidad y una responsabilidad con otros seres humanos, pues el sabio conoce y puede iluminar a los demás, Sócrates le arguye a Menón que el sabio y el virtuoso se asemeja a Tiresias como Homero planteó:

Y si lo hubiese, de él casi no podría decir que es, entre los vivos, como Homero afirmó que era Tiresias entre los muertos, al decir que él era el “único capaz de percibir” en el Hades, mientras “los demás eran únicamente sombras errantes” (Platón, *Menón* 100a).

Tanto Filón de Alejandría como Aristóteles, y en parte Platón, identifican que los hombres y los ciudadanos buenos y virtuosos son necesarios tanto para la comunidad como para cada ser humano, en tanto que solo en las relaciones y en las acciones humanas el hombre es feliz y bueno.

BIBLIOGRAFÍA

- Alesso, M. (2008). “Qué es la felicidad según Filón”. *Circe* 12; 11-27.
- Samaranch, F. de P. (trad.) (1977). *Filón de Alejandría. Todo hombre bueno es libre*. Buenos Aires: Aguilar.
- Triviño, J. M. (trad.) (1976). *Obras Completas de Filón de Alejandría*, vols. I, III, V. Buenos Aires: Acervo Cultural.
- Pallí Bonet, J. (trad.) (1998). *Aristóteles. Ética a Nicómaco*. Madrid: Gredos.
- de Echandía, G. (trad.) (1995). *Aristóteles. Física*. Madrid: Gredos.
- Pérez, L. (2012). “El cuerpo como tumba del alma en Filón de Alejandría. Uso y resignificación de una metáfora”. *Circe* 16; 123-138.
- Lledó Iñigo, E. (trad.) (1988). *Platón. Fedro*. Madrid: Gredos.
- Olivieri, F. J. (trad.) (1987). *Platón. Menón*. Madrid: Gredos.

CAPÍTULO X

EL CUERPO DE LAS MUJERES EN LA OBRA DE FILÓN DE ALEJANDRÍA

Jesennia Rodríguez Suárez

Resumen: El objetivo de esta propuesta es analizar las formas en las que el primer filósofo judío, Filón de Alejandría (20 a.C. - 50 d.C.) conceptualiza el cuerpo de las mujeres a partir de la menstruación en su obra. Filón es considerado el precursor de la filosofía judía y es conocido como el máximo representante de la cultura helenística. A lo largo de su obra, caracterizada por la exégesis alegórica de la Biblia, Filón recurre a elementos platónicos y estoicos. A pesar de ser considerado un filósofo platónico este tiene varias similitudes con Aristóteles en cuanto a la concepción de las mujeres como seres inferiores respecto a la fisiología masculina. Dicha influencia se puede observar en la reproducción de la teoría aristotélica de “la polaridad de los sexos” en el pensamiento filónico, sin embargo, no puede probarse debido a la falta de prueba intertextual directa o cita explícita. Otra de las conexiones entre ambos autores es la referencia común a la teoría de las cuatro categorías para establecer la diferencia sexual: opuestos, generación, sabiduría y ventajas. En definitiva, Filón utiliza la menstruación para remarcar la inferioridad de las mujeres.
Palabras claves: mujeres, menstruación, forma, materia, diferencia sexual.

WOMEN’S BODY IN PHILO OF ALEXANDRIA’S WORKS

Abstract: The purpose of this proposal is to analyze the ways in which the first Jewish philosopher, Philo of Alexandria (20 BC - 50 AD), conceptualizes women’s body based on menstruation. Philo is considered the precursor of Jewish philosophy and is known as the maximal representative of Hellenistic culture. Throughout his works, characterized by the allegorical exegesis of the Bible, Philo appeals to platonic and stoic elements. Although he is considered a platonic philosopher, he has various similitudes with Aristotle regarding the conception of women as inferior beings with respect to masculine physiology. This influence can be observed in the reproduction of the Aristotelian theory of “the polarity of the sexes” in Philonic thought; however, it cannot be proved due to the lack of proof of direct intertextuality or explicit citation. Another connection between the two authors is the common reference to the theory of the four categories to establish sexual difference: opposites, generation, wisdom and advantages. In summary, Philo uses menstruation to highlight the inferiority of women.

Keywords: women, menstruation, form, matter, sexual difference.

El propósito de este artículo es analizar las formas en las que el primer filósofo judío Filón de Alejandría conceptualiza el cuerpo de las mujeres. Filón conjugó sus enfoques filosóficos y teológicos sobre el cuerpo de hombres y de mujeres, estableciendo la diferencia entre ellos a partir de la oposición fundamental de su fisiología. Para ello prestó especial atención a la diferencia sexual y a la categorización social de los hombres y de las mujeres. A pesar de que Filón es considerado con frecuencia como un filósofo

platónico, hay que decir que este tiene influencias de autores como Pitágoras y Aristóteles entre muchos otros autores estoicos de los que estaba bastante familiarizado. Así, a lo largo de su obra, caracterizada por la exégesis alegórica de la Biblia, Filón de Alejandría recurre a elementos platónicos y estoicos.¹ Aunque no exista ninguna evidencia intertextual, este autor judío se le considera uno de los primeros autores en plasmar en su obra la influencia de las ideas filosóficas de Aristóteles. El objetivo principal de este autor no era construir ideas de naturaleza filosófica *per se* sino establecer las condiciones de igualdad, desde este punto de vista, entre la Torá y la filosofía natural. Esta fusión, curiosamente, no le ocasionó ningún tipo de contradicción. Filón de Alejandría poseía un amplio conocimiento de teología judía, así como del Midrash antiguo, y siempre citaba los textos bíblicos según la versión de la *Septuaginta*.

El tema principal donde podemos ver dicha influencia es sobre las mujeres. Este para conceptualizar el cuerpo de las mujeres no solo se apoya y cita las alegorías de Platón, sino que también podemos ver la influencia de la visión de la diferencia sexual de Aristóteles. Esta teoría se caracteriza por su carga misógina, ya que se apoya en las ideas de Aristóteles sobre la inferioridad de las mujeres. Tal teoría explicaba que los hombres y las mujeres eran diferentes, una diferencia regida por la naturaleza. Para Aristóteles era la naturaleza la que dictaminaba que los hombres eran superiores a las mujeres.² Se la llamó la polaridad de los sexos porque se entendía que la mujer y el hombre formaban los dos polos de una oposición binaria auspiciada por el pensamiento aristotélico, en la que la mujer era el polo inferior y el hombre el polo superior. Uno de los resultados de esta teoría consistió en que las mujeres no pudieran competir con los hombres en el ámbito público.³ En el marco de las religiones monoteístas, el hombre se consideraba así creado a imagen y semejanza de Dios, mientras que la mujer había sido creada junto con él, su esposo, quedando relegada a un segundo plano en el proceso de creación y, por analogía, también en la generación. A este hecho se añadía la capacidad del hombre para orientarse junto con la de gobernar, ambas correlativas, mientras que las mujeres poseían la “ventaja” de obedecer y carecían de orientación por naturaleza.⁴

Filón defendía la polaridad de los sexos mediante la apelación a la revelación, por ello sus argumentos van a ser considerados teológicos. Mientras que, en el marco de las religiones monoteístas, el hombre se consideraba creado a imagen y semejanza de Dios, mientras que la mujer había sido creada junto a él, su esposo, quedando relegada a un segundo plano en el proceso de la creación y, por analogía, también en la generación.

Para conocer cómo funciona el proceso de la creación de teorías es importante poder entender el funcionamiento de las mismas y ver el procedimiento que se ha llevado a cabo para clasificar ciertas categorías que son la base para las teorías de los filósofos. Por ello es que, en algunos ámbitos de la filosofía, los presocráticos han dirigido la historia de las ideas sobre las mujeres, haciéndose preguntas que ellos consideraban fundamentales para conocerlas. Estos clasificaron las preguntas en diferentes categorías. Estas categorías eran:

- La metafísica, en la cual la principal preocupación de estos era saber si los hombres y las mujeres eran opuestos o eran lo mismo.
- La filosofía natural, donde la inquietud era conocer la contribución de la madre o del padre a la generación y sobre todo si tenían estos que ver con la identidad del sexo del feto.

¹ Saranyana (2007: 48).

² Allen (1985: 89).

³ Fernández (2011: 15).

⁴ Allen (1985: 220).

- La epistemología, cuyo su interés era conocer las diferencias y las semejanzas de las facultades del razonamiento entre los hombres y las mujeres.
- La ética, que se cuestionaba si los hombres y las mujeres eran virtuosos y de ser así, si era de igual o de alguna manera diferente.

Las abreviaturas de estas categorías se definen de la siguiente manera, opuestos, generación, sabiduría y virtud o ventaja. Estas categorías nos dan la oportunidad de comparar y ver las similitudes que hay entre los diferentes autores.

En la siguiente tabla se muestra, de manera sucinta, el pensamiento de Aristóteles sobre la superioridad del hombre:

	Hombres	Mujeres
Opuestos	Superior Caliente Fértil } <i>Forma</i>	Carencia Inferior Fría Infértil } <i>Materia</i>
Generación	Perfecto Formado por la semilla del padre	Imperfecta Formada por la materia de la madre, resistiendo a la semilla del padre
Sabiduría	Alma racional Capaz de gobernar el alma irracional Sabiduría, capaz de hacer un discurso público	Alma racional sin la autoridad de gobernar por encima del alma irracional Opinión, capaz de hacer silencio en privado
Ventaja	Gobernar por naturaleza	Obedecer por naturaleza

Con estas clasificaciones, Filón aprovechaba para explicar el funcionamiento del cuerpo humano como también el estado del alma. Sirva de ejemplo su teoría de las cuatro categorías de opuestos, generación, sabiduría y ventaja, que guarda gran parecido con la teoría aristotélica.⁵

	Hombres	Mujeres
Opuestos	Activos, parecido a lo racional	Pasivas, parecido a los sentidos
Generación	Proveedores de la forma	Proveedoras de la materia
Sabiduría	El pensamiento masculino es una sabiduría perfecta Buen juicio	El pensamiento femenino es gobernado por las pasiones

⁵ Allen (1987: 96-97).

		Juicio susceptible a la decepción
Ventaja	Gobernado por actividad Actividades en el ámbito público	Obedeciendo por pasividad Actividades en el ámbito privado

Las categorías que hemos visto serán la base de las ideas de Filón en torno al cuerpo femenino en sus comentarios al texto bíblico.

Comenzaremos el recorrido de los comentarios de Filón a la Biblia con uno de los pasajes que definen el orden con el que fueron creados los seres humanos. Comenzando por el *Génesis*,

Entonces, Yahveh Dios hizo caer un profundo sueño sobre el hombre, el cual se durmió. Y le quitó una de las costillas, rellenando el vacío con carne. De la costilla que Yahveh Dios había tomado del hombre formó una mujer y la llevó ante el hombre. Entonces, este exclamó: “Esta vez sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne. Esta será llamada mujer, porque del varón ha sido tomada”.⁶

Estos fragmentos han permitido a los estudiosos de la Torá a justificar la inferioridad de las mujeres por el hecho de que Dios escogió la costilla de Adán para crear a Eva. La mayoría de los autores concebían la creación de Eva a partir de una costilla de Adán y este argumento supuso la fundación del principal modo de autorización no solo de la posición de inferioridad de las mujeres sino también en su supuesta dependencia respecto a la categoría de los hombres. Filón de Alejandría, mantuvo que Eva había sido creada a partir de la costilla de Adán porque las mujeres no son iguales en distinción a los hombres.⁷

Siguiendo con el texto bíblico del cual se apoyan los autores judíos, aparece el tema de la menstruación. Dicho término ha sido utilizado por autores para describir el funcionamiento del cuerpo femenino como inferior. No obstante, cabe recordar que la sangre menstrual juega un papel determinante, no solo en los rituales de pureza sino, también, en la reproducción, la concepción y la maternidad. Según algunos estudios, en el judaísmo antiguo existía un tabú que compartían muchas culturas, uno de cuyos principales componentes era el miedo al sangrado excesivo y a las molestias que acompañan el sangrado. Koren señala que muchos estudios antropológicos informan de que existe un miedo “universal” y que este es el miedo a “la sangre menstrual”.⁸ El misterioso ciclo de sangrar y la conexión con la concepción y el nacimiento creaban confusión en el hombre. Paula Weideger, antropóloga, sostiene que el miedo a la sangre menstrual es compartido por diversas culturas, también afirma que los tabúes sobre la menstruación son una cuestión universal. Destaca el hecho de que el propio término tabú parece tener su origen en la palabra *tupua*, del polinesio, que significa “menstruación”.⁹ Diversos antropólogos, entre los que se encuentra Steiner, han analizado la raíz y las variantes del término tabú, concluyendo que la raíz polinesia *ta* significaba “marcar” y el

⁶ Gn 2.21-23.

⁷ López (2009: 21-23).

⁸ Koren (2011: 1-2).

⁹ Koren (2011:1-2).

bu era un adverbio de intensidad; él mismo tradujo tabú (*tapu*) como “marcado completamente”.¹⁰

Por otro lado, Paula Weideger considera que este tipo de tabú había sido creado para protegerse de un peligro que los hombres suponían real. En este sentido, considera que los hombres situaron el tabú en el origen generativo de las mujeres y de ahí que el temor a las menstruantes se mantuviera bajo control.¹¹

Hay que recordar que los tabúes menstruales son diferentes a las normas menstruales. Por una parte, los tabúes menstruales son construcciones culturales, simbólicas, arbitrarias, contextualizadas y potencialmente polivalentes.¹² Por otro lado, los tabúes menstruales se constituyen bajo el concepto de “polución” una contaminación simbólica. El principio de dicho concepto de tabú advierte de la peligrosidad tanto de la sangre menstrual como de la menstruante bajo la definición cultural que establecía el orden (en varios sentidos).

En resumen, todos los tabúes sobre la menstruación alrededor del mundo introducen la idea de que tanto la sangre menstrual como la menstruante son sucias y contaminan. La menstruación puede llegar a ser una amenaza al orden social, según el punto de vista del tabú, debido a su alta contaminación; por ello, la sangre menstrual es tratada negativamente. En relación con el orden social, la sangre menstrual es considerada como un elemento tóxico que necesita ser controlado. Los gobernantes han utilizado a lo largo del tiempo esta argumentación negativa alegando que una mujer menstruante posee la capacidad de infectar la sociedad, contaminarla, de modo que incluso se ha llegado a relacionar la menstruación con la brujería.¹³

El cristianismo, el islam y el judaísmo medieval compartieron la creencia de que la mujer permanece impura durante su menstruación y que, por tanto, las relaciones sexuales con ella debían de evitarse durante este periodo de impureza. Las prácticas de los antiguos judíos se desarrollaron, concretamente, en paralelo con los tabúes y las prácticas llevadas a cabo también en otras sociedades contemporáneas. La diferencia respecto a las anteriores es que la interpretación del judaísmo nunca suprimió estos tabúes.¹⁴

La interpretación negativa de la menstruación tanto en la tradición judía como en la cristiana, se remonta, por tanto, a los relatos de la historia del Jardín del Edén (Gn 3.1-19). Muchos autores a lo largo de la historia han visto las prohibiciones menstruales de Levítico como un castigo divino por un pecado natural de la mujer, el cual viene a través de la acción de Eva que hizo que descendiera la humanidad. Por lo que se puede considerar a la menstruación como “maldición” divina.¹⁵

Esta historia destaca que la menstruación es el resultado del pecado, ya que Eva, al desobedecer a Dios comiendo del árbol prohibido, es castigada con la menstruación y el dolor durante el parto. Adán, sin embargo, no recibe un castigo mediante el que quede contaminado o se ponga en peligro su vida, ya que es condenado a ganarse el sustento con su trabajo.¹⁶ En cuanto a este pasaje en particular Filón declara que es propio de la

¹⁰ Buckley (1988: 8).

¹¹ Weideger (1975: 92).

¹² Buckley (1988: 24).

¹³ Buckley (1988: 34).

¹⁴ Delaney (1988: 38).

¹⁵ De Troyer (2003: 5).

¹⁶ Gn 3.16-19, “A la mujer le dijo: Mucho te haré sufrir en tu preñez, parirás hijos con dolor, tendrás ansia de tu marido, y él te dominará. Al hombre le dijo: Porque le hiciste caso a tu mujer y comiste del árbol prohibido, maldito el suelo por tu culpa: comerás de él con fatiga y mientras vivas; brotará para ti cardos y espinas, y comerás hierba del campo. Con sudor de tu frente comerás el pan, hasta que vuelvas a la tierra, porque de ella te sacaron; pues eres polvo y al polvo volverás”.

mujer, o sea, de la sensibilidad, una experiencia, un sufrimiento llamado “pena”.¹⁷ Es curioso que la palabra “sangre” en hebreo es *dam*, y es la portadora de la fuerza en el universo.¹⁸ El nombre de Adam (*adam*) simboliza “la sangre del más sagrado”, “la sangre del mundo”.¹⁹ Se considera que Adán es la sangre que da vida y Eva aparece con la sangre que porta la muerte.²⁰ Una explicación sobre este particular aparece en el Talmud:

Adam was the lifeblood of the world and Eve caused death. Therefore, the mizvah of Nidah was given to women.²¹

Paradójicamente, a pesar de que la sangre se haya arrogado tradicionalmente el significado de ser portadora de vida, la sangre menstrual ha sido considerada un símbolo de impureza. Las mujeres menstruantes se refieren a la muerte en algunas culturas ya que la sangre menstrual expresa la pérdida del potencial de vida y, por tanto, el origen del peligro de perder vida. Una referencia a esta creencia se puede encontrar en *Levítico*:

Porque la vida de la carne está en la sangre, y yo os la doy para hacer expiación en el altar por vuestras vidas, pues la expiación por la vida, con la sangre se hace.²²

La asociación entre la sangre menstrual y la muerte implica que las mujeres menstruantes simbolizan lo opuesto a lo sagrado.

Por todo ello podemos decir que la menstruación es una de las claves primordiales de la definición del cuerpo femenino en el pensamiento elaborado durante la Antigüedad. La asociación de ideas entre la sangre menstrual y la impureza ritual parte de la formulación negativa de la misma que, a su vez, ha sido interpretada a partir del texto bíblico en relación con la transgresión (religiosa), y también con la muerte. Filón construyó su concepción del cuerpo femenino fundamentada en los comentarios bíblicos en los que aborda el elemento de la menstruación. En Gn 31.35

“No le dé enojo a mi señor de que no pueda levantarme en tu presencia, porque estoy con las reglas”. El siguió rebuscando por toda la tienda sin dar con los ídolos.

Según la interpretación de Filón, la menstruación es el símbolo de todas las debilidades de la mujer. Este afirma que la obediencia es parte de la costumbre de las mujeres.²³ Continúa sosteniendo que Raquel no puede resistirse a los encantos de las riquezas. Y por todo ello es que Filón piensa que la respuesta de Raquel a Labán lo que hace es demostrar que ella tiene un alma débil y no razona como hace Labán al no contestarle.

Otro de los pasajes bíblicos en los que mencionan a la menstruación es el *Levítico* 18.19²⁴ y que está en la base de la normativa que regula el comportamiento de las mujeres menstruantes, razón por la que ha sido objeto de numerosas interpretaciones y discusiones en la literatura rabínica de todas las épocas. Filón recomienda a los hombres que cuando se produzca el flujo de las menstruaciones, los esposos no deben tocar a su mujer y que deben de abstenerse durante ese tiempo respetando así la ley de la naturaleza. También

¹⁷ *Alegorías de las leyes* 3.200.

¹⁸ Archer (1990: 38-61).

¹⁹ Baskin (2007:772).

²⁰ Marienberg (2003: 51).

²¹ TJ Shabbat 2.6 (5b).

²² Lv 17.11.

²³ *Sobre las leyes particulares* 3.55.

²⁴ No tendrás relaciones sexuales con ninguna mujer durante su período de impureza menstrual.

pide que en este tiempo aprendan a abstenerse de cualquier tipo de relación sexual porque sería simplemente por placer y no por el objetivo de la vida que es el de procrear.²⁵

En cuanto al tema de la generación, Filón como hemos visto en la tabla de arriba, dice que las mujeres aportan materia (sangre menstrual) y los hombres en cambio aportan el semen a la generación. Filón continúa diciendo que la mujer proporciona solamente el material inanimado mientras que el hombre proporciona la causa formal del feto. Y como el hombre aporta más a la generación esa es la razón por la que todo hombre debe circuncidarse ya que la circuncisión es el símbolo de la unión del hombre con Dios.²⁶ Otro ejemplo sobre el pensamiento de Filón sobre la menstruación este hace una asociación entre la menstruación y las pasiones. Filón afirma que todo lo relacionado con el hombre es activo, completo y racional mientras que lo relacionado con la mujer es todo lo opuesto, la pasividad, lo incompleto y lo irracional.²⁷ En el siguiente ejemplo podemos ver claramente

En su comentario al Dt 28 este dice,

Y ríe además Sara, vale decir, la virtud. Lo atestiguará el mismo libro diciendo: Y a Sara se le había retirado la regla de las mujeres.²⁸

Sobre Dt 28, Filón dice:

En la manera que leemos, “Y Abrahán y Sara eran ancianos, avanzados en días; y habían cesado a Sara de venirle las cosas femeniles”.²⁹ Y las pasiones son por naturaleza femeninas y deben los hombres practicar el rechazo a estas cualidades masculinas que a su vez son la señal de los afectos nobles.³⁰

Como hemos podido observar a lo largo de este análisis podemos llegar a la conclusión que Filón de Alejandría asimila la menstruación como símbolo de debilidad e inferioridad de las mujeres, mientras que los hombres representan todo aquello que marca los parámetros de la fuerza y la superioridad. Por todo ello se concluye que Filón asimila la menstruación con el símbolo del mal.

²⁵ *Sobre las leyes particulares* 3.32.

²⁶ *Question and Answer* 241-242.

²⁷ Sly (2020: 48).

²⁸ Gn 18.11.

²⁹ Gn 18.11.

³⁰ Sly (2020: 86).

BIBLIOGRAFÍA

- Allen, P. (1985). *The Concept of Woman: The Aristotelian Revolution 750BC-AD 1250*. Michigan: Eden Press.
- Allen, P. (1987). "Plato, Aristotle, and the Concept of Women in Early Jewish Philosophy". *Florilegium* 9; 89-112.
- Allen, P. (2002). *The Concept of Woman: The Early Humanist Reformation, 11250-1500*. Michigan: Wm. B. Eerdmans.
- Archer, L. (1990). "Bound by blood: Circumcision and the Menstrual Taboo in Post-Exilic Judaism", en J. Soskice (ed.), *After Eve: Woman, Theology and the Christian Tradition*. Londres: Zondervan; 38-61.
- Baskin, J. (2007). "Blood in Halakhah". *Encyclopaedia Judaica* 3; 772.
- Biale, R. (1995). *Women and Jewish Law. The Essential Texts, their History and their Relevance for Today*. Nueva York: Schocken Books.
- Buckley, T. y Gottlieb, A. (1988). *Blood Magic: The Anthropology of Menstruation*. Los Ángeles: University of California Press.
- Dean-Jones, L. (1996). *Women's Bodies in Classical Greek Science*. Gloucestershire: Clarendon Press.
- Delaney, J., Lupton, M. y Toth, E. (1988). *The Curse: A cultural history of menstruation*. Chicago: University of Illinois.
- Fonrobert, E. (2000). *Menstrual Purity: Rabbinic and Christian Reconstructions of Biblical Gender*. California: Stanford University Press.
- Koren, S. (2004). "Kabbalistic Physiology: Issac the Blind, Nahmanides and Moses de Leon on Menstruation". *The Journal of the Association for Jewish Studies (AJS Review)* 28/2; 317-339.
- Koren, S. (2009). "The menstruant as "other" in Medieval Judaism and Christianity". *A Journal of Jewish Women's Studies & Gender Issues* 17; 33-59.
- Koren, S. (2011). *Forsaken: The Menstruant in Medieval Jewish Mysticism*. Nueva York: Brandeis University Press.
- López, J. (2009). "Filón de Alejandría: Obra y Pensamiento. Una Lectura Filológica". *Synthesis* 16; 13-82.
- Marienberg, E. (2003). *Niddah: Lorsque les juif conceptualisent la menstruation*. Paris: Les BellesLettres.
- Pérez, L. (2015). "Concepciones sobre la reproducción sexual en Filón de Alejandría y sus antecedentes científicos griegos". *Cuadernos de Filología Clásica: Estudios griegos e indoeuropeos* 25; 273-289.
- Saranyana, J. (2007). *La filosofía medieval: Desde sus orígenes patrísticos hasta la escolástica Barroca*. Pamplona: Universidad de Pamplona.
- Sly, D. (2020). *Philo's Perception of Women*. Rhode Island: Brown Judaic Studies.
- Wasserfall, R. (1999). *Women and Water. Menstruation in Jewish Life and Law*. Londres: University Press of New England.
- Weideger, P. (1975) *Menstruation and menopause: the physiology and psychology, the myth and the reality*. Nueva York: Alfred A. Knopf Inc.

TERCERA PARTE

Filón y la Ley

CAPÍTULO XI

COSTUMBRES NO ESCRITAS Y DEFENSA DEL JUDAÍSMO EN *EMBAJADA A GAYO DE FILÓN*

María Elisa Acevedo Sosa

Resumen: Este trabajo tiene como objetivo analizar el sentido del concepto de costumbre no escrita (*ἄγραφον ἔθος*) en *Legat.* 115 y demostrar su fundamental importancia para la argumentación filoniana en defensa de la negativa judía a adorar al emperador Gayo. Las costumbres no escritas *-ἄγραφα ἔθη-* fundamentadas en la ley no escrita, cuyo aprendizaje es anterior al de la Ley mosaica enseñada por padres y maestros, supondrían una forma de legalidad universal por tener como basamento la mismísima ley divina plasmada en la naturaleza. Así pues, las *ἄγραφα ἔθη* refieren a todas aquellas costumbres que los judíos llevaban a cabo y que si bien no son conceptualmente idénticas a la ley divina, se adecúan a esta (*Legat.* 210). Tales prácticas asentadas en la interpretación que a propósito de la ley divina realizó la comunidad interpretativa judía de la diáspora, constituyeron una eficaz respuesta a los ataques a su forma de adoración monoteísta.

Palabras clave: costumbres no escritas, ley escrita, ley no escrita, ley divina

UNWRITTEN CUSTOMS AND THE DEFENSE OF JUDAISM IN *LEGATIO AD GAIUM* BY PHILO

Abstract: This paper aims to analyze the meaning of the concept of unwritten custom (*ἄγραφον ἔθος*) in *Legat.* 115 and demonstrate its fundamental importance for the Philonian argumentation in defense of the Jewish refusal to worship Emperor Gaius. The unwritten customs *-ἄγραφα ἔθη-* based on the unwritten law, whose learning is prior to that of the Mosaic Law taught by parents and teachers, would suppose a form of universal legality for having as its basis the very divine law embodied in nature. Thus, the *ἄγραφα ἔθη* refer to all those customs that the Jews carried out and that although they are not conceptually identical to the divine law, they are adapted to it (*Legat.* 210). Such practices based on the interpretation that the Jewish interpretive community of the Diaspora carried out regarding divine law, constituted an effective response to the attacks on their monotheistic form of worship.

Keywords: unwritten customs, written law, unwritten law, divine law.

1. *Introducción*

Embajada a Gayo es un tratado muy particular del *corpus philonicum*, ya que nuestro autor se aparta de su habitual tarea exegética del Pentateuco y narra los hechos acontecidos en las comitivas judía y alejandrina enviadas al emperador tras la persecución antijudía del año 38 d.C en Alejandría.¹ La embajada encabezada por Filón que tenía

¹ El foco del relato de *Legat.* se centra en la figura de Calígula quien es aquí culpado por Filón de la violencia perpetrada sobre la comunidad judía de Alejandría, Judea y el resto del Oriente del imperio. En *Flacc.* Filón

como motivación principal el reclamo por la restitución de los derechos cívicos judíos perdidos por los edictos de Flaco,² se ve sacudida tras la noticia de la intención del emperador de erigir una estatua suya en el Templo de Jerusalén (*Legat.* 186-189).³ Este intento de divinización de Calígula constituía una fragante violación al monoteísmo en que estaba cimentada la Ley de Moisés y propició la necesidad de dar razón del fundamento legal en que se basaban las costumbres de la ciudadanía judía (*Legat.* 194).

Los estudios especializados en los tratados legales de Filón han basado su análisis en la determinación de su método clasificatorio y de las fuentes en las que abreva. Desde la perspectiva de la clasificación del material legal filoniano⁴ se destaca la obra de Hecht (1978), para quien existe una relación de género y especie entre los mandamientos del decálogo que operan como categorías generales y los mandatos y prohibiciones de las leyes particulares que quedan comprendidas en cada una de ellas. Termini (2004) sigue el esquema clasificatorio propuesto por Hecht y compara la obra legislativa filoniana con otros escritos del judaísmo helenístico así como con el Nuevo Testamento y la literatura rabínica, determinando como novedad propia de Filón el haber sido el primer judío de época helenística en darle preeminencia al decálogo. Por otro lado, algunas investigaciones centradas en las fuentes se inclinan por enfatizar el conocimiento e influencia de material legal judío palestino procedente de la Halajá y sus derivaciones comunitarias como es el caso de Ritter (1879). Otras señalan como principal influjo fuentes ajenas a la tradición judía como las legislaciones helenística, romana y egipcia. En esta línea, Tcherikover y Fuks (1960) apoyándose en el material papirológico judío conservado de los siglos I a III d.C, desestiman la influencia de la legislación alhájica y sostienen la influencia de la legislación helenística y romana en la resolución de litigios legales.

El presente trabajo tiene como objetivo principal analizar el significado del concepto de costumbre no escrita (*ἄγραφον ἔθος*) en *Legat.* 115 y el rol que cumple en la argumentación de Filón en defensa del monoteísmo. La hipótesis propuesta será que *ἄγραφον ἔθος* apela aquí a una dimensión de la legalidad que apunta a las costumbres judías que según Filón tenían su fundamento en la ley no escrita, cuyo aprendizaje es anterior al de la Ley mosaica transmitida por los padres y maestros en el contexto de la comunidad interpretativa del Pentateuco. Así pues, se tratará de demostrar que el concepto de *ἄγραφον ἔθος* es esencial en la argumentación filoniana destinada a justificar que la negativa judía a adorar a Gayo, lejos de ser una decisión arbitraria estaba fundamentada en la suprema ley divina que como ley no escrita plasmada en la naturaleza precedía a la Ley escrita asentada en el Pentateuco. En este sentido, las *ἄγραφα ἔθη* refieren a una forma de legalidad cuya validez universal fundamentaba el derecho de los judíos a su forma de adoración y que fueron adoptadas y defendidas para dar respuesta a su particular situación en la diáspora.

se enfoca en estos acontecimientos desde otro punto de vista, centrándose en las motivaciones que conducen al prefecto a permitir y encabezar la persecución antijudía alejandrina.

² Cf. *Flacc.* 53-55.

³ En este trabajo se utilizarán las abreviaturas presentes en *The Studia Philonica Annual*.

⁴ Véase Druille (2020: 204-205).

2. El significado de las ἄγραφα ἔθη en Legat. 115

Luego de un breve exordio donde se explicita el propósito apologético del tratado *Legat.*⁵ y del relato de los crímenes cometidos por el emperador y su pretensión de divinización,⁶ en *Legat.* 115 Filón explica como causa del recelo del emperador Gayo hacia los judíos su negativa a adorarlo, de forma tal que solo a ellos consideraba como sus verdaderos adversarios. Desde la óptica del alejandrino, la educación que desde temprana edad había recibido el pueblo de Dios, que aún antes de ser instruido por padres, preceptores y guías lo habría sido por las leyes divinas (ἱεροὶ νόμοι) y las costumbres no escritas (ἄγραφα ἔθη), justifica su creencia en un solo Padre, Hacedor y Dios del cosmos (*Legat.* 115). Aquí Filón remarca la importancia del monoteísmo para el judío, quien consideraba un acto de impiedad, incredulidad e ingratitud adorar a un hombre mortal y prefiere la misma muerte a ver ultrajadas las costumbres patrias a las cuales asemeja a los cimientos de un edificio, cuya alteración en cualquiera de sus ángulos provoca el derrumbe de toda la estructura (*Legat.* 117-118).

Además de *Legat.* 115, el concepto de ἄγραφον ἔθος aparece solo una vez más en el *corpus philonicum* en *Hipoth.* 7.6, donde Filón establece como fuente de las normas de conducta seguidas por los judíos las costumbres no escritas (ἄγραφα ἔθη) y las leyes mismas (νόμοι αὐτοί). En ambos pasajes –*Legat.* 115 e *Hipoth.* 7.6– Filón parece hacer referencia a un ámbito de la legalidad que rige la naturaleza y la ética que no está referido a la ley escrita en el Pentateuco, sino que más bien se vincula con el de aquellas normas que no estando escritas son fuente de derecho para los judíos.

Como se muestra en *Legat.* 115, esta relativa superioridad de las leyes divinas eternas e inmutables y de las costumbres no escritas se evidencia en el hecho de que son aprendidas con anterioridad en el tiempo e independientemente a la enseñanza de maestros. Esta idea tiene un paralelismo con los fundadores de la estirpe judía, los patriarcas, “leyes dotadas de vida y razón” (ἔμψυχοι καὶ λογικοὶ νόμοι), quienes siguieron las “prescripciones de la naturaleza” (διατάγματα τῆς φύσεως) sin contar con la Ley de Moisés ni la enseñanza de maestros (*Abr.* 5-6; *Abr.* 16). Es tal el grado de adecuación de la conducta de estos hombres a la ley natural que Filón los considera “ley no escrita” (νόμος ἄγραφος) en cuyos hechos y pensamientos se basa la ley escrita (*Decal.* 1).⁷

Los patriarcas alcanzaron la excelencia en la observación de la más noble de las legislaciones, la natural, a través del uso de su propia razón, instruyéndose a sí mismos. En este sentido, podría decirse que la facultad racional del hombre lo habilita a contemplar detrás de lo visible y engendrado lo no engendrado y de naturaleza divina, superior a la bondad, la belleza, la bienaventuranza y la felicidad mismas (*Legat.* 5). Esta visión intelectual que trasciende el ámbito de lo sensible para llegar a un conocimiento verdadero de las Ideas como arquetipos u originales que dan lugar a la creación de lo sensible como copia suya, puede ser alcanzada por todo hombre que dando uso correcto a su razón guía

⁵ Aunque esta obra puede ser clasificada dentro de los tratados “histórico-teológicos” y no pertenece al género literario apologético, en el exordio (*Legat.* 1-7) se señala como intención demostrar ante los lectores judíos o gentiles que la providencia divina siempre actúa en favor del pueblo judío, proporcionando castigo a aquellos que osan dañarlo de alguna manera (*Legat.* 3). Cf. Martín (2009: 36-37).

⁶ Filón describe una escalada de violencia y locura por parte de Calígula por la cual revela su verdadero carácter y pretensión de concentrar cada vez más el poder erigiéndose a sí mismo en ley (*Legat.* 119). Entre los crímenes, menciona el suicidio forzoso de su primo y coheredero al trono Tiberio Gemelo (*Legat.* 22-31), el del prefecto de la guardia pretoriana Macrón junto a su familia (*Legat.* 32-64) y la ejecución de su suegro Silano (62-65). La megalomanía del emperador llegó a su cénit en la aspiración de divinizar su figura y su imitación de las divinidades (*Legat.* 76-113).

⁷ De hecho, en *Virt.* 195 Filón afirma que la vida de los virtuosos es en cierta manera una ley no escrita.

sus acciones a “la voluntad de la naturaleza” (τὸ βούλημα τῆς φύσεως) convirtiéndose en ciudadano del mundo (*Opif.* 3).

Sin embargo, el pueblo de Israel como “el que ve a Dios” es aquel que ha recibido la revelación divina de sus sagradas leyes a través de la Ley escrita de Moisés y, por, tanto es el que por excelencia puede llegar a una comprensión de la ley divina (*Legat.* 4). Aquí puede observarse una tensión entre la universalidad de la ley divina que rige la naturaleza y el particularismo de un código escrito de leyes que son entregadas a un pueblo en particular, el judío. Esta dicotomía también puede ser expresada en términos de la que existe entre por un lado, una ley no escrita que identificándose con la ley de la naturaleza es susceptible de ser aprehendida por el hombre con anterioridad lógica y cronológica a la Ley de Moisés, y, por otro, una ley escrita que fue revelada y entregada para legislación del pueblo judío. Una clave para entender mejor esta relación puede hallarse en el concepto de ἄγραφον ἔθος que remite a una dimensión de lo legal que trasciende tanto la particularidad de la Ley de Moisés como la de las costumbres particulares propias de un pueblo o nación. En *Spec.* 4.149 Filón sostiene que las costumbres (ἔθη) son leyes no escritas (ἄγραφοι νόμοι), es decir, las enseñanzas de los patriarcas que están contenidas más allá de la materialidad de la escritura y que se hallan impresas en las almas de los hombres que comparten la ciudadanía judía. Aquí como en *Abr.* 5-6 se puede apreciar que la Ley de Moisés si bien está dirigida al judío, trasciende el significado particular de la norma escrita,⁸ no solo porque está basada en la vida y actos virtuosos de los patriarcas, sino porque hace alusión a las acciones virtuosas ejemplares como fuente de autoridad de la ley y que son alcanzables por los no nacidos en la estirpe de Israel.⁹ En otras palabras, la ley escrita adquiere sentido en tanto rememora aquellas acciones virtuosas de los hombres de antaño que por su proceder acorde a la naturaleza llegaron a constituirse ellos mismos en “leyes no escritas”.

3. Las ἄγραφα ἔθη en la defensa del monoteísmo en *Legat.*

La definición de ἄγραφον ἔθος es, ciertamente, compleja dado que se vincula conceptualmente tanto con el ámbito de las acciones virtuosas llevadas a cabo ejemplarmente por los patriarcas como con el de las leyes no escritas e inmutables que provienen de Dios.¹⁰ En el caso de Filón, ἄγραφα ἔθη son las costumbres del pueblo judío que si bien se ajustan a leyes divinas, se distinguen conceptualmente de estas. Las costumbres están basadas en las leyes del Pentateuco que son para el judío la palabra de Dios, razón por la que en su defensa son capaces de dejar de lado todas sus posesiones materiales y hasta su propia vida (*Legat.* 210). En efecto, estas costumbres no escritas no son equivalentes a la ley no escrita eterna y divina que está plasmada en el Pentateuco, pero se adecúan a ella.

Por otra parte, la Ley trasciende su comprensión como prescripción escrita, ya que su interpretación depende de un trabajo exegético por parte de la comunidad interpretativa

⁸ Cf. Najman (2003: 60).

⁹ Cf. por ejemplo, *Spec.* 1.51-53 y *Praem.* 152, entre otros, donde Filón enfatiza la posibilidad del proselitismo.

¹⁰ Martens (2003: 86-88) señala que en la filosofía griega hay dos sentidos primordiales que adquiere el concepto de ley no escrita: el particular de las costumbres propias de un pueblo o el de una ley o leyes que aunque no escritas son de alcance universal. Filón definiría la ley no escrita como costumbre (*Spec.* 4.149; *Her.* 295) y como ley eterna y divina, ya que sería el primero en vincular explícitamente la ley no escrita con la ley de la naturaleza.

judía.¹¹ Por consiguiente, la Ley es aprendida y enseñada en el contexto comunitario extrayendo posibles significaciones que se traducirán en acciones y costumbres concretas que no son equivalentes a la Ley pero están de acuerdo con ella.¹² Como señala Filón en *Migr.* 95, la Ley es como un ser vivo constituido por un cuerpo que sería la materialidad de su escritura, letras, leyes de composición y sentido literal y un alma, vinculada con los sentidos simbólicos o alegóricos que subyacen a la literalidad. Entonces, estas costumbres no escritas que son acordes a la ley de la naturaleza, son aquellas que surgen de la interpretación en el marco comunitario y, por tanto, de carácter particular. En tiempo de Filón, las costumbres judías trataron de dar una respuesta a la situación de la diáspora en un hábil equilibrio entre el respeto por la ley divina y el poder romano.¹³

Frente al ejercicio tiránico del arte de la majestad por parte de Gayo que se erigió a sí mismo como ley no respetando las leyes de legislador alguno, lo cual dio lugar a los atropellos contra las costumbres judías por parte del populacho violento,¹⁴ Filón argumenta a favor de las costumbres judías en el respeto mostrado hacia estas por parte de emperadores anteriores a Calígula (*Legat.* 119; 346). Una figura primordial en este sentido es la de Augusto, a quien atribuye la decisión no solo de permitir la reunión de los judíos en torno a las sinagogas para recaudar las primicias que serían enviadas anualmente en forma de ofrendas al Templo de Jerusalén, sino también el de haber tomado a su cargo sacrificios diarios de holocausto consagrados al Dios judío (*Legat.* 313-317). Más aún, el alejandrino describe a Augusto como un hombre que por causa del ejercicio de la razón y su dedicación a la filosofía reconoció la necesidad de que existiese en la tierra un lugar santo que consagrado al Dios invisible no albergara ninguna imagen (*Legat.* 318). De esta manera, Filón no solo consideró que el respeto de los judíos por el emperador y las costumbres patrias judías resultara compatibles, sino que también lo eran el ejercicio del poder imperial con respecto al reconocimiento del derecho de este pueblo a llevar a cabo su culto libremente (*Legat.* 236; 240). De hecho, uno de los argumentos predominantes en la defensa del judaísmo ante diversos funcionarios romanos en el tratado *Legat.*, es el carácter pacífico y obediente a la autoridad máxima del emperador por parte de los judíos.¹⁵ De esta manera, la universalidad de la ley no escrita plasmada en la creación es el fundamento utilizado en *Legat.* 115 por Filón para dar respuesta al contexto histórico particular en el que se encontraba la comunidad por él representada.¹⁶

¹¹ Najam (2003:62-63) advierte que la Ley de Moisés es más que un conjunto de reglas escritas puesto que se inserta en la comunidad interpretativa de Israel y en una tradición de interpretaciones que Filón denomina “tradición de los padres” que es activa en la producción de nuevas interpretaciones.

¹² Martens (2003: 88) considera que el uso de Filón del concepto de ἄγραφοι ἔθοις en las dos ocasiones en que lo hace -*Legat.* 115 e *Hypoth.* 7.6- no es fortuito, puesto que si deseara afirmar que las costumbres son el equivalente a las leyes habría utilizado conceptos como los de νόμοι o tal vez θεσμοί.

¹³ Cf. *Legat.* 236.

¹⁴ Mientras que el desprecio de Gayo por los judíos daba lugar a que la multitud de hombres desordenada se lanzaran en ataques violentos contra los judíos, Filón señala que a causa del respeto por las costumbres ancestrales que demostraron los emperadores Augusto y Tiberio los habitantes del imperio aunque no fueran simpatizantes del pueblo judío se abstenían de atentar contra sus costumbres (*Legat.* 120; 159).

¹⁵ Cf. *Legat.* 230-231 donde el Consejo de ancianos extiende su súplica ante Petronio, gobernador de Siria, para que desista de la orden de Gayo de introducir una estatua suya en el Templo de Jerusalén ratificando su carácter pacífico y su obediencia al emperador. También en *Legat.* 280 en su carta a Gayo, Agripa expresa que la disposición de alma de los judíos es ser “amigos del César”. Por otra parte, como señala Gruen (2002: 6), el objetivo primordial para la mayoría de los judíos a la luz de la literatura y documentos conservados sería el de mantener su propia identidad al mismo tiempo que luchar para poder acomodar sus vidas a las circunstancias de la diáspora.

¹⁶ A una conclusión similar llega Martens (2003: 88), para quien las ἄγραφα ἔθη tanto en *Legat.* 115 como en *Hipot.* 7.6 se refieren a las costumbres de los judíos alejandrinos o a las costumbres judías en general. Sin embargo, otros estudiosos como Wolfson (1947: 188-194), Cohen (1987: 165-186) y Torallas Tovar (2009: 256) afirman que este sintagma haría alusión a la ley oral palestina que es puesta por escrito en lo

4. Conclusiones

Como se ha argumentado en este trabajo, el concepto de ἄγραφον ἔθος en *Legat.* 115 tiene gran fuerza argumentativa, pues está fundamentado en la universal ley no escrita y es fuente de derecho no solo para los judíos, sino para todo el que por medio del ejercicio de la filosofía encumbre su mirada hacia las realidades invisibles. Sin embargo, estas costumbres no escritas también están fuertemente relacionadas con la interpretación o exégesis bíblica del pueblo judío, ya que conceptualmente no son equivalentes a la ley divina pero se ajustan a esta. En suma, las costumbres no escritas vinculándose con la praxis del hombre virtuoso que se ajusta a la ley de la naturaleza y con la ley divina o no escrita, constituyen todas las prácticas que el judaísmo adoptó en concordancia con la Ley mosaica para dar respuestas a la situación de la diáspora en un delicado equilibrio entre el monoteísmo y el respeto por la autoridad imperial. La defensa del judaísmo de Filón sentó sus bases, pues, en demostrar que estas costumbres no escritas, de carácter universal por adecuarse a la ley de la naturaleza y no azarosas ni caprichosas de un pueblo particular, tampoco resultaban incompatibles, sino más bien beneficiosas para la estabilidad del imperio romano.

que se conoce como Halajá tiempo después de la muerte del alejandrino. Para una discusión amplia sobre este tema véase el apéndice 2 de Martens (2003: 175-185) titulado “Philo and the Oral Law”.

BIBLIOGRAFÍA

- Cohen, N. G. (1987). "The Jewish Dimension of Philo's Judaism—An Elucidation of de *Spec. Leg.* IV 132–150". *Journal of Jewish Studies* 38.2; 165–186.
- Cohn, L., Wendland, P. y Reiter, S. (eds.) (1962 [¹1896-1915]). *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*, vol. I, V y VI. Berlin: Reimer.
- Druille, P. (2020). "La metodología expositiva en *Sobre el decálogo* de Filón de Alejandría". *ITER* 26; 201-220.
- Gruen, E. (2002). *Diaspora. Jews amidst Greeks and Romans*. Cambridge: Harvard University Press.
- Hecht, R. D. (1978). "Preliminary Issues in the Analysis of Philo's *De Specialibus Legibus*". *The Studia Philonica Annual* 5; 1-56.
- Martens, J. (2003). *One God, one Law: Philo of Alexandria on the Mosaic and Greco-Roman law*. Boston: Brill Academic Publishers, Inc.
- Martín, J. P. (2009). "Introducción general", en J. P. Martín (ed.), *Filón de Alejandría. Obras Completas*, vol. I. Madrid: Editorial Trotta; 9-87.
- Najman, H. (2003). "A Written Copy of the Law of Nature: An Unthinkable Paradox?". *The Studia Philonica Annual* 15; 54–63.
- Ritter, B. (1879). *Philo und die Halacha. Eine vergleichende Studie unter steter Berücksichtigung des Josephus*. Leipzig: Hinrichs.
- Tchericover, V. A. y Fuks, A. (ed.) (1960). *Corpus Papyrorum Judaicarum*. Vol. II. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Termini, C. (2004). "Taxonomy of biblical laws and 'philotechnia' in Philo of Alexandria. A Comparison with Josephus and Cicero". *The Studia Philonica Annual* 16; 1-29.
- Torallas Tovar, S. (trad.) (2009). "*Tratados históricos. Contra Flaco. Embajada a Gayo*", en J. P. Martín (ed.), *Obras Completas de Filón de Alejandría*. Madrid: Trotta, 177-301.
- Triviño, J. M. (trad.) (1976). *Obras completas de Filón de Alejandría*, vol. II-V. Buenos Aires: Acervo Cultural; 211-242.
- Wolfson, H. A. (1947). *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*. Vol. I. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

CAPÍTULO XII

LOS DEBERES VINCULARES DE PADRES E HIJOS EN *SOBRE EL DECÁLOGO Y LAS LEYES PARTICULARES 2 DE FILÓN*

María Rocío Saitúa Popoviez

Resumen: La obra de Filón de Alejandría configura la exégesis de textos bíblicos realizada por un judío de lengua griega, comprometido con la situación sociopolítica de su comunidad y con la transmisión del pensamiento filosófico hebreo. En los tratados *Sobre el decálogo* 106-120 y en *Las leyes particulares 2*, 224-243, Filón analiza e interpreta “el quinto mandamiento bíblico relativo a honrar a los padres” (πέμπτον παράγγελμα τὸ περὶ γονέων τιμῆς, Decal. 106) y comenta los lineamientos ideológicos que sostienen esa prescripción. Según Filón, los hijos están obligados a obedecer a sus progenitores, y estos son responsables de cuidarlos, educarlos y, en ciertas circunstancias, castigarlos. Nuestro objetivo será analizar cómo Filón concibe los deberes vinculares asociados a padres e hijos en los tratados ya mencionados. Intentaremos 1) examinar las referencias léxicas acerca del vínculo entre hijos y progenitores, y las responsabilidades de ambas partes; 2) dilucidar cómo el alejandrino plantea los vínculos entre padres e hijos prestando especial atención a los castigos mediante los cuales las figuras paternas disciplinaban a sus descendientes. Finalmente, buscaremos demostrar que las obligaciones prescriptas por Filón exceden el marco teológico del quinto mandamiento bíblico y proyectan implicancias pragmáticas asociadas a su contexto social e histórico.

Palabras clave: Filón de Alejandría, *Las leyes particulares 2*, *Sobre el Decálogo*, filología, vínculos padres e hijos

RECIPROCAL DUTIES OF PARENTS AND CHILDREN IN PHILO OF ALEXANDRIA'S *ON THE DECALOGUE* AND *THE PARTICULAR LAWS 2*

Abstract: Philo of Alexandria's work configures the exegesis of biblical texts made by a greek-speaking Jew committed to the sociopolitical situation of his community and to the transmission of Hebrew philosophical thought. In the treatises *On the Decalogue* 106-120 and *The Particular Laws 2*, 224-243, Philo analyzes and interprets “the fifth biblical commandment, relative to honoring parents” (πέμπτον παράγγελμα τὸ περὶ γονέων τιμῆς, Decal. 106), and he comments the ideological guidelines that sustain that prescription. According to Philo, children are obliged to obey their parents, and their parents are responsible for caring for them, educating them and sometimes punishing them. Our purpose will be to analyze how Philo conceives the binding reciprocal duties associated with parents and children in the treatises mentioned above. We will try to 1) examine the lexical references about the relationship between children and parents, and the responsibilities of both parts; 2) elucidate how the Philo understands the bonds between parents and children, paying special attention to the punishments through which the paternal figures disciplined their descendants. Finally, we might demonstrate that the obligations prescribed by Philo exceed the theological framework of the biblical fifth commandment and project pragmatic implications associated with its social and historical context.

Keywords: Philo of Alexandria, *The Particular Laws 2*, *On the Decalogue*, philology, parent-child relationship

1. Introducción

Filón de Alejandría fue un reconocido filósofo judío de la época helenística. Habría nacido en el año 20 a.C., y sobre su vida no se conocen demasiados datos, más que algunas alusiones autobiográficas presentes en su extensa obra y la información aportada por el historiador Flavio Josefo en *Antigüedades Judías*. La producción de Filón configura la exégesis de textos bíblicos realizada por un judío de lengua griega, comprometido con la situación sociopolítica de su comunidad y con la transmisión filosófica del pensamiento judío. Como explica Samuel Belkin (1940), Filón no solo era un comentarista alegórico, sino que además se lo puede considerar como un jurista competente e interesado en explicar las leyes mosaicas desde una perspectiva ético-legal. En efecto, en los tratados *Sobre el decálogo*¹ 106-120 y *Las leyes particulares* 2. 224-243,² Filón analiza e interpreta “el quinto mandamiento bíblico relativo a honrar a los padres” (πέμπτον παράγγελμα τὸ περὶ γονέων τιμῆς, *Decal.* 106)³ y comenta los lineamientos ideológicos fundamentales que sostienen esa prescripción. En esos pasajes se evidencia que, desde la mirada filónica, los padres y los hijos están obligados a cumplir con una serie de deberes vinculados. Entre las obligaciones de los hijos hacia los padres que el filósofo alejandrino enfatiza se destacan la obediencia y el respeto hacia los mayores. Al mismo tiempo, uno de los deberes de los progenitores es educar a sus descendientes, y ciertas circunstancias, según indica Filón, tienen permitido castigarlos.

Ahora bien, el objetivo general de este trabajo consiste en analizar de qué manera Filón concibe esos deberes vinculados asociados a la dicotomía padres e hijos en los tratados legales mencionados. Con tal propósito, realizaremos un rastreo de los fragmentos más significativos acerca de esa temática y llevaremos a cabo la traducción al español, para luego intentar 1) examinar las referencias léxicas que figuran en ellos acerca del vínculo entre los hijos y sus progenitores y las responsabilidades de ambas partes, y 2) dilucidar cómo el alejandrino plantea los vínculos entre padres e hijos prestando especial atención a los castigos mediante los cuales las figuras paternas disciplinaban a sus descendientes para mantener el honor familiar. Finalmente, buscaremos demostrar que las obligaciones prescritas por Filón exceden el marco teológico del quinto mandamiento bíblico y proyectan implicaciones pragmáticas asociadas a su contexto social e histórico.

2. Honrar a los padres

Al iniciar su interpretación del “quinto mandamiento relativo a honrar a los padres” (πέμπτον παράγγελμα τὸ περὶ γονέων τιμῆς⁴), Filón revela la razón por la que esta prescripción se ubica en tal lugar. De los diez mandamientos que el filósofo trata en *Decal.* y en *Spec.* 1-4, en *Decal.* 106-7 afirma que el mandato de la honra que los hijos deben a sus progenitores ocupa el lugar intermedio entre las dos series de cinco mandamientos ya que, por su naturaleza, “los padres” (οἱ γονεῖς) están entre lo inmortal

¹ *Sobre el Decálogo* es el tratado que ocupa el primer lugar de la sección propiamente legislativa de la serie *Exposición de la Ley*. Contiene las leyes generales de las cuales derivan las leyes particulares o específicas.

² En *Spec.* 2.224-243, se realiza un desarrollo detallado de los deberes que atañen al quinto mandamiento (véase Ex 20.12 y Dt 5.16), según el orden que propone Filón. Este mandamiento es el cuarto para las Iglesias católica y luterana, que siguen a San Agustín.

³ Las traducciones de los textos de Filón nos pertenecen y las remisiones a los tratados se realizarán según las abreviaturas de los títulos en latín establecidas por *The Studia Philonica Annual*. Seguimos la edición de Cohn, Wendland y Reiter (1896-1915).

⁴ *Decal.* 106

y lo mortal. Al respecto, Erwin R. Goodenough (1929: 67-8), uno de los primeros autores en abordar los tratados legales filónicos, comenta que Filón entiende ese mandamiento como una transición entre los referidos a la relación de la humanidad con Dios y aquellos que definen las relaciones de los humanos con otros humanos. Miguel Lluch Baixauli (1997: 429-32) coincide con esa idea: el quinto mandamiento cierra la serie de los preceptos referidos a temas sagrados y conecta con la serie ligada con lo humano. Los progenitores son mortales, debido a que sus cuerpos no duran para siempre; pero, al mismo tiempo, poseen la capacidad de engendrar, razón por la cual Filón establece una analogía entre ellos y Dios. En *Spec.* 2.225, se vuelve a remarcar ese vínculo con la divinidad:

(...) οἱ γονεῖς μεταξύ θείας καὶ ἀνθρωπίνης φύσεως εἰσι μετέχοντες ἀμφοῖν. ἀνθρωπίνης μὲν, ὡς ἔστι δῆλον, ὅτι καὶ γεγόνασι καὶ φθαρήσονται, θείας δ' ὅτι γεγεννήκασι καὶ τὰ μὴ ὄντα εἰς τὸ εἶναι παρήγαγον (*Spec.* 2.225).

(...) los padres están entre la naturaleza de lo divino y de lo humano, participando de ambas, de la humanidad, por un lado, como es manifiesto, porque han nacido y perecerán; de lo divino, por otro lado, porque han hecho nacer a otros y llevado el no-ser hacia el ser.

Seguidamente, Filón comenta (...) οἶμαι, θεὸς πρὸς κόσμον, τοῦτο πρὸς τέκνα γονεῖς (...) (“(...) pienso, pues, lo que Dios es hacia el cosmos, eso hacia los descendientes son los padres”). Esa idea resulta relevante ya que demuestra que el alejandrino concibe la relación entre padres e hijos como un vínculo asimétrico, construido sobre la base de una jerarquía. Como explica Adele Reinhartz (1993: 64-65), la situación de inferioridad de los hijos no refiere simplemente a una diferencia de edad, sino al hecho de que los hijos son descendientes de los padres, provienen de ellos. En ese sentido, Reinhartz explica que la relación asimétrica en este caso es equiparable a la que hay entre un amo y un esclavo o un educador y un aprendiz (p. 68). La autora sugiere, además, que las familias judías en Alejandría vivieron efectivamente de acuerdo con los ideales delineados por Filón, y que los desafíos y amenazas para la vida familiar remarcados por el filósofo fueron males sociales reales, existentes en su comunidad, que Filón intentaba revertir mediante su interpretación de las leyes. Reinhartz comenta, igualmente, que la relación en la que Filón se enfoca de manera puntual es la que se establece entre padre e hijo masculinos, y deja en un segundo plano lo femenino. Esto es así porque Filón, desde una mirada esencialista y binaria⁵ considera a lo masculino superior a lo femenino,⁶ también en términos jerárquicos y dicotómicos.

⁵ Como indica Reinhartz (1993: 68), en algunos casos la díada padre-hijo opera como modelo para otros tipos de jerarquías. Véase *Spec.* 4.184.

⁶ Para indagar sobre la relación madre-hija en la familia en la Antigüedad, y específicamente en la familia judía, resulta significativo el trabajo de Ross Kraemer (1993: 89-112), quien recupera las representaciones de madres e hijas en textos de la tradición bíblica hebrea y en textos literarios antiguos. También recurre a fuentes alternativas y no literarias como las inscripciones y epitafios fúnebres, y varios papiros, para luego pasar a analizar el vínculo madre-hija en el Nuevo Testamento. A partir de su lectura, concluye que existía una minimización del lazo entre madres e hijas mujeres, posiblemente causada por la dinámica de la estructura familiar, las leyes matrimoniales y la alta mortalidad materna de esos tiempos. Por otro lado, Dorothy Sly en *Philo's Perception of Women* (1987) analiza el papel de la mujer en los escritos de Filón. Examina el uso que hace de los términos “masculino” y “femenino” (la traducción del inglés es nuestra) en sus textos, y concluye que Filón intensifica en su obra la subordinación de la mujer ante el hombre. Filón, como el pensamiento dominante de su época, considera a la mujer como un peligro y por eso cree que es necesario que siempre esté bajo control. Según Reinhartz (1993: 86-87), mientras que los hijos recibían una buena educación y el estatuto de su padre, las hijas eran protegidas, entrenadas para su rol en el hogar y provistas de un marido apropiado. También Francisco Barrado Broncano (2007: 13) comenta que la

Por otro lado, según indica Miriam Peskowitz (1993: 14-5), la familia cumplía un rol esencial en la vida política, religiosa y social, y en la identidad judía en sí misma. De ahí se desprende la necesidad de que tanto hijos como padres cumplieren con determinados deberes y responsabilidades recíprocas. Un concepto importante para tener en cuenta en relación con ese vínculo de reciprocidad es el de “soporte intergeneracional”, recuperado por Sabine R. Huebner (2013: 4-19). Esa idea remite al cuidado de los indefensos (niños y ancianos) en manos de la familia. Cumplir las obligaciones hacia los padres cuando estos se volvían mayores era fundamental para mantener la imagen pública y el honor. Esto implicaba cuidarlos, organizar sus ritos funerarios y honrar sus memorias una vez que fallecieran. Huebner detalla, además, ciertos aspectos emocionales y sociales de la relación padres e hijos, y enfatiza los vínculos de cariño que se establecen entre ambas partes, como también se observa en los tratados de Filón. Según indica el alejandrino en *Decal.* 112-118, los padres conceden a los hijos los mayores “regalos” (δωρεάς), como el hecho mismo de nacer⁷. Además, se encargan de la nutrición, la protección y el soporte financiero de sus descendientes. Por eso, los hijos les deben gratitud, respeto y obediencia a sus progenitores, ya que no tienen nada propio que no sea de sus padres: “(...) de los hijos, pues, ninguna cosa es propia que no es de los padres, siendo o bien entregada de sus propios recursos financieros o bien habiéndoles facilitado los medios para su adquisición” ((...) παιδων γὰρ ἴδιον οὐδέν, ὃ μὴ γονέων ἐστίν, ἢ οἰκοθεν ἐπιδεδωκότων ἢ τὰς αἰτίας τῆς κτήσεως παρασχομένων⁸).

En la interpretación filónica del quinto mandamiento, entonces, subyace la idea de un vínculo parental asimétrico, configurado sobre la base de una relación de jerarquía en la que los progenitores son comparados con Dios por la posibilidad de dar vida. Al mismo tiempo, los pasajes legales de Filón hasta aquí analizados dan cuenta de la existencia de determinados deberes que cada parte debe cumplir para sostener el buen funcionamiento de la familia y la sociedad.

3. Educación, disciplina y castigos

Una tarea medular de los padres, según Filón, es la educación y el disciplinamiento de los hijos. Esto se expresa en *Spec.* 2.228, cuando el alejandrino menciona que los progenitores deben cumplir el rol de instructores o “de guías” (ὀφηγητῶν) morales de sus hijos, y también en el párrafo 229, donde se resalta el derecho de los hijos “a la educación tanto del cuerpo como del alma” (παιδείας τῆς κατὰ τε σῶμα καὶ ψυχῆν). Puesto que los padres son, según el filósofo, los mayores benefactores (εὐεργέται) de los hijos, su mayor alegría reside en poder proporcionarles “no solo la vida, sino una buena vida”: “[καὶ] ἵνα μὴ μόνον ζῶσιν, ἀλλὰ καὶ εὖ ζῶσι.” (*Spec.* 2.229).

Como se mencionó anteriormente, los hijos tienen el deber de obedecer y respetar a sus padres, y estos poseen la responsabilidad, desde el punto de vista de Filón, de castigar a los hijos rebeldes. Según el alejandrino, los padres tienen permiso de dirigir reproches a sus hijos y es su deber amonestarlos con la severidad necesaria para poder instruirlos.

relación con las hijas era muy distinta que la relación con los hijos varones; la primera no era tan importante pues no ponía en juego la continuidad de la familia dado que, al contraer matrimonio, la hija dejaba de pertenecer a la casa paterna para ser incluida en la familia del marido. De todas formas, el honor y la dignidad de una hija eran reflejo del honor de la familia de la que procedía.

⁷ Larry Yarbrough (1993: 41-42) indica que una de las obligaciones de los padres era la de tener hijos, puesto que esto era un mandato bíblico (Gn 1.28). Con respecto a la procreación en otros tratados legales de Filón, véase *Spec.* 3.113, y *Spec.* 1.112.

⁸ *Decal.* 118

Esto se puede ver en *Spec.* 2. 232, donde Filón alude a los castigos que pueden recibir los hijos. En principio, Filón afirma que los padres pueden hablarles mal a los hijos, advertirles duramente y, en caso de que no escuchen sus advertencias, los pueden “golpear, degradar⁹ y atar” (τύπτειν καὶ προπηλακίζειν καὶ καταδεῖν). Como último recurso, Filón explica que la Ley permite castigar por medio de la muerte, siempre y cuando tanto padre como madre estén de acuerdo: (...) ὁ νόμος καὶ μέχρι θανάτου κολάζειν, ἀλλ' οὐκέτι μόνῳ πατρὶ ἢ μόνῃ μητρὶ, διὰ τὸ μέγεθος τῆς τιμωρίας ἦν οὐκ ἄξιον νφ' ἐνός ἀλλ' νττ ἀμφοῖν δικασθῆναι (“(...) la ley [permite] castigar de muerte, pero una retribución de tal magnitud solo siempre y cuando ambas partes tanto el padre como la madre decreten en común ese castigo”, *Spec.* 2.232). Según Goodenough (1929: 73-74), esa necesidad de mutuo acuerdo entre ambos padres antes de recurrir a castigar con la muerte a los hijos podría ser una pista acerca de la influencia de la ley egipcia, en la que se le concedían a la mujer derechos legales similares a los del hombre.

Por otra parte, resulta interesante prestar atención a los términos que el alejandrino elige para aludir a los castigos en el pasaje *Spec.* 2.232. En la expresión θανάτου κολάζειν Filón utiliza el verbo κολάζω que remite a la idea de “castigar” o “corregir”, en referencia a la pena de muerte. Pero también recurre a la expresión τιμωρίας, que es el genitivo de τιμωρία y cuya carga semántica se vincula con la “venganza” o retribución divina. Esto tiene sentido dado que, si nos remitimos a la equiparación entre los padres y Dios analizada en el apartado anterior, quienes faltaban el respeto a sus progenitores eran considerados impíos. Un tercer vocablo usado por Filón al hablar de los castigos es δικασθῆναι, del verbo δικάζω, asociado con “ajusticiar” o castigar a través de la Ley. Una expresión con la misma raíz aparece más adelante, en el párrafo 234, cuando el exégeta señala que quienes no respetan a los mayores merecen “la mayor de la condena” (ἀνωτάτω δίκης).

Otro pasaje que es preciso recuperar para nuestro análisis es *Spec.* 2.233, en el cual Filón remarca que los padres no solo reciben mediante el quinto mandamiento la “autoridad” (ἡγεμονία) para gobernar a sus hijos, sino también un poder sobre ellos comparado con la “autoridad de un amo” (δεσποτεία) hacia sus esclavos. Al respecto, Adele Reinhartz (1993: 72-73) señala que, desde la mirada de Filón, los hijos nacían en la casa de los padres y estos están obligados a brindarles soporte financiero. Por eso son, de cierto modo, comprados. Esta idea ya había sido analizada por Goodenough (1929: 70-72), quien detalla que, tras esta postura de Filón, se representa una equiparación de los hijos con los esclavos, ambos colocados al nivel de pertenencia o propiedad: “children are the possession of their parents” (70).¹⁰ Ese pensamiento estaba muy presente, según indica el autor, en la ley romana.

Por otro lado, en *Spec.* 2.243, Filón recupera versos de Éxodo (Ex 21.15)¹¹ acerca del castigo que merecen quienes golpean a sus progenitores: la lapidación. Desde la mirada

⁹ Goodenough (1929: 68) comenta que en ningún momento Filón especifica en qué sentido se debe entender la idea de “degradar” o a qué se refiere con eso exactamente. Colson (1937: 65) sugiere que esa frase puede tener que ver con asignarles a los hijos tareas degradantes, como las que aparecen en Platón. Véase *Leyes*, 866.

¹⁰ Goodenough (1929: 70-2) utiliza como ejemplo la correspondencia entre Plinio y Trajano, que muestra que el hecho de que los gastos de crianza de un hijo constituían su precio de compra era una afirmación que circulaba en aquel entonces. ¿Qué pasaba en el caso de los niños expuestos que habían sido recogidos y criados por extraños? ¿El gasto de su crianza constituía una compra legal y convertía a los niños en esclavos de quienes los mantenían? Esa era una pregunta difícil, tanto que Plinio tuvo que remitirla a Trajano. Si bien Trajano decidió que no, que eso no convertía a los hijos en esclavos, la correspondencia muestra que la opinión contraria estaba extendida (Goodenough, p. 71).

¹¹ Ex 21.15 dice: ὃς τύπτει πατέρα αὐτοῦ ἢ μητέρα αὐτοῦ, θανάτῳ θανατούσθω (“el que pegue a su padre o a su madre, morirá”).

de Yarbrough (1993: 51), ese castigo era problemático a nivel legal y tenía restricciones: no aplicaba a menores, había circunstancias mitigantes, ambos padres debían estar de acuerdo, el hijo primero debía ser advertido y castigado con golpes o latigazos. Por otro lado, Goodenough comenta que Filón refleja, en ese pasaje, la previsión bíblica de que, en caso de que los padres tuviesen un hijo incontrolable, podían llevarlo ante los ancianos para ser apedreado en público (p. 69). Tal rigor no se habría inspirado, según Goodenough, en las concepciones legales griegas, puesto que, excepto al exponer a los recién nacidos, la idea de que los padres tenían poder ilimitado sobre la vida y la muerte de los hijos no circulaba en Grecia, sino que Filón escribe en armonía con la jurisprudencia romana¹², y se hace eco de la idea de *patria potestas*. Como indica Suzanne Dixon (1992: 36-42), la patria potestad era el poder que el *pater-familias* ostentaba sobre la vida, la muerte y el matrimonio de sus hijos e hijas¹³. El padre era responsable del carácter de los hijos, razón por la que la disciplina resultaba fundamental para mantener el honor familiar. Según Richard P. Saller (1994: 133-150), si bien la patria potestad confería poder ilimitado sobre los hijos, las tradiciones romanas establecían una diferencia entre los hijos y los esclavos en tanto a los castigos. A los primeros era más común aplicarles como castigo “las palabras” (*verba*), mientras que el castigo corporal, que generalmente consistía darles “latigazos” (*verbera*) y que estaba vinculado con la degradación y la humillación, solía reservarse a los esclavos.¹⁴ Dixon (1992: 98-130) sostiene la misma idea: los castigos físicos estaban más asociados al trato de los amos hacia los esclavos, y de los maestros hacia los estudiantes —a quienes, por ejemplo, se golpeaba con una vara— y no tanto al trato de los padres hacia los hijos. Eva Cantarella (2003: 282-283) señala que la manera de concebir el vínculo padres-hijos que tenían los romanos se remonta a autores antiguos como Dionisio de Halicarnaso, quien enumeró los poderes impartidos hacia el padre de familia por el legendario rey Rómulo: aprisionar a los hijos, golpearlos, enviarlos a trabajar al campo, venderlos y matarlos. Es evidente que varios de esos castigos aparecen como un sustrato en los postulados filónicos. Pertener a una familia significaba quedar subyugado a la autoridad paterna. La principal diferencia entre hijos y los esclavos durante muchos siglos fue que, al morir el padre, los esclavos continuaban siéndolo y pasaban a pertenecer a un nuevo amo, mientras que los hijos e hijas adquirían independencia legal. Hasta ese momento, sin importar qué edad tuviesen¹⁵, debían obedecer al padre.

¹² Filón conocía los detalles de lo que implicaba la figura y la autoridad del *pater-familias* romano. Esto lo infiere Goodenough (1929: 72-3) dado que, según explica, solamente alguien que estuviese bien informado acerca de la ley romana de adopción y los derechos del padre podría haber escrito, por ejemplo, un relato acerca de las acciones del emperador Gayo al tratar con el joven primo que había sido dejado por Tiberio, coheredero del Imperio. A pesar de que el Senado había votado a Gayo como único gobernante, explica Filón, dado que este todavía era técnicamente su coheredero, Gayo no tenía poder sobre él. Así que Gayo adoptó al muchacho, y de ese modo obtuvo el poder de un padre sobre él. Por tanto, en virtud del poder paterno, el adoptante podía exigir la pena de muerte. Filón expone con precisión los aspectos técnicos de esa “legal legerdemain” (“prestidigitación legal”, la traducción al español es nuestra) y, por lo tanto, demuestra más allá de toda duda su dominio de, al menos, esa fase del derecho romano.

¹³ Bruce W. Frier y Thomas A. J. McGuinn (2003), desde el campo del derecho, registran casos concretos de aplicación de la ley en referencia a la familia romana. Los conceptos básicos en los que se focalizan son el de *pater-familias* y el de *patria potestas*, y aparecen algunos casos puntuales de castigos hacia a los hijos, como el caso 93, “*Disciplining a Troublesome Son*” (202-203), y el 94, “*An Offense Related to Public Pietas*” (204), entre otros.

¹⁴ Los ejemplos en los que Saller (1994) se basa son extraídos principalmente de la literatura, como las comedias romanas, en las que el castigo a los esclavos funciona como tropo literario, pero no figuran castigos tan severos hacia los hijos.

¹⁵ Según detalla Cantarella (2003: 281), la madurez física no implicaba verse en libertad de los poderes legales del mayor varón de la familia. Como consecuencia de esto, el mayor conflicto entre generaciones en el Egipto romano no involucraba a los adolescentes sino más bien a los hijos adultos.

Por último, otro tipo de castigo al que alude Filón, en *Spec.* 2.244-248, es la acción de cortar una mano al hijo desobediente, o al que golpea a su padre o madre. El alejandrino, sin embargo, no está de acuerdo con esta práctica. Según indica Yarbrough (1993: 51), Filón considera mejor la pena de muerte, dado que cortar la mano del hijo lo deja inválido para cuidar a su padre y hace que este tenga que mantenerlo y hacerse cargo de quien lo ofendió. En vinculación con esto, es interesante recuperar las ideas de Miroslava Mirković (2015: 9-17), quien detalla los alcances y los límites de la patria potestad. Mirković analiza en qué situaciones podía aplicar un padre el poder de matar al hijo, y llega a la conclusión de que solo era permitido cuando había una justa causa -como una ofensa al Estado y a los magistrados- y, por lo general, el padre de todas maneras era juzgado por sus pares y a veces, exiliado.

A partir de estas consideraciones, podemos notar la manera en la que Filón analiza e interpreta la tarea de los padres de educar a sus hijos, y la importancia que el alejandrino otorga a la acción de castigar como método de disciplinamiento aplicado a hijos rebeldes, con el objetivo de mantener siempre el honor familiar.

4. Comentarios finales

Los deberes vinculares de padres e hijos expuestos por Filón a partir de su interpretación del quinto mandamiento del decálogo bíblico se basan en mandatos legales y sociales que circulaban en la sociedad alejandrina de su época. El exégeta conocía las leyes de su entorno, y al describir y analizar las prescripciones implicadas en el mandato “honrar a los padres” en *Sobre el decálogo* 106-120 y *Las leyes particulares* 2.224-243, estas aparecen como un sustrato. El alejandrino recupera elementos que remiten a prácticas de diversa procedencia, ya sea grecorromana, egipcia o judía. Como señala Goodenough (1992: 75-76), aunque Filón utiliza los poderes del *pater-familias* romano como base de su defensa de la ley judía en el poder que otorgaba a los padres sobre sus hijos, no debemos concluir que esa ley judía fue en sí misma un producto directo de la ley romana. Más bien, según indica este investigador, la ley romana está presente en los escritos de Filón, pero es utilizada por él para exponer una tradición judía independiente y que a su vez resulte atractiva para los lectores del Egipto romano (p. 76).

La prescripción legal general que impone el quinto mandamiento, concentrada en el término “honrar” en imperativo (τιμῆς), funciona como un eje central que estructura la opinión de Filón sobre los deberes de los hijos: obedecer a los padres, temerles, respetarlos y cuidarlos cuando estos sean ancianos, en reciprocidad por el trato recibido con anterioridad. Los padres, en cambio, deben cuidar a los hijos, sostenerlos económicamente y, si no obedecen, disciplinarlos mediante castigos. Pese a que Filón menciona como principal castigo la pena de muerte, y aunque esta era una posibilidad del padre conferida, por ejemplo, por la patria potestad, los autores modernos que analizamos concuerdan en que, en realidad, ese castigo no era llevado a cabo de forma usual. A modo de cierre, es preciso mencionar que este acercamiento a la manera en la que Filón concibe las responsabilidades de cada parte de la relación parental y los castigos hacia los hijos desobedientes dista de ser exhaustivo, pero resulta funcional para seguir indagando con mayor profundidad en tales temáticas.

BIBLIOGRAFÍA

- Barrado Broncano, F. (2007). “La relación padre-hijo en la cultura contemporánea al nacimiento del cristianismo”. *Familia: Revista de ciencias y orientación familiar* 34; 9-42.
- Belkin, S. (1940). *Philo and the Oral Law. The Philonic Interpretation of Biblical Law in Relation to the Palestinian Halakah*. Harvard Semitic Series, vol. 11. Cambridge: Harvard University Press.
- Cantarella, E. (2003). “Fathers and sons in Rome”. *The Classical World* 96/3; 281-98.
- Cohn, L., Wendland, P. y Reiter, S. (1896-1915). *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*, vols. I-VII. Berlin: Walter de Gruyter.
- Colson, F. H. (1937). *Philo*. Vol. VII. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press.
- Dixon, S. (1992). *The Roman Family. Ancient Society and History*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Frier, B. W. y Th. A. J. McGinn (2003). *A Casebook on Roman Family Law, Classical Resources Series*, 3. Nueva York: Oxford University Press.
- Goodenough, E. R. (1929). *The Jurisprudence of the Jewish courts in Egypt: Legal Administration by the Jews under the Early Roman Empire as described by Philo judaeus*. New Heaven: Yale University Press.
- Huebner, S. R. (2013). *The Family in Roman Egypt: A Comparative Approach to Intergenerational Solidarity and Conflict*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kraemer, R. S. (1993). “Jewish mothers and daughters in the greco-roman world”, en Sh. J. D. Cohen (ed.), *The Jewish Family in Antiquity*. Atlanta, Georgia: Brown University; 89-112.
- Lluch Baixauli, M. (1997). “El tratado de Filón sobre el Decálogo”. *Scripta Teológica* 29; 415-441.
- Mirković, M. (2015). “Patria potestas or murder in the family”. *Annals FLB*. Belgrade Law Review, LXIII, N° 3.
- Peskowitz, M. (1993). “Family/ies in Antiquity: Evidence from Tannaitic Literature and Roman Galilean Architecture”, en Sh. J. D. Cohen (ed.), *The Jewish Family in Antiquity*. Atlanta, Georgia: Brown University; 9-38.
- Reinhartz, A. (1993). “Parents and Children: A Philonic Perspective”, en Sh. J. D. Cohen (ed.), *The Jewish Family in Antiquity*. Atlanta, Georgia: Brown University; 61-88.
- Saller, R. P. (1994). *Patriarchy, Property and Death in the Roman Family*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sly, D. I. (1987). *The perception of women in the writing of Philo of Alexandria*. Tesis de grado. Hamilton, Ontario: McMaster University.
- Yarbrough, O. L. (1993). “Parents and Children in the Jewish Family of Antiquity”, en Sh. J. D. Cohen (ed.) *The Jewish Family in Antiquity*. Atlanta, Georgia: Brown University; 39-60.

CAPÍTULO XIII

UNA VERSIÓN APOLOGÉTICA DE LA CONQUISTA DE CANAÁN EN *HYPOTHETICA* DE FILÓN DE ALEJANDRÍA

Laura Pérez

Resumen: El tratado *Hypothetica* o *Apología por los judíos* de Filón de Alejandría se ha conservado en forma fragmentaria en dos extensas citas de la *Praeparatio Evangelica* de Eusebio de Cesarea. La primera sección del texto contiene una exposición sintética de la legislación mosaica precedida por una presentación histórica que se concentra en dos episodios fundamentales de la historia judía temprana: el éxodo de Egipto y la instalación del pueblo en las tierras de Canaán (*Hypoth.* 6.1-9). El tratamiento apologético de estos temas resulta llamativo no solo por cuanto se aparta notablemente del texto bíblico, sino también por su novedad respecto de otras obras del autor. El objetivo del presente trabajo es analizar el razonamiento filoniano sobre la conquista de Canaán con el fin de determinar las motivaciones que guiaron tal representación y de reconocer sus diferencias, pero también sus puntos de contacto, con otros tratamientos del tema en la obra de Filón, con especial atención al tratado en dos libros *Vida de Moisés*. Intentaremos demostrar que Filón en *Hypothetica* busca refutar acusaciones y concepciones negativas acerca de los judíos que circulaban en el contexto de la Alejandría greco-romana pero que adquirieron nuevo impulso en el contexto de los conflictos judeo-alejandrinos de los años 38-40.

Palabras clave: Filón de Alejandría, *Hypothetica*, apología, historia judía, conquista de Canaán

AN APOLOGETIC VERSION OF THE CONQUEST OF CANAAN IN *HYPOTHETICA* OF PHILO OF ALEXANDRIA

Abstract: The treatise *Hypothetica* or *Apology for the Jews* of Philo of Alexandria has been preserved only in fragmentary form in two quite extensive citations in the *Praeparatio Evangelica* of Eusebius of Caesarea. The first section of the text contains a synthetic exposition of Mosaic legislation preceded by a historic presentation that focuses in two main episodes of early Jewish history: the exodus from Egypt and the settlement of the people in the land of Canaan (*Hypoth.* 6.1-9). The apologetic treatment of these themes is noteworthy because it differs markedly from the biblical text, but also due to its novelty with respect to other writings of the Alexandrian author. The purpose of this article is to analyze Philo's reasoning about the Conquest of Canaan in order to determine the motivations that guided this representation and to recognize its differences and points in common with other interpretations of the theme in Philo's works, with special attention to the two books treatise on the *Life of Moses*. We will attempt to demonstrate that Philo in *Hypothetica* is refuting accusations and negative conceptions about Jews that circulated in Greco-Roman Alexandria, but that acquired new impulse in the context of the Jewish-Alexandrian conflicts of the years 38-40.

Keywords: Philo of Alexandria, *Hypothetica*, apology, Jewish history, Conquest of Canaan

1. Introducción

El tratado de Filón de Alejandría conocido como *Hypothetica* o *Apología por los judíos* se ha conservado en dos extensas citas que Eusebio de Cesarea incluye en su *Praeparatio Evangelica* (*Praep.* 8.6.1-8.7.20 y 8.11.1-8.11.18).¹ Estos pasajes presentan, el primero, una breve exposición de la historia bíblica y de las leyes mosaicas y, el segundo, una descripción de la forma de vida de la comunidad judía ascética de los Esenios. La orientación apologética del escrito es explícita desde las introducciones del autor cristiano, que lo presenta como un discurso de Filón “como contra sus acusadores (πρὸς κατηγορούς)” (*Praep.* 8.5.11), y como una “apología” (ἀπολογία, *Praep.* 8.11.1).² De hecho, el objetivo defensivo frente a acusaciones o interpretaciones erróneas de la historia y las leyes judías es patente a lo largo de todo el texto conservado y resulta especialmente notorio en la sección dedicada a los temas históricos del Éxodo de Egipto y la Conquista de Canaán. El contexto más probable para la producción de esta obra tan explícitamente polémica es el período de extrema tensión generado por los conflictos antijudíos producidos en Alejandría en el año 38 y que desencadenaron la posterior embajada a Roma encabezada por Filón en los años 39-40.³ En efecto, la hipótesis de Sterling (1990: 429) es que Filón habría escrito el tratado en esta época tumultuosa y se pregunta incluso si podría haberlo hecho mientras ayudaba a preparar un documento para presentar el caso judío en Roma (*Legat.* 178). Cover (2010: 184), por su parte, partiendo de esta tesis, focaliza en los destinatarios romanos que Filón tendría en cuenta en su argumentación (p. 187), mientras Sterling (ibíd.) había enfatizado la importancia de las imputaciones que circulaban en el ambiente socio-cultural alejandrino. No podemos definir con algún grado de certeza entre estas hipótesis, pero ambas posibilidades no resultan incompatibles y señalan con seguridad un destinatario no judío y claramente hostil.

El tratamiento apologético de los temas históricos en la primera sección del tratado ha llamado la atención de los investigadores y ha generado dificultades de interpretación⁴ no solo porque se aparta notablemente del texto bíblico, sino también por su novedad respecto de otras obras del autor alejandrino. En este marco, nos proponemos examinar la representación que Filón ofrece en este escrito de uno de los episodios fundamentales de la historia judía temprana: la conquista e instalación del pueblo en las tierras de Canaán (*Hypoth.* 6.1-9). Analizaremos el razonamiento filónico a los fines de determinar las motivaciones que guiaron tal representación y de reconocer sus diferencias, pero también sus puntos de contacto, con otros tratamientos del tema en la obra de Filón, con especial atención al tratado en dos libros *Vida de Moisés*. Intentaremos demostrar que Filón en *Hypothetica* busca refutar acusaciones y concepciones negativas acerca de los judíos que circulaban en la Alejandría greco-romana y que adquirieron nuevo impulso en el contexto de los conflictos judeo-alejandrinos de los años 38-40. La novedad y extrañeza del texto pueden explicarse por la orientación apologética del escrito en este contexto cambiante y urgente, sin embargo, no deben ocultar las líneas de continuidad que el tratado mantiene con la restante producción del autor, a través de la alusión a conceptos y temáticas que no

¹ Las traducciones de Filón y otros textos antiguos me pertenecen. Cito las obras filónicas a partir de la edición de Cohn, Wendland y Reiter (1962) y para las referencias utilizo las abreviaturas de los títulos latinos establecidas por *The Studia Philonica Annual*.

² A pesar de la duplicidad de los títulos, la crítica coincide en que ambos fragmentos proceden de una misma obra, cuya finalidad sería la presentación apologética del pueblo judío y la Ley mosaica. Cf. Colson (1985: 407); Morris (1987: 867-868); Sterling (1990: 414); Royse (2009: 51).

³ Sobre la situación política vinculada con estos conflictos, cf. Smallwood (1976: 220-255); Barclay (1996: 48-81); Méléze Modrzejewski (2001: 161-183); van der Horst (2003: 18-34); Gambetti (2009: esp. 57-76).

⁴ Cf. Colson (1985 IX: 409); Barclay (2007: 353-355).

solo están presentes en otras de sus obras, sino que constituyen núcleos principales de interés en su pensamiento.

2. La Conquista de Canaán en *Hypothetica*: ¿según la historia o el razonamiento?

El texto conservado de *Hypothetica* se abre con una breve sección histórica que se ocupa de los episodios centrales en la historia temprana del pueblo judío: el éxodo de Egipto, la travesía por el desierto bajo la guía y dirección de Moisés y la conquista e instalación en la tierra de Canaán (*Hypoth.* 6.1-6.9). Sin embargo, no se trata de una narración lineal y pormenorizada de los acontecimientos, sino que el texto despliega una retórica argumentativa en que la atención se enfoca en ciertos elementos o situaciones específicas para dilucidar, mediante el uso de la lógica y la presentación de alternativas disyuntivas, las posibilidades de interpretación más factibles. De tal modo, el autor judío busca desacreditar las opiniones negativas y las críticas hacia su comunidad que circulaban en el ambiente social e intelectual de la época. En este sentido, Gregory Sterling (1990: 419-420) ha sido el primero en proponer que la argumentación de Filón en la sección histórica del tratado debe entenderse según la estructura lógica del silogismo hipotético⁵ desarrollado por los estoicos, ámbito filosófico donde el vocablo ὑποθετικά se habría convertido en un término técnico.⁶ A partir de esta tesis, Horacio Vela (2010: 166) propone que al razonamiento mediante silogismos hipotéticos, Filón añade como recurso complementario la retórica de los argumentos dilemáticos, a los que recurre con el fin de subvertir las críticas de sus oponentes y “forzar” a su audiencia a admirar el pasado judío, mediante una argumentación lógica que opera en el mismo campo racional que los adversarios, sobre los que no tendría valor alguno la autoridad de las *Escrituras* (ibíd. 182).

Estas estrategias resultan especialmente evidentes en relación con el último tema histórico que Filón aborda antes de pasar a la exposición de la legislación: la llegada de los judíos a la tierra de Canaán, cómo se establecieron (ιδρύθησαν) allí y tomaron posesión (ἔσχον) del país (*Hypoth.* 6.5). Filón afirma que estos hechos “se muestran en las sagradas escrituras” (ἐν ταῖς ἱεραῖς ἀναγραφαῖς δηλοῦται), pero opina que no conviene considerarlos “según la historia” (καθ’ ἱστορίαν), *i.e.*, el relato bíblico, sino “examinar lo más probable acerca de ellos mediante un razonamiento” (κατὰ τινα λογισμὸν περὶ αὐτῶν τὰ εἰκότα ἐπεξελεθεῖν) (ibíd.). Para ello, ofrece al lector, en forma interrogativa, dos posibles interpretaciones entre las que lo incita a optar: “¿cuál de las dos prefieres?” (πότερον γάρ ποτε βούλει, *Hypoth.* 6.6), pregunta. O bien los judíos eran superiores en el número de guerreros y fuertes a pesar del cansancio, de modo que empuñando las armas “tomaron por la fuerza el país” (κατὰ κράτος ἔλειν τὴν χώραν), “venciendo a los sirios y fenicios que combatían en su propio territorio” (Σύρους τε ὁμοῦ καὶ Φοίνικας ἐν αὐτῇ τῇ ἐκείνων γῆ μαχομένουσιν νικῶντας), o bien, por el contrario, los judíos eran “pacíficos” (ἀπολέμους), “cobardes” (ἀνάνδρους), de número escaso y carentes de elementos para la guerra pero “encontraron el respeto (αἰδέσεις) de aquellos [pueblos] y obtuvieron la tierra con su consentimiento voluntario” (αἰδέσεως δὲ τυχεῖν παρὰ τούτοις καὶ τὴν γῆν λαβεῖν

⁵ Un silogismo en que todo –premisas y conclusión– está basado sobre una hipótesis (Sterling 1990: 419).

⁶ De allí que el título de la obra, que siempre ha resultado problemático, significaría según este autor algo del tipo de “Proposiciones hipotéticas” (ὑποθετικά [ἄξιώματα]). Esta interpretación, aclara, corresponde bien especialmente a la primera parte del escrito sobre la historia judía; sin embargo, puede implicar además que la presentación de la Ley es verdadera tanto como son válidas las reivindicaciones históricas, de modo que aunque no se empleen categorías de la lógica estoica en la sección legal, se enfatiza igualmente su razonabilidad: “*In nuce*, the title is a claim to a valid rather than invalid presentation of the Jews through a logical demonstration” (Sterling 1990: 422).

παρ' ἐκόντων), en consecuencia, poco después fundaron allí su templo y establecieron los demás elementos tendientes a la piedad y el servicio religioso (*Hypoth.* 6.6).

Entre las dos alternativas propuestas, en vistas de las conclusiones que deriva en los párrafos subsiguientes, parece claro que Filón considera más plausible la segunda. En efecto, continúa su discurso: “Pues esto demostraría, según parece, que eran reconocidos como los más amados por Dios incluso entre sus enemigos” (δηλοῖ γάρ, ὡς ἔοικε, ταῦτα καὶ θεοφιλεστάτους αὐτοὺς ἀνωμολογησθαι καὶ παρὰ τοῖς ἐχθροῖς) (*Hypoth.* 6.7) y “si de parte de ellos obtuvieron respeto (αἰδέσις) y honor (τιμὴ), ¿no muestran que superaban a los otros en buena fortuna (εὐτυχία)?” (παρὰ τούτοις δ' οὖν αἰδέσεως καὶ τιμῆς τυγχάνοντες πῶς οὐχ ὑπερβάλλειν εὐτυχία τοὺς ἄλλους φαίνονται;, *Hypoth.* 6.8). La mención del reconocimiento, respeto y honra –con la reiteración del mismo término del § 6, αἰδέσις– que recibieron de quienes debían sin duda considerarlos enemigos indica que la idea de una aceptación pacífica y voluntaria por parte de los anteriores pobladores es la opción válida para el autor.⁷ Ello ha generado no poca sorpresa entre los lectores y estudiosos de Filón, porque implica un completo apartamiento de la historia bíblica, que reitera una y otra vez el mandato divino de aniquilar las naciones halladas en la tierra de Canaán,⁸ y describe las violentas y sangrientas luchas de conquista en los libros de *Josué* y *Jueces*.

Pero, por otra parte, además de los relatos bíblicos –que serían mayormente desconocidos fuera del ámbito judío– debemos considerar que en la literatura griega y greco-egipcia existían desde el inicio de la época helenística textos de carácter histórico y etnográfico que se ocupaban de describir los orígenes y características del pueblo judío y que contenían versiones diversas de los hechos y de su valoración. En lo que respecta a la conquista de Canaán, entre las fuentes hallamos representaciones muy variadas. Algunas eran positivas o neutrales, como las más antiguas de Hecateo de Abdera⁹ o Estrabón,¹⁰ pero otras, más próximas en el tiempo, ofrecían una imagen muy negativa de los judíos al atribuirles actos de extrema crueldad y violencia en su obtención de la tierra. Una de las más críticas es la de Lisímaco, autor que habría vivido durante el siglo II a.C. y que es, según nos informa Flavio Josefo en *Contra Apión*, una de las fuentes más importantes de las acusaciones a los judíos esgrimidas por autores contemporáneos a Filón, como Apión y Queremón (ambos participantes de las embajadas alejandrinas contrarias a la judía en Roma). Lisímaco reprocha a los judíos que al llegar a Judea –e incluso antes, en el camino, y por indicación de Moisés– ultrajaron a los habitantes, saquearon e incendiaron los templos y cometieron innumerables sacrilegios; inclusive de esta palabra griega, ἱεροσυλία, hace derivar el nombre de Jerusalén, que se habría llamado inicialmente *Hierosyla*.¹¹ Esta versión extremadamente negativa sería usada sin duda por los intelectuales y políticos más críticos del judaísmo en sus discursos de impugnación.¹² Resulta comprensible que el autor judío buscara distanciarse de una imagen tan negativa sobre un episodio fundacional de su historia y, en cambio, mostrar a su comunidad como

⁷ Sterling (1995: 421) y Berthelot (2007: 53) consideran que Filón avala esta tesis; Cover (2010: 195) opina que ambas interpretaciones son válidas, pues “in either war or peace, the Jews emerge favorably”, pero admite igualmente que Filón parece mostrar preferencia por la opción pacífica; es similar la postura de Vela (2010: 179-180).

⁸ Véase Gn 15.16-21; Ex 23.22-33; 33.1-2; 34.11-13; Lv 18.24-30; 20.22-24; Nm 21.1-3.21-25.31-35; Dt 3.19.21-22; 7.1-6; etc. Cf. Berthelot (2007: 39) para una lista completa. La autora analiza los siguientes pasajes filónicos sobre este tema: *Virt.* 109; *Mos.* 1.250-254; *QG* 2.65; *Spec.* 2.168-170; *Hypoth.* 6.5-7.

⁹ Conservado en Diodoro Sículo, *Biblioteca Histórica* 40.3.3; cf. Stern (1976 I: 28).

¹⁰ Véase *Geografía* 16.2.36. Cf. Stern (1976 I: 300); sobre la relación con Filón, Berthelot (2007: 54-55).

¹¹ Véase Flavio Josefo, *Contra Apión* 1.310-311. Cf. Stern (1976 I: 3484-385).

¹² Estas críticas serían conocidas en Roma, véase el testimonio de Tácito, *Historia* 5.1-13; Stern (1980 II: 17-63) y el análisis de Cover (2010: 189-191) sobre su relación con *Hypoth.*

un grupo pacífico y capaz de suscitar, gracias a la admiración que despierta en los pueblos con que se encuentra, su respeto e incluso honor.

3. La lectura de Filón: respeto y conquista pacífica

Ninguna de estas ideas es por completo novedosa en los textos de Filón. La imagen más pacífica de la Conquista de Canaán que propone en *Hypothetica* presenta puntos de contacto con el tratamiento del tema en otros escritos. En *Vida de Moisés*, un tratado también apologético pero que estaría seguramente dirigido a una audiencia simpatizante o incluso judía, Filón intenta dar una imagen más pacífica de los judíos inclusive en el marco de su relato de la Conquista. En efecto, si bien narra algunas instancias específicas de los enfrentamientos producidos al llegar a la tierra de Canaán, el autor se encarga de aclarar que los hebreos son pacíficos por naturaleza y que, si emprenden batalla, lo hacen en defensa frente al ataque iniciado por otros. Así, en el primer lugar habitado que alcanzan, esperan encontrar una “vida apacible y tranquila” (βίον εὐδίων καὶ γαληνὸν, *Mos.* 1.214); si ello no resulta así, se debe a la actitud del rey del lugar, que envió a su encuentro ejércitos de “soldados frescos y bien preparados por vez primera para la batalla” (ἀκμηῆσι καὶ ἄρτι πρῶτον καθισταμένοις εἰς ἀγῶνα), frente a “caminantes exhaustos” (κεκμηκότας ὁδοπορίας) por la marcha, el hambre y la sed (*Mos.* 1.215). La actitud defensiva que atribuye a los hebreos avala la justicia de su accionar, mientras que los ofensores resultan “aniquilados” (ἀναιρεθέντων) gracias a la prodigiosa ayuda divina que vuelca la batalla a favor de los judíos (*Mos.* 1.216-218). Esta misma retórica se repite en los demás pasajes de *Mos.* 1 sobre la Conquista: la iniciativa pacífica de Moisés obtiene a cambio la respuesta ofensiva de los distintos pueblos.¹³ Se combina además con el énfasis en la ayuda divina –tema que no aparece en *Hypothetica* por su orientación más racional–; esta no solo es la que provoca el coraje (εὐτολμία, *Mos.* 1.251; θάρσος, § 252) necesario para la lucha, frente a la “cobardía” (ἄνανδροι) de la que dieron muestra en una primera instancia (*Mos.* 1.233-234), sino que hasta puede ser presentada como armamento exclusivo, frente a la desposesión de armas o máquinas de guerra (*Mos.* 1.225). En circunstancias particulares, como el encuentro con los antiguos consanguíneos descendientes de Esaú, Moisés no solo intenta buscar un pacto y solución pacífica sino que, ante la intransigencia del oponente, se niega a responder a la ofensiva y decide rodear la región, demostrando así su humanidad o filantropía (φιλανθρωπία) (*Mos.* 1.239-249). Aquí se vuelve evidente la motivación profunda de esta representación del accionar judío: Filón busca mostrar la buena disposición del grupo hacia los demás pueblos, frente a las acusaciones de misantropía e insociabilidad que solían recibir.

De hecho, esta misma estrategia de ubicar a los judíos en posición defensiva en la exégesis de relatos bíblicos donde su actitud es claramente ofensiva reaparece en otros escritos.¹⁴ En *Premios y castigos*, la bendición de la “victoria sobre los enemigos” prometida a la nación si cumple los mandamientos se interpreta como la inexistencia de guerras para los virtuosos (*Praem.* 79). Aun así, si “ciertos exaltados” (μεμηνότες τινές) por un “incontrolable e insaciable deseo de guerra llegaran a atacarlos” (ἄπτωσιν ἀκαθέκτω καὶ ἀπαρηγορήτῳ χρώμενοι τῇ τοῦ πολεμεῖν ἐπιθυμίᾳ, § 94), la victoria estará asegurada por la ayuda divina que podrá producir “terror” (φόβος) en los adversarios solo ante la vista de la valentía y la fuerza infundidas en los combatientes (§ 95), e incluso provocar la derrota por medios prodigiosos –como el enjambre de avispas de Ex 23.28– y “sin derramamiento de sangre” (ἀναιμωτί) (§ 96-97). Esta victoria asegurará “un poder

¹³ Véase *Mos.* 1.243, 250, 258, 308-311, 314.

¹⁴ Véase *Virt.* 109, también vinculado al tema de la filantropía; y el análisis de Berthelot (2007: 42).

soberano invencible para utilidad de los sometidos, originado ya por el afecto, ya por el temor, ya por el respeto” (κράτος ἀρχῆς ἀνανταγώνιστον ἐπ’ ὠφελείᾳ τῶν | ὑπηκόων, ἢ γένοιτ’ ἂν δι’ εὐνοίαν ἢ φόβον ἢ αἰδῶ). Aparece aquí nuevamente el “respeto” (αἰδῶς) como disuasorio de la lucha y como base para asegurar la hegemonía y la obediencia de los subordinados a los gobernantes.

Así vemos reaparecer en conexión las dos ideas que hemos notado como centrales en el razonamiento de *Hypothetica*: una conquista pacífica, aceptada voluntariamente por los pueblos sometidos, y su motivación en el respeto y la honra que les merece la nación guiada por Moisés. Esta articulación de ideas no puede dejar de conectarse con un pasaje de la *Vida de Moisés* donde Filón expresa su esperanza de un acercamiento espontáneo de las demás naciones a causa del atractivo y la admiración que suscita el pueblo judío: aquí también el acento se ubica en la “honra” (τιμή) que, según expresa Filón en *Mos.* 2.43-44, recibirán las leyes mosaicas cuando su prestigio se vea aumentado a causa de un cambio hacia la “buena fortuna” o “prosperidad” (εὐτυχία) de la nación, que inducirá a otros pueblos a abrazar estas leyes, abandonando las propias.¹⁵ El sistema de conceptos que se configura en estos pasajes –buena fortuna de la nación que provoca admiración en los demás pueblos y causa así manifestaciones de respeto y honor hacia ella y sus leyes– se completa en el cierre de la sección histórica de *Hypothetica*, que, antes de dar paso a la presentación de la legislación mosaica como la mejor ley posible para la humanidad, destaca la “buena fortuna” (εὐτυχία), la prosperidad del pueblo judío, a la que se suman otras cualidades igualmente admirables: respeto a las leyes (εὐνομία), obediencia (εὐπειθεία), santidad (ὁσιότης), justicia (δικαιοσύνη) y piedad (εὐσέβεια) (*Hypoth.* 6.8). Todas ellas demuestran la “inmensa reverencia” (σφόδρα ἔθαύμασαν) de que es digno Moisés y explican la conservación intacta de sus leyes, sin modificar una sola palabra, durante más de dos mil años (*Hypoth.* 6.9).

4. Conclusiones

La sección histórica de *Hypothetica* sorprende por la libertad que muestra Filón en su tratamiento del texto bíblico. Sin embargo, debemos tener en cuenta que este escrito persigue la finalidad apologética de presentar bajo una luz favorable al pueblo judío ante un público que no necesariamente conocería los textos bíblicos, pero estaría en cambio familiarizado con las críticas y concepciones negativas que circulaban acerca de ellos en el ambiente social e intelectual de la época. En este contexto, y con el foco en un auditorio predominantemente hostil, Filón busca configurar una imagen positiva de su grupo mediante una argumentación racional y sustentada en estructuras lógicas, y así dejar sin fundamento las versiones de esa historia que resultaban especialmente nocivas. En relación con la Conquista de Canaán, el accionar bélico que relatan los textos bíblicos no es desacreditado por completo, en cuanto es una de las opciones interpretativas que el lector puede elegir, pero aún en este caso su violencia resulta atenuada: Filón no menciona en absoluto el exterminio de los habitantes anteriores, sino solo la toma de posesión de la tierra por parte de los vencedores. No obstante, en el discurso filónico es clara la preferencia por la interpretación según la cual la instalación de los judíos en la región se produce por medios pacíficos debido al respeto y honor que suscitan entre los demás pueblos. Esta representación alejada del sentido literal del relato bíblico encuentra sin

¹⁵ “... hace mucho tiempo que a la nación no le llega la prosperidad [...] Pero si se llegara a producir un impulso que señalara el comienzo de brillantes perspectivas, ¡cuán grande sería el cambio que cabría esperar!” (ἐκ πολλῶν χρόνων τοῦ ἔθνους οὐκ εὐτυχοῦντος [...] εἰ δὲ γένοιτό τις ἀφορμὴ πρὸς τὸ λαμπρότερον, πόσῃν εἰκὸς ἐπίδοσιν γενήσεσθαι;). Véase el pasaje similar de *Praem.* 82.

embargo puntos de contacto con otras obras filónicas, especialmente con el tratado apologético *Vida de Moisés* y con escritos que se ubican, al igual que *Hypothetica*, en la etapa más tardía de la vida del autor, como *Premios y Castigos*. En especial, destaca la intención de mostrar a los judíos como pacíficos y en actitud defensiva en relación con uno de los acontecimientos fundacionales de su historia. Pero esta interpretación no afecta únicamente a la historia temprana relatada en las *Escrituras*. En un contexto social y político de conflictividad creciente, en el que se han desencadenado episodios de gran violencia pública en la ciudad, el interés de Filón por mostrar a su pueblo como respetuoso de los demás pero, al mismo tiempo, digno de admiración, respeto e inclusive emulación, ya fuese ante una audiencia alejandrina o romana, da cuenta de la necesidad de lograr una convivencia pacífica y asegurar una forma de vida y condición socio-política favorables a su comunidad en el espacio cada vez más convulsionado del Imperio.

BIBLIOGRAFÍA

- Barclay, J. M. G. (1996). *Jews in the Mediterranean Diaspora*. Edinburgh: T&T Clark.
- Barclay, J. M. G. (2007). *Flavius Josephus. Against Apion. Translation and Commentary*. Leiden, Boston: Brill.
- Berthelot, K. (2007). "Philo of Alexandria and the Conquest of Canaan". *Journal for the Study of Judaism* 38/1; 39-56.
- Cohn, L., Wendland, P. y Reiter, S. (eds.) (1962 [¹1896-1915]). *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*. Vols. I-VII. Berlin: De Gruyter.
- Colson, F. H. y Whitaker, G. H. (eds.) (1981-1991 [¹1929-1962]). *Philo*. Vols. I-X. London-New York: Heinemann.
- Cover, M. (2010). "Reconceptualizing Conquest: Colonial Narratives and Philo's Roman Accuser in the Hypothetica". *The Studia Philonica Annual* 22; 183-207.
- Gambetti, S. (2009). *The Alexandrian Riots of 38 C.E. and the Persecution of the Jews: A Historical Reconstruction*. Leiden-Boston: Brill.
- Martín, J. P. (ed.) (2009-2016). *Filón de Alejandría. Obras Completas*. Vols. I-V. Madrid: Trotta.
- Martín, J. P. (2009). "Introducción general", en Martín, J. P. (ed.), *Filón de Alejandría. Obras completas*. Vol. I. Madrid: Trotta; 9-91.
- Mélèze Modrzejewski, J. (2001). *The Jews of Egypt. From Ramses II to Emperor Hadrian*. Skokie, Illinois: Varda Books.
- Morris, J. (1987). "The Jewish philosopher Philo", en Schürer, E. *et al.*, *The History of the Jewish people in the age of Jesus Christ (175 B. C. - A. D. 135)*. Vol. III, Tomo 2. Edinburgh: T & T Clark; 809-889.
- Royse, J. R. (2009). "The Works of Philo Philo", en Kamesar, A. (ed.), *The Cambridge Companion to Philo*. Cambridge: Cambridge University Press; 32-64.
- Schäfer, P. (1998). *Judeophobia. Attitudes toward the Jews in the Ancient World*. Cambridge, London: Harvard University Press.
- Smallwood, E. M. (1976). *The Jews under Roman rule. From Pompey to Diocletian*. Leiden: Brill.
- Sterling, G. E. (1990). "Philo and the Logic of Apologetics: an Analysis of the Hypothetica". *SBL Seminar Papers* 126/29; 412-430.
- Stern, M. (1976; 1980; 1984). *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*. 3 vols. Jerusalem: The Israelite Academy of Sciences and Humanities.
- Thackeray, H. St. J. *et al* (eds. y trads.) (1927-1965). *Josephus*. Vols. I-IX. London: Heinemann.
- Van der Horst, P. (2003). *Philo's Flaccus. The First Pogrom. Introduction, translation and commentary*. Leiden-Boston: Brill.
- Vela, H. (2010). "Philo and the Logic of History". *The Studia Philonica Annual* 22; 165-182.

CUARTA PARTE

Filón, judaísmo y cristianismo

CAPÍTULO XIV

EL FENÓMENO ASCÉTICO EN LA TRADICIÓN JUDÍA: ¿QUÉ TIENE QUE VER ALEJANDRÍA CON JERUSALÉN?

Estefanía Sottocorno

Resumen: De acuerdo con Ephraim Urbach, la adhesión al ascetismo en ámbitos helenísticos se explica en gran medida por el enfoque antropológico radicalmente dualista de la relación entre cuerpo y alma. La tesis adquiere un particular vigor al contrastar las manifestaciones favorables a las prácticas ascéticas por parte de paganos, cristianos y judíos helenizados, de una parte, con el rechazo de las mismas en los textos del AT y la literatura rabínica, de la otra. Son ciertamente numerosos los pasajes bíblicos que exhortan a las personas a gozar del vino, los alimentos, la sexualidad, así como a practicar el culto a la divinidad con alegría: “Allí comeréis en presencia de Yahvé vuestro Dios y os regocijaréis, vosotros y vuestras casas, por toda empresa en que Yahvé tu Dios te haya bendecido” (Dt 12.7). Hallamos, por lo demás, condenas explícitas respecto de limitaciones autoimpuestas, como las referidas acerca de los nazareos en Nm 6.1-7, en textos de Taanit, *v.g.*, “el nazareo pecó por la angustia que se causó a sí mismo cuando se abstuvo de beber vino, de acuerdo con los términos de su voto” (11a). Y es de sobra conocida la valoración positiva de Hillel el Sabio sobre ciertos hábitos como el baño, teniendo en cuenta “la obligación del hombre por el cuidado de su cuerpo, puesto que el hombre ha sido creado a la divina imagen y semejanza”. Nos permitimos evocar desde el título la memoria de Tertuliano para, en el marco esbozado, revisar la visión de Filón de Alejandría acerca del fenómeno ascético en su extensa producción textual, aunque haciendo foco en el tratado conocido como Sobre la vida contemplativa.

Palabras clave: ascetismo, literatura rabínica, Ley, reglas, cuerpo

THE ASCETICAL PHENOMENON IN THE JEWISH TRADITION: WHAT DOES ALEXANDRIA HAVE TO DO WITH JERUSALEM?

Abstract: According to Ephraim Urbach, adhesion to asceticism in Hellenistic spaces can be explained to a large extent by the radically dualist anthropological approach to the relationship between body and soul. The thesis acquires particular vigor when contrasting favorable manifestations to ascetical practices by pagans, Christians, and Hellenized Jews, on one hand, with the rejection of the same practices in texts from the OT and Rabbinical literature, on the other hand. Certainly numerous biblical passages exhort people to enjoy wine, food, sexuality, and to practice the cult of Divinity with joy: “There you will eat in the presence of Yahweh your God, and you will rejoice, you and your houses, for all enterprise with which Yahweh your God has blessed you” (Dt 12.7). We find, otherwise, explicit condemnations regarding self-imposed limitations, such as those referred about de Nazarenes, in Nm 6.1-7, in texts from the Tannit, *v.g.*, “the Nazarene sinned because of the anguish he caused himself when he abstained from drinking wine, according to the terms of his vow” (11a). And it is abundantly known the positive valuation of Hillel the Wise about certain habits such as bath, taking into account “the obligation of man to take care of his body, given that he has been created in the image and likeness of divinity”. We permit ourselves to evoke in the title the memory of Tertullian in order to, in the context described, examine the vision of Philo of

Alexandria about the ascetic phenomenon in his extensive production, though focusing in the treatise known as *On the contemplative life*.

Keywords: asceticism, Rabbinical literature, Law, rules, body

De acuerdo con Ephraim Urbach,¹ la adhesión al ascetismo en ámbitos helenísticos se explica en gran medida por el enfoque antropológico radicalmente dualista de la relación entre cuerpo y alma. La tesis adquiere un particular vigor al contrastar las manifestaciones favorables a las prácticas ascéticas entre paganos, cristianos y judíos helenizados, de una parte, con el rechazo de las mismas en los textos del *Antiguo Testamento* (AT) y la literatura rabínica, por la otra. Son ciertamente numerosos los pasajes bíblicos² que exhortan a las personas a gozar del vino, los alimentos, la sexualidad: “No es bueno que el hombre esté solo” (Gn 2.18), “Dios no creó el mundo para desolación, sino para que sea habitado por los hombres” (Is 45.18/*Pesachim* 88b); así como a practicar el culto a la divinidad con alegría: “Allí comeréis en presencia de Yahvé vuestro Dios y os regocijaréis, vosotros y vuestras casas, por toda empresa en que Yahvé tu Dios te haya bendecido” (Dt 12.7). Leemos también condenas explícitas respecto de limitaciones autoimpuestas, como las referidas acerca de los nazareos en Nm 6.1-7, en textos de *Taanit*, v.g., “el nazareo pecó por la angustia que se causó a sí mismo cuando se abstuvo de beber vino, de acuerdo con los términos de su voto” (11a). Entre las discusiones de *Nedarim* 9, hallamos una advertencia acerca de la insensatez de postular votos adicionales, cuando ya existen suficientes prohibiciones en la Ley y teniendo en cuenta que todo voto supone la eventualidad de no poder cumplirlo, lo que nos pondría innecesariamente en una situación desgraciada; en última instancia, la disolución de un voto afecta al honor del padre y la madre, o al de Dios.

Además, es de sobra conocido el enfrentamiento –que la Mishná caracteriza como un desacuerdo beneficioso para los cielos– entre las casas/escuelas de Shamai, defensor de posiciones más estrictas, y de Hillel, que tenía una visión más compasiva y tolerante sobre las necesidades de los hombres. El célebre desacuerdo, según *Eruvim* 13, se saldó a favor de Hillel. Una voz celestial habría declarado: “Las palabras de ambas escuelas son las palabras del Dios viviente, pero la ley sigue las legislaciones de la escuela de Hillel”. La razón de esta preferencia se encuentra en que, de acuerdo con el Talmud, los discípulos de Hillel eran gentiles, humildes, explicaban tanto sus propias opiniones como las de la otra escuela. El Sabio defendía, por ejemplo, una visión positiva acerca de ciertos hábitos como el baño, teniendo en cuenta “la obligación del hombre por el cuidado de su cuerpo, puesto que el hombre ha sido creado a la divina imagen y semejanza” (*Hagigah* 77d).

En ámbito veterotestamentario, las restricciones vigentes son las que impone la Ley o –especialmente con anterioridad a la promulgación mosaica– el requerimiento divino directo, por lo que no se espera de ninguna manera que el creyente fiel se prive de aquello que no está prohibido. Por el contrario, la autoprivación puede verse como un gesto subversivo, en tanto afirma una normatividad alternativa o autonomía, rayana por lo demás en el sacrilegio, en la medida en que desprecia, junto con la Ley, el conjunto entero de la creación, del que se propone ya no gozar. Emergen de este sistema algunas situaciones aparentemente paradójales, como el carácter piadoso de un filicidio –el sacrificio exigido a Abrahán (Gn 22)– frente a la condena más o menos explícita de la aflicción autogestionada; o aquella que encontramos al final de *Mishná Berajot* 9, acerca del *Salmo* 119, 126: “A veces es necesario negar los preceptos bíblicos para reforzar la Torá”. Podemos recordar también en este punto, en la discusión entre Hillel y Shamai

¹ Cf. Urbach (1960: 48-68).

² Cf. Heger (2014: 249-301).

sobre si no hubiera sido mejor que el hombre no hubiera sido creado, la idea de que, ya que ha sido creado y que debe estar atento a la Torá, lo bueno pasa a ser entonces la muerte, que lo libera finalmente del potencial de pecado ínsito en las preceptivas.

Ahora bien, los ascetas hacen precisamente esto, es decir, darse un marco regulatorio alternativo, ya bajo el formato de la regla, ya bajo una serie de pautas consuetudinarias. Fenómeno que se hace particularmente visible en el escenario de crecimiento acelerado que experimenta el ascetismo cristiano a partir de la segunda mitad del siglo IV, cuando el perfil de los monjes interpela al resto de los actores sociales y sus marcos regulatorios al uso. Si durante el período de las persecuciones se dibujaba con claridad el rostro de la alteridad, el estado romano con sus exigencias relativas al culto civil, este se fragmenta y multiplica ahora como las cabezas de la Hidra. Porque la singularidad del monje hace frente no solo a las arbitrariedades del poder temporal, sino también a los intentos de sojuzgamiento y reabsorción en el cuerpo de la grey por parte de las autoridades espirituales, a los códigos de la vida urbana, del trabajo lucrativo, del ocio, a los mandatos familiares de reproducción y preservación del patrimonio, a la tiranía fisiológica de nuestros cuerpos y, en el plano más íntimo, a las pulsiones de una espiritualidad viciada que cobran, por momentos, la entidad inquietante de unos demonios proteicos: “los demonios hacen piruetas como si estuvieran sobre un escenario, cambiando sus formas en espantajos infantiles, con manadas ilusorias y muecas” (Atanasio, *Vida de Antonio* 28.7).

La relación con el mundo se ha vuelto sumamente compleja, el monje se halla incómodo con demasiados aspectos de su existencia actual y opta por un retiro que puede asumir formas diversas, anacorética, extremista como la de quienes olvidan comer durante días, camuflada al interior de la propia casa, espectacular como la de quienes son oídos pelear física o verbalmente con los demonios, acrobática como la de los estilistas, macabra como la de los que toman un sepulcro por morada. De hecho, la soledad radicada en el nombre del monje (del griego *monachós*) guarda relación con su excepcionalidad antes que con un distanciamiento físico que no siempre se comprueba. Monje es aquel que ha renunciado al mundo, aun viviendo en él, o mejor, viviendo inexorablemente en el mundo, desde el momento en que tiene un cuerpo, una historia, un anclaje en el tiempo. Aun cuando el espectro del ascetismo resulte ciertamente variopinto, en todos los casos se adivina el gesto del inconformista que se forja una marca identitaria y un estatuto de exiliado voluntario al interior de unas coordenadas materiales que, de momento, no puede desbanicar radicalmente: más temprano que tarde, su cuerpo le reclamará atenciones básicas que no podrá desoír. Son pues numerosos los testimonios de monjes que se ven impelidos a conseguir cualquier clase de alimento, tras ayunos y abstinencias que se revelan excesivos, o se quedan dormidos a pesar de su férrea voluntad de vigilia y tienen, eventualmente, sueños de contenido sexual e incluso poluciones nocturnas. De hecho, las autoflagelaciones o amputaciones³, como la muy famosa de Orígenes, no son sino reacciones desesperadas frente a la regularidad impávida de los cuerpos.

³ En el horizonte del budismo, se han registrado casos de automomificación o momificación en vida, *sokushinbutsu*, a través de una ingesta selectiva de semillas y sustancias tóxicas para regular la eliminación de grasas y fluidos corporales; como etapa final de un proceso que podría prolongarse alrededor de una década, el monje era encerrado en una caja, donde se entregaba a la meditación, indicando por medio de toques de campana que todavía estaba vivo. Cf. Jeremiah (2010). Si entre los antiguos egipcios la preservación del cuerpo a través de las técnicas de momificación aparece como una condición necesaria para la supervivencia *post mortem* de un individuo, la práctica de la automomificación sugiere cierta afinidad con el ideal de mortificación propuesto por el ascetismo cristiano, como veremos a continuación. La mortificación y la automomificación son procedimientos tendientes a anular las interferencias provenientes de las necesidades fisiológicas en la actividad espiritual, en el ideal de una meditación ininterrumpida.

El aspirante a asceta es efectivamente consciente de dos cuestiones, cara y cruz de la moneda: no puede cambiar el mundo actual, pero sí que puede trabajar sobre sí mismo, en esos microcosmos que diseñan las soledades dispersas en los páramos preferidos por los anacoretas, o las mancomunadas de maneras más o menos sofisticadas por los cenobitas. El asceta deviene de este modo en refugiado, poco menos que marginalizado, y debe darse un nuevo código de orientación espiritual y conducta práctica; por supuesto, las Escrituras seguirán siendo una referencia de primer orden y, de hecho, en las formulaciones teóricas en torno del ascetismo –es algo que vemos, por ejemplo, en los textos de Jerónimo– se asumen como figuras de referencia la del profeta Elías y la de Juan el Bautista, así como las célebres palabras de Hechos recomendando la vida en común, con el abandono de la propiedad privada; recordemos también en este punto cómo el propio Pablo entiende la gracia en términos de superación de la Ley.

Filón entra en este cuadro de manera curiosa, cuando precisamente Jerónimo (*Vir. ill.* 11), haciéndose eco de la *Historia Eclesiástica* (*HE*) de Eusebio de Cesarea, identifica su tratado *La vida contemplativa* como un elogio de las primeras comunidades cristianas monásticas establecidas en Alejandría, contemporáneas de la predicación pionera de Marcos en esta misma área. Ya a partir del siglo IV, se había vuelto notorio el modo en que la perspectiva de Eusebio acerca de estos fenómenos condicionaba a sus lectores cristianos. El caso de Epifanio de Salamina (*Panarion* 29) es de gran interés, puesto que a pesar de ver en los contemplativos a cristianos de la primera hora, apegados todavía a los usos del judaísmo, en consonancia con *HE* II.17, postula la identidad entre estos y los esenios, probablemente porque Filón caracterizaba a ambos como dedicados primordialmente al servicio de Dios, esto es, como terapeutas. También el monje Nilo de Ancira fusiona a esenios y contemplativos, aunque afirma, en cambio, que sus prácticas ascéticas son infructuosas, dado que desconocen la buena nueva asociada con Cristo, es decir, que se mantienen en el seno del judaísmo: “Pero, ¿qué utilidad sacaron de sus luchas ellos, que eliminaron al que presidía las lides de sus ejercicios ascéticos, esto es, a Cristo?” (*Tratado ascético* 3). Durante el siglo V, esta lectura se cargará de un énfasis especial en manos de aquellos receptores cristianos crecientemente comprometidos con el *ethos* monástico, para el que buscan un antecedente tan antiguo como el mismo cristianismo y con las credenciales evangélicas de Marcos.

Pero lo que nos interesa ahora, más allá de la forja de este mito fundacional cristiano, es el compromiso de Filón con el ideal ascético. Y ciertamente el interés por este tema se puede rastrear a través de todo el corpus de su obra, es decir que no se halla restringido al tratado *La vida contemplativa*. La noción de santidad se halla íntimamente asociada al servicio de Dios (θεραπευταὶ θεοῦ), que para Filón se verifica “no por las ofrendas animales, sino por la resolución de santificar sus mentes” (*Contempl.* 75), lo cual no puede referir sino al disponerse en sintonía con la ley natural universal, a través de una correcta hermenéutica de los significantes de la Ley.

La santidad se exterioriza “mediante hechos y palabras” (*Prob.* 74-75), términos que resultan significativos para ajustar el enfoque del ascetismo judío en el marco tradicional de la Ley, respecto de la cual se exige ahora no solo respeto y obediencia, sino también un ejercicio intelectual que apunta al significado velado tras sus enunciados materiales, es decir, hechos (ἔργα), pero también la articulación del propio discurso al respecto, en términos racionales (λόγοι). Es precisamente este ejercicio el que habilita al asceta a aprehender la convergencia entre ley y naturaleza, para actuar luego en consecuencia, poniendo de manifiesto lo que Filón entiende, en la huella de los estoicos, como verdadera libertad: “una filosofía que lleva a sus alumnos a practicar acciones loables, por las cuales la libertad que nunca puede ser esclavizada resulta firmemente establecida” (88).

Como aspecto esencial de la sabiduría, debemos mencionar el autoconocimiento, en tanto permite comprender que existe un elemento en nosotros que, como el cielo, se vincula íntimamente con lo divino: “pues lo que es santo entre las cosas creadas es el cielo en el cosmos, en el que giran las criaturas incorruptibles e inmortales, y en el hombre, la mente, siendo una emanación divina” (*Somn.* 1.34). Asimismo, debemos comprender que mientras se prolongue esta existencia terrenal, el alma tiene su morada en el cuerpo y que, por necesidad, el hombre somático es un ser gregario. Esto conduce a Filón, sin duda, a considerar la filantropía como una de las virtudes que brotan de la sabiduría.

Ahora bien, aunque los numerosos requerimientos corporales no podrán ser erradicados en nuestra circunstancia actual, el cultivo de las virtudes permite morigerar la urgencia de los mismos, haciendo de quien las practica con compromiso un verdadero atleta, consciente de la importancia de un entrenamiento regular y constante para mantenerse en esa situación intermedia que le depara su condición híbrida: “el virtuoso carece de poco, pues ocupa una posición intermedia entre la naturaleza inmortal y la mortal: tiene una parte con muchas necesidades debido a su cuerpo mortal, pero otra parte sin grandes necesidades porque su alma aspira a la inmortalidad” (*Virt.* 8). En todo caso, Filón nos recuerda que la estabilidad plena es prerrogativa de Dios (*Gig.* 20). La inestabilidad humana, en cambio, es consecuencia de las variables materiales que condicionan nuestros esfuerzos por acceder a la sabiduría, inscribiéndolos en una dialéctica de altibajos. Desde esta perspectiva, y pese a la relevancia que Filón otorga a la clave alegórica de lectura, el abandono completo de las costumbres y la letra de la ley no parece recomendable para ningún tipo de sociedad actual, por el contrario, Filón se muestra crítico de quienes actúan “como si vivieran solos consigo mismos, en aislamiento, o como si se hubieran transformado en almas incorpóreas, sin cuidarse ni de la ciudad, ni de la aldea, ni de la familia ni, en suma, de asociación humana alguna” (*Migrat.* 90). Evidentemente, no podemos desencarnarnos, en un sentido pleno del término, o como dice Filón, vivir como si fuésemos ya almas libres de cuerpo, lo que nos lleva a asociarnos de una u otra forma al prójimo y a buscar, además de la prudencia y la piedad, también la filantropía.

No es este el momento oportuno para explayarnos sobre aspectos puntuales del tratado *La vida contemplativa*, pero para concluir, me gustaría señalar que se ha discutido mucho sobre la posible identificación de esta comunidad de “terapeutas”, como los llama Filón precisamente en aquel texto, e incluso sobre la autenticidad del escrito en cuestión. Actualmente existe consenso acerca de este último punto, mientras que conviven interpretaciones diversas acerca de la naturaleza del fenómeno terapéutico. En todo caso, resulta verosímil ver en este grupo una comunidad real de personas ligadas a textos y prácticas judaicas, independientes de los esenios y que, dejando atrás una vida de actividad en el siglo⁴, pueden haber optado por un retiro ascético-filosófico, centrado en la exégesis alegórica y la expresión clara del sentido “invisible, encerrado en las palabras” (*Contempl.* 77). En cuanto al interés que Filón tiene por las prácticas ascéticas y al uso que propone de la hermenéutica al servicio de su propia idea de santidad, resulta sensible el parentesco con ciertas ideas propias de la filosofía estoica, explicable principalmente por el arraigo de su labor intelectual en el ámbito helenizado de Alejandría —y por eso mismo, me he tomado la licencia de evocar la memoria de Tertuliano desde el título de esta ponencia⁵—, un arraigo por lo demás fecundo para las escuelas de pensamiento cristiano que florecerán en esta misma Alejandría sobre su legado.

⁴ Cf. Calabi (2008: 173-184).

⁵ *Quid ergo Athenis et Hierosolymis? Quid academiae et ecclesiae? Quid haereticis et christianis? (De praecriptione haereticorum 7.9)*: los mordaces cuestionamientos de Tertuliano ilustran magistralmente los

rigores del tiempo de las persecuciones y del escarnio sufridos por los cristianos, flagelos que parecían volver incompatibles los horizontes de la fe y la razón, y que actuaron como alicientes para el desarrollo de la literatura apologética.

BIBLIOGRAFÍA

- Bejarano, V. (introd., trad. y notas) (2002). *Jerónimo de Estridón. Sobre los hombres ilustres*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Calabi, F. (2008). *God's Acting, Man's Acting. Tradition and Philosophy in Philo of Alexandria*. Leiden: Brill.
- Chapa, J. (2010). "The Fortunes and Misfortunes of the Gospel of John in Egypt". *Vigiliae Christianae* 64; 327-352
- Ceresa-Gastaldo, A. (Trad.) (1988). *Jerónimo de Estridón. Gli uomini illustri*. Bologna: EDB.
- Colson, F. H. (Trad.) (1941). *Philo of Alexandria. On the contemplative Life*. Loeb Classical Library 363. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Daumas, F. y Miquel, P. (introd., trad. y notas) (1963). *Philon d'Alexandrie. De vita contemplativa*. Paris : Cerf.
- Di Berardino, A. (2006-2008). *Nuovo Dizionario patristico e di antichità cristiane*, Milano: Marietti 1820.
- Díaz Sánchez-Cid, J. R. (introd., trad. y notas) (1994). *Nilo de Ancira. Tratado ascético*. Madrid: Ciudad Nueva.
- Glatzer, N. (1972). *Hillel el Sabio. Surgimiento del judaísmo clásico*. Buenos Aires: Paidós.
- Gonzalez, J. (1974). "Athens and Jerusalem Revisited: Reason and Authority in Tertullian". *Church History* 43; 17-25.
- Grupo Alef-Jojmá (2003). *Tratado de Berajot*. Madrid: Edaf.
- Heger, P. (2014). *Women in the Bible, Qumran, and early Rabbinic literature; their status and roles*. Leiden: Brill.
- Jeremiah, K. (2010). *Living Buddhas: The Self-Mummified Monks of Yamagata, Japan*, Jefferson, North Carolina: Mc Farland.
- Matthei, M., Contreras, E. y Monjas del monasterio de Santa María, Madre de la Iglesia (Uruguay) (introd., trad. y notas) (2000). *Casiano. Instituciones cenobíticas*. Zamora: Monte Casino.
- Martín, J. P. y Alesso, M. (introd., trad. y notas) (2009-2016). *Filón de Alejandría. Obras Completas*. Madrid: Trotta.
- Meir, J. (2016). *Kabbalistic Circles in Jerusalem (1896–1948)*. Leiden: Brill.
- Niehoff, M. (2015). "Eusebius as a Reader of Philo". *Adamantius* 21; 185-194. Princeton University Database (PUSHD), *Sefer Hasidim*.
- Runia, D. (1993). *Philo in early Christian Literature, a survey*. Minneapolis: Fortress Press.
- Shanks, H. (2005). *Los manuscritos del Mar Muerto*. Barcelona: Paidós.
- Skolnik, F. (2007). *Encyclopaedia Judaica*, vol. 2. Detroit: Macmillan.
- Taylor, J. y Davies, P. (1998). "The so-called *Therapeutae* of *De vita contemplativa*. Identity and Character". *The Harvard Theological Review* 9/1; 3-24.
- Urbach, E. (1960). "Asceticism and Suffering in the Talmudic and Mishnaic Sources". *Yitzchak F. Baer Jubilee Volume*. Jerusalem: Historical Society of Israel; 48-68.
- Velasco-Delgado, A. (introd., trad. y notas) (2002). *Eusebio de Cesarea. Historia eclesiástica*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Vidal, S. (introd., trad. y notas) (2005). *Filón de Alejandría. Los terapeutas. De vita contemplativa*. Madrid: Sígueme.
- Vielhauer, Ph. (1981). *Historia de la literatura cristiana primitiva*. Salamanca: Sígueme.
- Williams, F. (Trad.) (2009). *Epifanio de Salamina. Panarion*. Leiden: Brill.

CAPÍTULO XV

QUIEN CON SABIOS SE ENTIENDE, A SER SABIO APRENDE. INFLUENCIAS FILONIANAS SUBYACENTES EN *IV MACABEOS*

Roberto Jesús Sayar

Resumen: Al momento de justificar la conformación de la autonomía de la tierra de Israel tras las Revueltas Macabeas, se produjeron una serie de textos apologeticos que, en su mayor parte, se abocaron a explicitar las condiciones que las gestaron. Respectivamente, todos ellos se erigen sobre un entramado de obras lo suficientemente abigarrado de forma que sea ese sustrato quien justifique y valide la historicidad de lo narrado. El dilema se suscitará cuando estos tratados precisamente oficien de indicio para recabar la veracidad histórica. De esta forma entendemos que es posible rastrear otra clase de tratados que conformarán estos cimientos narrativos. En este caso, postularemos al *In Flaccum* filoniano como sustrato, principalmente, de *4 Macabeos*. Creemos que esta vinculación es posible no solo porque las fechas de composición resultan plausibles para ello sino porque el amplio alcance de la biblioteca filoniana permite la llegada de su obra a la diáspora. Así, intentaremos demostrar el paralelo entre la cantidad de elementos antijudíos que presentan y cómo estos permiten la constitución de un “judío hermenéutico” ideal. Por ende, que ambos textos, en esta lectura conjunta, sirven de ayuda mutua para facilitar la tarea apologetica judaica como respuesta al antijudaísmo plasmado en sus bases.

Palabras clave: Revuelta macabea, Apócrifos del AT, Intertextualidad, Apologetica, Ficcionalización

HE WHO WITH WISE MEN UNDERSTANDS HIMSELF, LEARNS TO BE
WISE. UNDERLYING PHILONIC INFLUENCES IN *IV MACCABEES*

Abstract: At the time of justifying the formation of the autonomy of the land of Israel after the Maccabean Revolts, a series of apologetic texts were produced that, for the most part, focused on explaining the conditions that generated them. Respectively, all of them are erected on a network of works that is sufficiently variegated so that it is this substratum that justifies and validates the historicity of what is narrated. The dilemma will arise when these treatises precisely serve as an indication to obtain historical veracity. In this way we understand that it is possible to trace another class of treatises that will make up these narrative foundations. In this case, we will postulate the Philonian *In Flaccum* as a substratum, mainly, of *4 Maccabees*. We believe that this link is possible not only because the dates of composition are plausible for it, but also because the wide scope of the Philonian library allows the arrival of his work to the diaspora. Thus, we will try to demonstrate the parallel between the number of anti-Jewish elements they present and how these allow the constitution of an ideal “hermeneutic Jew”. Therefore, both texts, in this joint reading, serve as mutual aid to facilitate the Jewish apologetic task as a response to the anti-Judaism embodied in its bases.

Keywords: Maccabean Revolt, OT Apocrypha, Intertextuality, Apologetics, Fictionalization

*Fernani, Melissocelli, Gundisalvo
Trinitati qui partes meam iunxit*

1. Introducción

La conformación de la biblioteca hebrea en los primeros siglos antes y después de Cristo se sometió a los avatares que ya en esa época resultaron paradigmáticos al momento de producir un tratado cuyo público, primordialmente, gozaba de una notoria interculturalidad. De esta forma, la lengua griega y todo el bagaje cultural que ella trajo aparejado resultó una herramienta sumamente útil a la hora de constituir un entramado textual con el cual cada nueva producción pudiera dialogar –y al cual pudiera retrotraerse– para hacerlas más accesibles a las diversas élites letradas que debieran acceder a ellas. Sobre todo considerando el hecho de que los hijos de Abraham, particularmente, han sido sistemáticamente minimizados o segregados por razones que el propio endogrupo¹ consideró (y aún considera) como axiales de su propia identidad.

En razón a esto, las persecuciones recurrentes forjaron una poderosa posibilidad articuladora para componer obras que lograran poner en claro el rol del pueblo judío en la historia: tomar estos hostigamientos como la prueba fehaciente del rol de Dios en el devenir secular (Boyer-Hayoun 2007: 18) y resignificar el hecho violento como una prueba más que la divinidad ubica sobre la totalidad del pueblo, sometido a ella a causa de sus numerosas infidelidades (Dt 8.11). El testimonio más acabado de esta clase de composiciones textuales, entendemos, resulta ser el *Ciclo de los Macabeos*², conjunto de escrituras cuyo centro gira alrededor de las persecuciones hacia el judaísmo desatadas por el decreto homogeneizador del rey Antíoco IV.

Todas ellas, en mayor o menor medida, resultarán un alegato apologético del judaísmo de la Diáspora y, sobre todo, de cómo es que debe vivir correctamente un judío la situación persecutoria que parece devenir una constante a lo largo de todo el helenismo. Por ello, considerando las fechas tentativas de composición de los respectivos tratados, será posible rastrear con un grado muy aceptable de certeza qué clase de obras conforman el sustrato del cual beben los tratados de esta serie. Así, el presente trabajo se centrará en la búsqueda y el análisis de estos textos fuentes en el *Libro 4 de los Macabeos*. Será nuestro interés demostrar que, además del profundo y fructífero diálogo que se establece con los demás elementos de su propio grupo (especialmente con el segundo de ellos³), el autor de este texto tuvo muy presente a la hora de erigir su armazón retórico y narrativo a la narración que Filón realizó de la persecución judía del año 38 d.C. Con ello, buscaremos establecer más profundamente la intención apologética de 4 M en tanto que la utilización de un testimonio a todas luces histórico otorga grandes rasgos de verosimilitud a los eventos que se narran en él. La generación de un “judío hermenéutico ideal”, en consecuencia, servirá para defender la vida en las ciudades de la diáspora en tanto que todos los afectados por ella deberían conducirse de la manera en la que lo hacen los

¹ Utilizamos este concepto de acuerdo con las apreciaciones de Brow (1990: 2). No obstante, cf. Malešević (2004: 61) y Comaroff–Comaroff (2009: 33).

² Piñero (2007: 69) es puntualmente quien afirma que los textos que comparten este título –transmitidos en el mismo grupo de manuscritos–, conformaban un conjunto cerrado, por lo que los denominó de esta manera. Cf. además Collins (2000: 122-130 y 202-209). La ampliación del episodio de martirio de 2 M puede verse reflejado, quizá, en 1 M 1, 62-63. Macabeos 3 es el único de ellos que no se ubica en el espacio temporal del reinado de Antíoco IV Epifanes.

³ El vínculo fuente-meta entre 2 M y 4 M ya ha sido señalado frecuentemente por los especialistas (Frenkel 2011a: 66; Piñero 2007: 70-71; Van Henten 1997: 70-73) quienes destacan la acertada búsqueda de pasajes del autor de 4 M que lo ayudan a demostrar su tesis.

personajes centrales de 4 M, sometidos a una persecución semejante —o incluso más cruenta— a la que los lectores mismos han tenido que resistir poco tiempo atrás.

2. *Sustratos persecutorios bíblicos*

Ante todo, si se desea comprender el proceso de composición de un trabajo de tamaño magnitud, es preciso contextualizar adecuadamente los marcos compositivos de lo que se denomina “literatura de los tiempos de persecución” (Piñero 2007: 66), cuyos límites van más allá de este cuarteto de textos y alcanzan a muchas otras obras ambientadas en reinos que han mantenido subyugado a Israel por un tiempo, la mayoría de las veces, lo suficientemente prolongado como para que semejante dominación sea percibida como una tortura simbólica (Charlesworth 1998: 63-64). En la mayoría de ellos, de hecho, se establece que son precisamente los protagonistas de los diversos tratados quienes encarnarán la figura providencial encargada de simbolizar a todo el colectivo. De esta manera, no solamente les será posible gestar la salvación para el resto del conjunto social observante (es decir, quienes se han mantenido fieles a la normativa mosaica⁴) sino que, a raíz de esto último, la figura divina volverá a acercarse al colectivo hebreo para guiar sus destinos. Por ende, la positividad “neutra”⁵ que se desprende del libro de *Tobías* se configurará necesariamente como el punto de partida de esta clase de confrontaciones retóricas, en tanto que las marcas favorables que exhibe Tobit no lo enfrentan directamente con la fuerza invasora ni con el conjunto de apóstatas que la siguen (*i.e.* Babilonia y el “cismático” rey Jeroboam (Tb 1.5)).

No obstante su inocuidad, en tanto que no representa el recuento de un hecho puntual de violencia para con los hebreos desterrados, es posible detectar en él estos signos de identidad que lo separarán de ambos polos negativos, como el hecho de mantener a Jerusalén y a su templo como centro de culto (Tb 1.4), o incluso el abstenerse de las comidas comunales habidas en Nínive, que lo habrían contaminado (Tb 1.11). Ambos elementos se alzarán así como mojones de identidad hebrea⁶ ante los cuales toda coerción debería ser imposible, en tanto que la Casa de Dios y la Ley que ella representa instituyen, a la vez, el cimiento más profundo de la “bendición en la tierra que vas a poseer” (Dt 30.16) y que, en consecuencia, representarán los límites que determinan las transgresiones más graves a los mandatos divinos.

Es por ello que conforme se avanza en las lógicas narrativas de los textos de este conjunto, ambas normas serán las detonantes de todas las invasiones y los decretos que buscarán —al fin y al cabo— llevar a cabo lo que el propio Israel parece desear: fundirse totalmente en el seno de las naciones invasoras y que sean exterminados con la mayor

⁴ La existencia de este grupo, en efecto, se develará paulatinamente central en la constitución de los textos —históricos o no— como apologeticos de cierta manera de entender el judaísmo y sus normas en el contexto de la Diáspora. Los más recalcitrantes de entre ellos, los asideos (del hebreo *hasidim* חסידים) son, según Saulnier (1983:61) aquellos que “se reunían en congregación o cofradía seguramente contra la introducción de las costumbres griegas en Jerusalén. Lucharán algún tiempo al lado de Matatías y de Judas pero negarán su solidaridad con la política macabea después de la purificación del templo. De este movimiento saldrán más tarde los fariseos y el cisma de los esenios”. Cf. con Sacchi (2004:258) y con Farmer (1958:41 y 161).

⁵ Para delimitar esta “neutralidad” signica, entendemos que los enemigos serán un claro “sema de muerte” frente a los “semas de vida” que encarnarían cada uno de los héroes y heroínas de este conjunto de obras. La conceptualización polarizada entre la vida y la muerte y su asociación topológica le pertenece a Ariès (2000). No obstante, cf. Eco (2013a: 15; 2013b: 45; 2013d: 183).

⁶ Cf. Sayar (2014: 107-108) y el concepto de “frontera sagrada” acuñado de modo general por Taboada (1985: 86-109).

violencia posible (Est 13.6⁷). Violencia que, además, se irá haciendo cada vez más patente y detallada conforme se avance diacrónicamente en el análisis de estos tratados, en tanto que cada uno de ellos buscará mostrar de qué manera es que las fuerzas coercitivas encarnadas en los imperios invasores poseen la capacidad legítima de monopolizar y utilizar discrecionalmente la fuerza pública para llevar a cabo venganzas o castigos de índole privada. En este caso, la antigüedad compositiva del libro de Tobías⁸ ayudará a establecer, sobre todo, el sustrato sobre el cual se ejercerá esa agresión y los elementos que serán entendidos como proclives a desatar algún tipo de disensión civil.

Por consiguiente, tanto *Ester* como *Judit* devendrán ejemplos de la manera “correcta” de resolver este tipo de desaveniencias en tanto que será preciso un levantamiento armado para confirmar el poderío hebreo a pesar de sus notorias desventajas tanto en el terreno militar como en el discursivo. Este último, de hecho, es quien representará de manera más fehaciente el vínculo con los textos macabeos, puesto que la versión de los tratados que pasó a formar parte de la Septuaginta posee, como el conjunto posterior, “alusiones a costumbres griegas y [...] ambiente reflejado en la opresión del pueblo judío” (Piñero 2007: 65) asimilables a los momentos finales de la tiranía de Antíoco IV. Sin embargo, el trasfondo de ambas narraciones implica que el núcleo temático de las dos se ubica unos cuantos siglos antes, de forma que su posición intermedia entre las obras que despliegan las causas de la persecución y sus consecuencias más tremendas quede establecida firmemente⁹. Además, el hecho de que uno anteceda al otro realza la vinculación frecuente que se hace entre ambos, sobre todo para hacer aparecer a la novela de la intrépida Judith como un precedente de la retórica Esther (Lee Humphreys 1973: 214)¹⁰.

Estrategias que, de esta forma, alcanzarán su punto álgido de productividad en la serie de los Macabeos, no solamente porque estos se situarán en la cúspide de la representación textual de un evento de semejantes características sino que, justamente a causa de la importancia de su temática, deberán establecer un diálogo metatextual con elementos de la biblioteca hebrea y helenística que, justamente, retomen ocasiones similares de persecución y castigo. En efecto, gran parte de la crítica establecerá como punto de partida la vecindad de un suceso represivo temporalmente cercano o evocable mediante los textos circulantes entre las comunidades de la Diáspora. De este modo, tanto 1 M como 2 M retomarán la normativa emanada de los soberanos helenísticos –en tanto que a raíz de ellas es que se producirán los eventos violentos que enmarcarán el accionar bélico de los

⁷ Cf., además, Gn 6.7 en tanto que se constituirá como el pasaje que justificará todos los sucesivos accesos de ira divina en reacción a las infidelidades de los hombres, incapaces de mantener a lo largo del tiempo las sucesivas alianzas con Dios. De esta forma, entre muchos otros ejemplos, la discusión de Abraham con Yahvé también podrá ser comprendida como otro elemento en la circularidad de la relación del pueblo elegido con su divinidad (Sayar 2020: 230).

⁸ Que Piñero (2007: 63) establece alrededor del siglo IV a.C., “ya que no da muestras de conocer la vida ultramundana”. El hecho de que, de acuerdo con Gallagher (2015: 363), el idioma original del texto no sea el hebreo ni el griego sino el arameo, entendemos, resulta un indicio de cabal importancia para sostener esta datación, en tanto que “la copia de Tobit que sirvió como *Vorlage* de Jerónimo pudo diferir de las copias en arameo de la comunidad de Qumram”.

⁹ Serán Piñero (2007: 60) y White Crawford (2003: 67) los que establezcan que Esther es del siglo IV-III a.C. y Judith –en su forma final– en los momentos inmediatamente anteriores a la Revuelta Macabea (circa 150 a.C.) retomando un núcleo narrativo previo del siglo IV a.C., como fue mencionado *supra*, que Levine Gera (2010: 26) hace retroceder hasta los siglos VII-VI a.C.

¹⁰ Para comprender de forma más profunda el carácter “activo” del accionar de Judit contra el poder de los asirios y las tácticas discursivas adoptadas por Esther y su tío Mardoqueo (Est 4.15-17) para asegurar la salvaguarda de los judíos de Persia, cf. Weingarten (2010: 101) [para Judit] y White Crawford (2003: 62) [para Esther].

macabeos y sus seguidores¹¹– y conformarán en torno a ella una narrativa histórica de cuño fuertemente helenista.

3. *Historizando en moldes legítimos*

Semejante construcción textual tendrá como finalidad, sobre todo, posicionarse como un texto válido en la producción histórica de la época, sobre todo aquella que se desarrolló de acuerdo a la normativa compositiva derivada de los historiadores clásicos¹². Por lo tanto, conforme más se avance en la puntualización de los hechos narrados, mayor será el grado de verosimilitud que haya de desplegarse y, en consecuencia, resultar aceptable para los diversos grupos en los que se encontraba dividida la sociedad greco-hebrea: los helenizados y aquellos que no habían aceptado los lineamientos culturales de las fuerzas invasoras y continuaban manteniendo su ordenamiento interno de acuerdo con las leyes de Moisés.

Apelar a estrategias de clara raigambre discursivo-retórica no hará más que destacar el papel que el grupo “extranjero” jugaba dentro del todo social macedonio y, sobre todo, asentar la especificidad de las “funciones civiles [hacia dentro de] la comunidad judía” lo que justificaba que “ten[gan] una posición social y cívica diferente a la de los ἀντόχθονες” (Druille 2015: 131 y nota *ad loc*¹³). 4 M, entonces, como elemento totalizador de los discursos previos, será la obra que se encuentra más específicamente habilitada para remontar sus bases temáticas a diversas persecuciones como a todos los elementos textuales que la preceden. En este sentido, tanto la persecución de Gayo ([i.e. Calígula] 37-41 d.C.) o la “guerra de la Diáspora” (116 d.C.)¹⁴ tendrán el mismo valor ontológico que las crónicas que beban de ella con el fin de ensalzar “el compromiso de la observancia de la Torah y su emulación” (De Silva 2006: XV).

Posicionar en tal lugar a 4 M implicará por lo tanto que su sustrato puede remontarse hacia aquellas obras que, ambientadas en contextos similares, formen parte del bagaje cultural no específicamente bíblico o sacerdotal, como las de Flavio Josefo o Filón de Alejandría. Vinculación que, además, resulta posible habida cuenta la cantidad de obras que, entre ambos, construyen para retomar momentos particularmente complejos en la historia del pueblo de Israel. Filón, puntualmente, será un autor insustituible a la hora de retomar el estilo narrativo necesario para intersecar los eventos históricos con las herramientas retóricas necesarias para la apología del modo de vida hebreo. Además,

¹¹ La relación causa-consecuencia de la represión y el levantamiento armado puede establecerse a raíz de las disquisiciones de Weitzman (2004: 222), quien no obstante aclara que es una de las posibilidades “más plausibles” de acuerdo a los procesos de construcción de la historia explicitados por White (2003).

¹² De acuerdo, *i.a.* a las caracterizaciones realizadas por Romero (2009: 40-41); Liotsakis (2016: 74, que propone tres modelos, todos según la narrativa tucidídea) o por Schepens (2007: 43, quien aclara las distinciones más notorias entre Heródoto y Tucídides).

¹³ Si bien la cita hace referencia al cargo del etnarca de Alejandría, es claro que estas funciones sociales pueden ser entendidas, de acuerdo con quien las lleve adelante, como válidas para todo el colectivo hebreo, en tanto, como hemos señalado, se diferencia de todos los otros conjuntos coexistentes en la ciudad. En el caso del etnarca, puntualmente, será recién en época augustal cuando su significación podrá ser totalmente equiparada a la de un “rey tributario” puesto que es gracias a la intervención personal del *princeps* –si es que se interpreta a rajatabla lo que dice Filón de Alejandría en *Flacc.* 74– que se reemplaza por una *γερονσία*, con las competencias que previamente ostentaba el magistrado único (Druille 2018: 84-85).

¹⁴ La denominación le pertenece a Van Henten (1997: 75) quien cita al menos a tres autores que datan al texto en función a este enfrentamiento. Quien se manifiesta, en cambio, por la opción de Calígula es Hadas (*apud* Van Henten 1997: 74). No obstante, DeSilva (2006: XV) se pronuncia fuertemente en contra de estas vinculaciones ya que el texto, aduce, “promotes a way of life as a general policy not a particular and situation-specific response to alarming recent events”.

como afirma Alesso (2013: 7), no deja de ser un “autor representativo. El primero y más importante por la magnitud de su obra y su influencia” porque pasa a ser la voz de un amplio sector de la sociedad que, *mutatis mutandis*, puede encontrarse en muchas de las grandes aglomeraciones urbanas de los imperios helenísticos. En efecto, Antioquía – favorecida por las lecturas de la crítica, quienes la establecieron como el sitio probable de composición de este texto¹⁵– poseía suficientes hebreos viviendo en su territorio, en consideración a su importancia administrativa y cultural, como para que estos, del mismo modo que en Alejandría, se pudieran organizar en un *πολίτευμα* (Downey 1961: 107) que implicaba, junto con la independencia de sus instituciones distintivas, una circulación de textos de variada naturaleza entre las diversas comunidades organizadas de esta forma (2 M 1.1-2.3¹⁶).

Entonces, considerando el ascendiente de la producción filoniana sobre los textos existentes y, sobre todo, que los episodios retomados por el alejandrino resultan lo suficientemente notorios como para servir como rasgo identitario de lo que implica y conlleva a la vez ser un hebreo, resulta más que plausible que el autor de 4 M pueda haberlo tomado como fuente de sus posturas filosófico-sociales. Además, si la datación del texto se sitúa en torno al año 100 d.C., como puede aseverarse a través de su constitución interna¹⁷, no resulta improbable que, en un centro cultural de primer nivel como Antioquia, un erudito no pudiera tener acceso al menos a una de las dos “obras históricas” del corpus filoniano (Van der Horst 2003: 1), habida cuenta de su importancia para establecer y sostener el modo de vida hebreo bajo la influencia del poder romano, en tanto que su autor “se considera a sí mismo un intérprete [de las escrituras] más que un pensador” (López Férez, 2009: 16). Sobre todo, teniendo en mente que, en pos de mantener en pie “aquellas grandes celebraciones que estaban netamente influidas por antiguas festividades” (Gandulla 1991: 55), la voz de un pensador tan relevante pudo haber contribuido grandemente a la sustentación, a través de un texto que se centre en semejantes avatares, de la fiesta que se encuentra tan profundamente vinculada con las transgresiones en las que cayó Israel y el proceso que lo llevó a su purificación¹⁸.

4. *Filón como fuente verificable*

Ahora bien, por un lado es cierto, al mismo tiempo, que la historiografía llevada adelante por la prosa filoniana dista bastante de lo que puede denominarse una narrativa “objetiva” en tanto que el *ethos* del narrador se interpone entre los hechos que narra y la

¹⁵ Existen múltiples razones para esta asociación que tienen que ver con la existencia de un culto a los mártires macabeos en dicha ciudad, a pesar de que Van Henten (1997: 79) afirme que esta asociación proviene de entrecruzar los datos que provee 2 M, que en 5.21 dice que Antíoco salió de Jerusalén con mil ochocientos talentos del tesoro del Templo y se dirigió hacia Antioquía. No obstante esto, “es plausible que algunas reliquias de los mártires o de sus elementos de tortura se hayan atesorado como parte de esos objetos sagrados que merecieron ser conservados en ciertas instituciones destinadas al mantenimiento de la memoria dentro de las comunidades de la Diáspora” (Sayar 2018: 10; cf. Levine 2005: 170).

¹⁶ De acuerdo con Frenkel (1999: 63), las cartas tienen como finalidad “mantener una unidad en la celebración de las festividades” que, claramente, se relacionan en forma directa con la circulación de las escrituras a lo largo del espacio sociocultural que continuaba distinguiendo a los hebreos de los pueblos que los cobijaban en su seno (cf. Barclay 1997: 426).

¹⁷ Cf. DeSilva (2006: XIV); Collins (2000: 203) Van Henten (1997: 77); Barclay (1997: 369-80).

¹⁸ Puntualmente, si se piensa en la importancia que para Filón tuvieron las exhortaciones de Moisés para la puesta en práctica de una vida virtuosa y de las características que la conforman, el establecimiento de la fiesta y su conmemoración no serían sino un procedimiento de primer orden para lograr el traspaso de una conversión “externa” a una “interna” y con ella a un verdadero “retorno” al verdadero judaísmo (cf. Pérez 2020: 106).

interpretación que, al mismo tiempo, se hace de los mismos¹⁹. Pero, no obstante estas interrupciones, puede concluirse, como lo ha hecho la crítica a lo largo de sus estudios sobre el tema que, de acuerdo con la importancia del tema tratado en ambas obras, lo que cuenta Filón es, en los hechos puntuales, claramente verídico y, por ende, firmemente constatable. Uno de los indicios más fehacientes para sostener esta lectura reside en la mención de la composición de las embajadas a Gayo realizada por Flavio Josefo en *Antigüedades Judías* 18.257-259²⁰:

τριῖς ἀφ' ἑκατέρας τῆς στάσεως πρεσβευταὶ αἰρεθέντες παρήσαν ὡς τὸν Γάιον. Καὶ ἦν γὰρ τῶν Ἀλεξανδρέων πρέσβεων εἷς Ἀπίων, ὃς πολλὰ εἰς τοὺς Ἰουδαίους ἐβλασφήμησεν ἄλλα τε λέγων καὶ ὡς τῶν Καίσαρος τιμῶν περιορᾶεν· Φίλων ὁ προεστὼς τῶν Ἰουδαίων τῆς πρεσβείας, ἀνὴρ τὰ πάντα ἔνδοξος Ἀλεξάνδρου τε τοῦ ἀλαβάρχου ἀδελφὸς ὢν καὶ φιλοσοφίας οὐκ ἄπειρος, οἷός τε ἦν ἐπ' ἀπολογία χωρεῖν τῶν κατηγορημένων

cada facción eligió tres embajadores que se presentaron ante Gayo. Uno de los embajadores de los alejandrinos era Apión, quien no solo blasfemaba contra todos los judíos sino que hablaba sobre lo que era más estimado del César. (...) Filón era el que presidía la delegación de los judíos, hombre reputado en todos los aspectos y hermano del alabarca Alejandro y no ignorante en filosofía²¹, como para ser capaz de defenderse de las denuncias [contra los hebreos].

Descripciones estas que luego serán retomadas por diversos autores del ámbito cultural cristiano romano y siríaco²² de forma que pueda afirmarse claramente la factibilidad de que semejantes hechos, si bien alejados en el tiempo de una forma cada vez más notoria, sirvan de asidero a recuentos históricos que los tomaron, respectivamente, como un mojón insoslayable en la construcción de la noción de “comunidad hebrea” en la cada vez más extensa Diáspora.

Por otro lado, el texto abunda en detalles relativos a la conformación de los bandos en disputa en la sociedad alejandrina retomando las disquisiciones probables en el seno de la facción anti-judaica apelando a las constituciones clásicas de las facciones en el seno de la sociedad –en este caso, romana²³– al detallar como (*Flacc.* 21.1-24.2): “todos se unieron para desarrollar una conjura que fuera de lo más perjudicial para la comunidad judía” (4.26) de modo que “[...] luego de oír esas cosas [Flaco, que] debía haberlos denunciado como revolucionarios y enemigos públicos, acordó con lo que decían”. Además, la contextualización de la conformación de lo que luego se transformaría en la

¹⁹ La noción de *ethos*, en este caso particular, retoma los postulados de Maingueneau (2002) en tanto que busca “causar una buena impresión, por la manera en la que uno construye su discurso, y por dar una imagen de sí capaz de convencer al auditorio por haberse ganado su confianza”. Para entender de qué manera puede entenderse de esta forma el estilo filoniano en los dos tratados históricos v. la justificación de Van der Horst (2003: 11).

²⁰ La traducción nos pertenece y también nos pertenecerán todas las subsiguientes, salvo indicación en contrario. De aquí en adelante, las fuentes serán citadas de acuerdo con las abreviaturas que correspondan.

²¹ Cf. 5.4: πολλῶν δὲ συναρπασθέντων εἰς πρῶτος ἐκ τῆς ἀγέλης ὀνόματι Ελεαζαρος, τὸ γένος ἱερεὺς, τὴν ἐπιστήμην νομικὸς καὶ τὴν ἡλικίαν προήκων καὶ πολλοῖς τῶν περὶ τὸν τύραννον διὰ τὴν ἡλικίαν γνώριμος, παρήχθη πλησίον αὐτοῦ. “Ya habían sido llevados muchos, cuando fue conducido ante Antíoco un hebreo, primero de la multitud, de nombre Eleazar, de familia sacerdotal, experto en el conocimiento de la ley, avanzado en años y conocido por su filosofía entre muchos de los que rodeaban al tirano” (el resaltado es nuestro).

²² Quienes, de acuerdo con lo que desglosan Druille y Asade (2019) realizan un “reordenamiento” de la historia de acuerdo con las fuentes que se encontraban a su disposición, con una fuerte influencia de la *Historia Eclesiástica* de Eusebio de Cesarea y, siguiendo una tradición textual y de traducción particular, de su *Chronicon*.

²³ Hellegouarc’h (1972: 21-40).

“turba” que acabó convenciendo a Flaco de tomar aquellas medidas contrarias a la normativa hebrea –sobre todo la concerniente a la adoración única a Dios, puesto que se exigía que se erigieran estatuas en las sinagogas (*Flacc.* 41.7²⁴)– se ubica en un lugar público de suma importancia: el teatro. En efecto, “en Alejandría [...] resultaba un recinto [apto] para las reuniones políticas” (Gambetti 2009: 167) como lo era durante la época clásica²⁵. Cuadrilla que, de todas maneras, insiste en relacionarse con el colectivo hebreo como si estos conformaran un grupúsculo insignificante dentro de la economía ciudadana de Alejandría cuando hasta el propio Filón explicita que los judíos son tantos que “no hay país que pueda contenerlos a todos: así de numerosos son” (*Flacc.* 45.6-46.1²⁶) y que la significativa población de hebreos en la capital lágida es un dato que resulta claramente constatable por medios ajenos a los que toman partido por los hijos de Abraham²⁷.

Del mismo modo, es posible cotejar la agresión hacia los sitios sagrados del judaísmo en el testimonio filoniano, cuando narra que “su ataque sobre nuestras leyes por medio de la captura de los lugares de culto de las que había removido sus nombres parecía exitoso” (*Flacc.* 53.1) –aunque las causas de este ataque puedan no estar claramente explicitadas ni por quienes lo llevaron a cabo ni por sus propias víctimas (Weitzman 2004: 220; Saulnier 1983: 19-20)– con eventos de similares características sucedidos contra colectivos específicos signados negativamente, como aquellos que el propio pueblo hebreo entendió como enemigos merecedores del anatema en el pasado (Jos 6.17-19) y viceversa, visión no solo proveniente de “las naciones” hacia Israel sino de los grandes imperios hacia conglomerados nacionales menores residentes dentro de sus fronteras (Gambetti 2009: 195).

5. *Problematizando la historicidad de “lo judío”*

Muchos de esos eventos de acoso selectivo proveniente del aparato estatal contra los hebreos justificarán su existencia en varios rasgos identitarios de los judíos que serán percibidos como potencialmente amenazantes por aquellos que detentan el monopolio legítimo de la fuerza. Los principales elementos de entre los que conforman este conjunto que serán esgrimidos como causales de los disturbios en las ciudades que los judíos habitan son, principalmente, su monoteísmo y sus costumbres alimenticias relacionadas a su concepto particular de pureza e impureza (Eco 2013a: 24).

La primera de estas acusaciones implica, además, que la noción de Dios que este pueblo venera posee una plétora de elementos que habilita a pensar que, o bien no veneran a numen alguno, dado que no puede verse, hacerse imágenes de él o incluso ubicarlo en un sitio puntual de la ecúmene; o bien que establecen alrededor de sí mismos un aura de “exclusividad y arrogancia” por no estar dispuestos a compartir el conocimiento de los secretos de esa deidad con el resto de las naciones (Schäfer 1998: 34).

En lo que respecta a la situación alimenticia, por otro lado, resulta posible comprenderla como la causa primaria de esta aversión a la colectividad hebrea, en tanto

²⁴ En realidad εἰκόνας, que puede referirse tanto a cualquier imagen, entendida como una hipóstasis del propio Dios o, directamente, como una estatua o similar creada con específicos fines culturales. Cf. Muraoka (2009: s.v.)

²⁵ Cf. 5.1. El edificio teatral efectivamente será uno de entre muchos de los escenarios posibles para los procesos judiciales, puesto que contaba con las comodidades necesarias para las partes implicadas en cualquier proceso, el acusador, el acusado y el jurado (cf. Hall 2006: 361-362).

²⁶ Cf. 5.2, παρεκέλευεν τοῖς δορυφόροις ἕνα ἕκαστον Εβραῖον, “entonces mandó a los de la guardia que llevaran a cada uno de los hebreos”, y 5.4, πολλῶν δὲ συναρπασθέντων, “ya habían sido llevados muchos”.

²⁷ Cf. los testimonios de Tcherikover (1959: 270-271); Collins (2000: 114; 2015: 139); Barclay (1997: 27-28); Hengel (1981: 66).

que es el rasgo identitario que resulta más evidente al momento de compartir la cotidianidad con diversos elementos de las sociedades cosmopolitas que los contienen. Tobías se priva de los alimentos que preparaban los paganos de Nínive (Tb 1.11) de forma similar a la que lo hace Judit en la tienda de Holofernes (Jdt 12.1-2) o Daniel en palacio (Dn 1.8-13).

A este respecto, es necesario recordar que Eleazar, quien se alza con el protagonismo indiscutido dentro de la diégesis que plantea 4 M, justamente entra en conflicto con el soberano puesto que se niega, primeramente, a formar parte de la lógica alimenticia propiciada por Antíoco, quien se justifica definiendo al alimento prohibido como “un don de la naturaleza²⁸” pero que, al mismo tiempo, no deja de ser algo que transgrede la propia normativa divina, que afirma que (4 M 5.26) “[Dios] nos ha mandado comer lo que es conveniente para nuestras almas y, por otro lado, nos ha prohibido comer carne sacrificial, <a causa de> su inconveniencia²⁹”. Negación que llega al extremo de evitar el consumo “velado” que le proponen sus amigos en la corte para salvar su vida (4 M 6.15) y, por ello, detona la furia contenida del soberano, quien arremete contra él por mano de sus soldados hasta causarle una espectacular muerte. Deceso que, en segundo lugar, acaba siendo provocado por la causa última de este rechazo a los alimentos prohibidos: la negación a obedecer una orden del soberano que se consideraba a sí mismo como un dios manifiesto. Indisciplina que, en otro nivel de profundidad, hunde más sus raíces en la más recia defensa de los valores ancestrales, en tanto que se deja claro, a lo largo del texto que el “amistoso consejo” (4 M 5.12) del rey no es sino una trampa retórica para lograr la unificación final de todas las corrientes religiosas del imperio en aquella derivada de las tradiciones grecomacedónicas.

Ejemplo que cundirá dentro del mismo texto hasta los llamados “siete hermanos macabeos”³⁰ quienes amplificarán estas ideas por vía de la repetición hasta el borde del paroxismo. Todo y cada uno de los siete muchachos le espetará al tirano, con variantes debidas a la edad esperable de los muchachos, que eligen someterse a los castigos en lugar de aceptar la posibilidad de ser incluidos dentro de la corte –puesto que así también infringirían la primacía del orden social que le corresponde a Dios y a quienes él elija para guiar a su pueblo (Jc 2.8-19)–, un rechazo vehemente a sus propuestas. La espectacularidad de su muerte, además de establecer las características de la práctica martirial ejemplificadas por Eleazar especificará además una serie de elementos que acabarán conformando un tipo cognitivo particular³¹ cuyo centro girará alrededor de lo que se espera de un judío en situación de persecución y que alcanzará su mayor despliegue a la luz de la influencia del sustrato presentado por Filón. Es decir que, así como los paralelos que se establecen en el marco de la embajada magnifican su simbología religioso-social a través de la ficcionalización encarnada en el personaje de Eleazar, del

²⁸ Cf. Sayar (2015) para entender los alcances filosóficos posibles de esta afirmación en tanto que se intenta presentar a Antíoco como un filósofo “tradicional” (*i.e.* epicúreo) y, por ende, mucho más válido que Eleazar.

²⁹ τὰ μὲν οἰκειωθησόμενα ἡμῶν ταῖς ψυχαῖς ἐπέτρεψεν ἐσθίειν, τὰ δὲ ἐναντιωθησόμενα ἐκόλλουσεν σαρκοφαγεῖν.

³⁰ Que no guardan relación alguna con Matatías o sus hijos pero que, gracias al título con el que el tratado fue conservado en algunos de los mss., se los asocia a los gestores de la revolución posterior (cf. 2 M 6.18 y ss.). El rol de sus alegatos en el fundamento de la defensa de los valores mosaicos fue trasladado a varias composiciones que, generadas en sintonía con 2 y 4 M, fueron numeradas respectivamente 5, 6 y 7 libro de los Macabeos (cf. Bensly-Barnes 1895). Estos tratados, creados en el seno de la comunidad siríaca, se abocarán a la adaptación de determinados rasgos ya destacados del texto original con una finalidad de doble alcance. Por un lado, porque se eruirán como la prueba tangible de la importancia del culto a los Santos Mártires Macabeos y de cómo es que este sitio les permitió adquirir un rol destacado en el sustento de la comunidad cristiana siríaca.

³¹ Cf. Eco (2013b:135-244 y 2013c:111-15).

mismo modo ocurrirá que serán justamente estos elementos los que justificarán el ataque de la comunidad ajena al centro de la ciudadanía hebrea. De esta forma, será posible entender tanto a los hebreos que protagonizan los disturbios que narra Filón como a los torturados por Antíoco como diferentes manifestaciones temporales de un único tipo social. La constitución final de este “judío hermenéutico” (Cohen 1999: 2-3, *apud* Laham Cohen 2013: 320) justifica, entonces, que “los judíos operen como meras figuras simbólicas –aisladas de su contexto social– destinadas a explicar [la πολιτεία del grupo dominante]³²”. La construcción de un elemento simbólico alrededor de las características por las que se constituye la grupalidad de aquellos que se encargan de representar a la comunidad ante el poder extranjero, finalmente, acabará reuniendo a todos aquellos que entiendan en ese modelo una realidad patente.

La conjunción de ambos elementos en este tipo de construcción discursiva no será sino el paso necesario para comprender de qué forma deben de ser interpretados los hebreos (observantes) en tanto actores sociales de una continuidad colectiva que los excede y busca marginarlos. El modelo establecido por el sabio alejandrino podrá ser entonces hábilmente utilizado como trasfondo de los hechos sociales a los que dio cabida la persecución en el pasado y, en consecuencia, servir de punto de partida y necesario contrapeso para comparar ambos hechos y alcanzar una conclusión semejante a la que arriban muchos de los libros de los tiempos de la persecución: que el castigo de la dominación extranjera proviene de la desobediencia de los propios hebreos, a quienes Dios debe corregir, como el padre atento que es (Si 30.12). Filón, como cabeza de la embajada será, por tanto, a la vez un precursor y un digno aprendiz de las actitudes del sacerdote Eleazar, quien no aprovechó su cercanía con el poder para dejar de lado a sus hermanos atribulados sino que los guió en pos de la defensa de sus derechos, atendiendo no solo a las flagrantes violaciones de las que fueron objeto sino, sobre todo a que estos derechos debieron ser atendidos por el poder en razón a la cantidad de personas que compartían el espacio cívico con aquellos que se consideraban a sí mismos los legítimos ocupantes de ese espacio.

Recabar, además, en la historia mediana y reciente de las persecuciones sufridas por Israel no hará más que cimentar profundamente los vínculos entre las comunidades de la Diáspora, alejadas en cuanto a distancia fáctica pero unificadas en torno a aquellos mandatos considerados inamovibles y, por ello, parte de la más profunda tradición compartida. En efecto, el dotar a ambos colectivos de argumentos según los que sufrir persecución, claramente, unifica de manera más profunda a quienes resultan objeto de esta discriminación –en apariencia– injustificada, que a quienes la ejercen, siguiendo esta línea de pensamiento, ilegítimamente. Es por ello que la figura divina y la circularidad con la que plantea frecuentemente la historia es un factor que no debe dejarse de lado en tanto que ejerce de elemento que fija la lógica que subyace a esos movimientos circulares y los hace partícipes de un plan que, en ambos casos resulta el mismo: tanto el momento que se toma como fuente y sucede más adelante en la temporalidad “fáctica” como aquel que, habiendo sucedido “antes” se pone por escrito mucho después. La dicotomía perdón/castigo y su repetición seá, en consecuencia, un elemento indudablemente objetivo que solamente se pondrá de manifiesto a los ojos de los hebreos observantes quienes, clara y lamentablemente, conocen los basamentos sobre los que se asienta tal abordaje de los sucesos pretéritos. De acuerdo con Sayar (2016: 154):

³² Laham Cohen (2016: 21). En rigor, la frase del estudioso reza que “los judíos operan como meras figuras simbólicas –aisladas de su contexto social– destinadas a explicar el plan divino acorde a la teología cristiana”. Pero, debido a que esta forma de comprender al colectivo hebreo se adapta a las formas de quienes los tomen como enemigos para entenderse a sí mismos (Cohen 1999: 7; Schäfer 1998: 44) comprendemos que puede equipararse a “los cristianos” con “Antíoco y sus acólitos” en este contexto.

Teniendo en cuenta entonces tanto los esquemas míticos previos como la justificación del accionar divino se podrá (...) conformar un campo de referencia interno que haga cohesiva en sí misma a tal obra, de modo que el grado de verosimilitud de la ficción sea lo más elevado posible. De esta forma, la historia puede desgajarse de su función literaria y ya no leerse como si fuera un texto poético, aunque esté conformado por armazones más propios de este. Si los lugares evocados, las épocas, las situaciones en general son reales, o lo han sido en algún momento del que el lector tiene noticia, el anclaje en la realidad se asegura, a pesar del rasgo ficcional que implica la ocasional fecha flotante.

6. A modo de conclusiones

Apelar al discurso apologético filoniano, entonces, contribuye fuertemente a asentar “la existencia de un grupo que no se puede asimilar completamente a la realidad social sin perder la propia identidad –que es siempre religiosa– y que, por otra parte, no acepta una forma de marginación que los separe de la sociedad” (Lona 2013: 9). Así entonces, el diálogo entre ambas textualidades contribuirá no solo a especificar un parentesco subyacente entre ambos modos de escribir la historia, de acuerdo con sus protagonistas y los tópicos que estos encarnen, sino que aquella que se posicione en un estadio (compositivo, temático) más cercano al del grupo extranjero oficiará de elemento verificador de los hechos desplegados en el nuevo texto meta. En palabras de Lona (2013: 13): “‘Plausibilidad argumentativa’ es el objetivo que se desea lograr, lo cual quiere decir: las acusaciones en contra [...] no se podían rebatir del mismo modo [...] si se tiene en cuenta que habían surgido como reacción social ante el fenómeno inquietante de la marginalidad.” lo que amplificará la finalidad apologética de ambos tratados al basarse, cada uno de acuerdo a sus fines, en un hecho a todas luces verídico.

La unificación de los hebreos diasporizados en torno a esta clase de “ciudadano” de Israel acabará de poner en marcha la unificación que estos autores parecen buscar gestar a lo largo del territorio dominado por los gentiles. La persecución, de esta forma, se convierte en la herramienta definitiva para dotar de continuidad a los desperdigados, en tanto que cada una de las potencias bajo las cuales se encuentren utilizarán alguno de los argumentos expuestos a lo largo del trabajo filoniano (o de su contraparte macabea) para hacer legítimos, a su vez, cada uno de los sucesivos ataques (Collins 2005: 185). La construcción de 4 M de acuerdo con estos parámetros, finalmente, resultará un acicate para la defensa de estos ideales ya expuestos claramente en el pasado reciente pero, de acuerdo al tiempo propuesto en la narración, prefigurados por aquellos que han decidido morir en pos de ellos. El camino interpretativo resultante, por ende, se interpreta como una senda de dos sentidos, desde 4 M a *Flacc.* y viceversa, en donde cada uno de ellos acaba de comprenderse a la luz de su paralelo. Así, cada uno de los personajes centrales cargará sobre sí tanto con la positividad que implicó la investidura real en su carácter teórico, en tanto que el soberano resulta un “ungido de Dios” (Frenkel 2011b) como con la seguridad de que –gracias a este último punto– el vínculo que la divinidad sostiene con su pueblo y con su profeta (Dt 18.14) se mantiene activo.

Los textos, en conclusión, como dos maneras diferentes de organizar los contenidos encontrados en la historia alrededor de una invención dependiente de su cercanía con el hecho narrado (White 2003: 109) se erigirán en modelos compositivos, *exempla* de virtud y confirmación última del orden metafísico al que el mundo se pliega. Ambos, en conjunto, se vuelven así el sustrato de un mitologema mutuo que podrá ser aprovechado por quienes reconozcan la legitimidad de las acciones de defensa ante los atropellos de los gentiles como otro de los caminos provistos por el Altísimo para reconocer su

soberanía sobre la creación y, en un mismo movimiento, recordar todo lo que Él ha hecho para preservar la integridad de Israel frente a sus sucesivos opresores.

BIBLIOGRAFÍA

- Ariès, P. (2000). *Historia de la muerte en Occidente. De la Edad Media hasta nuestros días*. Barcelona: El acantilado.
- Barclay, J. M. G. (1997). *Jews in the Mediterranean Diaspora. From Alexander to Trajan (323 BCE – 117 CE)*. Edimburgh: T&T Clark.
- Bensly, R. L. y Barnes, W. E. (2007). *The Fourth Book of Maccabees and kindred documents in Syriac*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Boyer, A. y Hayoun, M. R. (2008). *La historiografía judía*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Brow, J. (1990). “Notes on Community, Hegemony and uses of the Past”. *Anthropological Quarterly* 63/1; 1-6.
- Charlesworth, J. H. (1998). *The Old Testament pseudepigrapha and the New Testament: prolegomena for the study of Christian origins*. New York: Cambridge University Press.
- Cohen, J. (1999). *Living letters of the law: ideas of the Jew in medieval Christianity*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- Cohn, L. y Reiter, S. (eds.) (1962). *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, vol. 6. Berlin: Reimer.
- Collins, J. J. (2005). *Jewish Cult and Hellenistic Culture*. Leiden-Boston: Brill.
- Collins, J. J. (2000). *Between Athens and Jerusalem. Jewish identity in the Hellenistic Diaspora*. Grand Rapids-Cambridge: Eerdmans.
- Comaroff, J. L. y Comaroff, J. (2009). *Ethnicity Inc*. Chicago: The University of Chicago Press.
- DeSilva, D. A. (2006). *4 Maccabees. Introduction and Commentary on the Greek Text in Codex Sinaiticus*. Leiden, Boston: Brill.
- Downey, G. (1961). *A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest*. Princeton: Princeton University Press.
- Druille, P. (2018). “‘Nuestro Consejo de Ancianos’: Filón y la institución administrativa de la comunidad judía de Alejandría en *Contra Flaco*”. *Stylos* 27; 80-91.
- Druille, P. (2015). “La situación cívica de los judíos en los tratados de Filón”. *Synthesis* 22; 125-38.
- Druille, P. y Asade, D. (2019). “Filón de Alejandría y la embajada a Gayo en el *Chronicon Syriacum* y *Historia dynasticarum* de Bar Hebraeus. Transmisión, texto y traducción”. *Circe de clásicos y modernos* 23/2; 73-101.
- Eco, U. (2013a). *Construir al enemigo y otros escritos*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Eco, U. (2013b). *Decir casi lo mismo*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Eco, U. (2013c). *Kant y el ornitorrinco*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Eco, U. (2013d). *La estructura ausente*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Farmer, W. R. (1958). *Maccabees, Zealots and Josephus. An inquiry into Jewish Nationalism in the Greco-Roman Period*. New York: Columbia University Press.
- Frenkel, D. (2011a). “El martirio en la *Septuaginta: II y IV Macabeos*”. *Anales de Filología Clásica* 24; 59-91.
- Frenkel, D. (2011b); “La institución de la monarquía en el relato bíblico”. *Stylos* 20; 7-34.
- Frenkel, D. (1999). “El templo de Onías en Egipto. ¿Un conflicto con Jerusalem?”, en AA.VV., *Actas de las X Jornadas de Estudios Clásicos “La cultura Grecolatina en África*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Católica Argentina; 63-68.
- Gallagher, E. L. (2015). “Why did Jerome Translate Tobit and Judith?”. *The Harvard Theological Review* 108/3; 353-375.
- Gambetti, S. (2009). *The Alexandrian riots of 38 C.E. and the persecution of the Jews: a historical reconstruction*. Supplements to Journal for the Study of Judaism 135. Leiden: Brill.
- Hall, E. (2006). “Lawcourt Dramas: Acting and Performance in Legal Oratory”, en *The Theatrical*

- Cast of Athens: Interactions Between Ancient Greek Drama and Society*. Cambridge: Cambridge University Press; 146-169.
- Hellegouarc'h, J. (1972). *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*. Paris: Les Belles Lettres.
- Hengel, M. (1981). *Judaism and Hellenism*. Philadelphia: Fortress Press.
- Laham Cohen, R. J. (2016). "Antisemitismo, antijudaísmo y xenofobia. Palabras, conceptos y contextos en la Antigüedad y la Alta Edad Media". *Conceptos Históricos* 2/2; 12-39.
- Laham Cohen, R. J. (2013). *Judíos hermenéuticos y judíos históricos en tiempos de Gregorio Magno* [tesis]. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Lee Humphreys, W. (1973). "A Life-Style for Diaspora: A Study of the Tales of Esther and Daniel". *Journal of Biblical Literature* 92/2; 211-223.
- Levine Gera, D. (2010). "The Jewish Textual Traditions", en K. R. Brine, E. Ciletti y H. Lähnemann (eds.), *The Sword of Judith. Judith Studies across the Disciplines*. Cambridge: OpenBooks Publishers; 23-40.
- Levine, L. I. (2005). *The Ancient Synagogue*. New Haven, London: Yale University Press.
- Liddell, H. G., Scott, R. y Jones, H. S. (1996). *A Greek-English lexicon [LSJ]*. Oxford: Oxford University Press.
- Liotsakis, V. (2016). "Narrative Defects in Thucydides and the Development of Ancient Greek Historiography", en V. Liotsakis y S. Farrington (eds.), *The Art of History. Literary Perspectives on Greek and Roman Historiography*. Berlin–Boston: Walter De Gruyter; 73-98.
- Lona, H. (2013). "Los apologistas griegos: de la defensa de la fe al discurso de propaganda", en M. Alesso (ed.), *Hermenéutica de los géneros literarios: De la Antigüedad al Cristianismo*. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires; 1-34.
- López Férrez, J. A. (2009). "Filón de Alejandría: Obra y pensamiento. Una lectura filológica". *Synthesis* 16 ; 13-82.
- Maingueneau, D. (2002). "Problèmes d'ethos". *Pratiques* 113/114 ; 55-67.
- Malešević, S. (2004). *The Sociology of Ethnicity*. London: Sage.
- Muraoka, T. (2009). *A Greek-English lexicon of the Septuagint*. Louvaine: Peeters.
- Niese, B. (ed.) (1955). *Flavii Iosephi opera*, vols. 1–4. Berlin: Weidmann.
- Piñero, A. (2007). *Literatura judía de época helenística en lengua griega*. Madrid: Síntesis.
- Pérez, L. (2020). "Arrepentimiento y conversión en Filón de Alejandría: formas, valor y consecuencias escatológicas". *Circe de clásicos y modernos* 24/2; 103-27.
- Rahlfs, A. (ed.) (1971). *Septuaginta, id est Vetus Testamentum graecae iuxta LXX interpretes*, vol. 1-2. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt.
- Romero, J. L. (2009). *De Heródoto a Polibio. El pensamiento histórico en la cultura griega*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Sacchi, P. (2004). *Historia del judaísmo en la época del segundo templo*. Madrid: Trotta.
- Saulnier, C. (1983). *La crisis macabea*. Estella: Verbo Divino.
- Sayar, R. J. (2020). "He dicho: pueblo salvado. Esquemas narrativos y jurisprudencia en *IV Macabeos*", en L. Pégolo y A. V. Neyra (eds.), *Un milenio de contar historias II: los conceptos de ficcionalización y narración de la antigüedad al medioevo*. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires; 227-246.
- Sayar, R. J. (2018). "A falta de templo, bueno es un sitio martirial. *Resignificación de la espacialidad sacra en IV Macabeos*", en M. Ventura et al. (comps.), *Migraciones, desplazamientos, conflictos en el mundo antiguo*. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires; 349-362.
- Sayar, R. J. (2015). "Lo que natura no da... ¿La filosofía lo presta? 'Disposiciones naturales' en

- IV Macabeos?*”, en G. Chicote *et al.* (eds.), *Actas de las VII Jornadas de Estudios Clasicos y Medievales “Dialogos Culturales”*. La Plata: Centro de Estudios Latinos de la Universidad Nacional de La Plata; 1-13. [Disponible en:] <http://jornadasecym.fahce.unlp.edu.ar/search?description=%27SAYAR,%20Roberto20Jesús%27&portal_type%3Alist=File&submit=Buscar>.
- Sayar, R. J. (2014). “Te voy a poner como una luz para el mundo” (*Is.* 49.6.4): la figura de Eleazar como ejemplo y paradigma del *étnos* hebreo en *IV Macabeos*”. *Anales de Filología Clásica* 24; 99-114.
- Schäfer, P. (1998). *Judeophobia: attitudes towards the Jews in the ancient world*. Cambridge: Harvard University Press.
- Schepens, G. (2007). “History and Historia: Inquiry in the Greek Historians”, en J. Marincola (ed.), *A companion to Greek and Roman historiography*. Malden–Oxford: Blackwell; 39-55.
- Taboada, H. (1985-1986). “Acerca de algunas fronteras sagradas”. *Argos* 9-10; 109-118.
- Tcherikover, V. (1959). *Hellenistic Civilization and the Jews*. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America.
- Van der Horst, P. W. (2003). *Philo’s Flaccus. The first pogrom*. Leiden, Boston: Brill.
- Van Henten, J. W. (1997). *The Maccabean martyrs as Saviours of the Jewish People. A study of 2 and 4 Maccabees*. Supplements to Journal for the Study of Judaism 57. Leiden: Brill.
- Weingarten, S. (2010). “Food, Sex and Redemption in *Megillat Yehudit* (the Scroll of Judith)”, en K. R. Brine, E. Ciletti y H. Lähnemann (eds.), *H. The Sword of Judith. Judith Studies across the Disciplines*. Cambridge: OpenBooks Publishers; 97-126.
- Weitzman, S. (2004), “Plotting Antiochus’s persecution”. *Journal of Biblical Literature* 123/2; 219-34.
- White Crawford, S. (2003). “Esther and Judith: Contrasts in Character”, en S. White Crawford y L. J. Greenspoon (eds.), *The Book of Esther in Modern Research*. London, New York: T&T Clark; 61-76.
- White, H. (2003). *El texto histórico como aparato literario y otros escritos*. Barcelona: Paidós.

CAPITULO XVI

EL FILÓSOFO Y EL PESCADOR. UN ANÁLISIS DE LA LEYENDA DEL ENCUENTRO ENTRE FILÓN Y PEDRO EN ROMA

Mariano Agustín Spléndido

Resumen: Entre los siglos II y IV, los apóstoles de Jesús se volvieron filósofos taumaturgos que dialogaban inteligentemente con personalidades de la cultura gentil y judía. Un caso muy particular e interesante es la noticia que transmite Eusebio de Cesarea sobre el encuentro entre Filón de Alejandría y el apóstol Pedro en Roma bajo el reinado de Claudio (*HE* 2.17.1). El encuentro entre Filón y Pedro le sirve como antecedente ideal para apropiarse de la obra *De Vita Contemplativa*, a la que comprende como un elogio reverente de parte del filósofo alejandrino del estilo de vida de los primeros cristianos de Egipto. Con este trabajo intentaremos analizar la leyenda del encuentro entre Pedro y el filósofo alejandrino en tanto dispositivo apologético que ejerce como vértice en el relato eusebiano, legitimando no solo al cristianismo alejandrino, sino también la sucesión apostólica e incluso al mismo Pedro, cuya figura habría ganado notoriedad al tener como interlocutor al filósofo hebreo. Primeramente, evaluaremos las fuentes posibles de esta noticia y luego, partiendo de un recorrido por las teorías de eminentes investigadores, intentaremos proponer el motivo para la asociación de estas grandes figuras en base a su compromiso con sus respectivos colectivos religiosos frente a figuras imperiales reprobables: Calígula en el caso de Filón, Nerón en el caso de Pedro.

Palabras clave: Pedro, Filón de Alejandría, Eusebio de Cesarea, Hechos Apócrifos, Roma.

THE PHILOSOPHER AND THE FISHERMAN. AN ANALYSIS OF THE LEGEND OF THE MEETING BETWEEN PHILO AND PETER IN ROME

Abstract: Between the 2nd and 4th centuries, the apostles of Jesus became thaumaturgical philosophers who intelligently dialogued with personalities from the Gentile and Jewish culture. A very particular and interesting case is the news transmitted by Eusebius of Caesarea about the meeting between Philo of Alexandria and the apostle Peter in Rome under the reign of Claudius (*HE* 2.17.1). The meeting between Philo and Peter serves as the ideal background for appropriating the work *De Vita Contemplativa*, which he understands as a reverent praise from the Alexandrian philosopher of the lifestyle of the first Christians in Egypt. With this work we will try to analyze the legend of the meeting between Peter and the Alexandrian philosopher as an apologetic device that acts as a vertex in the Eusebian text, legitimizing not only Alexandrian Christianity, but also the apostolic succession and even Peter himself, whose figure would have won notoriety by having the Hebrew philosopher as an interlocutor. Firstly, we will evaluate the possible sources of this news and then, starting from a tour of the theories of eminent researchers, we will try to propose the reason for the association of these great figures based on their commitment to their respective religious groups in the face of reprehensible imperial figures: Caligula in the case of Philo, Nero in the case of Peter.

Keywords: Peter, Philo of Alexandria, Eusebius of Caesarea, Apocryphal Acts, Rome.

1. Introducción

A medida que el cristianismo se fue expandiendo, sus figuras emblemáticas conocieron mutaciones extraordinarias. En el caso de los apóstoles de Jesús este fenómeno se dio a partir del siglo II d.C. con la difusión de los Hechos Apócrifos, expresiones de una fe cristiana popular que quería llenar el vacío de información que existía sobre la primera generación de discípulos y,¹ a la par, hacer frente a una corriente de crítica gentil que veía en los primeros seguidores de Jesús a rústicos sin capacidad de reflexión (Orígenes, *C.Cels* 1.62-63; 2.46, 76). En estas historias piadosas se narra como Pedro, Pablo, Juan, Andrés y otros recibían una porción de territorio misionero y arribaban allí luego de sortear varias dificultades; ante la llegada del apóstol, las figuras de la aristocracia local (generalmente mujeres) se volcaban a la nueva fe, pregonada en base a preceptos de castidad y pureza. La alteración de los comportamientos sexuales y económicos terminaba provocando la persecución del apóstol, su encarcelamiento y, finalmente, su martirio. De igual manera, otros escritos realizaron notorias apologías de los grandes apóstoles al relacionarlos con figuras de reconocida talla intelectual, como es el caso de la correspondencia entre Pablo y Séneca o los diálogos entre Pedro y el gramático egipcio Apión (Eusebio, *HE* 3.38, 5), ambos originados a inicios del siglo IV.²

Los apóstoles de Jesús dejaron atrás paulatinamente su identidad judía y marginal para volverse filósofos taumaturgos que dialogaban inteligentemente con autoridades romanas, damas nobles e incluso personalidades de la cultura gentil y judía. Un caso muy particular e interesante es la noticia que transmite Eusebio de Cesarea sobre el encuentro entre Filón de Alejandría y el apóstol Pedro en Roma bajo el reinado de Claudio (*HE* 2.17, 1). Eusebio no especifica de qué fuente ha tomado esta historia, pero, pese a que sabe que no goza de total aceptación, su interés por jerarquizarla es patente. El encuentro entre Filón y Pedro le sirve como antecedente ideal para apropiarse de la obra *De Vita Contemplativa*, a la que comprende como un elogio reverente de parte del filósofo alejandrino del estilo de vida de los primeros cristianos de Egipto. Ahora bien, ¿por qué Eusebio subraya la reunión del apóstol pescador y Filón?, ¿no habría sido más sencillo explayarse sobre el testimonio de los terapeutas, ahora devenidos supuestamente creyentes en Jesús?

Con este trabajo intentaremos analizar la leyenda del encuentro entre Pedro y el filósofo alejandrino en tanto dispositivo apologético que ejerce como vértice en el relato eusebiano, legitimando no solo al cristianismo alejandrino, sino también la sucesión apostólica e incluso al mismo Pedro, cuya figura habría ganado notoriedad al tener como interlocutor al filósofo hebreo. Primeramente, evaluaremos las fuentes posibles de esta noticia, para lo cual analizaremos la temporalidad que Eusebio propone para el encuentro y la confrontaremos con la cronología legendaria de Pedro, ya bastante asentada hacia finales del siglo III, e incluso con lo que podemos saber de la cronología de Filón. Luego, partiendo de un recorrido por las teorías de eminentes investigadores, intentaremos proponer el motivo para la asociación de estas grandes figuras en base a su compromiso con sus respectivos colectivos religiosos frente a figuras imperiales reprobables: Calígula en el caso de Filón, Nerón en el caso de Pedro.

2. Los derroteros de Pedro y Filón

Eusebio describe el encuentro entre el apóstol pescador y el filósofo alejandrino en unas pocas líneas que nos remiten a un tiempo preciso:

¹ Piñero-Del Cerro (2004: 36-44). Cf. Hills (1997:145-158); Marguerat (1997: 169-183); Matthews (1997: 207-222).

² Momigliano (1950: 325-344); Kurfess (1952: 42-48); Sevenster (1961:167-217); Carleton Paget (2010:432-440).

ὄν καὶ λόγος ἔχει κατὰ Κλαύδιον ἐπὶ τῆς Ῥώμης εἰς ὁμιλίαν ἐλθεῖν Πέτρῳ, τοῖς ἐκεῖσε τότε κηρύττοντι. καὶ οὐκ ἀπεικὸς ἂν εἴη τοῦτό γε, ἐπεὶ καὶ ὁ φαμεν αὐτὸ σύγγραμμα, εἰς ὕστερον καὶ μετὰ χρόνους αὐτῷ πεπονημένον, σαφῶς τοὺς εἰς ἔτι νῦν καὶ εἰς ἡμᾶς πεφυλαγμένους τῆς ἐκκλησίας περιέχει κανόνας: (Eusebio, *HE* 2.17, 1)

Esta coincidencia en Roma de Pedro y Filón es problemática *a priori* por ciertas incongruencias con las cronologías de ambos, que, al parecer, daban que dudar a los autores antiguos.³ La clave principal para este asunto está en la expresión κατὰ Κλαύδιον, que situaría el encuentro entre 41 y 54 d.C.

En el caso del apóstol galileo, igual que lo que ocurre también con Pablo de Tarso, la literatura cristiana de los siglos II, III y IV reconoce su llegada a Roma bajo Nerón, no bajo su antecesor. En este aspecto concuerdan *HchPed* (*Mart. Ped.* 12),⁴ Clemente de Alejandría (*Strom* 7.106, 3), Tertuliano (*Scorp* 15.3), Orígenes (Eusebio, *HE* 3.1, 2-3), Lactancio (*Div.Inst.* 4.21; *De morte pers* 2) y *Hechos de Pedro y Pablo* (34-86).⁵ Eusebio habría adelantado la llegada de Pedro a la ciudad eterna (*HE* 2.14, 6) para avalar el testimonio de Justino, quien señala que Simón Mago ya estaba activo en Roma bajo Claudio (*I Apol* 36; Eusebio, *HE* 2.14, 5).⁶ Sin embargo, es Hipólito de Roma quien nos da un dato interesante aunque impreciso al decir que Simón se estableció en Roma y que allí Pedro lo combatió en varias ocasiones (*Ref.* 6.20, 2). No dice bajo qué emperador ocurrieron estas cosas, pero sí sostiene que la competencia del mago con el príncipe de los apóstoles fue prolongada. En este punto parece coincidir con *HchPed*, obra en la que Simón llega a Roma luego de la partida de Pablo, en cuyo lugar Dios envía a Pedro (*HchPed Act Ver* 4; 5.1-4), cuyo arribo va provocando el repliegue del mago (*HchPed Act Ver* 7.1; 8.1; 9; 15.1-2; 23.1-2; *MartPed* 3); sin embargo, esta novela sostiene continuamente que el emperador reinante es Nerón, no Claudio (*HchPed Act Ver* 8.3; 11.3-4; 26.1; *MartPed* 41).

En cuanto a Filón, casi no hay datos para pensar en una segunda visita a Roma luego de la embajada. Si consideramos como no interpolados los pasajes de la *Legatio* en los que se habla de la muerte de Calígula (107) y la ejecución del liberto Helicón ordenada por Claudio (206), podríamos aventurar que Filón editó el texto en los primeros años de gobierno del sucesor de Gayo. Solo Eusebio reconoce un segundo viaje de Filón a Roma, en el cual se habría visto reivindicado al permitírsele exponer su obra *Sobre las virtudes* frente al senado (*HE* 2.18, 8). Sin embargo, esto no encajaría con la expulsión de los judíos bajo Claudio, información que Eusebio pone de relieve (Eusebio, *HE* 2.18, 9; cf. *Hch* 18.2; Suetonio, *Claudio* 25.4; Dion Casio, *Hist.* 60.6).

Esta incongruencia en las cronologías podría ser motivo de desconfianza para muchos, aspecto que Eusebio reconoce y lo obliga a anticiparse a las críticas al decir que la historia de este encuentro “podría no ser irrazonable” (οὐκ ἀπεικὸς ἂν εἴη τοῦτό, *HE* 2.17, 1).

³ Dejamos de lado aquí la postura, bastante convincente, de quienes sostienen que Pedro habría muerto en Jerusalén bajo Agripa I (*Hch* 12) y que su presencia en Roma fue fruto de una temprana tradición que lo ubicó junto a Pablo en la capital del imperio. Véase Smaltz (1952: 211-216); Parry (1995:156-164); Strelan (2004: 263-274).

⁴ En *Actus Vercellenses*, que narra la estadía de Pedro en Roma y su enfrentamiento con Simón Mago en el foro Julio, la figura del César causa temor a los personajes tanto en el episodio de la estatua destruida (11.3-4) como en el caso del joven favorito (26.1).

⁵ El libro de los *Hechos* de los apóstoles canónicos solo precisa la llegada de Pablo a Roma, ocurrida durante la gobernación de Porcio Festo (59-62 d.C.).

⁶ Hipólito (*Refut.* 6.20) ubica el enfrentamiento entre Simón y Pedro en Roma, pero no especifica en tiempos de qué emperador.

3. Las teorías sobre la leyenda

Eusebio elige creer en el encuentro de estos dos eminentes varones, ya que le sirve para tejer su narración y legitimar al cristianismo alejandrino, cuyos orígenes son oscuros e imprecisos;⁷ sin embargo, el obispo de Cesarea no especifica su fuente al hablar de Pedro y Filón. Para algunos analistas, que comience la noticia diciendo λόγος ἔχει presupone un documento escrito; para otros, como Carriker (2003: 63-68), podría ser simplemente un dato que circulaba oralmente. David T. Runia (1993:7) propone que la raíz de la historia del filósofo y el apóstol en Roma está en *Hypotyposesis* (Eusebio, *HE* 2.15, 2) y otra obra perdida de Clemente de Alejandría, mientras que Morton Smith (1973: 446-452) y Robert M. Grant (1980: 51) se inclinan por el supuesto *Evangelio secreto de Marcos*, atribuido a Clemente; por su parte, Sabrina Inowlocki (2004: 319), aunque no descrea de que la noticia pueda provenir de Clemente, prefiere dar prioridad a los escritos de Papías de Hierápolis (Eusebio, *HE* 2.15, 2; 3.39, 15). Jennifer Otto (2018: 188) ha descalificado estas opciones por considerar que son válidas para explicar la génesis del Evangelio de Marcos y su vínculo con el testimonio de Pedro, pero no para iluminar la cuestión de la reunión del príncipe de los apóstoles y Filón. Por su parte, J. Edgar Bruns (1973: 143-145) ha pensado que Eusebio podría haber tomado la información de las *Memorias* de Hegésipo (*HE* 22.1), quien sí estuvo efectivamente en Roma y habría indagado sobre las listas de sucesión episcopal y otros detalles aledaños.

Por lo antedicho, no parece que el dato de que Pedro y Filón conversaron en Roma provenga de un texto escrito, sino más bien de alguna tradición de origen alejandrino que, probablemente, llegó a Cesarea con Orígenes y que se habría repetido entre sus discípulos.⁸ El origen egipcio de este material podría sustentarse en que al usar la expresión idiomática εἰς ὀμιλίαν ἐλθεῖν (Eusebio, *HE* 2.17, 1), que puede traducirse por “entrar en contacto”, no se está subordinando a Filón ante el apóstol, sino que parece que alguien sabía o especulaba con un segundo viaje de Filón a Roma y lo unió con la estancia de Pedro en la ciudad, poniendo a ambos en condiciones de igualdad.

4. Filón, Pedro y los malos emperadores

Pareciera que los Hechos de Pedro circularon por Egipto ya a fines del siglo II e inicios del siglo III:⁹ Prueba de esto es que Clemente señala que Pedro tuvo hijos (*Strom* 3.6, 52), tal como se afirma en *HchPed* (Pap. Berolinensis 8502,4), y que Orígenes se refiere a la crucifixión del apóstol cabeza abajo en su tercer libro de *Comentarios al Génesis* (Eusebio, *HE* 3.1, 2-3), forma de muerte igualmente narrada en *HchPed* (MartPed 8-9). Esto nos habilitaría a pensar que, aunque lo creyeran llegado a Roma bajo Claudio, los integrantes de la escuela catequética de Alejandría sabían que Pedro murió bajo Nerón, quien ya era reconocido por varios intelectuales cristianos como el primer perseguidor y que,¹⁰ además, era una de las figuras antagónicas en

⁷ Sobre las teorías acerca del origen judeo-cristiano y gnóstico del cristianismo alejandrino, véase Klijn (1986: 161-175); Pearson (1990: 136-214); Runia (1993: 119-123); Inowlocki (2004: 324-325).

⁸ Runia (1993: 22-23) considera muy plausible que Orígenes llevase con él a Cesarea varias copias de obras de Filón, que le habrían llegado vía Clemente, quien a su vez las habría recibido de Panteno, quien las habría rescatado durante la revuelta de 115-117 en Alejandría. Al morir Orígenes, Pánfilo, su discípulo, preservó la colección y la integró a la biblioteca de la escuela episcopal, donde Eusebio tomó contacto con ellas. Cf. Rogers (2017: 1); (Otto 2018: 138-140).

⁹ Sabemos que Tertuliano hacia 197 d.C. conoce los Hechos de Pablo (*De Bapt.* 17.5) y que existe una versión copta de los Hechos de Pedro (Piñero-Del Cerro 2004: 488).

¹⁰ El testimonio de Tácito (*An.* 15.44) habría sido el que dio origen a la teoría de la persecución neroniana, la cual posteriormente fue desarrollada por Melitón de Sardes (Eusebio, *HE* 4.26, 8), Clemente de Alejandría (*Strom*

HchPed y *HchPab* (MartPed 12.1; MartPab 2-4). El príncipe de los apóstoles y Pablo aparecen como víctimas propiciatorias que, con sus martirios, detienen la violencia del emperador sobre los creyentes de Roma (MartPed 12.2-3; MartPab 6). Si bien en *HchPed* no hay una explicación concreta para las acciones anticristianas de Nerón, en *HchPab* (MartPab 2-3.1) queda patente que el emperador ve amenazada su *basileia* por Jesús, a cuyos adherentes considera traidores. En cuanto al carácter, *HchPed* describe a Nerón como despreciativo (en Act Ver 8.3 llama a los cristianos *quibus infimis*), colérico (ὀργίλος) y con ansias asesinas (MartPed 12), mientras que *HchPab* (MartPab 3.2) señala que estaba impulsado por el Maligno (ἐνεργενία τοῦ πονεροῦ) y que hacía matar a muchos cristianos sin juzgarlos apropiadamente (ἀναιρουμένων ἀκρίτως).

Respecto a Filón, Clemente y Orígenes conservaron sus textos y su exégesis, aunque tenían escasos datos de su biografía. Mucho de lo que sabían de la vida del filósofo lo habían recogido de Flavio Josefo, quien le daba un lugar prominente en la embajada que representó a los judíos de Alejandría ante Calígula luego de la revuelta en aquella ciudad (Josefo, *Ant.* 18.257-260). Eusebio, aunque tiene a mano la *Legatio*, sigue el relato de Josefo para remarcar la paciencia y confianza del filósofo, quien alienta a sus acompañantes e interpreta los arrebatos del emperador como un peligroso desafío a Dios mismo (*H.E.* 2.5); en su escrito, Filón se ampara en las Escrituras, portadoras de buenas esperanzas (*Legat.* 195-196), y en el Dios de Israel (*Legat.* 366-367). La auto-deificación de Calígula (*Legat.* 76, 162) supone un punto sensible en la embajada que encabeza el filósofo, ya que no es compatible con el monoteísmo judío. Filón y sus compañeros esperan un juicio ordenado para su reclamo, pero se encuentran con todo lo contrario: un tirano despótico que se deja convencer por aduladores y no escucha la defensa (*Legat.* 349-354).

Estas experiencias de resistencia y moderación frente a figuras políticas que hacen mal uso de su poder podría ser un aspecto que llevó a unir a Pedro y Filón a ojos de ciertos intelectuales cristianos. Aunque Filón no fue ejecutado por orden de Calígula, su vida corrió un significativo peligro y conoció la humillación; pese al fracaso de la embajada, el asesinato de Calígula habría sido interpretado por los judíos como un castigo de la justicia divina por su engreimiento. En las leyendas de Pedro y Pablo frente a Nerón, el martirio de los apóstoles tiene eficacia, ya que detiene la persecución y muestra la injusticia del emperador al pueblo (MartPed 7.4; 12.2; MartPab 3.2). El castigo de Nerón es preanunciado por apariciones de los apóstoles fallecidos, quienes le causan profundo temor (MartPed 12.2-3; MartPab 6).

5. Conclusión

Evidentemente quienes forjaron la leyenda del encuentro entre el filósofo y el apóstol eran cristianos que tenían cierto manejo de las obras de Filón y del popular corpus de Hechos Apócrifos circulante a partir de fines del siglo II. Si bien tuvieron que forzar un poco la cronología, su interés por acercar a ambas figuras posiblemente tuviese como objetivo legitimar la exégesis filoniana y, a la par, exaltar a Pedro al vincularlo con un intelectual de renombre. Pero aún más que estos aspectos, podría pensarse que fue la comparecencia del alejandrino y el galileo ante poderes despóticos lo que habría favorecido su asociación. Filón y Pedro experimentaron la violencia institucional más inusitada en la corte imperial por aparecer como representantes de colectivos religiosos que desafiaban los parámetros con los que los malos emperadores concebían su autoridad. Los finales desastrosos de Calígula y Nerón habrían sido interpretados como la reivindicación de estos dos hombres que, aunque muy probablemente nunca se encontraron, la leyenda piadosa terminó uniéndolos por defecto.

7.106, 3) y Tertuliano (*Apol.* 5.4; *Scorp* 15.3) con fines apologéticos. Cf. Eusebio, *HE* 2.22, 2-8; 25, 1-5; 3.1, 3. Clayton (1947: 81-85); Gray-Fow (1998: 595-616); Shaw (2015: 73-100).

BIBLIOGRAFÍA

- Bruns, J. E. (1973). "Philo Christianus: the Debris of a Legend". *Harvard Theological Review* 66; 141-145.
- Carleton Paget, J. (2010). *Jews, Christians and Jewish Christians in Antiquity*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Carriker, A. J. (2003). *The Library of Eusebius of Caesarea*. Leiden: Brill.
- Clayton, F. W. (1947). "Tacitus and Nero's Persecution to the Christians". *The Classical Quarterly* 41.3/4; 81-85.
- Grant, R. M. (1980). *Eusebius as a Church Historian*. Oxford: Oxford University Press.
- Gray-Fow, M. J. G. (1998). "Why the Christians? Nero and the Great Fire". *Latomus* 57/3; 595-616.
- Hills, J. V. (1997). "The Acts of Paul and the Legacy of the Lukan Acts". *Semeia* 80; 145-158.
- Inowlocki, S. (2004). "Eusebius of Caesarea's Interpretatio Christiana of Philo's *De Vita Contemplativa*". *Harvard Theological Review* 97/3; 305-328.
- Inowlocki, S. (2011). "Relectures Apologétiques de Philon par Eusèbe de Césarée: Les exemples d'Enoch et des thérapeutes", en S. Inowlocki y B. Decharneux (eds.), *Philon d'Alexandrie: Un penseur à l'intersection des cultures gréco-romaine, orientale, juive et chrétienne*: Turnhout: Brepols; 373-391.
- Klijn, A. F. J. (1986). "Jewish Christianity in Egypt", en B. A. Pearson y J. E. Goehring (eds.), *The Roots of Egyptian Christianity*: Philadelphia: Fortress Press; 161-175.
- Kofsky, A. (2020). *Eusebius of Caesarea against Paganism*. Leiden: Brill.
- Kurfess, A. (1952). "Zu dem apocryphen Briefwechsel zwischen dem Philosophen Seneca und dem Apostel Paulus". *Aevum* 26; 42-48.
- Marguerat, D. (1997). "The Acts of Paul and the Canonical Acts: A Phenomenon of Rereading". *Semeia* 80; 169-183.
- Matthews, C. R. (1997). "The Acts of Peter and Luke's Intertextual Heritage". *Semeia* 80; 207-222.
- Momigliano, A. (1950). "La legenda del cristianesimo di Seneca". *Rivista Storica Italiana* 62; 325-344.
- Niehoff, M. (2015). "Eusebius as a Reader of Philo". *Adamantius* 21; 185-199.
- Otto, Jennifer (2018). *Philo of Alexandria and the Construction of Jewishness in Early Christian Writings*. Oxford: Oxford University Press.
- Parry, D. (1995). "Release the Captives- Reflections on Acts 12", en C. M. Tuckett (ed.), *Luke's Literary Achievement: Collected Essays*. Sheffield: Sheffield Academic Press; 156-164.
- Pearson, B. A. (1990). *Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity*. Philadelphia: Fortress Press.
- Piñero, A. y Del Cerro, G. (eds.) (2004). *Hechos Apócrifos de los Apóstoles 1- Hechos de Andrés, Juan y Pedro*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Piñero, A. y Del Cerro, G. (eds.) (2005). *Hechos Apócrifos de los Apóstoles 2- Hechos de Pablo y Tomás*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Rogers, J. M. (2017). "Origen in the Likeness of Philo: Eusebius of Caesarea's Portrait of the Model Scholar". *Studies in Christian-Jewish Relations* 12/1; 1-13.
- Römer, C. (2003). "The Correspondence between Seneca and Paul", en W. Schneemelcher (ed.), *New Testament Apocrypha. Volume 2. Writings Relating to the Apostles; Apocalypses, and Related Subjects*. Cambridge-Louisville: James Clarke-John Knox Press; 46-53.
- Runia, D. T. (1993). *Philo in Early Christian Literature. A Survey*. Minneapolis: Fortress Press.
- Samltz, W. (1952). "Did Peter Die in Jerusalem?". *Journal of Biblical Literature* 71; 211-216.

- Sevenster, J. N. (1961). *Paul and Seneca*. Leiden: Brill.
- Shaw, B. D. (2015). "The Myth of the Neronian Persecution". *Journal of Roman Studies* 105; 73-100.
- Smith, M. (1973). *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*. Cambridge: Harvard University Press.
- Strelan, R. (2004). *Strange Acts. Studies in the Cultural World of the Acts of the Apostles*. Berlin-New York: De Gruyter.
- Velasco Delgado, A. (1973). *Eusebio de Cesarea. Historia Eclesiástica*, 2 vols. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.



Ilustración sobre el encuentro de Filón de Alejandría y Pedro, confeccionada por Mariano Agustín Spléndido.

CAPÍTULO XVII

HUELLAS DE ALEJANDRÍA EN EL CUARTO EVANGELIO. EL PRÓLOGO A LA LUZ DEL *GÉNESIS* Y LA EXÉGESIS DE FILÓN¹

Viviana Noemí Hack

Resumen: La exégesis filoniana del primer relato creacional de Génesis 1 -especialmente en los capítulos 1-10 y 22-24 de *De Opificio mundi* y en el libro 2 de *Legum allegoriae*- muestra a Dios uno y solo en el acto de crear, obturando la posibilidad de pensar en otra presencia junto a él.

Por su parte, el Prólogo del Cuarto Evangelio comienza con una referencia al Génesis en su fórmula “En el principio (...)”, que repite el *’Ev ἀρχῆ* de los Setenta y el *Bereshit* de la Torah. El evangelista añade al texto veterotestamentario la figura del *Λόγος* íntimamente ligado a la persona y a la acción del Creador. Esta presencia parece contradecir el concepto de la «soledad de Dios» en los textos de Filón.

Me propongo en el presente trabajo realizar un análisis comparativo de los primeros versículos del Prólogo del Cuarto Evangelio con los relatos de la Creación en Génesis y los textos mencionados de Filón en busca de coincidencias y divergencias que permitan confirmar o descartar una referencia a la obra del filósofo alejandrino por parte del Anciano de Éfeso.

Palabras clave: Cuarto Evangelio, Génesis, Juan, Filón de Alejandría, exégesis

TRACES OF ALEXANDRIA IN THE FOURTH GOSPEL. THE PROLOGUE IN THE LIGHT OF *GENESIS* AND PHILO’S EXEGESIS

Abstract: The Philonian exegesis in the first account of the Creation in *Genesis* 1 particularly in *De Opificio Mundi*, 1-10 and 22-24 and in *Legum Allegoriae* 2- shows one and only God in the act of Creation, obstructing the possibility of thinking of another presence next to Him.

In the other hand, the Prologue of the Fourth Gospel begins with a reference to Genesis in its formula “In the beginning (...)” which refers to the *’Ev ἀρχῆ* of Septuagint and to the *Bereshit* in the Torah.

The evangelist adds to the Old Testament text the image of the *Λόγος*, intimately linked to the person and the action of the Creator. This presence seems to be a contradiction to the concept of “the loneliness of God” in Philo’s texts.

My propose is to make in this paper a comparative analysis between the first verses of the Prologue to the Fourth Gospel, the accounts of Creation in Genesis and the texts of Philo to find coincidences and divergences that allow to confirm or dismiss a reference to the work of the Alexandrian philosopher by the Elder of Ephesus.

Keywords: Fourth Gospel, *Genesis*, John, Philo of Alexandria, exegesis

¹ El presente trabajo comenzó en el marco del Proyecto de Investigación para Investigadores Formados titulado “Conflictos filosóficos y religiosos en los orígenes del cristianismo alejandrino”, financiado por la Secretaría de Ciencia y Técnica de la Universidad Católica de Santa Fe. Los primeros avances se expusieron en el *II Workshop de Investigadores del Mediterráneo Antiguo: Oriente, Grecia y Roma*, realizado en Salta desde el 6 al 8 de marzo de 2020. La versión actual fue presentada en el *II Congreso Internacional sobre Filón de Alejandría*, realizado el 21 y 22 de octubre de 2021, y reelaborada para esta publicación en el marco del Proyecto de Investigación de la Universidad Católica de las Misiones titulado “Interacciones y contrastes entre medicina, filosofía y religión en el cristianismo de los siglos I a III”, dirigido por el Dr. Juan Carlos Alby.

1. Introducción

La cultura helénica confluye con la de Roma y con las tradiciones vernáculas de los pueblos conquistados por ella en el mundo conocido durante los últimos siglos de la era precristiana y los primeros de la Era Común. Las conexiones entre los textos escritos especialmente en griego en este período reflejan la influencia de Grecia en la filosofía, la religión y la literatura a través de la lengua *koiné*.

El mundo helenizado desde la gesta de Filipo II de Macedonia y su hijo Alejandro siguió aprendiendo griego y manteniendo la educación de corte ateniense aun bajo el poder de Roma (Alesso 2021: 98). Las sinagogas judías no fueron ajenas a esta difusión e intercambio. Los estudios sobre Filón en los últimos años muestran particularmente cómo esta interacción cultural y social se construye de manera no siempre pacífica en Alejandría de Egipto, donde se produce el primer pogrom de la historia (Martín 2009: 9).

Los judíos dispersos desde el fin de la monarquía de Israel (reino del Norte) y luego de Judá (reino del Sur) en ciudades de todo el mundo conocido pudieron mantener sus propias costumbres y religión, aunque no ocurrió lo mismo con el uso del idioma. Durante la cautividad en Babilonia en época de Nabucodonosor perdieron aun el habla corriente de la lengua hebrea, reemplazada por el arameo durante las siguientes centurias. Esd 18.7-9 en LXX (Ne 8.7-9 en las versiones actuales del *Antiguo Testamento*) muestra a los escribas “haciendo entender” (συνετίζοντες) la lectura en hebreo -tanto el marco exegético como el lingüístico- a los regresados del cautiverio. Los judíos establecidos en Egipto adoptaron la lengua y la educación impuestas por los conquistadores griegos y se agruparon en barrios de las grandes ciudades como Alejandría, que es la que nos ocupa en el presente trabajo (Martín 2009: 15).

Dado el origen judío de la mayor parte de los escritores neotestamentarios, aunque no es muy probable que hayan leído de primera mano las obras de Filón de Alejandría (Sterling, en Runia, 2001: XIII), sí es posible que tuvieran acceso indirecto a sus tratados a través de referencias de viajeros. El único de ellos nacido en cuna helénica es Lucas, discípulo y compañero de Pablo de Tarso y autor del Tercer Evangelio y el libro de los Hechos de los Apóstoles. Otro posible hagiógrafo de lengua materna griega es el desconocido autor de la Epístola a los Hebreos,² perteneciente al círculo de influencia de Pablo de Tarso. Que el resto haya escrito en griego como segunda lengua es otro signo de la universalización de la cultura helénica en el mundo romano.

En nuestra investigación sobre el texto neotestamentario en comparación con los escritos de Filón hemos encontrado posibles referencias a la filosofía alejandrina en el resto del Nuevo Testamento. Podríamos ampliar al corpus neotestamentario completo la idea que Moffat aplica a Hebreos: “el autor está utilizando más lenguaje filónico que ideas filónicas” (Moffat, en Bruce, 2002: 21).³

En el presente trabajo me propongo cotejar los primeros versículos del Prólogo del Cuarto Evangelio con los relatos de la Creación en *Génesis* y pasajes breves de los capítulos 1-10 y 22-24 de *Opif.* y el libro 2 de *Leg.* Empleamos el método comparativo en el campo de la lingüística, la gramática y la retórica, en busca de similitudes y diferencias que permitan confirmar la posible lectura o al menos el acceso a la obra del filósofo alejandrino por parte del Anciano de Éfeso.

² Bruce (2002: XXIII, nota 4) resume sucintamente la transmisión de *Hebreos* a través del *Corpus Paulinum*. Sigo la denominación tradicional de «epístola», aunque coincido en que *Hebreos* no es una carta sino “una espléndida homilía” (Vanhoey 2014: XV-XVI), o una “palabra de exhortación” (He 13.22).

³ V.gr. el uso del plural δυνάμεις para referirse en los Sinópticos a los “milagros” en tanto pruebas de poder. El Cuarto Evangelio los llama σημεῖα o “signos”. Otro ejemplo es el λόγος del que nos ocupamos en el presente trabajo. La investigación sobre influencia filónica en el Nuevo Testamento es un tema ampliamente tratado sobre todo en el ámbito de la Teología.

Los textos bíblicos pertenecen a la 5ª edición revisada del *Nuevo Testamento Griego* del Instituto para la Investigación del Texto del Nuevo Testamento publicado por Deutsche Bibelgesellschaft en 2014 y a la *Septuaginta* de Rahlfs y Hanhart publicada en 2007 por la misma casa editorial. El texto griego de los tratados de Filón es el de Colson y Whitaker pertenecen a la Biblioteca Loeb. Su versión castellana es de Francisco Lisi revisada por Marcelo Boeri en la edición dirigida por José Pablo Martín, publicada por Editorial Trotta en 2009.

2. El Cuarto Evangelio

Eusebio de Cesarea apunta en reiteradas ocasiones al apóstol Juan como autor del Cuarto evangelio. Afirma que de los doce apóstoles de Jesús solo Mateo y Juan dejaron “memorias de las conversaciones del Señor”⁴ (τῶν τοῦ κυρίου διατριβῶν ὑπομνήματα).⁵ Agrega que Juan fue “alentado a transmitir en su Evangelio el período silenciado por los primeros evangelistas” (παρακληθέντα δὴ οὖν τούτων ἐνεκά φασι τὸν ἀπόστολον Ἰωάννην τὸν ὑπὸ τῶν προτέρων εὐαγγελιστῶν παρασιωπηθέντα χρόνον)⁶ y realiza una breve comparación con “los otros tres” (οἱ δὲ λοιποὶ τρεῖς εὐαγγελισταί).⁷

En su reseña de la obra de Papías señala dos menciones del nombre de Juan, en las cuales “queda el Evangelista claramente incluido entre los demás apóstoles” (καὶ τοῖς λοιποῖς ἀποστόλοις συγκαταλέγει, σαφῶς δηλῶν τὸν εὐαγγελιστήν).⁸ Más adelante menciona que “según Clemente, Juan escribió el último (...) un Evangelio espiritual inspirado por el Espíritu Santo” (τὸν μέντοι Ἰωάννην ἔσχατον, (...), πνεύματι Θεοφορηθέντα πνευματικὸν ποιῆσαι εὐαγγέλιον. τσαύτα ὁ Κλήμης).⁹

En su apartado dedicado a los Comentarios de Orígenes, Eusebio registra la mención “del que se recostó sobre el pecho (...) de Jesús, Juan, quien nos dejó un solo Evangelio” (περὶ τοῦ ἀναπεσόντος ἐπὶ τὸ στήθος (...) τοῦ Ἰησοῦ, Ἰωάννου, ὃς εὐαγγέλιον ἐν καταλέλοιπεν).¹⁰

Luis Heriberto Rivas (2005: 31-35) agrega en favor de la autoría joanina del Cuarto Evangelio los testimonios de Ireneo de Lyon (*Adv. Haer.* III.1.1; SC 211), del canon de Muratori (líneas 9-16) y la IV Respuesta de la Pontificia Comisión Bíblica (29-5-1907; D(H) 3398). No obstante, algunos críticos se oponen a la identificación de Juan el apóstol con el “discípulo amado” del Evangelio (Rivas 2005: 39, nota 22).

Oriol Tuñí (1995: 135 ss.), basado principalmente en las hipótesis de Boismard, Brown y Martyn, propone la redacción en etapas a partir de un texto de base, el cual podría haber sido escrito por Juan el apóstol.¹¹ La comunidad formada por sus primeros seguidores habría reunido, editado y preservado sus escritos con posterioridad. No obstante, la profundidad filosófica del texto evangélico fue vertida en un léxico tan reducido que puede atribuirse sin mayores dudas a un hablante del griego como segunda lengua. En palabras de Oriol Tuñí: “(...) el lenguaje de Juan es sumamente sencillo e incluso, desde el punto de vista literario, pobre... representa más bien la koiné hablada y popular que la koiné literaria”.¹²

⁴ Esta y las siguientes citas de Eusebio son mis versiones, basadas en la traducción de Argimiro Velasco Delgado.

⁵ HE 3.24.5.

⁶ HE 3.24.11.

⁷ HE 3.24.12.

⁸ HE 3.39.4-5.

⁹ HE 6.14.7.

¹⁰ HE 6.25.9.

¹¹ Gnllka (1998: 241), aunque coincide en parte con la crítica, encuentra “una gran incertidumbre” en la búsqueda de etapas sucesivas de redacción.

¹² Oriol Tuñí, p. 20.

El Prólogo en el cual centramos nuestro análisis está constituido por los primeros 18 versículos del Evangelio. Rivas (1995: 124, nota 2) explica que entre los críticos que proponen que el texto es un himno, algunos le atribuyen un origen externo (Bultmann, Schlier, Schnackenburg, Brown), otros lo consideran “como una obra del mismo Evangelista, compuesta con otra finalidad e incluida posteriormente” (Wikenhauser, Feuillet) y otros (Dodd,¹³ de la Potterie) admiten que fue compuesto propiamente por Juan como Prólogo del Evangelio.

Morris coincide con Morgan en considerar que el Prólogo se compuso “teniendo todo el Evangelio en mente”, porque está “perfectamente ligado con lo que viene a continuación” (Morris 2005:105). Más que un himno, el Prólogo es para él una “prosa elevada” (Morris 2005: 106).¹⁴

3. De Opificio mundi y Legum allegoriae

Filón de Alejandría, nacido alrededor del año 20 a. C.,¹⁵ perteneció a una familia judía altamente influyente en la sociedad de su época.¹⁶ Recibió una sólida educación helenística y la recomendó a sus lectores (*Spec.* 2.230; 3.336; *Congr.* 11).¹⁷ Fue un reconocido maestro en su comunidad. Para él “la interpretación y enseñanza de la *filosofía* de Moisés era una tarea pública y política”.¹⁸ Justamente Filón es también conocido por haber escrito el informe que los judíos de Alejandría presentaron ante el emperador Calígula con motivo de la matanza ocurrida en el año 38 d.C.

Filón escribió al menos 51 tratados filosóficos y teológicos.¹⁹ Las comunicaciones de la época -tanto a través de la navegación por el Mediterráneo como por medio de las *viae Romanae*- facilitaron la difusión de sus obras entre las comunidades judías de los tres continentes conocidos en el primer siglo.

Martín (2009: 22-24) divide los tratados filónicos en tres series principales:

- 1) *Zêtêmata* o Cuestiones, serie analítica de preguntas y respuestas dirigida a judíos familiarizados con el texto bíblico.
- 2) Comentario alegórico, lectura continua y temática dirigida a prosélitos interesados en asuntos ético-políticos desde la perspectiva bíblica.
- 3) Exposición sistemática de la ley de Moisés, que supone un lector intelectual e ilustrado que puede ser judío -practicante o no-, prosélito o no judío.

Las obras que nos ocupan en el presente trabajo se ubican en la segunda y la tercera series. El Comentario alegórico al que pertenece *Legum allegoriae* es “el género más complejo y más original de Filón” y el que ha sido más citado por la literatura cristiana.²⁰ El texto conservado comienza en el capítulo 2.1 de *Génesis* y se extiende según un trazado interpretativo arquetípico y simbólico hasta el capítulo 18.2 en el texto conservado.²¹

¹³ “R. Dood” (sic) en la referencia de Rivas. Entiendo que puede tratarse del teólogo C. H. Dodd, mencionado en la p. 125, nota 5.

¹⁴ La definición del género literario del Prólogo es compleja. Las repeticiones paralelas y antitéticas emparentan el texto con la poesía hebraica. El uso del quiasmo lo acerca a la prosa helenística.

¹⁵ Martín (2009: 10); López Férez (2009: 14).

¹⁶ López Férez (2009: 13, nota 2).

¹⁷ Véase Martín (2009: 14).

¹⁸ Martín (2009: 11). Filón “coloca a su maestro Moisés en el lugar más alto de la filosofía” (Martín 2009: 12).

¹⁹ Véase la magistral clasificación de sus tratados en Martín (2009: 22-24).

²⁰ Martín (2009: 28).

²¹ Véase Sinopsis del Comentario Alegórico en Martín (2009: 29-32).

De Opificio mundi pertenece a la serie de exposición sistemática y desarrolla los relatos de la creación en *Génesis* 1 y 2. Está organizado como un tratado filosófico y resulta difícil decidir si se trata de una exégesis, un tratado o una exposición. Transcribo la explicación de José Pablo Martín:

(...) el tratado *La creación del mundo según Moisés* puede leerse como el *comienzo lógico* de su obra exegética, tanto del Comentario como de la *Exposición*. Podría considerarse, por una parte, que encuentra su continuidad en el comentario alegórico que comienza en *Alegorías de las leyes* [...]. Por otra parte, principalmente, debe leerse como el desarrollo del primer momento sistemático de la *Exposición de la ley*, es decir, sobre la creación del mundo inteligible y del sensible, antecedente de los otros momentos: de la vida de los Patriarcas, que son las leyes vivientes no escritas, y del comentario de las leyes escritas.²²

En la obra de Filón el texto bíblico es iluminado desde distintos ángulos (Comentario y Exposición en los pasajes que nos ocupan), lo cual enriquece ampliamente la lectura y abre puertas al diálogo con otros autores bíblicos y extrabíblicos.

4. Los textos en diálogo

Tanto Filón como el Evangelista refieren en los textos en los que centramos nuestro análisis a los primeros versículos del Génesis en la versión de los Setenta, que *El Libro del Pueblo de Dios* traduce:

¹ Al principio Dios creó el cielo y la tierra.

² La tierra era algo informe y vacío, las tinieblas cubrían el abismo, y el soplo de Dios aleteaba sobre las aguas.

³ Entonces Dios dijo: “Que exista la luz”. Y la luz existió.

⁴ Dios vio que la luz era buena, y separó la luz de las tinieblas.²³

Uno de los puntos fuertes de la exégesis de Filón es el de la soledad de Dios, la falta de un *παράκλητος* o acompañante, como afirma en *Opif.* 23:

Sin ningún ayudante -¿pues qué otro podría haber habido?- sino que con su única asistencia Dios conoció que había que beneficiar con ricas e irrestrictas gracias una naturaleza carente de don divino, que era incapaz de obtener por sí misma ningún bien (Trad. de F. Lisi).²⁴

Ahora bien, en el *momentum* de la creación del ser humano (primer relato, Gn 1.26) el texto bíblico emplea el verbo *ποιήσωμεν* (“hagamos”) en plural, lo cual ha recibido diferentes interpretaciones desde el judaísmo y las distintas corrientes del cristianismo.²⁵ Filón explica en

²² Martín (2009: 25-26).

²³ En *Septuaginta* de Rahlfs y Hanhart:

1 Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν.

2 Ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος, καὶ σκότος ἐπάνω τῆς ἀβύσσου, καὶ πνεῦμα θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος.

3 καὶ εἶπεν ὁ θεὸς Γενηθήτω φῶς. καὶ ἐγένετο φῶς.

4 καὶ εἶδεν ὁ θεὸς τὸ φῶς ὅτι καλόν. καὶ διεχώρισεν ὁ θεὸς ἀνά μέσον τοῦ φωτὸς καὶ ἀνά μέσον τοῦ σκότους.

²⁴ En Colson y Whitaker: Οὐδενὶ δὲ παρακλήτω—τίς γὰρ ἦν ἕτερος;—μόνῳ δὲ αὐτῷ χρησάμενος, ὁ θεὸς ἔγνω δεῖν εὐεργετεῖν, ἀταμιεύτοις καὶ πλουσίαις χάρισι, τὴν ἄνευ δωρεᾶς θείας φύσιν οὐδενός ἀγαθοῦ δυναμένην ἐπιλαχεῖν ἐξ ἑαυτῆς.

²⁵ Por ejemplo, en el estudio de Guillén Torralba (1997: 40) el plural es mayestático e indica una consulta de Dios a su corte. El Comentario Bíblico Mundo Hispánico (1994: 39) sigue la línea de la tradición patristica y lo

Opif. 74-75 que en la creación de los seres humanos -que admiten los contrarios, lo bueno y lo malo-²⁶ Dios usó “la colaboración de otros” (συμπαράληψιν ἑτέρων ὡς ἂν συνεργῶν) para que se le atribuyeran a él “las reflexiones y acciones irreprochables” (ἀνεπιλήπτοις βουλαῖς τε καὶ πράξεσιν) y las contrarias a sus ayudantes. No se especifica en este punto de la exégesis quiénes fueron esos ayudantes, solo llama la atención que rompe la continuidad con la cita anterior los llama *synergeis* (en *Gen. Pl.* συνεργῶν) y no *paráklētoi*. Pero en el principio, en el comienzo de todo, Dios estaba solo.

En *Legum Allegoriae* 2.1 Filón retoma el tema de la soledad de Dios a través del verbo ποιήσωμεν (“hagamos”) que aparece en plural también en el segundo relato de la Creación (Gn 2.18) en el texto griego. Levoratti y Trusso traducen, siguiendo el hebreo: “Después dijo el Señor Dios: ‘No conviene que el hombre esté solo. Voy a hacerle una ayuda adecuada’”.

Salvado el obstáculo del verbo en plural en el texto citado más arriba, Filón se pregunta por qué no es bueno que el hombre esté solo. Es necesario notar que el hombre en este pasaje de Septuaginta es el ἄνθρωπος (ser humano, en hebreo *ha'adam*),²⁷ no el ἀνὴρ (varón, hebreo *zakar*). Esta misma distinción se da en el hebreo y posiciona la creación de la mujer como ayuda de un ser humano a otro que está solo, no como subordinación de lo femenino a lo masculino.

Volviendo a Filón, la razón por la cual no es bueno que esté solo el ser humano es que “Dios está solo”. La soledad de Dios tiene que ver con su eternidad, pero también con la unicidad de la mónada, explicada en *Opif.* 13 *et passim*. El tópico se retoma en *Leg.* 2.2.

El que Dios sea el solo se explica también de este modo: ni antes de la creación existía nada junto a Dios, ni una vez hecho el mundo nada se coloca junto a él. De nada necesita en absoluto. Pero hay una interpretación mejor: Dios es solo y uno, no es compuesto, sino naturaleza simple, al contrario de cada uno de nosotros y de otras cosas, las muchas que llegaron a ser (Trad. de F. Lisi).²⁸

El uso de ποιήσωμεν en plural permite al Evangelista ubicar al λόγος junto a Dios desde antes de la Creación. Esta perspectiva tiene fuertes conexiones con la literatura sapiencial veterotestamentaria. Uno de los ejemplos más citados es el λόγος como Sabiduría personificada en el discurso de Proverbios 8.1-26, del que transcribimos los últimos versículos:

²² El Señor me creó como primicia de sus caminos, antes de sus obras, desde siempre.

²³ Yo fui formada desde la eternidad, desde el comienzo, antes de los orígenes de la tierra.

²⁴ Yo nací cuando no existían los abismos, cuando no había fuentes de aguas caudalosas.

²⁵ Antes que fueran cimentadas las montañas, antes que las colinas, yo nací,

²⁶ cuando él no había hecho aún la tierra ni los espacios ni los primeros elementos del mundo.²⁹

La Sabiduría personificada –aunque creada– está junto a Dios desde antes del origen de los tiempos. También está junto a Dios al principio el λόγος, en lugar del παράκλητος ausente

considera una referencia a «la divinidad toda», es decir a la Trinidad. El verbo ποιήσωμεν (“hagamos”) también aparece en plural en el segundo relato en *Septuaginta* (Gn 2.18), como veremos más adelante.

²⁶ “Para Dios padre de todas las cosas era lo más apropiado hacer lo bueno por sí solo, por su parentesco con él, y no dejar lo (sic) cosas indiferentes a otro, porque tampoco estas son partícipes del vicio que le es hostil, mientras que las mixtas, en un sentido era lo propio que las hiciera, mientras que en otro no lo era” (Trad. de F. Lisi).

²⁷ Esta distinción entre hombre (ser humano), varón y mujer es más clara en Gn 1.27, tanto en hebreo como en griego.

²⁸ τὸ δὲ μόνον εἶναι τὸν θεὸν ἔστι μὲν ἐκδέξασθαι καὶ οὕτως, ὅτι οὔτε πρὸ γενέσεως ἦν τι σὺν τῷ θεῷ οὔτε κόσμου γενομένου συντάττεται αὐτῷ· χρῆζει γὰρ οὐδενὸς τὸ παράπαν. ἀμείνων δὲ ἦδε ἡ ἐκδοχή· ὁ θεὸς μόνος ἔστι καὶ ἓν, οὐ σύγκριμα, φύσις ἀπλή, ἡμῶν δ' ἕκαστος καὶ τῶν ἄλλων ὅσα γεγоне πολλά·

²⁹ Cf. Pr 3.19 y cuadro comparativo del Cuarto Evangelio con pasajes de la literatura sapiencial en Dodd (1978: 276-277).

según la exégesis del alejandrino.³⁰ Pero al contrario de la Sabiduría creada en Proverbios, Juan identifica al λόγος con Dios al decir que “era” Dios.³¹

El Prólogo al Cuarto Evangelio emplea intencionalmente la misma fórmula inicial que *Génesis*. Morris (2005: 107-108) explica que Ἐν ἀρχῇ puede indicar tanto el comienzo de la Creación como el origen o causa del Universo. Es posible que el autor tuviera en mente ambos significados y que esperara de sus lectores también una interpretación en ambos sentidos. Levoratti y Trusso señalan que “aquí no se refiere al comienzo del mundo sino al ‘principio’ en sentido absoluto, cuando nada existía fuera de Dios”.³² Este juego de sentidos también se encuentra en los tratados filónicos.³³

La comparación del Prólogo con el primer relato de la Creación surge naturalmente de observar la misma fórmula inicial. Pero el Evangelio introduce en este momento inicial la presencia del λόγος. En su cuidadoso análisis del Prólogo C. H. Dodd evalúa las razones para traducir λόγος como Palabra de Dios identificada con la *Torah*. Pero agrega que dos expresiones: “el λόγος era Dios” (Jn 1.1) y “el λόγος se hizo carne” (Jn 1.14) no se prestan a esta interpretación: “En un ambiente judío, determinado por referencia al Antiguo Testamento, la afirmación de que la Torá es Dios escasamente podía hallar acogida”.³⁴ En cambio, el λόγος joanino se encuentra muy próximo a la Sabiduría preexistente referida por la literatura sapiencial. En palabras de Dodd:

Con la Sabiduría estamos ya a medio camino del Logos de Filón, que en muchos lugares casi es un doble de la Sabiduría, de igual modo que el concepto de Sabiduría es ciertamente uno de sus antepasados.³⁵

En su cuadro comparativo de afinidades del Cuarto Evangelio con Filón, Dodd señala la preexistencia del λόγος junto a Dios, su participación en la Creación, su revelación de Dios y la transmisión del hecho de que los hombres lleguen a ser hijos de Dios.³⁶

El λόγος se presenta en el Prólogo en una gradación que comienza con la ubicación cronológica: al principio (Ἐν ἀρχῇ), seguida del marco espacial: junto a Dios (πρὸς τὸν θεόν), hasta llegar a la cumbre en una identificación del λόγος con la divinidad (καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος). El quiasmo de estructura a- b- c- a- b- se completa con la reiteración de las dos primeras cláusulas en el versículo 4: este era en el principio (οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ) junto a Dios, o con Dios (πρὸς τὸν θεόν). Ahora bien, Filón también habla de un λόγος mediador, pero en términos diferentes de los joaninos:

La teología del logos en Filón cumple la función decisiva de mediar entre la afirmación absoluta de la unicidad y trascendencia de Dios y la afirmación de su presencia y providencia universales en el mundo.³⁷

³⁰ Digo que presenta al λόγος junto a Dios “en lugar del”, παράκλητος, puesto que Juan reserva este nombre para designar al Espíritu Santo. Véase Jn 14.16, 26; 15.26; 16.7. Cf. 1 Jn 2.1. De hecho, Juan es el único escritor neotestamentario que lo llama así.

³¹ Las tres cláusulas del v. 1 tienen como sujeto a ὁ λόγος (Dodd *et alii*). Por tratarse de un predicado nominal sustantivo, intercambiable con el Sujeto, θεὸς omite el artículo (regla de Colwell) y se adelanta a ἦν ὁ λόγος. Véase Wallace y Steffen (2015: 196-199).

³² *Op. cit.* p. 1564, nota 1.

³³ *V. gr.* el juego de acepciones de κόσμος en *Leg.* 1.1 (nota de F. Lisi en Filón 2009: 172).

³⁴ Dodd (1978: 276).

³⁵ Dodd (1978: 278).

³⁶ Dodd (1978: 278-279).

³⁷ Martín (2009: 60).

Esta mediación del λόγος tiene un alcance inmediato que evita la contradicción con la referencia a la Sabiduría creadora, y una extensión al pensamiento cristiano a través del Cuarto Evangelio que identifica al λόγος de Dios en la figura del Verbo hecho carne.

La mediación del λόγος en Juan tiene además un fin salvífico, asociado a los símbolos de la luz, la vida, el agua y otros.

5. A modo de conclusión

La influencia de Filón en la literatura cristiana del primer siglo es ampliamente aceptada, al punto de que el filósofo es considerado abiertamente un cristiano *avant la lettre*.

Encontramos en los textos comparados que el Prólogo de Juan mira con un ojo hacia el *Génesis* y con otro hacia la exégesis de Filón. Al principio, cuando fueron creadas todas las cosas, Dios no estaba solo, sino que el Logos estaba junto a él “y era Dios”. El Logos intermediario que el alejandrino percibía entre Dios y su creación aparece personificado en el Evangelio, presente en el principio junto a Dios y en unión íntima con ese Dios que Filón mostraba como unitario y solo.

Para Juan la mediación del Logos se extiende a la humanidad con un fin salvífico, mientras que en Filón permanece entre la trascendencia de Dios y su presencia en el mundo.

La negación de un παράκλητος en *Opif.* 23 junto a Dios en el momento de la Creación es rechazada por el evangelista y repetida a lo largo de todo el texto. La referencia neotestamentaria al Espíritu Santo como παράκλητος es privativa de los textos joánicos y es posible que esté respondiendo a Filón en este punto.

BIBLIOGRAFÍA

- Alesso, M. (2021). “Difusión de la cultura griega en Egipto durante los primeros siglos de la era común”, en P. Druille, D. Asade (eds.), *Religión, Derecho y Medicina en Egipto Antiguo, Tardoantiguo y Medieval. Actas del Ciclo de Conferencias Embajada de la República Árabe de Egipto en Argentina, 2019*. Santa Rosa: EdUNLPam; 93-112.
- Blass, F. y Debrunner, A. (1982). *Grammatica del Greco del Nuovo Testamento*. Brescia: Paideia.
- Blass, F. y Debrunner, A. (1967). *Greek Grammar of the New Testament and other early Christian Literature*. Chicago: University of Chicago Press.
- Broomfield, G. W. (1934). *John, Peter and the Fourth Gospel*. London: Society of Promoting Christian Knowledge.
- Bruce, F. (2002). *Hebreos*. Grand Rapids: Desafío.
- Carro, D.; Poe, J.T. y Zorzoli, R. Eds. (1994). *Comentario Bíblico Mundo Hispano. T. 1. Génesis*. El Paso: Mundo Hispano.
- Colson, F. H. y Whitaker, G. H. (eds.) (1929-1962). *Philo in Ten Volumes*. London, Cambridge (Mass.): Heinemann.
- Dana, J. y Mantey, R. (1975). *Gramática griega del Nuevo Testamento*. Trad. S. Clark. El Paso: Casa Bautista de Publicaciones.
- Dodd, C. H. (1978). *Interpretación del Cuarto Evangelio*. Trad. J. Alonso Asenjo. Madrid: Cristiandad.
- Elliger, K., Rudolph, W. Eds. Rev. de Schenker, A. (1997). *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Martín, J. P. (2009). *Filón de Alejandría. Obras Completas*, vol. 1. Madrid: Trotta.
- Gnilka, J. (1998). *Teología del Nuevo Testamento*. Madrid: Trotta.
- Guillén Torralba, J. (1997). “Génesis”, en A.A.V.V., *Comentario al Antiguo Testamento I*. Madrid, Verbo Divino; 31-108.
- Horst, B. y Schneider, G. (2005). *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, 2 Tomos. Salamanca: Sígueme.
- Kittel, G., Friedrich, G. y Bromiley, G. (2002). *Compendio del Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, Trad. Carlos Vargas et al. Grand Rapids: Desafío.
- Levoratti, A. y Trusso, A. (trads.) (2003). *El Libro del Pueblo de Dios. La Biblia*. Madrid: San Pablo.
- Liddell, H. G. y Scott, R. (1995). *A Greek-English Lexicon. (Revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones, with the assistance of Roderick McKenzie)*. Oxford: Clarendon Press.
- López Férez, J. A. (2009). “Filón de Alejandría: Obra y pensamiento. Una lectura filológica”. *Synthesis* 19; 13-82.
- Martín, J. P. (2009). “Introducción general”, en J. P. Martín (ed.), *Filón de Alejandría. Obras Completas*, vol. I. Madrid: Trotta; 9-88.
- Oriol Tuñí, J. y Alegre, X. (1995). *Escritos joánicos y cartas católicas*. Estella: Verbo Divino.
- Morris, L. (2005). *El Evangelio según San Juan*. Vol. 1. Trad. Dorcas González Bataller. Tarrasa: Clie.
- Nestle, E. y Aland, K. (eds.) (2012). *Novum Testamentum Graece, 28th ed.* Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft.
- Rahlf, A. y Hanhart, R. (eds.) (2006). *Septuagint*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Rivas, L.H. (2005). *El evangelio de Juan. Introducción. Teología. Comentario*. Buenos Aires: San Benito.

- Robertson, A. T. (1934). *A Grammar of the Greek New Testament in The Light of Historical Research*. Nashville: Broadman Press.
- Runia, D. T. (introd., trad. y coment.) (2001). *On the Creation of the Cosmos according to Moses*. Philo of Alexandria Commentary Series, Vol I (ed. G. Sterling). Leiden: Brill.
- Schmoller, A. (1989). *Handkokordanz Zum Griechischen Neuen Testament*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Strong, J. (1997). *Greek Dictionary of the New Testament*. Albany: Books for the Ages Software.
- Tamez, E. y Foulkes, I. (1978) *Diccionario conciso Griego-Español del Nuevo Testamento*. Stuttgart: Sociedades Bíblicas Unidas.
- Vanhoye, A. (2014). *Carta a los Hebreos*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Velasco Delgado, A. (ed. bilingüe. introd., versión española y notas) (2008). *Eusebio de Cesarea. Historia eclesiástica*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Wallace, D. y Steffen, D. (2015) *Gramática griega: Sintaxis del Nuevo Testamento*. Miami: Vida.

CAPÍTULO XVIII

LA CONCEPCIÓN FILONIANA DEL COSMOS COMO TEMPLO Y SU RECEPCIÓN GNÓSTICA

Juan Carlos Alby

Resumen: La imagen del santuario celestial es frecuente entre los gnósticos del siglo II, como lo atestiguan el *Tratado sin título* del Códice de Bruce y otras familias, tales como los naasenos y los discípulos de Valentín. Es posible que estos cristianos hayan recibido con amplia aceptación unas líneas de Filón en *Spec. I* en que el alejandrino afirma que el verdadero templo de Dios es el mundo entero. Los gnósticos utilizan distintas voces griegas, tales como ἱερόν para referirse al Templo de Jerusalén, como es el caso del autor del *Apócrifo de Juan* y ναός, por parte de los naasenos, como indicación del santuario donde se halla la estatua de la serpiente. El valentiniano Heracleón, en cambio, emplea πρόναον para designar el espacio de los levitas, vocablo que no aparece en las Escrituras pero sí en ciertos pasajes de la vasta obra de Filón, tales como *Contempl., Spec. 1* y *Mos. 2*. Estas referencias hacen plausible la hipótesis de que las intuiciones cosmológico-teológicas del gran alejandrino pueden haber sido utilizadas por los gnósticos para su compleja arquitectura de las regiones divina e infradivina.

Palabras clave: Filón, gnósticos, templo, santuario, cosmos

THE PHILONIC CONCEPTION OF THE COSMOS AS A TEMPLE AND ITS GNOSTIC RECEPTION

Abstract: The image of the heavenly sanctuary is frequent among the Gnostics of the 2nd. Century AD, as attested by *the untitled Treatise* of the Bruce Codex and other families, such as the Naassenes and the disciples of Valentinus. These Christians might have possibly found acceptance of some lines from Philo in *Spec. I* where he claims that the true temple of God is the whole world. Different Greek voices are used by the Gnostics. The word ἱερόν is used to refer to the Temple of Jerusalem, being the case of the author of the Apocrypha of John. The Naassenes used the word ναός to refer to the place of the shrine with the serpent statue. Instead, the Valentinian Heracleon uses the word πρόναον to mention the space of the Levites, a term which does not appear in the Scriptures but it does in certain passages of Philo's vast work, such as *Contempl., Spec. 1* and *Mos. 2*. These references make logical the hypothesis that the cosmological-theological intuitions of the great Alexandrian may have been used by the Gnostics for their complex architecture of the divine and infradivine regions.

Keywords: Philo, Gnostics, temple, sanctuary, cosmos

Introducción

Existen profundas semejanzas entre la arquitectura filoniana del cosmos y la sostenida por los valentinianos. En los comienzos de la era común se encontraban vigentes tres grandes órdenes planetarios, el griego, el egipcio y el caldeo. Al primero se lo identifica con el nombre de “semanal” porque se ha conservado en los nombres de los días de la semana, aunque no hay evidencia de que en realidad haya sido utilizado por los griegos. En cambio, se halla atestiguado

en la religión de Mitra.¹ Este orden presenta la siguiente sucesión: Sol-Luna-Marte-Mercurio-Júpiter-Venus-Saturno.

El orden egipcio, por su parte, fue llamado así por Macrobio² y se orientaba desde la Luna hasta Saturno, pasando sucesivamente por el Sol, Venus, Mercurio, Marte y Júpiter. Esta distribución fue adoptada, siguiendo a Eudoxo, por Platón,³ Aristóteles,⁴ Crisipo y los estoicos,⁵ de quienes pueden haberla tomado los valentinianos, según las noticias de Orígenes.⁶

El sistema planetario caldeo también debe su nombre a Macrobio⁷ y presenta a los planetas de acuerdo a su proximidad creciente respecto de la tierra y la duración decreciente de su revolución, conforme al siguiente arreglo: Luna-Mercurio-Venus-Sol-Marte Júpiter-Saturno. Este era el sistema más aceptado entre los astrónomos griegos desde el siglo II a.C., como Hiparco, y también en el mundo romano, donde tal vez fue introducido por Posidonio.⁸ Se ha especulado que también este orden puede haber influido en los gnósticos valentinianos por la ubicación del paraíso en el cuarto cielo psíquico, lo que haría suponer la identificación del sol con el paraíso. En favor de la hipótesis del paraíso en el cuarto cielo se levantan dos argumentos.

¹ Cf. Orígenes, *Contra Celso (Cels.)* 6.22: “Luego, queriendo Celso ostentar su erudición en el libro escrito contra nosotros, expone también ciertos misterios persas, en que dice: ‘También se da oscuramente a entender esto en la doctrina de los persas y en los misterios de Mitra, que son de origen persa. Hay, efectivamente en ellos, una representación de las órbitas del cielo, de la fija y de la de los planetas, y el paso por ellas del alma (...) La primera la atribuyen a Cronos (Saturno), significando con el plomo la lentitud de este astro; la segunda a Afrodita (Venus), comparando con ella lo brillante y blando del estaño; la tercera a Zeus (Júpiter), por ser de base broncea y firme; la cuarta a Hermes (Mercurio), porque tanto el hierro como Hermes (Mercurio) resisten todo trabajo, ganan dinero y están muy elaborados; la quinta a Ares (Marte), por ser desigual y varía a causa de la mezcla, la sexta a la Luna, por ser de plata, y la séptima al Sol, por dorada, metales que imitan los colores del Sol y la Luna’ (...) Mas sea mentira o verdad lo que los persas predicán acerca de Mitra, ¿por qué razón expuso Celso esos misterios con preferencia a otros y sus explicaciones? Porque no parece que los misterios de Mitra gocen entre los griegos de más predicamento que los eleusinos o los de Hécate, que se muestran a los iniciados en Egina” (Ruiz Bueno 1967: 407 s.).

² Cf. Macrobio, *In somnii Scipionis (Comentario al “Sueño de Escipión” de Cicerón = In Somn. Scip.)* 1.19.2: “Platón, por su parte, siguió a los egipcios, los padres de todas las disciplinas de la sabiduría, quienes afirman que el Sol está situado entre la Luna y Mercurio, aunque descubrieron y dieron a conocer por qué algunos creen que el Sol se encuentra por encima de Mercurio y por encima de Venus” (Navarro Antolín 2006: 275 s.). En este pasaje, Macrobio invierte las posiciones de Mercurio y Venus (Luna, Sol, Mercurio, Venus), tal como proponía Eratóstenes. En cambio, en 2.3.14, adopta el orden de Platón.

³ Cf. Platón, *Timeo* 38c-d.

⁴ Cf. Aristóteles, *Metafísica* 8.1073b 32.

⁵ Cf. Estobeo, *Ecclogae physicae et ethicae (Ecl.)* 1.184.8 – 185, 24 (SVF 2.527).

⁶ Cf. Orígenes, *De principiis (Princ.)* 2.3.6: “De aquí que algunos pretenden que la esfera de la Luna, del Sol y del resto de los astros, que llaman *πλανήτας* [errantes], sean singularmente definidas ‘mundos’, y pretenden que la esfera supereminente, que designan *ἀπλανῆ* [fija] sea, sin embrago, llamada propiamente ‘mundo’. Luego, también invocan el libro del profeta Baruc como testimonio de esta afirmación, porque allí de modo claro se habla acerca de siete mundos o cielos. Sobre aquella *σφαῖραν* [esfera] que llaman *ἀπλανῆ* [fija], pretenden que hay otra que, tal como entre nosotros el cielo contienen todo lo que está bajo el cielo, así dicen que ella contiene por su inmensa grandeza y en un entorno más esplendoroso, de manera que todo esté dentro de ella, tal como esta tierra nuestra está bajo el cielo” (Fernández 2015: 365-367 ss.), Samuel (Introducción, texto crítico, traducción y notas). Cf. también *Cels.* 8.52: “Así, pues, todos los hombres que contemplan el mundo y el ordenado movimiento del cielo y las estrellas en la esfera fija, así como el de los llamados planetas, que siguen dirección opuesta al movimiento del cielo; que contemplan también la templanza de los aires, provechosa para los animales y especialmente para los hombres, deben vigilar para no hacer nada que desagrado al creador del universo, de sus propias almas y de la inteligencia que hay en ellas (...)” (Ruiz Bueno 1967: 563 s.).

⁷ Cf. Macrobio, *In Somn. Scip.* 1.19.1: “(...) Cicerón no concuerda con Platón, pues dice que la esfera del Sol es la cuarta de siete, esto es, está colocada en el medio, en tanto que Platón menciona que, partiendo de la Luna hacia arriba, es la segunda, esto es, entre siete ocupa el sexto lugar desde arriba. Con Cicerón concuerdan Arquímedes y el sistema de los caldeos” (Navarro Antolín 2006: 275). También se lo suele llamar “correcto”. En cambio, Dión Casio lo denominaba “egipcio” (37.19).

⁸ Cf. Navarro Antolín (2006: 276, nota 455).

El primero está basado en dos citas, una de los *Extractos de Teódoto*⁹ y otra de San Ireneo.¹⁰ El segundo argumento se sostiene por la exégesis valentiniana de 2 Co 12.2,¹¹ así como la de San Ireneo.¹² Ambas exégesis entienden que hubo dos momentos en el rapto del Apóstol, uno hasta el tercer cielo y el otro hasta el paraíso, es decir, al cuarto cielo.

El *Apócrifo de Santiago* aporta otra información importante, aunque sin adscribir directamente el cuarto cielo al Paraíso, cuando afirma: “¡Bienaventurado el que se ha visto cuarto en los cielos!”¹³

A pesar de todos estos testimonios, como sostiene A. Orbe, no hay evidencia decisiva para adscribir a los valentinianos la adopción del esquema egipcio o del caldeo y considera que, por sí solas, las influencias de las tradiciones iránias o judías resultan insuficientes para tal fin.¹⁴

Se analizan en el presente trabajo la cosmología de Filón en el contexto de la filosofía de su tiempo, la interpretación que el alejandrino hace del cosmos como templo y la recepción de tal concepto por parte de diferentes grupos gnósticos.

1. La cosmología de Filón

En Filón se detecta un esquema cósmico tetralógico del cielo, en el que de arriba hacia abajo, encontramos el siguiente orden: cielo etéreo (Παναύγεια), cielo de las estrellas fijas, cielo de los planteas y el del aire. La Παναύγεια se identifica en Filón con el cielo inteligible o νοητόν, como puede leerse en *De opificio mundi*:

Entonces el Señor hizo en primer lugar el cielo incorpóreo y la tierra invisible.¹⁵

El mundo incorpóreo, entonces, había alcanzado ya su término, establecido en la razón divina, mientras que el sensible comenzaba a llegar a su completitud <orientándose> hacia el modelo de lo inteligible. Como primera de sus partes, lo que también es por cierto lo mejor de todo, el demiurgo hacía el cielo, que con propiedad denominó firmamento (στερέωμα), puesto que es corpóreo (στερεόν), porque el cuerpo es por naturaleza un sólido que se extiende en tres dimensiones [...]. Por tanto, lógicamente llamó a este ‘firmamento’ para oponer lo sensible y corporal a lo inteligible y corpóreo.¹⁶

Este ordenamiento puede provenir del estoicismo con su triple división del fuego sostenida por Crisipo: el cielo etéreo de la αὐγή, el cielo del fuego intermedio de las estrellas fijas, el cielo

⁹ Cf. Clemente de Alejandría, *Extractos de Teódoto (ET)* 51.1: “Así, pues, hay un hombre en el hombre, el psíquico en el terrestre, sin ser una parte unida a otra [parte], sino en todo [unido] a otro por el poder inenarrable de Dios. De ahí que [el hombre] esté formado en el Paraíso, en el cuarto cielo” (Merino Rodríguez 2010: 131).

¹⁰ Cf. S. Ireneo, *Adversus haereses (Adv. haer.)* 1.5.2: “Igualmente al Paraíso, que quedaría encima del tercer cielo, lo llaman el cuarto Arcángel en poder, y Adán habría recibido de este alguna cosa, cuando permaneció en ese cielo” (Rousseau, Doutreleau 1979: 80).

¹¹ “Conozco un hombre en Cristo que hace catorce años, si en el cuerpo, no lo sé; si fuera del cuerpo, no lo sé: Dios lo sabe, fue arrebatado hasta el tercer cielo. Y sé de tal hombre que fue arrebatado al paraíso y oyó palabras inefables que no es concedido al hombre pronunciar”.

¹² Cf. S. Ireneo, *Adv. haer.* 2.30.7: “Que haya en los cielos creaturas espirituales, lo proclaman todas las Escrituras, y Pablo da testimonio de que son espirituales, cuando escribe haber sido arrebatado hasta el tercer cielo, y además haber sido llevado al Paraíso [...]” (Rousseau, Doutreleau 1982: 316).

¹³ *Libro secreto de Santiago (ApocSant)* (NHC I 2) 12.14 (García Bazán, Introducción, traducción y notas, 1999, en Piñero, Montserrat Torrents, García Bazán, p. 303).

¹⁴ Cf. Orbe (1956: 109 s.).

¹⁵ Filón de Alejandría, *De opificio mundi (La creación del mundo según Moisés = Opif.)* 26 (Lisi, 2009 Introducción, traducción y notas, en Martín (dir.), p. 113).

¹⁶ Filón de Alejandría, *Opif.* 36 (Lisi 2009: 115).

planetario del fuego inferior y el cielo de la tierra. En Posidonio se encuentra un esquema semejante: ἀὐγή, Vía Láctea, astros y mundo sublunar.¹⁷

De Filón pasará a Clemente, quien adopta la misma estructura cósmica pero utilizando terminología valentiniana, ya que identifica el Pléroma gnóstico con el cielo inteligible de Filón y la Ogdóada con el cielo de las estrellas fijas.¹⁸ En tiempos de Clemente, la Ogdóada podía significar tanto la restauración (ἀποκαθιστάς) del descanso eterno por parte de los siete ángeles del mundo, como la ciudad celeste o región que estaba por encima de los siete planetas o Hebdómada.¹⁹ Esta última era la perspectiva cosmológica sostenida por la gnosis alejandrina, tanto la heterodoxa de Valentín²⁰ como la ortodoxa de Clemente.²¹ En *Strom.* V.77, 2, puede haber influencia de literatura apocalíptica judía, como el *Apocalipsis de Sofonías*:

¿Acaso esas cosas no son parecidas a las que dice el profeta Sofonías? ‘Y el Espíritu me subió y me llevó al quinto cielo y contemplaba ángeles que eran llamados señores, y la diadema estaba puesta sobre ellos en Espíritu Santo y el trono de cada uno de ellos era siete veces más [brillante] que la luz del sol que sale; habitaban en templos de salvación y entonaban himnos al supremo Dios inefable.’²²

El otro alejandrino que sigue la estratificación filoniana del cosmos es Orígenes, para quien la Tierra y el Cielo superiores constituyen un nivel más elevado y análogo al de la tierra y cielos inferiores de este mundo.²³

2. El cosmos como templo según Filón

En el primer libro de las *Leyes particulares*, Filón dice que el mundo es el verdadero templo de Dios:

El templo más sublime, el verdadero templo de Dios es el cosmos, que tiene por santuario (Ἱερὸν) la parte más santa del ser de las cosas, el cielo: por ofrendas votivas, los astros; por sacerdotes, los ángeles, servidores de sus potencias, almas incorpóreas, no mezclas, como las

¹⁷ Cf. Macrobio, *In Somn Scip.* 1.15.7: “Pero Posidonio, cuya definición respalda el consenso de la mayoría, dice que la Vía Láctea es una emanación del calor estelar, a la cual su curvatura, opuesta al zodíaco, le hace atravesarlo oblicuamente, de forma que, aunque el Sol jamás rebasa los límites del zodíaco, dejando la parte restante del cielo privada de su calor, este círculo, alejándose oblicuamente de la trayectoria del Sol, templea el universo con su cálida curvatura” (Navarro Antolín 2006: 251).

¹⁸ Cf. Clemente de Alejandría, *Stromata (Strom.)* 4.25.59.2: “Así pues, bien se llame Ogdóada al tiempo que, respecto de los siete períodos contados, permanece en el más perfecto descanso, o a los siete cielos que algunos cuentan ascensionalmente, o también a la región inmóvil que es vecina del cosmos inteligible, o a cualquier otra cosa, significa que el gnóstico debe emerger hacia fuera del ámbito de la creación y del pecado” (Merino Rodríguez 2003: 285).

¹⁹ Cf. Daniélou (2004: 398).

²⁰ Cf. S. Ireneo, *Adv. haer.* 1.5, 3.

²¹ Cf. Clemente de Alejandría, *Strom.* 6.14.108.

²² Clemente de Alejandría, *Strom.* 5.11.77.2 (Merino Rodríguez 2003: 453). El *Apocalipsis de Sofonías* solo ha llegado en esta noticia de Clemente y en dos fragmentos coptos a las bibliotecas de Occidente junto al *Apocalipsis de Elías*. Cf. Aranda Pérez, Introducción, traducción y notas, en P. Diez Macho, 2009, p. 259).

²³ Cf. Orígenes, *Princ.* 2.3.6: “Pero acerca de este tipo de opiniones, con mayor amplitud, discutimos en aquel pasaje, cuando nos preguntamos qué significa: ‘En el principio hizo Dios el cielo y la tierra’. Pues, se indica que existe otro cielo y otra tierra diferente de aquel firmamento que se dice que fue hecho después de dos días, y de aquello árido que después es llamado ‘tierra’” (Fernández 2015: 367 ss.).

nuestras, de naturaleza racional y de irracional, sino despojadas (ἐκτεμημένος) de lo irracional; alma enteramente inteligentes, puros discursos, semejantes a la mónada.²⁴

En otra obra, el alejandrino describe algunas de sus partes y elementos, tales como el atrio (πρόναον) limitado (ἐν μεθορίῳ) por cuarenta y cinco columnas. Ese atrio está separado, a su vez, por dos velos (ὑφάσματα), el interior o καταπέτασμα y el externo llamado κάλυμμα.

En el espacio que mediaba entre las cuatro y las cinco columnas que es, hablando propiamente, el atrio del templo, cuando por dos tejidos —uno interior que es llamado velo, otro exterior que se llama cobertor— construyó los otros tres objetos antedichos. Colocó en el medio del incensario, símbolo del agradecimiento por la tierra y el agua, que se debe hacer en razón de los beneficios que vienen de ambos; de hecho, a estos elementos les fue asignado el lugar medio del mundo.²⁵

Clemente parece seguir la inspiración filoniana:

En medio del velo y de las cortinas del templo, allí donde podían entrar los sacerdotes, se encontraba un incensario, símbolo de la tierra, colocada en medio de este mundo, desde la que brotan las exhalaciones. Pero en medio estaba también el espacio aquel situado más allá de las cortinas, donde únicamente podían entrar los sacerdotes en días señalados; y el atrio que le circundaba externamente, accesible a todos los hebreos. Por eso decían que era lo más intermedio del cielo y la tierra. Otros, en cambio, afirman que era símbolo del mundo inteligible y del sensible.²⁶

La palabra πρόναον empleada por Filón no aparece en las Escrituras. En Filón resulta frecuente, ya que vuelve a encontrarse en *Vita contemplativa* 81, en ocasión de la comida de los terapeutas, quienes desplegaron la mesa sagrada en el atrio del templo.²⁷

3. La recepción gnóstica de la intuición del cosmos como templo

Los gnósticos recibieron con gran aceptación la imagen del cosmos como templo de Dios que propone Filón. Para comenzar con la comparación, notamos que el esquema cuaternario de los cielos propuesto por Filón es seguido por lo valentinianos. Es evidente que ambos se apoyan en la cosmología estoica. Lo que en Filón es la Πανούγεια o cielo supremo, en Valentín es el Pléroma de los Eones. El estrato de las estrellas fijas en Filón, se corresponde con la Ogdóada valentiniana; los siete planetas con la Hebdomada y, finalmente, coinciden también ambos en el cielo inferior o ἄηρ, donde habitan los malos espíritus. Esta división de los cielos coincide con la del autor hermético del *Poimandres*, quien probablemente la ha tomado de la gnosis valentiniana.

Las palabras griegas apuntadas que utiliza nuestro autor vuelven a encontrarse en documentos gnósticos y heresiológicos, pero con arreglo a la estratificación del ámbito divino, en especial, entre los valentinianos.

²⁴ Filón de Alejandría, *De specialibus legibus* (*Las leyes particulares = Spec.*) 1.66.

²⁵ Filón de Alejandría, *De vita Mosis* (*Vida de Moisés*) (*Mos.*) 2.101 (Martín 2009: 109).

²⁶ Clemente de Alejandría, *Strom.* 5.6.33.1-2 (Merino Rodríguez 2003: 375 s.).

²⁷ Como señala J. P. Martín (2009: 174, nota 90) en su versión de *La vida contemplativa o de los suplicantes*, se trata de la única referencia al templo de Jerusalén en esta obra, lo que sugiere que a pesar de la independencia de los terapeutas respecto del judaísmo, la misma no era tan absoluta como para hacer dudar de su compromiso con la religión judía.

a) Ἱερόν

En el *Apócrifo de Juan* la palabra se utiliza para el templo de Jerusalén al que asistió Juan, el hijo de Zebedeo. Allí sostiene una conversación con un fariseo que le dice que el Nazareno los había engañado. Luego de esto Juan se alejó del templo a una montaña en un lugar desierto. Allí, el Salvador le reveló que este eón, el cosmos es el tipo de aquel otro Eón, el imperecedero.²⁸

En el *Tratado sin título* del Códice de Bruce, el ἱερόν πλήρωμα es el santuario cuya cabeza es el “santo de los santos”, el infinito:

Produjo el sagrado Pléroma (ἱερόν πλήρωμα) del siguiente modo: cuatro puertas con cuatro mónadas en él, una morada para cada puerta y seis auxiliares para cada puerta, constituyendo veinticuatro auxiliares; y veinticuatro miríadas de potencias para cada puerta, y nueve enéadas para cada puerta y diez décadas para cada puerta y doce duodécadas para cada puerta y cinco péntadas de poderes para cada puerta y un observador que posee tres aspectos: un aspecto inengendrado, un aspecto verdadero y un aspecto indecible para cada puerta. Uno de sus aspectos observa desde la puerta a los eones exteriores y el otro mira al interior del Seteo y el otro mira hacia lo alto (...). El aspecto indecible del observador mira hacia el santo de los santos que es el infinito, que es la cabeza (κεφαλή) del santuario (ἱερόν). Él tiene dos aspectos: uno se abre hacia el lugar de la profundidad y el otro se abre hacia el lugar del observador que es llamado Infante.²⁹

El *Evangelio de Felipe* lo utiliza en referencia a los edificios del Templo de Jerusalén en los cuales encuentra una figura de los tres grandes momentos de la experiencia gnóstica, a saber, el bautismo, la redención y el tálamo nupcial al que los valentinianos ubicaban por encima de la Ogdóada:

Tres edificios había en Jerusalén dedicados a la ofrenda: uno de cara al oeste, denominada ‘el santo’; otro de cara al sur, denominado ‘el santo del santo’; el tercero, de cara al este, denominado ‘el santo de los santos’, el lugar al que solo entra el sumo sacerdote. El bautismo es el edificio ‘santo’; la redención, ‘el santo del santo’; el ‘santo de los santos’ es la cámara nupcial.³⁰

Lo mismo hace Heracléon, quien lo identifica con el “santo de los santos”, lugar donde Jesús halló a los mercaderes y cambistas que profanaban el templo:

Veamos pues, lo dicho por Heracleón, el que dice que la subida <a> Jerusalén encierra el significado de la subida del Salvador desde lo material a lo psíquico, que es la imagen de Jerusalén³¹. Cree que está escrito: ‘(Los) encontró en el templo (ἱερόν)’ y no ‘en el atrio’ (καὶ οὐχὶ τῶν ἄνω), para que se comprenda que no solo los de la llamada, que carecen de espíritu, son auxiliados por el Señor. Porque piensa que el templo sea el ‘santo de los santos’, en el que entraba solo el sumo sacerdote, en donde me parece que él dice que ingresan los espirituales.

²⁸ Cf. *Apócrifo de Juan* (BG 8502) 19.6-20.20 (García Bazán 2003: 261 s.).

²⁹ *Tratado sin título* (Códice de Bruce) 230.10-231.1-7 (García Bazán 2003: 341 s.).

³⁰ *Evangelio de Felipe* (EvF1p) (NHC 2.3) 69.15-23 (Bermejo Rubio, 1999, Introducción, traducción y notas, en Piñero, Montserrat Torrents, García Bazán, p. 40).

³¹ Como señala Ciner (2020: 88, nota 323), Heracléon distingue entre una Jerusalén terrestre a la que identifica con la forma griega más antigua Ἱεροσόλυμα y una Jerusalén celeste o Ἱεροουσαλήμ. La primera es símbolo de los “espirituales” mientras que la segunda lo es de los “psíquicos”. Así, Jesús ascendería de Cafarnaún (región material) a Jerusalén (región psíquica).

Pero el atrio, en el que están asimismo los levitas, es símbolo de los psíquicos que son exteriores al Pléroma, encontrándose en estado de salvación.³²

Se destaca la identidad del ἱερὸν con el “santo de los santos” de la Jerusalén terrena. Lo que sigue, y “no en el atrio”, puede ser leída también como “y no de los de arriba”, en referencia al santuario de la Ogdóada o Jerusalén celeste, en la que ingresará el Salvador en la consumación final. La expresión τῶν ἄνω, “los de arriba”, se refiere a los eones del Pléroma, distintos de los “espirituales” del santuario terrenal y de los “psíquicos” o levitas que ministran en el atrio (προνάον). Se trata de dos oposiciones distintas, una, la de los eones del Pléroma o moradores del santuario celeste con los espirituales que habitan el santuario terrenal; otra, entre estos últimos y los levitas, que son los “psíquicos” del atrio³³. En la misma línea de interpretación pero huyendo de algunos tecnicismos valentinianos, el *Segundo Apocalipsis de Santiago*, en cambio, el templo de Jerusalén y sus ritos son símbolos del ámbito demiúrgico opuesto al Salvador:

Por esto os digo: he aquí que os di vuestra casa, que vosotros decís que Dios ha hecho; él prometió otorgársela como una herencia. Yo la destruiré y la haré irrisión de los que se hallan en la ignorancia³⁴.

b) ναός

Con esta palabra los evangelios parecen referirse a todo el templo, mientras que ἱερὸν se refiere al “santo de los santos”.³⁵

Heracleón la utiliza para referirse al templo como imagen sensible del Salvador, pero sin la importancia que le otorga, como vimos, al ἱερὸν.

Sin embargo Heracleón, sin tener en cuenta el relato histórico, dice que Salomón edificó el templo (τὸν ναόν), el que es imagen del Salvador, en cuarenta y seis años, y refiere el número seis a la materia, es decir, a la obra plasmada, y el cuarenta, que es la tétrada incombinable, encierra el significado de la inspiración y de la semilla que está en la inspiración.³⁶

Los naasenos mostraron una notable predilección por ναός, pues según su costumbre de forzar las etimologías, lo asociaron con *naás*, la serpiente. De esa manera, ναός indicaría el santuario en el que se halla la serpiente, como lo enseña Hipólito.

Veneran nada menos que a la serpiente, por lo que son llamados naasenos. Pues *naás* significa serpiente. De ahí —añade— que todos los santuarios bajo el cielo reciban el nombre de ναός, de *naás*. Y en honor de este solo *naás* se establece todo templo (πᾶν ἱερὸν), y toda iniciación (πᾶσαν τελετήν) y todo misterio, de modo que no es posible hallar bajo el cielo un solo rito de iniciación que no tenga lugar en un santuario (ναός), y en él está la serpiente (ὁ ναός), de donde le viene precisamente el nombre de ναός.³⁷

³² Orígenes, *Comentario al Evangelio de Juan (In Io.)* 10.33 (Jn 2.13-15), Fr. 13 de Heracleón (García Bazán 2003: 215 s.).

³³ Cf. Orbe (1976: 65).

³⁴ *Segundo Apocalipsis de Santiago (2ApSant)* (NHC V.4) 60.15-20 (Montserrat Torrents, 2000, Introducción, traducción y notas, en Piñero, Montserrat Torrents, García Bazán, p. 109, nota 24).

³⁵ No así Justino, quien utiliza ναός en lugar de ἱερὸν para referirse a la misma escena evangélica de Mt 21.13 y Lc 19.46. Cf. Justino, *Diálogo con Trifón (Dial.)* 10.3 (Ruiz Bueno 1996: 330). Lo mismo hace Hegesipo en el libro V de sus *Memorias*, según la noticia de Eusebio: “Solo a él [Santiago el Justo] le estaba permitido entrar en el santuario (εἰς τὰ ἅγια) [...]. Y solo él penetraba en el templo (εἰς τὸν ναόν) [...]” (Eusebio de Cesarea, *Historia eclesiástica (HE)* 2.6, Velasco-Delgado 1997: 107).

³⁶ Orígenes, *In Io.* 10.261 (Fr. 16 de Heracleón, Ciner 2020: 100).

³⁷ Hipólito, *Refutaciones (Ref.)* 5.19.12 (Montserrat Torrents 2002: 60).

Los naasenos revelan con esto su creencia en la unicidad de Dios, venerado en una multitud de santuarios. Y por encima de los santuarios particulares se halla el templo de la creación que venera al que “todos llaman el bien”.³⁸

c) καταπέτασμα

Valentín reconocía la presencia de dos velos, uno interior que separaba al Dios Ingénito o *Bythós* del resto de los eones, mientras que el otro que se extendía entre el Pléroma y la Soffía Ahamot caía fuera de él. El primero de los límites mantiene la trascendencia divina; el segundo protege al Pléroma del caos de extramuros.

[Valentín] pone luego dos límites (ὄρους τε δύο): uno entre el Abismo (Βυθός) y el Pléroma, que separa a los eones que nacieron del Padre Ingénito; la otra pone la separación entre la Madre de ellos y el Pléroma.³⁹

El ejemplarismo de estos dos velos se orienta a las dos cortinas del Templo de Jerusalén. El valentiniano oriental Teódoto se refiere al primero de los velos:

Un río de fuego sale de debajo del trono del Lugar (Τόπος) y fluye hacia el vacío de lo creado que es la Gehenna y que no se llena (...) Por eso mismo, dice [Teódoto], tiene un velo, para que las cosas (πράγματα) no puedan ser destruidas por su mirada. Solo el Arcángel⁴⁰ puede entrar en él, y a su imagen también el sumo sacerdote entraba una vez al año en el santo de los santos.⁴¹

Unas líneas significativas del *Ev.Flp.* apuntan a la unidad del velo en exégesis al texto bíblico de Mt 27.51, que habla del velo rasgado de arriba hacia abajo.

(...) los que son denominados ‘el santo de los santos’ (...) el velo se rasgó (...) cámara nupcial, a no ser la imagen (...) de arriba. Por esto el velo se rasgó de arriba abajo. Pues era menester que algunos de abajo se dirigiesen arriba.⁴²

Sin mencionar el velo inferior que separa el Pléroma de la Ogdóada, sino solo el superior o “velo del tálamo”, es posible no obstante que se refiera implícitamente al primero con la expresión “de arriba abajo”.

En cambio, otros escritos gnósticos que contienen notables paralelos entre sí como lo son *La Hipóstasis de los Arcontes* y *Sobre el origen del mundo*, se menciona solo el velo que corresponde al *hóros* o límite entre el Pléroma y la región infrapleromática. Así se lee en el primero de los nombrados:

³⁸ Cf. Hipólito, *Ref.* 5.7.27-28: “Este es el gran misterio de todas las cosas, escondido y desconocido, oculto entre los egipcios, pero luego descubierto. No hay santuario, en efecto junto a cuya entrada no se levante desnudo un miembro viril, que desde abajo mira hacia arriba, coronado por todos los frutos que ha engendrado. Este miembro, dicen, no se encuentra únicamente en los santuarios más santos, levantados delante de las estatuas, sino que se ofrece al conocimiento de todos como la luz colocada no debajo del celemín, sino sobre el candelabro, como anuncio proclamado desde los tejados; se le encuentra en todos los caminos y en todas las calles y en las mismas casas, puesto como límite y término de la mansión. Esto es lo que todos designan como ‘el bien’. Y le llaman ‘portador de bien’ sin saber lo que se dicen” (Montserrat Torrents 2002: 37, nota 40).

³⁹ S. Ireneo, *Adv. haer.* 1.11.1 (Rousseau, Doutreleau 1979: 168).

⁴⁰ El Mesías psíquico.

⁴¹ Clemente de Alejandría, *ET* 38.1-2 (Merino Rodríguez 2010: 119).

⁴² *Ev.Flp.* 69.31-70 (Bermejo Rubio 1999: 40).

(Es de saber) que hay un velo entre las realidades superiores y los eones de la parte inferior, y que una sombra vino a existir más abajo del velo, y esta sombra pasó a ser materia, y esta sombra fue arrojada a un lugar particular.⁴³

Por su parte, *Sobre el origen del mundo*, el velo indica la región de la Ogdóada o mediedad, no el *hóros* valentiniano. “Era como un velo que separaba al género humano de las realidades superiores”.⁴⁴

El autor distingue entre *Pístis*, la sabiduría superior de los valentinianos y *Sofía*, la Ahamot de los mismos valentinianos. Esta “experimentó una voluntad” y se hallaba en el espacio intermedio entre los inmortales y los seres que vinieron después de ellos, con figura de cielo.

Consideraciones finales

El esquema cosmológico cuaternario de Filón es subdividido por los valentinianos en otras regiones internas. La distinción primordial entre el Pléroma y el cielo octavo de la Ogdóada se encuentra ya en la doctrina persa del triple cielo, pero resulta más clara si se la compara con la doctrina de la *αὐγή* que encontramos en Crisipo y Posidonio. Este último cielo se identifica en Filón con el cielo inteligible, que junto a la *Παναύγεια*, se corresponden con el Pléroma valentiniano de los eones. No había estratos que separaran a estos eones entre sí, pero existía una frontera muy definida entre el ámbito del Dios Ingénito o *Bythós* y el del resto de los eones que se distribuían entre la Ogdóada, la Década y la Duodécada. Esta división se establece por el primero de los dos velos que reconocen los valentinianos. El segundo cielo valentiniano, el de la Hebdómada, estaba a su vez dividido en las siete esferas planetarias, a la que designan como *οὐρανοί*. El Demiurgo que las rige es llamado *ἐπουράνιος*. *Sophía*, ubicada en una esfera superior a la del Demiurgo es llamada *ὑπερουράνιος*. Por encima de *Sophía* está el *ιερόν πλήρωμα* del que habla el *Tratado sin título*. Debajo de la Hebdómada se encuentra el *κόσμος* o mundo sublunar, reino de la materia dominado por el *κοσμοκράτορ*.

El texto filónico de *Las leyes particulares I* se corresponde muy bien con la concepción valentiniana del universo como templo. Para estos gnósticos, el “santo de los santos” es resguardado por el velo tras el cual vive el *Bythós* en absoluta trascendencia e incognoscibilidad. Luego, el “lugar santo” (*τόπος ιερόν*) es el Pléroma, ubicado entre el primer y segundo velos. Allí habitan los treinta eones del Hijo. A continuación sigue al atrio (*πρόναον*), la Ogdóada debajo del Pléroma, separada de este por el segundo velo. Este atrio es el ámbito de *Sophía* la Madre de los “espirituales”, que recibe distintos nombres tales como Prúnicos, Enthymesis, Espíritu Santo y Ahamot. Es aquí donde *Sophía* dio a luz al Cristo Superior (*pneumático*), luego al Demiurgo (*psíquico*) y finalmente al diablo (*hyliko*). La Hebdómada de los arcontes y el mundo sensible no son tenidos en cuenta por Valentín y sus seguidores en la intuición del templo superior, sino que se suman al atrio y constituyen una mera imagen del templo celeste. Este estrato poseía, a su vez, dos velos; uno entre el Demiurgo y el sexto cielo planetario y otro entre el mundo psíquico y el *hyliko*, es decir, entre el mundo terreno y el primer cielo planetario.

Más allá de las posibles raíces iránias, caldeas o griegas, la compleja estratificación valentiniana de los cielos se asemeja más a la concepción del cosmos como templo que propone Filón y puede ser considerada como una recepción cristiana de la cosmología del gran alejandrino.

⁴³ *Hipóstasis de los Arcontes (HipA)* (NHC II.4) 94.10-12 (Montserrat Torrents, 2000, Introducción, traducción y notas, en Piñero, Montserrat Torrents, García Bazán, p. 384).

⁴⁴ *Sobre el origen del mundo (OgM)* (NHC II.5) 98.10 (Montserrat Torrents, 2000, Introducción, traducción y notas, en Piñero, Montserrat Torrents, García Bazán, p. 396, nota 2).

BIBLIOGRAFÍA

- Aranda Pérez, G. (introd., trad. y notas) (2009). “El Apocalipsis de Sofonías”, en A. Diez Macho y A. Piñero (eds.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*. Vol. VI. Madrid: Cristiandad.
- Bermejo Rubio, F. (introd., trad. y notas) (1999). “Evangelio de Felipe”, en A. Piñero, J. Montserrat Torrents y F. García Bazán (eds.), *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi II: Evangelios, hechos, cartas*. Madrid: Trotta.
- Ciner, P. (introd., trad. y notas) (2020). *Orígenes. Comentario al evangelio de Juan/2*. Biblioteca de Patrística. Madrid: Ciudad Nueva.
- Daniélou, J. (2004). *Teología del judeocristianismo*. Madrid: Cristiandad.
- Fernández, S. (introd., trad. y notas) (2015). *Orígenes. Sobre los principios*. Edición bilingüe. Fuentes Patrísticas 27. Madrid: Ciudad Nueva.
- García Bazán, F. (introd., trad. y notas) (1999). “Libro secreto de Santiago”, en A. Piñero, J. Montserrat Torrents y F. García Bazán (eds.), *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi II: Evangelios, hechos, cartas*. Madrid: Trotta.
- García Bazán, F. (2003). *La gnosis eterna. Antología de textos gnósticos griegos, latinos y coptos I*. Madrid: Trotta.
- Lisi, F. (introd., trad. y notas) (2009). “La creación del mundo según Moisés”, en J. P. Martín (ed.), *Filón de Alejandría. Obras completas*, vol. I. Madrid: Trotta.
- Martín, J. P. (introd., trad. y notas) (2009). “Vida de Moisés”, en J. P. Martín (ed.), *Filón de Alejandría. Obras completas*, vol. V. Madrid: Trotta.
- Merino Rodríguez, M. (introd., trad. y notas) (2010). *Clemente de Alejandría. Extractos de Teódoto. Éclogas proféticas. ¿Qué rico se salva? Fragmentos*. Edición bilingüe. Fuentes Patrísticas 24. Madrid: Ciudad Nueva.
- Merino Rodríguez, M. (introd., trad. y notas) (2003). *Clemente de Alejandría. Strómata IV-V: Martirio cristiano e investigación sobre Dios*. Edición bilingüe. Fuentes Patrísticas 15. Madrid: Ciudad Nueva.
- Montserrat Torrents, J. (introd., trad. y notas) (2000). “Segundo Apocalipsis de Santiago”, en Piñero, A.; Montserrat Torrents, J.; García Bazán, F. *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi III: Apocalipsis y otros escritos*. Madrid: Trotta.
- Montserrat Torrents, J. (introd., trad. y notas) (2000²). “Hipóstasis de los Arcontes”. En Piñero, A., Montserrat Torrents, J., García Bazán, F. *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I: Tratados filosóficos y cosmológicos*. Madrid: Trotta.
- Montserrat Torrents, J. (introd., trad. y notas) (2000²). “Sobre el origen del mundo”, en A. Piñero, J. Montserrat Torrents y F. García Bazán (eds.), *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I: Tratados filosóficos y cosmológicos*. Madrid: Trotta.
- Montserrat Torrents, J. (2002). *Los gnósticos. Textos II*. Madrid: Gredos.
- Navarro Antolín, F. (introd., trad. y notas) (2006). *Macrobio. Comentario al “Sueño de Escipión” de Cicerón*. Madrid: Gredos.
- Orbe, A. (1956). *Los primeros herejes ante la persecución. Estudios Valentinianos V*. Roma: Analecta Gregoriana.
- Orbe, A. (1976). *Cristología gnóstica. Introducción a la soteriología de los siglos II y III*, vol. II. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Rousseau, A. y Doutreleau, L. (1979). *Irénée de Lyon. Contre les hérésies*. Livre I. Tome II (Sources Chrétiennes N° 264). Paris, Cerf.
- Rousseau, A. y Doutreleau, L. (1982). *Irénée de Lyon. Contre les hérésies*. Livre II. Tome II (Sources Chrétiennes N° 294). Paris: Cerf.

- Ruiz Bueno, D. (introd., trad. y notas) (1967). *Orígenes. Contra Celso*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Ruiz Bueno, D. (introd., trad. y notas) (³1996). *Padres Apologetas griegos (s. II)*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Velasco-Delgado, A. (introd., trad. y notas) (²1997). *Eusebio de Cesarea. Historia eclesiástica*. Vol. I. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

NOTA SOBRE LOS AUTORES

MARÍA ELISA ACEVEDO es Profesora Universitaria de Educación Superior en Filosofía y Especialista en Filosofía Política por la Universidad Nacional de General Sarmiento. Se ha desempeñado como becaria de Formación en Investigación y Docencia para estudiantes de la Universidad Nacional de General Sarmiento desde el 2011 al 2013 y para graduados desde el 2013 al 2016 en la misma Universidad. En la actualidad, es Becaria Doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas y se encuentra realizando el Doctorado en Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Su tema de tesis es “El concepto teológico-político de *Monarchía* en Filón de Alejandría y sus influencias aristotélicas”.

JUAN CARLOS ALBY es Bioquímico (Universidad Nacional del Litoral), Licenciado en Filosofía (Universidad Católica de Santa Fe), Doctor en Filosofía por la Universidad Católica de Santa Fe, Posdoctorado en Filosofía en la modalidad Investigación (Universidad Nacional de Rosario). Es autor de *La medicina filosófica del cristianismo antiguo* (Santa Fe, Universidad Católica de Santa Fe, 2015, ISBN 978-950-844-094-5), *Tiempo y acontecimiento en la antropología de Ireneo de Lyon* (Santa Fe, Universidad Católica de Santa Fe, 2016, segunda edición corregida y aumentada, ISBN 978-950-844-033-4), y más de cien publicaciones entre capítulos de libros y artículos en revistas especializadas. Es Profesor Titular Ordinario de Filosofía Medieval y Renacentista en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Universidad Nacional del Litoral. Es Docente a cargo de grado, posgrado e investigador en el área de Antropología médica de la Facultad de Ciencias Médicas de la Universidad Nacional del Litoral. Profesor Titular de Historia de la Filosofía Medieval y de Filosofía de la naturaleza en la Universidad Católica de las Misiones. Presidente del Consejo de Investigaciones de la Universidad Católica de Santa Fe. Miembro de la Asociación Internacional de Estudios Patrísticos (Oxford).

MARTA ALESSO es Doctora en Letras (Universidad Nacional de La Plata). Fue Profesora Titular de Lengua y Literatura Griegas en la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de La Pampa (Argentina), hasta diciembre de 2019. Es integrante del Cuerpo Académico del Doctorado en Letras Orientación en Estudios Clásicos del Departamento de Humanidades de la Universidad Nacional del Sur. Fue Directora e Investigadora Responsable del Proyecto de Investigación Científica y Tecnológica (PICT 2015) titulado “Filón de Alejandría en clave contemporánea”. Es editora de los libros *Hermenéutica de los géneros literarios: de la Antigüedad al cristianismo* (Instituto de Filología Clásica, Universidad de Buenos Aires), y *Mesianismo y política* (Editorial de la Universidad Nacional General Sarmiento, Argentina). Es editora responsable de *Obras Completas de Filón de Alejandría*, en ocho volúmenes, para editorial Trotta (Madrid, España), y es traductora con comentarios y notas de *Odisea* de Homero para editorial Colihue. Ha publicado numerosos artículos, capítulos y libros en el país y en el extranjero.

GUILLERMO CALLEJAS BUASI es candidato a Doctor en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Profesor de Filosofía Griega y Filosofía Helenística en la Facultad de Estudios Acatlán y en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Su ámbito de interés se concentra en la obra de Filón de Alejandría, específicamente en su escatología, su ética y su psicología.

MÓNICA CHÁVEZ CERVANTES es Licenciada en Filosofía y Lengua Castellana de la Universidad Santo Tomás (Colombia).

ANA CAROLINA DELGADO es Investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina), con lugar de trabajo en la Universidad Nacional de General Sarmiento (Buenos Aires, Argentina), Doctora en Filosofía por la Universidad de Navarra (España), y Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina). Ha llevado a cabo una investigación post-doctoral en la Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität (Alemania), con financiación del Deutscher Akademischer Austausch Dienst (DAAD). Su investigación se centra actualmente en temáticas relacionadas con las mediaciones culturales presentes en la configuración de la normatividad práctica. El campo de trabajo de su investigación se circunscribe a dos modelos políticos antiguos, a saber, el diseñado por Platón en *Leyes* y el propuesto por Filón de Alejandría en la *Exposición de la Ley*.

PAOLA DRUILLE es Doctora en Letras (con orientación en Estudios Clásicos) por la Universidad Nacional del Sur (Argentina) y Licenciada en Letras por la Universidad Nacional de La Pampa (Argentina). Se desempeña como Profesora Adjunta a cargo de Lengua y Literatura Griegas (Clásicas) en las carreras de Licenciatura en Letras y Profesorado en Letras de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de La Pampa de Argentina. Fue editora de obras clásicas del Center for Hellenic Studies (CHS) de Harvard University y del *Open Greek and Latin Project* (OGLP), publicadas en *Perseus Digital Library* (2021-2022). Es Investigadora Adjunta de Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, e Investigadora del Instituto Interdisciplinario de Estudios Americanos y Europeos (Universidad Nacional de La Pampa, Argentina). Es Directora de los Proyectos de Investigación “La codificación de la ley en los tratados legislativos de Filón de Alejandría” (PICT Res. 401-19, 2019-2023, ANPCYT) y “Filón de Alejandría y la Ley: interpretación, antecedentes y proyecciones” (PID 370, 2021-2023, UNLPam). Es Colaboradora permanente desde 2011 en el Proyecto Internacional *Philo Hispanicus*, dirigido por el Dr. José Pablo Martín y la Dra. Marta Alesso y dedicado a la traducción, con estudios introductorios y notas, de las *Obras Completas de Filón de Alejandría* publicadas por la editorial Trotta de Madrid, España, en ocho volúmenes. Es Coordinadora del Equipo Internacional de Trabajo sobre Filón de Alejandría, nucleado en <https://filonalejandria.com/>. Es editora, junto con Laura Pérez, del libro *Filón de Alejandría en clave contemporánea* (Buenos Aires, Argentina, 2023).

VIVIANA HACK es Profesora de Castellano, Literatura y Latín con adscripción a la cátedra de Griego II en el Instituto Nacional Superior del Profesorado de Paraná, Licenciada en Enseñanza de la Lengua y la Literatura por la Universidad Nacional del Litoral, y docente e investigadora de la Universidad Católica de las Misiones. Es Investigadora en la Universidad Católica de Santa Fe y Directora del Instituto Bíblico Santa Fe Centro. Publica artículos, dicta conferencias y presenta ponencias en congresos sobre temas relacionados con las lenguas clásicas y con las literaturas griega, latina y bíblica. Participa de los Proyectos de Investigación “Interacciones y contrastes entre medicina, filosofía y religión en el cristianismo de los siglos I a III” en la Universidad Católica de las Misiones, y “Conflictos filosóficos y religiosos en los orígenes del cristianismo alejandrino”, de la Universidad Católica de Santa Fe, ambos dirigidos por el Dr. Juan Carlos Alby.

MIGUEL MORALEDA es Profesor de Latín, Griego y Literatura Cristiana del Seminario Diocesano y del Instituto Diocesano de Teología “Beato Narciso Estenaga”.

LAURA PÉREZ es Profesora y Licenciada en Letras (Universidad Nacional de La Pampa) y Doctora en Letras (Universidad Nacional del Sur). Es Jefe de Trabajos Prácticos en la asignatura Lengua y Literatura Griegas del Departamento de Letras de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de La Pampa e integrante del equipo internacional de investigación dirigido por el Dr. José Pablo Martín y actualmente por la Dra. Marta Alesso, que publica la traducción al español, con introducciones y notas, de las *Obras completas* de Filón de Alejandría en ocho volúmenes (Madrid, Trotta, 2009-continúa). Co-dirige el Proyecto de investigación “Filón de Alejandría y la Ley: interpretación, antecedentes y proyecciones”, de la Facultad de Ciencias Humanas de la UNLPam, dirigido por la Dra. Paola Druille, y es investigadora del Proyecto de Investigación Científica y Tecnológica N° 03518 (Convocatoria 2018), “La codificación de la ley en los tratados legislativos de Filón de Alejandría”, dirigido por la Dra. Paola Druille.

JESENNIA RODRÍGUEZ SUÁREZ es Doctora especializada en estudios medievales, con línea de investigación en Ciencia y Filosofía judía. Lleva más de 10 años de experiencia en el estudio de la construcción epistemológica y fisiológica del cuerpo de las mujeres a través de la literatura hebrea.

TOMÁS RODRÍGUEZ HEVIA es Licenciado en Filología Clásica, Doctor en Literatura Cristiana y clásica y Máster en Ciencias de las Religiones. Actualmente investiga la relación del medioplatonismo con Filón de Alejandría.

ROBERTO JESÚS SAYAR es Licenciado y Profesor de Enseñanza Media y Superior en Letras de por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Diplomado Universitario en Asuntos Docentes (Universidad de Morón), y actualmente se encuentra cursando los últimos seminarios de la Maestría en Literaturas Comparadas de la Universidad Nacional de La Plata. Ha publicado dieciséis capítulos de libros, dos traducciones y diecisiete artículos sobre temas de su especialidad, que giran, por un lado, en torno al eje de la exégesis bíblica en la serie de textos de los *Macabeos* y, por el otro, en las relaciones que pueden rastrearse entre la cultura clásica y los textos literarios nipones. Es miembro del Grupo de Estudio sobre Lenguas y Escrituras de Oriente, de la Red Iberoamericana de Investigadores en Anime y Manga y del Centro de Estudios en Filosofía Patrística y Medieval “Studium” (Universidad Nacional de Rosario). Se desempeña además como docente en cursos dependientes de la Secretaría de Extensión Universitaria y Bienestar Estudiantil de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires y en establecimientos educativos de nivel medio y superior.

ESTEFANÍA SOTTOCORNO es Licenciada y Profesora en Filosofía por la Universidad Nacional de Mar del Plata. Doctora en Historia por la Universidad Nacional de Tres de Febrero y la Università Ca’Foscari di Venezia. Especialista en Ecdótica por Sources Chrétiennes de Lyon. Es docente de la Universidad Nacional de Tres de Febrero, donde se desempeña como Profesora a cargo de la cátedra Historia del Pensamiento I, y como Profesora de los Cursos de Extensión Universitaria, área de Lenguas Clásicas. Es investigadora del Proyecto de Investigación radicado en el Instituto Interdisciplinario de Estudios Europeos y Americanos de la Universidad Nacional de La Pampa, “La codificación de la ley en los tratados legislativos de Filón de Alejandría” (PICT 2018-03518), dirigido por la Dra. Paola Druille, financiado por la Agencia Nacional de Promoción de la Investigación, el Desarrollo Tecnológico y la Innovación. Es investigadora del Programa de Historia de las Culturas del Mediterráneo de la Universidad Nacional de Tres de Febrero. Colaboradora permanente en el Proyecto Internacional *Philo Hispanicus*, dedicado a la traducción, con estudios introductorios y notas, de las Obras

completas de Filón de Alejandría, publicadas por la editorial Trotta (Madrid) en ocho volúmenes. Ha publicado artículos y capítulos sobre temáticas de su especialidad.

MARÍA ROCÍO SAITÚA POPOVIEZ es estudiante avanzada de las carreras de Profesorado y Licenciatura en Letras de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de La Pampa. Desde el 2018, se desempeña como adscripta *ad honorem* en la cátedra de Lengua y Literatura Griegas de la misma casa de altos estudios. Además, ha sido miembro del Proyecto de Investigación “Helenismo y actualidad: Filón de Alejandría en la génesis del pensamiento contemporáneo”. Es integrante del PICT “La codificación de la ley en los tratados legislativos de Filón de Alejandría” (2019-2023) y del “Filón de Alejandría y la Ley: interpretación, antecedentes y proyecciones” (PID 370, 2021-2023, UNLPam).

MARIANO SPLENDIDO es Profesor y Doctor en Historia por la Universidad Nacional de La Plata, Investigador Adjunto de del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina). Se desempeña como docente en la Universidad Nacional de La Plata y en la Maestría de Estudios Clásicos de la Universidad de Buenos Aires. Ha realizado numerosas publicaciones, entre ellas: “Identidades confusas y jerarquías cuestionadas. Un análisis del episodio de Pablo y la esclava oracular” (2021), “Aquila y Priscila: oikos, viajes, artesanado y liderazgo entre los creyentes en Jesús” (2021) ““Is not this the τέκτων?": The work of Jesus in early Christian literature" (*Studi sull' Oriente Cristiano* 2021), “He venido a traer la espada. El uso de máchaira en el evangelio de Mateo” (*Annali di Storia dell'esegesi* 2018), “Líderes alternativos en la epístola de Judas. Una lectura histórica” (*Gerión* 2017). Es miembro de diversas asociaciones de profesionales dedicadas al estudio de la antigüedad. Dirige e integra proyectos de investigación y es parte del comité editorial de varias revistas científicas.

MARIJA TODOROVSKA graduated in Philosophy (2008), obtained a MA in Philosophy of Religion (2010), and a PhD in Philosophy of Religion (2013) at the Institute for Philosophy (Faculty of Philosophy, University “Ss. Cyril and Methodius”), where she currently works as an Associate Professor. She completed an Advanced Certificate in Research Ethics (Union Graduate College-Vilnius University, 2013). She has authored many articles, and participated in conferences and research projects. She is the author of the monographs *Myth as a sacred tale* (2015), *The Diabolical Nature of the Sacred* (2016), and *The Ineffable Nature of the Divine* (2020), and the co-author of the research study *Philosophy in education – a theoretical and practical upgrade of the curricula of the philosophical courses in high schools* (2019), and the monograph *Innovation through the Humanities and the Social Sciences* (2020), all published by the Faculty of philosophy, in Macedonian.

SOFÍA TORALLAS TOVAR es Catedrática en el Departamento de Clásicas de la University of Chicago (Estados Unidos), Profesora afiliada a la Divinity School, miembro del Instituto Oriental y profesora afiliada del Departamento de Clásicas de la Università La Sapienza (Roma). Se doctoró en la Universidad Complutense de Madrid (UCM) en 1995 con la tesis “El *De Somniis* de Filón de Alejandría”. Sus principales áreas de investigación son la papirología, el Egipto grecorromano y cristiano. Desde 2002 es la conservadora de la colección de papirología Roca-Puig en la Abadía de Montserrat. Es autora y coautora de los cuatro volúmenes de las ediciones papirológicas publicadas desde 2006 y coeditora de *Greek and Egyptian Magical Formularies*, publicado en 2022. Actualmente trabaja en la edición del rollo de la Epístola de Atanasio a Draconcio, probablemente el primer testimonio de la obra de Atanasio, en la reedición de los papiros mágicos, y en una edición crítica de las versiones coptas del Evangelio de Marcos en colaboración con Anne Boud'hors (CNRS, IRHT, París).

BEATRICE WYSS studied classics, philosophy and theology in Bern, PhD 2008 in Fribourg (Switzerland). Since then she had many scholarships at the University of Basel, Bern, Fribourg, Göttingen. Her main areas of research are Philo of Alexandria at the crossroads of three traditions, Judaism, Greek philosophies and Egyptian culture and religion, Imperial philosophies and education. Edition of byzantine and medieval texts.

ISBN 978-950-863-471-9



9 7 8 9 5 0 8 6 3 4 7 1 9

ISBN 978-950-863-471-9



9 789508 634719