

ACTAS DEL III CONGRESO INTERNACIONAL DE FILÓN DE ALEJANDRÍA
SANTA ROSA, 19 Y 20 DE OCTUBRE DE 2023

FILÓN DE ALEJANDRÍA Y EL MUNDO HELENÍSTICO-ROMANO

Editado por

PAOLA DRUILLE
LAURA PÉREZ

EDITORIAL DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PAMPA

Actas del III Congreso Internacional de Filón de Alejandría
Santa Rosa, 19-20 de Octubre, 2023

FILÓN DE ALEJANDRÍA Y EL MUNDO HELENÍSTICO-ROMANO

Editado por

PAOLA DRUILLE
LAURA PÉREZ

EDITORIAL DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PAMPA

El presente volumen contiene las exposiciones presentadas en el *III Congreso Internacional de Filón de Alejandría (III CIFA) / III International Congress on Philo of Alexandria (III ICPHA)*, celebrado en la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de La Pampa (Argentina) en el mes de octubre del año 2023. 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 y el mundo helenístico-romano
Actas del III Congreso Internacional de Filón de Alejandría,
Santa Rosa, 19-20 de Octubre, 2023 / Paola Druille; Laura Pérez



2024, editado por Paola Druille, Laura Pérez.
Editorial de la Universidad Nacional de La Pampa, 1ª ed. - Santa Rosa, Argentina, 2024
Libro digital, PDF

I. Filosofía de la Historia. I. Druille, Paola, ed. II. Pérez, Laura, ed.
CDD 901

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-950-863-527-3
<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:

Lucía Carolina Colombato *Presidenta*
Rodolfo Rodríguez *Director de la Editorial*

*Consejo Editor**Consejo Editor*

Gustavo Walter Bertotto (SIyP)
María Marcela Domínguez (SA)
Fernando Colli (SEA)
Edith Alvarellos / Julieta Soncini (CS)
Carla Suarez / Daniel Omar Maizon (FA)
Natalia Monge / Agustina Manso (FCEyJ)
María Pía Bruno / Laura Noemí Azcona (FCH)
Alicia María Vignatti / Oscar Alfredo Testa (FCEyN)
María Gabriela Bertolotto/ Marite Romina Zaldarriaga Gimenez (FCS)
María de los Angeles Bruni / Natalia Cazaux (FCV)
María Soledad Mieza / Araceli Elisabet Hernández (FI)

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

Beatriz Elena Cossio *Decana*
Verónica Zucchini *Vice Decana*
María Pía Bruno *Secretaria de Investigación y Posgrado*
Eric Morales Schmuker *Secretario Académico*
Martín Alejandro Ussei *Secretario Económico-Administrativo*
María Marta Dukart *Secretaria del Consejo Directivo*

Comité Organizador, III CIFA 2023:

Paola Druille *Responsable*
Laura Pérez *Responsable*
Marta Alesso *Responsable*

Colaboradores

Raquel Miranda, Estefanía Sottocorno, Mariano Spléndido, Guillermo Callejas Buasi
M. Rocío Saitúa Popoviez, Camila Flores, Tomás Heredia

Miembros del Comité Académico, III CIFA 2023:

Juan Carlos Alby (Universidad Nacional del Litoral, Universidad,
Católica de las Misiones, Universidad Católica de Santa fe, Argentina)
Francesca Calabi (Università di Pavia, Italia)
Ana Carolina Delgado (Universidad Nacional de General Sarmiento, Argentina)
Magdalena Díaz Araujo (Universidad Nacional de La Rioja,
Universidad Nacional de Cuyo, Argentina)
Patricia Ciner (Universidad Nacional de San Juan,
Universidad Católica de Cuyo, Argentina)
Rodrigo Laham Cohen (Universidad de Buenos Aires,
Universidad Nacional de San Martín, Argentina)
Carlos Lévy (Université Paris-Sorbonne (Paris IV), Francia)
Pura Nieto Hernández (Brown University, Estados Unidos)
Paola Pontani (Università Cattolica del Sacre Cuore, Italia)
David Runia (Australian Catholic University, University of Melbourne, Australia)
Viviana Suñol (Universidad Nacional de La Plata, Argentina)
Sofía Torallas Tovar (University of Chicago, Estados Unidos)

ÍNDICE

PREFACIO	I
ABREVIATURAS.....	V
CAPÍTULO I. Huellas de Filón en la exégesis patrística de la expulsión del paraíso, por <i>Juan Carlos Alby</i>	1
CAPÍTULO II. La hebdómada y sus implicaciones escatológicas y regenerativas en Filón de Alejandría, por <i>Guillermo Callejas Buasi</i>	11
CAPÍTULO III. Presencia de Filón de Alejandría en el <i>Comentario al Evangelio de</i> <i>Juan</i> de Orígenes: nuevas líneas de investigación, por <i>Patricia Ciner</i>	24
CAPÍTULO IV. La introducción de las ‘leyes vivientes’ en el complejo sistema de la <i>Exposición de la Ley</i> , por <i>Carolina Delgado</i>	31
CAPÍTULO V. Abraham in Philo of Alexandria and Homeric exegesis about Odysseus, por <i>Massimo Gargiulo</i>	41
CAPÍTULO VI. El término Πτολεμαῖος en los tratados históricos de Filón de Alejandría, por <i>Maillen Krank Pizarro</i>	55
CAPÍTULO VII. Sobre la teoría del intelecto en Filón: recepción y contraste interpretativo del <i>De Anima</i> 3, 5 en el <i>De Opificio Mundi</i> de Filón de Alejandría, por <i>Erick Palmero Palacios</i>	62
CAPÍTULO VIII. Del universo inteligible (<i>noetos kosmos</i>) a la hebdómada celebratoria (<i>tou kosmou genethlion</i>), por <i>Graciela Ritacco Gayoso</i>	72
CAPÍTULO IX. Il saggio, il cosmo e Dio: Filone di Alessandria e il <i>Probus</i> nel contesto filosofico ellenistico e romano, por <i>Francesca Simeoni</i>	84
CAPÍTULO X. Desjudaizar a los terapeutas para cristianizar a Filón. El uso del <i>De</i> <i>vita contemplativa</i> en la patrística, por <i>Mariano Splendido</i>	108
CAPÍTULO XI. Algunas observaciones sobre filantropía en el <i>De Humanitate</i> de Filón, por <i>Pedro Luis Villagra Diez</i>	120
CAPÍTULO XII. Economia, politica e assimilazione a Dio nel <i>De fuga et</i> <i>inventione</i> , por <i>Emmanuele Vimercati</i>	126
NOTA SOBRE LOS AUTORES.....	140

PREFACIO

Filón de Alejandría y el mundo helenístico-romano reúne las contribuciones presentadas en el *III Congreso Internacional de Filón de Alejandría*, celebrado los días 19 y 20 de octubre de 2023 en la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de La Pampa (Argentina)¹. Este evento contó con el respaldo de un renombrado Comité Académico, conformado por destacados expertos nacionales e internacionales, quienes aportaron rigurosidad y perspectiva a las discusiones² y, como en sus ediciones anteriores³, congregó a investigadores de América y Europa, quienes expusieron sus recientes investigaciones sobre la influencia, recepción, pensamiento y filosofía de Filón de Alejandría en el amplio contexto histórico, cultural, social y político del período helenístico y romano. Los trabajos presentados, que abordan desde la intersección entre filosofía y religión hasta las dinámicas culturales de su época, se han recopilado en esta obra, organizada en capítulos que permiten una lectura profunda y especializada sobre el pensamiento de Filón y su legado en el mundo antiguo.

El punto de partida del capítulo de Juan Carlos Alby, “Huellas de Filón en la exégesis patrística de la expulsión del paraíso”, es el tratado alegórico *De Cherubim*, donde se inserta una interpretación de Gn 3, 22-24 y se describe el destierro del hombre del paraíso, en contraste con las expulsiones transitoria y definitiva de Adán y Agar. A partir de este contraste, observa que un paralelismo similar aparece en exégetas judíos que mencionan dos exilios relacionados con las ascensiones de Adán al paraíso. Teófilo de Antioquía incluye esta idea en la Patrística asiática, e Ireneo de Lyon también sigue la línea filónica, aunque se aparta de su pensamiento en relación con las traslaciones de Adán. Por último, los gnósticos vinculados con el tratado *Sobre el origen del mundo* asocian la decadencia humana a esta escena primordial.

Guillermo Callejas Buasi focaliza su atención en “La hebdómada y sus implicaciones escatológicas y regenerativas en Filón de Alejandría”, especialmente en *Opif.* 36.104-105. Este pasaje muestra cómo el alejandrino, influido por Solón y Pseudo Hipócrates,

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 Juan Carlos Alby (Universidad Nacional del Litoral, Universidad, Católica de las Misiones, Universidad Católica de Santa fe, Argentina), Francesca Calabi (Università di Pavia, Italia), Ana Carolina Delgado (Universidad Nacional de General Sarmiento, Argentina), Magdalena Díaz Araujo (Universidad Nacional de La Rioja, Universidad Nacional de Cuyo, Argentina), Patricia Ciner (Universidad Nacional de San Juan, Universidad Católica de Cuyo, Argentina), Rodrigo Laham Cohen (Universidad de Buenos Aires, Universidad Nacional de San Martín, Argentina), Carlos Lévy (Université Paris-Sorbonne (Paris IV), Francia), Pura Nieto Hernández (Brown University, Estados Unidos), Paola Pontani (Università Cattolica del Sacre Cuore, Italia), David Runia (Australian Catholic University, University of Melbourne, Australia), Viviana Suñol (Universidad Nacional de La Plata, Argentina), Sofia Torallas Tovar (University of Chicago, Estados Unidos).

³ El *I Congreso Internacional sobre Filón de Alejandría* se desarrolló el 23 de octubre de 2020 en la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de La Pampa (Argentina), en el marco del Proyecto de Investigación “La codificación de la ley en los tratados legislativos de Filón de Alejandría” (PICT 2018 - 03518, ANPCYT) y el Proyecto de Investigación “Helenismo y actualidad: Filón de Alejandría en la génesis del pensamiento contemporáneo” (FCH-UNLPam 033/CD/2017). El *II Congreso Internacional de Filón de Alejandría* tuvo lugar los días 21 y 22 de octubre de 2021 en la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de La Pampa. Fue parte de las actividades programadas por el Proyecto de Investigación, “Filón de Alejandría y la Ley: interpretación, antecedentes y proyecciones” (P-370, FCH-UNLPam 097/CD/21). Ambos eventos se hicieron con el aval del Instituto Interdisciplinario de Estudios Americanos y Europeos.

introduce una perspectiva teológica que también integra visiones políticas y fisiológicas. Para Filón, la vejez no es solo un estado fisiológico, sino una etapa marcada por sabiduría y virtud (*Jos.* 22.127-129 y *Abr.* 46.270-274). La madurez biológica es una preparación para el desarrollo intelectual, y alcanzar la sabiduría y la virtud es esencial para un proceso purificador con valor regenerativo y salvífico.

La contribución de Patricia Ciner, “Presencia de Filón de Alejandría en el *Comentario al Evangelio de Juan* de Orígenes: nuevas líneas de investigación”, parte de la afirmación de Henri Crouzel, quien sostiene que el *Comentario al Evangelio de Juan* es “la obra maestra de Orígenes” por su vasto conocimiento filosófico y teológico. Desde esta perspectiva, la autora observa que Filón de Alejandría influye significativamente en la obra de Orígenes, como señala David Runia, no solo en el uso del método alegórico, sino también en aspectos de cosmología, antropología y escatología. No obstante, la influencia de Filón impregna la doctrina de Orígenes sin diluir la distinción entre la tradición cristiana-joánica y la judía.

Carolina Delgado examina “La introducción de las ‘leyes vivientes’ en el complejo sistema de la *Exposición de la Ley*”. Presenta una visión general de las instancias normativas en el sistema legislativo de Moisés según la interpretación de Filón, destacando especialmente el concepto de “leyes vivientes”. Aunque reconoce que esta idea no es original de Filón, afirma que su aplicación a los patriarcas judíos es innovadora en su obra. De esta manera, el estudio busca conceptualizar las “leyes vivientes” y su papel dentro del sistema legislativo expuesto en la *Exposición de la Ley*.

El capítulo de Massimo Gargiulo, “Abraham in Philo of Alexandria and Homeric exegesis about Odysseus”, investiga el esolío a la *Odisea* 9.84 en el Codex X. Aquí se describe a Odiseo como un sabio cuya unión con Penélope, simbolizando la filosofía, libera a sus compañeros de los placeres, siguiendo una tradición estoica. Esta interpretación influyó en Filón, quien construyó una alegoría similar con Abraham, Hagar y Sara. Además, el autor demuestra que el esolío refleja dos ideas clave en Filón: el simbolismo del viaje de Abraham y su autodidactismo, convirtiéndose en un modelo de sabiduría para otros.

Maillen Krank Pizarro se interesa por “El término Πτολεμαῖος en los tratados históricos de Filón de Alejandría”, estudiando el uso de πτολεμαῖος con enfoque en su contexto semántico. Filón dedica pasajes completos al gobierno ptolemaico, especialmente al de Ptolomeo II Filadelfo. La investigación rastrea y traduce el uso del término en obras como *Mos.* 2 y *Legat.*, interpretando su contexto y evidenciando la actitud positiva de Filón hacia los ptolomeos, comparando el pasado ptolemaico favorablemente con la situación de los judíos bajo el dominio de Gayo Calígula en Roma.

La presentación de Erick Palmero Palacios, “Sobre la teoría del intelecto en Filón: recepción y contraste interpretativo del *De Anima* 3, 5 en el *De Opificio Mundi* de Filón de Alejandría”, aborda la recepción de la teoría del intelecto de Aristóteles en el tratado *De Opificio Mundi* de Filón de Alejandría. Examina cómo el pensamiento peripatético fue asimilado en los periodos helenístico y post-helenístico. Así, nota que en los escritos de Filón surgen elementos de la reconfiguración de ideas aristotélicas, especialmente de la *Física* y la *Metafísica*, que fueron retomadas por Teofrasto. Filón integra esta herencia peripatética para desarrollar una explicación filosófico-teológica del mundo, enfatizando la importancia de la providencia divina en su marco conceptual.

En su capítulo “Del universo inteligible (*noetos kosmos*) a la hebdómada celebratoria (*tou kosmou genethlion*)”, Graciela Ritacco Gayoso observa en los siglos I a.C. - I d.C. una significativa renovación filosófica vinculada con la Academia antigua y el pitagorismo, dando lugar al neopitagorismo que coincide con el surgimiento del platonismo medio. La autora sostiene que las fuentes sobre el pitagorismo estricto son

escasas, siendo Filón de Alejandría, especialmente en *De Opificio Mundi*, uno de los filósofos que mejor aborda la simbología y numerología. El estudio busca vincular esta numerología con la teoría de los principios atribuida a Platón (Aristóteles, *Metafísica* XIII-XIV). Según la autora, hacia el final de la Antigüedad, esta teoría adquiere relevancia en las sistematizaciones neoplatónicas, como se refleja en los comentarios de Siriano a los libros XIII-XIV de la *Metafísica*, que intentan dar coherencia a la numerología que surge de los principios (Uno y Díada indefinida).

En el noveno capítulo, “Il saggio, il cosmo e Dio: Filone di Alessandria e il *Probus* nel contesto filosofico ellenistico e romano”, escrito por Francesca Simeoni, se analiza la figura del sabio en Filón de Alejandría, en el contexto de su época helenística y romana. La autora revisa pasajes del tratado *Quod omnis probus liber sit* sobre la libertad del sabio, conectándolos con el resto de su obra y comparándolos con el medioplatonismo y el estoicismo. Destaca las diferencias entre estos enfoques en cuanto a la perfección del sabio y su relación con la divinidad. El análisis del *Probus* le permite finalmente plantear una hipótesis sobre la originalidad de Filón en su ética y en su caracterización del sabio.

El trabajo de Mariano Splendido busca conocer el proceso mediante el cual se lleva a cabo la acción de “Desjudaizar a los terapeutas para cristianizar a Filón. El uso del *De vita contemplativa* en la patrística”. Su investigación se propone identificar los orígenes y desarrollos de las tradiciones y leyendas que inspiraron a Eusebio de Cesarea en su relato fundacional sobre la iglesia de Alejandría. Siguiendo las líneas de estudios previos, como los de Justin Rogers e Ilaria Ramelli, que abordan la relación entre el Filón hebreo y Eusebio, así como la conexión entre Filón y Orígenes, el autor examina la leyenda de Marcos, el primer obispo de Alejandría, y su relación con Filón a través de su obra *De Vita contemplativa*, que ganó popularidad entre los cristianos egipcios ascéticos en el siglo III. El trabajo demuestra así que la obra de Eusebio no solo busca presentar un relato ordenado de los inicios de la fe, sino que también refleja las nuevas formas de espiritualidad ascética sintetizadas por Orígenes.

Pedro Luis Villagra Diez se ocupa de “Algunas observaciones sobre filantropía en el *De Humanitate* de Filón”. Luego de advertir que en los escritos de Filón la noción de *philanthropía* juega un papel clave en sus reflexiones éticas, explora cómo la *philanthropía* se relaciona con la virtud, el conocimiento y la religión en *De Humanitate*. Establece, en este sentido, un diálogo entre las identidades del autor—su herencia judía y su contexto alejandrino—, influenciado por la filosofía helenística, especialmente el platonismo y el estoicismo, que lo posicionan como un referente del platonismo medio.

El capítulo de Emmanuele Vimercati cierra nuestra publicación con un estudio sobre “Economia, politica e assimilazione a Dio nel *De fuga et inventione*”. Aquí trata el papel de la economía y la política en la asimilación a Dios en *De fuga et inventione*, donde Filón cita completamente un pasaje del *Teeteto* de Platón, para indagar la asimilación a Dios como objetivo de la acción humana. La contribución busca resaltar la reinterpretación que hace Filón de esta perícopa platónica, considerando influencias de la *Ética a Nicómaco* y la *Política* de Aristóteles, de la misma manera que elementos estoicos en su obra. El autor concluye que la originalidad de Filón radica en atribuir un carácter político a la acción divina, estableciendo una conexión entre la vida contemplativa y la vida práctica.

Filón de Alejandría y el mundo helenístico-romano contribuye entonces al entendimiento del pensamiento filónico dentro del marco de los tres siglos de judaísmo alejandrino que se forjan en el dintel entre la era previa a Cristo y la Era común y que tienen una marcada influencia en el pensamiento posterior. El libro incursiona en las investigaciones y debates de las expresiones filosóficas, literarias e históricas del Imperio romano, tanto en griego como en latín o, incluso, en hebreo. También abre campos de estudio poco explorados sobre las tradiciones judías en el mundo helenístico-romano,

los textos del Qumrán, los grupos profético apocalípticos de Egipto, la apologética de los primeros cristianos, el gnosticismo y otras temáticas afines al pensamiento y obra de nuestro autor.

Universidad Nacional de La Pampa
Diciembre 2024

Paola Druille y Laura Pérez

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.</i> <i>Cuestiones sobre el Génesis 1, 2, 3, 4, 5 y 6.</i>
<i>QE</i>	<i>Quaestiones et solutiones in Exodum 1 y 2.</i> <i>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.</i> <i>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 legatione 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>

CAPÍTULO I

HUELLAS DE FILÓN EN LA EXÉGESIS PATRÍSTICA DE LA EXPULSIÓN DEL PARAÍSO

Juan Carlos Alby

Resumen: Uno de los tratados más breves de los que componen la serie del *Comentario alegórico* que Filón dedicó a una interpretación continua del Génesis, se abre con la exégesis de Gn 3, 22-24, texto que relata la escena del destierro del hombre del paraíso. Se trata del *De Cherubim*, insertado en cuarto lugar entre los libros del mencionado comentario. En su interpretación alegórica, el alejandrino contrasta las dos expulsiones, primero transitoria y luego definitiva, de Adán y de Agar. Tal paralelismo encuentra eco en los exégetas judíos que distinguían dos exilios correlativos a las dos ascensiones de Adán al paraíso (Gn 2, 8 y Gn 2, 15). Entre los cristianos de la Patrística asiática, será Teófilo de Antioquía el primero en recoger la parádosis de un doble ascenso del protoplasto, primero hacia el jardín del Edén y luego a la resurrección de la carne. Ireneo de Lyon, seguidor del antioqueno, en cuanto a Gn 3, 24, se aparta de la interpretación de las dos traslaciones de Adán y, por lo tanto, de la línea exegetica abierta por Filón, pero se encausará en la misma al momento de definir el castigo impuesto por Dios al primer hombre (*Adv. haer.* III, 23, 6), a saber, la muerte, que es, a su vez, el fin de sus desgracias. Por su parte, los gnósticos que están detrás del tratado *Sobre el origen del mundo*, hacen derivar la decadencia y acortamiento de la vida del hombre de aquella dramática escena de su pasado primordial.

Palabras clave: Paraíso, Adán, Filón, Teófilo de Antioquía, Ireneo de Lyon.

TRACES OF PHILO IN THE PATRISTIC EXEGESIS OF THE EXPULSION FROM PARADISE

Abstract: One of the shortest treatises in Philo's series of the *Allegorical Commentary*, in which he presents a continuous interpretation of Genesis, opens with the exegesis of Gn 3, 22-24, a text that recounts the scene of the banishment of man from paradise. This is the book *On the Cherubim*, inserted in fourth place among the books of the aforementioned commentary. In his allegorical interpretation, the Alexandrian contrasts the two expulsions, first transitory and then definitive, of Adam and Hagar. This parallel is echoed by Jewish exegetes who distinguished two exiles correlative to Adam's two ascents to paradise (Gn 2, 8 and Gn 2, 15). Among the Christians of the Asiatic Patristics, Theophilus of Antioch was the first to pick up the paradosis of a double ascent of the protoplast, first to the Garden of Eden and then to the resurrection of the flesh. Irenaeus of Lyons, a follower of the Antiochene, as to Gn 3, 24, departs from the interpretation of the two translations of Adam, and therefore of the exegetical line opened by Philo, but it will be traced to the same line at the time of defining the punishment imposed by God on the first man (*Adv. haer.* III. 23 6), namely, death, which is in turn the end of their misfortunes. For their part, the Gnostics behind the treatise *On the Origin of the World* derive the decadence and shortening of man's life from that dramatic scene of his primordial past.

Keywords: Paradise, Adam, Philo, Theophilus of Antioch, Irenaeus of Lyon.

1. Introducción

La escena de la expulsión del paraíso fue objeto de distintas exégesis durante la Patrística asiática, algunas de las cuales están influenciadas por la que hace Filón sobre el pasaje de Gn 3, 22-24 en el *De cherubim*, uno de los tratados más breves de los que componen la serie del *Comentario alegórico* que el Alejandrino dedicó a una interpretación continua del Génesis. Con recurso a la alegoría, Filón contrasta las dos expulsiones, primero transitoria y luego definitiva, de Adán y de Agar. Tal paralelismo encuentra eco en los exégetas judíos que distinguían dos exilios correlativos a las dos ascensiones de Adán al paraíso (Gn 2, 8 y Gn 2, 15).

Entre los Apologetas cristianos, Teófilo de Antioquía será el primero en insertarse en la tradición interpretativa de un doble ascenso de Adán, primero hacia el Edén y luego hacia la resurrección de la carne. El antioqueno será continuado con algunas modificaciones por parte de Ireneo de Lyon, aunque al margen de la parádosis filoniana, mientras que algunos de sus adversarios, los gnósticos implicados en la redacción del tratado *Sobre el origen del mundo*, probablemente de inspiración valentiniana, recurren al relato bíblico de aquel exilio para justificar la decadencia y dramático acortamiento de la vida del hombre.

2. Los contrastes de Filón

El tratado *De Cherubim* se abre con una exégesis de Gn 3, 24:

Y expulsó (ἐξβαλε) a Adán y colocó (ἔταξε) delante del paraíso de delicias a los Querubines¹ y a la espada (ράμφαία) flamígera (φλογίνη) que gira, para guardar el camino del árbol de la vida. Ahora dice ‘expulsó’ mientras que antes dijo ‘envió’ (ἐξαπίστειλεν) (Gn 3, 23), no disponiendo las palabras al azar, sino ordenándolas como conocedor de los asuntos con propiedad y exactitud. Así, pues, mientras el enviado (ἀποστελλόμενος) no ha sido privado de alcanzar el retorno, el expulsado (ἐκβλεθείς) por Dios, en cambio, sufre un eterno destierro. En efecto, al que aún no ha apresado fuertemente la maldad y se arrepiente le está permitido retornar, como quien vuelve a la patria, a la virtud de la que se apartó; pero el que está abrumado y sometido por una violenta e incurable enfermedad, soporta durante toda la eternidad, la pena de los inmortales horrores, después de ser arrojado al lugar de los impíos para que padezca una terrible y permanente desgracia².

Filón remarca el contraste entre la expulsión (ἐξβαλε), que reviste carácter definitivo, y el envío (ἐξαπίστειλεν), de índole transitoria. La suerte de Adán es la misma que correrá Agar, quien fue enviada primero (Gn 16, 6) y luego expulsada (Gn 21, 10) de la casa de Abraham. El Alejandrino une ambos episodios en una ingeniosa alegoría:

¹ En LXX se lee: κατόκισεν αὐτὸν καὶ ἔταξε τὰ Χερουβίμ, “lo colocó... y ubicó (instaló) en fila Querubines”. Pero Filón omite el complemento αὐτόν. Al introducir este pronombre, LXX recupera la figura de Adán frente a lo que se afirma en IV 11, acerca de que son los Querubines y no Adán quienes están ubicados frente al paraíso. Además, el segundo verbo, ἔταξε, indicaría delante de “los Querubines y la espada flamígera”. Filón sigue un texto más cercano al TM, que registra únicamente la forma verbal κατόκισεν (וַיִּשְׁכֵּן waishken, “y puso”). TM lee (literalmente): “Y expulsó (וַיִּגְרֶשׁ wa-yegar^{sh}) al hombre (אֶת־הָאָדָם et-haadam) y puso al Este del huerto de Edén... (וְהָאֵלֹהִים los Querubines y llama de la espada la que daba vueltas”. Respecto del pasaje de LXX καὶ ἔταξε τὰ Χερουβίμ, Filón omite las dos primeras palabras tornando al sentido del texto hebreo.

² Filón de Alejandría, *Sobre los querubines* (Cher.) 1-2, trad. Druille (Martín, 2010: 37-38 y nota 1).

¿Por qué, pues, nos asombramos si también Adán, el intelecto que ha adquirido la incurable enfermedad de la insensatez, ha sido expulsado por Dios de una vez y para siempre de la región de las virtudes sin serle permitido volver? Cuando también expulsa y destierra al hijo sofista y a la madre –la enseñanza de los estudios preliminares– del lugar de la sabiduría y el sabio, quienes han recibido los nombres Abraham y Sara³.

Los dos destierros son correlativos a los dos ascensos de Adán al Paraíso. El primero de ellos se presenta en Gn 2, 8: “Y plantó el Señor Dios un Paraíso en Edén, al oriente, y puso allí (ἐθετο ἐκεῖ) al hombre que había hecho”. El segundo, según Gn 2, 15: “Y tomó el Señor Dios al hombre que modeló y lo colocó (ἐθετο αὐτὸν) en el Paraíso, a fin de que lo trabajase y custodiase”.

Las recepciones judaicas y cristianas coinciden con esta lectura.

3. Interpretaciones judaicas

Entre los exégetas judíos había una discrepancia respecto de la expulsión de Adán. R. Yehudah y R. Nejemiah diferían en su interpretación de Gn 3, 23. R. Yehudah decía que el hombre fue expulsado del jardín del Edén en este mundo y en el mundo que viene, mientras que R. Nejemiah afirmaba que fue expulsado del jardín del Edén en este mundo, pero en el mundo que viene no quedará expulsado. Según R. Yehudah, Dios le impuso al hombre un castigo severo, mientras que para R. Nejemiah, se mostró indulgente con él. Esta polémica, a su vez, generó otra, según lo dicho por R. Huna, que se suscitó una disputa entre R. Adda bar Ajawah y Rab Hammuna, mostrando uno su acuerdo con Yehudah y el otro con Nejemiah. La siguiente cita sirve de apoyo a R. Nejemiah: “En cuanto a mí, en justicia contemplaré tu rostro, me saciaré al despertarse tu imagen (Sal 17, 15)”. En base a la ambigüedad del infinitivo, el intérprete lee así la expresión “cuando se despierte tu imagen”, cuyo sentido en el contexto del Salmo es: “me saciaré, al despertar, de tu imagen”, es decir, “cuando yo me despierte”⁴. El midrash continúa:

[Dijo David] Cuando se despierte aquel que fue creado a semejanza tuya estaré satisfecho, y en justicia contemplaré tu rostro; en ese momento le veré justificado de aquel decreto. Respecto de aquel momento está escrito: ‘He aquí que el hombre ha llegado a ser [ahora] como uno de nosotros’. Dijo R. Yehoshua ben Levi: ‘Cuando lo creó, lo creó con arreglo a justicia y misericordia, y cuando lo desterró, lo desterró con arreglo a justicia y misericordia. [Por eso se lamentó por él, diciendo]: ‘He aquí que el hombre’: ¡Oh hombre, ni siquiera una hora fuiste capaz de atenerte al encargo recibido!’⁵.

La mención de la breve resistencia de Adán en su obediencia es ratificada por la *Yalqut Shimoni* de Génesis, que dice que Adán y Eva fueron expulsados del Edén en el primer viernes, en el mismo día en que fueron creados y pecaron. En el primer sábado, Adán descansó y rogó el perdón de Dios. Cuando terminó fue al Alto Guijón, el más caudaloso de los ríos, y allí hizo penitencia durante siete semanas, sumergido en el medio de la corriente con el agua hasta el mentón, hasta que su cuerpo quedó tan blando como una esponja⁶.

Otra interpretación basada en la inconstancia de Adán encontramos en Yehudah ben Padiah, que pregunta acerca de quién podrá retirar el polvo de los ojos de Adán, que ni

³ Filón de Alejandría, *Cher.* 10 (Martín, 2010: 40).

⁴ Cf. Vegas Montaner (2009: 252, nota 33).

⁵ *Génesis Rabbah* (GnR) 21, 7 (Vegas Montaner, 2009: 252).

⁶ Cf. *Yalqut* Gen. 34 (Graves y Patai, 1969: 89).

siquiera una hora fue capaz de atenerse a su encargo, “cuando tus hijos han de esperar tres años para comer el fruto del árbol recién plantado, como está escrito: ‘Durante tres años serán prohibidos para vosotros, sin que puedan comer’ (Lv 19, 23)”⁷.

El texto dice literalmente: “han de esperar tres años de ‘*orlah*”, es decir, “prepucio”, “incircuncisión”. Significa que deberán esperar tres años para cortar sus frutos, que son como el prepucio de aquel árbol.

Otros rabinos interpretan la expulsión del paraíso a la luz de la legislación mosaica, según la cual un sacerdote no podía volver a casarse con la mujer de la que se había divorciado, mientras que un israelita cualquiera sí podía hacerlo. En esta línea, discrepaban R. Yojanán con R. Simeón ben Laquis.

R. Yojanán dijo: ‘Como la hija de un sacerdote que ha sido repudiada y no puede volver [a su marido]’. R. Simeón ben Laquis, dijo: ‘Como la hija de un israelita, que [aunque haya sido repudiada] puede volver’. A tenor de la opinión de R. Yojanán, fue severo con él (Adán); de acuerdo a la opinión de R. Simeón ben Laquis, se mostró indulgente con él⁸.

La exégesis de Yojanán a Gn 3, 23 concuerda con la de Yehudah en que Adán jamás podría volver al Edén ni en este mundo, ni en el venidero. Por el contrario, Simeón ben Laquis coincide con Nejemiah en que en el evo futuro el hombre podrá retornar al paraíso. La expresión “Y expulsó (*wa-yegaresh*) es leída en este midrash como *wa-yagrés* para dar a entender que le mostró la destrucción del templo, al igual que cuando se dice “me ha quebrado (*wa-yagres*) los dientes con guijarros (Lm 3, 16)”⁹.

Ya antes de Filón, los escritores que están detrás de los manuscritos de Qumrán se mostraban más inclinados a la posibilidad del retorno del hombre, la opción más indulgente entre las manejadas por la tradición judía. Así, por ejemplo, en la *regla de la comunidad* En 1QS IV, 23: “Por cierto, a estos los ha escogido Dios para una alianza eterna y a ellos pertenecerá toda la gloria de Adán”¹⁰, lo que da a entender la restauración final del protoplasto. Esto se muestra alineado con la tradición bíblica de Sap 10, 1: “Esta (la Sabiduría) preservó con cuidado al primer formado, padre del mundo, creado solo, y lo liberó de su propia caída, y le dio fuerzas para dominarlo todo” (LXX).

En la versión griega de la *Vida de Adán y Eva*, conocida también como *Apocalipsis de Moisés*, Adán es restituido al paraíso, luego de que los ángeles bendijeran la gloria de Dios por haberse compadecido de él.

En cuanto los ángeles pronunciaron estas palabras, se acercó uno de los serafines de siete alas y arrebató a Adán llevándolo hasta la laguna del Aqueronte y lo bañó delante de Dios. Hizo que permaneciera allí tres horas, y de esta manera extendió sus manos al Señor de todas las cosas; sentado sobre su trono santo, levantó a Adán y se lo entregó al arcángel Miguel diciéndole: ‘Llévalo al paraíso, hasta el tercer cielo y déjalo allí hasta aquel gran día terrible que voy a preparar para el mundo’. El arcángel Miguel tomó a Adán y lo transportó, dejándolo según lo había dicho Dios acerca del perdón de Adán¹¹.

Por su parte, el *Apocalipsis siríaco de Baruc*, da a entender que Adán se alejó de las tinieblas y retornó a la luz de la que se había apartado por ser capaz de elegir, como todos sus descendientes, la gloria futura.

⁷ GnR. 21, 7 (Vegas Montaner, 2009: 253).

⁸ GnR. 21, 8 (Vegas Montaner, 2009: 253).

⁹ Al colocar una ם (equivalente a ן) en lugar de ן se hace alusión metafórica a la destrucción del Templo. Cf. Vegas Montaner (2009: 253, n. 44).

¹⁰ Regla de la comunidad (1QS) IV, 23 (García Martínez, 2009⁶: 54).

¹¹ Vida de Adán y Eva 37, trad. Fernández Marcos (Díez Macho, 1982: 335).

Si Adán fue el primero que pecó, trayendo la muerte a todos, no sólo a los de su época sino también a los que habrían de nacer de él, cada uno de ellos ha de prepararse para el tormento futuro y también cada cual ha de elegir para sí la gloria futura¹².

4. Interpretaciones patristicas

Será Teófilo de Antioquía el primero en adoptar la alegoría filoniana, pero en el sentido moral y rara vez en los campos teológicos y cosmológicos. En el segundo libro *A Autólico*, separa las dos traslaciones de Adán al jardín de las delicias, con el tiempo que va del primer traslado de Adán a los elegidos, luego de la resurrección de la carne¹³: “Pues el hombre fue hecho intermedio, ni del todo mortal ni completamente inmortal, capaz de cosas; así como su lugar el jardín, en cuanto a su belleza, fue hecho intermedio entre el mundo y el cielo”¹⁴.

Al caracterizar la índole intermedia del jardín de las delicias por su belleza, responde a los alegoristas y a los valentinianos a los que Ireneo se refiere¹⁵, quienes ubicaban al paraíso en un lugar cósmico intermedio, a saber, la cuarta esfera correspondiente a Mercurio, incorpóreo¹⁶.

En cuanto a los dos destierros de los que habla Filón, transitorio y definitivo, Teófilo se define por un único destierro que va de la protología a la escatología, del paraíso a la resurrección de la carne. Para ello evita basarse en los verbos, como hace Filón, y entiende la reduplicación de Gn 2, 8 en Gn 2, 15 sin adoptar un dualismo exegetico. El alejandrino ya había tratado el tema en base a dos ascensos de Adán al paraíso en *Alegoría de las leyes* I:

El creado según la idea no sólo está ubicado en medio de la plantación de las virtudes sino además es un cultivador y guardián, es menor de las que escuchó y practicó. El modelado ni trabaja las virtudes ni las cuida, sino tan solo es introducido en la doctrina por la generosidad de Dios y, en un futuro próximo, será desterrado de la virtud. Por eso, sólo al que coloca en el jardín lo llama modelado y al que designa cultivador y guardián no lo denomina modelado, sino ‘el que había creado’. A este acepta y a aquel rechaza. Al que es aceptado lo considera digno de tres cosas, con las cuales se consolida su aptitud natural: la oportunidad, la perseverancia y la memoria. La oportunidad es la colocación en el jardín, la perseverancia es la práctica de buenas acciones; la memoria es el cuidado y preservación de las creencias sagradas. El intelecto modelado no recuerda lo noble ni lo practica, simplemente recibe una oportunidad. También por ello es colocado en el jardín, pero poco después deserta y es expulsado¹⁷.

En cambio, Teófilo lo interpreta como dos momentos en la historia de un mismo hombre:

¹² *Apocalipsis siríaco de Baruc* 50, 15, trad. Del Río Sánchez y Alarcón Sainz (Díez Macho y Piñero, 2009: 209).

¹³ Cf. Orbe (1997²: 339s.).

¹⁴ Teófilo de Antioquía, *Ad Autolycum (Ad Aut.)* II, 24, 7 (Martín, 2004: 161).

¹⁵ “Igualmente el paraíso, que quedaría encima del tercer cielo, [los valentinianos] lo llaman el cuarto Arcángel en poder, y Adán habría recibido algo de esto, cuando permaneció en este cielo”. Ireneo de Lyon, *Adversus haereses (Adv. haer.)* I, 5, 2, (Rousseau y Doutreleau, 1979: 79).

¹⁶ Cf. *Marsanes* (NHC X 1) 3, 1, trad. García Bazán (Piñero, Montserrat Torrents, García Bazán, 2000²: 358).

¹⁷ Filón de Alejandría, *Alegoría de las leyes (Legum allegoriae)* 1.54-55, trad. Alesso (Martín, 2009: 184).

También Dios otorgó un gran beneficio al hombre, el que no permaneciera para siempre en pecado, sino que lo expulsó (ἐξέβαλλεν) del jardín, a semejanza en cierto modo de un destierro (ἐξέβαλλεν ἐν ὁμοιώματι ἐξορισμοῦ), para que en un tiempo determinado pagara el pecado mediante el castigo, y así educado, fuera otra vez llamado (ἐξ ὑστέρου ἀνακλεθῆ). De ahí que formado el hombre en este mundo, a modo de misterio se escribe en el Génesis como si hubiera sido puesto dos veces en el jardín. Para que esto se cumpliera, una vez fue puesto allí; la segunda se cumpliría con la resurrección y el juicio¹⁸.

Vemos que, para el antioqueno, se trata de una “semejanza en cierto modo a un destierro”, y lo interpreta como un período en el que Dios aplica su pedagogía al hombre para que este, una vez instruido, volviera a ser llamado. El tema de la pedagogía divina en favor del hombre tiene su antecedente en *Odas de Salomón*: “Desde el principio y hasta el fin he recibido su sabiduría”¹⁹.

Ireneo sigue a Teófilo, pero no recoge el antecedente filoniano de dos traslaciones y dos destierros²⁰. En la *Epideixis* señala que Dios echó al hombre “fuera de su rostro”, lo expulsó del paraíso y lo transfirió lejos del árbol de la vida. Pero el destierro no fue definitivo, sino que Dios lo estableció (κατόκτισεν) en el camino que lleva al paraíso.

Y al hombre lo expulsó de su presencia (fuera de su rostro), lo transfirió y lo hizo habitar entonces en el camino que conduce al jardín, ya que el jardín no admite el pecador. Desterrados del jardín, Adán y su mujer, Eva, padecieron muchas miserias y vivieron en este mundo llenos de tristeza, fatigas y lamentos²¹.

En el contexto ireneano, la expresión “fuera del rostro de Dios” indica que el hombre no estaba aún en posesión de su espíritu permanente²². Filón lo menciona en su explicación a los tres significados de la expresión “frente a”, a saber, con un sentido hostil, o aplicado a quienes se someten a un arbitraje, como el estar ante la presencia de un juez, o con un significado amistoso como el de estar frente a algo para contemplar su gracia y apropiarse del aspecto más perfecto, como cuando las pinturas y estatuas sirven de arquetipos a pintores y escultores. Un ejemplo de hostilidad es lo que se ha dicho sobre Caín, “se marchó lejos del rostro (πρόσωπου) de Dios y habitó en tierra de Naid frente al Edén (Gn 4, 16). “Naid” significa “agitación” (σάλος)²³, mientras que “Edén” se interpreta como “deleite (τρυφῇ)”²⁴. Al respecto, se pregunta Procopio de Gaza invocando a cierto intérprete: “¿Cómo pudo Caín salir de la presencia divina si sus padres habían sido echados definitivamente de ella?”

Estos mismos oyeron al Señor Dios que se paseaba en el paraíso al atardecer. Antes de la transgresión no sospechaba de ellos, sino que estaba con ellos. Pero apartándose de Él, también Él se alejó de ellos. Mas a causa de su bondad, se paseaba despertándoles el sentimiento de acuerdo con las nociones comunes de los hombres para que se convirtiesen a él. Lo cual se hace al atardecer, como conviene a quienes han transgredido. Pues para quien vive en la justicia (o virtud) brilla la luz de la verdad en el zenit. Se presenta, en

¹⁸ Teófilo de Antioquía, *Ad Aut.* II, 26, 1-2 (Martín, 2004: 163-165).

¹⁹ *Odas de Salomón* 11, 4, trad. Peral, A. y Alegre, X (Díez Macho, III, 1982: 78).

²⁰ Cf. Ireneo de Lyon, *Adv. haer.* V, 32, 1 y V, 36, 2.

²¹ Ireneo de Lyon, *Demostración de la predicación apostólica (Epideixis)* 16-17 (Romero Pose, 1992: 96-97).

²² Cf. Ireneo de Lyon, *Adv. haer.* V, 7, 2; V, 8, 1; Orbe (1997²: 341).

²³ Cf. Clemente de Alejandría, *Stromata* II, 51, 4: “Con razón está escrito: ‘Caín se alejó de la presencia (πρόσωπου = rostro) de Dios y habitó en el país de Naíd, al oriente de Edén’. Naíd significa ‘turbación’, y Edén ‘delicia’” (Merino Rodríguez, 1998: 156s.).

²⁴ Cf. Filón de Alejandría, *Cher.* 11 (Martín, 2010: 40).

cambio, la hora vespertina y tenebrosa del atardecer, cuando uno se coloca fuera de la luz, metido en la ignorancia y la malicia. Dice Dios al alma pecadora: ‘Aseméjé a la noche a tu madre’ (Os 4, 5). La luz no les abandonó en seguida (a Adán y a Eva), pues oyeron a Dios al atardecer. El esconderse del rostro del Señor Dios (equivale a) apartarse del pensamiento puro de Dios, (mas) no como Caín. Este salió, en efecto, del rostro de Dios, situándose donde no le pudiera recordar; mientras aquellos, no por esconderse perdieron el pensamiento de la vigilancia divina (sobre ellos). A causa de la suciedad del pecado no tienen, sin embargo, la libertad (del trato con Dios, como antes). Por el rostro de Dios entiéndase el Hijo. Queriendo ser transgresores del mandamiento, se apartaron de la iluminación que emana de la imagen (personal) de Dios²⁵.

Procopio se orientaría por el tercer significado que otorga Filón a la expresión “frente a”, ya que sostiene que, al expulsar al hombre, Dios le hizo habitar “delante del jardín de las delicias”:

Para moderar la pena, le mandó habitar delante del paraíso de delicias, como un rey bueno que no impone un exilio largo, sino a la vista de la ciudad regia, dándole esperanzas de volverlos a llamar. A fin de que, contemplando continuamente el Paraíso, tenga el hombre memoria del pecado, que le desterró, y le aborrezca y anhele a su vez el sitio de donde vino a caer. Y con razón, dicen, pensaban los hijos de Adán que Dios habita en las regiones del paraíso, para persuadirlos de que no cambiaba su particular solicitud alejándole de sí²⁶.

Ireneo se anticipa al afirmar que el destierro del hombre no fue definitivo, sino transitorio, y que Dios lo colocó “en el camino que conduce al paraíso”. Según esta interpretación que concuerda con la de su antecesor Teófilo, Adán no habría perdido definitivamente la condición espiritual de la que gozaba en el paraíso, sino que había conservado algo de ella.

Los gnósticos también introdujeron glosas rectificadoras al ciclo del paraíso presentado en Gn 3, 22-24. El tratado conocido como *Sobre el origen del mundo*, de difícil clasificación entre las escuelas gnósticas²⁷, aunque con visibles trazos valentinianos, se refiere en los siguientes términos a la expulsión del paraíso:

Los arcontes se trastornaron al comprobar que Adán se hallaba alerta ante toda prueba. Se reunieron en consulta y dijeron: ‘He aquí que Adán se ha vuelto como uno de nosotros, discernidor de la diferencia entre la luz y la oscuridad. Ahora podría ser que nos lo engañen con un asunto parecido al del árbol del conocimiento, y luego podría acercarse al árbol de la vida y comer de él, con lo cual se haría inmortal y se haría señor y acabaría menospreciándonos con toda nuestra gloria. Luego, todavía nos condenaría (a nosotros y a nuestro mundo). Para evitar esto, venid, expulsémoslo del paraíso, sobre la tierra misma de la cual lo sacaron, para que desde ahora no sea capaz ya de conocer nada superior a nosotros’. Así que expulsaron del paraíso a Adán y a su mujer. Y no les bastó con lo que había hecho, antes bien temieron. Se acercaron al árbol de la vida y lo rodearon de cosas tremebundas, vivientes ígneos, llamados querubines, y pusieron entre ellos una espada ardiente que giraba sin par espantosamente, de modo que jamás pudiera ningún ser terreno penetrar en aquel lugar²⁸.

²⁵ Procopio de Gaza, *In Genesim (In Gen.)* 3, 7 (Migne, 1857-1866: PG 87, 193 AB).

²⁶ Procopio de Gaza, *In Gen.* 3, 22 (Migne, 1857-1866: PG 87, 225 D-228 A).

²⁷ El autor es un gnóstico familiarizado con la Biblia judaica y en la literatura apócrifa, influenciado por la mitología griega, la astrología y la magia. Tiene notables semejanzas con la *Hipóstasis de los arcontes*, tal vez por alguna fuente común que puede subyacer a ambos tratados.

²⁸ *Sobre el origen del mundo (OgM)* (NHC II 5) 121, 1-13, trad. Montserrat Torrents (Piñero, Montserrat Torrents, García Bazán, 2000²: 412s.).

En la hermenéutica gnóstica se advierte el tema de la envidia de los arcontes que habían querido evitar Teófilo e Ireneo para confrontar con los marcionitas. Lo que los arcontes envidiaron de Adán y de su mujer fue la duración de sus vidas.

(...) por lo que decidieron acortarlas pero fracasaron por causa de la fatalidad fijada desde el principio, pues los tiempos de cada uno de ellos habían sido limitados a mil años de acuerdo con el curso de los astros. Los arcontes, ciertamente, no pudieron hacer esto, pero cada uno de los malignos arrebató diez años y este tiempo quedó en 930 años²⁹ que transcurren en dolor, debilidad y perplejidad. Desde aquel día la vida decayó de esta manera, hasta el fin de los tiempos³⁰.

En los valentinianos de Tolomeo el drama del destierro encuentra su correspondiente simbólico en el exilio de Sofía Achamot a extramuros del Pléroma, fuera del paraíso de los eones e insertada en el mundo umbrátil del vacío y la penuria³¹. Pero este destierro no fue definitivo, sino una ocasión para la fundación de la Iglesia de los espirituales y el comienzo de la economía de la salvación, gracias a la intervención del Cristo Superior que habría de restituirla al otro lado del Límite del que había sido expulsada³².

Ireneo, al igual que Teófilo, rechaza como motivo de la expulsión cualquier clase de envidia por parte del creador. Por el contrario, alejar al hombre del árbol de la vida fue un acto de misericordia:

Por este motivo lo echó del paraíso y lo alejó del árbol de la vida. No es que Dios sintiese celos por el árbol de la vida, como algunos se atreven a opinar; sino que fue acto de misericordia alejarlo para que no siguiese transgrediendo, a fin de que su pecado no estuviese en él para siempre como un mal insaciable y sin remedio. De este modo le impidió seguir transgrediendo el mandato, le impuso la muerte y marcó un límite al pecado al ponerle a él un término en la tierra mediante la disolución de la carne. De esta manera el hombre, al morir, dejaría de vivir para el pecado y comenzaría a vivir para Dios³³.

5. Consideraciones finales

Filón enmarca la escena de la expulsión del paraíso en un juego de oposiciones a partir de las cuales elabora su alegoría, tales como “expulsó” y “envió”, destierro transitorio y expulsión definitiva, Adán y Agar. Atiende también a las dos posiciones en que fue colocado el hombre en el paraíso, según Gn 2, 8 y Gn 2, 15. El hombre “creado según la idea” y el “modelado”. El primero, ubicado en la plantación de las virtudes como cultivador y guardián; el segundo, introducido en la doctrina por la generosidad de Dios, pero que luego será desterrado. Dios acepta al que “había creado” y rechaza al “modelado”. A este le cabe solo la recepción de una oportunidad; al otro, además de la oportunidad lo asisten la perseverancia y la memoria.

Judíos y cristianos recogieron estas intuiciones del alejandrino. Entre los primeros, la literatura rabínica registra dos posturas distintas, encabezada una por R. Yeuhdah y la otra por R. Nejemiah. El primero se inclina por una expulsión definitiva de la presencia de Dios, en este mundo y en el venidero. El segundo, por un destierro transitorio, ya que

²⁹ Los años que vivió Adán, según Gn 5, 5.

³⁰ *OgM* 121, 15-28 (Piñero, Montserrat Torrents, García Bazán, 2000²: 413).

³¹ Cf. Ireneo de Lyon, *Adv. haer.* I, 2, 2; I, 3, 3.

³² Cf. Ireneo de Lyon, *Adv. haer.* I, 4, 1.

³³ Ireneo de Lyon, *Adv. haer.* III, 23, 6 (Rousseau y Doutreleau, 1944: 461s.).

en el evo futuro el primer hombre será restaurado. A esta primera oposición entre rabinos seguirán otras posteriores que han de discurrir por los mismos carriles contrapuestos.

En la Patrística asiática, desde Teófilo de Antioquía a Ireneo y de este a Procopio de Gaza, prevalecerá la interpretación que se orienta hacia la indulgencia divina que ha de mostrarse en la restauración final de Adán, cuya gloria será extendida a toda la especie, como lo afirmaban antes algunos documentos de Qumrán en el judaísmo tardío.

El antioqueno, pionero en la recepción de las líneas filonianas, ni siquiera considera que se trató de un destierro, sino de algo semejante a un destierro para que actúe la pedagogía divina sobre el hombre, intermedio entre el paraíso y el mundo. Ireneo, por su parte, de quien no podemos estar seguros respecto de si conoció la alegoría de Filón, sigue a Teófilo y no acepta dos traslaciones de Adán ni dos destierros, sino uno solo. A la vez, urge otro contraste en cuanto a la posición del hombre exiliado del jardín de las delicias, una “fuera del rostro de Dios” y otra “en el camino del Paraíso”, equivalente a la expresión “frente a” que utiliza Filón y a lo que le otorga tres significados, uno hostil, otro de carácter judicial y otro amistoso. Procopio de Gaza, en la línea de Ireneo, adoptará este último sentido. En los gnósticos –probablemente valentinianos– de *OgM*, se destaca como motivo del destierro la envidia de los arcontes por la longevidad de la primera pareja humana, en la huella de Marción, quien lo atribuía a la envidia que despertó en el Hacedor el hecho de que el hombre se hiciera semejante en el conocimiento. Para Teófilo, en cambio, ni el primer mandamiento de no comer del árbol de la ciencia del bien y del mal se debió a la envidia del creador, así como para Ireneo tampoco el destierro obedeció a esa causa. Tolomeo y sus seguidores despliegan en su mito del destierro de Sofía una imagen especular del drama del paraíso, en la cual tampoco este extravío resulta definitivo.

Una vez más es posible advertir la proyección de Filón tanto sobre la teología rabínica como en la de los orígenes del cristianismo, por las casi infinitas posibilidades hermenéuticas que se desprenden de su particular interpretación de las Escrituras sagradas.

BIBLIOGRAFÍA

Ediciones y traducciones

- Díez Macho, A. (ed.) (1982). *Apócrifos del Antiguo Testamento II*. Madrid: Cristiandad.
- Díez Macho, A. (ed.) (1982). *Apócrifos del Antiguo Testamento III*. Madrid: Cristiandad.
- Díez Macho, A. y Piñero, A. (eds.). *Apócrifos del Antiguo Testamento VI*. Madrid: Cristiandad.
- García Martínez, F. (ed. y trad.) (2009⁶). *Textos de Qumrán*. Madrid: Trotta.
- Martín, J. P. (ed.) (2009). *Filón de Alejandría. Obras completas*, vol. I. Madrid: Trotta.
- Martín, J. P. (ed.) (2010). *Filón de Alejandría. Obras completas*, vol. II. Madrid: Trotta.
- Martín, J. P. (ed. y trad.) (2004). *Teófilo de Antioquía. A Autólico*. Fuentes Patrísticas 16, edición bilingüe. Madrid: Ciudad Nueva.
- Merino Rodríguez, M. (ed.) (1998). *Clemente de Alejandría. Stromata II-III: Conocimiento religioso y continencia auténtica*. Fuentes Patrísticas 10, edición bilingüe. Madrid: Ciudad Nueva.
- Migne, J-P. (ed.) (1857-1866). *Patrologia Graeca*, vol. 87. https://www.documentacatholicaomnia.eu/25_20_25_Rerum_Conspectus_Pro_Auctoribus_Ordinatus.html
- Piñero, A., Montserrat Torrents, J. y García Bazán, F. (eds.) (2000²). *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I: Tratados filosóficos y cosmológicos*. Madrid: Trotta.
- Romero Pose, E. (ed.) (1992). *S. Ireneo de León. Demostración de la predicación apostólica*. Fuentes Patrísticas 2. Madrid: Ciudad Nueva.
- Rousseau, A. y Doutreleau, L. (eds.) (1979). *Irénee de Lyon. Contre les hérésies*, Livre I, Tome II. SC 264. Paris: Cerf.
- Rousseau, A. y Doutreleau, L. (eds.) (1974). *Irénee de Lyon. Contre les hérésies*, Livre III, Tome II. SC 211. Paris: Cerf.
- Vegas Montaner, L. (introd., trad. y notas) (2009³). *Génesis Rabbah I (Génesis 1-11). Comentario midrásico al libro del Génesis* (1^o ed. 1994). Estella (Navarra): Verbo Divino.

Bibliografía citada

- Graves, R. y Patai, R. (1969). *Los mitos hebreos. El libro del Génesis*. Buenos Aires: Losada.
- Orbe, A. (1997²). *Antropología de San Ireneo*. Madrid: BAC.

CAPÍTULO II

LA HEBDÓMADA Y SUS IMPLICACIONES ESCATOLÓGICAS Y REGENERATIVAS EN FILÓN DE ALEJANDRÍA

Guillermo Callejas Buasi

Resumen: La presente investigación tiene como objetivo analizar el concepto filoniano de la *hebdómada* dentro del contexto de *Opif.* 104-105. Considero que, en estos pasajes, Filón construye su propia visión en torno a este concepto a partir de lo dicho por Solón y por Pseudo Hipócrates, introduciendo un enfoque teológico que, al mismo tiempo, reincorpora la visión política y fisiológica de estos pensadores. Sobre la base de este pasaje, Filón comienza a establecer su propia visión de la vejez, la cual se expone de manera clara en pasajes como *Jos.* 127-129 y *Abr.* 270-274. Este concepto de vejez, más que referirse a una vejez fisiológica, se caracteriza por el grado de sabiduría, virtud y compenetración con Dios por parte del individuo. Así, la madurez biológica es para el alejandrino una etapa preparatoria para el desarrollo de las facultades intelectuales, pero, una vez que estas se encuentran desarrolladas, depende del propio individuo la obtención de la virtud y la sabiduría. Finalmente, considero que esta obtención es crucial para efectuar un proceso purificativo que, en términos morales e incluso escatológicos, poseen un carácter regenerativo y salvífico.

Palabras clave: hebdómada, edad biológica, virtud, sabiduría, regeneración.

THE HEBDOMAD AND ITS ESCHATOLOGICAL AND REGENERATIVE IMPLICATIONS IN PHILO OF ALEXANDRIA

Abstract: The present research aims to analyze the Philonic concept of the *hebdomad* within the context of *Opif.* 104-105. I consider that in these passages, Philo constructs his own vision of this concept based on the words of Solon and Pseudo-Hippocrates, introducing a theological approach that simultaneously reincorporates the political and physiological views of these thinkers. Based on this passage, Philo begins to establish his own vision of old age, which is clearly presented in passages such as *Jos.* 127-129 and *Abr.* 270-274. This concept of old age, rather than referring to a physiological old age, is characterized by the degree of wisdom, virtue, and communion with God of the individual. Thus, biological maturity is, for the Alexandrian, a preparatory stage for the development of intellectual faculties, but once these are developed, it depends on the individual to attain virtue and wisdom. Finally, I consider that this attainment is crucial for effecting a purifying process that, in moral and even eschatological terms, has a regenerative and salvific character.

Keywords: hebdomad, biological age, virtue, wisdom, regeneration.

1. Introducción

¿Considera Filón que existe una edad propia para el desarrollo adecuado de la virtud, el inicio de la actividad contemplativa y la regeneración del alma humana en un sentido escatológico? Consideramos que sí. Para el alejandrino, el desarrollo de las virtudes cardinales solo puede efectuarse a partir de la concatenación de dos concepciones distintas de lo que es la edad. La primera de ellas es la edad biológica, en tanto que la segunda es la edad en sentido antropológico-religioso. En la primera de estas edades, se ha desarrollado la posibilidad de disponer de la capacidad intelectual en virtud de la madurez y la concreción del desarrollo fisiológico. A partir del alcance de esta edad, las facultades racionales se encuentran ya aptas para entrar en funcionamiento; a su vez, este puede bifurcarse en dos usos distintos del entendimiento: 1. el conocimiento teórico (que supone la captación de la genuina estructura del cosmos) y 2. el conocimiento práctico que, a su vez, se subdivide en dos funciones: 2.1. la capacidad de discernir entre el bien y el mal y 2.2. la capacidad de elegir entre una acción buena por encima de una acción mala. Así, desde un punto de vista, la edad biológica es una condición (suficiente, mas no necesaria) para posibilitar el acceso a la regeneración moral, en el sentido de que, sin este proceso natural, el intelecto no podría estar en condiciones para efectuar todas sus tareas intelectuales. Sin embargo, en sí mismo, el desarrollo de la capacidad intelectual no garantiza la efectividad del proceso regenerativo, por lo que Filón considera que existe otra edad distinta a la edad biológica, esta edad de segundo orden no puede desarrollarse antes de la obtención de la madurez biológica (pues sin esta no es posible que aquella se active) aunque, desde otro punto de vista, esta edad de segundo orden, que supone la obtención de la sabiduría y el acercamiento a Dios, es decisiva para la regeneración del alma y su salvación.

Este hecho justifica la estructura biológica dentro de la concepción antropológica de Filón, delimitando así una distinción sustancial entre la vida biológica animal, la vida biológica humana y la vida antropológico-religiosa. Tanto la vida biológica animal como la vida biológica humana poseen en común el hecho de tener como objeto primario la conservación y perpetración de la vida de la especie eterna a partir de la reproducción sexual y la alimentación. La preservación de la vida sirve para perpetrar la continuidad cíclica propia de la eternidad del mundo sensible y corruptible, así como de la inagotable capacidad creadora de Dios (la idea del eterno retorno cíclico). Solo en este sentido, es compatible en el pensamiento de Filón la concepción cíclica que, desde el punto de vista biológico, poseen los estoicos y, principalmente, Aristóteles.

Para Filón, la vida orgánica es eterna solo en especie, lo que implica que el principio y el fin constituyen un ciclo eterno en donde perpetuamente nacerán, se desarrollarán y morirán todas las especies. En principio, Filón considera que la vida biológica humana está inmersa en esa misma dinámica, pero dada la condición que el hombre tiene respecto de su grado de semejanza con Dios, el alejandrino considera que la existencia humana no puede reducirse solo al desarrollo de la estructura biológica, sino que, a partir de la edad no biológica, que implica el uso adecuado de sus potencias racionales, el hombre logra acrecentar su grado de semejanza respecto del primer ancestro para obtener así su ulterior trascendencia del mundo sensible corruptible. Es decir, que a diferencia de la vida animal, en el caso del hombre, los aspectos biológicos son considerados por Filón solo como una etapa temporal y transitoria, al no representar estos su fin último; esto explica el por qué, para Filón, los animales no ocupan el razonamiento.

Para poder comprender el paso de la vida biológica a la vida activa y contemplativa en Filón, debemos primero explicar cómo funcionan en Filón los procesos biológicos, pues si bien es cierto que sin estos no es posible ni desarrollar la virtud ni acrecentar el grado

de semejanza con el primer ancestro, sí establecen condiciones que activan la posibilidad de la regeneración moral. De esta manera, la presente investigación se dividirá en tres partes: en la primera, analizaremos los antecedentes filonianos de la *hebdomada* dentro del contexto de *Opif.* 104-105. Considero que, en estos pasajes, Filón construye su propia visión en torno a este concepto a partir de lo dicho por Solón y por Pseudo Hipócrates, introduciendo un enfoque teológico que, el mismo tiempo, reincorpora la visión política y fisiológica de estos pensadores. En la segunda parte, expondré la postura del propio Filón respecto de la *hebdomada* dentro del contexto de *Jos.* 127-129. Finalmente, en la tercera parte explicaré cómo es que para Filón el desarrollo tanto de la edad biológica como de la edad antropológico-religiosa son condiciones necesarias para activar un proceso regenerativo de carácter moral e, incluso, escatológico a partir del acrecentamiento voluntario del grado de semejanza con el primer ancestro.

2. Antecedentes de la concepción filoniana de la edad biológica: Solón y Pseudo Hipócrates

En el pasaje de *Opif.* 104-105, Filón retoma, respectivamente, un argumento procedente de Solón y un argumento procedente de Pseudo Hipócrates en torno a sus concepciones de la *hebdomada* para, ulteriormente, introducirlos hacia su propia perspectiva alegórica y numerológica.

En *Opif.* 104, Filón cita directamente el siguiente fragmento atribuido a Solón¹:

τὰς ἡλικίας ταύτας ἀνέγραψε καὶ Σόλων ὁ τῶν Ἀθηναίων νομοθέτης ἐλεγείᾳ ποιήσας τάδε· Παῖς μὲν ἄνηβος ἔὼν ἔτι νήπιος ἔρκος ὀδόντων φύσας ἐκβάλλει πρῶτον ἐν ἑπτ’ ἔτεσιν· τοὺς δ’ ἐτέρους ὅτε δὴ τελέσῃ θεὸς ἑπτ’ ἐνιαυτούς, ἥβης ἐκφαίνει σήματα γιγνομένης· τῇ τριτάτῃ δὲ γένειον ἀεζομένων ἔτι γυίων λαχνοῦται, χροίης ἄνθος ἀμειβομένης· τῇ δὲ τετάρτῃ πᾶς τις ἐν ἐβδομάδ’ ἐστὶν ἄριστος ἰσχύν, ἦν τ’ ἄνδρες σήματ’ ἔχουσ’ ἀρετῆς· πέμπτῃ δ’ ὥριον ἄνδρα γάμου μεμνημένον εἶναι καὶ παίδων ζητεῖν ἐξοπίσω γενεήν· τῇ δ’ ἕκτῃ περὶ πάντα καταρτύεται νόος ἀνδρός, οὐδ’ ἔρδειν ἔθ’ ὁμῶς ἔργ’ ἀπάλαμνα θέλει· ἑπτὰ δὲ νοῦν καὶ γλῶσσαν ἐν ἐβδομάσιν μέγ’ ἄριστος ὀκτώ τ’, ἀμφοτέρων τέσσαρα καὶ δέκ’ ἔτη· τῇ δ’ ἐνάτῃ ἔτι μὴν δύναται, μαλακώτερα δ’ αὐτοῦ πρὸς μεγάλην ἀρετὴν γλῶσσά τε καὶ σοφίη· τὴν δεκάτῃν δ’ εἴ τις τελέσας κατὰ μέτρον ἵκοιτο, οὐκ ἂν ἄωρος ἔὼν μοῖραν ἔχοι θανάτου.

En este fragmento, vemos que Solón describe poéticamente lo que él considera como las distintas edades del hombre, las cuales se dividen en diez septenios con una duración de siete años cada uno. En el siguiente esquema, se procura mostrar de manera un poco más esquemática y detallada la descripción de cada una de estas edades expuestas en el anterior texto:

Nombre utilizado para designar el septenio	Características	Septenios
Niño (παῖς)	Crecimiento y pérdida de la dentadura	Primer septenio: 0 a 7 años
Niño-puberto (παῖς-ἥβη)	Aparición de las señales de la juventud (σήματα γιγνομένης)	Segundo septenio: 7 a 14 años
Puberto (ἥβη)	Aparición de la barba, desarrollo de los miembros, engrosamiento de la piel	Tercer septenio: 14 a 21 años

¹ Se trata del fragmento XV según la edición de Lefkowitz (1919: 146).

Varón (ἄνθρωπος)	Alcance del máximo vigor y predisposición para el desarrollo de la virtud (τῇ δὲ τετάρτῃ πᾶς τις ἐν ἑβδομάδ' ἐστὶν ἄριστος ἰσχύων, ἢν τ' ἄνδρες σήματ' ἔχουσ' ἀρετῆς)	Cuarto septenio: 21 a 28 años
Varón (ἄνθρωπος)	Edad adecuada para el matrimonio y la procreación de los hijos	Quinto septenio: 28 a 35 años
Varón (ἄνθρωπος)	Perfeccionamiento de la inteligencia del hombre en diversas cosas	Sexto septenio: 35 a 42 años
Varón (ἄνθρωπος)	Máximo grado de excelencia en la inteligencia y el habla	Séptimo septenio: 42 a 49 años
Varón (ἄνθρωπος)	Máximo grado de excelencia en la inteligencia y el habla	Octavo septenio: 49 a 56 años
-----	Disminuye la capacidad de saber y de habla	Noveno septenio: 56 a 63 años
-----	Edad oportuna para la muerte	Décimo septenio: 63 a 70 años

El número siete como un factor conjuntivo de las edades también se menciona en el pasaje subsiguiente. En efecto, en *Opif.* 36, 105, Filón hace referencia ahora a un pasaje de Pseudo Hipócrates, quien, al igual que Solón, también afirma que la edad del hombre se divide en siete etapas, como podemos ver a continuación:

Ὁ μὲν οὖν Σόλων ἑβδομάσι δέκα ταῖς εἰρημέναις καταριθμεῖ τὸν ἀνθρώπινον βίον. ὁ δ' ἰατρὸς Ἱπποκράτης ἡλικίας ἐπτὰ εἶναι φησι, παιδίου, | παιδός, μειράκιον, νεανίσκου, ἀνδρός, πρεσβύτου, γέροντος, ταύτας δὲ μετρεῖσθαι μὲν ἑβδομάσιν, οὐ μὴν ταῖς κατὰ τὸ ἐξῆς. λέγει δ' οὕτως· “Ἐν ἀνθρώπου φύσει ἐπτὰ εἰσὶν ὥραι, ἃς ἡλικίας καλέουσι, παιδίον, παῖς, μειράκιον, νεανίσκος, ἀνὴρ, πρεσβύτερος, γέρων· καὶ παιδίον μὲν ἐστὶν ἄχρις ἐπτά ἐτέων ὀδόντων ἐκβολῆς· παῖς δ' ἄχρι γονῆς ἐκφύσιος, ἐς τὰ δις ἐπτὰ· μειράκιον δ' ἄχρι γενείου λαχνώσιος, ἐς τὰ τρις ἐπτὰ· νεανίσκος δ' ἄχρις αὐξήσιος ὅλου τοῦ σώματος, ἐς τὰ τετράκις ἐπτὰ· ἀνὴρ δ' ἄχρις ἐνὸς δέοντος ἐτέων πενήκοντα, ἐς τὰ ἐπτάκις ἐπτὰ· πρεσβύτερος δ' ἄχρι πενήκοντα ἑξ, ἐς τὰ ἐπτάκις ὀκτώ· τὸ δ' ἐντεῦθεν γέρων.

Así, lo dicho por Pseudo Hipócrates se esquematiza de la siguiente manera:

<i>Términos de Pseudo Hipócrates para designar el septenio</i>	<i>Características</i>	<i>Septenios</i>
Niño (παιδίον)	Pérdida de los dientes	Primer septenio: 0 a 7 años
Púber (παῖς)	Producción del semen	Segundo septenio: 7 a 14 años
Adolescente (μειράκιον)	Aparición de la barba	Tercer septenio: 14 a 21 años
Joven (νεανίσκος)	Crecimiento completo del cuerpo	Cuarto septenio: 21 a 28 años
Varón (ἄνθρωπος)	No se especifica	Quinto septenio: hasta los 49 años
Mayor (πρεσβύτερος)	No se especifica	Sexto septenio: hasta los 56 años
Anciano (γέρων)	No se especifica	Más de 56 años

Pseudo Hipócrates presenta una terminología más amplia y rica que la expuesta por Solón, pero centrándose estrictamente en los factores fisiológicos. Quizá esa sea la razón por la cual, a partir del quinto septenio (en donde el crecimiento del cuerpo humano ha llegado a su punto culminante) no se agregan mayores características.

La coincidencia entre los pasajes de Solón y Pseudo Hipócrates en torno al uso de la *hebdomada* como un orden clasificatorio y perfeccionador de la vida, presenta distintos enfoques o, mejor dicho, dos clases diferentes de orden, cuya conjunción es necesaria para su orientación hacia el ámbito teológico. Filón concibe a Solón como un legislador (νομοθέτης), en tanto que a Pseudo Hipócrates lo define como un médico (ιατρός) o, como podemos ver en otros pasajes, un hombre experto en los procesos naturales (ὁ τῆς φύσεως ἐπιγνώμων)². Esto se debe a que, si bien es cierto que Solón utiliza una terminología fisiológica para delinear los primeros cuatro septenios, su clasificación es, en términos generales, de carácter ético-político. A Solón le interesaba armonizar las tensiones sociales entre las diferencias de clases, propias de su época, en tanto que en la división de los septenios propuesta por Pseudo Hipócrates se busca poner al descubierto la noción de armonía en conjunción con el desarrollo natural del cuerpo humano. Como se mencionó anteriormente, considero que Filón incorpora el concepto armónico de la *hebdomada*, retomando así tanto el enfoque político-moral como el fisiológico, pero a diferencia de Solón y de Pseudo Hipócrates, Filón contextualiza y orienta toda esta concepción armónica de la formación ético-política y fisiológica hacia el ámbito de la teología con el objetivo de explicar el proceso armónico y ordenado que lleva el proceso salvífico del alma de los hombres que han desarrollado la virtud y la sabiduría.

Con base en lo anterior, aunado a la mención de la *hebdomada*, existen otros cuatro aspectos mencionados por Solón que llaman la atención de Filón y son, a la postre, factores determinantes para su ulterior asimilación:

1. El primero de ellos tiene que ver con el hecho de que Solón afirma explícitamente en su descripción que, de alguna u otra manera, este proceso fisiológico es regulado por Dios (como se muestra en la afirmación τοὺς δ' ἑτέρους ὅτε δὴ τελέσῃ θεὸς ἔπτ' ἐνιαυτούς), aunado también al hecho de que Solón no habla de “Dioses”, sino de un solo Dios.

2. El segundo aspecto relevante se presenta en la forma en la que el legislador ateniense introduce en este fragmento su idea de la virtud política como un elemento esencial para lograr el orden social dentro de la *pólis*. En el fragmento de Solón, al inicio del cuarto septenio se presenta esta predisposición para el desarrollo de la virtud, la cual debe entenderse como “virtud política”. Lo concerniente a esta virtud aborda el quinto, el sexto y el séptimo septenio, manifestándose en dos distintas actividades ético-políticas: a) el matrimonio y la crianza de los hijos y b) el aprendizaje de distintas cosas. El perfeccionamiento de ambas actividades es fundamental para el desarrollo de la virtud política, la cual, en términos generales, presupone una manera de actuar de manera ordenada tanto en la esfera privada como en la pública, la cual se hace patente, por un lado, en las acciones propias de un buen marido y de un buen padre (lo que sería propio de la aplicación de la virtud dentro del matrimonio) y, por otro, en los alcances políticos de esta formación, que se reflejan en el rechazo a la realización de cualquier tipo de acción que sea susceptible de ser considerada impía o irreflexiva, como se aprecia en la expresión de Solón: τῇ δ' ἕκτη περὶ πάντα καταρτύεται νόος ἀνδρός, οὐδ' ἔρδεν ἔθ' ὁμῶς ἔργ' ἀπάλαμνα θέλει.

3. El tercer aspecto relevante radica en la importancia que posee la formación de la virtud política en relación con la muerte. En la afirmación εἴ τις τελέσας κατὰ μέτρον

² Cf. *Opif.* 41, 124.

ἴκοιτο, οὐκ ἂν ἄωρος ἐὼν μοῖραν ἔχοι θανάτου, Solón enfatiza la relevancia de efectuar nuestras acciones o nuestra vida con medida (μέτρον) para no tener una muerte prematura³. Filón retoma en varios pasajes esta misma idea: la evitación de una muerte prematura (οὐκ ἂν ἄωρος ἐὼν μοῖραν ἔχοι θανάτου), que se vincula con una vida desequilibrada y desvinculada de la inteligencia que guía la mente, como el mismo Filón lo expresa en *Virt.* 11⁴. Esta muerte prematura se opone a la muerte natural. En general, para Filón, lo opuesto a la muerte natural se vincula con cualquier tipo de muerte en donde el vicio intervenga⁵.

4. El cuarto aspecto relevante radica también en la importancia que Solón le otorga al habla (ἐπτά δὲ νοῦν καὶ γλῶσσαν ἐν ἑβδομάσιν μέγ' ἄριστος). Luego de que a partir del cuarto septenio el varón se encuentra en plena predisposición para el desarrollo de las virtudes; en el séptimo, cuando este ya alcanzó su grado máximo de perfeccionamiento intelectual, está en posición de utilizar el habla. Esto implica que el individuo es capaz de enseñar o transmitir a través de la palabra, la cual tiene para Filón un significado profundo. Por ejemplo, en *Leg.* 3.61.176, afirma que el alma de los más virtuosos está alimentada por la palabra, es decir, por la palabra de Dios. Esta misma idea aparece en *Det.* 19.68, en donde se dice que el hombre virtuoso es el guardián de las palabras y del pacto de Dios.

En su análisis sobre el poema de Solón, Falkner considera que los septenios delineados por el poeta se dividen, fundamentalmente, en tres grupos: el primero de ellos se caracteriza por el desarrollo (de carácter biológico) de habilidades y de cambios físicos (como la caída de los dientes, el crecimiento, el desarrollo de la fuerza), en tanto que a partir del quinto septenio se aborda el desarrollo de habilidades de carácter ético-político que, de alguna manera requieren (junto con otros aspectos éticos) de los desarrollos fisiológicos mencionados anteriormente (como el matrimonio, la crianza de los hijos, el aprendizaje de la responsabilidad), en tanto que en el tercer grupo se exalta el perfeccionamiento de las capacidades intelectuales y retóricas⁶.

Con base en lo dicho por Falker, así como en el fragmento mismo, para Solón el desarrollo fisiológico es solo una antesala para el desarrollo de las virtudes políticas y las virtudes intelectuales. Considero, pues, que cada una de estas tres etapas se compaginan con la terminología utilizada por Solón en el fragmento. Aunque no es del todo explícito, me parece que, al menos en términos generales, el sustantivo πάις se empalma con lo relativo al desarrollo biológico, en tanto que ἥβη (el cual Solón introduce a partir del

³ Aunado a esta caracterización biológica del anciano, también es frecuente en Filón el uso de este término desde un punto de vista alegórico. Como señala Triviño (T. *De Legatione Ad Gaium*, n. 36) Filón se sirve de la doble significación que en griego posee el término “presbítero” (anciano/ venerable) para efectuar este doble uso. Desde esta perspectiva alegórica, el “anciano” no solo puede referirse a un hombre de edad avanzada, sino también a un hombre prudente (cf. *Contempl.* 67), que es feliz (cf. *Legat.*), cuya felicidad no está sujeta a su descendencia (cf. *Hypoth.* 11, 13) y que, en general, es merecedor de honra, prerrogativa y prioridad (cf. *Sacr.* 22, 77). Algo similar ocurre con el término “infante”, el cual refleja también el carácter imberbe e insensato del sofista (cf. *Sobr.* 2.9-3.10) o, en general, al hombre de alma reprochable, demente y que realiza acciones contrarias a la razón (cf. *Sobr.* 11).

⁴ *Virt.* 11: πηρώσει γε μὴν αἰσθήσεων, ἧ συζῶντες ἔτι μυριοὶ προαπέθανον τῷ μηδὲν ἀλεξίκακον εὐρεῖν δύνασθαι φάρμακον, ἀντικάθεται φρόνησις, τὸ κρατιστεῦον τῶν ἐν ἡμῖν, ἐνοματοῦσα διάνοιαν, ἧ πρὸς ὀξυωπῖαν τῶν σώματος ὀφθαλμῶν ὄλω, φασί, καὶ τῷ παντὶ διενήνοχεν.

⁵ Cf. *Leg.* 1, 23, 107.

⁶ Falker (1990: 12): “Solon’s ten ages describe the unfolding of various abilities, physical, social, cognitive, and performative, which may seem obvious or natural but are carefully selected and structured. The changes in the first four hebdomads are primarily physical in nature, with an emphasis on bodily growth and its manifestations (...) in teeth, hair, size, and strength. The fifth and sixth are primarily social and ethical: a man marries and provides offspring, his mind develops (...), and he learns restraint and responsibility. In the final hebdomads his intellectual and rhetorical capacities are at their peak for a full fourteen years and then decline”.

comienzo del tercer septenio) designa una edad en la que ya es posible comenzar a desarrollar las virtudes ético-políticas, dejando finalmente al sustantivo ἀνὴρ como el punto culminante de los septenios, en donde el individuo ya es capaz de emplear sus facultades intelectuales de manera plena.

3. Sobre las edades biológicas en Filón. Análisis de Jos. 127-129

Aunado a estos pasajes, Filón, en Jos. 127-129, afirma lo siguiente:

(127) ἐρευνήσάτω δ' ἕκαστος αὐτὸν καὶ τὸν ἔλεγχον οἴκοθεν ἄνευ τῶν παρ' ἐμοῦ πίστεων εἴσεται, καὶ μάλιστα εἴ τις πρεσβύτερος ἤδη γεγενηὶς τυγχάνοι· οὗτος ἦν ὁ ποτὲ βρέφος καὶ μετὰ ταῦτα παῖς, εἴτ' ἔφηβος, εἴτα μειράκιον, καὶ νεανίας αὖθις, εἴτ' ἀνὴρ, καὶ γέρων ὕστατον. (128) ἀλλὰ ποῦ [88 CW] πάντ' ἐκεῖνα; οὐκ ἐν μὲν παιδί τὸ βρέφος ὑπεξῆλθεν, ὁ δὲ παῖς ἐν παρήβῳ, ὁ δ' ἔφηβος ἐν μειρακίῳ, τὸ δὲ μειράκιον ἐν νεανίᾳ, ἐν ἀνδρὶ δ' ὁ νεανίας, ἀνὴρ δ' ἐν γέροντι, γήρᾳ δ' ἔπεται τελευτή; (129) τάχα μέντοι τάχα καὶ τῶν ἡλικιῶν ἐκάστη παραχωροῦσα τοῦ κράτους τῇ μεθ' ἑαυτὴν προαποθνήσκει, τῆς φύσεως ἡμᾶς ἀναδιδασκούσης ἡσυχῇ μὴ δεδιέναι τὸν ἐπὶ πᾶσι θάνατον, ἐπειδὴ τοὺς προτέρους εὐμαρῶς ἠνέγκαμεν, τὸν βρέφος, τὸν παιδός, τὸν ἐφήβου, τὸν μειρακίου, τὸν νεανίου, τὸν ἀνδρός, ὧν οὐδεὶς ἔτ' ἐστὶ γήρως ἐπιστάντος.

Con base en los pasajes anteriormente expuestos de *Opif.* 104-105 y *Jos.* 127-129 parece evidente que Filón retoma tanto de Solón como de Pseudo Hipócrates su idea misma de la *hebdomada* (ἑβδομάς) como una potencia perfeccionadora que actúa de manera ordenada y clasificatoria a lo largo de las distintas etapas de la vida. La razón de ello tiene que ver con el fuerte significado alegórico que posee para el alejandrino la identificación del número siete con el orden perfecto, el cual, al mismo tiempo, proviene de la tradición judía en la que él se forma. Alternamente, Filón se percata de que tanto Solón como Pseudo Hipócrates también poseen el concepto de la *hebdomada*, la cual sabemos que fue introducida al mundo griego por la tradición órfico-pitagórica, pero cuyo significado se remonta, incluso, a la cultura babilónica.

En este pasaje, podemos observar que, a diferencia de Pseudo Hipócrates, Filón utiliza el sustantivo βρέφος para referirse al primer septenio en vez del παιδίον empleado por Pseudo Hipócrates. Esta diferencia es irrelevante dada la cercanía semántica, casi sinonímica, que existe entre ambos términos. Algo muy similar ocurre con el uso (por parte de Filón) del sustantivo ἔφηβος, que sustituye de forma más exacta al sustantivo παῖς, el cual, por el contexto del pasaje de *Opif.* 105, claramente alude a la etapa de la pubertad (y no de la niñez), dado que Pseudo Hipócrates resalta como característica distintiva de esta etapa la producción del semen. Por otra parte, en el pasaje de *Jos.* 127-129, Filón hace énfasis en dos aspectos: señala la necesidad de que, en pro de perpetrar el orden de las edades, es pertinente que, una vez superada una etapa, no es plausible que el individuo deba regresar a ella. Claramente es imposible que, desde el punto de vista fisiológico, el adulto, por ejemplo, retorne a su condición de adolescente. Sin embargo, me parece que Filón se refiere específicamente a la conducta y al comportamiento. Esta idea de alguna manera también se encuentra implícita en Solón, pues a medida que el hombre va creciendo adquiere ciertos compromisos ético-políticos (como los ya señalados anteriormente en relación al matrimonio y la crianza de los hijos). Con base en esto, resulta obvio que un padre de familia no puede ya mostrar actitudes o conductas propias de un niño. En ambos casos, la orientación de la conducta hacia comportamientos ajenos a la edad supondría un desajuste en el orden clasificatorio y armónico de las edades biológicas, lo que deviene en un desequilibrio que puede tener implicaciones moralmente

negativas dentro del ámbito familiar y político. Por otra parte, cabe resaltar que Filón (al igual que Solón) entreteje también la idea de que el acercamiento a la vejez (que dentro de su pensamiento supone el desarrollo de la virtud y la sabiduría) es, de alguna manera, una preparación para la muerte.

En el fragmento, Solón prioriza a la edad adulta por encima de la vejez. Él mismo señala que, durante la vejez, a partir del noveno septenio, hay una pérdida del habla y de la sabiduría (τῇ δ' ἐνάτῃ ἔτι μὴν δύναται, μαλακώτερα δ' αὐτοῦ πρὸς μεγάλην ἀρετὴν γλῶσσά τε καὶ σοφίη). Así, mientras la edad adulta es la idónea desde el punto de vista ético-político, desde el punto de vista antropológico-religioso la vejez es, de hecho, la edad más apropiada para el habla. Este es justo el punto de vista de Filón y su principal distinción en relación con Solón, aunado a que, para Filón, la vejez no está exclusivamente asociada con la edad biológica, sino que principalmente esta se usa en un sentido alegórico, pues se refiere, más que a la edad en un sentido literal, al desarrollo de la sabiduría. Por lo que podemos inferir que, una vez terminado el desarrollo fisiológico, el individuo tiene en sus manos la posibilidad de convertirse en un anciano (esto es, en un hombre sabio) o en aferrarse a la niñez (que, en este caso, sería una vida apegada al cuerpo y un retorno a una condición que se supone ya superada). A partir de su visión alegórica de la vejez, Filón, después de incorporar a su esquema de pensamiento la concepción que tanto Solón como Pseudo Hipócrates poseen de las edades biológicas, trasciende a ambos pensadores generando una visión distinta de la ancianidad, la cual, en virtud de su sabiduría, no es exclusiva de la vejez en un sentido literal. Sobre este punto, Filón expone su visión de la vejez asociada con la sabiduría en *Abr.* 46.270-274, en donde afirma lo siguiente:

(270) ἀλλ' οὐ μόνον τὴν πρὸς τὸ ὄν πίστιν αὐτῷ μαρτυροῦσιν οἱ χρησιμοί, τὴν βασιλίδαν τῶν ἀρετῶν, ἀλλὰ καὶ πρῶτον αὐτὸν ἀπεφάναντο “πρεσβύτερον” (Gn 24, 1), τῶν πρὸ αὐτοῦ τριπλάσια καὶ πολλαπλάσια ἔτι βιωσάντων, ὧν οὐδένα παρειλήφαμεν ἀξιοθέντα ταύτης τῆς προσήσεως. (271) καὶ μήποτ' εἰκότως· ὁ γὰρ ἀληθεῖα πρεσβύτερος οὐκ ἐν μήκει χρόνων ἀλλ' ἐν ἐπαινετῷ καὶ τελείῳ βίῳ θεωρεῖται. Τοὺς μὲν οὖν αἰῶνα πολὺν τρίψαντας ἐν τῇ μετὰ σώματος ζωῇ δίχα καλοκάγαθίας πολυχρονίους παῖδας λεκτέον, μαθήματα πολιᾶς ἄξια μηδέποτε παιδευθέντας, τὸν δὲ φρονήσεως καὶ σοφίας καὶ τῆς πρὸς θεὸν πίστεως ἐρασθέντα λέγοι τις ἂν ἐνδίκως εἶναι πρεσβύτερον, παρωνυμοῦντα τῷ πρώτῳ. (272) τῷ γὰρ ὄντι πρῶτος ὁ σοφὸς τοῦ ἀνθρώπων γένους, ὡς κυβερνήτης μὲν ἐν νηϊ, ἄρχων δ' ἐν πόλει, στρατηγὸς δ' ἐν πολέμῳ, καὶ ψυχὴ μὲν ἐν σώματι, νοῦς δ' [60 CW] ἐν ψυχῇ, καὶ πάλιν οὐρανὸς μὲν ἐν κόσμῳ, θεὸς δ' ἐν οὐρανῷ. (273) ὃς τῆς πρὸς αὐτὸν πίστεως ἀγάμενος τὸν ἄνδρα πίστιν ἀντιδίδωσιν αὐτῷ, τὴν δι' ὅρκου βεβαίωσιν ὧν ὑπέσχετο δωρεῶν, οὐκέτι μόνον ὡς ἀνθρώπῳ θεός, ἀλλὰ καὶ ὡς φίλος γνωρίμῳ διαλεγόμενος· φησὶ γὰρ “κατ' ἐμαντοῦ ὅμοσα” (Gn 22, 16), παρ' ᾧ ὁ λόγος ὅρκος ἐστίν, ἔνεκα τοῦ τὴν διάνοιαν ἀκλινῶς καὶ παγίως ἔτι μᾶλλον ἢ πρότερον ἐρρηγεῖσθαι. (274) πρεσβύτερος μὲν οὖν καὶ πρῶτος ἔστι τε καὶ λεγέσθω ὁ ἀστεῖος, νεώτερος δὲ καὶ ἔσχατος πᾶς ἄφρων, τὰ νεωτεροποιᾶ καὶ ἐν ἐσχατιαῖς ταπτόμενα μετιών. Ταῦτα [40 M.] μὲν οὖν ἐπὶ τοσοῦτον εἰρήσθω.

En *Abr.* 279, basándose en Gn 24, 1, Filón concibe a Abraham como el arquetipo del anciano (pero no en un sentido biológico), sino que aquí la vejez se determina en relación a su alto grado de sabiduría. Esa es justo la razón por la cual Filón argumenta por qué a los hombres de mayor edad que Abraham no se les otorga este calificativo. En efecto, la perfección de su vida contemplativa (y no simplemente la edad) es el rasgo distintivo del anciano (καὶ μήποτ' εἰκότως· ὁ γὰρ ἀληθεῖα πρεσβύτερος οὐκ ἐν μήκει χρόνων ἀλλ' ἐν ἐπαινετῷ καὶ τελείῳ βίῳ θεωρεῖται), y que también ama la prudencia, la sabiduría y posee confianza hacia Dios (τὸν δὲ φρονήσεως καὶ σοφίας καὶ τῆς πρὸς θεὸν πίστεως ἐρασθέντα λέγοι τις ἂν ἐνδίκως εἶναι πρεσβύτερον, παρωνυμοῦντα τῷ πρώτῳ), a diferencia de los

“niños de muchos años” que se enfocan en el cuerpo (Τοὺς μὲν οὖν αἰῶνα πολὺν τρίψαντας ἐν τῇ μετὰ σώματος ζωῇ δίχα καλοκάγαθίας πολυχρονίους παῖδας λεκτέον, μαθήματα πολιᾶς ἄξια μηδέποτε παιδευθέντας). Aunado a esto, Filón considera que el hombre sabio es el primero y más cercano a Dios y, además, quien debe ser recompensado.

Cabe preguntarse cuál es, para Filón, el rango de edad en el que el ser humano deja de estar mayoritariamente determinado por la facultad irracional del alma. Podemos decir que dicho rango se sitúa entre el inicio de la adolescencia (es decir, a partir de los catorce años)⁷ y la juventud (es decir, hasta la edad de los veintiún años). Este rango es demasiado amplio. Sin embargo, basándonos en el pasaje de *Congr.* 82, es posible inferir que a partir de la adolescencia ya es posible tener una propensión hacia la virtud o hacia el vicio (como piensa Solón también). Sin embargo, pese a que el joven ya ha desarrollado esta facultad (pues como se señala en *Abr.* 274, a esta edad ya se completó el desarrollo del cuerpo) y que, por tanto, la adquisición de la virtud ya es posible, existe una mayor propensión al vicio debido al alto grado de vigor en el que se encuentran sus pasiones; no en vano Filón se refiere a esta edad como la “más maldecida de las generaciones”⁸.

A diferencia del adolescente y del joven, en el hombre adulto hay menor propensión hacia el mal (siempre y cuando este logre ejercitar adecuadamente su inteligencia). La preeminencia de las funciones biológicas, representadas por la parte irracional del alma, se da fundamentalmente en las primeras cuatro etapas del ser humano: en las primeras dos (es decir, en el infante y en el niño), estas se dan de manera plena, debido a que la facultad racional apenas comienza a desarrollarse; en tanto que en las dos subsiguientes etapas (es decir, en el adolescente y en el joven), la preeminencia continúa debido a que la facultad racional no se ha terminado de desarrollar o no ha comenzado a ejercitarse.

Por otro lado, del hecho de que a partir del adulto maduro exista una preeminencia de la facultad racional del alma por encima de la irracional, no se sigue que esta quede completamente excluida. Como se señaló en el esquema, el hombre adulto puede matrimoniarse y engendrar hijos, algo que no realiza el hombre que vive en estado contemplativo, pues dado que posee una vida ascética y exenta de la crianza de hijos y dado que mantiene una dieta bastante restringida, está absolutamente exento de las necesidades biológicas (y en ese sentido se encuentra separado de la facultad irracional del alma). Filón justifica y correlaciona a la vida ascética con su visión alegórica de la ancianidad como símbolo de sabiduría y acercamiento con Dios.

De esta manera, la percepción sensorial y los apetitos inherentes a la parte irracional del alma se encuentran presentes en todas las etapas de la vida humana, pero en diferente grado de inclinación y con diferentes fines. En el caso del infante y del niño, en donde hay una preeminencia de la facultad irracional, la función de la percepción sensorial y los apetitos son vitales no solo para la sobrevivencia del individuo mismo, sino fundamentalmente para su nutrición, su crecimiento y para el adecuado desarrollo de su cuerpo y demás facultades. En el caso del adolescente y del joven, se abre, conjuntamente, la pauta para la consideración y la elección⁹ del placer, ya sea con vistas a la satisfacción

⁷ Cf. *Congr.* 82.

⁸ Cf. *Her.* 296, en donde Filón explica el pasaje de Gn 8, 21: “La inteligencia del hombre desde la juventud aplícase con celo al mal”.

⁹ Pensamos que la consideración del placer por el placer (es decir, la búsqueda de la satisfacción del deseo desvinculada de una necesidad biológica) no está presente en el infante (al menos en su etapa inicial), pero sí en el niño. Sin embargo, la presencia sola de esta consideración no es una razón suficiente para delegar responsabilidad moral en él, debido a que el niño no elige (pues la elección aún es responsabilidad de los padres). En cambio, en el adolescente y en el joven (donde la dependencia de los padres comienza a disminuir), es posible comenzar a hablar de responsabilidad moral en la medida en la que las elecciones comienzan a depender de ellos. Sin embargo, la inclinación al mal es mayor en ellos debido a que, en virtud

de necesidades biológicas (como la continuidad en el propio desarrollo y la preservación de la especie a partir de la reproducción) o solo por el simple goce de los apetitos. Siendo, en el primer caso, una propensión al bien y, en el segundo, una propensión al mal.

En el hombre adulto que no ha ejercitado la inteligencia (pese a ya ser apto para ello) la inclinación hacia el simple goce de los apetitos deja de ser una propensión al mal y se convierte en un hábito negativo, mientras que en el adulto que ya ha ejercitado la inteligencia, la inclinación hacia la satisfacción de necesidades biológicas deja de ser una propensión al mal y se convierte en un hábito neutro, pues pese a que los apetitos se satisfacen en función de las necesidades biológicas, no hay un acrecentamiento del grado de semejanza respecto al primer ancestro, pues este implicaría no solo la implementación de la inteligencia como una facultad orientada, exclusivamente, a la satisfacción de todas las necesidades biológicas, sino también a su implementación como una facultad orientada, única y exclusivamente, a la satisfacción de la necesidad biológica más fundamental: la sobrevivencia; pero hablaríamos aquí de una sobrevivencia que, de manera primordial, estaría orientada hacia la actividad contemplativa.

4. *El proceso regenerativo del alma dentro del ámbito de la moralidad*

Con base en lo anterior, preguntamos: ¿tiene el perfeccionamiento a partir de la vejez en sentido alegórico implicaciones escatológicas? Considero que sí y, en este último apartado de esta investigación, intentaré ofrecer argumentos en favor de esta idea. Para Filón, en sentido estricto, solo esta última posibilidad (en donde las necesidades biológicas se reducen tan solo a la sobrevivencia y donde el objetivo de esta última radica, única y exclusivamente, en garantizar la continuidad de la actividad contemplativa) es propia del hombre virtuoso. En otras palabras, este último caso representa el punto culminante de la regeneración moral, la cual también supone implicaciones de carácter escatológico.

Con base en lo anterior, consideramos que la regeneración moral no se reduce solo a esta preeminencia de la actividad intelectual (en donde las necesidades biológicas son reducidas a la sobrevivencia y en donde esta, a su vez, está subordinada a esta actividad); sino que este proceso final se da a partir de numerosos procesos que también son, desde el punto de vista moral, regenerativos.

En el pasaje de *Mos.* 2, 65, se muestra una de las conjeturas de Filón respecto a una de las interpretaciones que realiza sobre el pasaje de Noé dentro del contexto de Gn 6-9. En dicha interpretación (que comienza en 2, 59), Filón considera la imagen del diluvio como una alegoría de una renovación moral de la raza humana cuyo espíritu está representado por Noé. Decimos que esta renovación es de carácter moral porque, como el propio Filón lo afirma, la causa de la salvación de Noé se debe a que este no cometió ninguna falta voluntaria, lo que significó su salvación. Por otra parte, en el pasaje de *Legat.* 41, 325, Filón afirma que vivir bajo los efectos del temor (específicamente, el temor a la muerte) es como vivir estando muerto y que el alejamiento de este temor es la causa de una regeneración. La concepción del temor como causa de la denigración de la vida del

de su falta de inteligencia (propiciada por la falta de desarrollo o ejercitación de la facultad racional), aún no son totalmente aptos para poder elegir correctamente. Así, diríamos que en el infante no hay consideración, en el niño hay consideración y prohibición de la elección, en el adolescente hay consideración y elección incorrecta (debido a la falta de desarrollo de la inteligencia) y en el joven hay consideración y elección mayoritariamente incorrecta (debido a la falta de ejercitación de la inteligencia). Ninguno de estos casos, obviamente, es apto ni para la vida matrimonial ni, mucho menos, para la vida contemplativa.

hombre es una idea común en Filón, el temor es por definición un alejamiento de Dios, pues en él no existe ni la pena ni el temor ni la participación de los males¹⁰ y, dado que todo alejamiento de Dios es inmoral, podemos inferir que el temor es propio del hombre vicioso, como el mismo Filón lo afirma en reiteradas ocasiones¹¹.

En mi opinión y basándonos en ambos pasajes, es evidente que en Filón el mejoramiento de las costumbres es concebido como un proceso regenerativo, tal proceso, desde un enfoque ético, se caracteriza por un fortalecimiento del carácter a partir de la prudencia, el cual se opone a las faltas morales voluntarias y, en general, al descontrol de las emociones o, lo que es equivalente, a la disminución de la semejanza¹², actitudes que son propias de los “niños de muchos años”, mencionados ya anteriormente en el pasaje del *De Abrahamo*. El objetivo de este mejoramiento es, en contraparte, conservar la inmortalidad del alma a partir del acrecentamiento de la semejanza (ὁμοίωσις) con el primer ancestro¹³.

Helleman (1990: 51-71), quien efectúa un análisis minucioso de la expresión ὁμοίωσις θεῶν en Filón, argumenta que el alejandrino hereda esta expresión del pasaje platónico de *Teeteto* 176ab¹⁴, la sección de la digresión entre el conocimiento de la percepción sensorial y la adquisición de conocimiento verdadero. A su vez, la recepción de la idea platónica de la asimilación de Dios fue entendida en términos teleológicos, en donde dicha asimilación es producto de lo que originariamente representa la tesis estoica de vivir de acuerdo con la naturaleza. Desde Filón, esta asimilación de Dios se da a partir del desarrollo de la sabiduría, lo que, al mismo tiempo, presupone una vida apegada a la naturaleza y al propio fin de la vida humana¹⁵. Justo este proceso que, en términos de Helleman, se define como la asimilación de Dios, es lo que propiamente constituye un tipo de proceso de regeneración moral. Conroy (2011), cuyo análisis se encuentra muy cercano a lo dicho por Helleman, coincide en esta característica teleológica de la deificación del hombre, así como de la recepción del pasaje de *Teeteto* 176a-b en Filón y la asocia con la expresión “vida sin muerte”, la cual, pese a que se utiliza metafóricamente, sirve para poner al descubierto una realidad existencial, de manera que, a partir de esta deificación, el individuo (en particular, aquel que ha logrado la vejez en sentido alegórico) adquiere consciencia de su realidad existencial¹⁶.

¹⁰ *Cher.* 25, 86.

¹¹ *Opif.* 168, *Leg.* 2, 4, 2.

¹² Así como la semejanza es un equivalente a la perfección, la desemejanza en Filón es siempre un signo de destrucción. Sobre este punto, véase: *Det.* 164.

¹³ Sobre el mejoramiento, véase: *Mos* 1, 39, 215.

¹⁴ *Theaet.* 176a: ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα. φυγή δὲ ὁμοίωσις θεῶν κατὰ τὸ δυνατόν: ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι.

¹⁵ Helleman (1990: 53): “A number of Plato’s successors of the Old Academy had explained the τέλος of human life in terms of a Stoicizing ‘living in accordance with nature’. But the Pythagoreanizing Eudorus of Alexandria, whose dates probably anticipate those of Philo by only a few decades, reverted to the formula based on *Theat.* 176a-c. arguing that the cultivation of *phrónesis* (wisdom) was the key element in assimilation to the divine, and for this the exercise of *areté* (virtue) was sufficient”.

¹⁶ Conroy (2011: 31) afirma lo siguiente: “In addition, Philo quotes Plato’s *Theatetus* 176, where Plato emphasizes the permanence of evil but then counsels that “... we ought to fly away from earth to heaven as quickly as we can; and to fly away is to become holy, just and wise (φυγή δὲ ὁμοίωσις θεῶν κατὰ τὸ δυνατόν: ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι.). One becomes ‘like God’ in becoming ‘holy, just and wise’. The spiritual goal of ‘being like God’ is here established and will continue in spiritual advice up to today. Philo identifies ‘deathless life’ as being rooted in the love of God and friendship with God. Further, he roots this in Plato’s theology for emphasis. It is unlikely that Philo is speaking in a metaphorical manner but is adopting a literary technique of consulting a ‘wise woman’ which reminds us of Diotima of Mantinea (*Symp.* 201c). But Philo ‘resorted to her’, not to solve a literary problem, but to discover an existential reality. The result is the affirmation of ‘deathless life’ as the goal of the spiritual quest, not merely metaphorically, but existentially”.

La relación entre regeneración y la semejanza representa la columna vertebral de la ética y la escatología filoniana, las cuales se instauran como dos teorías concatenadas y orientadas hacia una misma causa final: acrecentar la semejanza. En *Det.* 167-47, 171, haciendo un análisis alegórico de Gn 4, 15, Filón afirma que la razón noble del hombre se debe utilizar en estado de pureza y en todas las partes del elemento irracional del alma. La purificación (κάθαρσις) es una sagrada expiación, la cual debe ser objeto de toda alma que busca limpiarse de sus innumerables faltas. Desde el punto de vista alegórico, dentro de la Escritura, este concepto es simbolizado a través de la imagen de la “circuncisión”¹⁷. Tal purificación es, desde luego, difícil¹⁸, pero propia de quien ve en lo profundo de su inteligencia. Esta, a su vez, es la característica principal de todos los sabios que tienen perfectamente controlados los impulsos de la sexualidad, en contraposición a las almas desordenadas y rebeldes, cuya mísera condición se debe al desenfreno¹⁹. Junto con esta etapa purificativa, consistente en el control de la sensibilidad por parte de la inteligencia, Filón concibe un segundo estadio en el proceso de la regeneración moral, lo que en términos alegóricos se simboliza con la imagen de la “doble circuncisión” o “la circuncisión de la circuncisión”, la cual consiste en entender no solo la necesidad de nuestra purificación, sino también la certeza de que la concreción de tal purificación no depende enteramente de nosotros, sino también de la intervención de Dios. Esto es lo que, según Filón, intenta expresar Moisés en Nm 6, 2²⁰. Aunado a esto, podemos afirmar que la necesidad de la intervención de Dios no solo es indispensable para la concreción de la purificación, sino que también puede ampliarse, básicamente, a cualquier proceso regenerativo.

En conclusión, me parece evidente que Filón, al extrapolar a su propio esquema de pensamiento la discusión ético-política de la *hebdómada* dentro del contexto de Solón y el análisis biológico efectuado por Pseudo Hipócrates, de alguna manera termina aceptando la visión que estos pensadores poseen de la *hebdómada*. Sin embargo, desde su propia perspectiva, el pensador alejandrino termina ampliando esta visión al introducir al concepto de la *hebdómada* dentro de una discusión de carácter religioso. Sobre la base de esta discusión, es posible vislumbrar la edad adecuada para el desarrollo de la virtud que, en sí, también es la edad adecuada para el desarrollo de la sabiduría y el acercamiento a Dios. Es justo en este momento en donde las acciones de los hombres ya son susceptibles de ser evaluadas por Dios. También, es la edad adecuada en donde el hombre, por medio de la regeneración moral, puede, alternamente, comenzar a regenerarse en un sentido escatológico a partir de la purificación salvífica que se obtiene a partir de la rectitud de sus acciones.

¹⁷ Cf. *Migr.* 92, *Somn.* 2, 25, *Spec.* 1, 1-9.

¹⁸ Cf. *Deus* 9.

¹⁹ Cf. *Fug.* 85.

²⁰ En *Somn.* 2, 25, Filón dice: “Semejante al ‘segar la siega’ es la doble circuncisión, la que en cierta ocasión inventó Moisés como una nueva práctica: una circuncisión de una circuncisión o ‘la consagración de una consagración’ (Nm 6, 2), es decir, la purificación de la misma purificación del alma, que tiene lugar cuando reconocemos que a Dios compete el tornamos puros, sin que nos pase jamás por el pensamiento la idea de que nosotros mismos, sin la Intervención vigilante de la Divinidad, somos capaces de purificar nuestra vida limpiándola de las manchas que la llenan” (traducción de Triviño, 1976: 3.183).

BIBLIOGRAFÍA

Ediciones y traducciones

- Burnet, J., (ed.) (1863-1928). *Platonis Opera*, vols. I-V. Oxford: Typographeo Clarendoniano.
- Cohn, L., Wendland, P. y Reiter, S. (eds.) (1896-1915). *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*, vols. I-VII. Berlin: de Gruyter.
- Linforth, I. (ed. y trad.) (1919). *Solon the Athenian*. Berkeley: University of California Press.
- Martín, J. P. (ed.) (2009-2023). *Filón de Alejandría. Obras completas*, vols. I-VI. Madrid: Trotta.
- Triviño, J. M. (ed.) (1975-1976). *Obras completas de Filón de Alejandría*, 5 vols. Acervo Cultural: Buenos Aires.

Bibliografía citada

- Conroy, J. T., Jr. (2011). "Philo's 'Death of the Soul': is This Only a Metaphor?". *The Studia Philonica Annual*, 23, 23-40.
- Falkner, T. M. (1990). "The Politics and the Poetics of Time in Solon's 'Ten Ages'". *The Classical Journal*, 86/1, 1-15.
- Helleman, W. E. (1990). "Philo of Alexandria, on Deification and Assimilation to God". *The Studia Philonica Annual*, 2, 51-71.

CAPÍTULO III

PRESENCIA DE FILÓN DE ALEJANDRÍA EN EL *COMENTARIO AL EVANGELIO DE JUAN* DE ORÍGENES: NUEVAS LÍNEAS DE INVESTIGACIÓN

Patricia Andrea Ciner

Resumen: Henri Crouzel, refiriéndose al *Comentario al Evangelio a Juan*, ha afirmado que este texto puede ser considerado como “la obra maestra de Orígenes”. Sin duda, en esta obra es posible advertir la inmensa cultura filosófica y teológica del alejandrino. Uno de los autores que continuamente está presente en este texto es Filón de Alejandría. Siguiendo la opinión de David Runia, con respecto a la influencia del pensador judío en la obra de Orígenes, mostraremos cómo esta influencia no solo se remite al uso del método alegórico, sino que también está presente en la cosmología, la antropología y en la escatología origeniana. Afirmaremos entonces que la presencia de Filón en el *Comentario al Evangelio de Juan* penetra en la estructura misma de la doctrina de Orígenes, pero sin confundir jamás la tradición propiamente cristiana-joánica, con la tradición judía.

Palabras clave: Filón, Orígenes, Alejandría, *Comentario al Evangelio de Juan*.

THE PRESENCE OF PHILO OF ALEXANDRIA IN ORIGEN'S *COMMENTARY ON THE GOSPEL OF JOHN*: NEW LINES OF RESEARCH

Abstract: Henri Crouzel, referring to the *Commentary on the Gospel of John*, has affirmed that this text can be considered “Origen's masterpiece”. Undoubtedly, in this work it is possible to see the immense philosophical and theological culture of the Alexandrian. One of the authors who is continually present in this text is Philo of Alexandria. Following David Runia's opinion regarding the influence of the Jewish thinker on Origen's work, we will show how this influence does not only refer to the use of the allegorical method, but is also present in Origen's cosmology, anthropology and eschatology. We will then affirm that the presence of Philo in the *Commentary on the Gospel of John* penetrates the very structure of Origen's doctrine, but without ever confusing the Christian-Johannine tradition with the Jewish tradition.

Keywords: Philo, Origen, Alexandria, *Commentary on the Gospel of John*.

1. Introducción

El gran especialista francés Henri Crouzel, refiriéndose al *Comentario al Evangelio a Juan*, ha afirmado que este texto puede ser considerado como “la obra maestra de Orígenes”¹. De esta magna obra, solamente poseemos en griego nueve libros completos. Sin embargo, y a pesar de esta lamentable pérdida (según Jerónimo eran 32 libros), la hermosura y la profundidad del pensamiento del alejandrino, pueden encontrarse sin

¹ Crouzel (1988: 65).

dificultad. En el *Clo*² es posible advertir también, la inmensa cultura filosófica y teológica, de Orígenes. En efecto, la doctrina del alejandrino ha tenido el mérito de conciliar un inmenso conocimiento de diferentes líneas teológicas y filosóficas, con la existencia de un núcleo sistemático y preciso que se encuentra a lo largo de toda su obra. Esto evidencia que Orígenes, a lo largo de toda su vida, distinguió con claridad entre las diferentes tradiciones filosóficas y teológicas que existían en su época y el cristianismo que él representa, y que es, por cierto, diferente a otras líneas cristianas, y al cual denominaremos cristianismo místico-esotérico³. Cuando nos referimos a una clara distinción entre tradiciones, estamos sosteniendo que Orígenes representa el modelo de un teólogo cristiano plenamente consciente de las diferencias entre los variados paradigmas teológicos y filosóficos que circulaban en la Antigüedad Tardía. Dicho de otra forma, y utilizando la hipótesis central del libro de Joseph O’Leary⁴, Orígenes era consciente de las “tensiones, posibilidades, diferencias y puntos de encuentro” existentes entre estas tradiciones y con la genialidad que lo caracterizó, no buscó eliminarlas, sino más bien usarlas y también distinguirlas, cuando hiciera falta iluminar alguna cuestión del texto bíblico. Este será justamente el punto de relación con la presencia de Filón de Alejandría en el *Clo*. Comenzaremos diciendo que, hasta el momento, no existe ningún trabajo integral acerca de la influencia del pensador judío en esta obra, razón por la cual, y asumiendo el riesgo que esto implica, realizaremos nuestra propia evaluación. La realizaremos a partir de la confianza que nos da haber realizado la primera traducción al castellano de esta obra⁵, empresa que, por otra parte, hubiera sido imposible sin la ayuda de la Dra. Marta Alesso. El hilo conductor que organizará esta evaluación será una reflexión que dejó planteada el reconocido especialista David Runia y que fue realizada en la *Quinta Origeniana* realizada en Boston en el año 1989. En su ponencia titulada *Philo and Origen: A Preliminary Survey*⁶, Runia se preguntaba lo siguiente:

But it is time to go on to our next question. Is the use of Philo by Origen confined to the area of biblical, and particularly allegorical, interpretation, or does it extend further than that? Or reformulated: is Philonism in Origen something that lies fairly close to the surface, or does it penetrate into the deeper structure of his thought? Most scholars incline to the first position rather than the second, but I wonder whether this is on the right track.

2. Filón en el Comentario al Evangelio a Juan

Tomando el desafío que plantea Runia y sin ánimos de confrontar con los grandes especialistas en Orígenes, tales como H. Crouzel, J. Daniélou y tantos otros, seguiré la intuición de Runia afirmando que la presencia de Filón en el *Clo* penetra en la estructura misma de la doctrina de Orígenes y fundamenta su postura con respecto a temas tan vitales como su teología, su cosmología y su mística. Esto implica que excede ampliamente su uso del método alegórico, que fue, por cierto, la posición común de los origenistas con respecto a la influencia de Filón en Orígenes. Pero nuestra posición buscará ofrecer un punto de ampliación con respecto al camino abierto por Runia y, en ese sentido, buscará también explicar la forma en que Orígenes usa la imponente doctrina de Filón. Nos

² En este artículo, citaremos las obras de Orígenes siguiendo las abreviaturas propuestas en Castagno (2003: 18-19).

³ Ciner (2022: 40-60).

⁴ Cf. O’Leary (2011: 75-74).

⁵ Ciner (2020).

⁶ Runia (1989: 333-339).

referimos justamente a las premisas con que el alejandrino trabaja y que se basan en la clara distinción de tradiciones filosóficas y teológicas, que Orígenes siempre advierte. En ese sentido, en nuestra traducción al *Clo*, siempre hemos advertido el uso de una secuencia constante a lo largo de toda esta magna obra. Esta secuencia puede sintetizarse de la siguiente forma: “a-Presencia de Filón en la obra de Orígenes y b-Reinterpretación por parte de Orígenes, de la doctrina de Filón”. Esto implica que, cuando Orígenes utiliza una idea o propuesta sugerida por Filón, inmediatamente después la aclara desde una perspectiva cristiana, específicamente joánica. Si bien sería imposible mostrar todos los ejemplos que aparecen en este texto, elegiremos los más representativos, a fin de evidenciar que la influencia y presencia de Filón es estructural y fundamental en la doctrina de Orígenes, lo cual no implica, por cierto, falta de originalidad en su sistema. Cabe aclarar que, a diferencia del *Contra Celso*, en donde Orígenes sí nombra a Filón abiertamente⁷, en el *Clo* la presencia de Filón se evidencia en el uso de las obras del pensador judío, pero sin nombrarlo. Comenzaremos, entonces, con el primer ejemplo de esta secuencia. Este ejemplo será sin duda el más impactante, ya que aquí se podrá advertir que el uso de Filón en la doctrina de Orígenes toca los fundamentos mismos del sistema y en este caso particular tiene implicancias muy profundas en su cosmología. En el fragmento 114 del Libro I del *Clo*, Orígenes, siguiendo la conocida metáfora del *Opif.* de Filón, afirma que:

Pues yo pienso que, así como una casa o una nave se edifica o se construye según los modelos del arquitecto, y que esta casa o este navío tienen por principio los modelos y las razones del maestro de obras⁸, de la misma forma todas las cosas han llegado a ser según las razones determinadas por anticipado de Dios en su Sabiduría para sus criaturas, pues *Él ha hecho⁹ todo en su Sabiduría¹⁰*.

Pero a continuación, en el fragmento 115 y como una forma de reinterpretación de la doctrina filoniana, aclara lo siguiente:

Es necesario decir que Dios, habiendo creado, por así decir, una sabiduría viviente, le encomendó la transmisión de los arquetipos que ella contenía, a los seres y a la materia, sea la plasmación, sea la forma y como yo sostengo, también las sustancias¹¹.

Si bien este texto es particularmente difícil de traducir, por la presencia de términos filosóficos muy polisémicos tales ὕλη, οὐσίας o εἶδος, la clave de la reinterpretación de Filón está en la expresión ἐμψυχον σοφίαν, que está dirigida a mostrar la originalidad del *Logos* desde una perspectiva estrictamente joánica.

Veamos un segundo ejemplo en el libro II, en donde Orígenes comienza el fragmento 159 utilizando la expresión “la Palabra Sagrada”, que se encuentra en el *De somniis* (I, 141) de Filón. Allí, Orígenes afirma que:

⁷ Cf. CC VI, 21: “Si Moisés, con este relato de la escalera, aludía a eso o quiso dar a entender cosas más altas, no lo sabemos. Sobre el tema escribió Filón un libro (Filón, *De Somniis*), que merece prudente e inteligente examen, por parte de los amadores de la verdad”.

⁸ La imagen del arquitecto ha sido tomada de *Opif.* 17-20. Sobre la influencia de Filón en Orígenes, cf. Castagno (2003: 18-19, 332-338).

⁹ En griego: ἐποίησε. El verbo utilizado en este versículo es ποιέω y, por tanto, aquí sí es correcto traducir por “hacer”.

¹⁰ *Clo* I, XIX, 114.

¹¹ *Clo* I, XIX, 115.

La Palabra sagrada sabe que las órdenes son luz y así Isaías dice al respecto: *Porque tus órdenes son una luz sobre la tierra*, y David en el salmo 18: *La ley del Señor está plena de luz; ella ilumina los ojos*. Nosotros descubrimos en uno de los doce [Profetas], que existe una luz de conocimiento, junto a las órdenes y a los mandamientos: *Sembrad para vosotros en vista de la justicia, vendimiad en vista de un fruto de vida, iluminaos de una luz de conocimiento*^{12,13}

A continuación, y siguiendo la secuencia de iluminar el texto de Filón, con el *Evangelio de Juan*, el maestro Alejandrino aclara que:

Por otra parte, “las tinieblas” es tomada en el sentido de acciones malvadas. El mismo Juan nos lo enseña en su epístola diciendo: “Si nosotros pretendemos estar en comunión con Él mientras caminamos en las tinieblas, nosotros mentimos y no practicamos la verdad¹⁴, y más adelante: El que dice estar en la luz odiando a su hermano está todavía en las tinieblas, y finalmente Quien odia a su hermano está en las tinieblas, él camina en las tinieblas, no sabe dónde se dirige, porque las tinieblas han cegado sus ojos”^{15,16}

Muy interesante resulta un texto en el Libro VI, en donde se trata la etimología del término Jordán, en clara alusión a la doctrina de la preexistencia. Allí Orígenes afirma que:

Veamos entonces, los términos del Evangelio. Jordán se traduce por “descenso de aquellos”. Este nombre se parece, si se puede decir así, al de Yared que significa “el que desciende”. En efecto, tal como está escrito en el libro de Henoc –si se quiere admitir este libro como santo–, Yared es un hijo de Malalel, nacido en los días del descenso de los hijos de Dios hacia las hijas de los hombres. Algunos han supuesto, que este descenso indicaba de una manera velada al de las almas hacia los cuerpos, admitiendo que era el vaso terrestre que designaban metafóricamente “las hijas de los hombres”. Si fuera así, ¿cuál sería entonces el río “descenso de aquellos”, al que es necesario ir para purificarse y al cual no desciende con su propio descenso, sino para los hombres, sino nuestro Salvador, que separa a aquellos que han sido puestos en posesión de su herencia por Moisés, de los que reciben su propia parte de Josué [Jesús]^{17,18}

Es evidente que Orígenes había leído la etimología de Jordán en el libro de la *Alegoría de las leyes* de Filón. Allí y siguiendo la traducción de Marta Alesso, se afirmaba que: “Jordán significa *descenso*. A la naturaleza baja, terrenal y corruptible corresponden las cosas de la maldad y la pasión. El intelecto practicante transita esas cosas con la educación; pues es torpe creer que atraviesa un río con un bastón”¹⁹.

Vemos, pues, que la secuencia es siempre la misma: primero el texto de Filón y luego la reinterpretación, en clave de su propia doctrina teológica-mística.

En el Libro VI, y utilizando el tratado filoniano denominado *El heredero de los bienes divinos*²⁰, Orígenes refiriéndose a Moisés afirma que:

¹² Os 10, 12 (LXX 54).

¹³ *Clo* II, XXV, 159.

¹⁴ 1 Jn 2, 9.

¹⁵ 1 Jn 2, 11.

¹⁶ *Clo* II, XXV, 161.

¹⁷ Cf. Jos 13, 1ss. La ortografía griega de Josué es Jesús. Orígenes a menudo utiliza en su exégesis la identidad de nombres entre ambos.

¹⁸ *Clo* VI, XLII, 217-218.

¹⁹ Cf. Martín (2009: 225).

²⁰ *Quis rerum Divinarum heres sit*

Aunque la voz inteligible de los que oran no llegue verdaderamente lejos y es de corto alcance, incluso aunque ellos no aumenten su grito y su invocación, Dios escucha a quienes oran así. Dice, en efecto, a Moisés: *¿Por qué lanzas hacia mí tales clamores?*²¹, aunque Moisés no gritaba de una manera sensible –pues esto no está escrito en el *Exódo*, sino que en su plegaria él gritaba muy fuerte, con una voz que solo Dios escuchaba. Por eso dice también David: *Con mi voz yo he gritado hacia el Señor y Él me ha atendido*. Es necesaria la voz de aquel que grita en el desierto, para que el alma privada de Dios y abandonada por la verdad (pues, ¿qué peor soledad existe que la del alma abandonada por Dios y por toda virtud?), y que a causa de su andar aún tortuoso tiene necesidad de lecciones, sea exhortada para enderezar el camino del Señor²². Cualquiera que no imite el andar tortuoso de la serpiente, endereza este camino y quien actúa en sentido contrario se pervierte. Por ello, tal hombre es censurado al mismo tiempo que sus semejantes con estas palabras: *¿Por qué torcéis vosotros los caminos rectos del Señor?*²³

En el libro XIII, se advierte también un claro uso de esta secuencia al analizar el tema de la absoluta trascendencia de Dios, incluso más de la eternidad. De este modo, el maestro alejandrino afirma que:

Así como el novio se lanza sobre las almas más nobles y más divinas, llamadas montañas, y brinca sobre las almas inferiores, llamadas colinas, de igual modo la fuente que se forma en aquel que bebe del agua dada por Jesús, salta hasta la vida eterna. Posiblemente, esta misma [fuente] saltará luego desde la vida eterna, hasta el Padre, que está más allá de la vida eterna (τὸν ὑπὲρ τὴν αἰώνιον ζωὴν), ya que Cristo es la vida y el que es más grande que Cristo es más grande que la vida²⁴.

Es importante destacar la expresión τὸν ὑπὲρ τὴν αἰώνιον ζωὴν, y que Orígenes no está negando la eternidad de Dios, sino que está afirmando la trascendencia de Dios Padre, incluso con respecto a la ἐπίνοια²⁵ Vida. La trascendencia de Dios sobre la vida había sido también afirmada por Filón, quien denominaba a Dios “causante de vida”²⁶.

²¹ Ex 14, 15.

²² Cf. Is 40, 3.

²³ *Clo* VI, XVIII, 101-102.

²⁴ *Clo* XIII, III, 18-19.

²⁵ La noción de ἐπίνοια es central para comprender la teología de Orígenes. Así lo ha afirmado Orbe, en su excelente libro *La Epinoia* (1955: 17): “la teoría verdadera de las *Epinoias* eclesásticas hace su aparición en Orígenes, y constituye una de las claves de su Cristología”. Básicamente esta doctrina hace alusión a los aspectos que el Hijo adopta y que pueden ser distinguidos objetivamente por el pensamiento. No hay uniformidad entre los especialistas a la hora de traducir este término. Los términos más usuales para hacerlo son los siguientes: aspecto, denominación, determinación, noción, atributo o concepto. En esta traducción, hemos traducido este polisémico término como aspecto o noción. No se debe confundir el término ἐπίνοια con ὄνομα (nombre) o προσηγορία (denominación o título), a través de los cuales Orígenes enumera los diferentes nombres o títulos dados al Hijo en el Antiguo y en el Nuevo Testamento. Sobre este tema puede consultarse la siguiente bibliografía: Crouzel (1991: 145-154), Wolinski (1995: 466-492). Es importante distinguir también, las diferencias y similitudes de significado entre los términos ἐπίνοια y ἔννοια. Al respecto se han esbozado varias teorías. Para J. Wolinski (1995) son sinónimos. Cecile Blanc, por su parte, hace una distinción que a nuestro criterio ofrece implicaciones importantes en la significación. Respecto al primer término, la traductora francesa considera que debe ser entendido como atributo del objeto pensado, y en cuanto al segundo, como punto de vista del sujeto pensante. Desde nuestra perspectiva, esto implica que no pueden ser considerados como sinónimos, y en ese sentido traducimos ἐπίνοια como aspecto o noción y ἔννοια como concepto.

²⁶ Cf. *Opif.* 30.

En el Libro XIX, encontramos transformado y reelaborado un fragmento atribuido a Filón²⁷. En efecto, Orígenes afirma en clave absolutamente cristiana lo siguiente:

Es, en efecto, imposible que coexistan el amor del mundo y el amor de Dios, “lo mismo que es imposible que coexistan juntos la luz y la oscuridad”, el Cristo y Beliar, el templo de Dios con el templo a los ídolos²⁸.

Podríamos continuar mostrando ejemplos, que aparecen en los Libros XX, XVIII y XXXII, en temas tales como numerología o exegesis alegórica, en donde se puede observar claramente la presencia fundamental de Filón en Orígenes. Sin embargo, pensamos que no es necesario, ya que la secuencia es siempre la misma, razón por la cual dejaremos aquí nuestro análisis.

3. Conclusión

A modo de conclusión, reiteramos el presupuesto con que iniciamos nuestro trabajo y que se refiere al intento de mostrar que la presencia de Filón no es exterior a la doctrina de Orígenes, sino que, por el contrario, es fundamental. Quizás esto podría escandalizar a algunos origenistas, al pensar que el alejandrino pierde su originalidad frente al pensador judío. Por el contrario, nosotros pensamos que es una muestra más de su inmensa cultura teológica y filosófica y que, por tanto, Orígenes representa el modelo de un teólogo cristiano absolutamente comprometido, que no teme reflexionar sobre cuestiones difíciles y que requieren muchas veces confrontar su posición religiosa con ideas filosóficas diferentes a las suyas, respetando el fondo de verdad que fuera posible encontrar en ellas. La fuerza teológica, filosófica y mística de sus obras se nutre en última instancia de su profundo amor por la búsqueda de la Verdad.

²⁷ Estas dos líneas se encuentran, palabra por palabra, en un fragmento atribuido a Filón. Cf. Harris (1886: 7).

²⁸ *Clo* XIX, XXI, 139.

BIBLIOGRAFÍA

Ediciones y traducciones

Ciner, P. (trad.) (2020). Orígenes. *Comentario al Evangelio de Juan*. Madrid: Ciudad Nueva.

Bibliografía citada

Castagno, A. (2003). *Diccionario de Orígenes*. Burgos: Monte Carmelo.

Ciner, P. (2022). “El *Evangelio de Juan* como generador de grandes crisis teológicas: Aportes para una nueva lectura de las exégesis de Heracleón y de Orígenes”. *Teología*, 137/LIX, 40-60.

Crouzel, H. (1998). *Orígenes. Un teólogo controvertido*. Madrid: BAC.

Crouzel, H. (1991). *Origen et Plotin. Comparaisons doctrinales*. Paris

O’Leary, J. (2011). *Christianisme et philosophie chez Origène*. Paris: Cerf.

Runia, D. (1989). “Philo and Origen: A Preliminary Survey”. En: Daly, R. J. (ed.), *Quinta Origeniana. Papers of the 5th International Origen Congress*. Leuven: University Press, 333-339.

Wolinski, J. (1995). “Le recours aux ἐπίνοιαι du Christ dans le *Commentaire sur Jean* d’Origène”. En: Dorival, G. y Le Boullec, A. (eds.), *Origeniana Sexta*. Louvain: Leuven University Press.

CAPÍTULO IV

LA INTRODUCCIÓN DE LAS ‘LEYES VIVIENTES’ EN EL COMPLEJO SISTEMA DE LA *EXPOSICIÓN DE LA LEY*

Ana Carolina Delgado

Resumen: Este trabajo ofrece un panorama de conjunto de las diversas instancias normativas que, según Filón interpreta, componen el sistema legislativo de Moisés. En particular, esta reconstrucción se propone identificar el lugar que una de esas instancias ocupa en el marco de ese sistema legislativo, a saber, las así denominadas ‘leyes vivientes’. Si bien no es de cuño filoniano, la aplicación de esta descripción a los patriarcas del pueblo judío es una propuesta del todo original por parte del alejandrino. Se procura aquí una conceptualización de la idea de ‘ley viviente’ y de su función al interno del sistema legislativo de la *Exposición de la Ley*.

Palabras clave: Ley, arquetipo, razón, virtud.

THE INTRODUCTION OF THE ‘LIVING LAWS’ IN THE COMPLEX SYSTEM OF THE *EXPOSITION OF THE LAW*

Abstract: This paper provides an overview of the various normative instances that Philo interprets as composing the legislative system of Moses. In particular, this reconstruction aims to identify the place that one of these instances occupies within that legislative system, namely the so-called ‘livings laws’. While not of Philo’s own making, the application of this description to the patriarchs of the Jewish people is a completely original proposal by the Alexandrian thinker. Here an attempt is made to conceptualize the idea of the ‘living law’ and its function within the legislative system as Philo reads it in the *Exposition of the Law*.

Keywords: Law, archetype, reason, virtue.

El concepto de ‘ley’ es, en la obra filoniana, una noción considerablemente amplia. Ella comprende, por ejemplo, desde los estatutos, por los cuales se rigen los distintos pueblos, hasta la organización teleológica que impera en el cosmos mismo¹. Entre la pluralidad de instancias contempladas bajo ese concepto de ‘ley’, es factible identificar, a su vez, múltiples relaciones en las que esas instancias quedan interconectadas: arquetipo y copia, escrito y no escrito, general y particular, superior e inferior –son algunas descripciones que Filón emplea para referirse a las relaciones en que se ven emplazadas en cada caso cada una de esas instancias.

La aplicación de esas descripciones es, como veremos, de naturaleza dialéctica, hecho que en ocasiones dificulta la comprensión clara del orden en que Filón considera que han de organizarse tales instancias normativas. Y, sin embargo, como veremos, resulta imprescindible poder identificar esta organización para estar en condiciones, luego, de definir, a su vez, la jerarquía que estructura los diferentes ámbitos y lograr finalmente

¹ Las remisiones a los tratados se realizarán, a continuación, según las abreviaturas de los títulos en latín establecidas por *The Studia Philonica Annual*. La procedencia de las traducciones de los textos filonianos se indica en cada caso y han sido compulsadas por mí con el texto griego fijado por Cohn-Wendland.

determinar, sobre esa base, el específico orden de fundamentación de la ‘ley’ tal como ha sido concebido por Filón.

Presento, a continuación, el panorama de conjunto al que me refiero, de modo de reconstruir las mentadas relaciones en que quedan implicados los distintos tipos de ‘ley’. Podremos advertir que, de entre las distintas clasificaciones que emplea el alejandrino, es el binomio copia-arquetipo el plexo descriptivo fundamental con el que ordena los distintos tipos de ley y sobre el que se apoya, en última instancia, el importante binomio axiológico superior-inferior que conduce a jerarquizar en un sistema unificado las diferentes instancias normativas. Una vez determinado este panorama, será posible identificar allí el lugar que corresponde a las así denominadas ‘leyes vivientes’.

1. *El complejo sistema legislativo de Filón. Su plexo de relaciones*

Filón entiende que solo un legislador, Moisés, ha sido capaz de componer un sistema de ley de manera absolutamente correcta². En primer lugar, porque Moisés es el conocedor de la verdadera constitución del mundo –como resulta evidente de la lectura del Génesis; en segundo lugar, porque Moisés es el conocedor del decálogo, pues lo ha recibido directamente de Dios –como cabe leer en el Éxodo; y, por último, porque Moisés establece las leyes particulares judías –que se encuentran dispersas en el Pentateuco³.

El sentido quizás más básico con que Filón emplea la noción de ‘ley’, es el atinente a los estatutos con que se organizan los diferentes pueblos. Sus referencias a estos estatutos son generalmente críticas: la naturaleza mudable de esa ley, el carácter convencional de la misma, su índole arbitraria y su forma despótica de mandar, son algunos de los tópicos que aparecen en las críticas filonianas a las legislaciones de las demás naciones⁴. Hay que decir asimismo que la ley del pueblo judío en la medida en que es el estatuto de un pueblo queda subsumida igualmente bajo esta clasificación, con la diferencia del todo sustancial de que el estatuto de su pueblo, piensa Filón, es de origen divino y resulta, por ello, verdadero con absoluta firmeza⁵. Al interno de este sentido básico de ‘ley’ aparece, pues,

² Ese sistema legislativo es el que comenta Filón en la así denominada *Exposición de la Ley*. Ella reúne en una perspectiva unitaria el tratamiento de diferentes libros del Pentateuco que, en este caso, es estudiado como un gran cuerpo legislativo. Véase al respecto Martín (2009: 21). La *Exposición de la Ley* presenta una estructura que Filón explícitamente indica en *Praem.* 1-2, *Abr.* 2-3, *Decal.* 1, *Spec.* 1.1. Filón considera que en el Pentateuco hay tres partes: una cosmológica, comentada por él en *Opif.*; una genealógica, que comprende la vida de los patriarcas y que comenta en *Abr.* y otros dos tratados perdidos (*De Isaaco* y *De Jacobo*); y, finalmente la parte estrictamente legislativa, que trata en sus comentarios *Decal.* y *Spec.* La característica sistemática de la *Exposición de la Ley* puede atribuirse a la tesis básica de que, según Filón, la Ley expuesta en estos libros constituiría ella misma un plexo articulado de múltiples instancias normativas: el plan expositivo que Filón cree advertir en el Pentateuco reflejaría, en este sentido, el hecho de que Moisés, en lugar de limitar la Ley al decálogo, habría incorporado también, y aun antes, la ley del cosmos, por un lado, y las así denominadas ‘leyes vivientes’, por otro. Este plexo legislativo aparece, además, en la presentación de Filón, cuidadosamente estructurado según un orden específico, que sigue una precisa lógica de fundamentación concatenada. Conviene anotar que con el nombre *Exposición de la Ley* se designa no una única obra filoniana sino un conjunto de tratados. Sobre el título de esta serie de tratados, señala Royse (2009: 45) “The title ‘Exposition of the Law’ is conventional, and does not derive from an ancient source”.

³ Sobre esta distinción, véase *Decal.* 18: “de las leyes, unas consideró Dios que debía promulgarlas Él mismo personalmente y por sí solo sin recurrir a otro; otras que debía hacerlo a través de un profeta, Moisés” (traducción de Triviño).

⁴ Esto puede verse muy claramente en *Jos.* 29-31.

⁵ Sobre el origen divino de la ley del pueblo judío, véase *Decal.* 15: “como era preciso hacer nacer en los espíritus la idea de que las leyes no eran invención de un hombre sino clarísimo oráculo de Dios, condujo al pueblo hacia un desierto profundo” (traducción de Triviño).

una primera distinción de dos tipos de ella y se establece también una específica relación entre ambos, a saber, la relación de superioridad que el estatuto del pueblo judío supone respecto de los códigos con los que se organizan las otras naciones.

Un segundo sentido de 'ley' es el que, como mencionaba arriba, deriva del modo en que se encuentra constituido el cosmos. En efecto, el orden que impera en el universo establece una legalidad fundamental que, como el todo respecto a la parte, alcanza a la integridad de los ámbitos comprendidos en él, incluido lógicamente también el ámbito humano. Esa legalidad cósmica funciona como una norma para las normas que rigen la vida humana, ya sea esta individual o socialmente considerada⁶. En efecto, el ser humano, al modo de un microcosmos, se encuentra también él constituido por un modo natural de ser, que funciona en su caso como una ley interna a la que ha de seguir⁷. Esa ley interna es la dictaminada por el elemento fundamental con que el hombre viene naturalmente pertrechado, a saber, por su racionalidad⁸. Conectada esta, al ser naturaleza, con la naturaleza del cosmos universal, desempeña la función de articular y traducir la ley del todo al plano humano. De esta acción racional, que consiste en plasmar la constitución cósmica a escala microcósmica, es como surgen las copias de la ley de la naturaleza. Copia verdadera es la ley del pueblo judío, y únicamente ella; copias falsas, en cambio, la mayor parte de las que organizan a los demás pueblos –aunque, según Filón, cabe pensar que existan también otras legislaciones que, al menos parcialmente, sean verdaderas.

Desde este punto de vista, la ley del cosmos, inscrita en la naturaleza y norma anterior a todo otro código, parece ser superior incluso al mejor de los estatutos humanos, esto es, superior también a esa única copia fidedigna que es la que posee el pueblo judío. Desde este segundo sentido de 'ley', emerge, pues, una segunda relación entre tipos de ley, pues el estatuto judío, que antes fue considerado superior, resulta ahora, desde otro punto de vista, en relación con la ley del universo, inferior. Tanto por su origen divino como por su relación con la ley del cosmos, la ley judía es superior a cualquier legislación humana; pero, al parecer, resulta, en cambio, posterior en orden a esa ley de la naturaleza.

Lo que se observa, desde este punto de vista, es que la relación copia-arquetipo organiza tres instancias de leyes diferentes: (i) la ley que rige al cosmos, (ii) la ley que rige por naturaleza a los seres humanos, o sea, su racionalidad, y (iii) los estatutos emanados a partir de esta ley de la razón, de entre las cuales hay que distinguir, a su vez, (a) el estatuto firmemente verdadero, el judío, y (b) los otros estatutos que son de diverso valor.

Al interno de esta tercera instancia normativa que estoy llamando aquí el estatuto del pueblo judío, Filón discrimina, a su vez, entre (a.1) la ley revelada a Moisés directamente por Dios, que es transmitida al pueblo judío por Moisés, a saber, el decálogo, y (a.2) aquella otra que, lógicamente vinculada con la anterior, ha sido sin embargo promulgada

⁶ Que la ley del cosmos funda el orden legal humano significa que, así como el cosmos refleja un ordenamiento, el hombre, como un microcosmos, también presenta un orden intrínseco o estructura propia. El universo es un todo ordenado, y en él cada realidad tiene, a su vez, un orden propio con un modo de constitución específico. Se trata evidentemente de una tesis básica sostenida y desarrollada por la filosofía estoica (Annas, 1995: 159-179).

⁷ La fórmula que Filón emplea es βραχὺς κόσμος: *Plant.* 28, *Post.* 58 y *Mos.* 2.135.

⁸ Que el hombre ha de vivir conforme a su orden propio e intrínseco, donde el principio rector reside en el alma, específicamente en su racionalidad, puede verse en: “la ley no es otra cosa que la razón que prescribe lo que se debe hacer y prohíbe lo que no se debe hacer” (*Praem.* 55; traducción de Martín en *OCFA*). El hombre ejercita su racionalidad tomando conocimiento del orden que lo constituye a sí mismo y al cosmos, y determina sus acciones en vistas a perfeccionar armónicamente sus capacidades humanas. Esa capacidad racional no lo determina, sin embargo, a actuar unilateralmente, como sucede con otros seres del cosmos. El hombre puede actuar conforme o contra su naturaleza. Se trata de llevar a su expresión más perfecta las características propias de esa realidad que él es.

exclusivamente por Moisés y que comprende una serie de numerosas disposiciones que organizan la vida de su pueblo⁹. Filón califica al decálogo como ley general en relación a las segundas, que constituyen leyes particulares¹⁰. También esta clasificación de las normativas en ‘particular’ y ‘general’ se apoya sobre la relación expresada en términos de copia y arquetipo¹¹ y da lugar, asimismo, a la valoración en términos de superioridad e inferioridad.

Una última descripción, que Filón emplea para organizar las instancias hasta aquí identificadas, es la que atiende al modo en que la ley se encuentra registrada en cada caso, esto es, si es escrita o no. Efectivamente, la existencia de códigos normativos promulgados por escrito, tal como es el caso de los estatutos de los pueblos, presenta, en relación con la ley del cosmos, la característica del registro escrito frente a la ley no escrita del cosmos. Esta relación es también definida en términos de copia-arquetipo, en la medida en que la escrita resulta una copia de la no escrita. Por este lado, también aquí aplica la relación axiológica superior-inferior, de lo que resulta que la ley escrita es inferior a la ley no escrita que comprende en sí el ámbito del cosmos y la racionalidad cuyas leyes “están impresas con los sellos de la misma naturaleza” (*Mos.* 2, 14).

Como puede verse, y según adelantaba, el concepto de ‘ley’ designa, en el pensamiento filoniano, muy diversas instancias normativas y esa amplitud queda organizada dialécticamente según distintas clasificaciones: general y particular, escrito y no escrito, superior e inferior, copia y arquetipo. De entre esas clasificaciones, la de copia y arquetipo opera como un descriptor básico, mientras que la de superior e inferior funciona de manera axiológica y se monta sobre la anterior. La combinación de las clasificaciones entre la instancia normativa del cosmos y la de los estatutos resulta como sigue: el plano cosmológico es primero, marco, arquetipo, no escrito y superior respecto del plano estatutario que es secundario, particular, copia, escrito y que es, siempre desde este punto de vista, inferior.

2. Un problema hermenéutico: Filón frente al estatuto de la Ley de Moisés

Atendiendo al resultado de la reconstrucción anterior, no se deja de advertir el problema hermenéutico ya señalado y largamente discutido por los especialistas, a saber, el de determinar cuál es exactamente, para Filón, el valor de la Ley de su pueblo, específicamente el de la revelada de modo directo por Dios a Moisés, esto es, el decálogo¹². No me centraré en esta cuestión, pero al menos quisiera dejarla consignada.

⁹ Para la identificación de las leyes reveladas por Dios con los mandamientos, véanse también *Spec.* 2, 189; 3, 7; 4, 132; y para la calificación de las disposiciones escritas como leyes particulares, *Decal.* 18; 175; *Praem.* 2.

¹⁰ En esta línea, *Decal.* 19: “las que <Dios> promulgó en persona, por sí solo, son a la vez leyes y compendios de las leyes particulares, en tanto que las que reveló a través de su profeta tienen todas a las primeras como puntos de referencia y base” (traducción de Triviño). Un excelente trabajo sobre este punto se encuentra en Druille (2020, 203-220). La autora estudia allí el método expositivo ideado por Filón para dar unidad interna a la normativa mosaica y, en ese contexto, se ocupa de examinar el uso por parte del alejandrino de la clasificación general-particular para ordenar el material legal.

¹¹ Así puede verse en *Abr.* 3.

¹² La postura filoniana ante esta relación entre la Ley de Moisés y la ley de la naturaleza no resulta inmediatamente evidente. Y los especialistas en el área han proporcionado diferentes posibles modos de interpretar a Filón a este respecto. Una reconstrucción temprana de las diferentes interpretaciones puede encontrarse en Nikiprowetzky (1977: 127-131). Según el autor, un estudioso como Heinemann defendería la reducción de la Ley de Moisés a la ley de la naturaleza de los filósofos; en cambio, a la inversa, Völker habría interpretado que Filón, con el objetivo de dar un carácter científico y filosófico a su fe, habría designado con el nombre de ley de la naturaleza a la ley del Dios de la Biblia. Según Nikiprowetzky, la

En efecto, debido al origen divino que Filón –como todo judío de su época– atribuye al decálogo, habría que suponer que el valor del mismo es para el alejandrino máximo y que detenta el lugar máximo en el orden de justificación de su sistema legislativo. Se podría especular, en todo caso, que, por lo menos, tendría el mismo valor que la ley del cosmos cuyo origen es también divino¹³. El problema reside en que Filón no es tan claro al respecto, sino que –como he indicado arriba– la organización del sistema parece hacer depender toda instancia normativa de la primera y más universal ley del cosmos.

Ahora bien, si esto es así, ¿cuál es, entonces, la utilidad de contar con la ley dada por Dios? ¿Para quiénes resulta vinculante? ¿Tiene alcance particular, i.e. para el pueblo judío, o es universal? ¿Es una ley secundaria respecto de aquella de la naturaleza? Y, si es secundaria, ¿cuál es, entonces, su necesidad? Quizás Filón ha entendido que, al ser difícil la tarea de plasmar adecuadamente la ley del cosmos en el plano humano, resulta conveniente la intervención divina para entregar a los hombres una ley según la cual orientar su razón con seguridad a lo largo de la vida. Pero Filón tampoco parece pensar de este modo e, incluso, advierte todavía más: que ha habido hombres que vivieron antes de la revelación del decálogo y que fueron auténticos paradigmas éticos siguiendo solo la legislación que proporciona la naturaleza. ¿Resulta, entonces, superflua la ley de Dios? ¿Al menos, para algunos hombres? Esto sería una conclusión, desde luego, muy desconcertante. Pero lo que más sorprende es que Filón sostiene asimismo que esos hombres no solo no contaron con la ley de Dios y, a pesar de ello, que fueron modélicos, sino que se volvieron ellos mismos una suerte de ley para la posteridad y que, en otras palabras, son 'leyes vivientes' para los hombres de la actualidad.

3. La introducción de la 'ley viviente' en la Exposición de la Ley

En su sistema legislativo, Moisés ha introducido, interpreta Filón, una instancia normativa constituida por 'leyes dotadas de alma y razón'¹⁴. Se trata de las personas de los patriarcas del pueblo judío, en particular de Abraham, Isaac y Jacob, a cada uno de los cuales Filón ha dedicado en el marco de la *Exposición de la Ley* un tratado de índole biográfico, en el que presenta al personaje en cuestión desde el interés teórico específico de este caso. La noción de 'ley viviente' no es, como se sabe, una creación del alejandrino, pero el haberla

Torá es para Filón, como para cualquier judío, la autoridad suprema, absolutamente decisiva, perfecta revelación de la sabiduría de Dios. La Ley de Moisés es indisolublemente ley de la naturaleza y ley de Dios.

¹³ La controversia en torno a esta cuestión ha sido descripta por Martens (2003: 96) en los siguientes términos: “the Mosaic law, as E. R. Goodenough, Samuel Sandmel, André Myre, and others have pointed out, seems to exist below the law of nature in Philo’s hierarchy of law. The law of nature exists in the realm of the Logos, and is, in some ways, the Logos. This gives it an ontological status somewhat higher than the law of Moses, for the law of Moses, a written law and a law which exists in corruptible nature, is a copy, albeit a true one, of the law of nature”.

¹⁴ Este es el sintagma en su forma completa: νόμος ἔμψυχός τε καὶ λογικός. La expresión aparece de forma exactamente idéntica en dos lugares, a saber, en *Mos.* 1, 162, donde lo encontramos traducido como “ley viviente y racional” por Martín (*OCFA*); y en *Abr.* 5, donde aparece como οἱ γὰρ ἔμψυχοι καὶ λογικοὶ νόμοι ἄνδρες ἐκεῖνοι γεγονόσιν y es traducido por “hombres que se han convertido en leyes dotadas de alma y razón” por Torallas Tovar (*OCFA*). En *Mos.* 2, 4 encontramos también el sintagma pero en una fórmula abreviada: νόμος ἔμψυχός. Expresiones conceptuales estrechamente asociadas encontramos en *Abr.* 276: τοιοῦτος ὁ βίος τοῦ πρώτου καὶ ἀρχηγέτου τοῦ ἔθνους ἐστίν, ὡς μὲν ἔνιοι φήσουσι, νόμιμος, ὡς δ’ ὁ παρ’ ἐμοῦ λόγος ἔδειξε, νόμος αὐτός ὢν καὶ θεσμὸς ἀγραφός (“tal es la vida del primero y fundador del pueblo; según dicen algunos, obediente a la ley; según mi tratado ha demostrado: es él mismo ley y código no escrito”; traducción de Torallas Tovar en *OCFA*); en *Decal.* 1: “fundadores de nuestro pueblo (ἀρχηγέτας) y leyes no escritas (νόμους ἀγράφους, traducción de Triviño)”; y en *Virt.* 194: “las vidas de quienes han observado la virtud son unas leyes no escritas” (νόμοι δὲ τινες ἀγραφοὶ καὶ οἱ βίοι τῶν ζηλωσάντων τὴν ἀρετήν; mi traducción).

aplicado a los patriarcas con vistas a su incorporación en el marco del sistema legislativo mosaico es una acción absolutamente creativa que corresponde solo a Filón¹⁵. De los tres tratados escritos por el alejandrino, solo ha llegado a nosotros uno: el correspondiente a Abraham¹⁶. Este libro constituye, pues, la fuente principal para la reconstrucción de la idea filoniana de ‘ley viviente’.

En el libro sobre la vida de Abraham, las referencias explícitas a las ‘leyes vivientes’ se encuentran en dos de sus secciones más importantes, a saber, en el prólogo y en el epílogo. Esta característica formal refleja la estructura anular del tratado, lo cual pone de manifiesto el propósito de Filón de hacer de la idea de ‘ley viviente’ la clave interpretativa, o al menos una muy importante, del tratado.

Antes de describir el contenido de ese tópic, Filón precisa el orden en el que estas ‘leyes vivientes’ son introducidas dentro del sistema legislativo de Moisés. Para definir ese orden, y dado que el lugar que en él se le asigna a esta nueva instancia normativa es relativo a las demás, el alejandrino recuerda que ya ha hablado sobre el cosmos y precisa que, como reclama el orden lógico, atenderá ahora a las leyes generales que son arquetipo de las leyes particulares. Estas leyes particulares son las leyes del pueblo judío, que, dice Filón aquí, dependen de una instancia anterior a ellas, instancia de la que esas leyes particulares son una suerte de copia¹⁷. Como primera nota de las ‘leyes vivientes’ se obtiene, pues, una caracterización formal, a saber: que su lugar es posterior a la ley del cosmos, pero anterior a las leyes particulares, que tienen una naturaleza general y que desempeñan una función arquetípica respecto de las particulares.

Estos hombres, explica Filón, “han llevado una vida irreprochable y virtuosa, cuyas virtudes se convino en inscribir en las Sagradas Escrituras” (§ 4). En esta indicación tenemos ahora una expresa referencia al contenido del concepto de ‘ley viviente’, y podemos decir que ella recoge vidas, por supuesto, pero que, como insiste el texto, más específicamente, recoge virtudes o, dicho de una manera aún más completa, recoge virtudes hechas vida por ciertos hombres¹⁸. Son las virtudes de esos hombres las que, al parecer, “se han convertido en leyes dotadas de alma y razón” (§ 5).

Uno podría preguntarse en este punto por qué Filón introduce la cláusula “dotadas de alma y razón”. ¿Lo hace solo porque las identifica con hombres y los hombres están dotados de alma y razón? ¿O lo hace porque, así como los códigos se fijan por escrito, estas leyes han sido fijadas en las almas de esos hombres? El alejandrino añade, en las líneas siguientes, una afirmación que puede ampliar el sentido de la fórmula y reforzar la idea de que es la virtud el núcleo contenido en esta ley peculiar. En efecto, leemos que estos hombres no aprendieron el modo virtuoso de vivir de las enseñanzas de otros “sino que escuchaban su propia voz” (§ 6). Los patriarcas no tuvieron maestros que les indicaran “lo que conviene hacer o decir” (§ 6) sino que fueron, en este sentido, autodidactas (§ 16). En lo que Filón está pensando es en que esos antepasados no contaron

¹⁵ En relación a la fuente de la que toma esta noción Filón, véase Martens (2003: 31-66). Sobre la procedencia de este concepto, puede verse Scrofani (2020: 71-90), cuyo estudio se centra en la descripción del rey como “ley viva”, utilizada en los tratados pseudo-platónicos *Sobre la realeza*. Para un trabajo dedicado enteramente a la historia del concepto, véase la monografía de Tussay (2022).

¹⁶ En él se nos presenta una primera tríada de personajes, Noé, Enós, Enoch, que actúan como una suerte de pre-patriarcas como los denomina Birnbaum-Dillon (2021: 155), pues, “si bien ejemplifican ciertas virtudes o condiciones básicas para la virtud, son los que preparan el escenario para los verdaderos patriarcas”.

¹⁷ Cf. *Abr.* 3: “Pero, puesto que es necesario examinar las leyes en orden sucesivo, dejando apartadas las locales y las que son, como si dijéramos, copias, dirijamos nuestra atención primero hacia las generales y, por así decir, arquetipos de estas” (traducción de Torallas Tovar, en *OCFA*).

¹⁸ Junto con la función normativa y conectada con ella, las narraciones de estas vidas desempeñarían, según Filón, una función exhortativa para sus lectores, a quienes se propondría alentar a la imitación de la virtud. Al respecto, puede verse, por ejemplo, *Abr.* 5.

ni con la revelación del decálogo ni con la implementación que, a partir de ella, hiciera Moisés al otorgar los estatutos particulares. La única guía que tuvieron fue “la senda de la naturaleza”, a la que atendieron como a “la más venerable legislación” (§ 6).

Pues bien, si combinamos esta afirmación con la anterior, concluimos que esa propia voz a la que Filón se ha referido no puede ser otra sino la razón que es naturaleza en el ser humano: la cláusula filoniana ‘ley dotada de alma y razón’ designa la racionalidad como principio normativo interno¹⁹. Lo que refleja esta fórmula es la idea de que la razón constituye la facultad legisladora, gracias a la cual cada hombre puede identificar el modo virtuoso de vivir. Los patriarcas se han constituido en arquetipos llevando una existencia paradigmática no por medio de la observancia de un código, dado que no poseían ninguno –tampoco el más perfecto de los judíos. El nivel de perfección que ellos alcanzaron, y que toda la posteridad está llamada también a alcanzar, fue logrado gracias a la atención que prestaron a las prescripciones de la razón en lo relativo al logro de una cualificación del alma en términos morales, esto es, en lo relativo a la virtud²⁰.

Dicho esto, cabe señalar también que Filón es muy claro cuando interpreta el propósito de Moisés, al introducir en su legislación la vida de los patriarcas: su objeto habría sido “demostrar que los mandamientos establecidos no desentonan con la naturaleza” (§ 5; también *Det.* 52). Si la naturaleza es la racionalidad, como hemos visto arriba, Filón estaría diciendo aquí que las prescripciones del decálogo no contradirían lo que la racionalidad indica. Por este lado, se podría derivar la consecuencia de que, si lo que el decálogo ordena y lo que legisla la razón no son normas contrarias entre sí, y lo que la razón prescribe es la virtud, entonces los mandamientos del decálogo deberían estar igualmente vinculados con la virtud. Y este es efectivamente el caso para Filón:

Cada una de esas diez divinas revelaciones separadamente y todas ellas en común estimulan y exhortan al cultivo de la prudencia, de la justicia, de la piedad y del resto del coro de las virtudes²¹.

Por este lado, cabría pensar también que Filón habría considerado el decálogo una ley extensible también a los no judíos²².

El segundo propósito de Moisés al introducir en su sistema las biografías de los patriarcas habría sido, según Filón, demostrar que el cumplimiento de las leyes no sería especialmente dificultoso. El alejandrino no proporciona un argumento para justificar esta apreciación, sino que escuetamente añade “puesto que los primeros hombres utilizaron las leyes no escritas fácil y cómodamente, antes de que se pusiera por escrito ninguno de

¹⁹ Desde este punto de vista, esa fórmula no puede denotar simplemente la idea de un paradigma que ha sido plasmado ilustrativamente mediante la narración de una biografía, significado que podría dar a entender la traducción abreviada ‘ley viviente’; ni tampoco parece significar la incorporación de una ley externa, aun cuando esta sea la cósmica, como podría dar a entender la expresión ‘ley encarnada’ que también suele emplearse en estos contextos: por ejemplo, Tussay (2022: 9).

²⁰ Un excelente estudio sobre la centralidad de la virtud en la concepción filoniana de la Ley se encuentra en Annas (2019: 188-213); y para una confrontación con la concepción platónica de esta misma relación, véase Annas (2010: 71-91).

²¹ *Spec.* 4, 134. Traducción de Triviño.

²² A este respecto se puede consultar, entre otros, el trabajo de Roger (2012: 85-105). El autor contrasta la postura de muchos judíos que consideraron que esta Ley había sido dirigida a un pueblo particular, y que la práctica de este código legal los hacía distintos de sus pueblos vecinos no judíos. Filón, en cambio, habría intentado explicar que la especialidad de la Ley no tendría carácter excluyente, sino que residiría en su aplicabilidad universal a todos los seres humanos que desean conformar su vida con la ley de la naturaleza y la razón. En este sentido, Filón, que escribía en una comunidad judía alejandrina, cuyos derechos y privilegios se vieron paulatinamente disminuidos, intentó explicar la peculiaridad de la ley judía a la amplia audiencia greco-romana en su *Exposición de la Ley*.

los estatutos particulares” (§ 5). La afirmación parece indicar que, si los patriarcas siguieron fácilmente la ley –la que ellos tenían, i.e. la razón–, entonces hoy –i.e. en el tiempo post-sinaítico– los hombres pueden también seguir fácilmente la ley expresamente dada –se sobrentiende el decálogo y los estatutos del pueblo judío. Desde este punto de vista, nuevamente Filón está defendiendo la concordancia entre lo que la Ley mosaica prescribe y lo que prescribe la naturaleza. Y anota que “las leyes establecidas no son otra cosa que recuerdos de la vida de los antiguos” (§ 5). ¿En qué sentido son recuerdos? ¿Quiere decir Filón que los patriarcas cumplieron literalmente y antes de que luego fueran promulgadas todas las disposiciones concretas de los estatutos del pueblo judío? Me inclino a pensar que no necesariamente, sino que, al decir que esas disposiciones son el registro de lo que los primeros hicieron, el alejandrino está pensando que ellos vivieron según la virtud y que, en última instancia, son ‘leyes vivientes’ en el sentido de que fueron virtudes hechas vida.

En el epílogo del tratado, Filón concluye con la siguiente sentencia declarando que la vida de Abraham, vida virtuosa, no solo ha transcurrido en el respeto a la ley, sino que se ha vuelto ella misma ley:

De esta índole es la vida del padre fundador de nuestra nación; una vida, según piensan algunos, respetuosa de la ley; pero que, según ha demostrado este relato mío, es en sí misma ley y estatuto no escrito²³.

Filón llama la atención aquí sobre una diferencia que parece ser sutil, pero que él destaca por considerarla fundamental, a saber, la diferencia que hay entre respetar la ley –νόμιμος– y haberse identificado con ella –νόμος αὐτός ὢν. En el primer caso, la actitud de observancia, si bien refleja el cumplimiento de la ley, supone siempre una extrañeza respecto de lo debido o prohibido; en el segundo, en cambio, la ley no es considerada como una norma externa que hay, en todo caso, que internalizar, sino como algo que es interno y propio del hombre que la sigue. La vida del patriarca Abraham se ha vuelto ley, en última instancia, porque, parece pensar Filón, ha logrado dar expresión a una ley interna que ha fraguado en las virtudes desplegadas a lo largo de toda su existencia; en este sentido, ha logrado expresar las prescripciones dadas por la razón y, de este modo, resulta hoy arquetipo, por un lado, de toda una serie de cualidades éticas que ha alcanzado y, por otro, del modo en que esas cualidades han de ser alcanzadas: desde una identificación interior, y no desde un cumplimiento meramente externo y formalista.

5. Una consideración final

Las figuras de los patriarcas y las narraciones de sus vidas ofrecen, de manera plástica, la ilustración de la ‘ley viviente’ que alberga una serie de nociones abstractas. Con esta expresión, Filón está dando nombre fundamentalmente a la razón en tanto facultad legisladora que se encuentra presente en los seres humanos por ser parte de su naturaleza. Este es, pues, el correlato esencial de la noción de ‘ley viviente’: la racionalidad como principio normativo interno. Ahora bien, lo que esa facultad legisladora prescribe es, específicamente, el modo en que cada hombre ha de actuar en la contingencia para hacerlo

²³ Mi traducción de *Abr.* 276 (τοιοῦτος ὁ βίος τοῦ πρώτου καὶ ἀρχηγέτου τοῦ ἔθνους ἐστίν, ὡς μὲν ἔνιοι φήσουσι, νόμιμος, ὡς δ’ ὁ παρ’ ἐμοῦ λόγος ἔδειξε, νόμος αὐτός ὢν καὶ θεσμός ἀγραφος). Entiendo que antecedente de νόμιμος, νόμος y θεσμός es βίος, y no, como parece entender Torallas Tovar, un tácito ‘hombre’, puesto que, si ese fuere el caso, este debería ir en genitivo y exigiría que νόμιμος, νόμος y θεσμός estuvieran también genitivo.

de modo virtuoso. Es decir, que el contenido prescriptivo del ordenamiento racional es la virtud. Y Filón lee en la vida de los patriarcas el logro de esta tarea de plasmar la virtud.

Tras identificar las notas esenciales de la noción de 'ley viviente', cabe extraer algunas consecuencias sobre la función que, según el alejandrino, tendría este tipo de ley dentro del sistema legislativo de Moisés.

Ante todo hay que observar que, si se toma en consideración ese edificio legislativo en su conjunto, el lugar que ocupa en él la 'ley viviente' es el intermedio entre la ley cósmica y la ley del decálogo. En este sentido, la función de este tipo de ley parece desempeñarse tanto en dirección a la ley cósmica como en relación con el decálogo.

En la primera dirección, la ley de la naturaleza como todo se vuelve 'ley viviente' en el ámbito del microcosmos humano precisamente porque es esa nota natural que hay en el hombre, la razón, la que se vuelve en él una sede legislativa. Y, en la segunda dirección, esto es, atendiendo a la relación entre la 'ley viviente' y el decálogo, hay que decir que es el producto de la acción racional, esto es, la virtud, lo que opera como nexo entre ambas instancias. En efecto, si, como he indicado, Filón sistematiza los mandamientos atendiendo a la virtud que con ellos se ejercita, lo importante al observar esos mandamientos es el ejercicio de la virtud y el consiguiente perfeccionamiento del alma que en ello se ejercita. Y es precisamente esa virtud lo que la razón en su función legisladora prescribe, esto es, lo que prescribe la 'ley viviente'.

La articulación de las diferentes instancias normativas, que componen el complejo sistema legislativo de Moisés, se apoya fuertemente sobre la centralidad de la virtud y el perfeccionamiento ético del alma. Esto exige priorizar siempre la atención al modo de ser, que el hombre alcanza a través del cumplimiento de esa ley, y a evitar satisfacerse, en cambio, con una conformidad externa a una norma por el solo hecho de ser tal.

BIBLIOGRAFÍA

Ediciones y traducciones

- Birnbaum, E. y Dillon, J. (2021). *Philo of Alexandria, On the life of Abraham*. Leiden-Boston: Brill.
- Cohn, L., Wendland, P. y Reiter, S. (eds.). (1962 [1896-1915]). *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*. Vols. I-VII. Berlin: De Gruyter.
- Martín, J. P. (ed.). (2009-continúa). *Filón de Alejandría. Obras Completas (=OCFA)*. Vols. I-VI. Madrid: Trotta.
- Triviño, J. M. (1975). *Obras completas de Filón de Alejandría*. Vols. I-V. Buenos Aires: Acervo Cultural.

Bibliografía citada

- Annas, J. (2019). *Virtue and Law in Plato and Beyond*. Oxford: Oxford University Press.
- Annas, J. (2010). "Virtue and Law in Plato". En: Bobonich, Ch. (ed.), *Plato's Laws: A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 71-91.
- Annas, J. (1995). *The Morality of Happiness*. Oxford: Oxford University Press.
- Böhm, M. (2005). *Rezeption und Funktion der Vätererzählungen bei Philo von Alexandria. Zum Zusammenhang von Kontext, Hermeneutik und Exegese im frühen Judentum*. Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Bréhier, É. (1953). *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*. Paris: Vrin.
- Druille, P. (2020). "La metodología expositiva en *Sobre el decálogo* de Filón de Alejandría". *Iter*, 26, 203-220.
- Najman, H. (1999). "The Law of Nature and the Authority of Mosaic Law". *The Studia Philonica Annual*, 11, 55-73.
- Nikiprowetzky, V. (1977). *Le commentateur de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie. Son caractère et sa portée. Observations philologiques*. Leiden: Brill.
- Richardson, W. (1957). "The Philonic Patriarchs as νόμος ἑμψυχος". En: Aland, K. y Cross, F. (eds.), *Studia Patristica*. Vol. I. Akademie: Berlin, 515-525.
- Rogers, T.A. (2012). "Philo's Universalization of Sinai in *De Decalogo* 32-49". *The Studia Philonica Annual*, 24, 85-105.
- Royse, J. R. (2009). "The Works of Philo". En Kamesar, A. (ed.), *The Cambridge Companion to Philo*. Cambridge: Cambridge University Press, 32-64.
- Scrofani, F. (2020). "Royauté et loi: de Platon aux Traités sur la royauté". *Ktèma: Civilisations de l'Orient, de la Grèce et de Rome antiques*, 45, 71-90.
- Svebakken, H. (2012). *Philo of Alexandria's exposition on the Tenth Commandment*. Society Biblical Literature: Atlanta.
- Tussay, A. (2022). *A History of the nomos empsychos idea*. Phd. Diss. Pázmány Péter Catholic University. Doctoral School of Law and Political Sciences. Budapest. doi: 10.15774/PPKE.JAK.2022.010
- Wolfson, H. A. (1962). *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism Christianity and Islam*. Vol. II. Cambridge: Harvard University Press.

CAPÍTULO V

ABRAHAM IN PHILO OF ALEXANDRIA AND HOMERIC EXEGESIS ABOUT ODYSSEUS

Massimo Gargiulo

Abstract: The *scholium* to *Odyssey* 9, 84 of Codex X, recovering older interpretations of the Stoic matrix, describes Odysseus as a wise man, bound by love to Penelope, an allegory of philosophy, who saves his companions from enslavement to pleasure. This *scholium* can be included in the tradition that inspired Philo to elaborate the allegory of Abraham's union with Hagar and Sarah, modelled on the Greek exegesis about Penelope, the Suitors and the maidservants. It is possible that the *scholium* contains two other elements present in Philo's exegesis of Abraham: the symbolic interpretation of his journey and the emphasis on how he attained wisdom without direct teachers, becoming rather a model for others.

Keywords: Homeric exegesis, scholia, Philo's exegesis, Odysseus, Abraham.

ABRAHAM EN FILÓN DE ALEJANDRÍA Y LA EXÉGESIS HOMÉRICA SOBRE ODISEO

Resumen: El escolio a *Odisea* 9, 84 del Codex X, recuperando interpretaciones más antiguas de matriz estoica, describe a Odiseo como un hombre sabio, unido por el amor a Penélope, una alegoría de la filosofía, que libera a sus compañeros de la esclavitud a los placeres. Este escolio puede ser incluido en la tradición que inspiró a Filón a elaborar la alegoría de la unión de Abraham con Hagar y Sara, basada en la exégesis griega en torno a Penélope, los pretendientes y las sirvientas. Es posible que el escolio contenga otros dos elementos presentes en la exégesis de Filón sobre Abraham: la interpretación simbólica de su viaje y el énfasis en el modo en que alcanzó la sabiduría sin precisar de maestros directos, siendo más bien él un modelo para los demás.

Palabras clave: Exégesis homérica, scholia, Filón, Odiseo, Abraham.

The relationship between Alexandrian Greek exegesis, primarily on Homer, and Judaic exegesis, particularly that of Philo of Alexandria, is widely acknowledged among scholars¹. Homer was not unknown to the rest of Judaism and the rabbinic literature was also familiar with his work, as evidenced by the well-known passages of *Mishnah Yadayim* 4.8 and *Talmud Yerushalmi Sanhedrin* 1.1. Some more specific references to the *Odyssey* can be identified in the rabbinic corpus, such as the possible allusion in *Leviticus Rabbah* 16.1 to the Sirens of *Od.* 12², to which can be added the well-known mosaic found in a house in Beth-Shean, Scythopolis³.

¹ Of particular significance are the studies by Maren Niehoff; see especially Niehoff (2011). See also Paz (2022: 17-18); Berthelot (2012); Novick (2009); Kamesar (2004); Borgen (1997).

² See also *Lamentations Rabbah* 4.15.

³ Cf. Hasan-Rokem (2014).

In this essay, I will address a specific issue within this field, namely the possibility of a comparison between Odysseus in the Greek allegorical exegetical tradition, especially the scholiastic one, and Abraham in Philo's works.

1. *The allegorical interpretation of Odysseus and a scholium regarding the lotus-eaters*

Among the reinterpretations of Odysseus's character in the Greek-Roman world, which are often quite negative, it is possible to find a line of interpretation that makes him a figure of the philosopher, wise and moderate: this reading becomes particularly significant from Stoicism onward. It is something different from the shrewdness that Homer ascribes to this character from the very first line of the *Odyssey*, and it also differs from rhetorical ability, a quality which he has always been credited with. It falls instead within the realm of allegorical interpretation, an exegetical modality that, in comparison to the Homeric poems, had its roots already in the classical period. It is in fact the sophists, and Anaxagoras in particular, who marked the context within which the idea that the Homeric poems dealt with virtue and justice –as Diogenes Laertius puts it (2, 11)– emerged, namely that they were works in which it was possible to find moral teachings. With respect to Odysseus, this interpretation is also attested by the *scholia*, which very often inherited what was developing in different philosophical schools⁴. Moreover, it is present in the very many literary retellings of the character, both in Greece and in Rome⁵. It is precisely from a *scholium* that the discussion I intend to carry out begins. It is found in the so-called eastern *corpus*, more exactly from cod. X (Vind. phil. gr. 133), a manuscript probably from the 13th century that, alongside the text of some books of the *Odyssey*, also contains *scholia* of various natures and origins⁶. The author comments on *Od.* 9, 84, where the episode of lotus-eaters is narrated. Here is the original text and the translation:

84 a. γαίης Λωτοφάγων: τὸν λωτὸν ἀλληγοροῦσιν εἰς τὰς ἡδονὰς διὰ τῶν γευστῶν, αἷς ἡττῶνται πολλοί. ὁ δὲ Ὀδυσσεὺς φιλόσοφος καὶ σώφρων ὢν καὶ αἰεὶ ἐρῶν τῆς Πηνελόπης ἦτοι τῆς φιλοσοφίας, κατεφρόνει πασῶν τῶν βιωτικῶν ἡδονῶν· καὶ γὰρ τὴν αὐτοῦ πλάνην εἰς τὸν βίον μετάγουσιν. εἰσὶ δὲ τινες οἱ ἀφ' ἑαυτῶν μετερχόμενοι τὸ ἀγαθόν, τινὲς δὲ δέονται παιδαγωγίας καὶ διορθώσεως, ὥς οἱ περὶ τὸν Ὀδυσσεῖα· δέονται γὰρ Ὀδυσσεῶς ἦτοι ἀνθρώπου σώφρονος καὶ ἐναρέτου, ὥστε αὐτοὺς ἐλκύσαι ἐκ τῶν βιωτικῶν ἡδονῶν πρὸς τὰς ἀρετάς⁷.

Land of the lotus-eaters: they interpret the lotus as an allegory of the pleasures of gluttony, to which many succumb. Odysseus, on the other hand, who was a philosopher and sage and whose abiding love was Penelope, that is, philosophy, despised all the pleasures

⁴ An overview of the scholiastic tradition, with some useful guidance tools, can be found in Dickey (2007; on the Homeric *scholia* in particular, pp. 18-23).

⁵ Antisthenes, the founder of the cynical school, had already made Odysseus one of his heroes. Zeno, the founder of stoicism, had emphasised the moral value of the Homeric poems (cf. SVF 1, 66-67). Among his epigones, Odysseus represented the ideal of the *homo viator*. Epictetus in particular considered him the stoic type of the “citizen of the world”. Among the Roman authors, it is worth remembering at least the praise of Horace, *Ep.* 1.2.17-18 and the place Seneca assigns him among the *sapientes*, capable of not succumbing to labours and pleasures (*Cons. Sap.* 2, where he associates him to Hercules in the definition of *contemptores voluptatis*). For further details, see Stanford (1954: 118-121). About Antisthenes, see Ramelli - Lucchetta (2004: 74).

⁶ About the textual tradition and the content of cod. X see Cocchi (2013: 100-102). The *scholium* is also documented in cod. W = Brux. 11290 (sec. XV).

⁷ Text taken from Pontani (2022).

associated with life. They interpret his wandering as a symbol of life. There are some who pursue the good by themselves, while others, such as Odysseus' companions, need to be instructed and directed. Indeed, they need Odysseus, that is, a wise and virtuous man to drag them from the pleasures associated with life to virtue⁸.

The *scholium* starts from what is narrated in the verses of the *Odyssey*, namely how Odysseus' companions could not stop themselves from eating the flowers that would make them forget the way back home, if he were not there to drag them away. This allows the scholiast, whose identity is unknown, to take up allegorical interpretations without specifying their origin. However, a very close comparison can be made with some possible sources⁹.

Let us begin with the so-called Pseudo-Heraclitus, author of the *Homeric Problems*, whom critics tend to place in the 1st century CE and who is also quoted in the codex from which our *scholium* is taken¹⁰. He states (70, 1-3) that Odysseus' wandering (the term used is always *πλάνη*, as in the *scholium*) should be read as an allegory overall, since Homer, hating the evils present in man, philosophised by using Odysseus as an instrument of all virtues. The land of the lotus-eaters, who cultivated an exotic pleasure such as that of the lotus, represents pleasure (*ἡδονή*, again as in the *scholium*), which Odysseus, however, manages to overcome thanks to his self-mastery by sailing on. A brief series of the most notorious facts about the hero's vicissitudes, all interpreted symbolically, then follows. It is worth mentioning, with regard to what will be said next, the interpretation of Charybdis (70, 10): "Charybdis is a natural name for extravagant luxury and insatiable drinking"¹¹. Something similar is said in another *scholium* (to *Od.* 5, 211), the beginning of which reports Antisthenes' opinion without making it clear whether the following lines we are interested in are also attributable to him: in a comparison between Calypso and Penelope the scholiast states that Homer teaches that Odysseus seeks the legitimate bride because she is wise. Maximus of Tyre, *Dissert.* 14, 4, although in a different context, also resorts to a similar allegory; in describing the fondness of fathers for sons and of teachers for students, he gives the example of Odysseus loving his companions and cites the episode of when he leads them back to the ship after they had tasted the lotus, the name Homer gives to pleasure, according to the author.

What clearly emerges is that the scholiast retrieved exegetical contents that were already widespread in the context of a revaluation of Homer's work and of his characters carried out by philosophies such as Stoicism and Cynicism. The interpretation of the lotus as a figure of the pleasure of gluttony is rather obvious, as is the extension from this to pleasures more generally connected with vital functions (the adjective employed is a derivative of *βίος*)¹². Continence with respect to such pleasures is Odysseus' distinguishing characteristic: he is not overwhelmed by them, since his abiding love is Penelope / philosophy, which allows him to remain detached from them. The allegoresis of Penelope as philosophy is tied, as early as the 5th century BCE, to the interpretation of the relationship between her and the Suitors and between them and her maidservants¹³.

⁸ Translation mine.

⁹ Cf. Pontani (2022: 33), where other places, not considered here, are mentioned.

¹⁰ Differently, in Heraclitus and Pontani (2005: 9-10), Pontani suggests the beginning of the 2nd century. In Pearce (2007: 98-99), alongside the citation of this passage, there is a discussion on the interpretation of Odysseus' journey as a progressive liberation of the soul from the body typical of Middle and Neo-Platonism, with many quotations of passages.

¹¹ Translation from Heraclitus, Russell and Konstan (2005: 112-113).

¹² On the identification of the lotus with pleasure see also *schol.* H on *Od.* 9, 97; Eust. in *Od.* 1616.21; cf. Heraclitus and Pontani (2005: 228).

¹³ Mactoux (1975: 54).

On this topic, there is the important testimony of a statement attributed to Gorgias (fr. 29 D.-K.): “Those who neglect philosophy and spend their time on ordinary studies [ἐγκύκλια μαθήματα] are like the Suitors who desired Penelope but slept with her maids”¹⁴. According to Diogenes Laertius’ testimony (2, 79), Aristippus of Cyrene (5th-4th century), the founder of the so-called Cyrenaic school, compared those who had access to basic education but were deprived of philosophy to the Suitors, who could have the maidservants but could not marry their mistress. This simile must have rapidly become widely used, as later attestations show: it can be found, for example, attributed to Aristos of Chios (3rd century BCE)¹⁵; or in the Pseudo-Plutarch reporting the philosopher Bion¹⁶, who repeated that the Suitors were a figure of those students who, not being able to attain philosophy, would settle for “ancillary” knowledge, of a lower value¹⁷. It is possible that the earliest authors to attest this comparison did not push it to the point of identifying Penelope as philosophy itself, as the Neoplatonics would do later, but it is clear that this allegory is more ancient than is generally believed¹⁸. We can anticipate that, as it is well-known, it was also taken up by Philo and applied to Sarah and Hagar.

The scholiast then pursues his process of broadening from the particular to the general by taking up another widespread allegory, that of Odysseus’ wanderings as a figure of life, already seen in the Pseudo-Heraclitus. This transition is facilitated for him by the fact that, as mentioned, the term for “life” shares the same root as the adjective he uses to refer to pleasures. The verb employed here by the scholiast for the operation of the exegetes he follows on from, μετέγω, can also mean “to translate”, a meaning attested in the LXX. Finally, he can return to the specific line he is commenting on, counting, however, on the generalisation he has made: Odysseus’ companions, in fact, unlike him, need someone to guide them as a teacher –both the verbs used here pertain to the semantic field of scholarly education– and their guide is precisely him, who is self-reliant because educated.

To conclude, we can say that our *scholium* consists of interpretations that were already widespread in the Greek world, such as Odysseus as the wise hero par excellence, his journey as a metaphor of life, Penelope as philosophy, and the lotus as pleasure. This allows the interpreter to explain why the hero should also take on the role of educator for his companions, who would not be able to take the path of abstaining from pleasure on their own. Three elements are clearly noticeable in the way he phrases his exegesis. The first two consist of the couple Penelope - Odysseus and what they symbolically represent: Πηνελόπης ἦτοι τῆς φιλοσοφίας, Ὀδυσσέως ἦτοι ἀνθρώπου σώφρονος καὶ ἐναρέτου. The repetition of the particle ἦτοι reveals the parallelism: the marriage between the woman and the hero is a figure of the union between philosophy and a wise and virtuous man. The third pole is those described as follows: τινὲς δὲ δέονται παιδαγωγίας καὶ διορθώσεως, namely those who need an external education to engage in virtuous behaviour. The scheme is suggested to the scholiast by the episode in the *Odyssey*, to which he applies it by resorting to already familiar allegories. His interpretations can be summarised as follows: Odysseus has achieved self-mastery thanks to his unceasing love for philosophy; this is what enables him to despise earthly pleasures and turn to virtue. That is, he has a direct relationship with philosophy, represented by marriage and by his

¹⁴ Translation from Freeman (1996: 139).

¹⁵ Reported by Stobaeus (SVF 1, 350); according to Mactoux (1975: 101), Stobaeus makes a mistake in reading Diogenes Laertius’ testimony on Aristippus, the one we mentioned earlier, and attributes it to Aristos.

¹⁶ *De Lib.* 7D.

¹⁷ On the testimonies of the Pseudo-Plutarch and of Diogenes Laertius see Helleman (1995); on these and other examples see Alesse (2022).

¹⁸ Mactoux (1975: 55).

inextinguishable desire to return to Ithaca, where Penelope is waiting for him. But not everyone is like him, not everyone achieves a union with philosophy directly. Some need to be educated to do so and his companions are a representation of this: without Odysseus' guidance they would indulge in pleasures, forgetting the return to virtue.

2. Abraham, Sarah and Hagar in Philo's interpretation

Within the analysis carried out so far there are some elements, partially anticipated, that allow us to shift the discussion to Philo. In his work, the study of references to the *Iliad* and the *Odyssey* shows without a shadow of a doubt that Homer was a well-known and important author for him¹⁹. There are about 60 quotes from Homer and Philo exalts him as the greatest among the poets (*Conf.* 4, *Abr.* 10, *Mut* 179); moreover, traces of a stylistic influence are sometimes discernible²⁰.

More specifically, studies have already extensively shown how he drew inspiration from Greek exegesis on Odysseus, Penelope and the Suitors in his interpretation of the relationship between Abraham, Sarah and Hagar²¹. Philo himself refers to other Jewish exegetes, at least on the symbolism of Sarah as wisdom, but there are many points of contact with Homeric allegories as well²². I will focus on a few passages that give an idea of the analogies, starting from some lines of the *De congressu eruditionis gratia* (§§ 23-24):

Sarah, virtue, bears, we shall find, the same relation to Hagar, education, as the mistress to the servant maid, or the lawful wife to the concubine, and so naturally the mind which aspires to study and to gain knowledge, the mind we call Abraham²³ will have Sarah, virtue, for his wife, and Hagar, the whole range of school culture, for his concubine. 24. He then who gains wisdom by instruction will not reject Hagar, for the acquisition of these preliminary subjects is quite necessary²⁴.

Firstly, it is important to point out some expressions. Sarah is referred to as ἀρετή “virtue”, Hagar as παιδεία “education” and ἡ ἐγκύκλιος μουσικὴ πᾶσα “the whole range of school culture”²⁵. Their relationship is characterised not only as the juxtaposition of legitimate wife and concubine, but also of mistress and maidservant, exactly the same as that which compares Penelope with her maidservants in the allegory examined earlier. Abraham goes through preliminary knowledge, but he is described as the one who longs for θεωρία “study” and ἐπιστήμη “knowledge”, the latter being, as is well known, a central term in Plato's philosophy. Here this is represented by Sarah, his legitimate wife.

¹⁹ These are the conclusions reached by Roskam (2017).

²⁰ Berthelot (2011).

²¹ E.g. Tervanotko and Uusimäki (2018: 119); Zurawski (2017: 485); Rogers (2014: 64-65); Helleman (1995: 289); Bos (1993: 438); Philon and Alexandre (1967: 61-64).

²² *Abr.* 99; see Pearce (2007: 171).

²³ The name change is narrated in Gn 17, 5, thus a later passage than chapter 16, the subject of this work. However, even in this part of the text there is a tendency to keep the name with the doubled vowel, indicating Abraham as the wise man par excellence (cf. § 48 and *Mut.* 66-69); see Filone and Radice (1994: 902).

²⁴ Translation from Philo, Colson, and Whitaker (1932). A careful analysis of the symbolic interpretation of Sarah, Hagar and Abraham in this and other works of Philo can be found in Alesse (2022).

²⁵ Also in *Abr.* 99-106 Philo reads the union between Abraham and Sara allegorically as that between intellect and virtue. An analysis of the use of ἐγκύκλια and its equivalents in *De congressu eruditionis gratia* can be found in Helleman (1995: 289); the scholar, however, does not take into account older testimonies such as that of Gorgias.

Such images are taken up in §§ 77-79, again with reference to the different roles of Hagar and Sarah. Here Philo employs the imagery of the handmaidens of philosophy as a preparation for philosophy itself and says that τὰ ἐγκύκλια are propedeutic to φιλοσοφία, which in turn takes careful care of σοφία “wisdom”; the latter is defined as ἐπιστήμη of divine and human affairs and their causes. Therefore, in *De congressu eruditionis gratia* we can notice the importance given to preliminary studies, an almost indispensable prelude to wisdom and virtue when they cannot be obtained immediately and intuitively, and the representation of learning as a union of love²⁶.

Such topics are also found elsewhere in Philo’s *corpus* and other relevant texts can be selected for the purpose of comparison with Homeric exegesis. Before looking at them, however, it is appropriate to dwell on an observation by Francesca Alesse related to *Congr. 77*, but which may provide a starting point for a more general methodological indication. Alesse recalls that there is a widespread consensus in tracing the interpretation of the passage back to the Homeric characters, but points out that there are significant differences between Philo and some Greek parallels²⁷. The main one being that, in the latter, preliminary studies are mostly discredited and seen as an obstacle to the attainment of true knowledge, i.e. the philosophical one, while their multiplicity is almost synonymous with the superficiality of those who move from one discipline to another; in Philo they play instead an important preparatory function. Alesse also emphasises the importance of the offspring, Ishmael and Isaac, who clearly play a considerable role in Genesis. Such differences cannot be denied, not least because the source texts are different. It should be pointed out, however, that the analogies and references that are also hinted at in Alesse’s study only concern certain forms of the allegory, which can be superimposed as far as the text undergoing exegesis allows it. The parallel between Abraham - Sarah and Odysseus - Penelope holds almost perfectly. For the rest, the biblical episode focuses on the infertility of the legitimate wife and on the reason for the marriage to Hagar, an aspect which necessarily distances Philo from Homeric exegesis. As for the consideration of preliminary studies, the negative evaluation in the Greek parallels is emphasised by the analogy with the Suitors, but otherwise it is known that the Greek curriculum involved gradualism and multiplicity. It is therefore a question of whether the necessarily imperfect analogies that are identified can nevertheless confirm Philo’s belonging to an exegetical context which provides him with hermeneutical tools that he then applies in an original way into the biblical text.

Going back to Penelope and Sarah, there is a passage of the *Legum allegoriae* (3, 244-245) in which the analogies with Homeric exegesis are again evident:

Quite a different woman claims our compliance, a woman such as Sarah is seen to have been, even paramount virtue. The wise Abraham complies with her when she recommends the course to follow. For at an earlier time, when he had not yet become perfect but, before his name had been changed, was still only inquiring into supramundane

²⁶ Cf. Alesse (2022); Helleman (1995: 292) proposes an even more precise picture. After an analysis of Plato’s *Symposium* and *Republic* and Aristotle’s *Metaphysics*, in which he points out similarities but also differences with Philonian exegesis, he speculates that his assessment of the preliminary studies is affected by the allegorical reading of Penelope and the Suitors by the Cynic philosophers and by those he calls Cyrenaic; that the use of images pertaining to the sexual sphere for the acquisition of wisdom is of Platonic origin; that the useful but subordinate role of the “encyclical” education is close to the Aristotelian view.

²⁷ Alesse (2022). However, in the same context the scholar points out some possible close affinities between Philo and what in the Pseudo-Plutarch is attributed to Bion, in particular the idea that the preliminary disciplines are a kind of provisional stage before the student is able to settle down in the final seat of philosophy; this concept is very close to the way in which Philo explains Hagar’s name as a provisional stay.

things, being aware that he could not beget seed out of perfect virtue, she advises him to beget children out of the handmaiden, that is school-learning, even Hagar [Gn 16, 2]. This name means “Sojourning,” for he that is studying to make his home in perfect virtue, before he is registered as a member of her city, sojourns with the subjects learned in the schools, that he may be led by these to apply his unfettered powers to virtue²⁸.

Without repeating what has been already observed, it is worth noting how Philo here reiterates his typical interpretation of Abraham, whose wandering is understood symbolically as a progression towards perfection. The proposed etymologies of the names of Sarah and Hagar fit this as well. Odysseus too was driven by the love for Penelope / philosophy in his wandering and he too, as we will see, was delayed in one of his stages by the vain observation of astral phenomena.

In all these instances, as also in *Abr.* 99-106, one can see the influence of the allegory, particularly of the Stoic one, related to the marriage of Odysseus and Penelope²⁹. This suggests that the first result that can be gained from the present study is that the tradition attested in the *scholium* in *Od.* 9, 84 of the code X (Vind. phil. gr. 133) should also be added to the Greek sources from which Philo drew inspiration.

3. Abraham and Odysseus: teachers without teachers

The observations made so far legitimise further investigation. My intention is to verify whether another exegetical affinity can be identified between Odysseus in the Greek tradition and Abraham in Philo, in particular in the homonymous work.

To begin with, it should be stated that there is practically no direct reference to the figure of Odysseus in Philo’s works³⁰. The only explicit mention of this character is found in *De vita contemplativa* 40, where Philo names him as a victim of the brutality of the Cyclop Polyphemus, a term of comparison for the savage practices occurring during the pagan banquets³¹. This falls, after all, within Philo’s general tendency with regard to Homeric heroes, who are mostly passed over in silence; it cannot be forgotten that Philo’s exegetical practice was exerted on Scripture, which already had its own patrimony of heroes. However, it can be noted that there are several passages showing that Philo was nevertheless familiar with the allegorical reading of the character of Odysseus, and some implicit references can be identified. For example, in *Somn.* 2, 70 Philo cites *Od.* 12, 219 and exhorts the recipient to stay away from the foolish occupations of mortal life as much as from the terrible Charybdis³². Earlier we saw how the Pseudo-Heraclitus also assigned Charybdis the symbolic value of representing insatiable desire. In *Fug.* 31, Philo quotes *Od.* 21, 294 in which Antinous, not knowing the identity of the fake beggar received at court, reproaches him as a poor guest including, among his bad habits, drinking without measure. The philosopher makes this reference to exhort his audience to attend banquets with courage, where with their own dignity they will be able to bring shame on those who are unable to moderate themselves. Roskam observes that this behaviour is modelled exactly on Odysseus and that the fact that the reference is not explicit could derive from the desire not to make him “a model worthy of imitation”³³. In general, it can be said that

²⁸ Translation from Philo, Colson, and Whitaker (1929).

²⁹ Philo, Birnbaum, and Dillon (2020: 240).

³⁰ Cf. Pontani (2011: 83).

³¹ Cf. Borgen, Fuglseth, and Skarsten (2000: 238).

³² Cf. Lamberton (1989: 53). See also Berthelot (2012: 160-161).

³³ Roskam (2017: 18).

the Stoic allegory of Odysseus' as a wise man resisting the temptation of pleasures can be found applied by Philo to several biblical characters, Jacob in particular³⁴.

Of even greater interest are the instances in which the reference to the *Odyssey* occurs in contexts relating to Abraham. In *Migr.* 195³⁵, a well-known passage describing the departure from Ur and the progress of the patriarch who, having given up astrology, moves on to examining himself, Philo quotes verbatim *Od.* 4, 392, in which Eidothea, Proteus' daughter, explains to Menelaus that her father would reveal to him "the good and evil committed" in his house during his absence. Philo understands the house allegorically as the body. Odysseus' stay with Calypso was likewise interpreted allegorically: in particular, it was read as the symbol of his lingering in astronomy and astrology, from which he freed himself when he resumed his journey to Ithaca³⁶. Abraham's itinerary was similar: for him too the period in Ur of the Chaldees signified the study of celestial phenomena and the exit after the divine call meant the path towards the contemplation of God³⁷. In *QG* 4, 20, then, Philo seems to want Abraham to excel in a kind of *xenia* contest when, with regard to Gn 18, 16 in which he gives instructions to Sarah on the welcoming of guests, he quotes *Od.* 15, 74: "One should make welcome the present guest, and let him go when he wants"³⁸. In *Conf.* 77-78, speaking of Gn 23, 4, where Abraham claims to be a foreigner in the Land, the Philonian exegesis recalls that of Odysseus as a soul and, more generally, Philo here expresses the idea, recurrent in his works, of the migrations of patriarchs and people as a journey of the soul.

In Rogers' words: "Abraham could be viewed as a proto-Odysseus, representing the journey of the soul from the encyclical disciplines to philosophy"³⁹. In a similar line, Helleman believes that Philo's portrayal of Abraham in *De congressu eruditionis gratia* is akin to that of Odysseus as the Stoic wise man advancing towards the attainment of wisdom and virtue and, even more clearly, Pearce states: "Whatever the immediate source of Philo's allegory of migration, it has its roots in Platonist exegesis of Homer and readings of Odysseus' wanderings and the Trojan War as revelation about the soul's struggle to be free of the bodily sphere"⁴⁰. In *De Abrahamo* there are some passages relating to the departure of the patriarch, commenting on Gn 12, 1, that indeed could be read as an implicit confrontation with Odysseus from which the Hebrew hero emerges victorious. In § 62, Philo extols Abraham's readiness to depart, as if he were to return to his homeland and not emigrate. It is as if he outdoes Odysseus by treating as νόστος what was instead a departure to a foreign land. The same desire to praise his obedience occurs immediately afterwards, in § 65, where Philo provides a small catalogue of the reasons for a journey typical of the Hellenistic context contemporary to him, all of which are obviously less noble⁴¹. It should be noted that he does not speak generically of travelling

³⁴ Cf. Berthelot (2012: 170).

³⁵ See also *Somn.* 1.57 and *Abr.* 70.

³⁶ Cf. Buffière (1956: 388-391).

³⁷ See for example *Jubilees* 12, 16-20; Philo, *Abr.* 62-84, *Migr.* 177-178, *Congr.* 49-50, *Ebr.* 94, *Somn.* 1, 53; cf. Gargiulo (2021: 63-66 and 90-93).

³⁸ Here we even find a linguistic disquisition, since Philo states that it would be better, in comparison to πέμπειν, παραπέμπειν (LXX actually have συμπεμπειν); cf. *Migr.* 173. Abraham recurs in another Homeric quotation in *Mut.* 179, where his momentary astonishment at the promise of a son from Sarah and the thought it arouses in him ("and said to himself", Gn 17, 17), is compared by the author with the following Homeric simile: "their ships are swift as a bird on the wing or as a thought" (*Od.* 7, 36).

³⁹ Rogers (2014: 65). Here he also notes that Philo quotes *Od.* 4.392 in *Migr.* 195, which is possibly a sign of his knowledge of the Hellenistic allegory.

⁴⁰ Helleman (1995: 289); Pearce (2007: 31-32) provides a list of Philonian passages giving a symbolic interpretation of the migrations where Homer is quoted: the already mentioned *Migr.* 195 (*Od.* 4, 392, quoted also in *Somn.* 1, 57); *Somn.* 1, 150-152; *QG* 1, 76 and 4, 183; *Det.* 178.

⁴¹ Cf. Philo, Birnbaum, and Dillon (2020: 212).

or leaving one's own land, but specifically of "sailing" (πλέοντες). While this was the most obvious form of long journeys, it clearly does not suit a comparison aimed at exalting Abraham's land-only migration. Included among the reasons for such navigation is the vision of a foreign land out of a desire for παιδεία, a practice described as delightful and useful for the soul. Here again the allusion may be to a widespread custom among young men of good families and scholars in the Greek-Roman world, but it may recall the sea journey of Odysseus animated by his desire to know the cities and souls of many men as well. But, while all of them want to return to their homeland, Abraham put God's indications before any kind of nostalgia.

Returning to our *scholium*, in it the first trait that characterises Odysseus is that of a husband, a man tied by an everlasting bond of love to Penelope, philosophy. In *Abr.* 245-246 Sarah likewise represents the perfect example of the married woman, who never abandons her husband in any vicissitude, not even in the most painful ones. Not only this; in *Abr.* 99 the Jewish meaning of Sarah's name allows Philo to translate it into Greek as "ruling one" and to identify her with virtue, like Penelope. Odysseus and Abraham, moreover, share the ability of mastering passions through reason. Their journeys, although so different, can be understood as existential metaphors, a journey of the soul that constitutes progress in moral perfection.

In this context, the scholiast states that some people are unable to undertake that journey on their own, because not all of them reach the good by themselves. They therefore need the παιδαγωγία and the διόρθωσις of someone who, instead, is capable on his own of attaining and guiding others to virtue, and for his companions such a guide is Odysseus. This likens him to one of the most typical traits of Abraham in the homonymous Philonian work. Already in the opening, when Philo describes patriarchs as living laws, he states (§ 6):

For they were not school associates or pupils, nor did they learn from teachers what they should do and say, but listening to themselves and learning from themselves, they embraced conformity with nature, accepting that nature itself was –as in truth it is– the eldest of statutes, and thus they were subject to good rule all their lives long⁴².

Philo here resorts to the Stoic concept of Natural Law and asserts that Abraham and the patriarchs, by following that, have become living laws themselves. In this way, on the one hand he established a perfect correspondence between the norms inscribed in creation by God and the Torah later revealed at Sinai; on the other hand, he solved the problem of how Abraham had been able to observe the Law before its revelation, an observance stated in Gn 26, 5, a passage that Philo quotes later on, as we will see⁴³. By doing so, he exalts the fact that those patriarchs did not need to resort to any education, and he also insists on this aspect by the expressions used: he says that they were not γνώριμοι or φοιτηταί⁴⁴, but rather αὐτήκοοι and αὐτομαθεῖς⁴⁵ and that their learning did not occur παρὰ διδασκάλους. The insistence on the absence of any mediation in their journey to knowledge is clearly noticeable, the same trait emerging in the *scholium* from the contrast between Odysseus and his companions.

⁴² Translation from *Ibid.*

⁴³ On this whole subject, see Gargiulo (2019: 7-24).

⁴⁴ Philo, Birnbaum, and Dillon (2020: 152) identify in the different terms used by Philo the reference to different categories of schools and students, proof of his accurate knowledge of the Hellenistic schooling system.

⁴⁵ The pair, with some variants, is also used in *Plant.* 168; *Ebr.* 94; *Somn.* 1.160, 168, and *Praem.* 27, all referring to Isaac.

In this regard we can see what seems to be an internal tension in the Philonian portrayal of Abraham⁴⁶: in the description of the first triad, he is the one who achieves virtue through education, while in passages like this his immediate learning from nature, as a self-educated person, is exalted, an aspect that is close to the role attributed in the triad to Isaac, who represents innate virtue (§§ 52-54)⁴⁷. In *Mut.* 83-84 Philo raises the question of why Abraham's name, once changed, remains the same for the rest of the narrative, while for Jacob/Israel the alternation continues even after the imposition of the new name. His explanation is as follows:

It may be answered that these too represent characteristics, in which taught virtue differs from practicing virtue. 84 For the one who has been improved by teaching –possessing, as he does, a well-apportioned nature that guards his retentiveness with the assistance of memory– makes use of this cognitive persistence, having fixedly laid hold of and firmly grasped the things that he has learned (...) 85 The taught human being, through the assistance of an immortal Prompter, holds this benefit “in his own halls,” immortally, not being turned aside from them⁴⁸.

Abraham's soul progresses by learning through the help of a divine agent, who is not directly described as a teacher, but as a “reminder” or “prompter” (ὕποβολεύς): “The Prompter's function is to help the Abrahamic soul maintain its perfection in virtue and contemplation”⁴⁹. Even after reading this text, a certain ambiguity remains. Abraham is described as taught virtue, but it is not said who his teacher is. Rather, God is described as a counselor who helps him keep to the path of perfection and would therefore seem rather to be a pedagogue. In fact later in the treatise (270) Philo says that the Prompter may depart from the taught soul, believing that it has now reached a stable condition in virtue.

Another passage that may also be relevant from this point of view is *Abr.* 54, where, after setting up the correspondence between φύσις, μάθησις and ἄσκησις and the three patriarchs, Philo adds that the three qualities are also called by the name of Χάριτες. Amir correctly affirms that such a name could only be used by those who had explained the Greek myths allegorically⁵⁰. Now, while the Charites did not have a strong individuality and the correspondence with the virtues could be generic, the same did not hold true for Philo, given the significance of each of the three characters in the Bible. If Abraham represented μάθησις, then his life had to be read as a series of successive passages from the Chaldea to the land indicated by God, through the stages represented by Hagar and Sarah. Here, in my view, an aspect can be identified that mitigates the tension between the two ways of achieving virtue attributed to Abraham. Philo tries to reconcile the symbolic reading of the triad with the need to explain the patriarch's observance of the Law before the revelation at Sinai. In a sense, the two ways coexist in the character. He attains the notion of God on his own, revealing the falsity of idolatry and astronomy. That notion is inscribed in the perfection of the creation and it is the archetype of the individual laws necessary to those who fail to make that journey. But Abraham is also instructed by God, who sends him on a mission that becomes symbolic of the soul's journey towards perfection and accompanies him as a reminder or prompter. After all, it is Philo himself

⁴⁶ Cf. Philo, Birnbaum, and Dillon (2020: 152).

⁴⁷ On Abraham as the symbol of virtue attained through education see also *Migr.* 88; *Praem.* 24-51; *Jos.* 1.

⁴⁸ Translation from Philo and Cover (2023).

⁴⁹ *Ibid.* 285.

⁵⁰ Amir (1984: 19).

who states (*Abr.* 53) that all of the three patriarchs possessed the three qualities, one of which was dominant⁵¹.

Throughout the *De Abrahamo* Philo reiterates in other instances the idea that Abraham was part of those who succeed in living a life in compliance with the Law without having to listen to anyone. It can be found in § 61 and, significantly, just at the end of the work: (§ 275): “this man did the divine law and all the divine commands [Gn 26, 5] –not instructed by writings, but striving by virtue of unwritten nature to follow his healthy and uncontaminated impulses”⁵².

Now, according to Philo, men who have been gifted with such a privilege are included by Moses in the Law not just to praise them, but also so that they can serve as a model and an incentive for others. As Zurawski makes very clear: “Moses permanently enshrined the lives of these individuals in his writings not only to praise their actions, but also to encourage others to emulate their conduct (*Abr.* 4), to show that the particular laws which would follow – i.e., the legislative injunctions – were in accord with the universal law of nature, and, finally, to demonstrate that it is not difficult to adhere to the particular laws, as these people were able to obey the law of nature without any outside, written help (*Abr.* 5)”⁵³. And what about the majority who needed guidance? This is how Philo puts it (*Prob.* 62):

In the past, there were some people who surpassed their contemporaries in virtue, taking God alone as their guide and living according to the law, that is the *orthos logos* of nature, who were not only free themselves, but also filled all who came near them with the spirit of freedom. And now too, in our own time, there are some who are, as it were, images of the *kalokagathia* of wise men, modelled from the archetypal representation⁵⁴.

In a text like this, as in similar ones found in Philo, it is possible to see a strong similarity with the *scholium* from which I started, even in the phrasing employed⁵⁵.

4. Concluding remarks

The last passage from *Prob.* 62 shows how some characters of the tradition –and here Philo, moreover, broadens the discourse to include the pagan world as well– had an exceptional degree of virtue, sufficient to free themselves and those who were close to

⁵¹ The theme of learning is also present in another *scholium* which has been compared with Philo’s exegesis, that on *Il.* 5, 385-391, taken from *corpus* D. Kamesar (2004: 166-169) draws a parallel between the *scholium* and the Philonian concept of *logos endiathetos* and *prophorikos*. The *scholium* distinguishes between two modes of learning: on the one hand, there are μάθησις and διδασκαλία, through which one attains the *logos prophorikos*; on the other hand, there is φύσις, that promotes the *logos endiathetos*, which develops in humans by itself, αὐτομάτως. A similar distinction can also be found in Philo, *Sacr.* 6-7, where Isaac represents innate knowledge as opposed to those who attain it through μάθησις and διδασκαλία. Kamesar correctly points out that in Philo μάθησις and φύσις are two general principles of learning, to which he adds ἄσκησις, “exercise”, when drawing a parallel between the three methods and the symbolic value of Abraham, Isaac and Jacob.

⁵² Translation from Philo, Birnbaum, and Dillon (2020). Rabbinic reading also wonders about the observance of the Torah by the patriarchs and Abraham and in some cases the conclusions are very similar to Philo’s. See for example *Numbers Rabbah* 14.2: “This applies to Abraham, who of himself recognised the existence of the Holy One, blessed be He. There was no man who taught him how to obtain knowledge of the Holy One, Blessed be He. He did it all unaided”. For a more detailed discussion, cf. Gargiulo (2019: 25 ss.).

⁵³ Zurawski (2017: 492).

⁵⁴ Translation from *ibid.*

⁵⁵ I refer again to Zurawski’s article for the discussion of similar places in Philo.

them. In one section of Greek allegorical exegesis, also represented by our *scholium*, an example of such men was Odysseus, whose virtue stemmed from his abiding love for Penelope, that is philosophy. In Philo, the example was Abraham, whose stages led him to the marriage with Sarah after learning propaedeutic knowledge. Philo points out that Abraham had no direct teachers on his journey, only nature, a reflection and archetype of the divine Law. In the *scholium*, Odysseus is implicitly counted among those who practise the good by themselves, in opposition to those who, like his companions, need guidance to be lifted out of enslavement to pleasure. It is a role analogous to the role of model that Philo attributes, in addition to Moses, to the patriarchs, primarily Abraham. This occurs in the context of the reprise of Stoic ideas both in the *scholium* and in Philo.

The analogies end here and the exegetes' ways separate. Odysseus does not attain the notion of the divine by observing creation, and the freedom he gives his companions is that of the return, a figure of liberation from pleasures. For Abraham, the matter is different: in his life other factors come into play, namely the relationship with God, the Law, his wives, and the sons to whom the promise is to be transmitted. Nevertheless, while it is true that the *scholium* is undoubtedly part of the Greek tradition from which Philo drew inspiration for his interpretation of Hagar and Sarah, it cannot be ruled out that two other elements in it can also be counted among the points of contact between his reading of Abraham's vicissitudes and the Hellenistic exegesis on Odysseus: the allegorical interpretation of the journey and the emphasis on their being partakers of the good by themselves, without needing guidance, which immediately makes them a model and an incentive for the many who are not in this condition.

BIBLIOGRAPHY

Editions and translations

- Alexandre, M. (trad.) (1967). *Philon. De congressu eruditionis causa*. Introduction, traduction et notes. Paris: Éditions de Cerf.
- Birnbaum, E., and Dillon, J. M. (trads.) (2020). *Philo of Alexandria: On the Life of Abraham*. Leiden-Boston: Brill.
- Colson F. H, and Whitaker, G. H. (trads.) (1929). *Philo. On the Creation. Allegorical Interpretation of Genesis 2 and 3*. Vol. I. Cambridge MA: Harvard University.
- Colson F. H, and Whitaker, G. H. (trads.) (1932). *Philo. On the Confusion of Tongues. on the Migration of Abraham. Who Is the Heir of Divine Things? On Mating with the Preliminary Studies*. Vol. IV. Cambridge MA: Harvard University.
- Cover, M. B. (2023). *Philo of Alexandria: On the Change of Names*. Leiden-Boston: Brill.
- Freeman, K. (1996). *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers*. A complete translation of the Fragments in Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*. First published in 1948. Cambridge, MA: Harvard University.
- Pontani, F. (trad.) (2005). *Questioni omeriche. Sulle allegorie di Omero in merito agli dèi*. Pisa: ETS.
- Pontani, F. (2022). *Scholia Graeca in Odysseam*. V: Scholia Ad Libros Iota-Kappa. Rome: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Radice, R. (ed.) (1994). *Tutti i trattati del Commentario allegorico alla Bibbia*. A cura di Roberto Radice; con la collaborazione di Giovanni Reale, Clara Kraus Reggiani e Claudio Mazzarelli; presentazione di Giovanni Reale. Milano: Rusconi.
- Russell, D. A. and Konstan, D. (trads.) (2005). *Heraclitus: Homeric Problems*. Atlanta: Society of Biblical Literature.

Cited References

- Alesse, F. (2022). “Sara, Abramo, Agar, figure di un’arte maieutica”. *Adamantius*, 28, 42-53.
- Amir, Y. (1984). “The Transference of Greek Allegories to Biblical Motifs in Philo”. In: Greenspahn, F.E., and Hilgert, E. (ed.), *Nourished with Peace: Studies in Hellenistic Judaism in Memory of Samuel Sandmel*. Chico: Scholars Press, 15-25.
- Berthelot, K. (2011). “Philon d’Alexandrie, lecteur d’Homère: quelques éléments de réflexion”. In: Balansard, A., Dorival, J, and Loubet, M. (ed.), *Prolongements et renouvellements de la tradition Classique*. Textes et documents de la Méditerranée antique et médiévale. Aix-en Provence: Université de Provence, 145-157.
- Berthelot, K. (2012). “Philo and the Allegorical Interpretation of Homer in the Platonic Tradition (with an Emphasis on Porphyry’s *De antro nympharum*)”. In: Niehoff, M. (ed.), *Homer and the Bible in the Eyes of Ancient Interpreters*. Leiden: Brill, 155-174.
- Borgen, P. (1997). *Philo of Alexandria: An Exegete for his Time*. Leiden: Brill.
- Borgen, P., Fuglseth, K., and Skarsten, R. (2000). *The Philo Index. A Complete Greek Word Index of the Writings of Philo of Alexandria*. Leiden-Boston-Köln: Brill.
- Bos, A.P. (1993). “La Metafisica di Aristotele alla luce del trattato De Mundo”. *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 85, 425-454.
- Buffière, F. (1956). *Les mythes d’Homère et la pensée grecque*. Paris: Les Belles Lettres.

- Cocchi, F. (2013). *Gli scoli all'Odissea del Codice X (Vind. phil. gr. 133)*. Tesi di dottorato. Venezia.
- Dickey, E. (2007). *Ancient Greek Scholarship. A Guide to Finding, Reading and Understanding Scholia, Commentaries, Lexica, and Grammatical Treatises, from Their Beginnings to the Byzantine Period*. Oxford: Oxford University.
- Gargiulo, M. (2019). *Abraham and Natural Law: Philo the Rabbis and Spinoza*. Rimini: Guaraldi.
- Gargiulo, M. (2021). *Il profumo di Abramo. Interpretazioni ebraiche e cristiane*. Cinisello Balsamo: San Paolo.
- Hasan-Rokem, G. (2014). "Leviticus Rabbah 16, 1 – "Odysseus and the Sirens" in the Beit Leontis Mosaic from Beit She'an". In: Fine, S., Koller, A. (Eds.), *Talmuda de-Eretz Israel: Archaeology and the Rabbis in Late Antique Palestine*. Berlin, Boston: De Gruyter, 159-190.
- Helleman, W. E. (1995). "Penelope as Lady Philosophy". *Phoenix*, 49, 4, 283-302.
- Kamesar, A. (2004). "The *Logos Endiathetos* and the *Logos Prophorikos* in Allegorical Interpretation: Philo and the D-Scholia to the *Iliad*". *Greek Roman and Byzantine Studies*, 44, 163-181.
- Lamberton, R. (1989). *Homer the Theologian : Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*. Berkeley: University of California.
- Mactoux, M.-M. (1975). *Pénélope. Légende et mythe*. Paris: Les Belles Lettres.
- Niehoff, M. (2011). *Jewish Exegesis and Homeric Scholarship in Alexandria*. Cambridge: Cambridge University.
- Novick, T. (2009). "Perspective, Paideia, and Accommodation in Philo". *Studia Philonica Annual*, 21, 49–62.
- Paz, Y. (2022). *From Scribes to Scholars. Rabbinic Biblical Exegesis in Light of the Homeric Commentaries*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Pearce, S. J. K. (2007). *The Land of the Body: Studies in Philo's Representation of Egypt*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Pontani, F. (2011). *Sguardi su Ulisse. La tradizione esegetica greca all'Odissea*. 2. ed. Roma: Edizioni di Storia e letteratura.
- Ramelli, I. and Lucchetta, G. (2004). *Allegoria*. Vol. I. L'età classica, introduzione e cura di R. Radice. Milano: Vita e Pensiero.
- Rogers, J. M. (2014). "The Philonic and the Pauline: Hagar and Sarah in the Exegesis of Didymus the Blind". *Studia Philonica Annual*, 26, 57-77.
- Roskam, G. (2017). "Nutritious Milk from Hagar's School. Philo's Reception of Homer". *Studia Philonica Annual*, 29, 1-32.
- Stanford, W. B. (1954). *The Ulysses Theme. A Study in the Adaptability of a Traditional Hero*. Oxford: Blackwell.
- Tervanotko, H.K., and Uusimäki, E. (2018). "Sarah the Princess: Tracing the Hellenistic Afterlife of a Pentateuchal Female Figure". *Scandinavian Journal of the Old Testament*, 32.2, 115-134.
- Zurawski, J.M. (2017). "Mosaic Paideia: The Law of Moses within Philo of Alexandria's Model of Jewish Education". *Journal for the Study of Judaism*, 48, 480-505.

CAPÍTULO VI

EL TÉRMINO ΠΤΟΛΕΜΑΙΟΣ EN LOS TRATADOS HISTÓRICOS DE FILÓN DE ALEJANDRÍA

Maillen Krank Pizarro

Resumen: En distintas instancias de sus tratados históricos, Filón de Alejandría hace referencia a los ptolomeos, utilizando el término Πτολεμαῖος (“ptolomeo”) en vinculación con vocabulario específico relacionado con sus reinados. A su vez, el alejandrino dedica pasajes completos de sus tratados histórico-teológicos a describir el gobierno ptolemaico y sus reyes, como sucede, por ejemplo, con el reinado de Ptolomeo II Filadelfo. En este sentido, el objetivo de nuestro trabajo es analizar el término Πτολεμαῖος en los tratados histórico-teológicos de Filón de Alejandría, a partir de la indagación del contexto semántico dispuesto por el autor en torno a ese concepto. Mediante una metodología filológica dividiremos nuestro estudio en las siguientes partes. En primer lugar, rastreamos el término Πτολεμαῖος en los tratados *Vida de Moisés 2* y *Embajada a Gayo*. En segundo lugar, traduciremos del griego al español cada uno de los pasajes en los que se encuentra el término Πτολεμαῖος. En tercer lugar, llevaremos a cabo una interpretación del término Πτολεμαῖος en su contexto semántico de enunciación. Por último, intentaremos demostrar que Filón manifiesta una actitud positiva hacia los ptolomeos y su reinado, en especial hacia Ptolomeo II Filadelfo, estableciendo una comparación entre el pasado ptolemaico y la situación política de los judíos en el Imperio romano de Gayo Calígula.

Palabras claves: Ptolomeos, Filón de Alejandría, Históricos, *Vida de Moisés 2*, *Embajada a Gayo*.

THE TERM ΠΤΟΛΕΜΑΙΟΣ IN THE HISTORICAL TREATISES OF PHILO OF ALEXANDRIA

Abstract: In different instances of his historical treatises, Philo of Alexandria refers to the Ptolemies, using the term Πτολεμαῖος (“Ptolemy”) in connection with specific vocabulary related to their reigns. In turn, the Alexandrian dedicates entire passages of his treatises of the historical-theological series to describing the Ptolemaic government and its kings, as happens, for example, with the reign of Ptolemy II Philadelphus. In this sense, the objective of our work is to analyze the term πτολεμαῖος in the historical-theological treatises of Philo of Alexandria, based on the investigation of the semantic context provided by the author around that concept. Using a philological methodology, we will divide our study into the following parts. First of all, we will trace the term Πτολεμαῖος in the treatises *Life of Moses 2*, and *Embassy to Gaius*. Secondly, we will translate from Greek to Spanish each of the passages in which the term Πτολεμαῖος is found. Thirdly, we will carry out an interpretation of the term Πτολεμαῖος in its semantic context of enunciation. Finally, we will try to demonstrate that Philo manifests a positive attitude towards the Ptolemies and their reign, especially towards Ptolemy II Philadelphus.

Keywords: Ptolemies, Philo of Alexandria, Historical, *Life of Moses 2*, *Embassy to Gaius*.

1. Introducción

En el reciente estudio “Philo of Alexandria and the Memory of Ptolemy II Philadelphus” (2020: 216-258), Sara Pearce sostiene que los tratados de Filón ofrecen pocas reflexiones sobre los siglos anteriores a la caída de la dinastía de los Ptolomeos, en comparación con las descripciones de las persecuciones sufridas por los judíos alejandrinos en el año 38 d. C. durante el reinado de Gayo Calígula (*Contra Flaco, et passim; Embajada a Gayo, et passim*). A pesar de ello, el alejandrino dedica pasajes completos de su tratado *Vida de Moisés* (2, 29-30) a describir el gobierno ptolemaico y sus reyes, como sucede, por ejemplo, con el reinado de Ptolomeo II Filadelfo (285-246 a.C.)¹. En este tratado, Filón da una imagen extraordinariamente positiva de Ptolomeo II Filadelfo como el mejor de todos los gobernantes (2020: 217). Según Pearce, el exuberante elogio de Filón a Ptolomeo II pertenece a un contexto más amplio en el que la supuesta admiración de este rey por las leyes de Moisés, manifestada en el entusiasta patrocinio de Ptolomeo de la traducción de la Torá hebrea al griego en Alejandría, constituye una prueba fundamental del argumento de Filón a favor de Moisés como el mayor legislador, admirado por Ptolomeo II, el más grande de los reyes. La presentación positiva que hace Filón de Ptolomeo II como patrocinador de la traducción de los libros de Moisés sigue los pasos de las tradiciones judías alejandrinas anteriores, tal cual se deduce de la *Carta de Aristeo a Filócrates* 35, lo que justifica la conclusión de que “the reign of Ptolemy Philadelphus (...) was brilliant, and he was in fact a patron of fine arts and learning. His memory was specially dear to the Jews”². No obstante, Pearce (2020: 217) agrega que, en aspectos importantes, Filón va mucho más allá que sus predecesores judíos en su evaluación positiva del rey y su memoria perdurable³. Y esto se hace extensivo a la concepción que tiene Filón del reinado ptolemaico en su totalidad.

Sin embargo, junto con *Vida de Moisés*, la configuración filónica de los ptolomeos en los demás tratados histórico-genealógicos en los que se menciona el término *Πτολεμαῖος*, como en *Embajada a Gayo*, ha recibido poca atención por parte de las investigaciones modernas. Semejante vacancia ha motivado el presente estudio. Nos proponemos analizar la concepción filónica del término *Πτολεμαῖος* no solo en *Vida de Moisés*, sino también en *Embajada a Gayo*, a partir de la indagación del contexto semántico dispuesto por el autor en torno a este concepto.

2. Πτολεμαῖος en los tratados histórico-teológicos

2.a. *Vida de Moisés* 2, 29-30

La ocurrencia más estudiada del término *Πτολεμαῖος* aparece en *Vida de Moisés* 2, 29-30. Aquí, Filón utiliza el término de la siguiente manera:

¹ Uno de los primeros investigadores en prestar atención sobre los Ptolomeos y relación con los judíos fue Joseph Mélèze Modrzejewski, quien en su capítulo titulado “A law for the Jews of Egypt” publicado en *The Jews of Egypt* (2001), analiza la importancia que tenía Ptolomeo II Filadelfo sobre el pueblo judío y el porqué de dicha impronta (pp. 99-112).

² Hadas (1951: 112, nota 7).

³ Pearce (2020: 218, nota 9) cita una colección reciente de ensayos sobre Ptolomeo II, donde considera que se hace un trabajo excelente en el avance del conocimiento sobre muchos aspectos del reinado y el legado de este rey, incluidos cinco capítulos sobre literatura judía, pero con muy poca referencia a la evidencia de Filón: McKechie, P., & Guillaume, P. (eds.) (2008). *Ptolemy II Philadelphus and his World*. Leiden, The Netherlands: Brill.

29. Πτολεμαῖος ὁ Φιλάδελφος ἐπικληθεὶς τρίτος μὲν ἦν ἀπ' Ἀλεξάνδρου τοῦ τὴν Αἴγυπτον παραλαβόντος, ἀρεταῖς δὲ ταῖς ἐν ἡγεμονίᾳ πάντων, οὐχὶ τῶν καθ' αὐτὸν μόνον, | ἀλλὰ καὶ τῶν πάλαι πώποτε γεγενημένων ἄριστος, οὗ καὶ μέχρι νῦν τοσαύταις ὕστερον γενεαῖς ἄδεται τὸ κλέος πολλὰ δείγματα καὶ μνημεῖα τῆς μεγαλοφροσύνης κατὰ πόλεις καὶ χώρας ἀπολιπόντος, ὡς ἤδη καὶ ἐν παροιμίας εἶδει τὰς ὑπερόγκους φιλοτιμίας καὶ μεγάλας κατασκευὰς Φιλαδελφείους ἀπ' ἐκείνου καλεῖσθαι⁴ (29).

Ptolomeo, llamado Filadelfo, era el tercero desde Alejandro el conquistador de Egipto; por sus cualidades de gobernante fue el mejor no solamente entre sus coetáneos sino entre los que habían reinado en tiempos antiguos y hasta hoy; después de tantas generaciones su fama es celebrada por haber dejado tantos testimonios y monumentos de su magnanimidad en campos y ciudades, hasta tal punto que por él todavía hoy, en modo proverbial, se denominan filadélficas las empresas muy ambiciosas y las grandes construcciones (traducción de Martín, 2009: V.94).

Filón inserta este pasaje en el contexto de su relato de los hechos que rememoran la traducción sagrada de la Torá judía al griego (31-40) patrocinada por Ptolomeo II Filadelfo. De hecho, el alejandrino usa el nominativo singular Πτολεμαῖος solo en este pasaje, donde lo aplica como nombre dinástico de Φιλάδελφος (lit. “el que ama a su hermano”), que fue el conocido rey Ptolomeo II Filadelfo, el segundo rey de la dinastía ptolemaica (285-246 a.C.). La admiración de Filón por este rey es tal que no vuelve a utilizar esta morfología del término en otros lugares de su narrativa, ni siquiera aplicado a otros reyes de la misma dinastía. También ocurre esto con la descripción del rey, debido a que lo presenta como “el mejor (ἄριστος) [gobernante] no solamente entre sus coetáneos sino entre los que habían reinado en tiempos antiguos y hasta hoy”. Su cualidad como ἄριστος se suma a nuevas características particulares que Filón menciona en § 30:

συνόλως μὲν οὖν ἢ τῶν Πτολεμαίων οἰκία διαφερόντως παρὰ τὰς ἄλλας βασιλείας ἦκμασεν, ἐν δὲ τοῖς Πτολεμαίοις ὁ Φιλάδελφος· ὅσα γὰρ εἰς ἔδρασεν οὗτος ἐπαινετά, μόλις ἐκεῖνοι πάντες ἄθροοι διεπράξαντο, γενόμενος καθάπερ ἐν ζῳῳ τὸ ἡγεμονεῦον κεφαλὴ τῶν βασιλέων (30).

En suma, tanto cuanto la casa de los Ptolomeos superó excepcionalmente a todas las otras dinastías, así también Filadelfo se distinguió entre los Ptolemaidas. Las cosas loables que él solo llevó a cabo se comparan con las realizadas por todos los otros juntos; podría decirse que ocupó entre los reyes el lugar rector que ocupa la cabeza en el cuerpo de un viviente (traducción de Martín, 2009: V.94).

En este pasaje Filón menciona dos veces el término Πτολεμαῖος, en ambos casos, declinado en el número plural de los casos genitivo y dativo respectivamente, que contrastan en cierta medida con el nominativo del pasaje 29. En primer lugar, el uso de Πτολεμαίων en la expresión ἢ τῶν Πτολεμαίων οἰκία indica la pertenencia de Filadelfo a una dinastía real de la cual él es un eslabón. Sin embargo, Filón posiciona ese eslabón en un lugar exclusivo dentro de esa dinastía. Así lo expresa, en segundo lugar, la frase “Filadelfo se distinguió entre los Ptolemaidas”, donde el dativo Πτολεμαίοις en la frase ἐν δὲ τοῖς Πτολεμαίοις marca un claro reconocimiento de la figura de Filadelfo en relación con otros reyes de la misma casa real, como muestra el uso del adverbio διαφερόντως. Con el sentido literal de “diferente de”, διαφερόντως introduce, mediante comparación, cuáles son las cualidades monárquicas que hacen de Filadelfo un gobernante único “entre los Ptolemaidas”. Primero, le asigna “el lugar rector” (τὸ ἡγεμονεῦον) y, segundo, lo

⁴ Para las citas griegas seguimos la edición de Cohn, Wendland y Reiter (1896-1915).

posiciona en “la cabeza en el cuerpo de un viviente” (ἐν ζῳῷ τὸ ἡγεμονεῦον κεφαλή). En esto reside el carácter casi divino que Filón observa en Filadelfo.

A partir de esta caracterización, hay dos posibles lecturas para el término ζῳον. Por un lado, el propuesto por Ludwin Koenen en su artículo titulado “The Ptolemaic King as a Religious Figure” (1993), donde vincula a los Ptolomeos con Serapis, y, por el otro, se puede entender desde un punto de vista filosófico en el que intervienen las ideas aristotélicas.

Koenen (1993), si bien destaca que tanto Ptolomeo II como el resto de la dinastía ptolemaica eran considerados dioses por los ciudadanos, observa la particular relación de esa dinastía con un dios conocido como Serapis (p. 41). La representación más familiar del dios es la de uno sentado, vestido con un chitón, que es una vestimenta similar a una túnica, y un himatón holgado. En su cabeza también lleva una especie de canasta con escarabajos de tierra, en su mano izquierda tiene una lanza o cetro y su derecha descansa sobre el cerbero de tres cabezas que se sienta al lado de su trono (Stambaugh, 1972: 14). Al mismo tiempo, este dios es representado como mitad hombre y mitad animal, dado que los griegos no aceptaban el culto y la divinización de animales. De hecho, Filón lo expresa en uno de sus párrafos de *Embajada a Gayo*, específicamente en el 139, donde el alejandrino dice:

139. Y ¿qué no iban a hacer a hombres que, a los perros, lobos, leones, cocodrilos y otras bestias marinas y terrestres y voladoras en forma de dioses les habían dedicado altares, santuarios, templos y recintos sagrados por todo Egipto? (traducción de José Pablo Martín, 2009: V.94).

Filón utiliza este párrafo para atacar a los egipcios por su zoolatría. Sin embargo, es interesante entender porqué los reyes ptolemaicos adoptaron a esta deidad, aunque no aceptaran el culto hacia los animales. Siguiendo el análisis de Koenen (1993: 26), la realeza ptolemaica tenía un carácter similar al del dios Jano, es decir que los ptolomeos eran una especie de dioses con varias caras, puesto que representaban el retrato de un mismo rey. De allí que, de un lado de los sellos de oro, en los que se encontraban los reyes, el gobernante estaba caracterizado con una diadema, propia de la cultura griega y, del otro lado, poseía la doble corona que utilizaban los faraones del alto y del bajo Egipto. De esta manera, los Ptolomeos tenían una cara dirigida hacia sus súbditos macedonios y griegos y, del otro lado, la cabeza faraónica, hacia los egipcios. Como consecuencia, se puede establecer una relación entre el hecho de que el gobernante tenga una cara para cada grupo de sus súbditos y que los ptolomeos sean representados con una deidad egipcia que es mitad humana y mitad animal. Tal relación es parte de una estrategia astuta de los gobernantes ptolemaicos para poder simpatizar con cada uno de los ciudadanos del reino.

Por otro lado, el término ζῳον es interesante, porque se puede ver en él una influencia aristotélica por parte de Filón. El alejandrino escribe que los ptolomeos, principalmente Filadelfo, eran una especie de gobernantes tanto para el mundo del ser humano como para el del animal. En este sentido, si nos atenemos a la traducción literal al español del término ζῳον como “ser viviente” o “animal”, podemos notar que ζῳον se encuentra relacionado con un espectro semántico que excede el humano. Por lo tanto, puede haber otra lectura del término ζῳον, ya no relacionada con un carácter teológico, sino filosófico propuesto por Aristóteles. El estagirita utiliza la expresión ζῳον πολιτικόν (“animal político” o “animal cívico”, *Aristóteles, Política* 1253a 1-18) para aludir al ser humano que actúa en la esfera pública. Es un ser humano predispuesto a la sociabilidad, que vive con otros y solo puede alcanzar la justicia a través del diálogo (Rufino & Arenas-Dolz, 2013: 1).

Filón podría utilizar el término ζῳον de estas dos maneras, por un lado, analizar al gobernante como un dios con dos caras y que utilice una u otra para identificarse con sus

súbditos. Y, por otro lado, el término ζῷον podría tener una influencia aristotélica en la que Filón entiende a Ptolomeo II como un ζῷον πολιτικόν o un animal político en tanto hombre cívico. Esto se suma a la caracterización que el alejandrino realiza en el párrafo 29 de *Vida de Moisés* 2, donde él caracteriza a la figura de Ptolomeo II como “el mejor (ἄριστος) de los gobernantes” entre sus coetáneos. Por lo tanto, Filón establece que, gracias a Filadelfo, se construyeron obras de gran magnanimidad que se denominan filadélficas.

En síntesis, tanto en el párrafo 29 como en el 30 el término Πτολεμαῖος nos proporciona una primera caracterización de cómo Filón consideraba a los ptolomeos y, principalmente a Ptolomeo II Filadelfo.

2.b. Embajada a Gayo 140

Filón vuelve a mencionar el término Πτολεμαῖος en otro tratado histórico-teológico. En *Embajada a Gayo* 140, dice:

140. τάχα που νῦν φήσουσι τότε οὐκ ἂν εἰπόντες –τὰς γὰρ τῶν ἀρχόντων εὐπραγίας μᾶλλον ἢ τοὺς ἄρχοντας αὐτοὺς εἰώθασι θεραπεύειν–, ὅτι μείζους μὲν οἱ αὐτοκράτορες τὰ ἀξιώματα καὶ τὰς τύχας τῶν Πτολεμαίων εἰσὶ, μειζόνων δὲ καὶ τιμῶν τυγχάνειν ὀφείλουσιν.

Quizás dirían ahora lo que entonces no dijeron, que los emperadores –pues más se suele hacer culto a las buenas acciones de los gobernantes que a los gobernantes mismos– son superiores en su dignidad y su rango a los Ptolomeos, y por tanto también merecen mayores honores (traducción de Torallas Tovar, 2009: V.261).

Este pasaje se inserta en un contexto particular, que se puede dividir en tres hechos. Primero, la locura de la divinización de Gayo, en la que Calígula (§§ 78-92) se equipara a los semidioses, y aspira a ser uno de los dioses (§§ 93-113); segundo, el ataque a los judíos, incluida la profanación de las sinagogas con imágenes del emperador (§§ 120-139); tercero, el elogio a los emperadores anteriores que respetaron a los judíos (§§ 141-142), en especial Augusto (§§ 143-158) y Tiberio (§§ 159-161). Dentro de estos tres hechos, Filón responde a los defensores de las acciones decididas por emperadores romanos como Gayo al recuperar la memoria de la dinastía de los ptolomeos y al demostrar que ni siquiera a los ptolemaidas, que habían reinado durante casi trescientos años y eran llamados y representados como dioses por parte de los ciudadanos, se les había hecho algún tipo de alabanza y estatua.

Esto se encuentra enfatizado por el verbo φήσουσι (“dirían”), que remite a quienes destruyeron las sinagogas y se atreven a comparar la dignidad de los emperadores romanos con la de los ptolomeos. En este sentido, quienes destruyeron las sinagogas pueden dar crédito de que los gobernantes romanos son superiores, en cuanto a dignidad, a los ptolomeos y por eso es necesario que se les dediquen mayores honores. Sin embargo, Filón se posiciona del lado de los ptolomeos y en contra de los destructores de los templos judíos en el momento en que se vale de la frase τὰ ἀξιώματα καὶ τὰς τύχας τῶν Πτολεμαίων. Aquí, el genitivo plural Πτολεμαίων muestra nuevamente que las cualidades dignas de elogio (τὰ ἀξιώματα καὶ τὰς τύχας) pertenecen a los ptolomeos, no a emperadores como Gayo. Si bien Filón observa que los romanos reconocían la superioridad de la excelencia de los ptolomeos para el pueblo de Egipto, nota que esa superioridad es imposible de atribuir a los gobernantes romanos que elogian a los gobernantes macedónicos con los que se comparan.

No obstante, antes de centrarnos en por qué los ptolomeos eran considerados mejores y superiores que los gobernantes romanos, debemos analizar algunos datos históricos de su política. Como menciona Koenen (1993: 39), existieron una serie de circunstancias que los Ptolomeos debían atravesar al principio de su reinado. En primer lugar, el hecho de que los ptolomeidas debían gobernar una sociedad heterogénea, dividida social y étnicamente que estaba bajo su poder, pero ellos eran una minoría en una sociedad que no entendían. En segundo lugar, el autor determina que, durante la última etapa faraónica, los templos y las familias nobles se habían convertido en los centros de poder, que delimitaban, a través de mitos, rituales y creencias, lo que se consideraba realmente egipcio (p. 39). En tercer lugar, Koenen señala que los egipcios tenían como única opción aceptar a los ptolomeos como sus faraones, porque ellos eran capaces de ordenar el cosmos y la sociedad egipcia (p. 40). Por último, otro aspecto que tiene en cuenta el autor es que los egipcios consideraban a sus reyes como los únicos que alimentaban la boca de sus súbditos (p. 40). En suma, a partir de esta serie de circunstancias que habrían tenido en cuenta los ptolomeos para gobernar, habrían comprendido que, para tener una administración central fuerte, no debían interferir en los templos y en las creencias religiosas de su pueblo.

Tales circunstancias podrían ser aquellas que tiene en la mente Filón cuando compara el gobierno ptolomaico con el romano de Gayo en el parágrafo 140 de *Embajada a Gayo*. Los Ptolomeos, al no interferir en los templos y creencias de sus ciudadanos, no sometieron y obligaron a sus súbditos a que practiquen las creencias griegas y así fueron aceptados con mayor predisposición. Esto nos permitiría deducir que, para Filón, los buenos gobernantes eran aquellos que no imponían sus creencias al pueblo, tal como lo hicieron los ptolomeidas. En contraposición al buen gobernante, se encontraría Gayo, quien introdujo y violó las sinagogas judías al proponer implantar en su interior imágenes de él para que le rindieran culto. Esto no tuvo buenos resultados políticos, pues su acción violenta puso a los judíos en su contra.

4. Conclusión

Filón usa el término Πτολεμαῖος no solo como un concepto que remite a una dinastía real, sino también como una referencia cabal a la mejor dinastía recordada por Filón en sus tratados, que superan en gran medida a los gobernantes romanos de su tiempo. Esta exaltación de los Ptolomeos se observa a través de cualidades jerárquicas que asignan predominancia y singularidad a la estirpe, que alcanza facultades cercanas a lo divino. Filón muestra una imagen positiva de los Ptolomeos y reconstruye un pasado inmemorial donde los judíos lograron vivir en paz y armonía gracias a la protección real.

BIBLIOGRAFÍA

Ediciones y traducciones

Cohn, L., Wendland, P. y Reiter, S. (1896-1915). *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*, vols. I-VII. Berlin: Walter de Gruyter.

Martín, J. P. (ed.) (2009). *Filón de Alejandría. Obras completas*. Vol. V. Madrid: Trotta.

Bibliografía citada

Hadas, M. (1951). *Aristeas to Philocrates (Letter of Aristeas)*. New York: Harper & Brothers.

Meleze Modrzejewski, J. (2001) y Comman, R. (Trad.). “A Law for the Jews of Egypt”. En: *The jews of egypt. from ramses ii to emperor hadrian*. Skokie: Varda Books, 99-112.

Pearce, S. (2020). “Philo of Alexandria and the Memory of Ptolemy II Philadelphus”. En: Salvesen, A., Pearce, S. y Frenkel, M. (eds.), *Israel in Egypt. The land of Egypt as Concept and reality for Jews in Antiquity and the Early Medieval Period*. Leiden: Brill, 216-258.

Rufino, S. R., & Arenas-Dolz, F. (2013). “¿Qué sentido se atribuyó al *zoon politikon* (ζῷον πολιτικόν) de Aristóteles? Los comentarios medievales y modernos a la Política”. *Foro Interno*, 13, 91-118.

Stambaugh, J. (1972). “The hellenistic iconography of Sarapis”. En: *Sarapis under the Early Ptolemies*. Leiden: Brill, 14-26.

CAPÍTULO VII

SOBRE LA TEORÍA DEL INTELLECTO EN FILÓN: RECEPCIÓN Y CONTRASTE INTERPRETATIVO DEL *DE ANIMA* 3, 5 EN EL *DE OPIFICIO MUNDI* DE FILÓN DE ALEJANDRÍA

Erick Palmero Palacios

Resumen: Este texto se ocupa de la recepción de la teoría del intelecto, planteada por Aristóteles en *De Anima* 3, 5 en el tratado *De Opificio Mundi* o *Sobre la creación del mundo según Moisés* de Filón de Alejandría. Para ello, se analiza la recepción del pensamiento peripatético en el periodo helenístico y post-helenístico. En los escritos de Filón, identificamos indicios de la reconfiguración de planteamientos peripatéticos ya presentes en la *Física* y la *Metafísica*, así como en otros textos de Aristóteles, los cuales fueron posteriormente retomados por Teofrasto. Filón asume la herencia peripatética y se sumerge en la obra de Aristóteles con el propósito de encontrar los recursos conceptuales necesarios para ofrecer una explicación filosófico-teológica del mundo, destacando la centralidad de la Providencia divina en su construcción conceptual.

Palabras clave: Recepción, Teoría del intelecto, Filón de Alejandría, Tradición peripatética, Providencia divina.

ON THE THEORY OF INTELLECT IN PHILO: RECEPTION AND INTERPRETATIVE CONTRAST OF *DE ANIMA* 3, 5 IN PHILO OF ALEXANDRIA'S *DE OPIFICIO MUNDI*

Abstract: This paper delves into the reception of Aristotle's theory of intellect, as articulated in *De Anima* 3, 5, in Philo of Alexandria's treatise *De Opificio Mundi* or *On the Creation of the World According to Moses*. The analysis explores the assimilation of Peripatetic thought during the Hellenistic and post-Hellenistic periods. In Philo's writings, we discern indications of the reconfiguration of Peripatetic frameworks found not only in the *Physics* and *Metaphysics* but also in other works of Aristotle, later revisited by Theophrastus. Embracing the Peripatetic legacy, Philo immerses himself in Aristotle's oeuvre to uncover the conceptual resources needed for a philosophical-theological explanation of the world, emphasizing the pivotal role of divine Providence in his conceptual framework.

Keywords: Reception, Theory of intellect, Philo of Alexandria, Peripatetic tradition, Divine Providence.

1. Introducción

Aristóteles en *De Anima* 3, 5 introduce una problemática filosófica concerniente al concepto de νοῦς. El filósofo comienza su argumento de manera analógica, pues dice que de la misma manera que en la naturaleza existe aquello que funge como la materia de cada cosa y es cada cosa en potencia (ἐστὶ τι τὸ μὲν ὕλη ἐκάστω γένει, τοῦτο δὲ ὁ πάντα δυνάμει ἐκεῖνα), en correlación a un principio contrario que es causa creadora y que

actualiza la materia y le da una forma particular (τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν, τῷ ποιεῖν πάντα), así también es necesario que existan en el alma principios similares con estas distinciones:

Existe también un intelecto tal por el cual todo se origina, y otro que todo hace, como si fuera un cierto estado, por ejemplo, la luz. Pues, de cierta manera, la luz también hace que los colores que están en potencia se vuelvan colores en acto. Este intelecto es separado, impassible, y puro, porque es actividad respecto a su esencia. Siempre tendrá más dignidad aquello que hace que aquello que experimenta, es decir, el principio que la materia”¹.

Existe entonces, por un lado, un intelecto en el cual todas las cosas llegan a ser, νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι; por otro, un intelecto por medio del cual todas las cosas son hechas, τῷ πάντα ποιεῖν, similar a una disposición natural, como la luz, y que de cierta forma hace que todo aquello que es en potencia sea en acto. Aristóteles lo caracteriza como algo separado, impassible, puro, puesto que es siempre “acto” por causa de su naturaleza. Este intelecto desempeña una actividad noética continua (ἀλλ’ οὐχ ὅτε μὲν νοεῖ ὅτε δ’ οὐ νοεῖ) y, sólo es lo que precisamente es, a saber, inmortal y eterno, por el hecho de estar separado; mientras que el intelecto paciente es corruptible y no puede comprender cosa alguna sin aquel que es inmortal y siempre presente (ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός, καὶ ἄνευ τούτου οὐθὲν νοεῖ). El modo y las implicaciones de dicha teoría son oscuros y ambiguos, lo cual ocasionó que Aristóteles fuera reinterpretado y sus planteamientos, respecto al intelecto, reelaborados a lo largo del *continuum* histórico de la recepción de sus ideas.

La recepción de los textos de Aristóteles a lo largo de la Edad Helenística y la posterior Antigüedad Tardía es compleja debido a las implicaciones que la misma representa. Una de las características más evidentes de la filosofía helenística fue una relativa falta de interés tanto en los textos como en las ideas de Aristóteles. Con base en la periodización tradicional de su recepción respecto del Helenismo, esta orientación se observa precisamente en la llamada tradición helenístico-peripatética, propia de la recepción temprana de Aristóteles. Contrario a esto, el siglo I a.C. representa un cambio respecto de esta apreciación con el llamado “regreso de Aristóteles” en los modos y las disquisiciones filosóficas de la época, en lo que se denomina la tradición post-helenística². Esta periodización es deudora principalmente del testimonio de Estrabón en su *Geografía*, donde distingue entre peripatéticos antiguos y sus sucesores, a quienes describe como más aptos para filosofar al modo de Aristóteles³. Según Estrabón, el reavivamiento de los filósofos del Peripato se corresponde con la reapropiación de la tradición literaria del líder de su escuela, propia de una relación más escritural con sus ideas:

A los miembros del Peripato, a los antiguos y sucesores de Teofrasto les sucedió que, puesto que no tenían completamente sus libros, salvo algunos pocos principalmente exotéricos, no pudieron filosofar nada debidamente, sino solamente declamar lugares

¹ Las traducciones son mías salvo que se indique lo contrario. Aristot., *de Anim.*, 3, 5: καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς· τρόπον γάρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργεῖα χρώματα. καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγής, τῇ οὐσίᾳ ὦν ἐνέργεια· ἀεὶ γὰρ τιμιώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ὕλης.

² Falcon (2015: 1).

³ Falcon (2016: 101).

comunes. Pero quienes vinieron después, desde que llegaron estos libros, pudieron filosofar y aristotelizar mejor que aquellos⁴.

En este sentido, el siglo I se presenta como un periodo de prolífica reinterpretación de los planteamientos aristotélicos por parte de los filósofos pertenecientes a la tradición peripatética post-helenística. Particularmente, Aristóteles no fue sometido a la simpleza de una interpretación unívoca, sino, al contrario, a un interés hermenéutico que devino en la reelaboración compleja de sus ideas. Por lo que una de las características más destacables de esta tradición fue la ramificación de interpretaciones basadas en una lectura selectiva de los textos aristotélicos en el contexto de las preocupaciones post-aristotélicas. En el ámbito de la ontología, Bórico de Sidón, basado en una lectura creativa de las *Categorías*, desarrolló una doctrina del ser en la que se preguntó por la relación establecida entre la materia y la forma, distanciándose de las conclusiones de Aristóteles a este respecto; Jenarco reelaboró la doctrina del movimiento natural de Aristóteles y la volvió completamente compatible con la idea de la eternidad del mundo, como también lo hizo Critolao. Este proceder evidencia una tendencia metodológica en los filósofos de este periodo: un retorno hacia Aristóteles, con el fin de encontrar en sus escritos los recursos necesarios para actualizar su filosofía⁵. En el caso de Filón, que corresponde al periodo post-helenístico del reavivamiento textual aristotélico, y, particularmente, de su tratado *Sobre la creación del mundo según Moisés*, resalta una visión aristotélica del mundo: el hecho de que la realidad se compone bajo la idea de la presencia de lo sensible como compuestos hilemórficos. La problemática resulta delimitar bajo qué premisas la materia adquiere la especificidad de su forma y cuál es la relación entre ambos constituyentes del binomio, a saber, la unión entre lo sensible y lo inteligible.

2. El problema de los primeros principios en Teofrasto

Teofrasto fue el primero de los peripatéticos que exploró y aplicó su herencia aristotélica en la indagación de este problema en su *Metafísica*, en la que pretende ofrecer un ambicioso estudio del todo, incluyendo tanto lo sensible como lo inteligible⁶:

Pero, precisamente, uno debe examinar estas cosas, y lo que fue dicho desde el principio se debe tomar como una especie de límite, tanto respecto de la naturaleza y de la esencia del todo, como de su causa y de su impulso hacia lo mejor⁷.

David Lefebvre interpreta este último fragmento como la descripción de una θεωρία que tiene en cuenta la naturaleza y los principios inteligibles, que escapa a la distinción entre la observación de los primeros seres y la de los naturales: una teoría que se ocupa, por un lado, de entre qué cosas están los seres y cómo se relacionan entre ellos. Teofrasto se

⁴ Strab., 13, 1, 54, 25: συνέβη δὲ τοῖς ἐκ τῶν περιπάτων τοῖς μὲν πάλαι τοῖς μετὰ Θεόφραστον οὐκ ἔχουσιν ὅλως τὰ βιβλία πλὴν ὀλίγων, καὶ μάλιστα τῶν ἐξωτερικῶν, μηδὲν ἔχειν φιλοσοφεῖν πραγματικῶς, ἀλλὰ θέσεις ληκυθίζειν· τοῖς δ' ὕστερον, ἀφ' οὗ τὰ βιβλία ταῦτα προήλθεν, ἄμεινον μὲν ἐκείνων φιλοσοφεῖν καὶ ἀριστοτελίζειν.

⁵ Falcon (2016: 110).

⁶ Lefebvre (2016: 19).

⁷ Thphr., *Metaph.* 11b.25: Ἀλλὰ δὴ τούτων μὲν περί σκεπτέον· ὁ δ' ἐξ ἀρχῆς ἐλέχθη, πειρατέον τινὰ λαμβάνειν ὅρον καὶ ἐν τῇ φύσει καὶ ἐν τῇ τοῦ σύμπαντος οὐσίᾳ καὶ τοῦ ἐνεκά του καὶ τῆς εἰς τὸ βέλτιον ὁρμῆς. αὕτη γὰρ ἀρχὴ τῆς τοῦ σύμπαντος θεωρίας, ἐν τίσιν τὰ ὄντα καὶ πῶς ἔχει πρὸς ἄλληλα.

pregunta primeramente por el nexo que une, si es que lo hay, los inteligibles con la naturaleza⁸:

¿Cómo y con qué clase de cosas es debido definir la teoría concerniente a los primeros principios? Pues la de la naturaleza es más variada y, como dicen algunos, más desordenada, porque tiene cambios de todo tipo; pero la de los primeros principios está delimitada y es siempre conforme a lo mismo. Por lo que incluso la colocan entre los inteligibles, no entre las cosas sensibles, porque son inmóviles e inmutables, y, generalmente hablando, creen que es mayor y más venerable. El principio es saber si hay alguna unión justamente como una asociación respecto unas de otras entre los inteligibles y los principios naturales; o ninguna, cooperando más bien cada una de alguna manera, como si estuvieran separadas, en provecho de toda la esencia⁹.

Teofrasto enfatiza la problemática que le interesa, a saber, el vínculo entre la naturaleza sensible, caracterizada como irregular, y sus principios inteligibles, inmanentes e inmóviles. Para Teofrasto, la unión de ambas instancias es incierta y abierta a discusión; no obstante, existe una sinergia fortuita o accidental en la dinámica establecida por ellas, cuyo fin es, finalmente, la existencia como tal. Teofrasto demuestra aquí una concepción teleológica del mundo, que precisamente es el vínculo de unión entre inteligibles y cosas sensibles.

El encuentro entre la escuela peripatética y Alejandría en el periodo helenístico sucede por vez primera con la figura de Estratón de Lámpsaco. Diógenes Laercio menciona que Estratón recibió el apodo de “el físico” por su destacado interés en la teoría de la naturaleza y que fungió como maestro de Tolomeo Filadelfo, segundo rey de la dinastía ptolemaica y gobernador de Egipto entre los años 285 a 246 a.C. En las líneas finales de su testimonio Laercio enfatiza la importancia de Estratón en el ámbito de la física, la cual es propia de una agenda filosófica antigua y respetable¹⁰. Este testimonio es importante por lo siguiente: si bien el Peripato había sufrido un desplazamiento filosófico ante el surgimiento y desarrollo de las escuelas helenísticas, todavía desempeñó un papel crucial en el desarrollo intelectual de Alejandría en el ámbito de las matemáticas, óptica, mecánica, y medicina, todo esto inspirado por los principios previamente establecidos por Aristóteles¹¹. Información relevante resulta el juicio favorable de Diógenes sobre la “Física” como disciplina antigua, pues su conocimiento requiere un saber enciclopédico que proviene desde la tradición presocrática, Platón, Aristóteles, y que desemboca en los planteamientos tanto físicos como metafísicos de Filón y otros filósofos.

3. De Anima 3, 5 en Filón

La recepción de Aristóteles en las tradiciones filosóficas helenística y post-helenística, como ya se mencionó, es un tema complejo por su naturaleza, pues es necesario distinguir entre dos modalidades distintas de recepción: por un lado, las referencias explícitas a Aristóteles; y, por otro, la recepción tácita de éste. La cuestión en realidad es que los

⁸ Lefebvre (2016: 20).

⁹ Thphr., *Metaph.*, 4a.5: πῶς ἀφορίσαι δεῖ καὶ ποίοις τὴν ὑπὲρ τῶν πρώτων θεωρίαν; ἡ γὰρ δὴ τῆς φύσεως πολυχουστέρᾳ, καὶ ὥς γε δὴ τινὲς φασιν, ἀτακτοτέρᾳ, μεταβολὰς ἔχουσα παντοίας· ἡ δὲ τῶν πρώτων ὀρισμένη καὶ ἀεὶ κατὰ ταῦτά· διὸ δὴ καὶ ἐν νοητοῖς, οὐκ αἰσθητοῖς, αὐτὴν τιθέασιν ὡς ἀκινήτοις καὶ ἀμεταβλήτοις, καὶ τὸ ὅλον δὲ σεμνοτέραν καὶ μείζω νομίζουσιν αὐτήν. Ἀρχὴ δέ, πότερά συνᾶφῃ τις καὶ οἷον κοινωνία πρὸς ἄλληλα τοῖς τε νοητοῖς καὶ τοῖς τῆς φύσεως, ἢ οὐδεμία ἀλλ' ὥσπερ ἐκάτερα κεχωρισμένα συνεργοῦντα δέ πως εἰς τὴν πᾶσαν οὐσίαν.

¹⁰ D. L., V, 58.

¹¹ Cf. Von Staden (1997: 183-208).

testimonios de influencia directa son bastante escasos y uno debe ceñirse a la interpretación de la recepción de las ideas aristotélicas implícitas en las doctrinas y teorías de los filósofos helenísticos¹². El caso de Filón no es diferente, pues Aristóteles únicamente es mencionado explícitamente en su tratado *Sobre la eternidad del mundo*¹³. Para el caso de su tratado *Sobre la creación del mundo* encontramos el segundo tipo de recepción de entre los anteriormente mencionados.

Si bien ya se mencionó que Aristóteles estuvo presente dentro del desarrollo intelectual alejandrino gracias a la influencia de peripatéticos como Estratón, que reelaboraron posturas basadas en la *Física*, y planteamientos metafísicos en el caso de Teofrasto, resulta relevante, a su vez, detallar la importancia de la literatura doxográfica ampliamente circulada en el contexto helenístico y post-helenístico, con el fin de anclarla como otra vía de recepción tanto del método como de los planteamientos filtrados por el aristotelismo. Filón es un claro conocedor de la literatura doxográfica de su época, la cual se basa en el método peripatético de recolección de opiniones. Se ha reconocido copiosamente la influencia de Aristóteles como iniciador de un método de exposición en el que se discuten las opiniones principales o *ἐνδοξα* en torno a un tema. Así pues, a pesar de la pérdida de la mayoría de los escritos filosóficos de época helenística, David Runia ha presentado las cartas de Epicuro y algunos otros textos fragmentarios como evidencia que sugiere un uso extensivo, tanto de la organización como de ciertos argumentos de los tratados de Teofrasto; asimismo, J. Mansfeld ha identificado la importancia de la literatura doxográfica y de este método argumentativo en el caso de Crisipo. Para Runia, esto sugiere, entonces, una reelaboración del material peripatético por parte de la Academia Escéptica instituida por Arcesilao en el siglo III a.C.¹⁴ Esto a través de la *διαδοχή* de ideas claramente establecida entre Teofrasto, Arcesilao y Crisipo. Aristóteles mismo indicó que su método dialéctico abarcaba la física, la ética y la lógica¹⁵; no obstante, sólo en el área de la física conservamos un corpus de opiniones organizado¹⁶. Filón fue un judío educado que estuvo acostumbrado a todo tipo de manuales doxográficos, con énfasis en el género de las *διαδοχαί* desde Tales hasta las diferentes escuelas helenísticas. Hermann Diels, en su *Doxographi Graeci*, utilizó sus escritos para referir a la tradición doxográfica presente en los textos de Plutarco:

Filón el judío parece ser el primero en mencionar un resumen de Plutarco que es transmitido respecto de sus “Opiniones”, sólo si consideramos que el siguiente pasaje del primer libro *Sobre la providencia* fue escrito por él: ‘Platón supo que estas cosas fueron creadas por Dios y que la materia, que carecía por sí misma de ornato surgió en el mundo con su propio adorno; pues éstas eran las primeras causas de donde también surgió el mundo. Puesto que también Moisés, el legislador de los judíos, dijo que el agua, las tinieblas, y el caos fueron antes que el mundo. Pero Platón dijo que la materia; Tales el milesio el agua; Anaximandro el ápeiron; Anaxímenes el aire; Anaxágoras de Clazomene la homeomería; Pitágoras, hijo de Menesarco, los números, las simetrías y las armonías; Heráclito e Hipaso Metapontio el fuego; Empédocles de Agrigento fuego, agua, aire,

¹² Verde (2016: 37).

¹³ Phil., *Aet.* 10, 12, 16, 18.

¹⁴ Runia (2010: 275-76). Cf. Mansfeld (1989: 311-342).

¹⁵ Aristot., *Top.*, 105b19: “Hay, abarcando todo en un esquema, tres tipos de proposiciones y problemas: unas son proposiciones éticas, otras son físicas, y otras lógicas. Las éticas son de la siguiente manera, como por ejemplo, si es debido obedecer más la autoridad de los padres o de las leyes, si llegaran a diferir. Lógicas, como por ejemplo, si el conocimiento de los contrarios es el mismo o no. Y físicas, como por ejemplo, si el mundo es eterno o no”.

¹⁶ Runia (2010: 278).

tierra y dos principios, amor y odio; Aristóteles, hijo de Nicómaco, la forma, la materia, la privación, los cuatro elementos, y un quinto, el éter'¹⁷.

Con todo esto en consideración, es preciso reflexionar en torno a la importancia de la tradición metodológica peripatética y sus implicaciones dentro de los tratados exegéticos de Filón, rama en la que el texto *Sobre la Creación del Mundo según Moisés* se ubica como el primero en orden, sólo precedido temáticamente por la *Vida de Moisés*. De *Opificio Mundi* ha de entenderse, entonces, como el tratado que sienta las bases para la exposición sistemática que Filón pretende ofrecer de los libros de la Torá hebrea.

Este texto comienza con una contraposición de ideas propia del método dialéctico peripatético presente en la doxografía helenística, que Filón consultó para estructurar los temas relacionados a áreas de interés filosófico pertinente y útil para su exégesis bíblica:

Entre los otros legisladores, algunos dispusieron sin ornato y directamente lo que consideraban justo, mientras que otros hicieron crecer desmesuradamente sus numerosas consideraciones a través del añadido de una gran cantidad de materia a sus concepciones, ocultando con ficciones míticas la verdad. Moisés superó ambas actitudes; la una, por irreflexiva, superficial e inculta; la otra por engañosa y plena de fraude y comenzó sus leyes de manera muy bella y majestuosa, ya que ni proclamó directamente lo que es necesario hacer o lo contrario, ni, porque es necesario premoldear la mente de los que van a utilizar las leyes, plasmó mitos o estuvo de acuerdo con lo que otros habían compuesto¹⁸.

Aquí Filón nos plantea tres niveles diferenciables respecto a la actividad de legislar: por un lado, están quienes prescindieron de una presentación elaborada y llanamente establecieron sus legislaciones a partir de una perspectiva propia (ἀκαλλώπιστα καὶ γυμνὰ νομισθέντα παρ' αὐτοῖς εἶναι δίκαια διετάξαντο); por otro, quienes adornaron su discurso con ficciones míticas ocultando con ello la verdad (μυθικοῖς πλάσμασι τὴν ἀλήθειαν ἐπικρύψαντες); y una tercera vía, que exploraremos un poco más adelante. La metodología filónica a este respecto demuestra que tales referencias podrían estar enfocadas en ofrecer una comprensión más profunda de los textos sagrados, por lo que Filón presenta a Moisés como un tercero en cuestión, que contrasta con las dos opciones precedentes: es Moisés quien las supera (Μωυσῆς δ' ἑκάτερον ὑπερβάς), al ser, la primera, descuidada (ἄσκεπτον), simple (ἁπλοῦς), y afilosophica (ἀφιλόσοφον); y la segunda, falsa (ὡς κατεψευσμένον) y llena de charlatanería (μεστὸν γοητείας). Así pues, se puede afirmar que Filón es partidario de una legislación de corte filosófico, cuyo principio se define como lo más solemne posible por no ser llana o simple, y por su carácter innovador y extraordinario (ἢ συναινέσας τοῖς ὑφ' ἑτέρων συντεθεῖσιν). El rol de la doxografía y su método es ayudar a clarificar el alcance o amplitud de la filosofía y, asimismo, presentar sus problemáticas o discusiones; por lo que contribuirían a la finalidad apologética de mostrar que la filosofía basada en la escritura está al mismo nivel que cualquier otra¹⁹. Es decir, el método y la exégesis filónicas se presentan a la par de las discusiones filosóficas de tradiciones anteriores en aras de plantear soluciones a problemáticas específicas, al ofrecer nuevos caminos a explorar. Las referencias a

¹⁷ Diels (1879: 1-2).

¹⁸ Traducción de Lisi (2009: 107): τῶν ἄλλων νομοθετῶν οἱ μὲν ἀκαλλώπιστα καὶ γυμνὰ τὰ νομισθέντα παρ' αὐτοῖς εἶναι δίκαια διετάξαντο, οἱ δὲ πολλὴν ὄγκον τοῖς νοήμασι προσπεριβαλόντες ἐξετύφωσαν τὰ πλήρη μυθικοῖς πλάσμασι τὴν ἀλήθειαν ἐπικρύψαντες. Μωυσῆς δ' ἑκάτερον ὑπερβάς, τὸ μὲν ὡς ἄσκεπτον καὶ ἁπλοῦς καὶ ἀφιλόσοφον τὸ δ' ὡς κατεψευσμένον καὶ μεστὸν γοητείας παγκάλην καὶ σεμνοτάτην ἀρχὴν ἐποιήσατο τῶν νόμων, μήτ' εὐθὺς ἢ χρὴ πράττειν ἢ τοῦναντίον ὑπειπὼν μήτ', ἐπειδὴ προτυπῶσαι τὰς διανοίας τῶν χρησόμενων τοῖς νόμοις ἀναγκαῖον ἦν, μύθους πλασάμενος ἢ συναινέσας τοῖς ὑφ' ἑτέρων συντεθεῖσιν.

¹⁹ Sigo de cerca a Runia (2010: 291).

tradiciones antiguas, escuelas filosóficas, e individuos específicos, en su mayoría son introducidas anónimamente y según un criterio de aceptabilidad teleológica, en la que cada opinión supera a la última, siendo Moisés el último y más perfecto peldaño de la escalera.

Filón retoma *De Anima* 3, 5 en múltiples ocasiones para explicar los orígenes del mundo en su tratado. La primera mención referente a la teoría del intelecto se encuentra al inicio de su texto y funciona como una introducción general para la comprensión de los mecanismos que la Providencia divina efectuó durante su *ποίησις κόσμου*, atribuyendo así las categorías que Aristóteles aplicó a su teoría del intelecto al ámbito creativo de Dios:

Moisés, siendo el primero en llegar al culmen mismo de la filosofía, puesto que había sido enseñado por profecías en cuanto a la mayoría y las más esenciales doctrinas de la naturaleza, supo precisamente que es bastante necesario que haya una causa eficiente y una paciente en las cosas que existen, y que la eficiente, el intelecto del todo, es lo más puro e íntegro, mayor que la excelencia, mayor que la ciencia, y más grande que lo bueno y lo bello en sí mismos; y que la paciente, irracional e inmóvil por sí misma, movida, moldeada y avivada por el intelecto, se transformó en la obra más perfecta, este mundo²⁰.

Así pues, Filón distingue entre dos principios universales necesarios para la creación del mundo, que define como causa eficiente (*δραστήριον αἴτιον*) y causa paciente (*παθητὸν αἴτιον*). La causa eficiente es definida, conforme a lo dicho por Aristóteles, como el intelecto del todo, puro, íntegro y mayor que cualquier cosa en sí mismo (*εἰλικρινέστατος καὶ ἀκραιφνέστατος, κρείττων ἢ ἀρετὴ...*). Filón establece a la Providencia divina como intermediaria entre el mundo inteligible y el sensible, pues todo objeto sensible debió ser necesariamente hecho a partir de un arquetipo o forma inteligible similar a Dios en cuanto a su naturaleza y moldeada en su perfección por Él. Para Filón, el hombre despierta las imágenes inteligibles a través de la memoria que le es natural, pues su intelecto, de cierta forma similar al de Dios, creado a su imagen y semejanza, imprime los rasgos del inteligible en el alma humana²¹. Su sistema entonces propone una razón divina (*θεῖος λόγος*) moldeando y ordenando los inteligibles que serían los arquetipos del mundo sensible; y al hombre, conociendo el mundo, por medio de la similitud existente entre el *λόγος τοῦ θεοῦ* y el *λόγος ἀνθρώπου*. El mundo inteligible es definido a su vez como la razón de Dios cuando se encontraba creando el mundo (*τὸν νοητὸν κόσμον εἶναι θεοῦ λόγον ἤδη κοσμοποιούντος*), o, por decirlo en otras palabras, una impresión inteligible del alma divina, un sello arquetípico proveniente de la divinidad. Por tanto, es posible establecer una analogía entre *ὁ νοῦς τῷ πάντα ποιεῖν*, o intelecto agente aristotélico, y el *ὁ θεοῦ λόγος* del *Opificio Mundi*, que siempre entiende, moldea e imprime los inteligibles como paradigmas perfectos (también llamados *ἀσώματοι οὐσίαι*). Aunque el vocabulario aquí utilizado parezca no ser de corte aristotélico, como es el caso de *δραστήριον*, que no aparece nunca utilizado dentro del *corpus aristotelicum* para referir al intelecto agente o a algo similar, no se debe negar rotundamente la posible influencia, ya sea de Aristóteles, ya sea del post-aristotelismo. Hermann von Armin, en su *Stoicorum Veterum Fragmenta*, relacionó este mismo pasaje con la filosofía de Crisipo (2.302), a quién anteriormente se

²⁰ Phil., *Opif.* 2: Μωυσῆς δὲ καὶ φιλοσοφίας ἐπ' αὐτὴν φθάσας ἀκρότητα καὶ χρησιμοῖς τὰ πολλὰ καὶ συνεκτικώτατα τῶν τῆς φύσεως ἀναδιδαχθεὶς ἔγνω δὴ, ὅτι ἀναγκαιότατόν ἐστιν ἐν τοῖς οὐσι τὸ μὲν εἶναι δραστήριον αἴτιον, τὸ δὲ παθητόν, καὶ ὅτι τὸ μὲν δραστήριον ὁ τῶν ὅλων νοῦς ἐστιν εἰλικρινέστατος καὶ ἀκραιφνέστατος, κρείττων ἢ ἀρετὴ καὶ κρείττων ἢ ἐπιστήμη καὶ κρείττων ἢ αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν καὶ αὐτὸ τὸ καλόν, τὸ δὲ παθητὸν ἄψυχον καὶ ἀκίνητον ἐξ ἑαυτοῦ, κινηθὲν δὲ καὶ σχηματισθὲν καὶ ψυχωθὲν ὑπὸ τοῦ νοῦ μετέβαλεν εἰς τὸ τελειότατον ἔργον, τόνδε τὸν κόσμον.

²¹ Phil., *Opif.* 4.

identificó como participe de la reelaboración de material peripatético por la influencia de Arcesilao. Esto bien podría indicar una influencia indirecta de postulados aristotélicos en Filón por medio de la influencia de un estoicismo que incorporó y adaptó sus ideas. Si bien la fraseología no es peripatética, los modos en los que Filón utiliza sus conceptos, en cierta medida, convergen con los del Peripato.

En el capítulo 8, Filón presenta la luz como un primer existente y metáfora del conocimiento. Ante lo ya dicho por las escrituras, a saber, que la luz durante la creación divina era bella en grado sumo²², explica que esto es así porque lo inteligible es más brillante y radiante que lo visible, de la misma manera en que lo es el sol en contraste con la oscuridad, el día en contraste con la noche, y el intelecto con respecto a los ojos del cuerpo. La forma o idea de la luz, que permite el conocimiento en acto procede del λόγος de Dios, quien es el intelecto agente primordial. Así pues, en el capítulo 17, la luz es definida como el instrumento de la vista y se establece una analogía entre el intelecto en el alma y el ojo en el cuerpo, porque ambos observan: el intelecto hacia los inteligibles, y el ojo hacia las cosas sensibles, ambos necesitando de agentes externos para actualizar sus respectivos conocimientos, por un lado, la ἐπιστήμη y, por otro, la luz respectivamente. Aquello que permite la intelección en acto de las formas es entonces la propia idea de la luz, cuya función es actualizar las impresiones inteligibles moldeadas por el λόγος θεῖος en el alma humana, poniendo en acto su intelecto para comprender, a su vez, lo inteligible y lo sensible, pues el intelecto humano es un intelecto particular (νοῦς ἐξαίρετος), un alma del alma, como la pupila en el ojo²³.

Debe haber entonces una causa que conduzca al alma de la potencia al acto con respecto a los inteligibles. Para Filón el intelecto parcial del hombre es actualizado y conducido a la comprensión de los inteligibles por medio de la semejanza al intelecto del todo propio de la divinidad. El intelecto parcial humano es un guía del alma que transporta al hombre en procesión a una imagen que está lejos de la materia, como se dijo anteriormente respecto de las ἀσώματοι οὐσίαι. Filón menciona:

En general, no hay nada sensible en ellos [en los inteligibles], sino que todos son ideas, medidas, tipos y sellos, entes incorpóreos para la generación de otros seres corpóreos (...) 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 del inteligible²⁴.

Para Filón, de igual forma, el hombre recibe en el alma los recuerdos o impresiones de los inteligibles para conocerlos. La metáfora de la luz como conocimiento adquirible por medio del intelecto o como conocimiento utópico del mismo es un tópico común dentro de las teorías del intelecto inauguradas por *De Anima* 3, 5 de Aristóteles. Como se mencionó anteriormente, Filón utiliza esta misma metáfora para enfatizar el papel de la “Luz” en el proceso de creación que sobreviene al conocimiento de los inteligibles: “Mirando aquella idea de la luz inteligible, que ha sido mencionada en el mundo incorpóreo, hizo los cuerpos celestes visibles, estatuas divinas y de una belleza absoluta”²⁵.

²² Gn 1, 4.

²³ Phil., *Opif.* 21, 66.

²⁴ Phil., *Opif.* 9, 34; 10, 1. Traducción de Francisco Lisi.

²⁵ Phil., *Opif.* 18, 1.

4. Conclusión

La teoría del intelecto aristotélica planteada en *De Anima* III, 5 es en sí misma ambigua y ha generado una amplia tradición interpretativa tanto en el mundo occidental como en el oriental a lo largo de la Edad Helenística, de la Antigüedad Tardía, y hasta la baja Edad Media. Hecho que resulta relevante no sólo para el esclarecimiento de la teoría aristotélica del νοῦς, sino también para el entendimiento de la recepción de ideas filosóficas y las recreaciones interpretativas, que postulan teorías propias dentro de sistemas filosóficos de otros tiempos y eras, que reflejan un desarrollo lingüístico-filosófico con respecto al intelecto. En Filón encontramos vestigios de la reelaboración de planteamientos peripatéticos ya presentes tanto en la *Física* como en la *Metafísica*, y otros textos de Aristóteles, retomados posteriormente por Teofrasto. Filón retoma la tradición peripatética y levanta la mirada hacia Aristóteles, con el fin de encontrar los recursos conceptuales necesarios para ofrecer una explicación filosófico-teológica del mundo, en la que la Providencia divina desempeña un papel central. El caso de la recepción de Aristóteles en Filón es similar al de los filósofos peripatéticos helenísticos y post-helenísticos, pues las referencias directas a Aristóteles son casi inexistentes dentro del *corpus filonicum* y es necesario localizar las problemáticas y los contextos en los que Aristóteles funciona como recurso conceptual dentro del plan exegético de Filón. La descripción que Filón realiza sobre la creación del mundo retoma los planteamientos metafísicos de Teofrasto y los reelabora, estableciendo a la divinidad como el vínculo que le da sentido a la unión entre el mundo sensible y el inteligible. Así pues, Filón y su obra representan un fenómeno de recepción de la filosofía helenística respecto de la clásica, cuyas implicaciones están latentes de ser exploradas de aquí en adelante.

BIBLIOGRAFÍA

Ediciones y traducciones

- Cohn, L. y Wendland, P. (1896). *Philonis Alexandrini Opera Quae Supersunt*, vol.1. Berlín: Typis et Impensis Georgii Reimeri.
- Diels, H. (1879). *Doxographi Graeci*. Berlín: Reimeri.
- García Gual, C. (trad., introd. y notas) (2007). Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Madrid: Alianza.
- Lisi, F. (trad.) (2009). “La creación del mundo según Moisés”. En: J.P. Martín (ed.), *Filón de Alejandría. Obras Completas*. Madrid: Trotta, 97-158.

Bibliografía citada

- Falcon, A. (2015). “The Reception of Aristotle in Antiquity”. En: *The Oxford Handbook of Topics in Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Falcon, A. (2016). “Aristotelianism in the First Century BC”. En: *Brill’s Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*. Leiden: Brill.
- Goodenough, E. R. (1968). *By light, Light: the mystic gospel of Hellenistic Judaism*. Amsterdam: Philo Press.
- Heinemann, I. (1932). *Philons griechische und jüdische Bildung*. Breslau.
- Lefebvre, D. (2016). “Aristotle and the Hellenistic Peripatos: From Theophrastus to Critolaus”. En: *Brill’s Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*. Leiden: Brill, 13-34.
- Mansfeld, J. (1989). “Chrysippus and the Placita”. *Phronesis*, 34, 311-342.
- Runia, D. T. (1986). *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*. Leiden: Brill.
- Runia, D. T. (2010). “Philo and the Hellenistic Doxography”. En: *The Method and Intellectual Context of a Doxographer, Volume III, Studies in the Doxographical Traditions of Ancient Philosophy*. Brill: Leiden, 271-312.
- Runia, D. T. (1990). “How to read Philo”. En: *Exegesis and Philosophy: Studies on Philo of Alexandria*. Aldershot: Variorum, 185-198.
- Runia, D. T. (2001). *Philo of Alexandria: On the Creation of the Cosmos according to Moses, Introducción, traducción y notas*. Leiden: Brill.
- Runia, D. T. (1988-2012). *Philo of Alexandria: An Annotated Bibliography*, 3 tomos. Leiden: Brill.
- Verde, F. (2016). “Aristotle and the Garden”. En: *Brill’s Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*. Leiden: Brill.
- Von Staden, H. (1997). “Teleology and Mechanism: Aristotelian Biology and Early Hellenistic Medicine”. En: W. Kullmann, S. Föllinger (eds.), *Aristotelische Biologie. Intentionen, Methoden, Ergebnisse*. Stuttgart: Franz Steiner, 183-208.

CAPÍTULO VIII

DEL UNIVERSO INTELIGIBLE (*NOETOS KOSMOS*) A LA HEBDÓMADA CELEBRATORIA (*TOU KOSMOU GENETHLION*)

Graciela L. Ritacco Gayoso

Resumen: Entre el siglo I a.C. y el siglo I d.C. se produjo una renovación filosófica centrada en la recuperación de las argumentaciones propias de la Academia Antigua, que fue asociada progresivamente con el Pitagorismo. Se configuró así un Neopitagorismo que considera al Platonismo su heredero y continuador. Entretanto se estaba gestando el Platonismo Medio. De sesgo pitagórico estricto, son muy escasas las fuentes que han llegado hasta nosotros. Durante este período imperial Filón de Alejandría oficia como una de esas fuentes. Llama la atención en la filigrana de sus escritos la prolífica presencia de alusiones a los Números. Su *De opificio mundi* es un muy interesante exponente respecto de la simbología numérica y de la numerología. Trataré de conectar dicha numerología con matices simbólicos con la teoría de los Principios atribuida por Aristóteles a Platón, en particular en *Metafísica* libros XIII-XIV, si bien esta teoría reaparece asimismo de manera intermitente tanto en los diálogos platónicos como en otras fuentes posteriores. Recién a finales de la Antigüedad esta teoría adquiere una fuerte incidencia en las sistematizaciones neoplatónicas. Syriano (siglo V d.C.), al comentar estos libros de la *Metafísica*, intenta proporcionar la coherencia necesaria para dar sentido a la numerología como derivación a partir de los Principios (Uno y Díada Indefinida).

Palabras clave: Principios, Números, Cosmos, Neopitagorismo, Syriano.

FROM THE WORLD INTELLIGIBLE (*NOETOS KOSMOS*) TO THE SEVEN AS THE BIRTHDAY OF THE WORLD (*TOU KOSMOU GENETHLION*)

Abstract: Between the 1st century B.C. and the 1st century A.D. there was a philosophical renewal focused on recovering the arguments of the Ancient Academy, which was progressively associated with Pythagoreanism. Neopythagoreanism was thus configured to consider Platonism its heir and successor. Meanwhile, Middle Platonism was taking shape. Very few sources have reached us with a strict Pythagorean bias, Philo of Alexandria served as one of those sources during the Imperial period. The prolific presence of allusions to Numbers draws attention to the filigree of his writings. His *De opificio mundi* is an interesting exponent of numerical symbology and numerology. I will try to connect this symbology with the theory of Principles attributed by Aristotle to Plato, particularly in *Metaphysic* books XIII-XIV. However, it also reappears intermittently in the Platonic dialogues and other later sources. Only at the end of Antiquity did this theory substantially impact Neoplatonic systematizations. Syriano (5th century AD), when commenting on these books of *Metaphysic*, attempts to provide the necessary coherence to make sense of Numerology as a derivation from the Principles (One and Indefinite Dyad).

Keywords: Principles, Numbers, Cosmos, Neopythagoreanism, Syrianus.

No es sencillo presentar un tema vigente en Filón ante una audiencia tan eruditamente preparada acerca del Alejandrino. Por otro lado, se han multiplicado últimamente las publicaciones en torno a –casi– cada asunto expuesto por sus numerosas obras. Pero la complejidad se acentúa por las características no sólo de su amplio vocabulario, sino también de su formación teórica y de su cultura, pero, sobre todo, por su peculiar integración de Helenismo y Hebraísmo. Este último aspecto ha permitido una amplia gama de variaciones al interpretarlo, acentuando uno que otro aspecto en aras de inclinar la balanza en una u otra dirección.

Desde el comienzo mismo del siglo XX se ha asociado a Filón con una peculiar concepción del número. En 1932 K. Staehle publicó *Die Zahlenmystik bei Philon von Alexandria*. Y en 1915 A. Delatte en su libro *Étude sur la littérature pythagoricienne* define el término “numerología”, cuya aparición es de 1907, como “un género de notas acerca de la formación, el significado y la importancia de los primeros diez números, al modo de una investigación científica” –y en ese sentido objetiva y testeable–, pero que –en opinión de Delatte– “aparece mezclada con fantasías filosóficas y religiosas.” Considera Delatte además que esta clase de estudios fue creada por los primeros pitagóricos, si bien la fuente directa de la tradición aritmológica posterior está constituida por “una importante recolección de textos de la época alejandrina, que fue utilizada por autores de la decadencia” –dice Delatte– como Filón de Alejandría, Aecio, Sexto Empírico, Theón, Hipólito y Macrobio¹.

Filón mismo es una de esas fuentes con los numerosos pasajes referidos a los números a lo largo de toda su obra, junto con su libro *Sobre los Números*, que no se ha conservado. L. Zhmud caracteriza a la aritmología como la sistematización de las especulaciones en torno a la generación, las propiedades y los significados extramatemáticos de los primeros diez números en tanto están vinculados entre sí. En función de esas relaciones sistémicas, cada número del uno al diez adquiere su significado como miembro de una progresión aritmética. De manera que los diez números mantienen una muy estrecha relación mutua y son tomados en cuenta tanto por sus propiedades matemáticas como por las implicaciones filosóficas y teológicas que se les adjudica. Los números constituyen así un nivel de realidad independiente.

Más allá de la numerología, subsiste un campo difuso de simbología numérica que atiende sólo a algunos números significativos considerados individualmente (como el tres, el siete o el nueve), pero que se diferencia de la numerología porque no relaciona a los números entre sí ni se ocupa de su modo de generación.

La numerología se originó a lo largo de la vida de Platón y de sus inmediatos sucesores en el peculiar ámbito académico. Se va sistematizando dentro del marco del Neopitagorismo entre los siglos II y I a.C., cuando se compilan textos de tradición platónica que resultarán una fuente de información para Filón.

Recordemos que la cuestión acerca de la importancia otorgada al número en la Antigüedad no ha perdido para nada su vigencia. En los últimos años cobró inusitado vigor con los profusos estudios que se han ido publicando en torno de los fragmentarios testimonios de coloratura pitagórica pertenecientes al momento de la transición a la era cristiana. Podríamos decir que desde la *Théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*, que en 1907 dio a conocer L. Robin, todo el resto del siglo XX estuvo atravesado por esta problemática, de manera que la bibliografía disponible es enorme.

Es precisamente el título del libro de Robin lo que nos coloca ante el núcleo del tema. Me refiero a los prolegómenos de la temática que le despertará un sumo interés a Filón. Se trata ni más ni menos que de la enseñanza no escrita de Platón, las *agrapha dogmata*.

¹ Zhmud (2012; 2013; 2016; 2019; 2021).

Es bien sabido que Platón aseveró en su *Carta VII* que hay cuestiones sobre las que él nada puso por escrito. Se han localizado en los diálogos platónicos algunas referencias alusivas a la llamada “teoría de los Principios” que enuncia al Uno y a la Díada Indefinida como los fundamentos de un proceso ontológico de derivación. Pero resultó crucial que sea Aristóteles quien haya explicado, en los *Libros M y N* de la *Metafísica*, la filosofía de Platón con estos términos referidos a los Principios, provenientes de la enseñanza oral de Platón pero que no están mencionados por escrito por el mismo Platón. Surge entonces un delicado balance entre las lecciones orales platónicas, con sus ecos en la primera Academia de Espeusipo y de Jenócrates, y la atribución de esos contenidos a una influencia por parte del Pitagorismo, que Platón habría recibido cuando estuvo en Sicilia².

Dado el carácter esotérico que caracterizó a Pitágoras y a sus primeros seguidores no han quedado rastros escritos que pudieran avalar esta influencia más allá de algunas pocas sentencias aristotélicas. Entretanto la Academia pasará después de la muerte de Platón, por su momento escéptico, hasta que Antíoco de Ascalona comience a ofrecer una vía de recuperación a través de una ontología ligada a las enseñanzas de la primera Academia. A partir de allí, acercándonos al comienzo del siglo I antes de la era cristiana, se produce una irrupción de literatura de rasgos pitagorizantes combinados con matices del Platón no escrito. Estos libros, que circulaban bajo los nombres de los seguidores inmediatos de Pitágoras, son los *pseudoepigrafa* pitagóricos, pero que son presentados de alguna manera como la herencia que Platón habría recibido del Pitagorismo. Coincide la difusión de estos contenidos con el momento en que se populariza en la incipiente Roma imperial la recopilación de Alejandro Polysthor, recogida por Diógenes Laercio, junto con la prédica de Nigidio Fígulo, que se prolongará a través de Moderato de Gades³. Todo este material es fragmentario y muy escaso, de manera que el nudo del asunto reside en si el origen de los planteos numerológicos proviene del Pitagorismo original o si es consecuencia de las *agrapha dogmata* platónicas en tanto fueron asumidas por un Neopitagorismo difuso con rasgos platonizantes.⁴ Estoy describiendo el ámbito filosófico dentro del que se movió con soltura Filón Alejandrino. Sobre todo porque la proveniencia de los textos pseudopitagóricos es posiblemente de origen alejandrino⁵.

Vayamos a Filón⁶ y revisemos muy rápidamente su presentación en búsqueda del hilo conductor de su argumentación acerca de la importancia de la *hebdomada*⁷. Cuando comienza su relato acerca de la *kosmopoia* según Moisés, nos advierte de entrada que no se atenderá a las engañosas ficciones míticas ocultadoras de la verdad (*mythikois plasmasi tén alêtheian epikrypsantes*) (*Opif.* 1). Podemos atisbar que esto implica que se basará fundamentalmente en la enseñanza revelada. Desde luego que su punto de partida es la interpretación de la Palabra de Dios, pero veremos que buscará una comprensión más plena a través de un instrumento propio de las escuelas de su época. Se basa en el modelo ofrecido en particular por el comportamiento habitual entre los platónicos y los estoicos,

² Estos temas han sido profusamente estudiados a partir de la segunda mitad del siglo pasado. Mencionaré sólo a título de bibliografía básica algunos pocos libros que presentan el proceso de estas transiciones especulativas. Arsmstrong (1967); Kahn (2001); Krämer (1996); Bonazzi-Lévy-Steel (2007); Dillon (1977); O’ Meara (1989).

³ Mattéi (1993); García Bazán (2005; 2016).

⁴ Los ecos platónicos presentes en Filón son claros, en especial del diálogo *Timeo*. Cf. Merlan (1960); Gersh (1978); Erikson-J. Fossa (2005).

⁵ Bonazzi (2013: 160-186).

⁶ Utilizo la traducción castellana de F. Lisi, con leves modificaciones (2009).

⁷ Es notable la permanencia de la valoración otorgada a los números. Se conserva en el *corpus* que reúne la obra de Jámblico un Anónimo que reúne una compilación, posterior a Filón, de reflexiones sobre los números contenidos en la década. Es conocida como *La Teología de la Aritmética*. Hay una traducción al castellano acompañada con el texto griego: Pseudo-Jámblico, *Ta theologoumena tês arithmêtikês*. Cf. también la traducción al inglés: *The Theology of Arithmetic* (1988).

quienes frecuentemente solían intentar desnudar el sentido oculto en la poesía homérica⁸. Es notorio que, cuando la exégesis es auxiliada filosóficamente adquiere un relevante valor epistémico, lo que motivó a Filón para sumarse a esa metodología vigente⁹. Continuemos con el eje de la interpretación filoniana.

Dado su interés por comentar el *Génesis*, destaca la crucial importancia que reviste todo comienzo (*archê*), en tanto es origen y también es, en este caso, causa –que como tal– encierra en sí, conteniéndola, a toda la creación (*Opif.* 3).

El principio (*hê archê*) –nos dice– es admirabilísimo, en tanto *kosmos* y *nomos* conforman entre sí una celebración al unísono (*synaidontos*) según la cual el varón observante de la regularidad (*nomimou*) es alguien *cosmopolita*, o sea un ciudadano que rectamente (*euthus ontos*) se guía por el ordenamiento cósmico (*tou kosmou tõi nomôi*), al regir sus acciones de acuerdo con la voluntad de la naturaleza, según la cual se administra el universo entero. Tal es la belleza que relumbra en los *noêmata* portadores de la creación, que ningún poeta conseguiría ensalzarla lo suficiente (*Opif.* 4).

Por eso Moisés no admite que pueda decirse que el Hacedor y Padre (*hôs poiêtou kai patros*) permanece totalmente inactivo (*pollên apraxian*) o sostener que el universo sea ingenerado (*agenêtos*) pues, por las respuestas oraculares, Moisés está advertido sobre las necesarias diferencias entre la causa activa (*to drastêrion aition*) y la paciente (*to pathêton*). Si el universo fuera ingenerado negaríamos la Providencia (*pronoia*), ya que estaríamos en un mundo carente del cuidado (*epimeleisthai*) del Hacedor por su obra y eso permitiría que el universo padezca la anarquía propia de una ciudad sin protector, ni árbitro, ni un juez que la administre como quien preside todo, en conformidad con la legalidad de lo justo (*thêmis*). La causa activa es el más puro y sin mezcla Intelecto del universo (*ho tôn holôn nous*). En tanto la causa paciente, que es inanimada e inmóvil por sí misma, se convierte en la obra más perfecta cuando es movida, formada y animada por el Intelecto (*Opif.* 2).

Aunque el relato bíblico nos hable de los seis días en que fue hecho el universo, Filón considera que, como Dios habita en la eternidad sin tiempo¹⁰, Dios todo lo hace simultáneamente (*hama gar panta dran*), tanto ordenando (*prostattonta*) como concibiendo (*dianooumenon*). Por consiguiente la referencia a los seis días de la creación responde a que el número seis es el más adecuado para expresar la productividad, porque es el número más generador (*genêtikôtatos*). Este número generador hace notar que todo “lo generado necesita orden y el número es propio del orden” (*epeidê tois genomenois edei taxeôs, taxei de arithmos oikeion*) (*Opif.* 13).

Dado que el universo es el más perfecto de todos los seres engendrados, era necesario que estuviera cimentado según el número perfecto, el seis, y –puesto que iba a contener en sí las generaciones por acoplamiento– debía ser acuñado en un número mixto, el primer par-impar, que comprende la idea del varón fecundante y de la mujer que recibe las simientes (*Opif.* 14).

Filón continúa la comparación de la formación del universo con la fundación de una ciudad, para destacar que se requiere del arquitecto no sólo para que la diseñe sino también para que, una vez que haya grabado las matrices en su alma –como si fuera en una cera–, las conserve para transportar a la ciudad inteligible como se lleva a una imagen divina en procesión (*agalmatophorei noêtên polin*) (*Opif.* 18).

La comparación se completa con la conclusión:

⁸ Cf. Martín (2009); Boyarin (2004).

⁹ Lisi (2011); Matusova (2019).

¹⁰ Ritacco Gayoso (1983).

Así, pues, como la ciudad que se había fraguado de antemano en el arquitecto no se encuentra en el espacio exterior sino que estaba acuñada en el alma del artesano como un sello (*prodiatypôtheisa*), así tampoco el *kosmos* constituido a partir de las Ideas (*ho ek tôn ideôn*) podría tener otro lugar que no fuera el *Logos* divino, autor de este ordenamiento (visible) (*ton tauta diakosmêsanta*) (*Opif.* 20).

La “doble creación” presupuesta por Filón es definida por él mismo, dado que Dios cuando quiso forjar (*dêmiourgêsai*) este mundo visible (*ton horaton kosmon*), plasmó primero el mundo Inteligible (*proexetypou ton noêton*), para llevar a cabo el universo corpóreo (*ton sômatikon apergasêtai*) utilizando un modelo incorpóreo y, al máximo, semejante a Dios (*chrômenos asômatôi kai theoeidestatôi paradeigmati*), de manera tal que lo más antiguo sea reproducido en la copia más joven (*presbyterou neôteron apeikonisma*), que incluye tantas especies sensibles cuantas Inteligibles hay en él original Inteligible (*Opif.* 16).

Insiste Filón en remarcar que así como el hombre fue estampado (*dietyppôthê*) como imagen de la imagen (*eikôn eikonos*), puesto que es hecho “a imagen de Dios (*kat' eikona theou*)”, y como es sólo una parte de todo el universo sensible, es evidente que también el sello moldeado como modelo primigenio (*he archetypos sphragis*) –al que llamamos mundo Inteligible (*noêton einai kosmon*)– sería el *Logos* de Dios, o sea este mismísimo arquetipo (*Opif.* 25)¹¹. Y ya, desde cuando Dios se encontraba creando el mundo (*êdê kosmopoioountos*), –añade Filón– es el *Logos* de Dios (*Opif.* 24).

El proceso de la creación eterna y fuera del tiempo implica de todos modos una organización que deberá estar sujeta a una progresión que se corresponda con el transcurrir propio del tiempo creado. Esto establece de por sí un ordenamiento (*taxis*), ya que nada bueno hay en el desorden (*kalon gar ouden en ataxiâi*). De manera que todo orden supone, para evitar las confusiones, sucesión (*akolouthia*) y concatenación (*heirmos*), algo que precede y algo que continúa (*Opif.* 28).

Dicho encadenamiento es reflejado por el relato bíblico de los seis días. Entonces, en primer lugar, el Hacedor hizo el *cielo* incorpóreo y la *tierra* invisible, la idea de *aire* y de *vacío* o sea oscuridad y abismo, la esencia incorpórea del *agua* y del *soplo* o aliento vital (*pneuma*) y, como culminación, en séptimo lugar, la *Luz* (*epi pâsin hebdomou phôtos*). Esta Luz es incorpórea y Paradigma Inteligible del sol y de los otros astros. Mientras el Soplo es lo vitalizador en grado sumo (*zôtikôtaton*), la Luz es lo preeminentemente bello (*Opif.* 29).

Se trata de la Luz invisible e Inteligible (*to aoraton kai noêton phôs*), mucho más brillante y radiante que la luz visible. Esta Luz Inteligible se volvió imagen del *Logos* divino, en tanto ella despliega y expone (*diermêneusantos*) el desarrollo del proceso generador. El séptimo lugar ocupado por esta peculiar clase de Luz en el desenvolvimiento del primer día, la muestra dotada de un resplandor puro e impoluto, fuente de toda otra luz, lo que indica el comienzo del giro que acompaña al pasaje de lo Inteligible a lo sensible (*hotan arxêtai trepesthai kata tèn ek noêtou pros aisthêton metabolên*) (*Opif.* 31).

La Luz Inteligible ocupa, por tanto, un lugar destacadísimo, por ser lo que ha llegado séptimo. Comienza entonces la *hebdómada* a cobrar la autonomía necesaria como para adquirir un valor significativo propio. Durante este primer día de la creación, el encuentro de la Luz con la oscuridad exigió que ellas fueran separadas para evitar la discordia y la guerra, que provocarían un desorden en el orden del mundo (*tên akosmian en kosmôi*). Fueron colocados entonces, entre día y noche, el atardecer y el amanecer, a la manera de límites que ofician de mediadores entre los intervalos, que son las dimensiones de los

¹¹ Decharneux (2017).

momentos del tiempo (*horous en mesois etheto diastêmasin*). Al operar atardecer y amanecer como indicadores de los días y de las noches, provocaron de inmediato (*euthus*) que se cumpla necesariamente la medida del tiempo (*kata ta anagkaion tou chronou metron*), al instalarse también un orden entre los Inteligibles. El primer día está signado entonces por lo incorpóreo e Inteligible que habrá de servir para la generación de todo lo corpóreo. Se trata de Ideas, Medidas (*metra*), Tipos y Sellos (*sphragides*).

La significación de este inicio fue comprendida por Moisés cuando lo llamó día “uno” (*hemeran...mian*) no “primero” (*prôtên*), dada la singularidad propia del mundo Inteligible caracterizado por una naturaleza *monádica* (*dia tèn tou noêtou kosmou monôsin monadikên echontos physin*) (*Opif.* 33-35). La Mónada es la integridad más absoluta en cuanto a la contención del todo. Es Principio. Filón considera, por tanto, que sin un Modelo incorpóreo (*asômatou paradeigmatos*) nada de lo captable perceptiblemente podría cumplirse (*telesiourgei*), porque las Ideas incorpóreas e Inteligibles (*tas asômatous kai noêtas ideas*) son los Cuños (*sphragidas*) de los acabados productos sensibles (*tôn asthêtôn apotelesmatôn*). Por consiguiente, preexisten Formas y Medidas anteriores (*ta presbytera eidê kai metra*) a lo sensible, con las que se dan forma (*eidopoieitai*) y se miden (*metreitai*) los seres que devienen (*Opif.* 130).

Es evidente que el vínculo entre lo *monádico* y la *hebdómada* resulta tan determinante como nos lo muestra esta presentación con toda su fuerza. Se trata del aspecto que le interesa explicitar a Filón y por eso va a insistir en ello para explicarlo epistémicamente con recursos académicos. Sabemos que de sesgo pitagórico estricto, son muy escasas las fuentes que han llegado hasta nosotros. Durante este período imperial, Filón de Alejandría oficia como una de esas fuentes. Entre el siglo I a.C. y el siglo I d.C. se produjo una renovación filosófica centrada en la recuperación de las argumentaciones propias de la Academia Antigua, que fue asociada progresivamente con el Pitagorismo. Se configuró así un Neopitagorismo que considera al Platonismo su heredero y continuador. No cabe duda que el despertar en Alejandría, tal vez a partir de Eudoro, de la inquietud por elaborar la conciliación de las variantes propias de las diversas escuelas filosóficas, se irá expresando a través de una impronta pitagórica bajo los lineamientos de Platón y de la primera Academia. Entretanto se estaba gestando el Platonismo Medio.

Filón no escatima elogios para la *hebdómada*:

Después de que todo el universo se completara (*eteleiôthê*), según la naturaleza de la *hêxada*, número perfecto (*teleiou*), el Padre exaltó el día siguiente, el séptimo, alabándolo y llamándolo santo (*hagian*). En efecto, no es el festejo (*heortê*) de una ciudad o región sino del universo, pero que también es además el único festejo que merece llamarse común a todos (*pandêmon*) y cumpleaños del mundo (*tou kosmou genethlion*). No sé si alguien podría ensalzar –dice Filón– suficientemente con himnos la naturaleza de la *hebdómada*, puesto que es superior a todo discurso (*Opif.* 89).

Reconoce Filón que se honra a la *hebdómada* por lo visible en la naturaleza a través del proceso de la manifestación creadora, a esto se suma la alta valoración que de ella tienen los practicantes de la ciencia matemática tanto helenos como bárbaros, sin embargo estos honores no son suficientes en comparación con la superior estima en que la *hebdómada* ha sido tenida (*ektetimêtai*) por Moisés, quien inscribió su belleza en las estelas más sagradas de su ley. Moisés dispuso que cada seis días se santificara al séptimo con el ocio necesario para filosofar (*Opif.* 128). “Y bendijo Dios el séptimo día y lo santificó” (Gn 2, 3) o sea que una vez que ha sido desplegado por completo todo lo creado, Dios bendice esta expresión de lo divino que se le asemeja, reflejado en esas Marcas o Caracteres orientados según la séptima Luz (*Leg.* 1.17). Añade Filón que se llama “libro” al *Logos*

perfecto que se moviliza en concordancia con el siete, pues es el *Logos* de Dios, en el que se hayan grabadas e impresas las Formas de todas las cosas (*Leg.* 1, 19)¹².

En la *hebdómada* distingue Filón dos matices, según nos refiramos a la que está incluida dentro de la *década* o a la *hebdómada* que se forma por fuera de la *década*. En uno de sus significados, cuando está dentro de la *década* (*hê men entos dekados*), alude a la *hebdómada* delimitada por la composición de siete *mónadas*, una a una, en cambio, la que está fuera de la *década* (*hê d'ektos dekados*) corresponde a números obtenidos por una progresión geométrica a partir del dos o el tres, números cúbicos o cuadrados, que producen a su vez sólo números cúbicos o cuadrados, que comprenden por tanto la clase de las *ousiai* incorpóreas, en correspondencia con las superficies, y la clase de las *ousiai* corpóreas, en correspondencia con los sólidos. En este caso, en la pluralidad generada, se toma a la *hebdómada* como unidad, el siete en lugar del uno (*Opif.* 91-94).

Según cierta lógica, dice Filón, el siete es lo mismo que la *Mónada*, porque es principio de la visibilización de los Cuños divinos (*Leg.* 1, 15).

Pero la complejidad misma del tema está vinculada con la más sacra belleza propia de la *hebdómada*, que consiste en que proporciona lo erguido y recto por naturaleza en los seres (*aklines kai orthon physei*), o sea lo regulado, lo acabado. Y eso es así por estar compuesta la *hebdómada* a partir de la *triada* y de la *tétrada* de manera que podría ser considerada con razón la fuente de toda figura y de toda cualidad (*pêgê pantos schêmatos kai pasês poiôtêtos*) (*Opif.* 97).

Con los recursos que ha brindado la explicación académica, Filón expone el fundamento en que está basada su argumentación, se trata precisamente de la *tetraktys*, la sagrada cuaternidad¹³:

El cielo fue embellecido y ordenado en el número perfecto de la *tétrada* (...) que es el punto de partida y fuente (*aphormên... kai pēgēn*) de la *década* perfecta. En efecto, lo que es la *década* en acto (*entelecheiai*) lo es la *tétrada*, así parece, en potencia (*dynamei*). En efecto, si los números que van de la *mónada* hasta la *tétrada* se compusieran sucesivamente generarían la *década*, la cual es límite de la infinitud de los números (*horos tēs apeirias tōn arithmōn esti*)... También comprende la *tétrada* las proporciones de los acordes musicales (*tous logous tōn kata mousikēn symphōniōn*), de las cuartas, las quintas y las octavas (...) (*Opif.* 47, 97-98).

Acá Filón está reiterando la enseñanza platónica cuando adjudica el punto (*sêmeion*) a la unidad, en tanto la línea (*grammê*) recibe su ubicación en el dos:

porque la *diada* se produce por efusión del uno, mientras que la línea se constituye por efusión del punto. La línea es una extensión sin anchura. Una vez que se agrega la anchura (*platous*) surge la superficie (*epiphaneia*) que está ordenada en la *triada*. Para alcanzar la naturaleza de un sólido (*pros tou stereou*), la superficie necesita de la profundidad (*dei tou bathous*), que añadida a la *triada* se convierte en *tétrada*. Este número (...) nos condujo desde la sustancia incorpórea e inteligible (*ek tēs asômatou kai noêtēs ousias*) a la comprensión (*eis ennoian*) del primer cuerpo sensible que se extiende en tres direcciones (*trichê diastatou sômatos, tou physei prôton aisthêtou*) (*Opif.* 49).

¹² Pacheco (2014).

¹³ Era costumbre de los pitagóricos jurar con un poderoso juramento: “No, por Aquel que nos dio la *tetraktys*, que contiene la fuente y la raíz de la siempre fluyente naturaleza (*pēgēn aevaou physeôs rizôma t'echousan*)”, cuenta Sexto Empírico en *Adv. math.* vii.94-95. “La *tetraktys* es: la *harmonia* en la que cantan las Sirenas”, Jámblico, *VP* 82 (DK 58 c 4).

La *tétrada* ha sido la primera en dejar expuesta la naturaleza de lo sólido (*tên tou stereou*), de ahí que Filón, la vincule con la *hebdómada*, tras reiterar la sucesión derivativa desde la *unidad* hasta la *cuaternidad*, que va llevando hasta el primer sólido -la pirámide- a partir del punto. Pitagóricamente el *uno* no es un número pero precontiene la totalidad de la *década*, o sea a todos los números. La *dualidad* inicia el proceso derivativo que tiene su primera culminación en la *tétrada*, expresión de todas las modalidades de la manifestación. La plenitud que encierra la *década* alcanzará con la *hebdómada* el momento más visible de su exposición exterior. La correlación *unidad-cuaternidad* se verá reflejada *ad extra* mediante lo séptimo.

No olvidemos que Filón considera “a la pitagórica como la comunidad más santa” (*ton (...) tón pythagoreion hierôtaton thiason*, (*Prob.* 2). Sus reflexiones se adentran en aquellas sutilezas numerológicas. De manera que, ínsito en la naturaleza de la *hebdómada* está el rasgo que la sacraliza (*to hieroprepes*) por encima (*exaireton*) de los otros números de la *década*. El siete es el único número que por naturaleza no genera ni es generado (*oute gennan pephyken oute gennasthai*). Además, se ha llamado a la *hebdómada* Victoria y Virgen (*Nikêi kai Parthenôi*), sin madre (*amêtori*), de ella se cuenta que nació de la cabeza de Zeus. Es además, para los pitagóricos, quien rige y conduce todo, el más antiguo rector y soberano, lo único que no mueve ni es movido.

Hay, pues, –dice Filolao [DK 44B 20]– un conductor y gobernante de todas las cosas, un dios único (*hêgêmôn kai archôn hapantôs theos heis*), que es siempre (*aei ôn*), estable (*monimos*), inmutable (*akinêtos*), semejante a sí mismo (*autos autôi homoios*), diverso de las otras cosas (*heteros tón allôn*) (*Opif.* 100).

Y esta, es en el *corpus* philónico, una de las dos únicas citas pitagóricas con nombre propio, que en este caso menciona a Filolao¹⁴, quien se remonta al siglo V a.C.

La *hebdómada* expone, en lo Inteligible, lo inmutable e impasible, en tanto exhibe en lo sensible a la más grande potencia, cohesionadora en grado sumo (*megalên kai synektikôtatên dynamin*) (*Opif.* 101). Su importancia es tal, para Filón, que le ha dedicado la porción central del *De Opificio Mundi*, para referir con todo detalle los múltiples efectos de la *hebdómada* en el universo creado¹⁵.

Nos dice que la forma más apropiada de denominar a la *hebdómada* consistirá entonces en llamarla “perfeccionadora” (*telesphoros*) porque es capaz de conducir al todo hasta que se concrete una completa consumación. La prueba de esto consiste en el nexo que tiene la *hebdómada* con la *cuaternidad*.

Todo cuerpo orgánico ocupa tres dimensiones (*diastasesi*): largo (*mêkei*), ancho (*platei*) y profundidad (*bathei*) y tiene cuatro terminales (*perasi*): punto (*sêmeiôî*), línea (*grammêi*), superficie (*epiphaneîai*) y volumen (*stereôi*), por medio de los cuales, sumados (*syntethentôn*), se realiza (*apoteleitai*) la *hebdómada*. Habría sido imposible que los cuerpos fueran medidos (*metreisthai*) por la *hebdómada*, según la combinación (*synthesin*) de las tres dimensiones y los cuatro límites, si no ocurriera que también esté contenida (*periechein*) la naturaleza de la *hebdómada* por las Ideas de los primeros números: uno, dos, tres, cuatro, en los que encuentra su base fundante (*themelioutai*) la *década*. En efecto, los números mencionados tienen cuatro límites (*horous*): el primero, el segundo, el tercero, el cuarto, y tres dimensiones (*diastaseis*), la primera dimensión avanza del uno al dos, la segunda procede del dos al tres, y la tercera progresa del tres al cuatro (*Opif.* 102).

¹⁴ La autoría de este fragmento ha sido cuestionada y fue atribuido a Onetor.

¹⁵ Alesso (2016).

Efectivamente entonces la *hebdómada* es el resultado del nexos entre la superficie y el volumen, o sea el producto del tres que es la primera cantidad, sumado a la *tetraktys* que resume en sí a todas las posibilidades de expansión. Pero así como la *cuaternidad* encierra al diez, así la plenitud de la manifestación se consume con la séptima efusión que exaltadamente corona la perfección de lo creado.

Por consiguiente, Dios pensó hacer concordar de la manera más amable y necesaria al principio (*archên*) con el fin (*telos*) de lo generado, hizo entonces el cielo, como principio, y como fin, al hombre. Hizo al cielo como lo más perfecto de lo sensible, y al hombre – un cielo en miniatura – como lo mejor de lo perecedero y nacido de la tierra, porque en la medida en que el hombre teorice ciencias, técnicas y practique encantamientos entonados con cánticos para cada una de las excelencias virtuosas (*kath'hekastên aretên*), será finalmente portador de las imágenes divinas de los astros (*Opif.* 82).

La contemplación de las perfecciones de lo celeste despierta en el hombre el deseo amoroso de conocimiento, porque Dios le permitió al hombre participar del parentesco racional que lo asimila con Él (*tês hautou suggeneias metadous ho theos anthrôpôi tês logikês*). Por esa vía descubre el hombre el más sacro banquete y teatro, cuando admira los movimientos y danzas (*tas kinêseis kai choreias*) mostrados por lo visible a su alrededor, cuando se despliegan sus ordenamientos, congruentes con las proporciones numéricas, a la par de las coincidencias con las revoluciones cósmicas (*en taxesin hêrmosmenais kai arithmôn analogiais kai periodôn symphôniais*). Se encuentra allí la música arquetípica, verdadera y modelica (*tên archetypon kai alêthê kai paradeigmatikên mousikên*) de la que algunos hombres han extraído sus imágenes, para grabarlas (*grapsamenoi*) en el interior de sus propias almas y transmitir (*paredosan*) así el mejor arte para el buen vivir (*Opif.* 78).

Para comprender las implicancias metafísicas de la teoría platónica de los números que está aplicando Filón, se puede recurrir a Syriano, oriundo tal vez de Alejandría, pero de quien muy poco se sabe de su vida. Enseñó en la Academia, al pie de la Acrópolis ateniense, a mediados del siglo V de nuestra era, en los finales de la Antigüedad. No faltaba mucho para que la escuela platónica fuera cerrada definitivamente por Justiniano, a comienzos del siglo VI. Haré ahora una muy breve referencia a su comentario a los dos últimos *Libros M y N* de la *Metafísica* aristotélica. Está allí la crítica de Aristóteles a las Ideas-Número platónicas. Pero, como respuesta a las críticas aristotélicas, Syriano se encarga de explicar el sentido y funcionalidad de los Números, dada su valencia ontológica, cuestionando la manera sesgada en que es presentado el tema por Aristóteles. Syriano¹⁶ expone a su vez la coherencia de la perspectiva platónica, en conexión con los aportes pitagóricos. Reconoce que Platón le otorga al Número un papel paradigmático y menciona la máxima órfica “todo se asemeja al Número” (*arithmôi de te pant'epoiken*)¹⁷. Sostiene que, mientras las Ideas son las que confieren forma (*eidos*), orden, belleza y unidad, el Número introduce, por su parte, armonía y camaradería entre las cosas, porque su función es adecuar, disponer, acomodar, armonizar (*arsai, harmosai*), amigar (*arthmon*). De ese modo, los Números producen una coordinación que responde a que, cuando introducen las medidas y encajan las cosas entre sí, logran conformarlas amistosamente (103-104). Refiere que, según los pitagóricos, el mundo sensible está constituido a partir de *logoi* inmateriales y de causas productivas que anteceden a lo sensible, porque lo extenso proviene de causas inextensas, lo dividido de lo indiviso, los cuerpos sensibles y resistentes de lo que es invisible e intangible. Por tanto, los Números separados y creativos son imitados por los números matemáticos, que

¹⁶ Syrianus, *On Aristotle Metaphysics* 13-14.

¹⁷ Jámblico, *VP* 162, 118, 13 (Nauck). La valoración del número en términos metafísico-teológicos se fue gestando progresivamente. Véase Ritacco Gayoso (1998; 2017).

se ven reflejados en las imágenes sensibles derivadas de esos números. Resulta así que todo está en todo, pero apropiadamente en cada uno (178). Por consiguiente, dado que la disciplina matemática ejercita al alma mediante las imágenes, va preparándola para la captación directa, cara a cara (*autoptikê epibolê*), de los Paradigmas (180). Añade que la permanencia en un estado idéntico e inmutable -característica propia de los Principios divinos, que siempre están en una misma condición- no es un obstáculo para que lo sumergido en la materia participe de alguna manera en esos Números divinos. La participación es posible debido a que lo que procede de los Principios, lo hace como autogenerado (*autogonôs*), pero no sólo por la sobreabundancia del poder generativo de sus causas generadoras primigenias, sino también por la propiedad distintiva ínsita en ellos para automostrarse desde sí mismos (*autophanês*) y autogenerarse. Es claro que, en definitiva, el todo está ordenado y regido por una regulación natural y creativa (187). Syriano nos recuerda además que Dios es, para Platón¹⁸, la Medida (*metron*) de todo, en tanto contiene en sí mismo los comienzos, los fines y todo lo que intermedia entre ellos. También para Clinias¹⁹, el pitagórico, Dios es “primer Principio de todo” y “Medida de los Inteligibles”, e “ingenerado, eterno, singular y dominante (*kyriôdes*), revelándose a sí mismo.” Además Filolao –dice Syriano– sostuvo que Dios estableció el Límite y lo Ilimitado, pero situó por encima de estos dos Principios a la Causa unitaria y completamente separable (165-166). Sabemos que las entidades divinas son todas perfectas, arquetípicas, ingeneradas y precontenedoras (*prolēptika*) de todas las cosas, aunque cada una de esas entidades divinas, para manifestar su perfección, se presente con rasgos y propiedades diferentes. Pese a ello, lo divino está presente de todos modos en todas ellas. En el primer grado de perfección se manifiesta la *Tríada*. En lo que abarca arquetípicamente al todo cósmico se muestra lo *tetrádico*. Lo *Hebdomádico*²⁰ está presente en lo que concede ingeneradamente cuidado providencial a lo generado y, aparece lo *Decádico*, en lo que está de modo noético contenido absolutamente todo de una manera discriminada (*diakrismenôs*). Estamos hablando, por supuesto, de los Números divinos (145-146). La *Década* es entonces la Idea-Número por excelencia porque es el Paradigma del cosmos y “el límite colocado a todo”²¹. Además encierra dentro suyo la totalidad del Número, pero no secretamente como lo hace la *Mónada*, ni esencialmente como la *Tétrada*, sino que, en este caso, o sea en la *Década*, lo hace con un mayor grado de alteridad y división, pero incluso así la creación Intelectiva encierra de antemano dentro suyo a todas las Ideas de lo que hay en el universo (147). Podemos concluir con la firme convicción transmitida por Syriano acerca de que lo bueno, que le llega a cada cosa a través de los Números más hermosos y armoniosos, responde no a los números matemáticos sino a los Números naturales y productivos, frutos del modo en que Dios y la naturaleza producen, pues lo hacen de acuerdo con el Número. Es preciso, por tanto, detenerse para contemplar y reconocer la belleza de los Números demiúrgicos, constatable cuando se atiende cuidadosamente al orden total y pleno de los seres. Reflexionar en torno a esta clase de Números ayuda a proponerse el objetivo de imitar a Dios lo más posible, a sabiendas de que Él es quien asigna, en cada caso, el bien correspondiente que concuerda con el momento oportuno, en relación con ciertos Números apropiados (189).

¹⁸ Platón, *Leyes* 4. 715 E, 716 C

¹⁹ Thesleff (1965).

²⁰ Syriano (191 y 192) es muy crítico acerca de la aplicación indiscriminadamente del número siete a diversos ámbitos, podría estar refiriéndose precisamente a Filón en el *De Opificio Mundi*.

²¹ *Himno al Número*, *Fr.* 315 (Kern), himno órfico.

BIBLIOGRAFÍA

Ediciones y traducciones

- Alesso, M. (trad.) (2009). Filón de Alejandría. *Obras Completas I. Alegoría de las leyes*. Libros 1, 2 y 3. Madrid: Trotta.
- Clark, G. (1989). Iamblichus. *On the Pythagorean Life*. Liverpool: University Press.
- Colson, F.H. (trad.) (1967). Philo. *Every good man is free/Quod omnis probus liber sit*. London- Cambridge, Mass: Loeb-Harvard University Press.
- Colson, F.H. y Whitaker, G.H. (trads.) (1971). Philo. *Allegorical Interpretation of Genesis II, III/Legum Allegoria*. London-Cambridge, Mass.: Loeb-Harvard Univ. Press.
- Colson, F.H. y Whitaker, G.H. (trads.) (1971). Philo. *On the account of the world's creation given by Moses*. London-Cambridge, Mass.: Loeb-Harvard University Press.
- Dillon, J. y Hershbelle, J. (trad. y notas) (1991). Iamblichus. *On the Pythagorean Way of Life*. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Dillon, J. y O'Meara, D. (2006). Syrianus. *On Aristotle Metaphysics 13-14*. London-New York: Bloomsbury.
- Kroll, W. (1902). Syrianus. *In Metaphysica*. Berlin: Reimer.
- Lisi, F. (trad.) (2009). Filón de Alejandría. *Obras Completas I. La creación del mundo según Moisés*. Madrid: Trotta.
- Martín, J.P. (ed.) (2009). "Introducción general". En: *Filón de Alejandría. Obras completas*, vol. I. Madrid: Trotta, 9-88.
- Medrano Calderón, J.S. (ed. y trad.) (2015). Pseudo-Jámblico. *Ta theologoumena tēs arithmêtikês (La teología de la aritmética)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México
- Periago Lorente, M. (introd., trad. y notas) (2003). Jámblico. *Vida Pitagórica*. Madrid: Gredos.
- Thesleff, H. (ed.) (1965). *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*. Åbo: Akademi.
- Waterfield, R. (trad.) (1988). Anonimus. *The Theology of Arithmetic*. Michigan: Phanes Press.

Bibliografía citada

- Alesso, M. (2016). "La simbología de la Hebdómada en Filón de Alejandría". *Anuario Epimeleia*, VI/7, 28-40.
- Antón Pacheco, J.A. (2014). *Parádosis: Visiones sobre el Uno, el Logos y la Tríada*. Murcia: Puertas de Castilla.
- Armstrong, A.H. (1967). *Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. Cambridge: University Press.
- Bonazzi, M- Lévy, C-Steel, C. (2007). *A Platonic Pythagoras. Platonism and Pythagoreanism in the Imperial Age*. Turnhout: Brepols.
- Bonazzi, M. (2013). "Pythagoreanizing Aristotle: Eudorus and the Systematization of Platonism". En: Schofield, M. (ed.), *Aristotle Plato, and Pythagoreanism in the first century b.C*. Cambridge: Cambridge University Press, 160-186.
- Boyarín, D. (2004). *Espacios fronterizos. Judaísmo y cristianismo en la Antigüedad tardía*. Madrid: Trotta.

- Decharneux, B. S. (2017). "Divine Powers in Philo of Alexandria's *De opificio Mundi*". En: En Marmodoro, A. y Fotini Viltanioti, A.I. (eds), *Divine Powers in Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press, 127-139.
- Delatte, A. (1915). *Études sur la littérature pythagoricienne*. Paris: Champion
- Dillon, J. (1977). *The Middle-Platonists*. London: Duckworth.
- Erikson, G.W.-Fossa, J. (2005). *Número e razão: os fundamentos matemáticos da metafísica platônica*. Natal, RN: EDUFRN.
- García Bazán, F. (2005). *La concepción pitagórica del número y sus proyecciones*. Buenos Aires: Biblos.
- García Bazán, F. (2016). "La tradición aritmológica del neoplatonismo pitagorizante: Moderato de Gades, Nicómaco de Gerasa y Jámblico de Calcis". *Anuario Epimeleia*, VI/7, 5-15.
- Gersh, S. (1978). *From Iamblichus to Eriugena*. Leiden: Brill.
- Kahn, Ch.H. (2001). *Pythagoras and the Pythagoreans*. Indianapolis, Cambridge: Hackett.
- Krämer, H. (1996). *Platón y los fundamentos de la Metafísica*. Caracas: Monte Avila.
- Lisi, F.L. (2011). "El *De opificio mundi* de Filón de Alejandría". *ResPublica Litterarum*. Instituto de Estudios Clásicos sobre la Sociedad y la Política, 1-16.
- Mattéi, J.F. (1993). *Pythagore et les pythagoriciens*. Paris: Presses Univ.
- Matusova, E. (2019). "Genesis 1-2 in *De Opificio Mundi* and its exegetical context". *The Studia Philonica Annual*, 31, 57-94.
- Merlan, Ph. (1960). *From Platonism to Neoplatonism*. The Hague: M.Nijhoff.
- O'Meara, D.J. (1989). *Pythagoras Revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*. Oxford: Clarendon Press.
- Ritacco Gayoso, G. (1998). "De la matemática a la teología". En: *Aristóteles*. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, 366-374.
- Ritacco Gayoso, G.L. (1983). *Some Aspects of the Concept of Eternity in Antiquity (Philo, Plotinus, Boethius)*. Dissertation. King's College: University of London.
- Ritacco Gayoso, G.L. (2017). "La *ousia mathêmatikê* y el Alma. Jámblico, *De An.* 4-5". *Anuario Epimeleia* VII/8, 25-34.
- Robin, L. (1963). *Théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*. Hildesheim: Olms [Paris 1908].
- Staehle, K. (1932). *Die Zahlenmystik bei Philon von der Alexandria*. Leipzig: Teubner.
- Zhmud, L. (2012). *Pythagoras and the Early Pythagorean*. Oxford: University Press.
- Zhmud, L. (2013). "Pythagorean number doctrine in the Academy". En: Cornelli, G., McKirahan, G.R. y Macris, C. (ed.), *On Pythagorism*. Berlin-Boston: de Gruyter, 323-344.
- Zhmud, L. (2016) "Greek Arithmology: Pythagoras or Plato?". En: Renger, A.B. y Stavru A. (eds.), *Pythagorean Knowledge from Ancient to the Modern World. Askesis, Religion, Science*. Wiesbaden: Harrassowitz, 311-336.
- Zhmud, L. (2019) "From Number Symbolism to Arithmology". En: Schimmelfenning, L. y Kratz, R.G. (ed), *Zahlen und Buchstabensysteme im Dienste religiöser Bildung*. Tübingen: Mohr Siebeck, 25-45
- Zhmud, L. (2021) "The *Anonymus arithmologicus* and its Philosophical Background". En: Macris, C., Dorandi, T. y Brisson, L. (eds.), *Pythagoras redivivus: Studies on the text attributed to Pythagoras and the Pythagoreans*. Baden-Baden: Academia, 341-379.

CAPÍTULO IX

IL SAGGIO, IL COSMO E DIO: FILONE DI ALESSANDRIA E IL *PROBUS* NEL CONTESTO FILOSOFICO ELLENISTICO E ROMANO

Francesca Simeoni

Abstract: Il contributo prende in esame lo statuto eccezionale del saggio in rapporto alla visione del cosmo e della condizione divina in Filone di Alessandria (ca. 20 a.C.-ca. 49 d.C.), ponendo quest'ultimo a confronto con il contesto alessandrino coevo e, più ampiamente, ellenistico e romano. In particolare, vengono esaminati criticamente alcuni passaggi del trattato filoniano sulla libertà del saggio (*Quod omnis probus liber sit* 42-43 e 160), esplorandone le connessioni con il resto dell'opera filoniana e comparandoli a due paradigmi filosofici alternativi: quello medioplatonico, incluse le tendenze espresse dagli apocrifi pitagorici, e quello stoico. Vengono quindi sinteticamente definiti i tratti peculiari di questi due modelli quanto alla dinamica di perfezione del saggio, consistente nel seguire la natura o nel distaccarsi dal mondo sensibile, riferendosi a un divino trascendente, in un caso, o perfettamente immanente e corporeo, nell'altro. L'analisi del *Probus* permette infine di avanzare alcune ipotesi sull'originalità specifica dell'Alessandrino nella formulazione del fine etico e nella descrizione del saggio in rapporto ai due modelli esaminati.

Parole chiave: Filone di Alessandria, saggio, *Probus*, fine etico, cosmo, natura, Dio.

EL SABIO, EL COSMOS Y DIOS: FILÓN DE ALEJANDRÍA Y EL *PROBUS* EN EL CONTEXTO FILOSÓFICO HELENÍSTICO Y ROMANO

Resumen: La contribución examina el estatus excepcional del sabio en relación con la visión del cosmos y la condición divina en Filón de Alejandría (ca. 20 a.C.-ca. 49 d.C.), comparando este último con el contexto alejandrino contemporáneo y, más ampliamente, helenístico y romano. En particular, se examinan críticamente algunos pasajes del tratado filoniano sobre la libertad del sabio (*Quod omnis probus liber sit* 42-43 y 160), explorando sus conexiones con el resto de la obra filoniana y comparándola con dos paradigmas filosóficos alternativos, el medioplatónico, incluidas las tendencias expresadas por los apócrifos pitagóricos, y el estoico. A continuación, se definen brevemente los rasgos peculiares de estos dos modelos en lo que respecta a la dinámica de perfección del sabio, consistente en seguir a la naturaleza o desprenderse del mundo sensible, refiriéndose a una divinidad trascendente, en un caso, o perfectamente immanente y corpórea, en el otro. Por último, el análisis del *Probus* permite avanzar algunas hipótesis sobre la originalidad específica de Filón en la formulación del fin ético y en la descripción del sabio en relación con los dos modelos examinados.

Palabras clave: Filón de Alejandría, sabio, *Probus*, telos etico, cosmos, naturaleza, Dios.

THE SAGE, THE COSMOS AND GOD:
PHILO OF ALEXANDRIA AND THE *PROBUS* IN
THE HELLENISTIC-ROMAN PHILOSOPHICAL CONTEXT

Abstract: The contribution examines the exceptional status of the sage in relation to the view of the cosmos and the divine condition in Philo of Alexandria (ca. 20 BC - ca. 49 AD), comparing the latter with the contemporary Alexandrian and, more broadly, Hellenistic and Roman context. Some specific passages of the Philonian treatise on the freedom of the sage (*Quod omnis probus liber sit* 42-43 and 160) are critically examined, exploring their connections with the rest of the philonian work and comparing them to two alternative philosophical paradigms, the Middle-Platonic one, including the tendencies expressed by the Pseudopythagorean treatises, and the Stoic one. The peculiar features of these two models are then briefly defined with regard to the sage's dynamics of perfection, consisting in following nature or detaching himself from the sensible world, referring to a transcendent divine, in one case, or perfectly immanent and corporeal, in the other. Finally, the analysis of the *Probus* allows us to advance some hypotheses on the Philo's specific originality in the formulation of the ethical end and in the description of the sage in relation to the two models examined.

Keywords: Philo of Alexandria, sage, *Probus*, ethical end, cosmos, nature, God.

In questo breve contributo, verrà approfondito un tema specifico, quello della perfezione del saggio, ponendo Filone di Alessandria (ca. 20 a.C.-ca. 49 d.C.) a confronto con il mondo filosofico alessandrino del suo tempo e, più ampiamente, con il contesto ellenistico e romano. Ciò che ci interessa non è tanto indagare il ruolo esemplare del saggio rispetto al cammino etico degli altri uomini, né delineare la specificità della virtù, dell'attività o della felicità che ne caratterizza la perfezione, quanto considerare il suo statuto eccezionale e apicale, in rapporto soprattutto alla visione del divino e del mondo che connotano tale statuto: la straordinarietà della persona di valore è inscritta o meno nella natura umana e, soprattutto, che rapporto ha con l'alterità del cosmo? Vi è una continuità tra l'eccezionalità del saggio e lo statuto della natura, se intendiamo per natura la forza che struttura e agisce nel cosmo¹? La straordinarietà del saggio sorge in continuità o in una irriducibile alterità con la condizione divina?

La specificità della nostra ricerca è costituita dall'analisi di alcuni passaggi chiave del trattato *Quod omnis probus liber sit*², uno scritto particolarmente interessante poiché appartiene al gruppo di trattati filoniani di argomento più propriamente filosofico: esso è interamente dedicato al tema del saggio (ὁ σπουδαῖος, nel titolo greco dell'opera³). Il *Probus* insiste in particolare sulla tesi dell'uomo di valore come unica persona veramente

¹ Sebbene essi varino significativamente nei diversi sistemi filosofici che prenderemo in considerazione, utilizzeremo in maniera parallela i concetti di cosmo, di mondo (κόσμος, *mundus*) e di natura (φύσις, *natura*). Quest'ultimo, a partire dall'importanza specifica assunta in ambito ellenistico, verrà inteso secondo la definizione stoica riportata da Diogene Laerzio (VII, 148), ossia come principio che "assicura la coesione del cosmo" o come "ciò che permette a tutto ciò che esiste sulla terra di generarsi" (φύσιν δὲ ποτὲ μὲν ἀποφαίνονται τὴν συνέχουσιν τὸν κόσμον, ποτὲ δὲ τὴν φύουσιν τὰ ἐπὶ γῆς). Per un'analisi dei concetti filoniani di natura (φύσις), cosmo (κόσμος) e mondo generato (γένεσις), si veda Anderson (2011); sulle influenze eraclitee nel concetto filoniano di natura, si veda Saudelli (2012).

² Il trattato sarebbe da situare attorno al 40 d.C. secondo Petit (1974: 26) e tra 40-49 d.C. secondo Niehoff (2018: 246).

³ La più antica menzione risale a Eus. Caes., *Hist. Eccl.* II, 18, 6-7, che lo associa a un trattato parallelo sulla condizione di schiavitù dello stolto: "ὁ Περὶ τοῦ δοῦλον εἶναι πάντα φαῦλον, ὃ ἐξῆς ἐστὶν ὁ Περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον ἐλεύθερον εἶναι".

libera, tesi che nella tradizione stoica appartiene alla serie dei paradossi del saggio⁴. Il *Probus* è pertanto generalmente considerato come testimonianza di un posizionamento stoico di Filone, nonostante a lungo siano persistite riserve sull'autenticità della paternità filoniana⁵, attestata peraltro nelle fonti antiche e, in particolare, da Eusebio di Cesarea⁶.

In vista dell'analisi di questo trattato, esploreremo le sue connessioni con il resto dell'opera filoniana e faremo emergere due paradigmi filosofici alternativi, impliciti nel *Probus* e visibili nell'opera complessiva dell'Alessandrino, che definiscono in modo diverso sia il fine etico, sia lo statuto del saggio rispetto a Dio e al cosmo. Questi due paradigmi, l'uno iscritto in una visione trascendente del divino, l'altro derivato da una concezione più immanentistica, possono essere ascritti alle posizioni globali e concorrenziali di medioplatonici e stoici della prima età imperiale. Si tratterà dunque di esaminare l'originalità di Filone rispetto alla cornice di tale dibattito e ad alcune delle più influenti correnti di pensiero del suo tempo.

1. La perfezione del saggio nel contesto filosofico ellenistico e romano

Nella tradizione filosofica antica, la figura del saggio incarna il compimento di ciò che il filosofo cerca e che si propone di praticare. Il saggio (ὁ σοφός) è l'uomo di valore (ὁ σπουδαῖος, ὁ ἀστεῖος), la persona buona (ὁ ἀγαθός)⁷, la quale possiede stabilmente la virtù (ἀρετή)⁸. Questi diversi termini qualificativi divengono concetti chiave, generalmente interscambiabili, proprio nelle fonti filosofiche di età ellenistica e romana. In quest'ultimo contesto, è senza dubbio lo stoicismo che propone la descrizione più dettagliata e radicalmente esigente del saggio, isolando e sistematizzando la riflessione specifica su di esso. Ne è testimonianza eloquente il secondo libro dell'*Anthologium* di Giovanni Stobeo⁹, attribuito generalmente all'alessandrino Ario Didimo (I sec. a.C.), che si soffermi largamente proprio sul tema del saggio, assegnandogli un'importanza considerevole all'interno del resoconto dell'etica stoica.

a. Natura e divinità nel saggio stoico

Nel panorama delle dottrine di età imperiale, troviamo dunque innanzitutto la tradizione stoica, soprattutto nella variante romana, che recupera a suo modo il messaggio dei fondatori. In questo paradigma, il compimento della vita etica consiste nel "vivere in conformità con la natura" (τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν), secondo l'originaria formulazione di Zenone di Cizio, oppure nel "vivere seguendo la natura", secondo la

⁴ Cicerone fornisce un elenco parziale dei paradossi del saggio nei *Paradoxa Stoicorum*; altre fonti possibili sono Plutarco (*De comm.* 3, 1060b) e Diogene Laerzio (D.L. VII, 122-124); anche Epitteto consacra una trattazione specifica al tema della libertà del saggio (*Dissertationes* IV, 1). Abbiamo evidenziato l'originalità della ricezione filoniana di questi paradossi in Simeoni (2024).

⁵ Si veda lo *status quaestionis* sull'autenticità del trattato in Petit (1974: 20-25).

⁶ Eusebio di Cesarea (*Hist. Eccl.* II, 18, 6-7), come si è visto, inserisce il *Probus* nel catalogo delle opere filoniane. Clemente di Alessandria (*Strom.* IV, 7, 49, 4) riprende quasi testualmente un intero paragrafo del trattato; Ambrogio (*Ep.* 37) invece parafrasa parti del *Probus* senza nominare Filone.

⁷ Vedi Cic., *Fin.* III 75-76; Sen. *Ep.* 41, 3, 4.

⁸ Si vedano le osservazioni di Annas (2008: 11). I termini σοφός, σπουδαῖος, ἀστεῖος, ἀγαθός sono interscambiabili sia in Filone di Alessandria, sia nei resoconti dell'etica stoica di Diogene Laerzio e di Stobeo.

⁹ Stob., *Anth.* II 7.

versione di Crisippo di Soli (τὸ ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν)¹⁰. La natura ha dunque un ruolo determinante e l'etica, com'è tipico del sistema stoico, si salda coerentemente non solo alla logica, ma soprattutto alla fisica, cioè alla conoscenza del cosmo.

Nella fisica stoica, com'è noto, la natura coincide con il principio razionale immanente che collega, ordina, anima e governa il cosmo intero¹¹. Nell'uomo, sulla base del principio di appropriazione (οἰκεῖωσις)¹², che la natura assegna come impulso primario e innato a tutti i viventi, la razionalità della natura stessa diventa autoriflessa e autocosciente, grazie all'apparire del principio direttivo razionale (ἡγεμονικόν). La natura propria dell'uomo consiste nella sua razionalità, la quale è in continuità col principio che anima la materia. Il fine etico consiste dunque, per il vivente umano, nel compiere la propria natura razionale in accordo con la natura universale e la sua legge¹³. La virtù, inoltre, consisterà nell'agire conformemente alla natura, nel senso, cioè, di ciò che è utile e appropriato all'uomo¹⁴: il solo bene consiste in questa virtù, il solo male nel vizio, tutto il resto ricade sotto la categoria degli "indifferenti" (ἀδιάφορα)¹⁵.

La natura, in quanto criterio dell'azione e della virtù dell'uomo di valore, non è tuttavia una norma trascendente e ipostatica¹⁶. In primo luogo, lo stoicismo indica la natura come norma a partire non da una struttura cosmologica rigida, bensì secondo l'idea di un cosmo che è esso stesso in costante evoluzione, fino alla propria conflagrazione e al proprio ricominciamento. La vita umana, allo stesso modo, è in costante trasformazione e nell'agire umano vi sono perciò innumerevoli eccezioni e imprevisti: gli stoici introducono così, accanto al concetto di "indifferente", le nozioni, decisive, di "preferibile" (προηγμένον) e di "conveniente" (καθῆκον)¹⁷, che orientano l'agire del saggio attraverso le variazioni della vita quotidiana. Queste ultime nozioni relativizzano l'idea di una razionalità statica o rigida, ma anche di un bene chiaramente identificabile in senso assoluto. Il saggio stoico è infatti un "saggio invisibile"¹⁸, non conformato a un modello standard, capace di agire virtuosamente, secondo i criteri dell'utile e dell'appropriato, in situazioni diverse e relative. Egli agisce talvolta in modo apparentemente identico allo stolto, tuttavia, differentemente dallo stolto, le sue azioni sono performati in completo accordo con la razionalità.

La perfetta continuità tra la razionalità del saggio e la razionalità della natura comporta dunque una saggezza pratica immanente, che permette di vivere ogni azione in modo consonante con il mondo, cioè nello stesso modo con cui il cosmo è guidato dal principio attivo. Come l'uomo, così il cosmo stesso è infatti un organismo vivente razionale, il cui principio logico è interno e integrato a esso¹⁹. Non si tratta tanto, per l'uomo, di distaccarsi dalla vita quotidiana e dalla propria condizione, bensì di agirle pienamente e in modo coerente. Come sottolinea Julia Annas, il saggio stoico è ben radicato nella vita di tutti i

¹⁰ Si vedano le differenti formulazioni del τέλος stoico in D.L. VII, 85-88. Cf. Stob., *Anth.* II, 7, 3b (éd. C. Wachsmuth) e Cic., *Fin.* IV, 14 : *secundum naturam vivere summum bonum esse*. Su questo, si vedano le osservazioni di Gourinat (2005: 143-156).

¹¹ SVF I, 530; II 634; II, 1027. Sul rapporto tra Dio e cosmo nello stoicismo rinvio a Salles (2009).

¹² D.L. VII, 85-88 e Cic. *Fin.* III, 16. Sul concetto stoico di οἰκεῖωσις, si rimanda ai lavori di Brink (1956), Engberg-Pedersen (1990), Radice (2000); si vedano inoltre le osservazioni critiche di Zagdoun (2005) et Murgier (2013).

¹³ O, secondo la formulazione di Crisippo, "vivere in conformità con l'esperienza degli eventi naturali (κατ'ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων ζῆν)" (D.L. VII, 87).

¹⁴ D.L. VII, 94 e 98.

¹⁵ Cf. Cic., *Fin.* III, 16; Epict., *Diss.* 32.

¹⁶ Si vedano le osservazioni di Bénatouïl (2012: 103-121) sul naturalismo stoico.

¹⁷ Cic. *Fin.* III, 4, 15.

¹⁸ Bénatouïl (2012: 120).

¹⁹ Sext. Emp. *Adv. Phys.* I 104 (SVF I, 111) e Cic., *N.D.* II, 21.

giorni e al tempo stesso riesce a performarla e ad agirla in una maniera che è rara ed esemplare, perfettamente razionale²⁰.

Infine, grazie alla coincidenza tra la natura, il principio razionale cosmico e il divino²¹, il saggio stoico giunge alla completa divinizzazione: come affermano Cicerone e Seneca, secondo un'inflexione che diventa tipica dello stoicismo imperiale, il saggio partecipa, per mezzo della propria razionalità, alla comunità degli uomini e degli dèi (*homini cum deo societas*)²². Già Crisippo, secondo Plutarco²³, affermava l'uguaglianza del saggio con dio; analogamente, Diogene Laerzio attesta come gli Stoici descrivessero i saggi come "divini" (θεῖοι), in quanto "aventi qualcosa di divino (οἶονεὶ θεόν) in sé stessi"²⁴. Mentre tuttavia non vi sono evidenze che dimostrino che gli Stoici antichi qualificassero sé stessi come saggi, gli Stoici romani sembrano più ottimistici su questo aspetto²⁵ e si spingono fino a considerare l'idea che il saggio sia, sotto taluni punti di vista, anche superiore al dio²⁶.

In definitiva, dunque, l'ideale di saggezza stoico è un ideale esigente e radicale, ma perfettamente realizzabile nel qui e ora, senza limite per l'uomo. La divinità del saggio non è assoluta e immutabile, ma naturale: essa corrisponde alla razionalità del cosmo stesso, che non ha una norma esterna al proprio andamento, destinato alla conflagrazione e alla ripartenza successiva. Il saggio stoico trova la propria norma nella natura, la quale coincide con la propria ragione e con ciò che è adatto alla propria umanità. Questa norma è dunque perfettamente interna, per nulla trascendente.

b. Mondo e divino nell'etica medioplatonica e neopitagorica

Accanto allo stoicismo, ritroviamo nel contesto ellenistico e romano la tradizione platonica, con le sue evoluzioni specifiche, che dalla svolta scettica dell'Accademia di Arcesilao e Carneade, passa all'eclettismo dogmatico di Antioco di Ascalona, per lasciar spazio poi a una serie di posizioni teoriche molto diverse, che gli studiosi riconducono alla fase del medioplatonismo. È proprio nella prima età imperiale che ritroviamo alcuni autori platonici riconducibili all'ambiente alessandrino, spesso molto vicini alle idee che riscontriamo in Filone: è nell'area egiziana di Alessandria che sono verosimilmente situati non solo Eudoro o l'anonimo commentatore del *Teeteto* platonico, ma anche una serie di scrittori apocrifi che si richiamano alla tradizione pitagorica. Tutta questa compagine di autori entra in una polemica dinamica con il successo dello stoicismo, con la sua apparente contraddizione tra rigorismo e relativismo, e fa emergere una forte prospettiva di tensione verso la trascendenza.

Nel nascente paradigma medioplatonico, il fine etico viene definito attraverso la formulazione che ne è data nel *Teeteto*: essa indica l'assimilazione al divino, per quanto possibile all'uomo (ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν)²⁷, come espressione del compimento della saggezza. Tale formula ritorna in Eudoro e nel commentatore anonimo del *Teeteto*, è assente invece negli scritti pseudopitagorici etici. L'assimilazione al dio, nella tradizione platonica, implica un distacco dal dominio sensibile e mutevole del divenire,

²⁰ Annas (2008: 21-24). Si veda inoltre Long (1974: 200-206).

²¹ SVF 1, 530.

²² Cic. *Leg.* I, 23; vedi inoltre Sen., *Ep.* 76, 9-10; 92, 3.

²³ Plut., *De comm.* 33.

²⁴ D.L. VII, 119: "Θείους τ' εἶναι: ἔχειν γὰρ ἐν ἑαυτοῖς οἶονεὶ θεόν. τὸν δ' φαῦλον ἄθεον".

²⁵ Si vedano Brouwer (2014: 11-112) e Winston (2001: 175).

²⁶ Sen., *Ep.* 53, 11.

²⁷ L'assimilazione al divino torna in Plat., *Theaet.* 176a-c; *Rep.* 500b-d, 540a-c, 613a-b; *Sym.* 207c-208b; *Leg.* 716d-e; *Tim.* 47c, 89e-90d; *Phaedo* 78b-84d; *Phaedrus* 246d-e, 249c. Su questo tema e le sue declinazioni in età ellenistico-romana, si vedano le osservazioni di Reydam-Schils (2017).

una vera e propria fuga (φυγή)²⁸: è necessario spostarsi *altrove* rispetto a quaggiù, rispetto a questo mondo e agli affari umani²⁹. Ciò poiché il divino viene interpretato come perfezione appartenente ai paradigmi intelligibili, differenti rispetto allo statuto diveniente e molteplice del cosmo sensibile³⁰. Il filosofo segue un criterio di valore legato al divino e per questo ha un atteggiamento di distacco psicologico, seppur non radicale, rispetto agli affari umani e al mondo³¹: egli considera, cioè, di massimo valore la bellezza e bontà delle forme rispetto alla finitezza e instabilità delle cose umane³².

La natura, in questo paradigma, è soprattutto legata al mondo sensibile e diveniente. Il cosmo è ordinato da un principio razionale immanente, l'anima del mondo, il quale è però generato e istituito da un demiurgo esterno, come vuole la cosmogonia del *Timeo*³³: la piena razionalità del cosmo dipende da un'entità altra rispetto al cosmo stesso. Si tratta dunque di seguire il fine etico staccandosi dalla dimensione immanente e puntando alla perfezione del divino trascendente. Più che il mondo sensibile e la natura, l'anima del filosofo deve contemplare la perfezione e l'ordine degli astri³⁴ e dei paradigmi intelligibili³⁵, al fine di stabilire quell'ordine interno a sé stessa che la rende divina. Dio e il saggio sono così in una posizione di alterità e di distacco rispetto al cosmo. Il saggio deve certamente imitare l'ordine del mondo, che è in effetti un dio felice (εὐδαίμων θεός³⁶), ma questo ordine gli è conferito da un'intelligenza esteriore.

Sebbene il fine etico implichi anche in questo caso una condizione di divinizzazione del saggio, ritroviamo in questa tradizione un principio prudenziale: la consapevolezza della finitudine umana porta a mettere in evidenza delle formule restrittive. Già in Platone, l'accento della somiglianza col divino è posto sull'ordine e sull'armonia interne all'anima del filosofo, più che sull'ottenimento della conoscenza completa delle forme e del Bene³⁷. In ambito medioplatonico alessandrino questa sottolineatura torna: Eudoro, secondo la testimonianza di Ario Didimo riportata da Stobeo³⁸, fa derivare la formulazione del fine platonico dal pitagorico “seguire dio” (τὸ ἑπείσθαι θεῷ)³⁹, al quale però Socrate e Platone avrebbero aggiunto la clausola decisiva del “per quanto possibile” (κατὰ τὸ δυνατόν). La divinizzazione del saggio viene dunque relativizzata entro i limiti della finitudine umana e di una via precisa a questa assimilazione, quella intellettuale⁴⁰. Paradossalmente, il fine etico viene staccato dall'immanenza, ma emerge la consapevolezza che la condizione umana sia limitata e rimanga un'esistenza incarnata, sensibile, dunque imperfetta.

A questo panorama, va aggiunta una disamina delle fonti apocrife della tradizione pitagorica di età imperiale, in particolare di quei trattati a tema etico dei quali ci rimangono un buon numero di frammenti⁴¹. In questa tradizione, sebbene il fine etico

²⁸ Plat., *Theaet.* 176a8-b12, vedi anche *Rep.* 517b.

²⁹ Una posizione diversa, nell'analisi delle fonti platoniche, si trova in Jenkins (2016).

³⁰ Per una disamina completa del concetto di “dio” e “divino” in Platone, si veda Brisson (2007).

³¹ Si vedano le osservazioni di Jenkins (2016: 343); cf. Annas (1999) e Sedley (1999).

³² Si veda Plat., *Rep.*, 500b-c, 516c-d; *Theaet.* 173e, 174e-175b.

³³ Sulla centralità del *Timeo* nelle cosmologie ellenistico-romane, incluse quella stoica e quella filoniana, si veda Reydam-Schils (1999).

³⁴ Plat., *Theaet.* 173e; *Tim.* 90b-d. Sul rapporto tra ordine del cosmo e ordine dell'anima del filosofo nel *Timeo*, vedi l'analisi di Sedley (1999) e Mahoney (2005).

³⁵ Plat., *Rep.* 500c2-5.

³⁶ Plat., *Tim.* 34b8.

³⁷ Plat., *Rep.* 443e6-7, 500b-d, 540a. Si vedano le analisi di Jenkins (2016: 348).

³⁸ Stob., *Anth.* II 7, 1-4.

³⁹ Cf. Iambl., *De vita pythagor.* 86; 137.

⁴⁰ Si rimanda a Bonazzi (2003: 41-74), (2008: 233-251), (2019: 237-258).

⁴¹ Facciamo riferimento all'edizione e traduzione di Centrone (1990), il quale colloca questi trattati nel *milieu* alessandrino del I sec. a.C. (*ibid.*: 44). Le posizioni, a proposito della collocazione e datazione di questi trattati, sono diverse e controverse, a partire dalla loro raccolta e analisi ad opera di Thesleff (1961),

inteso come “assimilazione al dio” sia assente, troviamo altri elementi particolarmente importanti. Secondo la dottrina dei tre principi, mutuata dal platonismo, nei pitagorici Dio è superiore al principio formale e a quello materiale⁴², in questo senso egli è migliore del *nous*⁴³, ossia superiore al principio razionale. Nella scala dei beni della vita etica, Dio rappresenta la sommità: l’autentica felicità consiste dunque nella pratica delle cose divine e nel seguire Dio (θεῶν ἑπείθεσθαι), secondo la formula attribuita a Pitagora stesso: “se segue il divino, ordinando in vista di questo i beni umani, [l’uomo] sarà felice”⁴⁴. E tuttavia, precisa Eurifamo, “la vita perfetta dell’uomo è inferiore a [quella di] Dio per non essere bastante a se stessa”⁴⁵. Così lo pseudo Archita: “Dio differisce dall’uomo virtuoso in quanto Dio non solo è in possesso di una virtù immista e monda da ogni passione mortale, ma anche perché possiede una potenza di tale virtù che non è soggetta a logorio ed è libera da ogni limitazione”⁴⁶. Vi è dunque una chiara alterità tra il saggio virtuoso e Dio, data dalla qualità ontologica della loro virtù: perfetta e autosufficiente in Dio, imperfetta e dipendente da una causa esterna nell’uomo, secondo una visione che ha aspetti vicini alle posizioni peripatetiche.

Stoicismo e platonismo costituiscono dunque, all’epoca di Filone, due paradigmi concorrenziali, i quali presentano, schematicamente, delle visioni polari sul rapporto saggio-cosmo-Dio. Da un lato la razionalità e la perfezione divine sono considerate come altre dalle possibilità della razionalità umana e dalla sfera ontologica del divenire del cosmo. Dall’altro lato, invece, la razionalità divina è considerata immanente al cosmo, presente nella natura e coincidente con il *logos* umano, se questo è in accordo con sé stesso. Da un lato, il divenire fa da ostacolo alla perfezione, dall’altro la natura è in sé stessa portatrice della perfezione divina. Da un lato, il saggio rimane limitato rispetto alla realizzazione della perfetta virtù, dall’altro il saggio è in chiara continuità e comunità con la perfezione divina.

2. Il saggio in Filone di Alessandria

a. Caratteristiche e modelli del saggio

Il termine “saggio” (σοφός) ricorre 301 volte nella produzione di Filone di Alessandria: ciò rivela un interesse forte da parte dell’autore per questo tema. Cos’è innanzitutto la saggezza in Filone e com’è definita, in rapporto soprattutto al testo della *Septuaginta*⁴⁷? L’autore utilizza la definizione stoica di saggezza (σοφία) come “conoscenza delle cose divine e umane” (*Congr.* 79)⁴⁸, accanto all’idea, tipicamente platonica, che tale saggezza

il quale propose una datazione alta: III o IV sec. d.C., nell’Italia meridionale (posizione accolta parzialmente da Giannantoni e Reale). Secondo Zeller (1923: 123) questi scritti furono composti ad Alessandria tra I sec. a.C. e I d.C., stessa datazione per Praechter (1891: 49). Analisi puntuali di singoli trattati hanno invece riconfermato il periodo tra I sec. a.C. e I d.C., per esempio Burkert (1972), Baltes (1972), Szlezák (1972: 13-26), Moraux (1984). Delatte (1942: 287-288) propende per la posterità degli apocrifi pitagorici rispetto a Filone.

⁴² Ps. Archita, *De principiis* 20, 12-4; Ps. Timeo, *De universis natura* 206, 11-2.

⁴³ Ps. Archita, *De principiis* 20, 13-4.

⁴⁴ Ps. Ippodamo, *De felicitate* 95, 21-22; 27-28; Ps. Timeo, *De universis natura* 224, 8-12.

⁴⁵ Ps. Eurifamo, *De vita* 85, 15; si veda Centrone (1990: 131 e 232).

⁴⁶ Ps. Archita, *De viro bono* 9, 8-15; si veda Centrone (1990: 140-142).

⁴⁷ A tal proposito, si vedano Wilckens e Fohrer, s.v. σοφία, in Kittel (1995: 465-527, specialmente 500). Per una disamina globale dei rapporti possibili tra Filone e il libro biblico della *Sapienza*, che appartarrebbe al medesimo *milieu* alessandrino, si vedano le osservazioni di Moreau (2021).

⁴⁸ Per la formulazione stoica si veda Aet., *Plac.* I 2 (SVF 2, 35) e Sext. Emp., *Adv. math.* IX 13. Si veda inoltre la flessione medioplatonica in Alcin. *Didask.* 1.

sia l'oggetto cui tende l'amore (ἔρως) filosofico (*Opif.* 70, *Mut.* 37). Spesso, inoltre, la saggezza è descritta come una virtù per mezzo della quale l'uomo libera sé stesso non solo da tutto ciò che è terrestre, fisico e corporeo, ma anche da ogni desiderio che tende verso questa dimensione (*Leg.* I, 103, cf. *Migr.* 32). La sapienza conduce così alla visione di Dio (*Leg.* I, 43): essa è, in ultima analisi, proprio la relazione di prossimità con Dio⁴⁹, elemento tipicamente biblico, effetto ultimo della virtù posseduta dall'uomo buono.

Tale saggezza implica però un radicale processo di cambiamento da parte del saggio. Ogni uomo è infatti originariamente imperfetto, in quanto originato – e dunque *altro* – da Dio: il peccato è congenito a ogni ente generato, anche il migliore, semplicemente perché è generato (*Mos.* II, 147)⁵⁰. L'uomo, in particolare, è costituito di un corpo terrestre e di un'anima che ha una componente irrazionale mortale e una componente razionale divina, resa tale da Dio attraverso il conferimento del suo soffio (πνεῦμα), secondo *Gn.* 2, 7 (passo commentato in *Opif.* 134-139; *Leg.* I, 31-40; *QG* I, 4-5). L'intelletto, grazie allo spirito divino, ha così la possibilità di conoscere Dio.

La prossimità con Dio implica dunque che l'anima acceda alla conoscenza e sia governata dalla parte divino-razionale in essa, la quale deve prevalere sulle componenti irrazionali e le loro tendenze, specialmente sulle passioni⁵¹. Soprattutto nel *Probus*, vediamo precisamente l'immagine del saggio come uomo libero, che non si lascia destabilizzare o irretire dalle passioni e dalla sorte (*Prob.* 21-61). È l'intelletto il vero soggetto di questo cambio radicale di vita chiesto al saggio, ed esso deve essere puro se vuole conoscere Dio ed entrare in relazione con lui. L'uomo infatti dipende da Dio: egli è la “disposizione di un'anima che spera in colui che è, Dio” (διάθεσις ψυχῆς ἐπὶ τὸν ὄντως ὄντα θεὸν ἐλπίζούσης, *Deter.* 140).

Il passaggio dalla condizione imperfetta verso il compimento del saggio è un processo che si compie gradualmente, motivo per cui Filone privilegia la condizione del progrediente (προκόπτων) e la descrizione del suo percorso⁵². L'Alessandrino distingue poi diversi tipi umani, corrispondenti a differenti modelli e a vie alternative per giungere alla perfezione della saggezza. Questi tipi sono incarnati dai tre Patriarchi d'Israele (Abramo, Isacco e Giacobbe)⁵³: il primo è simbolo della virtù appresa attraverso lo studio, il secondo è prototipo della virtù acquisita per natura, il terzo invece è l'asceta (ἀσκητής), modello di coloro che acquisiscono la virtù attraverso l'esercizio (*Abr.* 52-54; cf. *Congr.* 34-38).

In questo quadro, un posto veramente d'eccezione è assegnato a Mosè, profeta, re e sacerdote d'Israele⁵⁴. L'altissima sapienza di Abramo, conquistata con lo studio, non è che il punto di partenza della condizione di Mosè (*Post.* 174), che ne rappresenta il culmine. Quest'ultimo incarna infatti il saggio perfetto (τέλειος σοφός, *Leg.* III, 147), un “super saggio” secondo David Winston⁵⁵. Filone interpreta tale eccellenza in un'ottica di continuità con la tradizione greca, rappresentando Mosè secondo il modo del filosofo⁵⁶. Stando all'Alessandrino, infatti, Mosè ha “raggiunto le più alte vette della filosofia” (*Opif.* 8): la sua autorità e saggezza sono legittimate anche presso la tradizione greca (*Mut.* 208; *Opif.* 131; *Mos.* I, 221-233).

⁴⁹ Si veda Lévy (2009: 148).

⁵⁰ Si vedano Lévy (*ibid.*) e Satlow (2008: 501-504).

⁵¹ Sull'etica delle passioni in Filone, si vedano Lévy (2009), Winston (1984) e l'ampia disamina di Weisser (2021).

⁵² Si veda, su questo tema, Lévy (2021).

⁵³ Abramo e Giacobbe sono presi in esame da Weisser (2011: 221-263); su Abramo si vedano inoltre Niehoff (2021) e Moreau (2020).

⁵⁴ Sulla figura di Mosè, si veda Calabi (2018b).

⁵⁵ Così lo definisce Winston (2001: 177-178).

⁵⁶ Su questo si veda Geljon (2000: 32).

Nella biografia a lui dedicata, Filone descrive inoltre Mosè qualificandolo come “divino” (θεοειδής): in più passaggi, commentando *Ex.* 7, 1 (*Sacr.* 8-10; *Mut.* 125-129; *Prob.* 41), giunge sino a riconoscergli lo statuto di un dio (θεός)⁵⁷. Ciò che gli permette questo statuto d’eccezione è la qualità del suo intelletto: l’Alessandrino descrive infatti Mosè come un intelletto purissimo (καθαρώτατος νοῦς, *Congr.* 132; cf. *Mos.* II, 288), poiché si è liberato dal corpo e dai suoi stimoli: passioni e vizi, cambiamento e mortalità. L’ascesa del profeta al Sinai è rappresentata come un processo di purificazione progressiva dell’intelletto, vero soggetto della saggezza. Tale purificazione è declinata, secondo la modalità platonica, come un passaggio dall’appartenenza al cosmo generato e alla dimensione corporea, fino alla prossimità con Dio, definita dal tratto ontologico ed epistemologico dell’immutabilità (*Deut.* 5,31 commentato in *Post.* 28-30; *Gig.* 49; *Deus* 23; *Conf.* 31). L’assoluta stabilità del divino Mosè è dunque declinata platonicamente, come affinità con il Dio-Essere, che è altro dal mondo mutevole⁵⁸. Essa acquisisce anche accenti stoici, quando è presentata come imperturbabilità della mente, non disturbata dalle passioni⁵⁹. Tale imperturbabilità deriva dalla completa scissione delle componenti irrazionali dell’anima e dell’istinto aggressivo (θυμός, cf. *Leg.* III, 147), secondo una psicologia che diverge rispetto al monismo stoico e mutua elementi platonici. Pur nella sua eccezionale condizione e proprio in virtù di essa, Mosè è un “bel modello” (παράδειγμα καλόν, *Virt.* 51) per coloro che sono disposti a seguirne l’esempio di vita (*Mos.* I, 158-159). I veri saggi come Mosè sono peraltro difficili da trovare (*Mut.* 34-38).

b. Formulazioni, fonti e paradigmi del fine ético

In un breve passaggio della sua disamina sul saggio nell’Antichità greca e giudaica, Elisa Uusimäki nota che Filone ha una concezione cosmopolita della saggezza (cf. *Spec.* II, 43-45), in quanto conosce e riconosce la ricerca di sapienza che fiorisce nel mondo mediterraneo e oltre (*Prob.* 72-96)⁶⁰. Per quanto concerne la saggezza greca, Filone si serve ampiamente di concetti, formule e paradigmi della tradizione filosofica.

Va osservato che l’Alessandrino cita molto raramente le sue fonti filosofiche, probabilmente poiché dipende da materiale dossografico⁶¹. Benché si serva di moltissimi filosofi, è soprattutto al “santissimo Platone” (*Prob.* 13) che Filone riserva la sua ammirazione e dall’Ateniese subisce una profonda influenza, visibile chiaramente nella sua produzione esegetica e non solo⁶². Si riscontrano inoltre in Filone citazioni più o meno dirette di molti altri filosofi, tra i quali Anassagora, Eraclito e Zenone di Cizio⁶³, insieme ad Aristotele, Critolao, Crisippo, Ocello Lucano, evocati nel *De aeternitate mundi*.

Nel caso più specifico dell’originale configurazione biblico-giudaica del fine etico che vediamo sorgere nella riflessione filoniana sul saggio, quale di questi pensatori e, più ampiamente, quale paradigma etico-filosofico è utilizzato principalmente come sfondo

⁵⁷ Per l’ampio dibattito sulla divinizzazione di Mosé, si vedano Litwa (2014); Helleman (1990); Runia (1988). La divinizzazione di Mosè presenterebbe paralleli possibili con quella di Pitagora secondo Delatte (1915: 20); essa, inoltre, è probabilmente influenzata dall’emergente culto degli imperatori romani.

⁵⁸ Si veda il nostro Simeoni (2018), dov’è approfondita l’influenza platonica.

⁵⁹ Satlow (2008: 506-508) e Winston (2001: 822-823) sottolineano la qualità stoica della perfezione di Mosè.

⁶⁰ Uusimäki (2018: 15), vedi Lévy (2016).

⁶¹ Vedi Runia (2008).

⁶² Filone si riferisce a Platone in numerose occasioni (si veda per esempio *Opif.* 119, 133; *Contempl.* 57, 59) e lo cita in *Fug.* 63 (Plat., *Theaet.* 176a-b) et *Spec.* II, 249 (riferimento leggermente modificato a Plat., *Phaedrus* 247a).

⁶³ Si veda, per esempio, *Prob.* 121-124 (Anassagora); *Prob.* 57 e 105-108 (Zenone); *Leg.* I, 108; *Her.* 214; *QG* II, 5 (Eraclito); *Post.* 2 (epicureismo). Cf. *Conf.* 144; *Fug.* 147-148.

teorico o come referente prossimo? Su questo aspetto, oltre alle analisi concernenti l'influsso dei presocratici o di epicureismo, cinismo e scetticismo⁶⁴, gli studiosi si sono divisi quanto alla predominanza, da un lato, del paradigma medioplatonico, dall'altra di quello stoico.

Quando si tratta di descrivere il fine della saggezza e lo statuto compiuto del saggio, Filone ricorre infatti a un'originale fusione di formulazioni filosofiche e bibliche. Il tema platonico dell'assimilazione a Dio (ὁμοίωσις θεῷ) ritorna a più riprese e si pone in costellazione con altri concetti desunti dalla tradizione filosofica o introdotti dall'Alessandrino a partire dall'universo concettuale biblico: il seguire Dio (ἔπεσθαι θεῷ)⁶⁵, secondo la formulazione pitagorica, la sequela di Dio (ἀκολουθία)⁶⁶ da parte dell'anima, espressione platonica, l'appropriazione (οἰκείωσις)⁶⁷ e il vivere secondo natura (ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν)⁶⁸, concetti centrali nell'etica stoica, l'avvicinarsi a Dio (ἐγγίζειν θεῷ)⁶⁹, tema biblico. Più precisamente, Filone ricorre a tre formulazioni filosofiche del fine (τέλος) etico: quella platonica, quella pitagorica e quella stoica⁷⁰.

A fronte di questo eclettismo, taluni hanno sottolineato la netta predominanza della componente stoica⁷¹, dettata soprattutto dalla presenza in Filone di elementi come la dottrina dell'imperturbabilità (ἀπάθεια), la divisione stoica delle passioni (*Migr.* 92; *Deus* 67), la teoria dell'unità della virtù (*Mos.* II, 7), la natura insieme teorica e pratica di quest'ultima (*Leg.* I, 57), la divisione tra beni, mali e indifferenti (*Prob.* 60-61) e un'apertura alle possibilità di divinizzazione del saggio.

Dall'altro lato, tuttavia, sono ben evidenti in Filone anche elementi specificamente medioplatonici⁷², come la ripresa della teoria dell'assimilazione a Dio e la sua interpretazione come una fuga radicale dal divenire e dal corpo (*Fug.* 63-64), secondo una versione pessimistica del platonismo, dove sono accentuati gli elementi di trascendenza del mondo divino dei paradigmi. Sempre alla linea platonica sono attribuiti gli elementi di ascetismo e misticismo presenti in Filone⁷³.

Più recentemente, è stato proposto non tanto di vedere una conciliazione originale tra platonismo e stoicismo in Filone, bensì una vera e propria svolta nel percorso intellettuale dell'autore. Mentre i trattati del *Commentario allegorico* rifletterebero il clima medioplatonico e pitagorizzante di Alessandria, la scena cambierebbe dopo l'ambasciata a Roma (37 d.C.), dove Filone entra in contatto con i circoli intellettuali romani, a prevalente orientamento stoico. Il cambiamento sensibile tra il platonismo alessandrino e lo stoicismo successivo all'ambasciata può essere registrato nei trattati dell'*Esposizione*

⁶⁴ Si vedano, *inter alia*, Lévy (200) sull'epicureismo, Alesse (2008) sull'aristotelismo, Lévy (1976) sullo scetticismo e l'Accademia scettica, Saudelli (2012) su Eraclito.

⁶⁵ Cf. *Spec.* IV, 188. Hellemann, Philo of Alexandria on Deification cit., p. 55.

⁶⁶ *Migr.* 131. Cf. *Plat.*, *Leg.* 176c.

⁶⁷ *Cher.* 11-20, *Post.* 135. Si veda l'analisi di Lévy (1998: 163-164) per quanto riguarda la traduzione originale da parte di Filone del principio stoico dell'appropriazione (οἰκείωσις).

⁶⁸ *Migr.* 127.

⁶⁹ *Somn.* II 227.

⁷⁰ Si vedano *Fug.* 63, *Decal.* 81, *Praem.* 11-13, *Opif.* 142-144, *Abr.* 60-61.

⁷¹ Winston (2001: 177-178), come si è visto, parla di un "super saggio" filoniano, perfettamente consonante con la radicalità e la perfezione del saggio stoico e addirittura superiore ad esso. Lo stoicismo di Filone fu sostenuto da Bréhier (1908); è studiato, relativamente ad aspetti specifici, da Radice (2008) e Reydam-Schils (1999).

⁷² Sul platonismo di Filone, si vedano Sterling (2014); Bonazzi (2008); Niehoff (2007); Runia (1993) e la risposta di Winston; Radice (1989). Si vedano inoltre le precisazioni di Lévy (2017; 2009; 1998) e il nostro Simeoni (2019).

⁷³ Si veda Winston (1984). Sulla coesistenza di differenti versioni del platonismo in Filone, si veda Festugière (1954: 284-285).

della legge e nelle opere filosofiche. Qui, secondo Maren Niehoff⁷⁴, vediamo costruirsi una più solida teologia della natura, fondata su una teologia della creazione ad opera del Dio unico e sulla continuità tra la legge di natura e la legge mosaica. Il dualismo ascetico del clima alessandrino lascerebbe il posto a un quadro metafisico ed etico più vicino al naturalismo e all'immanentismo della Stoa. Se prima il fine etico era quello di un distacco ascetico dal mondo, ora il fine etico è quello stoico: seguire la natura, nella quale è inscritta la parola divina e la legge di Mosè⁷⁵.

Per sondare fino a che punto questa svolta sia plausibile, per lo meno quanto alla definizione del fine etico e dello statuto di eccezionalità del saggio filoniano, ci apprestiamo ad approfondire alcuni passaggi chiave di un trattato filosofico determinante, il *Probus*. Si tratta di uno scritto la cui autenticità è stata a lungo messa in dubbio, nel quale Filone si concentra su uno dei paradossi stoici, dei quali ci parlano Cicerone (*Paradoxa stoicorum*) e Diogene Laerzio (VII, 120-125), quello della libertà del saggio. Nel *Probus* Filone fa riferimento esplicito a Zenone di Cizio e conclude il trattato con la formulazione stoica del fine etico (*Prob.* 160), evocando a più riprese la centralità della natura per il compimento della saggezza. Proprio perché particolarmente vicino alle argomentazioni e ai *topoi* stoici⁷⁶, questo trattato è interessante per capire quali siano la posizione e l'originalità di Filone, soprattutto quando si tratta di collocare il saggio rispetto alla natura, allo statuto del cosmo e a Dio stesso.

3. Spunti problematici dal *Probus* filoniano

Nel *Probus* Filone, dopo un elogio introduttivo della saggezza (*Prob.* 12-15) e della difficoltà che essa propone a chi si mette sul suo cammino, intende sviluppare la tesi che ogni uomo di valore sia libero e, anzi, come vuole il paradosso stoico⁷⁷, che il saggio sia l'unico uomo libero (*Prob.* 40, 59), poiché egli possiede saldamente la virtù (*Prob.* 25-29), desidera solo ciò che procede da essa (*Prob.* 60), segue “la legge, [cioè] la giusta ragione della natura” (νόμος (...) ὁ ὀρθὸς φύσεως λόγος, *Prob.* 46), per questo riesce ad agire correttamente in ogni cosa che fa (*Prob.* 59). Egli è dunque felice e amico di Dio (*Prob.* 41-42), mentre ogni stolto è schiavo. La seconda parte del trattato è consacrata a una serie di esempi concreti di tale libertà del saggio, sia per quanto riguarda gruppi o comunità, tra le quali spicca quella degli Esseni (*Prob.* 75-91), sia per quanto riguarda individui singoli, tra i quali Zenone di Elea e Diogene il Cinico (*Prob.* 92-130).

Rispetto all'impianto generale del trattato, ci interessano due elementi chiave per la nostra disamina: lo statuto di prossimità delineato tra il saggio e Dio e la rilevanza della natura e del cosmo nel cammino etico. Questi due elementi sono infatti, come si è visto, due snodi chiave che differenziano il paradigma stoico da quello platonico e due potenziali aspetti sui quali Filone sembra cercare un'originalità⁷⁸.

⁷⁴ Facciamo riferimento a Niehoff (2018).

⁷⁵ Sulla continuità tra natura e legge mosaica in Filone, si vedano Calabi (2010), la quale considera che la natura nella quale sono iscritte le leggi divine non coincide con la natura mondana; Najman (1999); Ramelli (2006). Per una intelligente panoramica delle teologie di età imperiale e un esame del posizionamento di Filone, si veda Weisser (2017); Runia (2002).

⁷⁶ Sulla predominanza dell'influenza stoica nel *Probus*, si veda Niehoff (2018: 81-82).

⁷⁷ Si veda Cic., *Parad.* 5, 33-41.

⁷⁸ Intendiamo, in quanto segue, ampliare alcune considerazioni espresse in Simeoni (2024).

a. La divinizzazione del saggio

Nel *Probus* Filone accenna allo statuto divino dell'uomo di valore all'interno dello sviluppo di uno fra gli argomenti sulla libertà del saggio, quello della libertà dell'"amico di Dio" (φίλος τοῦ θεοῦ, *Prob.* 42), attribuito che, altrove, viene riservato in maniera peculiare a Mosè (φιλόθεός καὶ θεοφιλής, *Mos.* II, 67). Parlando della libertà del saggio in quanto amico di Dio, Filone fa riferimento proprio al legislatore degli Ebrei, nell'argomentazione che segue:

πρὸς τούτοις τίς οὐκ ἂν εἴποι τοὺς φίλους τῶν θεῶν⁷⁹ ἐλευθέρους εἶναι; εἰ μὴ τοῖς μὲν τῶν βασιλέων ἐταίροις ἄξιον οὐ μόνον ἐλευθερίαν ἀλλὰ καὶ ἀρχὴν ὁμολογεῖν συνεπιτροπεύουσι καὶ συνδιέπουσι τὴν ἡγεμονίαν, τοῖς δὲ θεῶν τῶν ὀλυμπίων δουλείαν ἐπιφημιστέον, οἳ διὰ τὸ φιλόθεον εὐθὺς γενόμενοι θεοφιλεῖς, ἴση ἀντιτιμηθέντες εὐνοίᾳ παρ' ἀληθείᾳ δικαζούσῃ, καθάπερ οἱ ποιηταὶ φασι, πανάρχοντές τε καὶ βασιλεῖς βασιλέων εἰσὶ.

Chi non sarebbe d'accordo sul fatto che gli amici di Dio sono liberi? Altrimenti sarebbe giusto riconoscere che i compagni dei re hanno non solo la libertà ma anche l'autorità, poiché condividono con loro la gestione e l'organizzazione del potere, mentre agli amici degli dèi dell'Olimpo dovrebbe essere assegnata la schiavitù, a loro che diventano i prediletti della divinità per l'amicizia che hanno con essa, e che, ricambiati con uguale benevolenza, secondo il giudizio della verità stessa, come dicono i poeti⁸⁰, sono allo stesso tempo monarchi universali e re dei re⁸¹ (*Prob.* 42).

In questi passaggi Filone mette a tema la condivisione della natura divina che il saggio può ottenere grazie alla sua saggezza e in virtù della comunione derivata dalla sua amicizia con Dio. L'argomento inizia con la condivisione di libertà, potere e governo (ἐλευθερία, ἀρχή, ἡγεμονία) che vi è tra i re e i loro compagni (τῶν βασιλέων ἐταῖροι). Filone si riferisce poi agli amici degli dèi olimpici, i quali sono essi stessi, grazie alla condivisione di benevolenza reciproca data dall'amicizia, arconti universali e re dei re (πανάρχοντές τε καὶ βασιλεῖς βασιλέων). Questo riferimento permette poi di passare dagli amici degli dèi all'amico di Dio che è il saggio biblico. In due passaggi delle vite dei Patriarchi (*Abr.* 235 e *Mos.* I, 156), Filone cita esplicitamente la formula pitagorica secondo la quale "tutto è in comune tra amici" (Plat., *Phaedrus* 279c: "κοινὰ τὰ τῶν φίλων"): sulla base di questa comunanza, l'amicizia tra il saggio e Dio implicherebbe la condivisione dello statuto divino.

Nella prosecuzione dell'argomento, Filone passa infatti a riferirsi all'uomo di valore e cita esplicitamente Mosè, autore della legislazione degli Ebrei, il quale arriverebbe ad assegnare al saggio perfetto la coincidenza con Dio:

νεανικώτερον δ'ὁ τῶν Ἰουδαίων νομοθέτης προσυπερβάλλων, ἅτε γυμνῆς ὡς λόγος ἀσκητῆς φιλοσοφίας, τὸν ἔρωτι θεῷ κατεσχημένον καὶ τὸ ὄν μόνον θεραπεύοντα οὐκέτ' ἄνθρωπον ἀλλὰ θεὸν ἀπετόλμησεν εἰπεῖν (*Ex.* 7, 1): ἀνθρώπων μέντοι θεόν, οὐ τῶν τῆς φύσεως μερῶν, ἵνα τῷ πάντων καταλίπη πατρὶ τὸ θεῶν εἶναι βασιλεῖ καὶ θεῷ. (...) εἰ καὶ θείας οὐκ ἡξίωται μοίρας καθ' αὐτόν, ἀλλὰ τοι διὰ τὸ φίλῳ θεῷ χρῆσθαι πάντως ὥφειλεν εὐδαιμονεῖν.

⁷⁹ I manoscritti, secondo l'edizione Cohn-Wendland, riportano il singolare corretto col plurale (si veda Petit 1974: 168): l'alternanza di *theos* e *theoi* è frequente anche nei testi stoici.

⁸⁰ Petit (*ibid.*) non riporta alcun riferimento noto e suggerisce Aesch. *Suppl.* 524.

⁸¹ Traduzione nostra.

Il legislatore degli Ebrei, asceta di una filosofia nuda, come si suol dire, ha mostrato un'audacia ancora maggiore quando non ha temuto di chiamare un uomo posseduto dall'amore divino e che si è dedicato al servizio esclusivo dell'Essere, non un uomo ma un dio (*Ex.* 7, 1). Un dio in relazione agli uomini, cioè, e non in relazione alle parti della natura, poiché era necessario lasciare al Padre dell'universo il privilegio di essere il Re e il Dio degli dèi. (...) Anche se non è stato giudicato degno della sorte divina, dovrebbe comunque, poiché è amico di Dio, essere perfettamente felice⁸² (*Prob.* 43).

Il legislatore degli Ebrei ha spinto la possibilità di comunione tra il saggio e Dio fino a “chiamare dio” (θεὸν εἰπεῖν) il saggio stesso, come accade nel celebre episodio, già evocato, di *Ex.* 7, 1, dove Dio dice a Mosè “Io ti ho stabilito dio per il Faraone” (Ἰδοὺ δέδωκά σε θεὸν Φαραῶ). Ora, è proprio degli stoici romani il sottolineare la comunione (*communitas*) che vi è tra l'uomo, animale razionale, e gli dèi, precisamente grazie alla razionalità (*ratio* e *vis orationis*): il saggio stoico, secondo la versione ciceroniana, condivide con il dio la sua condizione (*N.D.* II, 62, 154)⁸³. Anche per Filone la divinizzazione dell'uomo è possibile proprio grazie alla partecipazione al *Logos* divino, come accade nel caso di Mosè⁸⁴. Questa partecipazione e questa continuità sono garantite dall'insufflazione genesiaca dello spirito (πνεῦμα), trasmesso da Dio all'*adam* (*Gn.* 2, 7) e recante con sé la possibilità di conoscere Dio stesso⁸⁵. Filone sembrerebbe dunque qui supportare una possibile divinizzazione del saggio, in linea con le posizioni dello stoicismo romano, marcatamente antropocentrico.

Eppure, tutta una serie di formule precauzionali segue questa affermazione, attenuando tale principio stoico attraverso allusioni non coincidenti con la Stoa. Innanzitutto, il saggio che è “chiamato dio” secondo la filosofia mosaica, è “colui che si dedica al servizio dell'Essere” (τὸ ὄν θεραπεύων). Nell'ontologia stoica, l'essere (τὸ εἶναι) è criterio dei corpi⁸⁶, cosa che il Dio d'Israele non condivide: il fatto che qui Filone si riferisca a Dio come Essere, secondo la rivelazione di *Ex.* 3, 14, implica l'idea che egli sia essenzialmente incorporeo (ἀσώματος)⁸⁷, secondo una linea di ascendenza platonica che supporta, a partire da *Tim.* 27b-28a, l'identificazione tra il divino e l'“essere che veramente è”⁸⁸. Inoltre, la saggezza del legislatore di Israele è descritta in questo brano del *Probus* come una “filosofia nuda” (γυμνή φιλοσοφία), attributo che nei trattati filoniani si associa precisamente a quello dell'incorporeità⁸⁹. Mosè, definito qui asceta

⁸² Traduzione nostra.

⁸³ Si veda inoltre Sen., *Ep.* 76, 9-10 e 92, 3;

⁸⁴ Come sostiene Litwa (2014: 27).

⁸⁵ Come si è visto, Filone commenta l'insufflazione originaria in *Opif.* 134-139; *Leg.* I, 31-40; *QG* I, 4-5. Su questo si veda Calabi (2018a).

⁸⁶ Cic. *Acad.* I, 39 (SVF I, 90); Sext. Emp., *Adv. math.* VIII, 263 (SVF 2, 363). In rapporto a Filone, si veda Runia (2002: 300).

⁸⁷ Su questo si vedano Martin (1986: 18); Dillon (1998); Simeoni (2019).

⁸⁸ Si veda Martin (1983).

⁸⁹ Il giudaismo è descritto da Filone come una “filosofia spoglia, semplice”, probabilmente nel senso di “priva di miti complessi”, come nel caso della teologia olimpica. Tuttavia, “γυμνός” indica in Filone anche un equivalente di “nudo” nel senso di “spoglio dai caratteri sensibili e corporei”: lo è per esempio la Parola di Dio, nuda e incorporea (ἀσώματος καὶ γυμνός), in *Deus* 83; lo è l'intelletto in *Leg.* II 22 (ὁ γυμνός καὶ ἀνένδετος σώματι νοῦς), lo è Isacco in *Leg.* II 59, separato dal corpo e dall'Egitto e per questo nudo (γυμνός καὶ ἀσώματος), lo è Abramo quando si separa dalla terra e dalla parentela, lo è il Sacerdote che entra nel *Sancta Sanctorum* dopo aver dismesso la tunica dell'opinione e della rappresentazione in *Leg.* II, 56 (τὸν τῆς δόξης καὶ φαντασίας ψυχῆς χιτῶνα ἀποδυσάμενος), lo è Adamo come simbolo dell'intelletto privo di virtù e di vizio in *Leg.* III 55. In gran parte di questi esempi, il termine “nudo” (γυμνός) è associato a “incorporeo” (ἀσώματος).

(ἄσκητις)⁹⁰ di una tale “nuda filosofia”, è dunque amico di Dio poiché è colui che pratica questa filosofia, capace di liberarsi dal dominio corporeo. Vi è dunque qui almeno un riferimento, per quanto criptato, che si discosta dalla generale somatologia inflazionista⁹¹ della Stoa.

In secondo luogo, l’attribuzione della divinità al saggio, nel contesto di questo passaggio del *Probus*, è progressivamente sfumata. Essa viene dapprima limitata al livello nominalistico: il saggio è detto “dio” (θεὸν εἰπεῖν), ma non è dio. Poi è limitata alla sfera infraumana: il saggio è dio “rispetto agli uomini” (ἀνθρώπων μέντοι θεόν) e non rispetto a Dio in sé. Poi è messa in discussione nelle sue stesse possibilità: Filone deve ammettere che il saggio potrebbe non essere giudicato degno (εἰ οὐκ ἡξίωται) della sorte divina (θεία μοῖρα), ma che egli rimarrebbe comunque felice.

Rispetto al saggio umano, Filone specifica infine che è necessario “lasciare al Padre dell’universo (πάντων πατήρ) la prerogativa di essere re degli dèi (θεῶν βασιλεύς) e dio degli dèi (θεῶν θεός)”, ma anche quella di essere “dio delle parti della natura” (τῶν τῆς φύσεως μερῶν θεός), cosa che il saggio non è. Ora, queste precisazioni hanno sicuramente uno sfondo stoico, poiché il Dio stoico, secondo il resoconto ciceroniano del *De natura deorum*, è immanente alle parti della natura (*in partibus mundi*)⁹², assicurandone la coesione attraverso il *pneuma*. Nella vita di Mosè, Filone afferma certamente che l’intero cosmo è posto sotto la sovranità del saggio, legislatore di Israele, in quanto dono di Dio (*Mos.* I, 55-56), ma questo non fa di Mosè un re o un dio cosmico, poiché egli è il filosofo-re che governa perché ha contemplato l’invisibile Essere⁹³. Anche questa precisazione, dunque, va collocata in controtendenza rispetto allo stoicismo romano, più incline ad assegnare al saggio una posizione divina o ultradivina.

Infine, un ultimo elemento interessante riguarda la felicità riservata al saggio. Filone ammette, in questo passaggio del *Probus*, che il saggio sarà perfettamente felice (πάντως εὐδαιμονεῖν), com’è per il saggio stoico. Plutarco, qualche decennio più tardi, noterà infatti che si farebbe fatica a distinguere un saggio stoico da un dio, poiché la virtù e la felicità sono le stesse in entrambi (*Comm.* 1076a-b). Tuttavia, Filone aggiunge nel *Probus* una premessa prudenziale, una condizionale che precisa come il saggio potrebbe non condividere la sorte divina, poiché non ne è degno (θείας οὐκ ἡξίωται μοίρας). Si tratta di una surrettizia separazione tra lo statuto eudemonico divino e quello umano, una sottolineatura che, come visto, ritorna nelle fonti pseudopitagoriche alessandrine⁹⁴. Sempre nel *Probus*, Filone conferma che il saggio è colui che si è convinto “che l’eterna armonia e la felicità sono il privilegio della sola divinità” (τὰ μὲν θεῖα αἰώνιῳ τάξει καὶ εὐδαιμονίᾳ τετίμηται, *Prob.* 24).

Possiamo dunque registrare un principio prudenziale nella descrizione dello statuto divino del saggio dal punto di vista filoniano nel *Probus*, per lo meno per quanto attiene ai paragrafi 42-43. Come ha notato Lévy⁹⁵, questa prudenza non appare, per esempio,

⁹⁰ L’asceta è colui che si sforza nella pratica morale: tra i Patriarchi, come si è visto, è Giacobbe la figura dell’asceta, colui che oscilla continuamente e si sforza di tendere verso il bene. Egli è simbolo di una saggezza incompiuta e progressiva.

⁹¹ Runia (2002: 300).

⁹² Cic. *N.D.* II 30: *videmus autem in partibus mundi (nihil est enim in omni mundo quod non pars universi sit) inesse sensum atque rationem. in ea parte igitur, in qua mundi inest principatus, haec inesse necessest, et acriora quidem atque maiora. quocirca sapientem esse mundum necesse est, naturamque eam quae res omnes complexa teneat perfectione rationis excellere, eoque deum esse mundum omnemque vim mundi natura divina contineri.*

⁹³ Su questo si veda Holladay (1977: 126). Sulla regalità divina e sulla regalità di Mosè in quanto saggio perfetto, si veda Calabi (2018b: 217-219; 2016); per i paralleli con la letteratura pseudopitagorica sul tema della regalità si veda Calabi in Bonazzi (2007: 29-61); si vedano inoltre le analisi di Ramelli (2006).

⁹⁴ Si veda Centrone (1990: 131, 140-142 e 232).

⁹⁵ Vedi Lévy (2021: 1-33).

nello stoico Seneca, secondo il quale un essere umano può essere addirittura superiore a un dio, poiché egli raggiunge la perfezione attraverso i propri sforzi, là dove il dio la possiede per natura (*Ep.* 53, 11)⁹⁶.

Se il saggio stoico è tale perché libero dalle spinte convenzionali, dalle motivazioni comuni, dalle attribuzioni erronee di valore, dalle reazioni non razionali agli eventi e dalle passioni⁹⁷, anche il saggio filoniano del *Probus* lo è. Tuttavia, in Filone, anche là dove il *probus* è diventato completamente libero, come Mosè, permane un residuo, un'alterità divina che lo oltrepassa. Una volta libero e perfettamente razionale, il saggio ha ancora davanti Dio, che lo supera in governo, libertà e pienezza d'essere. Il saggio perfetto, dunque, non è come Dio nel senso di essere lui stesso il Dio che agisce nel cosmo, perché Dio lo eccede ancora. Filone introduce pertanto, in un quadro dove la terminologia, gli stili, gli argomenti appaiono stoici, delle precisazioni prudenziali che non appartengono alla Stoa e allo stoicismo romano.

b. Seguire la natura e seguire Dio

Ritroviamo aspetti dell'originalità filoniana in un altro passaggio del *Probus* dove l'autore precisa che gli uomini saggi e liberi sono coloro che, in perfetto stile stoico, “vivono conformemente alla legge, ossia la retta ragione della natura” (κατὰ νόμον, τὸν ὁρθὸν φύσεως λόγον, ζῶντες, *Prob.* 62), presupponendo una continuità tra la razionalità della natura e la legge divina e non una separazione tra natura e Dio. Un elemento decisivo dell'etica stoica che campeggia nel *Probus* filoniano è senz'altro il riferimento alla natura come criterio etico: per il saggio si tratta infatti di “seguire la natura”, secondo la formula stoica. Questo orientamento del trattato filoniano sul saggio dimostrerebbe lo slittamento verso una marcata teologia ed etica della natura nella seconda fase del pensiero filoniano⁹⁸. Possiamo tuttavia riscontrare alcuni slittamenti significativi da parte dell'Alessandrino, che permettono di sondare fino a che punto natura e divino coincidano in Filone.

Nel passaggio del *Probus* indicato in precedenza (*Prob.* 62), Filone riprende l'idea stoica del fine etico come corrispondenza con la razionalità inerente alla natura stessa, coincidente con la legge divina. Tuttavia, subito dopo, egli precisa anche che i saggi “hanno Dio come unico egemone” (χρώμενοι ἡγεμόνι μόνῳ θεῷ, *ibid.*). Ora, Maren Niehoff⁹⁹ ha sostenuto come questa precisazione filoniana sia compatibile e in sintonia con lo stoicismo romano, dove la libertà del singolo, sottomessa al pesante clima politico imperiale, viene invitata a seguire Dio e a rendersi libera. In particolare, ciò si può riscontrare, per esempio, in Epitteto, il quale riprende una formula di Cleante che invoca Zeus chiedendogli di condurlo (ἄγου δέ μ', ὦ Ζεῦ, *Diss.* IV, 1, 131). Tale affidamento al dio come condottiero dell'anima è incastonato però in un passaggio nel quale è il libero arbitrio del singolo, rispetto al destino e ai beni indifferenti, che viene rinforzato. Il passaggio di Filone, invece, sembra additare una sottomissione reale a Dio, cioè una dismissione della signoria del libero arbitrio umano che ammette un criterio altro da sé stesso: la guida divina. Per uno stoico il libero arbitrio conforme a ragione coincide con la volontà divina, col *Logos* universale e cosmico; per Filone, invece, il libero volere del

⁹⁶ Sen., *Ep.* 53, 11: “*Est aliquid quo sapiens antecedit deum: ille naturae beneficio non timet, suo sapiens*”.

⁹⁷ Vedi Annas (2008: 23).

⁹⁸ Sulle differenti sfumature del lessico filoniano e sulle variazioni teoriche concernenti la natura e il mondo fisico nell'Alessandrino, si vedano le analisi di Anderson (2011).

⁹⁹ Niehoff (2018: 63).

saggio è posto in relazione a un criterio che lo eccede e al quale è invitato a sottomettersi¹⁰⁰.

Un altro elemento chiave da tenere in considerazione sono le allusioni a Pitagora che ritroviamo in questo trattato di impostazione stoica. Filone nomina qui esplicitamente Platone, qualificandolo come santissimo (ιερώτατος, *Prob.* 12; si tratta di una delle tre volte in cui lo nomina esplicitamente). Il ricorso al platonismo nel *Probus* potrebbe eventualmente essere consono agli Stoici, che si richiamavano alla comune figura socratica. Il ricorso a Pitagora, invece, non è comune agli Stoici. Filone riprende infatti un acusma (ἄκουσμα) pitagorico (*Prob.* 2-4), riportato anche da Diogene Laerzio (VII, 17-18) secondo cui “non bisogna camminare sui sentieri battuti” (ταῖς λεωφόροις μὴ βαδίζειν ὁδοῖς), alludendo alle esigenze radicali della saggezza. Questa formula viene definita un oracolo (χρησμός) e un precetto divino (θεσμός).

Ora, alla fine del trattato (*Prob.* 160), in un passaggio che corona e riassume l'intero scritto, Filone ribadisce il fine etico della saggezza dicendo che esso consiste in ciò che “un oracolo piuttosto che Zenone” ha prescritto (οὐ Ζηνώνειον μᾶλλον ἢ πυθόχρηστον), ossia “vivere seguendo la natura” (τὸ ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν). L'allusione evidente è al fine stoico, in questo caso secondo la formulazione crisippea, che probabilmente Filone attribuisce a Zenone. Tuttavia, l'Alessandrino dice di anteporgli un “oracolo” (πυθόχρηστον), facendo forse allusione a un'analoga espressione di Cicerone (*Fin.* V, 79), che qualifica come oracolare (*tamquam ex oraculo*) un'espressione del fondatore della Stoa. Un'altra possibilità è che questa allusione stia in una costruzione simbolica circolare con l'oracolo pitagorico posto all'inizio del trattato (*Prob.* 2), al quale Filone farebbe allusione nella conclusione, ponendo il fine etico e la descrizione della libertà del saggio sotto il patrocinio della tradizione pitagorica.

Quale valore potrebbe avere, allora, questa relativizzazione della formula zenoniano-crisippea e questa allusione a Pitagora? Peraltro, com'è stato notato, lo stesso pensiero di Zenone viene in qualche modo relativizzato una seconda volta nel *Probus*, poiché Filone lo pone in secondo piano rispetto alla legislazione degli Ebrei (*Prob.* 57, con allusione a *Gn.* 27, 40) quanto alla condizione di schiavitù dell'uomo stolto.

In parallelo a questi rimandi, è importante osservare, come ha fatto John Dillon¹⁰¹, che accade molto spesso, in Filone, che Pitagora appaia in connessione con la determinazione del fine della saggezza. In molti dei luoghi nei quali Filone esplicita il fine etico, vi sono infatti allusioni a Pitagora, combinate a un verso omerico dell'*Odissea* che impartisce di “seguire le orme della dea” (μετ' ἵχνια βαῖνε θεοῖο)¹⁰².

Un esempio ne è il *De opificio* (142-144), dove Filone dipinge Adamo, il primo uomo, come un cittadino del cosmo, capace di vivere pienamente in accordo con la “corretta ragione della natura” (ὁ τῆς φύσεως ὀρθὸς λόγος), secondo il modello stoico. Ma, come è stato osservato¹⁰³, Adamo si eleva in realtà al di sopra del livello di coscienza stoico e raggiunge la conoscenza del Dio trascendente. Filone commenta infatti, su Adamo, che:

συγγενής τε καὶ ἀγχίσπορος ὢν τοῦ ἡγεμόνος, ἅτε δὴ πολλοῦ ῥυέντος εἰς αὐτὸν τοῦ θείου πνεύματος, πάντα καὶ λέγειν καὶ πράττειν ἐσπούδαζεν εἰς ἀρέσκειαν τοῦ πατρὸς καὶ βασιλέως, ἐπόμενος κατ' ἵχνος αὐτῷ ταῖς ὁδοῖς, ἃς λεωφόρους ἀνατέμνουσιν ἀρεταί, διότι μόναις ψυχαῖς θέμις προσέρχεσθαι τέλος ἡγουμέναις τὴν πρὸς τὸν γεννήσαντα θεὸν ἐξομοίωσιν.

¹⁰⁰ Su questo si vedano soprattutto le specificazioni di Lévy (2021) in rapporto a Seneca.

¹⁰¹ Vedi Dillon (2016: 11-120).

¹⁰² Hom. *Od.* V, 193; VII, 38.

¹⁰³ Dillon (2016) e Runia (2001). Si veda anche Lévy (2020) su *Opif.* 73.

essendo congenere e consanguineo del Reggitore, poiché il soffio divino era affluito copiosamente in lui, egli si studiava di dire e fare ogni cosa per compiacere il Padre e Re, seguendolo passo passo lungo le ampie vie aperte dalla virtù: perché è concesso di percorrerle solo alle anime convinte che la mèta finale è quella di farsi simili a Dio che le ha generate. (*Opif.* 144)

In questo brano, subito dopo l'evocazione della formula stoica del fine etico, Filone riprende la condizione etica di Adamo nei termini platonici dell'assimilazione (ἐξομοίωσις) al divino, facendo al contempo un riferimento velato sia all'espressione omerica sul seguire le orme (κατ'ἵχνος), sia all'acusma pitagorico delle strade battute (τά λεωφόρα).

Questa associazione del verso omerico e del riferimento a Pitagora ritorna, nella medesima combinazione, in Eudoro di Alessandria, proprio nel frammento in cui viene commentata la formulazione platonica del fine etico, stando al resoconto di Stobeo:

Σωκράτης, Πλάτων ταῦτα τῷ Πυθαγόρᾳ, τέλος ὁμοίωσις θεᾶς. Σαφέστερον δ' αὐτὸ διήρθρωσε Πλάτων προσθεὶς τὸ “κατὰ τὸ δυνατόν”. Φρονήσει δ' ἐστὶ μόνως δυνατόν, τοῦτο δ' ἦν τὸ κατ' ἀρετὴν. ἐν μὲν γὰρ τῷ θεᾷ τὸ κοσμοποιητικὸν καὶ κοσμοδιοικητικόν· ἐν δὲ τῷ σοφῷ βίου κατάστασις καὶ ζῆς διαγωγή. ὅπερ αἰνίξασθαι μὲν Ὅμηρον εἰπόντα “κατ'ἵχνια βαῖνε θεοῖο”.

Socrate e Platone concordano con Pitagora sul fatto che il *telos* è “l'assimilazione a Dio”. Platone, tuttavia, lo definisce più chiaramente aggiungendo “secondo quanto è possibile”, ed è possibile solo per mezzo della saggezza, cioè in accordo con la virtù. Infatti, il ruolo di Dio è quello di produrre il cosmo e di amministrarlo, mentre il ruolo dell'uomo saggio è quello di stabilire uno stile di vita e una condotta “seguire le orme della dea” (*Od.* V, 193; VII, 38) (*Anth.* 2, 7, 1–4b)¹⁰⁴.

In questo frammento, Pitagora appare come fonte autorevole della formulazione socratico-platonica del fine etico, secondo una ben precisa filiazione. Il frammento si conclude con l'evocazione omerica di un verso che riporta la medesima espressione che troviamo in Filone (κατ'ἵχνια). Non è dunque un caso che la medesima associazione omerico-pitagorico-platonica emerga sia in Eudoro che in Filone. Essa, visti i riferimenti a Platone e soprattutto a Pitagora in posizione chiave a inizio e fine del *Probus*, sembrerebbe apparire in filigrana anche nel trattato filosofico sulla libertà dell'uomo di valore dell'Alessandrino esegeta dei testi giudaici.

Questo mostra, anche nel *Probus*, che Filone ha ben presente la versione pitagorizzante del fine etico, probabilmente propria all'ambiente alessandrino comune a lui e a Eudoro, e che ne colloca importanti allusioni anche nei trattati nei quali si presenta secondo una postura stoica. Questa filiazione pitagorizzante¹⁰⁵ comporta due importanti divergenze rispetto alla versione stoica del fine etico: il divino è un riferimento di perfezione *altro* rispetto al cosmo e alla natura, e l'uomo ha uno statuto limitato nel perseguire la sua assimilazione a Dio. L'ingiunzione a “seguire la natura” implica dunque una ricerca che, nella natura, coglie l'alterità divina, poiché è in realtà Dio il fine al quale assimilarsi e la chiave della saggezza. Gli apocrifi pitagorici a tema etico riprendono questa idea, sostenendo che l'uomo deve seguire non tanto la natura terrestre, quanto quella divina, che rappresenta in ogni caso una forma inesauribile di alterità rispetto alla virtù e alla felicità umanamente raggiungibili. Anche gli scritti pseudopitagorici a tema cosmologico

¹⁰⁴ Eudor. Alex., fr. 1 ed. Mazzarelli. Traduzione nostra. Cf. Dillon (2016: 114).

¹⁰⁵ Sul pitagorismo filoniano, si vedano Petit (1998, 471-482), Lévy (2007: 11-28). Sui vari aspetti del pitagorismo nell'Antichità, si veda Huffman (2014).

e metafisico¹⁰⁶ sottolineano la natura trascendente del divino rispetto al principio materiale e all'ordine del cosmo

4. Conclusione

Stoicismo e platonismo costituiscono, all'epoca di Filone, due paradigmi alternativi, talvolta oppositivi, che presentano delle visioni polari sul rapporto saggio-cosmo-Dio, pur richiamandosi entrambi alla comune eredità socratica. L'ideale di saggezza stoico è un ideale radicale e integrale, ma perfettamente realizzabile per l'uomo: la natura stessa permette, in quanto razionalità divina immanente al cosmo, la divinità dell'uomo razionale in accordo con sé stesso e con la propria natura. Il paradigma platonico, invece, soprattutto nelle sue varianti alessandrina e pitagorica, mantiene una linea prudentiale circa la perfetta divinizzazione del saggio e spinge il fine etico nel senso di un distacco dal mondo sensibile, poiché pone la razionalità divina in un rapporto di eccedenza o di alterità ontologico-epistemologica rispetto al cosmo diveniente.

Sullo sfondo di questi diversi paradigmi, Filone sembra indubbiamente slittare da un più dichiarato ed evidente platonismo alessandrino, visibile nei trattati esegetici, ad una più chiara teologia della natura, che emerge nei trattati dell'*Esposizione della Legge*, nelle vite dei Patriarchi, nei trattati filosofici e che lo avvicina allo stoicismo romano. Questo slittamento è visibile anche per quanto riguarda la visione filoniana del saggio, che trova il suo culmine in Mosè. Il *Probus*, un trattato che viene spesso esaminato come fonte dossografica relativa alla tradizione stoica dei paradossi etici, mostra in effetti una versione dell'uomo di valore che ricalca molti aspetti dello stoicismo, richiamandosi esplicitamente a Zenone e riportando la formulazione crisippea del fine etico come un "vivere seguendo la natura".

Eppure, ad una più attenta analisi, Filone rivela una più sottile originalità. Innanzitutto, Zenone viene messo esplicitamente in una posizione relativa rispetto alla legislazione giudaica ed egli sembra essere posto sotto il patrocinio di Pitagora, presente in apertura del trattato, in una filiazione di dichiarata stima verso Platone. L'Alessandrino, inoltre, mantiene nei punti chiave della propria esposizione sul saggio libero degli elementi di dissonanza o di prudenza che sono più in linea con il platonismo alessandrino e che mantengono una certa fedeltà al Dio biblico.

L'insieme dei dettagli esaminati, più che a una questione di scelta di posizionamento filosofico, dipende più probabilmente dalla teologia e dall'etica biblica sulle quali Filone si appoggia e che mal si conciliano, da un lato, con la figura autonoma e autarchica del saggio stoico, dall'altro con una concezione di continuità tra la perfezione del Dio Essere, Padre e Reggitore e la dinamica inscritta nella natura cosmica.

Filone, dunque, rispetto al mondo ellenistico e romano, rimane un interlocutore attento e acuto, irriducibile alle filosofie di età imperiale, che egli conosce e con le quali dialoga abilmente. Il suo apporto è innegabilmente originale: si serve del platonismo pitagorizzante per dire l'inesauribile alterità divina, una trascendenza relazionale che non è assorbita dalla perfezione dell'uomo saggio. Si serve d'altro canto anche dello stoicismo, per dire l'impegno e la coerenza, la libertà e l'esemplarità dell'uomo di valore nella sua vita pratica, orientata dalla legge iscritta nella natura stessa. In ultima analisi, la peculiarità del saggio in Filone sta in una progressione che è un dialogo continuo con un'alterità ineliminabile, quella divina, pur presente nel mondo: ne sposando

¹⁰⁶ Filone conosce e cita almeno due apocrifi pitagorici a tema cosmologico: il *De universi natura* di Ocello Lucano (*Aet.* 12) e un apocrifo attribuito a Filolao (*Opif.* 100).

completamente l'autarchia del saggio stoico, né abbracciando completamente il distacco dal mondo sensibile del saggio platonico.

BIBLIOGRAFÍA

Edizioni e traduzioni

- Centrone, B. (1990). *Pseudopythagorica ethica. I trattati morali di Archita, Metopo, Teage, Eurifamo*. Napoli: Bibliopolis.
- Centrone, B. (1990). *Pseudopythagorica ethica. I trattati morali di Archita, Metopo, Teage, Eurifamo*. Napoli: Bibliopolis.
- Cohn, L., Wendland, P. e Reiter, S. (1896-1915). *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*, vols. I-VII. Berlin: Walter de Gruyter.
- Kraus Reggiani, C., Mazzarelli, C., Radice, R. (ed.) (2005). *Filone di Alessandria. Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*. Milano: Bompiani.
- Mazzarelli, C. (1985). "Raccolta e interpretazione delle testimonianze e dei frammenti del medioplatonico Eudoro di Alessandria, I: Testo e traduzione delle testimonianze e dei frammenti sicuri". *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 77, 197-209.
- Petit, M. (1974). *Quod omnis probus liber sit*. Paris: Éditions du Cerf.
- Radice R. (2014). *Stoici antichi. Tutti i frammenti secondo la raccolta di Hans Von Arnim*. Milano: Bompiani.
- Vimercati, E. (2015). *Medioplatonici. Opere, frammenti, testimonianze*. Milano: Bompiani.
- Von Arnim, H. (1903-1924). *Stoicorum Veterum Fragmenta [SVF]*, vols. I-IV. Stuttgart: Teubner.

Bibliografia citata

- Alesse, F. (ed.) (2008). *Philo of Alexandria and post-Aristotelian philosophy*. Leiden: Brill.
- Anderson, C.A. (2011). *Philo of Alexandria's Views of the Physical World*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Annas, J. (2008). "The Sage in Ancient Philosophy". In: Alesse, F., Aronadio, F., Dalfino, M. C., Simeoni, L. e Spinelli, E. (ed.), *Anthropine Sophia: studi di filologia e storiografia filosofica in memoria di Gabriele Giannantoni*. Napoli: Bibliopolis, 11-27.
- Annas, J. (1999). *Platonic Ethics, Old and New*. New York: Ithaca.
- Bénatouïl, T. (2012). "Le stoïcisme : pour un naturalisme sans naturalisation". In: Haber, S. e Macé, A. (ed.), *Anciens et Modernes par-delà nature et société*. Besançon: Presses universitaires de Franche-Comté, 103-121.
- Bonazzi, M. (2019). "L'Académie hellénistique et l'héritage sceptique de Platon". In: Collette-Dučić, B., Gavray, M.-A. e Narbonne, J.-M. (ed.), *L'Esprit critique dans l'Antiquité*, vol. I. Paris: Les Belles Lettres, 237-258.
- Bonazzi, M. (2008). "Towards Transcendence: Philo and the Renewal of Platonism in the Early Imperial Age". In: Alesse, F. (ed.), *Philo of Alexandria and post-Aristotelian philosophy*. Leiden: Brill, 233-251.
- Bonazzi, M., Lévy, C. e Steel, C. (ed.) (2007). *A Platonic Pythagoras. Platonism and Pythagoreanism in the Imperial Age*. Turnhout: Brepols.
- Bonazzi, M. (2003a). "Un dibattito tra accademici e platonici sull'eredità di Platone. La testimonianza del Commentario anonimo al Teeteto". In: *Papiri filosofici. Miscellanea di studi*, vol. IV. Firenze: Leo S. Olschki, 41-74.
- Bonazzi, M. (2003b). *Accademici e Platonici. Il dibattito antico sullo scetticismo di Platone*. Milano: LED.

- Bréhier, É. (1908). *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*. Paris: Vrin.
- Brink, C. O. (1956). "Oikeiosis and Oikeiôtês: Theophrastus and Zeno on Nature in moral theory". *Phronesis*, 1, 123-145.
- Brisson, L. (2007). "What is a god according to Plato?". In: Corrigan, K. e Turner, J.D. (ed.), *Platonism: Ancient, Modern, and Postmodern*. Leiden: Brill, 41-52.
- Brouwer, R. (2014). *The Stoic sage. The early Stoics on wisdom, sagehood and Socrates*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Calabi, F. (2018a). "Pneuma, dynamis e ispirazione in Filone d'Alessandria". In: Pieri, F. e Ruggiero, F. (ed.), *Il divino in/quieto. Lo Spirito santo nelle tradizioni antiche*. Brescia: Morcelliana, 25-38.
- Calabi, F. (2018b). "Regalità, profezia, sacerdozio di Mosè secondo Filone alessandrino". *Adamantius*, 24, 213-226.
- Calabi, F., Munnich, O., Reydam-Schils, G. e Vimercati, E. (ed.) (2016). *Pouvoir et puissances chez Philon d'Alexandrie*. Turnhout: Brepols.
- Calabi, F. (2010). *Storia del pensiero giudaico ellenistico*. Brescia: Morcelliana.
- Calabi, F. (2008). *God's acting, man's acting. Tradition and philosophy in Philo of Alexandria*. Leiden: Brill.
- Delatte, A. (1915). *Études sur la littérature pythagoricienne*. Paris : Champion.
- Dillon, J. (2016). "Philo and the telos: some reflections". *The Studia Philonica Annual*, 28, 111-120.
- Dillon, J. (1998). "Asômatos: Nuances of Incorporeality in Philo". In: Lévy, C. (ed.), *Philon d'Alexandrie et le langage de la philosophie*. Turnhout: Brepols, 99-110.
- Engberg-Pedersen, T. (1990). *The Stoic Theory of Oikeiosis: Moral Development and Social Interaction in Early Stoic Philosophy*. Aarhus: Aarhus University Press.
- Festugière, A.J. (1954). *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. IV. Paris: Vrin.
- Geljon, A.C. (2000), *Moses as example: the philonic background of Gregory of Nyssa's De vita Moysis*. Leiden: Brill.
- Gourinat, J.-B. (2005). "Suivre la nature comme fin de l'éthique dans le stoïcisme ancien". *Diotima*, 33, 143-156.
- Helleman, W. E. (1990). "Philo of Alexandria on deification and assimilation to God". *The Studia Philonica Annual*, 2, 51-71.
- Holladay, C.R. (1977). *Theios aner in Hellenistic-Judaism: a critique of the use of this category in New Testament Christology*, Missoula: Scholars Press.
- Huffman, C. (ed.) (2014). *A history of Pythagoreanism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jenkins, M. (2016). "Plato's Godlike Philosopher". *Classical Philology*, 111/4, 330-352.
- Kittel, G., Bromiley, J.W. e Friedrich G. (ed.) (1995). *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. VII. Grand Rapids (Michigan): WM. B. Eerdmans Publishing.
- Lévy, C. (2021). "La notion de progressant chez Philon et Sénèque : des différences essentielles". *The Studia Philonica Annual*, 33, 1-33.
- Lévy, C. (2020). "The *scala naturae* and music: two models in Philo's thought". In: Pelosi, F. e Petrucci, F. (ed.), *Music and philosophy in the Roman Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 21-37.
- Lévy, C. (2017). "From Cicero to Philo of Alexandria: ascending and descending axes in the interpretation of Platonism and Stoicism". In: Engberg-Pedersen, T. (ed.), *From Stoicism to Platonism: the development of philosophy, 100 BCE-100 CE*. Cambridge: Cambridge University Press, 179-197.
- Lévy, C. (2016). "Philon d'Alexandrie face à l'altérité. Le problème des Sagesse barbares". In: Aufrère, S.H. e Möri, F. (ed.), *Alexandrie la Divine. Sagesse*

- barbares. *Échanges et réappropriations dans l'espace culturel gréco-romain*. Genève: La Baconnière, 313-339.
- Lévy, C. (2009). "Philo's Ethics". In: Kamesar, A. (ed.), *The Cambridge Companion to Philo*. Cambridge: Cambridge University Press, 146-171.
- Lévy, C. (2007). "La question de la dyade chez Philon d'Alexandrie". In: Bonazzi, M., Lévy, C. e Steel, C. (ed.), *A Platonic Pythagoras. Platonism and Pythagorism in the Imperial Age*. Turnhout: Brepols, 11-28.
- Lévy, C. (2000). "Philon d'Alexandrie et l'Épicurisme". In: Erler, M. (ed.), *Epikureismus in der späten Republik und der Kaiserzeit*. Stuttgart: F. Steiner, 122-136.
- Lévy, C. (1998). "Éthique de l'immanence, éthique de la transcendance: le problème de l'*oikeiôsis* chez Philon". In: Lévy, C. (ed.), *Philon d'Alexandrie et le langage de la philosophie*. Turnhout: Brepols, 153-64.
- Lévy, C. (1976). "Le 'scepticisme' de Philon d'Alexandrie : une influence de la Nouvelle Académie ?". In: Caquot, A., Hadas-Lebel, M. e Riaud, J. (ed.), *Hellenica et Judaica. Hommage à V. Nikiprowetzky*. Louvain-Paris : Peeters, 29-41.
- Litwa, D. (2014). "The deification of Moses in Philo of Alexandria". *The Studia Philonica Annual*, 26, 1-27.
- Long, A. A. (1974). *Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Martin, J.P. (1986). *Filón de Alexandria y la génesis de la cultura occidental*. Buenos Aires
- Martin, J.P. (1983). "La primera exégesis ontológica de « Yo soy el que es » (*Exodo* 3, 14 - LXX)". *Stromata*, XLIX, 93-115.
- Mahoney, T. (2005). "Moral Virtue and Assimilation to God in Plato's *Timaeus*". *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 28, 77-91.
- Murgier, C. (2013). "La part du propre (*oikeion*) dans la constitution du concept stoïcien d'appropriation (*oikeiosis*)". *Methodos* [Online], 13.
- Moreau, J. (2021). "Philon d'Alexandrie et le Livre de la Sagesse : un champ encore à cultiver". In: Morlet, S. e Munnich, O. (ed.), *Les études philoniennes: regards sur cinquante ans de recherche (1967-2017)*. Leiden: Brill, 236-255.
- Moreau, J. (2020). "Abraham et Salomon, deux exemples de sage dans le judaïsme alexandrin". In: Moreau, J. e Munnich, O. (ed.), *Religion et rationalité: Philon d'Alexandrie et sa postérité*. Leiden: Brill, 130-153.
- Najman, H. (1999). "The Law of Nature and the Authority of Mosaic Law". *The Studia Philonica Annual*, 11, 55-73.
- Niehoff, M. (2021). "A Roman Portrait of Abraham in Paul's and Philo's Later Exegesis". *Novum Testamentum*, 63, 452-476.
- Niehoff, M. (2018). *Philo of Alexandria: An Intellectual Biography*. New Haven: Yale University Press.
- Niehoff, M. (2007). "Philo's Contribution to Contemporary Alexandrian Metaphysics". In: Brakke, D., Jacobsen, A.-C. e Ulrich, J. (ed.), *Beyond Reception: Mutual Influences between Antique Religion, Judaism, and Early Christianity*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 35-55.
- Nikiprowtzky, V. (1977). "Loi de Moïse, Loi de nature, Sagesse". In: *Le commentaire de l'écriture chez Philon d'Alexandrie. Son caractère et sa portée. Observations philologiques*. Leiden: Brill, 117-155.
- Petit, A. (1998). "Philon et le pythagorisme: un usage problématique". In: Lévy, C. (ed.), *Philon d'Alexandrie et le langage de la philosophie*. Turnhout: Brepols, 471-482.

- Radice R. (2008), "Philo and Stoic ethics. Reflections on the Idea of Freedom". In: Alesse, F. (ed.), *Philo of Alexandria and post-Aristotelian philosophy*. Leyde: Brill, 141-167.
- Radice, R. (2000). *Oikeiosis. Ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesi*. Milano: Vita e Pensiero.
- Radice, R. (1989). *Platonismo e creazionismo in Filone di Alessandria*. Milano: Vita e Pensiero.
- Ramelli, I. (2006). *Il basileus come nomos empsychos tra diritto naturale e diritto divino. Spunti platonici del concetto e sviluppi di età imperiale et tardo-antica*. Napoli: Bibliopolis.
- Reydams-Schils, G. (2017). "'Becoming like God' in Platonism and Stoicism". In: Engberg-Pedersen, T. (ed.), *From Stoicism to Platonism: the development of philosophy, 100 BCE–100 CE*. Cambridge: Cambridge University Press, 142-158.
- Reydams-Schils, G. (2005). "Le sage face à Zeus. Logique, éthique et physique dans le stoïcisme impérial". *Revue de Métaphysique et de Morale*, 4, 579-596.
- Reydams-Schils, G. (1999). *Demiurge and Providence. Stoic and Platonist Readings of Plato's Timaeus*. Turnhout: Brepols.
- Runia, D.T. (2008). "Philo and Hellenistic Doxography". In: Alesse, F. (ed.), *Philo of Alexandria and Post-Aristotelian Philosophy*. Leiden: Brill, 13-52.
- Runia, D.T. (2002). "The Beginnings of the End: Philo of Alexandria and Hellenistic Theology". In: Frede, A. e Laks, A. (ed.), *Traditions of Theology*. Leiden: Brill, 281-316.
- Runia, D.T. (2001). *Philo of Alexandria, On the creation of the cosmos according to Moses. Introduction, translation and commentary*. Leiden: Brill.
- Runia, D. T. (1988). "God and man in Philo of Alexandria". *The Journal of Theological Studies*, 39, 48-75.
- Runia, D.T. (1993). "Was Philo a Middle Platonist? A Difficult Question Revisited". *The Studia Philonica Annual*, 5, 112-140.
- Salles, R. (ed.) (2009). *God and Cosmos in Stoicism*. Oxford: Oxford University Press.
- Satlow, M. L. (2008). "Philo on Human Perfection". *The Journal of Theological Studies*, 59/ 2, 500-519.
- Saudelli, L. (2012). *Eraclito ad Alessandria. Studi e ricerche intorno alla testimonianza di Filone*. Turnhout: Brepols.
- Sedley, D. (1999). "The Ideal of Godlikeness". In: Gail, F. (ed.), *Plato. 2: Ethics, Politics, Religion, and the Soul*. Oxford: Oxford University Press, 309-328.
- Simeoni, F. (2024). "Paradoxes éthiques et divinisation du sage: Philon d'Alessandrie et les stoïciens". *Revue de métaphysique et de morale*, 2, 32-45.
- Simeoni, F. (2019). *Trascendenza e cambiamento in Filone di Alessandria: la chiave del paradosso*. Turnhout: Brepols.
- Simeoni, F. (2018). "Assimilazione e immutabilità. Modelli platonici della relazione tra Mosè e Dio in Filone di Alessandria". *Adamantius*, 24, 227-237.
- Sterling, G. (2014). "The Jewish Philosophy: Reading Moses via Hellenistic Philosophy according to Philo". In: Sealand, T. (ed.), *Reading Philo. A Handbook to Philo of Alexandria*. Cambridge: Cambridge University Press, 129-154.
- Uusimäki, E. (2018). "The Rise of the Sage in Greek and Jewish Antiquity". *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period*, 49, 1, 1-29.
- Weisser, S. (2021). *Éradication ou modération des passions. Histoire de la controverse chez Cicéron, Sénèque et Philon d'Alessandrie*. Turnhout: Brepols.
- Weisser, S. (2017). "Knowing God by analogy: Philo of Alexandria against the Stoic God". *The Studia Philonica Annual*, 29, 33-60.

- Weisser, S. (2011). “La figure du progressant ou la proximité de la sagesse”. In : Inowlocki, S. et Decharneux, B. (ed.), *Philon d’Alexandrie: un penseur à l’intersection des cultures gréco-romaine, orientale, juive et chrétienne*. Turnhout: Brepols, 221-263.
- Winston, D. (2001). “Sage and Super-Sage in Philo of Alexandria”. In: Sterling, G. E. (ed.), *The Ancestral Philosophy: Hellenistic Philosophy in Second Temple Judaism. Essays of David Winston*. Providence, RI: Brown University Press, 171-180.
- Winston, D. (1984). “Philo’s Ethical Theory”. In: Haase, W. (ed.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, vol. XXI/1: *Halbband Religion (Hellenistisches Judentum in römischer Zeit: Philon und Josephus)*. Berlin, Boston: De Gruyter, 372-416.
- Wolfson, H. A. (1947). *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, vol. II. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press, 189-194.
- Zagdoun, M.-A. (2005). “Problèmes concernant l’*oikeiôsis* stoïcienne”. In: Romeyer-Dherbey, G. e Gourinat, J.-B. (ed.), *Les Stoïciens*. Paris: Vrin, 319–334.

CAPÍTULO X

DESJUDAIZAR A LOS TERAPEUTAS PARA CRISTIANIZAR A FILÓN. EL USO DEL *DE VITA CONTEMPLATIVA* EN LA PATRÍSTICA

Mariano Splendido

Resumen: El objetivo de este trabajo será identificar los posibles orígenes y desarrollos de las tradiciones y leyendas que proveyeron a Eusebio de Cesarea del material para la elaboración de un relato fundacional sobre la iglesia de Alejandría. Esta tarea fue emprendida previamente por Rogers (2017:1-13), quien explica la génesis del Filón hebreo en la obra de Eusebio, e Ramelli (2011a:69-95), que busca las raíces de la asimilación Filón-Orígenes que propicia el obispo. Nosotros intentaremos observar cómo se organizó la leyenda de Marcos, primer obispo de Alejandría, a la par que veremos cómo se acercó a Filón, ahora en el rol de testigo primordial, al grupo apostólico a partir de una de sus obras: *De Vita contemplativa*. La popularidad de la misma parece haber aumentado entre cristianos egipcios de tendencia ascética en la segunda mitad del siglo III, volviéndola una referencia curiosamente muy ajustada de un estilo de vida marcado por la renuncia y la austeridad comunitaria. La síntesis eusebiana estaría respondiendo de esta manera no solo a un interés apologético para mostrar los inicios de la fe de manera ordenada y coherente, sino también a interesantes reflexiones sobre las nuevas maneras de espiritualidad ascética que se sintetizaron en Orígenes.

Palabras clave: cristianismo, *De Vita contemplativa*, Filón, Eusebio, patrística.

DEJUDAIZING THE THERAPEUTAE TO CHRISTIANIZE PHILO. THE USE OF *DE VITA CONTEMPLATIVA* IN PATRISTICS

Abstract: The aim of this paper will be to identify the possible origins and developments of the traditions and legends that provided Eusebius of Caesarea with the material for the elaboration of a foundational account of the Church of Alexandria. This task was previously undertaken by Rogers (2017:1-13), who explains the genesis of the Hebrew Philo in the work of Eusebius, and Ramelli (2011a:69-95), who seeks the roots of the Philo-Origen assimilation that the bishop promotes. We will try to observe how the legend of Mark, the first bishop of Alexandria, was organized, while we will see how Philo, now in the role of primary witness, came closer to the apostolic group from one of his works: *De Vita contemplativa*. Its popularity seems to have increased among Egyptian Christians of ascetic tendency in the second half of the third century, making it a curiously very accurate reference to a lifestyle marked by renunciation and community austerity. The Eusebian synthesis would thus respond not only to an apologetic interest in showing the beginnings of faith in an orderly and coherent manner, but also to interesting reflections on the new forms of ascetic spirituality that were synthesized in Origen.

Keywords: Christianity, *De Vita contemplativa*, Philo, Eusebius, Patristic.

En el mundo cada vez más cristiano del siglo IV hacía falta construir un pasado glorioso y bien documentado que permitiera reconocer diferentes hitos y personalidades que cumplieron roles proféticos en el derrotero, ahora concebido como inevitable y providencial, de la fe hacia su consagración bajo Constantino. En su afán por mostrar una continuidad inalterada, los padres de la Iglesia tuvieron muchos problemas para reconstruir las historias de las principales sedes episcopales, todas ellas reclamando un origen apostólico. Esto es lo que ocurre principalmente con Alejandría, cuyos filósofos, maestros y obispos habían jugado un papel destacado en las disputas doctrinales y procesos políticos del siglo III, pero que, si se intentaba ir un poco más atrás en el tiempo, apenas se conocían ciertas leyendas poco fiables o los textos que existían planteaban demasiados problemas a la ortodoxia que se trataba de construir¹.

Antes de Panteno y Clemente (Eusebio, *H.E.* 5, 10-11; 6, 6 y 13), notorios maestros cristianos independientes², la historia de la iglesia alejandrina se sumerge en la oscuridad, pero existía una figura cuya relevancia no podía ser ignorada: Filón. La influencia de este autor judío había crecido gracias al rescate que Clemente de Alejandría y Orígenes hicieron de su obra³, así como a la mención que Flavio Josefo hizo del mismo en medio de los conflictos políticos en Egipto bajo el emperador Calígula (Josefo, *Ant.* 18, 257-260). Ahora bien, ¿qué podía aportar Filón a la historia cristiana? Es verdad que había sido un contemporáneo de Jesús y los apóstoles⁴, pero no existía la más mínima indicación de que hubiese sabido de estos, mucho menos de que los hubiese conocido ni a ellos ni a los posibles primeros cristianos de Roma o Egipto. Sin embargo, la tradición intelectual cristiana fue tejiendo lentamente un entramado de referencias que le fue muy útil a Eusebio de Cesarea en el siglo IV, quien, con maravilloso ingenio, organizó un relato en el que la autoridad de Filón se volvía la piedra angular de la tradición cristiana en Alejandría y, sobre todo, el antecedente perfecto para el campeón de la fe en la mencionada ciudad: Orígenes.

El objetivo de este trabajo será identificar los posibles orígenes y desarrollos de las tradiciones y leyendas que proveyeron a Eusebio de Cesarea del material para la elaboración de un relato fundacional sobre la iglesia de Alejandría. Esta tarea fue emprendida previamente por Rogers (2017: 1-13), quien explica la génesis del Filón hebreo en la obra de Eusebio, e Ramelli (2011a: 69-95), que busca las raíces de la asimilación Filón-Orígenes que propicia el obispo. Nosotros intentaremos observar cómo se organizó la leyenda de Marcos, primer obispo de Alejandría, a la par que veremos cómo se acercó a Filón, ahora en el rol de testigo primordial, al grupo apostólico a partir de una de sus obras: *De Vita contemplativa*. La popularidad de la misma parece haber aumentado entre cristianos egipcios de tendencia ascética en la segunda mitad del siglo III, volviéndola una referencia curiosamente muy ajustada de un estilo de vida marcado por la renuncia y la austeridad comunitaria. La síntesis eusebiana estaría respondiendo de esta manera no solo a un interés apologético para mostrar los inicios de la fe de manera

¹ Para una discusión más amplia sobre las iglesias egipcias entre el siglo I e inicios del III, véase Klijn (1986:161-175); Pearson (1990:136-214); Runia (1993:119-131); Inowlocki (2004:324-325).

² Eusebio, *H.E.* 5, 10-11; 6, 6; 6, 14, 8-9; 6, 19, 13. Sobre Panteno, Clemente y la aparición de una supuesta escuela catequética en Alejandría, véase: Pericoli-Ridolfini (1962a:211-230); Grant (1971:135-139); Broek (1996:197-205); Osborn (2005:19-24); Grünstäudl (2021:413-440); Ramelli (2011:221-231).

³ Clemente menciona a Filón en *Stromata* cuatro veces de manera explícita (1, 31, 1; 1, 72, 4; 1, 151, 2; 2, 100, 3), aunque hay afinidades temáticas que evidencian que utiliza su obra mucho más. Véase Hoek (1988:23-176); Runia (1993:134-150). Orígenes, por su parte, nombra tres veces a Filón (*C. Cels* 4,51; 6,21; *Com. Mt.* 15, 3), pero son más numerosas las alusiones indirectas y las influencias en materia exegética. Véase Runia (1993:160-183).

⁴ Eusebio (*H.E.* 2, 4, 2) y Jerónimo (*Vir. Ill.* 11, 1) subrayan particularmente esta contemporaneidad.

ordenada y coherente, sino también a interesantes reflexiones sobre las nuevas maneras de espiritualidad ascética que se sintetizaron en Orígenes.

Marcos, el vértice

La primera información concreta sobre un cierto Marcos, aparte de su escueta mención en la Epístola a Filemón (24) entre los colaboradores de Pablo, proviene de dos textos de las últimas décadas del siglo I: la Epístola a los colosenses, atribuida a Pablo, y la primera Epístola de Pedro, de un autor muy influenciado por la perspectiva de Pablo. En la primera, datada hacia los años 75-80, el supuesto Pablo recomienda a los colosenses a “Marcos, el primo (ὁ ἀνεψιός) de Bernabé” (Col 4, 10), quien es designado emisario suyo⁵; en la segunda, el pretendido Pedro menciona a Marcos, a quien denomina “mi hijo” (ὁ υἱός μου), como el único que lo asiste en la capital del imperio (1 Ped 5, 13)⁶. Sin embargo, es Hechos de los apóstoles, texto que apareció en las primeras décadas del siglo II⁷, donde tenemos un esbozo biográfico más preciso de este discípulo. Allí se habla de un varón llamado Juan (Ἰωάννης) cuyo apodo era Marcos (τοῦ ἐπικαλουμένου Μάρκου; Hch 12, 12 y 25; 15, 37), un nombre latino. Posiblemente esta aclaración se deba a que hay otro Juan en esta comunidad, el de Zebedeo, del cual se intenta diferenciar. A diferencia de lo que se planteaba en la carta a los Colosenses, en Hechos no se menciona el parentesco entre Marcos y Bernabé (de quien descubrimos que es oriundo de Chipre, levita y que se lo conoce por su apodo apostólico, siendo José su nombre original (Hch 4, 36). La madre de Juan Marcos, de nombre María, parece gozar de un buen pasar económico, ya que tiene una casa bastante amplia para recibir a parte de la comunidad e incluso esclavos domésticos (Hch 12, 12-13). Es Bernabé quien establece un vínculo con Pablo, legitimándolo ante los apóstoles (Hch 9, 26-27) y, posteriormente, buscándolo como socio misionero para la organización de la iglesia de Antioquía (Hch 11, 22-26). La visita de Pablo y Bernabé como enviados de la iglesia de Antioquía a Jerusalén con motivo de la hambruna (Hch 11, 29-30) provoca que Juan Marcos se una a ellos, partiendo con la dupla a Antioquía (Hch 12, 25). Ante la convocatoria de Pablo y Bernabé por el Espíritu para el primer viaje misionero (Hch 13, 1-3), Marcos, que no integra la lista de profetas y maestros de la iglesia, parece sumarse como colaborador pese a no haber sido llamado (Hch 13, 5b), y, sin explicación, abandona al equipo en Perge para volver ya no a Antioquía, sino a Jerusalén (Hch 13, 13b). ¿Marca esto cierta resistencia al perfil misionero de Pablo, abierto a gentiles como el procónsul Sergio Paulo de Pafos? Podría pensarse que sí, ya que luego de la asamblea de Jerusalén, con las resoluciones apostólicas acordadas, Bernabé intenta volver a sumar a Marcos al grupo de Pablo, pero este se niega rotundamente, motivo por el cual se rompe la colaboración misionera entre ambos (Hch 15, 37-39a). El relato de la Carta a los gálatas sobre esta separación no menciona a Marcos, pero podría entenderse que este habría reaccionado como Bernabé, tomando una postura menos abierta que la de Pablo y más cercana a los pruritos legales de Santiago

⁵ Lohse (1971:172), quien considera que Col es de autoría del Pablo histórico, supone que esta mención de Marcos señala una reconciliación con el apóstol. Moo (2008:332-347) propone que el autor de Col 4, 7-12 simplemente replica los mismos nombres de colaboradores de Pablo presentes en Flm 23.

⁶ Davids (1990:203-204) ve en esta mención un notorio interés por ubicar a Marcos en Roma. Cf. Körtner (1980:160-173); Gamba (1982: 61-70); Batovici (2019:431-442).

⁷ Seguimos la datación tardía de Hechos de los apóstoles, ubicando su redacción en las dos primeras décadas del siglo II d.C. Cf. Fitzmyer (1981: 53-62); Esler (1987: 27-30); Pervo (2006:15-200).

(Gal 2, 11-13)⁸. Lo último que sabemos concretamente de Marcos, según la información que brinda Hechos, es que formó equipo con Bernabé y fue a misionar, curiosamente, a Chipre, lugar del que había desertado y patria de su compañero (Hch 4, 36; 15, 39b). Este cierre podría estar indicando una cierta reivindicación de la figura de Marcos, que finalmente retoma su ímpetu de evangelización; a la par, no sería inverosímil ver esta asociación de Marcos y Bernabé con Chipre como un dato concreto sobre la memoria fundacional cristiana de los fieles de la isla.

El testimonio del lazo entre Marcos y Pablo parece ser el más antiguo y mayoritario en lo que refiere a las fuentes, pero la mención en 1Ped despertó muchas imaginaciones a mediados del siglo II y la figura de Marcos pasó a quedar vinculada directamente a Pedro, muy probablemente en el momento en que Pablo emergió como el apóstol por excelencia para el marcionismo. Es así que Papías (Eusebio, *H.E.* 3, 39,15), obispo de Hierápolis, nos transmite hacia 130 d.C. la información de que Marcos fue ἐμνηρευτής de Pedro, cuyas enseñanzas conservó por escrito según sus recuerdos. Papías parece dar a entender que cuando Marcos emprendió la labor de compilar las sentencias de Jesús de parte del apóstol, éste ya había muerto. Curiosamente, el obispo de Hierápolis no da indicación precisa del lugar donde ocurrió el vínculo de Pedro y Marcos, así como la escritura del evangelio, pero debemos suponer que, dado que utiliza 1 Ped, suponía que fue Roma⁹.

No es hasta fines del siglo II que hallamos un testimonio más preciso sobre Marcos en la obra de Ireneo de Lyon (*Adv. Haer.* 3, 1, 1). El obispo, que claramente conoce el testimonio de Papías, precisa que Marcos escribió su evangelio basado en el testimonio de Pedro luego de la muerte de éste y de Pablo, reponiendo el vínculo con el apóstol de Tarso. No tenemos más información sobre Marcos hasta Clemente de Alejandría, quien afirma en sus *Hypotyposeis* (Eusebio, *H.E.* 2, 15, 2; 6, 14 ,5-7), dando más precisiones que Ireneo y Papías, que Marcos escribió en Roma su Evangelio mientras Pedro vivía y que la redacción de este texto fue a instancias de los fieles del lugar. Según el maestro alejandrino, Pedro se enteró de lo hecho cuando el documento ya estaba circulando y no pareció darle mucha relevancia. Orígenes va más lejos (*Com. Mt.* 1; Eusebio, *H.E.* 6, 25, 5) y afirma que Marcos escribió guiado por Pedro, sin intervención de los hermanos romanos¹⁰.

Es llamativo que justamente los maestros alejandrinos enfatizen, más allá de los detalles, que Pedro conoció el Evangelio de Marcos. A diferencia de lo que señalaban Papías e Ireneo, Clemente y Orígenes aseveran que Pedro estaba vivo durante la redacción y avaló, directa o indirectamente, la circulación del texto, aspectos que parecieran querer subrayar enfáticamente que lo consignado en ese Evangelio era lo esencial de las tradiciones sobre Jesús. Las otras historias y dichos pierden así valor primordial frente al compendio autorizado por el principal de los apóstoles. En este proceso, el rol de la iglesia romana es resaltado particularmente en tanto promotora de la pureza doctrinal conservada por escrito.

Eusebio de Cesarea es el primer autor que nos atestigua la historia de Marcos como líder original de la iglesia alejandrina, siendo sucedido por un tal Aniano en el octavo año

⁸ Pervo (2009:386-387) señala que si el autor de Hch no estaba tratando de ocultar aquí la disputa de Antioquía narrada en Gálatas, lo más probable es que hubiese tomado la información de esta ruptura del equipo de una fuente proveniente de la misión gentil.

⁹ Cf. Rigg (1957:161-183); Delclaux (1981:404-411); Bauckham (2017:205-221).

¹⁰ Ramelli (2011a: 70-78). Jerónimo (*Vir. Ill.* 8.1) explica el origen del Evangelio de Marcos conjugando la tradición de Clemente, con los fieles romanos como protagonistas, y la de Orígenes, haciendo de Pedro el gran promotor del texto.

del reinado de Nerón, o sea los años 61-62 (*H.E.* 2, 24)¹¹. Esta información es imprecisa y confusa, ya que según Tácito (*Anales* 15.33) el incendio de Roma, contexto de la ejecución de Pedro y Pablo, habría sido el décimo año de Nerón, es decir el 64-65. Si seguimos los testimonios de Papias e Ireneo, Pedro habría muerto antes que Marcos, cosa que Eusebio no parece haber tenido en cuenta en su datación.

Filón en Roma

Filón gozaba de una posición beneficiosa como intelectual cercano al cristianismo por varias razones. Primeramente, había sido contemporáneo de Jesús y los apóstoles, y, como ellos, fue un judío piadoso y comprometido con su nación; además, el método exegético de Filón fue de vital influencia en la hermenéutica de los intelectuales cristianos, que vieron en él, y también en otros autores del judaísmo helenístico, un interesante punto de apoyo para procesar las Escrituras y hallar su sentido pleno y universal¹². Si bien hay posibles influencias filonianas en los escritos de los padres apostólicos, es con los apologistas con quienes comienza a cobrar fuerte relevancia. Esto quizás deba atribuirse a que éstos imponen la idea del cristianismo como una filosofía, una doctrina que promovía las mejores virtudes en los hombres y, a la par, los convertía en buenos ciudadanos¹³. Arístides, Justino, Atenágoras y particularmente Teófilo de Antioquía abordaron temas como el sometimiento a la ley, el orden del cosmos y la condición humana que remiten a cuestiones netamente filonianas¹⁴. Sin embargo, la influencia directa del filósofo alejandrino se palpa más explícitamente en su tierra de origen, Egipto.

La figura de Filón cobra relevancia en las iglesias gracias a la conservación y utilización de sus obras por parte de Clemente de Alejandría y, principalmente, de Orígenes. Es muy probable que en la iglesia alejandrina haya comenzado a circular la leyenda del segundo viaje a Roma de Filón y su encuentro con Pedro, orquestada para dotar de un aura más legítima los escritos del filósofo judío¹⁵. Igualmente enfrentados con la autoridad imperial despótica, Pedro y Filón compartían un mismo perfil en tanto líderes con vocación sacrificial e intercesora¹⁶, pero era necesario crear un vínculo mucho más sólido y evidente entre ambos. No pareciera que los cristianos alejandrinos supiesen con exactitud cuándo murió Filón, ya que le atribuyen la redacción de un escrito sobre los primeros fieles egipcios “pasado mucho tiempo” (Eusebio, *H.E.* 2, 17, 1) de su encuentro con Pedro, pero sí sabían que no había muerto en Roma, sino en Alejandría.

No queda claro si fue Eusebio en el siglo IV quien asoció a Filón con la primera comunidad de cristianos en Alejandría o si esta noticia la tomó de la biblioteca de Orígenes, pero lo cierto es que el encuentro de Filón con Marcos, que es lo que se

¹¹ Barnard (1964:145-150); Ramelli (2011a:78-84). Según la literatura pseudoclementina (*Hom.* 1.8) el primero en predicar la fe en Alejandría fue Bernabé.

¹² Runia (1993:34-35); Daniélou (2002:314-319); Schott (2012:265-280).

¹³ Si bien para varios escritores cristianos llamar filosofía a la fe cristiana la equiparaba con los cultos grecorromanos, comenzó a ser utilizada en el siglo II para designar a la práctica de la doctrina cristiana en la vida diaria. Cf. Bardy (1949:1-12); Malingrey (1961:185-206).

¹⁴ Runia (1993:44-117); Mazzanti (2017:9-33); Martin (1990:301-317).

¹⁵ Carriker (2003:63-68) cree que la historia del filósofo y el apóstol en Roma habría sido simplemente una tradición oral. Runia (1993:7) propone que su origen habría estado en *Hypotyposeis* (Eusebio, *H.E.* 2.15,2) y otra obra perdida de Clemente de Alejandría, mientras que Smith (1973:446-452) y Grant (1980:51) se inclinan por el supuesto Evangelio secreto de Marcos, atribuido a Clemente.

¹⁶ Cf. Goodman (38-39); Splendido (2022:188-189).

esperaría, no se da¹⁷. Podría deberse a que se pensaba que Marcos habría muerto antes que Filón, pues es extraño que con la obsesión eusebiana por legitimar autoridades, no se haya mencionado este vínculo. Lo que si se aduce es que Filón “aprobaba, reverenciaba y honraba” a los apóstoles (Eusebio, *H.E.* 2, 17, 2). En este sentido, Filón queda a pocos pasos de ser plenamente cristianizado, proceso en el que colaboró la interpretación particular/apropiación que se hizo de una de sus obras: *De vita contemplativa*.

Terapeutas cristianos

Que Marcos haya sido, según Hechos, un miembro de la comunidad de Jerusalén posiblemente esté detrás del argumento de que el estilo de vida que manifestaron los primeros creyentes de Egipto tuviera mucho de la impronta del grupo original de fieles en Judea. No parece importar a Eusebio que se designe a los protagonistas de *De vita contemplativa* como terapeutas o terapeutas, ya que sabe que el nombre de *χριστιανói* fue de aplicación más tardía y no generalizada (Hch 11, 26; Eusebio, *H.E.* 2, 17, 4)¹⁸. El obispo prefiere la justificación que da Filón, quien explica el nombre de estos hermanos partiendo de la doble acepción del verbo *θεραπεύω*, acción de curación (en este caso entendida en sentido espiritual), y servicio a la divinidad, referido a su devoción (Filón, *Contempl.* 2; Eusebio, *H.E.* 2, 17, 3)¹⁹. Aun así, Eusebio debe explicar por qué este grupo sigue reproduciendo las costumbres judías imperantes. Es por esto que identifica a los *ἀποστολικοί ἄνδρες*, entre los que debemos entender que comprende a Marcos, como de origen hebrero, no judío (*ἐξ Ἑβραίων*, Eusebio, *H.E.* 2, 17, 2; 2, 18, 7). Para la perspectiva teológica y apologética de Eusebio esta denominación se refiere a judíos que han manifestado una práctica de la piedad que va más allá del simple cumplimiento mecánico y literal de la Ley, miembros de Israel conscientes del sentido espiritual de la fe transmitida en las Escrituras (Filón, *Contempl.* 78; Eusebio, *H.E.* 2, 17, 20). De esta manera Eusebio justifica que Pedro y los doce e incluso Marcos siguiesen viviendo a la manera judía, pero con una perspectiva universal que comprendía el valor trascendente de la Torá. Así como los apóstoles, Filón también es calificado de hebreo por Eusebio (*Prep. Evang.* 8, 10, 10-11; *H.E.* 2, 4, 2), otorgándole así un valor notorio a su exégesis y a su testimonio.²⁰

Según Eusebio, Filón habría tenido conocimiento de otras comunidades cristianas, ya que no solo encontró a Pedro y los fieles de Roma (Eusebio, *H.E.* 2.17.1), sino que también afirmó en *De vita contemplativa* que había hombres como los terapeutas en muchos lugares, en Grecia y en las tierras bárbaras (Filón, *Contempl.* 21-22; Eusebio, *H.E.* 2, 17, 7). Con esto se encuadra perfectamente en el derrotero que propone Hechos de los apóstoles (o sea la llegada de la fe a Siria, Asia, Macedonia, Acaya y Roma), cuyos episodios se reconocen como contemporáneos de la vida de Filón (Eusebio, *H.E.* 2, 18, 8-9), y con la premisa apologética acerca de la universalidad de la fe (Hch 1, 2).

¹⁷ Cf. Runia (1996:476-495); Otto (2018:188-189). Bruns (1973:143-145) plantea que la fuente serían las *Memorias* de Hegésipo, Inowlocki (2004:319-322) aduce que la noticia pudo venirle por medio de Papías y Clemente de Alejandría.

¹⁸ El nombre cristiano lo atestigua Flavio Josefo (*Ant.* 18.3,3) a fines del siglo I y también Tácito (*Anales* 15.44), Suetonio (*Neron* 16), Plinio el joven (*Ep.* 10.96 y 97) e Ignacio de Antioquía (*Rom* 3.2-3; *Fil* 6.1). Véase Mattingly (1958:26-37); Cook (2020:237-264); Eurell (2020:64-82); Gray-Fow (2020:65-78).

¹⁹ *θεραπεύω* tiene interesantes sentidos en la literatura del judaísmo helenístico y del primer cristianismo. Véase Wells (1998:112-115, 134-154); Aune (2003:11-22); Steyn (2009:428-429).

²⁰ Según Rogers (2017:1-4) la categoría de “hebreo” le sirve a Eusebio para presentar a Filón como exegéticamente cercano al cristianismo y religiosamente cercano al judaísmo. Cf. Kofsky (2000:101-106); Inowlocki (2006:105-138); Otto (2018:137-182).

En cuanto a la vida de los terapeutas, Filón indicó la alta devoción de estos hombres y mujeres por los escritos de los antiguos varones fundadores de la secta (παλαιῶν ἀνδρῶν, οἱ τῆς αἰρέσεως αὐτῶν ἀρχηγέται γενόμενοι, Filón, *Contempl.* 28-29), a quienes Eusebio interpreta como los apóstoles y evangelistas (Eusebio, *H.E.* 2, 17, 11). Esto tiene lógica en la propuesta eusebiana, ya que hace de Marcos la figura misionera del lugar y, casualmente, el autor de uno de los Evangelios. Asimismo, entre los textos que Eusebio especula que poseía la comunidad terapeuta, nombra algunos que califica de διηγήσεις (*H.E.* 2, 17, 12), es decir “explicaciones”, o ἐξηγήσεις (*H.E.* 2, 17, 20), o sea “interpretaciones”, entre los que menciona a la Epístola a los Hebreos y otras cartas de Pablo (*H.E.* 2, 17, 20)²¹. De esta manera se demuestra la antigüedad de la preocupación exegética de los creyentes²², aspecto particularmente identitario de estos grupos egipcios, que leen la Escritura y en base a ella filosofan (φιλοσοφοῦσιν) empleando la alegoría (ἀλληγοροῦντες, Filón, *Contempl.* 28-29; Eusebio, *H.E.* 2, 17, 10). Orígenes, maestro cristiano alejandrino de la primera mitad del siglo III, evidenciaba claramente la continuidad de esta exégesis alegórica para Eusebio. Este señala que ya de adolescente, e incentivado por su padre, Orígenes buscaba e investigaba los sentidos de la Escritura (*H.E.* 6.2,7-9)²³.

La vida comunitaria de los terapeutas cristianizados transcurre en base a ciertas premisas básicas que proveen también un interesante material apologético que, según entiende Eusebio, conecta el siglo IV con el siglo I: desprecio de las riquezas, ayuno y continencia sexual.

En cuanto al desprendimiento de las riquezas, el obispo entiende que es un primer paso en la fe cristiana, a la que llama filosofía (ἀρχομένους φιλοσοφεῖν; Eusebio, *H.E.* 2, 17, 5), para muchos hermanos. Si bien es una práctica lodada y originaria de tiempos apostólicos (Hch 2, 44-45; 4, 34-37), no parece que Eusebio la entendiera en un sentido absoluto, es decir, como propio de todos los fieles, sino de algunos con fe muy entusiasta (θερμοτάτη πίστει; Eusebio, *H.E.* 2, 17, 5) en el Egipto romano²⁴; esto podría estar dándonos un indicio de que Eusebio sabía que hubo otras comunidades cristianas egipcias no terapeutas, probablemente aquellas que no encajaban en sus criterios de ortodoxia²⁵. A diferencia de lo que cuenta Hechos de los apóstoles, que describe la vida de la comunidad urbana de creyentes jerosolimitanos, el obispo entiende que a la venta de bienes por parte de los cristianos terapeutas le sigue un abandono de la ciudad para llevar una existencia aislada que los protegiera de la contaminación (Filón, *Contempl.* 18-20)²⁶. Con esta característica, el obispo proyecta a los tiempos originarios el entusiasmo contemporáneo por la vida monacal, haciendo de estos cristianos egipcios los pioneros en esta materia.

²¹ Eusebio (*H.E.* 3, 38, 1-3) no tiene dudas sobre la autoría de las epístolas de Pablo, a excepción de la Carta a los Hebreos, atribuida por algunos a Pablo y por otros a Clemente de Roma.

²² Esta inquietud escrutadora de los textos se ve en Hch 8, 26-35 y también en las comunidades esenias, según narra Filón (*Prob.* 82). Cf. Flavio Josefo, *Guerra* 136, 142.

²³ Cadiou (1944:1-4); Daniélou (1958:23-30); Cox (1993:71-73).

²⁴ Contrariamente, los documentos que hablan de las prácticas esenias remarcan que quienes adherían al movimiento se desprendían de todos sus bienes y hacían uso comunitario de los mismos: Filón, *Prob.* 85-87; Flavio Josefo, *Guerra* 2, 122.

²⁵ Es curioso que Eusebio no nombre a Apolo (Hch 18, 24-26) entre las personalidades pertenecientes a la iglesia alejandrina. Asimismo, Basilides, Carpócrates y Valentín, líderes de vertientes cristianas gnósticas, emergieron y abrazaron la fe en Alejandría. Véase Runia (1993:123-126); Beatrice (1995:1251-1270); Nicklas (2017:27-46); Tripaldi (2017:87-114); Pouderon (2017:158-165).

²⁶ Eusebio puede tener en mente aquí el ejemplo de Juan el Bautista (Mc 1, 4-6; Mt 3, 1-4; Lc 3, 2) o del mismo Jesús en su retiro al desierto de Judea (Mc 1, 12-13; Mt 4, 1; Lc 4, 1-2). Según Filón (*Prob.* 76), también los esenios de Judea tenían un comportamiento análogo, retirándose de las ciudades; Josefo (*Guerra* 2, 124) no da la misma información, ya que inserta a las comunidades esenias en las ciudades.

En este exilio autoimpuesto, los fieles viven en casas, cada una de las cuales tiene su sala sagrada llamada καλεῖται σεμνεῖον ο μοναστήριον, espacio donde se dedican a la lectura, reflexión alegórica y la entonación de salmos en solitario; las reuniones comunitarias son esporádicas y principalmente se dan con motivo de las celebraciones de Pascua (Filón, *Contempl.* 32; Eusebio, *H.E.* 2, 17, 21-22). Además de esta pretendida observancia litúrgica, le es muy útil a Eusebio que Filón hable de oficiales encargados de la disciplina comunitaria, a quienes confunde con los obispos y demás autoridades eclesiales (Filón, *Contempl.* 66-72, 75-80; Eusebio, *H.E.* 2, 17, 23)²⁷. Con este dato respalda el reclamo de ortodoxia y administración jerárquica de las iglesias egipcias desde el inicio.

El ayuno, práctica muy enraizada en la cultura judía, aparece resaltado en el tratado de Filón como parte esencial de la disciplina de los terapeutas. Eusebio no encuentra nada similar en el relato de Hechos de los apóstoles, ya que allí la comunidad parte el pan y se comparte la comida en las casas. Que los terapeutas y terapeutas desprecien las necesidades corporales, relegándolas a la noche y a espacios diferentes a los de la sala sagrada muestra una conducta extrema que para Eusebio habría sido la marca identitaria de las iglesias egipcias desde los primeros tiempos. Orígenes, preclaro hijo de la iglesia alejandrina en la obra eusebiana, habría manifestado costumbres afines, volviéndose el gran continuador de esa tradición tan original y genuina de las comunidades egipcias (Eusebio, *H.E.* 6, 3, 9-13).

La continencia sexual, tercera característica de los terapeutas, también podría ser un punto en el que confluye el interés apologético de Eusebio en relación tanto a las iglesias de Egipto como al mismo Orígenes. Es interesante, sin embargo, señalar que ni Filón en su obra ni Eusebio en la interpretación que hace de la misma hablan de una renuncia sexual permanente y obligatoria, sino que la matizan. La ἐγκράτεια (Filón, *Contempl.* 34; Eusebio, *H.E.* 2, 17, 16), es decir el dominio de sí, es reconocida como el fundamento de todas las virtudes, ya que permite la mesura, pero no implica la negación de la vida familiar ni el matrimonio, aspectos que no encajarían con el perfil ortodoxo del obispo de Cesarea. Probablemente sea por esto por lo que selecciona el pasaje referido a las terapeutas y su opción por la ἀγνεία, es decir la castidad, hasta la vejez. La virginidad, base de la independencia intelectual, no parece haber sido, sin embargo, una obligación. Filón indica esto al decir que la renuncia sexual de por vida es solo algo que elige un grupo que, aunque, según él, es mayoría (πλεῖστα)²⁸, no implicaría a todas las mujeres (Filón, *Contempl.* 28; Eusebio, *H.E.* 2, 17, 19)²⁹. Orígenes, según Eusebio, también realizó su renuncia sexual con convicción, llegando al extremo de la castración voluntaria (tomando como inspiración Mt 19, 12) a fin de combatir la tentación.³⁰

²⁷ El afán por mostrar la ortodoxia de la iglesia alejandrina desde su inicio hace que Eusebio proponga una lista episcopal poco fiable, al menos hasta el ascenso de Demetrio: Eusebio, *H.E.* 2,24; 3,14; 3,21; 4,1; 4,4; 4,5,5; 4,11,6; 4,19; 5,9; 5,22; 6,2,3; 6,26; 6,29,4; 6,35; 7,28,3; 7,32,30. Véase Heckel (1918:13-43); Telfer (1952:1-13); Pericoli-Ridolfini (1962:308-348).

²⁸ Szesnat (1998:191-210). Quizás aquí haya una influencia de 1Cor 7, 32-40, donde Pablo presenta las ventajas de la soltería, aunque sin despreciar la vida matrimonial y familiar. Cf. Balch 1983:429-439; Brown (1993:86-90); Gundry Volf (2016:141-168). Los grupos esenios también manifestaban una preferencia por el estilo de vida célibe pese a que la unión conyugal y la reproducción no estaban prohibidas: Flavio Josefo, *Guerra* 2,120-121, 160-161.

²⁹ Eusebio es cuidadoso al elogiar la continencia, ya que existieron obispos y congregaciones que exageraron su valor, volviéndola una condición sine qua non para la salvación. Eusebio, *H.E.* 4,23, 6-8. Cf. Justino, *1 Apol* 15,1-5; Clemente de Alejandría, *Stromata* 3,25-26, 52-53. Sin embargo, la virginidad femenina es asociada al carisma profético en estas primeras iglesias: Hch 21,8-9; Eusebio, *H.E.* 3,31,5, 37,1; 5,17,3.

³⁰ La auto-castración de Orígenes generó tensiones (Eusebio, *H.E.* 6,8,4-5) por considerársela una práctica que mostraba un celo desmedido; el episodio también fue utilizado en disputas políticas entre el obispo

Conclusión

Inteligentemente, Eusebio logró combinar diversos elementos en un relato que respirase ortodoxia y tradición. Consciente del pasado oscuro y divergente de las iglesias egipcias, el obispo supo construir en base a *De vita contemplativa* de Filón los lineamientos de la tradición exegetica y ética de los fieles en la tierra del Nilo. La cristianización de Filón, a quien se hace interlocutor de Pedro y testigo de la primera iglesia alejandrina, se da a costa de la desjudaización de los terapeutas, quienes son interpretados en curioso vínculo con la primera literatura cristiana y también con las más recientes tendencias ascéticas. A la luz de los usos y costumbres comunitarios de los primeros creyentes de Jerusalén, tal como narra el libro de Hechos de los apóstoles, los terapeutas aparecen como cristianos que van más allá, ya que no solo venden sus posesiones, sino que abandonan el ámbito urbano para vivir en especies de casas-celdas. La consagración a la filosofía y la exégesis alegórica que caracterizan a los terapeutas y terapeutas se enraíza en la metodología del mismo Filón, interesado en la explicación espiritual detrás de la textual; Orígenes, admirador y difusor de la obra de Filón, confirma este lineamiento teológico tan propio de Alejandría. A su vez, las tendencias ascéticas de Orígenes y otros devotos realzan con potencia la descripción filoniana de las renunciaciones y privaciones de los terapeutas. En la cristianización de estos judíos piadosos confluyen el pasado, el presente y las aspiraciones del mismo Eusebio, propiciando indirectamente la reivindicación de Orígenes y su legado exegetico y espiritual.

Demetrio de Alejandría y los obispos de Cesarea y Jerusalén, que recibieron a Orígenes en el exilio. Caner (1997:409-415); Szram (2020:23-36).

BIBLIOGRAFÍA

- Aune, D. E. (2003). "Lexical glosses and definitions of *therapeuō*". En: A. M. Donaldson, y T. B. Sailors (Eds.), *New Testament Greek and Exegesis: Essays in Honor of Gerald F. Hawthorne*. Grand Rapids: Eerdmans, 11-22.
- Balch, D. L. (1983). "1 Cor 7:32-35 and Stoic Debates about Marriage, Anxiety, and Distraction". *Journal of Biblical Literature*, 102.3, 429-439.
- Bardy, G. (1949). *Philosophie et philosophes dans le vocabulaire chrétien des premiers siècles*. Toulouse: Mélanges Villier.
- Barnard, L. W. (1964). "St. Mark and Alexandria". *Harvard Theological Review*, 57.2, 145-150.
- Batovici, D. (2019). "Mark, Peter's Son, and the Reception of 1 Peter". En: G. Van Oyen (ed.), *Reading the Gospel of Mark in the Twenty-First Century: Method and Meaning*. Leuven-Paris-Bristol: Peeters, 431-442.
- Bauckham, R. (2017, [2006]). *Jesus and the Eyewitnesses. The Gospels as Eyewitness Testimony*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
- Beatrice, P. F. (1995). "Apollos of Alexandria and the Origins of the Jewish-Christian Baptist Encratism". En: H. Temporini y W. Haase (eds.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW) / Rise and Decline of the Roman World Band 26/2. Teilband Religion*. Berlin: De Gruyter, 1233-1275.
- Broek, R. v. d. (1996). *Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity*. Leiden: Brill.
- Brown, P. (1993 [1988]). *El cuerpo y la sociedad. Los hombres, las mujeres y la renuncia sexual en el cristianismo primitivo*. Barcelona: Muchnik Editores.
- Bruns, J. E. (1973). "Philo Christianus: the Debris of a Legend". *Harvard Theological Review*, 66, 141-145.
- Cadiou, R. (1944). *Origen: His Life at Alexandria*. St. Louis-London: Herder Book Co.
- Caner, D. F. (1997). "The Practice and Prohibition of Self-Castration in Early Christianity". *Vigiliae Christianae*, 51.4, 396-415.
- Carriker, A. J. (2003). *The Library of Eusebius of Caesarea*. Leiden: Brill.
- Cook, J. G. (2020). "Chrestiani, Christiani, Χριστιανοί: A Second Century Anachronism?". *Vigiliae Christianae*, 74.3, 237-264.
- Cox, P. (1983). *Biography in Late Antiquity. A Quest for the Holy Man*. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press.
- Daniélou, J. (1958 [1948]). *Orígenes*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Daniélou, J. (2002 [1961]). *Mensaje evangélico y cultura helenística. Siglos II y III*. Madrid: Cristiandad.
- Davids, P. H. (1990). *The First Epistle of Peter*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
- Delclaux, A. (1981). "Deux Témoignages de Papias sur la Composition de Marc?". *New Testament Studies*, 27.3, 401-411.
- Esler, P. (1987). *Community and Gospel in Luke-Acts*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Eurell, J. (2020). "Becoming Christian: On the Identification of Christ-Believers as Χριστιανοί". *Journal of Early Christian History*, 10.3, 64-82.
- Fitzmyer, J. A. (1981). *The Gospel According to Luke I-IX: Introduction, Translation, and Notes*. New York: Doubleday & Co.
- Gamba, G. G. (1982). "L' Evangelista Marco segretario-"interprete" della prima lettera di Pietro?". *Salesianum*, 44.1/2, 61-70.

- Goodman, M. (2011). "Philo as Philosopher in Rome". En: S. Inowlocki y B. Decharneux (eds.), *Philon d'Alexandrie. Un penseur a l'intersection des cultures gréco-romaine, orientale, juive et chrétienne*. Turnhout: Brepols, 37-45.
- Grant, R. M. (1971). "Early Alexandrian Christianity". *Church History*, 40.2, 133-144.
- Grant, R. M. (1980). *Eusebius as a Church Historian*. Oxford: Oxford University Press.
- Gray-Fow, M. J. G. (2020). "Pomponia Graecina: How Could She Have Heard about Christians and what did 'Christian' Mean?". *Journal of Greco-Roman Christianity and Judaism*, 16, 65-78.
- Grünstäudl, W. (2021). "The Quest for Pantaenus: Paul Collomp, Wilhelm Bousset, and Johannes Munck on an Alexandrian Enigma". En: B. Schiesser, J. Runggemeier, T. J. Kraus y J. Frey (eds.), *Alexandria*. Tübingen: Mohr Siebeck, 413-440.
- Gundry Volf, J. M. (2016). "Affliction for Procreators in the Eschatological Crisis: Paul's Marital Counsel in 1 Corinthians 7.28 and Contraception in Greco-Roman Antiquity". *Journal for the Study of the New Testament*, 39.2, 141-168.
- Heckel, A. (1918). *Die Kirche von Ägypten: Ihre Anfänge, ihre Organisation und ihre Entwicklung bis zur Zeit des Nicänum*. Strasbourg: J. H. Ed. Heitz.
- Hoek, J. L. v. d. (1988). *Clement of Alexandria and His Use of Philo in the Stromateis: An Early Christian Reshaping of a Jewish Model*. Leiden: Brill.
- Inowlocki, S. (2004). "Eusebius of Caesarea's Interpretatio Christiana of Philo's *De Vita Contemplativa*". *Harvard Theological Review*, 97/3, 305-328.
- Inowlocki, S. (2006). *Eusebius and the Jewish Authors: His Citation Technique in an Apologetic Context*. Leiden: Brill.
- Klijn, A. F. J. (1986). "Jewish Christianity in Egypt". En: B. A. Pearson and J. E. Goehring (Eds.), *The Roots of Egyptian Christianity*. Philadelphia: Fortress Press, 161-175.
- Kofsky, A. (2000). *Eusebius of Caesarea against Paganism*. Leiden: Brill.
- Körtner, U. H. J. (1980). "Markus der Mitarbeiter des Petrus". *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 71.3/4, 160-173.
- Lohse, E. (1971). *Colossians and Philemon*. Philadelphia: Fortress Press.
- Malingrey, A. M. (1961). "*Philosophia*". *Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque des Présocratiques du IV^e siècle après J. C.* Paris: Klincksieck.
- Martín, J. P. (1990). "Filón hebreo y Teófilo cristiano: La continuidad de una teología natural". *Salmanticensis*, 37.3, 301-317.
- Mattingly, H. B. (1958). "The Origin of the Name Christiani". *Journal of Theological Studies*, 9.1, 26-37.
- Mazzanti, A. M. (2017). "Filone di Alessandria e Giustino: La costituzione umana e il Logos". *PATH*, 16.1, 9-33.
- Moo, D. J. (2008). *The Letters to the Colossians and to Philemon*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
- Nicklas, T. (2017). "Jewish, Christian, Greek? The Apocalypse of Peter as a Witness of Early 2nd-Cent. Christianity in Alexandria". En: L. Arcari (ed.), *Beyond Conflicts. Cultural and Religious Cohabitations in Alexandria and Egypt between the 1st and the 6th Century CE*. Tübingen: Mohr Siebeck, 27-46.
- Osborn, E. (2005). *Clement of Alexandria*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Otto, J. (2018). *Philo of Alexandria and the Construction of Jewishness in Early Christian Writings*. Oxford: Oxford University Press.
- Pearson, B. A. (1990). *Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity*. Philadelphia: Fortress Press.

- Pericoli-Ridolfini, F. (1962). "Le origine della Chiesa di Alessandria d'Egitto e la cronologia dei vescovi alessandrini dei secoli I e II". *Atti della Accademia Nazionale Lincei*, 17, 308-348.
- Pericoli-Ridolfini, F. (1962a). "Le origini della scuola di Alessandria". *Rivista degli studi orientali*, 37.3/4, 211-230.
- Pervo, R. I. (2006). *Dating Acts. Between the Evangelists and the Apologists*. Santa Rosa: Polebridge Press.
- Pouderon, B. (2017). "'Jewish,' 'Christian' and 'Gnostic' Groups in Alexandria during the 2nd Cent.: Between Approval and Expulsion". En: L. Arcari (ed.), *Beyond Conflicts. Cultural and Religious Cohabitations in Alexandria and Egypt between the 1st and the 6th Century CE*; Tübingen: Mohr Siebeck, 155-175.
- Ramelli, I. L. E. (2011). "Early Christian missions from Alexandria to 'India': Institutional transformations and geographical identifications". *Augustinianum*, 51.1, 221-231.
- Ramelli, I. L. E. (2011a). "The birth of the Rome-Alexandria connection: the early sources on Mark and Philo, and the Petrine Tradition". *The Studia Philonica Annual*, 23, 69-95.
- Rigg, H. A. (1957). "Papias On Mark". *Novum Testamentum*, 1.1, 161-183.
- 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.
- Runia, D. T. (1993). *Philo in Early Christian Literature. A Survey*. Minneapolis: Fortress Press.
- Runia, D. T. (1996). "Caesarea Maritima and the Survival of Hellenistic Jewish Literature". En: A. Raban y K. Holum (eds.), *Caesarea Maritima: A Retrospective after Two Millennia*. Leiden: Brill, 476-495.
- Schott, J. (2012). "Eusebius's Christian Library and the Construction of 'Hebrews,' 'Jews,' and 'Hellenistic Judaism'". *Relegere*, 2.2, 265-280.
- Smith, M. (1973). *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*. Cambridge: Harvard University Press.
- Splendido, M. (2022). "El filósofo y el pescador. Un análisis de la leyenda del encuentro entre Filón y Pedro en Roma". En: P. Druille y L. Pérez (eds.), *Filón de Alejandría. Método, filosofía y recepción*. Santa Rosa: Editorial de la Universidad Nacional de La Pampa, 185-191.
- Steyn, G. J. (2009). "'Perfecting Knowledge and Piety' (Philo *Contempl.* 3.25): Intertextual Similarities between Philo's Therapeutae and Lukan Early Christianity". *Neotestamentica*, 43.2, 424-448.
- Szesnat, H. (1998). "'Mostly aged virgins': Philo and the presence of the Therapeutrides at Lake Mareotis". *Neotestamentica*, 32.1, 191-210.
- Szram, M. (2020). "Origen's Castration- Solely a Spiritual Phenomenon? An Attempt of Reinterpreting the Sources". *Gregorianum*, 101.1, 23-36.
- Telfer, W. (1952). "Episcopal Succession in Egypt". *The Journal of Ecclesiastical History*, 3.1, 1-13.
- Tripaldi, D. (2017). "'Basilides' and 'the Egyptian Wisdom:' Some Remarks on a Peculiar Heresiological Notice (Ps.-Hipp. Haer. 7.20-27)". En: L. Arcari (ed.), *Beyond Conflicts. Cultural and Religious Cohabitations in Alexandria and Egypt between the 1st and the 6th Century CE*. Tübingen: Mohr Siebeck, 87-114.
- Wells, L. (1998). *The Greek Language of Healing from Homer to New Testament Times*. Berlin-New York: De Gruyter.

CAPÍTULO XI

ALGUNAS OBSERVACIONES SOBRE FILANTROPÍA EN EL *DE HUMANITATE* DE FILÓN

Pedro Luis Villagra Diez

Resumen: En el marco de las reflexiones éticas que plantea Filón en varios de sus escritos un lugar, entiendo, de estimable importancia ocupa la noción de *philanthropía*. La presente comunicación relevará algunas observaciones que vinculan la *philanthropía* con la virtud, el conocimiento y la religión en el *De Humanitate*; de ese modo, se pretenderá poner en diálogo los dos espacios de pertenencia del autor: por un lado, su condición de judío y, por el otro, la condición de alejandrino de su tiempo familiarizado plenamente con la filosofía helenística arraigada, en su caso, a una tradición platónico/estoica y que lo reconoce como un referente dentro del llamado platonismo medio.

Palabras clave: Filón, filantropía, virtud, conocimiento, platonismo medio.

SOME OBSERVATIONS ON PHILANTHROPY IN THE *DE HUMANITATE* OF FILÓN

Abstract: Within the framework of the ethical reflections that Philo exposes in several of his writings, the notion of philanthropy occupies an important place. This communication will record some observations that link philanthropy with virtue, knowledge and religion in the *De Humanitate*; in this way, an attempt will be made to put in dialogue the two spaces of belonging of the author: his condition as a Jew and the condition of an Alexandrian of his time fully familiar with Hellenistic philosophy that has its roots in a Platonic/Stoic tradition and that considers him a reference for middle Platonism.

Keywords: Philo, Philanthropy, Virtue, Knowledge, Middle Platonism.

En el marco de las reflexiones éticas que plantea Filón en varios de sus escritos un lugar, entiendo, de estimable importancia ocupa la noción de *philanthropía*. La presente comunicación relevará algunas consideraciones que vinculan la *philanthropía* con la virtud, el conocimiento y la religión en el *De Humanitate*; de ese modo, se pretenderá poner en diálogo los dos espacios de pertenencia del autor: por un lado, su condición de judío y, por el otro, la condición de alejandrino de su tiempo familiarizado plenamente con la filosofía helenística arraigada, en su caso, a una tradición platónico/estoica y que lo reconoce como un referente dentro del llamado platonismo medio.

Respecto de esto último, se puede testimoniar que la noción de *philanthropía* aparece precisamente ya en la stoa media asociada con la *oikéiosis* y la doctrina peripatética de *oikeiotes* (según se lee en los escritos de Panaecio y Antíoco) dando forma, así, a una doctrina global de la unidad humana. El término *philanthropía* es empleado también por autores, como Plutarco y Polibio, cercanos a Filón en el tiempo. Cabe aclarar que mucho antes del alejandrino la *philanthropía* estaba vinculada con las nociones de cultura y

educación. El mito arcaico de Prometeo como oferente del fuego al hombre da cuenta de la filantropía divina dadora de civilización a la humanidad.

La semántica de *philanthropía* en Filón se halla emparentada con una variedad de términos que pueblan los escritos del alejandrino, desplegando distintos matices pero que responden a un mismo color original: mansedumbre, apacibilidad, buen temple, dulzura (*hemerótes*), buena disposición o sentimientos (*eunóia*), equidad, moderación (*epieikéia*), compasión (*éleos*), afecto, amistad (*philia*). El amor de Dios por la humanidad posibilita, a su vez, que estos estados aniden en el corazón de los hombres.

Interesante se presenta el hecho de que Filón en su escrito *De virtutibus* disponga de un apartado particular para la *philanthropía*, *De Humanitate*, a pesar de no ser considerada ella, en general, como una virtud propiamente dentro del elenco canónico. Filón comienza la sección presentando a Moisés como el modelo de *philanthropía*:

Se ha de considerar a continuación la humanidad (*philanthropía*), que es la virtud más estrechamente relacionada con la piedad y la santidad, como su hermana y verdaderamente su gemela. Y el profeta de nuestras leyes que la amó como ningún otro (que yo sepa) –pues sabía que esta como una gran vía, lleva a la santidad (*hosiótes*)– preparaba y formaba a cuantos le estaban sometidos para la vida en comunidad, tras grabar el bello ejemplo de su propia vida como la inscripción modelo (*Virt.* 51).

De este inicio se puede inferir, por un lado, la estrecha vinculación que tiene la *philanthropía* con *eusebeia* (piedad) y con *hosiótes* (santidad), es decir, la alusión a la dimensión religiosa de la *humanitas*. Por otro lado, la presentación de Moisés como paradigma de la *philanthropía* señala la preminencia de la tradición judía frente a la filosofía griega que antecede a Filón, no sólo por la precedencia cronológica absoluta del Profeta sobre todos los autores clásicos, sino también porque “la amó como ningún otro (que yo sepa)...”. De ahí que se pueda inferir que en las obras de Filón, los conceptos griegos de las virtudes en general, y en el caso particular de la *philanthropía*, se han formulado para interpretar aspectos de las leyes de Moisés y, por lo tanto, de la religión judía que precede al pensamiento filosófico griego. En un estudio específico acerca de la filantropía en los escritos de Filón se lee: “Philo characterizes Moses’ unselfish and pious way of selecting his successor, as “proof of the love of man and faithfulness which he showed to his whole tribe”...Philo concludes his characterization of Moses as a paradigm in this way: “We have stated the proofs of the legislator’s philanthropia and fellowship-feeling , a quality which he possessed through a happy gift of natural goodness, and also as the outcome of the lessons which he learnt from the holy oracles (*Virt.* 80).” Thus Moses loved virtue, goodness, and humanity (*Virt.* 175). It is worth noticing that Moses is not called the sage and the wise man in this section of On the Virtues, although that often is the case elsewhere in Philo's writings” (Borgen, 1996:177).

A continuación, Filón relata un suceso que acontece en el último tiempo de la vida de Moisés y que se constituye como una clara prueba de *philanthropía*. Se trata de la elección del sucesor ante la cercanía de su muerte (*Virt.* 52-54):

Pero merece la pena recordar uno o dos de los logros que consiguió hacia el final de su vida, pues son muestra de la nobleza constante e incesante de su carácter (*kalokagathia*)¹, con la que marcó con un sello distintivo su alma, que había sido modelada (*typotheise*) por la impronta divina (*kharaktéri théio*)². La elección del heredero en la conducción va

¹ Ideal tradicional de excelencia griego.

² Nos parece interesante vincular este texto con Plat., *Rep.* 380c7 en donde se deja claro que la divinidad es causa, razón y responsable de lo bueno. Nótese que en el texto platónico, además de las raíces que remiten al bien y a lo divino, aparece también la raíz *typ-*.

a estar signada por la *humanitas* que se halla en el alma de Moisés, alma que ha sido modelada, a su vez, por el carácter divino; esto es, la *philanthropía* del hombre que, de algún modo, replica la *philanthropía* de Dios. Contrario a lo que comúnmente hacen los reyes o los meros ciudadanos el sucesor pensado por Moisés no es alguno de sus hijos o algún sobrino (que, por otra parte, los tenía), ya que...aprobar a alguien que esté por naturaleza capacitado para el mando es asunto de la máxima importancia, y casi propio de un poder divino, el único para el que es fácil ver todo el carácter de un hombre.

El cuidado, *epimélia*, de los hombres es un asunto fundamental³. La mención de Josué como firme candidato a la sucesión vuelve a poner en desventaja los juicios humanos (que, con frecuencia, apuntan a lo aparente) respecto de los juicios de Dios (que se orientan a lo verdadero). Josué es un amigo de Moisés, a quien conoce desde la infancia y a quien le profesa un “amor, celeste, puro y verdaderamente divino”⁴. Pero a pesar del afecto y el reconocimiento por parte de Moisés de que Josué...

... había dado pruebas precisas de su nobleza tanto en palabras como en hechos y... de sus buenos sentimientos hacia su pueblo, no pensó que debiera dejarlo como sucesor, por temor, no fuera a ser que se engañara creyendo bueno a quien en verdad no lo era, toda vez que los criterios del juicio humano resultan ser por naturaleza algo confusos e inseguros (*Virt.* 56).

Se puede decir, entonces, que la filantropía caracteriza la relación de Dios con los seres humanos, imprimiéndole un movimiento de religación, en virtud de la cual el amor de Dios al hombre hace que éste vuelva sus ojos al cielo y le pida en oración su sabiduría para la elección del sucesor (en este caso). El amor infinito de Dios al hombre hace que éste se piense finito, limitado. La sabiduría perfecta de Dios que mira la verdad expone la imperfecta opinión del hombre que frecuentemente se deja llevar por las apariencias. Conforme con eso,

...es de justicia hacer a Dios juez de todos los asuntos y especialmente de los importantes, en los cuales una buena o mala decisión conduce a muchos a la felicidad o, por el contrario, a la desgracia. Nada hay más importante que el mando, al cual están encomendados todos los asuntos de las ciudades y regiones tanto en la guerra como en la paz⁵ (*Virt.* 61).

Cuando Moisés alude al momento de su vida en el que Dios lo elige a él como conductor de su pueblo, aclara que le costó mucho aceptar:

Pues, de hecho, ni yo mismo elegí voluntariamente cuidar de los asuntos de nuestra comunidad y presidir sobre ellos, ni los recibí por votación de ningún otro hombre, sino que, incluso cuando Dios, pronunciando vaticinios con oráculos clarísimos y profecías palmarias, me dio la orden de tomar el mando, yo me negaba suplicando e implorando al ver la magnitud del asunto, hasta que, dado que seguía ordenándomelo muchas veces, por miedo⁶, le obedecí... (*Virt.* 63).

³ Cf. Plat., *Stat.* 276d: es tarea del gobernante garantizar el cuidado de los ciudadanos.

⁴ Nótese que Filón utiliza la expresión *éros ho ouránios* para designar el amor celeste que pareciera tener resonancias platónicas (Plat., *Sym.* 185b y 187e).

⁵ Es interesante señalar que esta “dinámica filantrópica”, por así llamarla, incluye vinculaciones con la justicia, *thémis*, la felicidad, *eudaimonía*, y hasta con la política, *arkhé póleon*.

⁶ Claramente el participio *déisas* (de *deido*) se refiere a un temor reverencial, más vinculado a la veneración y al respeto.

Sin embargo, entendió finalmente que el único que por sabiduría podría nombrar a su sucesor era Dios. Y en esto, consiste la prueba más clara de la *philanthropía* de Moisés: El saber que el único sabio para semejante elección es Dios y eso es lo que le ofrece a su pueblo.

Hay una segunda muestra también contundente de *philanthropía* de Moisés que se relaciona con la elección de Josué, pero por sobre todo recupera su paso a la inmortalidad. Filón describe pormenorizadamente los últimos momentos del Profeta antes de morir:

Y tomó a Josué de la mano derecha y lo condujo ante la multitud reunida, sin cuidarse nada de su propia muerte, sino más bien habiendo añadido a sus antiguos gozos otros nuevos, no solo por el recuerdo de sus emociones positivas previas, de las que había disfrutado al máximo gracias a toda forma de virtud, sino también por la esperanza de que iba a convertirse en inmortal, tras haber mudado de una vida corruptible a una incorruptible⁷ (*Virt.* 67).

Moisés una vez más demuestra el afecto que le tiene a Josué dándole sabios consejos que se orientan principalmente a la necesidad de que los líderes se constituyan como verdaderos modelos para los demás.

A continuación, Moisés entona un himno en honor a Dios y en agradecimiento por todos los favores y beneficios extraordinarios concedidos en su vida corporal, desde su nacimiento hasta este momento, su vejez, previo a la muerte. En la descripción que Filón hace de ese cántico se presentan motivos que, al menos en parte, parecen ser deudores y herederos del platonismo medio y estoicismo contemporáneos al alejandrino:

Y tras convocar a una divina reunión de los elementos del todo y las partes más esenciales del cosmos⁸,...iba componiendo sus himnos en toda forma de armonías y tonalidades... que nada en la melodía fuera inarmónico, y también porque desconfiaban (los ángeles) de que ningún hombre, estando sujeto a un cuerpo corruptible, hubiera sido capaz de afinar su alma en consonancia con el instrumento divino, el cielo y el mundo entero, y rebosara música a la manera del sol, la luna y todo el coro sacratísimo de los demás astros⁹ (*Virt.* 73-74).

“Y cuando terminó sus cánticos, que estaban entretejidos, por así decirlo, de piedad (*hosiótes*) y humanidad (*philanthropía*)...”¹⁰ comenzó su paso de la existencia mortal a la vida inmortal y antes de su mudanza final rindió

honores con apropiadas plegarias a todas las tribus de su pueblo, invocando el nombre de sus líderes. Es de creer que estas plegarias habrán de dar sus frutos, pues quien las hacía era amado de Dios (*theophilés*) y Dios ama a los hombres (*philánthopos*), y aquellos por quienes se hacían las súplicas eran hombres nobles y bien nacidos, ocupantes del más alto rango en el ejército cuyo comandante es el Hacedor y Padre de todo (*Virt.* 76-77).

Para Borgen (1996: 175-176) este es uno de los pasajes de Filón en los que se caracteriza la filantropía como la relación entre Dios y los hombres mediada por Moisés.

Dios ama a Moisés y, a través de él, ama a Josué y a los que el Profeta bendice. Se trataría, entonces, del carácter transitivo (por así llamarlo) de la filantropía.

⁷ Nótese la estrecha vinculación del regocijo y alegría, *eufrosýne*, *eupátheia*, con la virtud, *areté*.

⁸ Cf. Plat., *Tim.* 48b.

⁹ La “armonía de las esferas” expresión platónica de raíz pitagórica.

¹⁰ Nótese cómo aquí Filón reafirma la estrecha vinculación entre piedad y filantropía como lo hiciera al inicio del tratado.

A partir del párrafo 80 hasta el final del tratado (174), Filón despliega las prescripciones y prácticas sociales que el legislador dispone, siempre desde el sentido de la humanidad (*philanthropía*), no solo para con los hombres sino también (y en un grado inferior, por supuesto) para con los animales irracionales y hasta para con las plantas y cultivos (en un anticipo de una suerte de conciencia ecológica). Sin entrar en detalles (lo que sería motivo de un estudio más extenso y que excede por mucho esta comunicación) Filón va desglosando al grupo de hombres (o sea la humanidad en general) comenzando por los propios judíos para luego dedicarse a los extranjeros: neófitos, residentes extranjeros, enemigos de guerra, enemigos privados, cautivos, jornaleros y esclavos.

La directriz y el criterio de análisis de estas relaciones y prácticas sociales es siempre la filantropía que pone de manifiesto una clara sensibilidad y conciencia social atendiendo prioritariamente a los pobres, a los más débiles y oprimidos. Una muestra de ello, es la condena a la usura, por ejemplo.

Una última consideración que es lícito señalar remite a los párrafos finales del tratado en cuestión. Filón repara en la filantropía de los dirigentes del pueblo judío:

Y así, ya que has recibido del más poderoso fuerza, comparte con otros esa fuerza, haciendo con ellos lo que ha sido hecho contigo, para que imites a Dios al otorgar generosamente favores del mismo tipo (*Virt.* 168).

Él otorga esos dones a algunos no para que lo usen en beneficio propio o se los oculten a los demás, sino por el contrario para compartirlos y ponerlos en común. Pero hay una condición para fluya esa *dýnamis* filantrópica (por así llamarla): el dirigente debe evitar el vicio de la soberbia (*alozonéia psykhés estí kakía*). Filón alerta sobre el peligro que significa apartarse de la vida en la virtud:

... todo hombre pretencioso, por estar lleno de pensamientos irracionales, se cree ser ‘ni un hombre ni un semidiós, sino un ser completamente divino’, como dice Píndaro, y así considera correcto traspasar los límites de la naturaleza humana (*hypér tous hórous tés anthrópinés phýseos balnein axión*) (*Virt.* 172).

De ahí que pueda inferirse que la virtud, a fin de cuentas, mucho tiene que ver con el conocimiento del límite de la naturaleza humana. La filantropía en su carácter de cuasi-virtud posibilitaría, así, tomar conciencia del amor que Dios tiene al hombre (Dios es el primer filántropo) y, a su vez, el (amor) que el hombre debe profesar para con sus semejantes¹¹.

A partir de esta última consideración surge en esta instancia un interrogante que, si bien está íntimamente vinculado con lo expuesto, amerita un tratamiento particular y que de algún modo se presenta como la contracara del escrito de Filón. Si concluimos que el alejandrino, al menos en estos textos trabajados, presenta la filantropía como un don de Dios haciendo hincapié en la dimensión teológica, esto es, solo el hombre piadoso es verdaderamente un filántropo, ¿no quedaría un tanto difusa la concepción filoniana de la filantropía de sus contemporáneos paganos? ¿Cómo transita el alejandrino los embates de las acusaciones de misantropía dirigidas a los judíos por parte de sus detractores?

¹¹ Cf. Plat., *Laws* 713d6-e3 única aparición en toda la obra platónica del término *philánthropos* y se trata de un nombre que predica al dios. *Vide supra* nota 5.

BIBLIOGRAFÍA

Ediciones y traducciones

Cohn, L., Wendland, P. y Reiter, S. (1896-1915). *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*, vols. I-VII. Berlin: Walter de Gruyter.

Martín, J. P. (ed.) (2009-2023). *Filón de Alejandría. Obras completas*, vol. IV. Madrid: Trotta.

Bibliografía citada

Borgen, P. (1996). "Philanthropia in Philo's Writings". En: L. B. Elder et al. (eds.), *Biblical and Humane: A Festschrift for John F. Priest*. Atlanta: Scholars Press.

CAPÍTULO XII

ECONOMIA, POLITICA E ASSIMILAZIONE A DIO NEL *DE FUGA ET INVENTIONE**

Emmanuele Vimercati

Resumen: El artículo investiga el papel de la economía y la política con vistas a la asimilación a Dios en el *De fuga et inventione*. Una característica peculiar del *De fuga* consiste en ser casi el único caso del *Comentario alegórico* en el que Filón cita íntegramente un pasaje de una obra de un filósofo griego. Se trata de la famosa perícopa contenida en el *Teeteto* de Platón (176a-b), en la que se tematiza la asimilación a Dios como fin de la acción humana. El objetivo de esta contribución es poner de relieve la reinterpretación filoniana de la perícopa platónica a la luz de algunas fuentes helenísticas; en particular, algunos pasajes de la *Ética a Nicómaco* y de la *Política* de Aristóteles, que se refieren a la perspectiva platónica y en los que Filón pudo verse influido, y algunos pasajes filonianos que pueden rastrearse en un trasfondo estoico. La originalidad de la posición filoniana consiste en la valorización de la economía y la política como “virtudes hermanas” funcionales a la evasión del mundo. Esta valorización es posible por el carácter expresamente político que Filón atribuye a la acción de Dios y, al mismo tiempo, por el carácter contemplativo y práctico que la economía y la política asumen en este contexto. Filón aporta así una solución innovadora a la relación entre vida contemplativa y vida práctica, haciendo de Dios el modelo de ambas.

Palabras clave: economía, política, asimilación a Dios, Aristóteles, estoicos.

ECONOMICS, POLITICS AND ASSIMILATION TO GOD IN PHILO’S *DE FUGA ET INVENTIONE*

Abstract: This contribution investigates the role of economics and politics in view of assimilation to God in Philo’s *De fuga et inventione*. This work is peculiar since it is almost the only case in the *Allegorical Commentary* in which Philo quotes in full a passage from a work by a Greek philosopher. This is the famous passage of Plato’s *Theaetetus* (176a-b) concerning assimilation to God as the end of human agency. The purpose of this paper is to highlight Philo’s reinterpretation of Plato’s pericope in the light of some Hellenistic sources; in particular, some passages from Aristotle’s *Nicomachean Ethics* and *Politics*, which confront the Platonic perspective and which may have influenced Philo’s approach, and some Philonian passages that can be traced back to a Stoic background. Philo’s originality consists in emphasizing the role of economics and politics as “sister virtues” aimed at fleeing from the world. This emphasis is made possible by the political character which Philo attributes to the action of God and, at the same time, by the contemplative and practical nature that economics and politics assume in this context. Philo thus

* Sono grato alle organizzatrici del Convegno – le Prof.sse Marta Alesso, Paola Druille e Laura Pérez – per il gentile invito a partecipare. Ringrazio inoltre i relatori che hanno partecipato alla discussione per i loro utili interventi. Rivolgo un particolare ringraziamento alla Prof.ssa Francesca Calabi per i suggerimenti fornitimi.

provides an innovative solution to the relationship between contemplative and practical life, making God the model for both of them.

Keywords: economy, politics, assimilation to God, Aristotle, Stoics.

1. Introduzione

L'assimilazione a Dio è solitamente considerata la formulazione più incisiva e diffusa per esprimere il fine dell'agire umano nella tradizione platonica. A partire dal locus classicus in cui si trova attestata per la prima volta – Platone, *Teeteto* 176a-b, accanto ad altri passi platonici paralleli¹ –, questa finalità viene recepita a più riprese nei secoli successivi, in contesti e modalità differenti, sino agli ultimi sviluppi del platonismo tardo-antico². La fortuna di questa formula dipende anzitutto dalla sua capacità di condensare alcuni capisaldi del pensiero platonico circa la natura di dio, del mondo e dell'uomo, ovvero le somiglianze e le differenze tra questi concetti. In questa tradizione di pensiero si inserisce, a suo modo, anche Filone di Alessandria, che riprende e declina il tema della fuga nel contesto dell'esegesi biblica e, più in generale, della tradizione giudaica³.

Il ruolo dell'assimilazione a Dio e lo statuto della vita contemplativa in Filone sono stati oggetto di attenta disamina da parte degli studiosi⁴. Ogni appello al primato della contemplazione, tuttavia, va incontro alla necessità di spiegare il ruolo e la dignità della vita pratica, specialmente per coloro che decidano di non isolarsi dal mondo. Affinché i due stili di vita, poi, non siano semplicemente giustapposti, occorre individuare gli aspetti della vita pratica che garantiscono continuità con la teoresi. In questo contributo intendo rispondere precisamente a questo quesito, mostrando, in un contesto filoniano circoscritto, che le due forme di vita non sono alternative, ma progressive. Indagherò così il tema dell'assimilazione nel *De fuga et inventione*, con riferimento a due aspetti in particolare: il ruolo dell'economia e della politica in vista della fuga dal mondo e, insieme, la rielaborazione di alcune possibili fonti ellenistiche nella presentazione filoniana di questo tema. Come cercherò di mostrare, Filone sembra sensibile ad alcuni aspetti dell'etica aristotelica e di quella stoica, che egli recepisce apportandovi però specifiche novità. A dispetto del titolo, infatti, il *De fuga* rappresenta un capitolo del rapporto tra vita attiva e vita contemplativa, il cui interesse risiede non tanto nel primato della teoresi, che Filone non mette certo in dubbio, ma nella valorizzazione dell'agire pratico come necessaria propedeutica all'approssimazione a Dio. In particolare, in questo contributo valuterò in che termini l'agire di Dio possa fungere da modello per l'agire umano e, viceversa, quali aspetti delle virtù pratiche siano assimilabili a un sapere teoretico. Rispetto a questo tema, la singolarità del *De fuga* consiste nell'essere, tutto sommato, l'unico caso nel *Commentario allegorico* in cui Filone fa esplicito riferimento a un'opera di un filosofo greco, citandone per esteso un passo. Si tratta proprio della celebre pericope

¹ Cf., ad esempio, Platone, *Fedone* 68a-c, 82a-c; *Repubblica* VI, 500b-d; *Timeo* 90a-d; *Leggi* IV, 715e-716d.

² Sulla ricezione di questo concetto nella tradizione del Platonismo antico segnalo, tra gli altri, Catapano (1995 e 2002); Russell (2004); Roskam (2005); Lavecchia (2006: 127-135, sul *Teeteto*); Reydam-Schils (2017); Torri (2019); Benatouil (2020, sul *Teeteto*). La tradizione pitagorica, anche coeva a Filone, aveva già fatto appello alla sequela di dio come fine dell'agire umano (cf., ad esempio, Stobeo, *Anthologium* II, 7, 3, p. 49, 8 ss., con possibile riferimento a Eudoro di Alessandria, fr. 25 Mazzarelli).

³ Naturalmente, la vita contemplativa è affrontata anche in altre opere filoniane, specialmente il *De vita contemplativa* (su cui si vedano, recentemente, Taylor e Hay 2020). Nel presente contributo, tuttavia, la mia attenzione si rivolge essenzialmente al *De fuga et inventione*.

⁴ Sulla vita contemplativa in Filone, cf., tra gli altri, Kraus Reggiani (1986: 19-64); Hellesman (1990); Calabi (2008: 155-181); Runia (2009); Lévy (2009: 164-171); Ryu (2015); Alesso (2015); Reydam-Schils (2015); Simeoni (2019).

platonica – *Teeteto* 176a-c, che Filone cita ai parr. 63-64 e 82 –, la quale viene però riletta da Filone alla luce della propria prospettiva e delle fonti a cui egli attinge. L'insieme di queste prerogative fa del *De fuga* un'opera a suo modo peculiare.

2. *Fuga dal mondo e virtù pratica: Filone (ri)lettore di Platone*

Ebbene, il *De fuga* si occupa del capitolo 16 della Genesi, specialmente nei versetti 6-14, con ampie digressioni su capitoli adiacenti e questioni corollarie. L'oggetto dell'opera è la figura dell'asceta, che Filone presenta secondo il canone del progrediente (προκόπτων) verso la virtù. Dopo aver introdotto i tre moventi biblici della fuga – dovuta, rispettivamente, alla vergogna, all'odio e alla paura –, a partire dal paragrafo 33 Filone si interroga sulla funzione della vita attiva in vista della contemplazione. Le fughe di Agar da Sara (Gn 6, 7-11), di Giacobbe da Labano (Gn 31, 20-21) e di Giacobbe da Esaù (Gn 27, 42-45) sono dunque allegorie del transito dell'anima da una condizione di precarietà alla vita perfetta. Ciò mostra che l'attenzione di Filone è rivolta a chiarire in ugual misura le tre tappe dell'emancipazione, cioè la fuga, il progresso e il ritrovamento. In conformità con lo statuto di “confine” (μεθόριος; *Opif.* 135) proprio dell'essere umano, l'anima che desidera approssimarsi a Dio deve cioè affrontare l'intero tragitto dalla condizione mortale alla vita eterna. Per evitare infatti, durante la fuga, il pericolo di ricadere nei condizionamenti del cosmo, l'anima deve tener conto, nondimeno, del luogo da cui intende prendere il congedo (*Fug.* 25-26, 28-29, 36). Coloro che sostengono il contrario, dice Filone, sono degli “impostori” (ἀλαζονεύονται; *Fug.* 33) e degli “illusi” (εὐήθεια; *Fug.* 38), perché, dietro all'apparente disprezzo per i beni terreni e l'attività pubblica, nascondono la loro incapacità di farne uso o di praticarla. La pretesa di isolarsi dal mondo (*Fug.* 35) senza prima averne fatto esperienza, così, non è prova di virtù contemplativa, ma è sintomo di pavidità e di pigrizia (ὄκνου καὶ ἀργίας; *Fug.* 36), cioè di due vizi. Poiché l'essere umano, infatti, nasce in un contesto sociale, la sua capacità di convivervi è prova del possesso delle virtù umane (τῇ κατ' ἀνθρώπους ἀρετῇ; *Fug.* 38) propedeutiche a quelle divine, così come i compiti meno impegnativi sono indispensabili per chi voglia ambire a mete più elevate. E così, a dispetto di un'immediata rescissione dell'anima dal suo contatto con il corpo, Filone ritiene che la socievolezza (κοινωνία), la giustizia (δικαιοπραγεῖν), la moderazione (ἐμετριάσατε) e la modestia (ἀνυψία) siano tappe preliminari, ma ineludibili, del processo assimilativo (*Fug.* 35), nella misura in cui il corpo incide anche sulle condizioni dell'anima. D'altronde, come vedremo, il ruolo della vita attiva si spiega con il fatto che anche il corpo, non meno dell'anima, è creato da Dio, e che Dio stesso funge da modello per l'uomo nella sua condotta pratica, non meno che in quella contemplativa.

L'esigenza di procedere per gradi spinge Filone ad articolare un ordine tra le virtù:

Esercitatevi prima con impegno nelle faccende della vita privata e pubblica (πράγμασιν ἰδίοις τε καὶ κοινοῖς), e soltanto dopo, quando sarete divenuti dei politici e degli amministratori (πολιτικοὶ τε καὶ οἰκονομικοὶ) grazie alle due virtù consorelle che sono l'economia e la politica (δι' ἀδελφῶν ἀρετῶν, οἰκονομικῆς τε καὶ πολιτικῆς), disponetevi a trasmigrare, con la vostra ricca esperienza, in una vita diversa e migliore (τὴν εἰς ἕτερον καὶ ἀμείνω βίον ἀποικίαν στείλασθε). In effetti, è bene affrontare fino in fondo le lotte della vita pratica prima di dedicarsi alla vita contemplativa, quasi che la prima fosse rispetto alla seconda il preludio a una gara più perfetta (τὸν γὰρ πρακτικὸν τοῦ

θεωρητικοῦ βίου, προάγωνά τινα ἀγῶνος τελειοτέρου, καλὸν πρότερον διαθλῆσαι) (*Fug.* 36)⁵.

La perseveranza (Rebecca, in Filone)⁶ consiglia dunque all'asceta di assolvere prima i doveri verso gli uomini e poi quelli verso Dio⁷. Coloro che avranno svolto degnamente il proprio dovere quotidiano (stoicamente chiamato κατόρθωσις) riceveranno come ricompensa (γέρας) un'"altra vita", che godrà soltanto del sapere e della contemplazione (ἐπιστήμη καὶ θεωρία μόνη χαίρει; *Fug.* 37). L'asceta, dunque, sarà anzitutto un politico e un amministratore. In poche righe, Filone dichiara così il primato della contemplazione pura (cf. anche *Fug.* 71), il suo essere però un premio al servizio attivo, e la coesistenza delle due condizioni in questa vita terrena. Il compimento della contemplazione avverrà, infatti, solo dopo la morte del corpo (*Fug.* 58), ma il suo accesso è già possibile all'anima incorporata, una volta che si sia debitamente purificata (*Fug.* 40). Occorre infine ricordare che, per coloro che si dedicano alla vita pratica, l'attività intellettuale non è soltanto un approdo auspicabile, ma è anche un parametro di giudizio per i mezzi di sostentamento. I mezzi di vita, infatti, sono usati in modo più equilibrato e consapevole se accompagnati dalla cultura (παιδεία; *Fug.* 45).

Ora, se confrontata con il passo del *Teeteto*, a cui Filone si richiama espressamente, questa immagine del progresso presenta somiglianze, ma anche differenze. Platone insiste, anzitutto, sull'inevitabile presenza (ἀνάγκη) dei mali nel mondo, sulla loro connessione con la nostra natura mortale e sulla conseguente necessità di rifuggirli "il prima possibile" (ὅτι τάχιστα; *Teeteto* 176a6-b1). La fuga "da quaggiù a lassù" (ἐνθένδε ἐκεῖσε) è precisamente identificata con la giustizia e con la santità (δίκαιον καὶ ὅσιον), ed è resa possibile (o accompagnata) dalla sapienza (μετὰ φρονήσεως, in questo caso). Platone sembra così identificare il conseguimento della giustizia con lo stesso momento assimilativo (nei termini del possibile) e la sua realizzazione con l'immediato esercizio di un'attività intellettuale. Ci sarebbe da sorprendersi, d'altronde, se la fuga dal mondo fosse garantita, unicamente o anzitutto, da una forma di saggezza pratica. Ma la giustizia sembra qui intesa, in qualche modo, come un traguardo prossimo a dio. Questa immagine dell'assimilazione concorda, a ben vedere, con il quadro politico e cosmologico che Platone fornisce nella *Repubblica* e nel *Timeo*. Da un lato, infatti, la kallipolis è qualificata come un "paradigma in cielo" (*Repubblica* IX, 592a-b), cioè come la piena realizzazione della giustizia e come l'unica condizione nella quale "colui che è divino e dotato di intelletto" può fare politica, rinunciando invece al servizio attivo nell'ordine costituito positivamente (*Repubblica* IX, 590d3-4, 591c1, 592a5-8)⁸. Dall'altro lato, in sede cosmologica l'attività teoretica qualifica nondimeno il demiurgo, il quale appare anzitutto come un intelletto dedito alla contemplazione delle Idee (con specifico riferimento a *Timeo* 42e5-6), dopo aver transitoriamente assolto al proprio compito produttivo. L'immagine di una giustizia assimilativa e la precedenza della fuga sull'agire pratico, però, connotano la pericope del *Teeteto* più di quanto non accada in altri passi paralleli. Nel *Fedone* (82a-b), ad esempio, Platone aveva già parlato della "virtù civile e politica (τὴν δημοτικὴν καὶ πολιτικὴν ἀρετήν), (...) quella che nasce dal costume e dall'esercizio (ἐξ ἔθους τε καὶ μελέτης), senza filosofia e conoscenza intellettuale (ἄνευ φιλοσοφίας τε καὶ νοῦ)". Viene qui demarcata una perfezione dell'agire diversa dalla contemplazione e

⁵ La traduzione dei passi del *De Fuga et inventione* è tratta da Clara Kraus Reggiani in Radice (2011; si veda anche Kraus Reggiani, 1986).

⁶ *Fug.* 24.

⁷ Cf. anche Reydam-Schils (2015: 314-315).

⁸ Sull'assimilazione a dio nella *Repubblica* di Platone segnalo, tra gli altri, Lavecchia (2006: 98-110, 120-122).

originata da un'abitudine impiegata nella sfera pubblica – anche se non necessariamente circoscritta alla politica in senso proprio. Questo passo, che Filone non sembra tuttavia considerare nello specifico, potrebbe aver effettivamente anticipato la concezione delle virtù etiche aristoteliche. Ma, in altri e più specifici casi, discipline quali l'economia e la politica vengono da Platone classificate tra le scienze contemplative. Nel *Politico* (258e; 259b-260c), in particolare, Platone associa la regalità, l'economia e la politica come specie diverse (εἶδη) di un'unica scienza (μία ἐπιστήμη) teoretica (γνωστική)⁹ e architettónica (ἀρχιτέκτων; 259e), rivolta al governo, anziché essere un'attività artigianale (χειροτεχνική).¹⁰ Ciò si spiega con il fatto che le azioni presuppongono una scienza che è loro insita e che le orienta (*Politico* 258d8-e2). Ed è proprio questa scienza teoretica a fare del politico un "re" e un "signore" (βασιλέα καὶ δεσπότην; *Politico* 258e8-9). Da questi passi, complessivamente, sembra dunque emergere l'idea che le virtù o discipline dedite al governo di sé e della sfera pubblica vadano qualificate come saperi intellettivi¹¹.

3. Aristotele e gli Stoici su economia e politica

Come si è visto, rispetto al *Teeteto* e al *Politico*, nel *De fuga* emerge un quadro parzialmente diverso. L'economia e la politica, che si occupano anche dell'amministrazione della giustizia, sono pensate come attività pratiche, prima che teoretiche, e, come tali, hanno un ruolo preliminare all'assimilazione. Ammesso che questa differenza rispetto a Platone non sia una novità che Filone introduce autonomamente, si possono forse individuare alcune fonti a cui l'Alessandrino potrebbe aver attinto. Le ipotesi più immediate mi sembrano Aristotele – le cui opere esoteriche, com'è noto, andarono incontro a una sorte incerta nell'età ellenistica – e il corpus degli Stoici antichi – a noi largamente frammentario, ma senz'altro meglio conosciuto da parte di Filone. In un passo intrigante dell'*Etica Nicomachea* (VI, 8, 1141b8-23), Aristotele connota espressamente la φρόνησις come una virtù "pratica" e "architettónica", perché regola l'agire rispetto ai casi particolari. L'oggetto della φρόνησις sono dunque le cose umane (τὰ ἀνθρώπινα), cioè possibilità alternative entro le quali deliberare (βουλευσασθαι) mediante un calcolo (λογισμός) e in vista di un bene concretamente realizzabile (πρακτὸν ἀγαθόν; VI, 8, 1141b8-14). In quanto ordinata a un fine pratico, la "disposizione" (ἔξις) della φρόνησις coincide poi con quella della politica, pur avendo esse una definizione differente. Entrambe le scienze, infatti, si occupano a diverso titolo dei casi singolari. Per vivere in modo sano – osserva ad esempio Aristotele –, non basta sapere che le carni leggere sono più salutari, ma bisogna conoscere anche quali siano questi tipi di carni (VI, 8, 1141b18-21). Nell'agire politico, parimenti, la conoscenza delle situazioni particolari è preferibile a quella dei soli principi universali, perché questi sono necessariamente astratti. La politica condivide dunque con la φρόνησις la natura architettónica, che in Aristotele, a differenza di Platone, è ordinata all'agire concreto. Più in generale, poi, in quanto si occupano tutte dell'amministrazione di un bene, l'economia, la legislazione e la politica sono virtù consimili, ma distinte per ambito di applicazione (VI, 8, 1141b31-33). La loro differenza non è riducibile all'estensione del bene amministrato, come invece voleva Platone, ma si spiega con la loro diversa essenza¹². In

⁹ Una tesi che Aristotele rigetta in *Politica* I, 1, 1252a7-9.

¹⁰ Cf. anche *Leggi* V, 747b; VII, 809c.

¹¹ Cf. anche Lavecchia (2006: 140-146).

¹² Aristotele, *Politica* I, 1, 1252a, contro Platone, *Politico* 259b-c.

conclusione, dunque, in Aristotele economia e politica appaiono come specie diverse di una stessa disposizione pratica e come saperi artigianali (*χειροτέχναι*)¹³.

Ora, il ricorso all'architettura come immagine per spiegare l'azione di Dio è ben attestato in Filone, specialmente nel *De opificio mundi*¹⁴. Rispetto al nostro oggetto, però, tracce più specifiche emergono in alcuni passi filoniani che, secondo Hans von Arnim, tra gli altri¹⁵, riecheggiano un retroterra stoico e nei quali economia e politica appaiono come "virtù consorelle".¹⁶ Nel corpus degli Stoici antichi, va osservato, Filone è la fonte principale di questa pur sporadica associazione. Tra le occorrenze filoniane¹⁷ se ne segnalano tre, rispettivamente dal *De ebrietate* – nel *Commentario allegorico* –, dal *De animalibus* e dalle *Quaestiones in Genesin* – che sono più tarde e ci sono pervenute (per lo più) in versione armena. I tre passi dipingono un quadro simile, ma con sfumature diverse. Nel passo del *De animalibus*, Filone presenta l'economia e la politica come due specie diverse del medesimo genere di virtù:

(...) dovrai ammettere che nella specie risulta non vero ciò che invece è vero nel genere a cui quella specie appartiene. Mi pare che tu sappia quale sia la natura della loro economia (sc. delle formiche e delle api) e della loro politica: l'una e l'altra, infatti, sono figlie di un'unica virtù, e, pur essendo allo stesso livello quanto a specie, sono però diverse per estensione, così come lo sono la casa e la città. Tuttavia, questi animali non possiedono un'arte politica, né si può attribuire loro una capacità amministrativa¹⁸.

L'approccio di Filone risente del dibattito platonico-aristotelico sulla natura delle due discipline e sul loro ambito di applicazione. La formulazione dell'Alessandrino, tuttavia, sembra contemperare le due posizioni sin qui viste: da un lato, infatti, economia e politica sono presentate come due specie di un unico genere di virtù, dunque come due applicazioni particolari della medesima disposizione virtuosa. Ciò implica che esse abbiano una diversa essenza e definizione, come aveva prospettato Aristotele, a dispetto di Platone, secondo il quale, invece: "Che la si chiami scienza regia (*βασιλικήν*) o politica (*πολιτικήν*) o amministrativa (*οικονομικήν*), non ci sarà, per noi, alcuna differenza in proposito" (*Politico* 259c2-4), lasciando così intendere che si tratti della medesima scienza teoretica. Dall'altro lato, però, Filone attribuisce all'economia e alla politica un orizzonte applicativo di estensione diversa: più circoscritto per l'economia, più esteso per la politica. Tesi, questa, che Aristotele aveva espressamente negato nell'esordio della *Politica* (I, 1, 1252a7-9), asserendo invece la differenza specifica tra le due discipline. In qualche modo, dunque, Filone sembra coniugare la specificità dell'economia e della politica con il loro maggiore o minore campo di applicazione. Nel caso degli animali, poi, l'esercizio di queste due doti naturali non dipende – ovviamente – dall'impiego dell'intelletto, ma dall'opera intelligente di Dio creatore e reggitore del cosmo. A Dio, dunque, viene (stoicamente) attribuita una virtù economica e politica nel governo del mondo e delle specie animate non razionali che lo abitano.

¹³ Cf. anche Lane (2020).

¹⁴ Cf., in particolare, De Luca (2021: 86-98, 161-173).

¹⁵ Cf. anche Terian (1981: 49-53, 56-57, 198-200).

¹⁶ Ulteriori associazioni tra politica ed economia ricorrono in *De Josepho* 38-39, la cui vicinanza al pensiero stoico è nota; cf. anche SVF 2, 1127-1131; III, 267, 323 (*De Josepho*).

¹⁷ Cf. Filone, *De ebrietate* 88 (= SVF 3, 301); *De animalibus* 91, p. 168 Aucher (= SVF 2, 733); *Quaestiones in Genesin* IV, 165, p. 372 Aucher (= SVF 3, 624). I riferimenti filoniani alle leggi positive come prolungamenti della legge naturale potrebbero riflettere una forma di Stoicismo successiva a quella delle origini (cf. qui sotto, n. 21).

¹⁸ SVF 2, 733 (trad. di Radice, 2002: 695, con modifiche).

In una direzione simile si muove il passo delle *Quaestiones in Genesin* (IV, 165, p. 372 Aucher), nel quale, allegorizzando il rapporto tra Giacobbe ed Esaù già menzionato nel *De fuga* (Gen. 25:27 e 27:42-45 rispettivamente), Filone distingue tra la vita rurale e quella consociata, la quale si regola a partire da due virtù “congeneri” (συγγενείς, nel greco ricostruito), l’economia e la politica, appunto. Esse sono “interscambiabili”, perché l’economia è una sorta di politica nella casa e la politica è l’amministrazione dello Stato. Anche in questo caso Filone esprime un rapporto di congenericità e, insieme, di specifica differenza tra le due virtù, le quali avrebbero anche un ambito diverso per estensione. Nel passo del *De ebrietate* (88), infine, Filone osserva che:

se pur la sapienza (σοφία), che è l’arte (τέχνη) <di tutte> le arti, sembra mutarsi al mutare degli oggetti (ταῖς διαφόροις ὕλαις), tuttavia essa mostra il suo aspetto (εἶδος) autentico e immutabile (ἄτρεπτον) a coloro che hanno la vista acuta (...). Come infatti la natura, usando la medesima impronta, ha sovente impresso sui gemelli caratteri del tutto somiglianti, allo stesso modo l’arte perfetta (...) imprime e traccia su tutti la medesima forma, di modo che (...) tutte le opere diventano parenti, sorelle, anzi gemelle (συγγενῆ καὶ ἀδελφὰ καὶ δίδυμα). La virtù che è nel sapiente mostra la stessa proprietà (δύναμις). (...) Si chiama etica quando si applica al progresso dei costumi umani e, in tal senso, devono considerarsi <sue forme> la politica come scienza dello stato, l’economia, che ha per oggetto l’amministrazione della casa, (...) la scienza regale (...) e il diritto (...) ¹⁹.

Da questa presentazione, più ancora che dai passi precedenti, affiorano tratti stoiceggianti, riassumibili nella tesi secondo cui le singole virtù sono manifestazioni di un’unica disposizione interiore. Ciò comportava, secondo gli Stoici, l’interdipendenza tra le virtù (ἀντακολουθία τῶν ἀρετῶν), cioè la convinzione che chi ne possiede una le possiede tutte, poiché essere esprimono, a diverso titolo, la condotta di vita coerente ²⁰.

Nel complesso, da questi brani l’economia e la politica appaiono come specie diverse di un medesimo genere di virtù, oppure come espressioni particolari di un’unica disposizione (δύναμις). Queste due prospettive non sono fra loro sovrapponibili, ma, ciononostante, Filone spiega la differenza tra l’economia e la politica in termini per lo più estensivi, anziché definitivi. In quest’ultimo caso, infatti, esse sarebbero virtù essenzialmente diverse, mentre Filone sembra piuttosto incline a considerarle come consorelle o gemelle di genitori comuni, valorizzandone così la somiglianza, più che la differenza. Occorre infine ricordare che, dal punto di vista stoico, la legittimità dell’impegno pubblico e la coerenza dell’azione politica dipendevano dal rispetto della retta ragione, cioè del logos universale, che è al contempo dio, natura e legge comune ai popoli. In altre circostanze Filone osserva che:

le leggi dei singoli Stati sono estensioni della retta ragione naturale (προσθήκαι μὲν γὰρ οἱ κατὰ πόλεις νόμοι τοῦ τῆς φύσεως ὀρθοῦ λόγου). Una casa altro non è che un piccolo Stato ben ordinato e l’economia domestica altro non è che una costituzione (πολιτεία) su scala ridotta. Del resto, anche lo Stato è come una grande casa e la costituzione è una economia domestica applicata alla collettività (πολιτεία κοινή). Dunque, amministrare uno Stato è la stessa cosa che amministrare una casa, anche se la distribuzione e il numero degli amministrati sono diversi ²¹.

¹⁹ SVF 3, 301 (trad. di Radice, 2002: 1115-1117); sul rapporto tra scienza (o filosofia) e arte si veda anche Filone, *De congressu eruditionis gratia* 141-145 (più estesamente, sino al par. 150), nonché Kraus Reggiani (1986: 30-41), e Radice (2013) (sulla funzione delle discipline liberali in vista del conseguimento della virtù).

²⁰ Cf. SVF 3, 253, 264, 295-302; [Apollonio di Seleucia] 15.

²¹ Cf. Filone, *Jos.* 28-34 = SVF 3, 323 (trad. di Radice, 2002: 1127-1129, con modifiche), su cui Kraus Reggiani (2020: 28-34, 50-58). Come ho cercato di mostrare in Vimercati (2019: 412-413), è possibile che

È proprio la “retta ragione” a fare del consesso umano un’unica società, considerata come compimento dell’impulso appropriativo caratteristico di tutti i viventi; ed è soltanto in una società che ambisca alla rettitudine che il saggio si dedicherà alla vita politica²².

4. La politica di Dio e il progresso dell’uomo: la vita attiva in Filone

Nei passi qui sopra, come nel *De fuga*, Filone mostra dunque un atteggiamento polivalente, che tiene conto, in diverso modo, della prospettiva platonica, aristotelica e stoica. Economia e politica sono virtù “etiche” o “pratiche”, figlie del medesimo “sapere” applicato a contesti analoghi. Esse esprimono così, di volta in volta, un unico γένος o εἶδος immutabile, oppure un’unica δύναμις virtuosa, che è al contempo una forma di sapienza (σοφία) e una tecnica (τέχνη) applicata a oggetti differenti. Questa originale sintesi filoniana richiede però di essere giustificata. In particolare, occorre chiedersi come possano due virtù pratiche o due tecniche esprimere un unico sapere teoretico (σοφία) ed epistemico (ἐπιστήμη). Nella risposta a questa domanda sta, secondo me, la specifica originalità di Filone.

Come può l’amministrazione della città terrena essere propedeutica alla contemplazione di realtà incorporee? Se il fine consiste nell’assimilazione, sarebbe lecito attendersi un’esortazione al distacco immediato dal cosmo e allo sradicamento delle passioni che esso comporta. Nella *Repubblica* platonica, d’altronde, il filosofo si vede in qualche misura “costretto” a dedicarsi all’attività pubblica, aspirando in realtà “a restare sempre lassù”, presso le Idee (*Repubblica* VII, 517c-d). Nondimeno, gli Stoici antichi (Zenone, Cleante e Crisippo) avevano, sì, riconosciuto l’esistenza di una legge naturale, ma disdegnato l’impegno politico attivo, preferendo applicarsi alla virtù individuale²³. Nel *De fuga*, la proposta di Filone è però differente e fa leva sull’analogia tra l’agire di Dio e l’agire dell’uomo. Per mostrare il ruolo dell’economia e della politica in funzione contemplativa, Filone produce due ordini di argomenti, che potremmo chiamare top-down e bottom-up.

Anzitutto, a differenza di Platone e di Aristotele, in Filone Dio è al contempo creatore del cosmo e primo legislatore (*Fug.* 95-99). Egli è colui che, mediante la propria regalità (βασιλεία) costituitasi come autorità legittima (ἀρχῆς νομίμου), ha portato l’ordine nell’oclocrazia precosmica (*Fug.* 10) o, come si dice altrove, ne ha pacificato l’anarchia tramite la retta legislazione (*Opif.* 11)²⁴. L’universo creato, dunque, “riproduce l’immagine del Logos perfetto” (*Fug.* 12), cioè, in ultima sede, di Dio stesso, che “governa i fili del mondo come un giocoliere” (*Fug.* 46). Questa duplice attività – di creazione reale e di perdurante governo – è possibile a Dio mediante le Sue potenze, che esprimono il Suo peculiare rapporto con il mondo e, insieme, l’originalità di Filone nel ripensare questo tema. Nel *De fuga*, in particolare, l’Alessandrino menziona la potenza creatrice (δύναμις ποιητική), quella regale (βασιλική), quella benefica (ἡ ἰλεως) e quella legislativa (ἡ νομοθετικῆς μοῖρα) (*Fug.* 95). Queste potenze sono, insieme, “colonie” (ἀποικίαι; come d’altronde lo è anche l’universo creato: *Opif.* 135), perché fondazioni

questa forma di universalismo politico risenta di uno Stoicismo più maturo rispetto a quello delle origini e che sia influenzato dalla tradizione ellenistico-romana più tarda.

²² Cf. SVF I, 162; 3, 319, 323, 325, 492, 611, 690.

²³ Cf. SVF I, 588; inoltre, Vimercati (2019).

²⁴ Il termine “oclocrazia”, impiegato da Filone in *Fug.* 10, potrebbe derivare dal VI libro delle *Storie* di Polibio. Su questi aspetti sono intervenuto in Vimercati (2001) e Vimercati (2021) (con ulteriore bibliografia); cf. anche Thornton (2011).

esterne dipendenti dalla madrepatria, e “città di rifugio” (αἱ πρὸς καταφυγὴν πόλεις; *Fug.* 94-95, 103), perché offrono riparo a chi cerchi Dio (*Fug.* 75-76)²⁵. Mediante le Sue potenze, così, Dio si relaziona al mondo in modo originario, in quanto Egli ne è creatore, costitutivo, poiché Egli regge il mondo con la Sua legge, e provvidenziale, perché l’ordine cosmico è frutto della Sua “compassione” e “misericordia” (ὁ τεχνίτης οἰκτεῖται καὶ ἐλεεῖ τὸ ἴδιον ἔργον). Rispetto al racconto platonico nel *Timeo*, emergono qui due principali differenze: anzitutto, l’analogia tra l’ordine creato e la mente stessa di Dio creatore, che produce autonomamente i modelli eidetici funzionali alla creazione del cosmo (*Opif.* 17-19); e, in secondo luogo, l’insistenza sul governo del mondo da parte di Dio, il quale ne è sovrano²⁶. Il rapporto di Dio con il cosmo riflette così due operazioni squisitamente politiche, cioè la fondazione della “metropoli” ideale (*Fug.* 94) e della corrispettiva megalopoli terrena (*Opif.* 19), e, successivamente, l’amministrazione di quest’ultima mediante la legge²⁷. Oltre ad esercitare un’attività contemplativa e una produttiva, dunque, Dio è anche il primo agente politico, capace di fondare e di reggere due città, progettate mimeticamente. Occupandosi benevolmente del mondo creato, Egli esercita una virtù pratica, e, anche in questo ambito, la Sua azione disegna il perimetro per l’agire umano²⁸. La politica di Dio è, per così dire, il modello per la politica dell’uomo: se a Dio compete specificamente la virtù pratica, a maggior titolo dovrà competere all’uomo che vuole imitare Dio e vivere in una comunità di cittadini. La prassi, dunque, non è un’attività semplicemente accessoria o transitoria, ma costitutiva della natura umana, così come lo è dell’agire di Dio. Filone esprime questa analogia asserendo che “il Logos venerabilissimo di Colui che è indossa come veste il mondo (ἐνδύεται δ’ ὁ μὲν πρεσβύτατος τοῦ ὄντος λόγος ὡς ἐσθῆτα τὸν κόσμον) (...), mentre l’anima individuale si riveste del corpo e l’intelligenza (διάνοια) del saggio delle virtù” (*Fug.* 110). In qualche modo, l’intelletto coordina le virtù del saggio, così come l’anima si riveste del corpo e il Logos organizza il cosmo, facendo di esso un’unità indissolubile (*Fug.* 112). È proprio l’intelletto del saggio a render saldi i suoi vincoli di parentela e la sua socialità (τὴν φυσικὴν αὐτῶν συγγένειαν τε καὶ κοινωνίαν; *ibidem*), mostrando che la virtù teoretica funge anche da garante per la convivenza civica.

In senso inverso, invece, cioè rispetto all’agire umano – che è oggetto specifico del *De fuga* –, la politica non è solo una virtù amministrativa o una tecnica artigianale (*Fug.* 82), ma è un’attività di “ricerca” e di “scoperta” (σκέπτει καὶ εὗρέσει; *Fug.* 126). L’uomo politico che agisca senza sete di gloria e, invece, ricerchi una condizione migliore, esprime una condotta conforme con il logos (*ibidem*)²⁹. La prima forma di conoscenza che pertiene al buon politico è la conoscenza di sé (*Fug.* 46), come Platone aveva insegnato nell’Alcibiade Primo (128a-130e) e che il Dio di Filone concede all’uomo tramite il Suo Logos:

Dio ha donato (δεδώρηται) la conoscenza di Sé (τὴν ἐπιστήμην ἑαυτοῦ) come patria in cui abitare (πατρίδα οἰκεῖν), quasi vi fosse nato, al proprio Logos, come rifugio (καταφυγὴν) a chi si è trovato a commettere colpe involontarie (ἐν ἀκουσίῳ): a

²⁵ Cf. anche Carlier (2008: 411-415); Alesso (2015).

²⁶ Cf. Runia (1986: 140-157, 438-451); Radice (1989: 144-153, 202-214, 229-319); Calabi (2008: 9-16); De Luca (2021: 191-236).

²⁷ Cf. anche Carlier (2008: 358-369), e De Luca (2021: 180-189). L’immagine del mondo come la città in cui opera il saggio ricorre anche in Filone, *Jos.* 38-39 e in *Spec.* II, 45, passi nei quali è stato riscontrato un influsso, di volta in volta, stoico o neo-pitagorico (cf., tra gli altri, Kraus Reggiani, 2020: 28-34, 50-58). Sul rapporto tra città ideale e città reale in Filone segnalo inoltre Runia, 2000.

²⁸ Cf. Reydam-Schils (2015: 310).

²⁹ Cf. Filone, *Mos.* I, 48; *Abr.* 4-6, 60-61; *Migr.* 127-131; inoltre, Reydam-Schils (2015: 311-312).

quest'ultimo la concede come terra ospitale aperta a uno straniero, non come patria dovuta a un cittadino (οὐχ ὡς πατρίδα ἀστέ) (*Fug.* 76).

La conoscenza di Sé è il luogo di fuga che Dio “ha donato” al progrediente. Conoscere se stessi, infatti, significa conoscere il proprio intelletto e, per suo tramite, l'Intelletto che governa il mondo (*Fug.* 46). Così si potrebbe anche intendere – in senso soggettivo e oggettivo – l'autoconoscenza di cui parla qui Filone: come conoscenza di sé e, insieme, del Logos divino³⁰. Mediante il proprio Logos, che è fonte di sapienza (σοφίας πηγή; *Fug.* 97), Dio ha procurato un attracco sicuro a colui che, conoscendo se stesso, ricerca Dio nel governo degli uomini. Infatti, colui che ricerca riconosce l'esistenza di una virtù superiore, cioè di una condizione beata che consiste nella partecipazione alla metropoli celeste (*Fug.* 94). In qualche misura, l'agire politico non solo presuppone un sapere contemplativo, ma ha anche un intento euristico, diretto, in ultima analisi, alla scoperta di Dio. Come dunque la contemplazione è parametro per l'agire pratico, così l'amministrazione terrena è uno strumento di approssimazione a Dio, sulla base del fatto che Egli, per primo, la esercita. Servire il prossimo con φιλανθρωπία è così un modo per mostrare la propria devozione (εὐσέβεια) nei confronti di Dio³¹. In quanto ordinata al divino, dunque, la politica ha in sé una dimensione ascetica che la proietta verticalmente, a riscoprire l'origine della legge naturale che accomuna tutti i suoi cittadini. In questo passaggio Filone mostra di recepire la conformità stoica alla retta ragione (ὀρθὸς λόγος) come criterio dell'agire politico, perché il logos stoico è insieme dio, legge naturale e norma etica. In quanto espressione del logos comune, la politica organizza la vita secondo natura e la socievolezza che l'οἰκείωσις simboleggia. Insieme all'economia, essa è il terreno su cui l'agire divino e quello umano si incontrano preliminarmente, precludendo a un incontro più stabile e maturo, quando l'intelletto umano abbia conosciuto Dio. L'anima del progrediente, infatti, si muove “sul confine tra il sacro e il profano”, perché è in fuga dal male, ma non ancora in possesso del bene perfetto (*Fug.* 213). In questo tragitto, le due virtù “consorelle” non sono tappe interlocutorie univocamente dedite ai mali terreni, ma sono già rivolte a Dio, di cui imitano l'agire. La condizione di possibilità per questa imitazione e per la fuga dal mondo è proprio la natura congenere (συγγένεια) che Dio ha trasmesso all'uomo tramite l'intelletto, il quale opera come “egemonico” dell'anima (*Fug.* 181-182) in analogia con il Logos divino – come, in diverso modo, Platone e gli Stoici avevano prefigurato³².

5. Conclusioni

Vengo così alle conclusioni. La pericope platonica del *Teeteto* riveste anche in Filone un ruolo centrale nel definire l'assimilazione come fine dell'agire umano. Rispetto al modello platonico, però, in Filone intervengono alcune novità, che riflettono l'autonomia dell'Alessandrino e la sua riformulazione di alcune fonti precedenti, tra le quali Aristotele e la tradizione stoica. Il valore della proposta di Filone consiste anzitutto nel sanare possibili fratture tra la vita contemplativa e la vita attiva, pur nell'indiscusso primato della prima sulla seconda. Fedele al criterio imitativo platonico, che fa dell'assimilazione un

³⁰ Il senso soggettivo o oggettivo da attribuire all'espressione τὴν ἐπιστήμην ἑαυτοῦ sembra richiamare l'ambiguità già attestata in Platone, *Carmide* 164c-166c, a proposito della definizione della temperanza (σωφροσύνη) come “scienza di se stessi” (ἐπιστήμη ἑαυτοῦ), ovvero come “scienza di stessa” (ἐπιστήμη ἑαυτῆς).

³¹ Cf. Filone, *Virt.* 168-169; *Mut.* 129; inoltre, Reydam-Schils (2015: 309-310, 313) (anche su possibili parallelismi con Musonio Rufo).

³² Cf. Platone, *Timeo* 90a5; SVF 2, 1077 (ma anche 605, 837); inoltre, Lavecchia (2006: 231-236).

percorso di accostamento della copia al paradigma, la soluzione filoniana poggia però su un differente modo di intendere l'azione di Dio sul cosmo. Nel dettato biblico, infatti, Dio non è soltanto o anzitutto un intelletto che contempla, ma nondimeno un agente che crea e governa. Scevro da ogni isolamento inerziale (*Opif.* 7, con un possibile riferimento ai Peripatetici), il Dio di Filone esercita un'azione a suo modo politica, di cui le Sue potenze sono manifestazione. La perfezione di questa Sua attività ne fa un modello di virtù, al contempo, teoretica e pratica. Di questo duplice modello risente anche l'agire politico, sia perché esso riflette a pieno titolo la natura di Dio, oltre a quella dell'uomo in quanto partecipe del Logos, sia perché esso esprime un proposito, insieme, contemplativo e attivo. Se questa proposta filoniana risente della tradizione stoica e, in qualche aspetto, del modello aristotelico di virtù pratica, essa fornisce un'immagine della divinizzazione diversa da quella illustrata nel decimo libro dell'*Etica Nicomachea* (capp. 7-9), così influente, invece, su altre tappe del Platonismo. Il dio aristotelico, infatti, gode unicamente di attività contemplativa, poiché questa sola lo rende autosufficiente e beato³³. A dio non compete dunque specificamente l'agire pratico, né, tantomeno, politico, come Aristotele chiarisce nel celebre prologo della *Politica*, sostenendo che “chi non vive in una città (...) è o un essere inferiore, o è superiore all'uomo” (I, 1, 1253a3-4). Rispetto a questo quadro, la proposta di Filone si impegna a render conto del rapporto tra azione e contemplazione a partire dall'agire stesso di Dio, che funge da modello per l'uomo esercitando per primo le due specie di virtù. Questa soluzione ricorrerà poi, *mutatis mutandis*, in quei settori del Platonismo successivo (Plutarco, tra gli altri) che privilegeranno un'esegesi letterale della demiurgia timaica, valorizzando poi il governo provvidenziale del cosmo e, quindi, l'agire politico in funzione assimilativa.

³³ Cf. Aristotele, *Etica Nicomachea* X, 8, 1178b21-22.

BIBLIOGRAFÍA

Edizioni e traduzioni

- Von Arnim, H. e Adler, M. (ed.) (1903-1924), *Stoicorum Veterum Fragmenta*, voll. I-IV, Berlino: Walter de Gruyter.
- Cohn, L., Wendland, P. e Reiter, S. (ed.) (1896-1915). *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*, voll. I-VII. Berlino: Walter de Gruyter.
- Radice, R. (ed.) (2002). *Stoici antichi, Tutti i frammenti*, raccolti da Hans von Arnim, Introduzione, traduzione, note e apparati a cura di R. R. Milano: Bompiani.
- Radice, R. (ed.) (2011). *Filone di Alessandria, Tutti i trattati del Commentario Allegorico alla Bibbia*, a cura di R. Radice, Presentazione di G. Reale, Monografia introduttiva di G. Reale e R. Radice, con la collaborazione di C. Kraus Reggiani e C. Mazzarelli. Milano: Bompiani.

Bibliografia citata

- Alesso, M. (2015). “La complessità della teoria filoniana delle potenze nel *De fuga et inventione*”. In: Calabi, F., Munnich, O., Reydam-Schils, G., Vimercati, E. (eds.), *Pouvoir et puissances chez Philon d’Alexandrie*. Turnhout: Brepols, 191-202.
- Bénatouïl, Th. (2020). *La science des hommes libres: la digression du “Théétète” de Platon*. Paris. Vrin.
- Calabi, F. (2008), *God’s Acting, Man’s Acting. Tradition and Philosophy in Philo of Alexandria*. Leiden-Boston: Brill.
- Carlier, C. (2008). *La Cité de Moïse. Le peuple juif chez Philon d’Alexandrie*. Turnhout: Brepols.
- Catapano G. (1995). Epékeina tês philosophías. *L’eticità del filosofare in Plotino*. Padova: Cleup.
- Catapano, G. (ed.) (2002). *Plotino, Sulle virtù*, I 2 [19], Introduzione, testo greco, traduzione e commento a cura di G. C., Prefazione di J. Rist. Pisa: Plus – Pisa University Press.
- De Luca, L. (2021). *Il Dio architetto di Filone di Alessandria (De opificio mundi 17-20)*, prefazione di D.T. Runia. Milano: Vita e Pensiero.
- Helleman, W. (1990). “Philo of Alexandria on Deification and Assimilation to God”. *Studia Philonica Annual*, 2, 51-71.
- Kraus Reggiani, C. (ed.) (1986). *Filone di Alessandria, L’uomo e Dio (Il connubio con gli studi preliminari, La fuga e il ritrovamento, Il mutamento dei nomi, I sogni sono mandati da Dio)*, Introduzione, traduzione, prefazioni, note e apparati di C. K. R., Presentazione di G. Reale. Milano: Rusconi.
- Kraus Reggiani, C. (ed.) (2020). *Filone di Alessandria, De Josepho*, Prefazione di De Luca, L., Introduzione di C. K. R. Rimini: Guaraldi.
- Lane, M. (2020). “Politics as Architectonic Expertise? Against Taking the So-called ‘Architect’ (ἀρχιτέκτων) in Plato’s *Statesman* to Prefigure this Aristotelian View”. *Polis. The Journal for Ancient Greek and Roman Political Thought*, 37, 449-467.
- Lavecchia, S. (2006). *Una via che conduce al divino. La «homoiois theo» nella filosofia di Platone*, Prefazione di Th. A. Szlezák. Milano: Vita e Pensiero.
- Lévy, C. (2009). “Philo’s Ethics”. In Kamesar, A. (ed.), *The Cambridge Companion to Philo*, Cambridge-New York: Cambridge University Press, 146-171.
- Radice, R. (1989). *Platonismo e creazionismo in Filone di Alessandria*. Milano: Vita e Pensiero.

- Radice, R. (2013). "L'educazione in Filone di Alessandria. Riflessioni sul *De congressu eruditionis gratia*". In: Vimercati, E., Vossenkuhl, W. (eds.), *Kultur und Menschenbildung. Beiträge zur aktuellen Diskussion aus philosophischer, kulturpolitischer und pädagogischer Sicht. Festschrift für Horst Seidl zum 75. Lebensjahr*. Hildesheim-Zürich-New York, 1-15.
- Reydams-Schils, G. (2015). "'Unsociable Sociability': Philo On the Active and the Contemplative Life". In: Calabi, F., Munnich, O., Reydams-Schils, G., Vimercati, E. (eds.), *Pouvoir et puissances chez Philon d'Alexandrie*. Turnhout: Brepols, 305-318.
- Reydams-Schils, G. (2017). "Becoming like God" in Platonism and Stoicism. In: Engberg-Pedersen, T. (ed.), *From Stoicism to Platonism. The Development of Philosophy, 100 BCE-100 CE*. Cambridge: Cambridge University Press, 142-158.
- Roskam, G. (2005). *On the Path to Virtue. The Stoic Doctrine of Moral Progress and its Reception in (Middle-)Platonism*. Leuven: Leuven University Press.
- Runia, D. (1986). *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*. Leiden: Brill.
- Runia, D. (2000). "The Idea and Reality of the City in the Thought of Philo of Alexandria". *Journal of the History of Ideas*, 61, 361-379.
- Runia, D. (2009). "The Theme of Flight and Exile in the Allegorical Thought-World of Philo of Alexandria". *Studia Philonica Annual*, 21, 1-24.
- Russell, D. C. (2004). "Virtue as 'Likeness to God' in Plato and Seneca". *Journal of the History of Philosophy*, 42, 241-260.
- Ryu, J. (2015). *Knowledge of God in Philo of Alexandria*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Simeoni, F. (2019). *Trascendenza e cambiamento in Filone di Alessandria. La chiave del paradosso*. Turnhout: Brepols.
- Taylor, J. E. e Hay, D. M. (2020), *Philo of Alexandria: On the Contemplative Life*, Introduction, Translation and Commentary. Leiden-Boston: Brill.
- Terian, A. (ed.) (1981). *Philonis Alexandrini De animalibus*, The Armenian Text with an Introduction, Translation, and a Commentary by A. T. Chico (California): Scholars Press.
- Thornton, J. (2011). "Polibio e il governo misto". In: Felice, D. (ed.), *Governo misto. Ricostruzione di un'idea*. Napoli: Liguori Editore, 67-118.
- Torri, P. (2019). "The telos of Assimilation to God and the Conflict between *theoria* and *praxis* in Plato and the Middle Platonists". In: Bonazzi, M., Ulacco, A., Forcignanò, F. (eds.), *Thinking, Knowing, Acting: Epistemology and Ethics in Plato and Ancient Platonism*. Leiden-Boston: Brill, 228-250.
- Vimercati, E. (2001). "Polibio come filosofo della storia". *Invigilata Lucernis*, 23, 239-262.
- Vimercati, E. (2019). "La restauration du *nomos* dans la *Politeia* de Zénon et dans le stoïcisme orthodoxe". In: Collette-Dučić, B., Gavray, M.-A., Narbonne, J.-M. (eds.), *L'ésprit critique dans l'antiquité*, vol. I, *Critique et licence dans la Grèce antique*. Paris: Les Belles Lettres, 391-414.
- Vimercati, E. (2021). "La città e la legge. Allegorie politiche nel *De opificio mundi*". In: De Luca, L. (ed.), *Similitudini, metafore e allegoria nel De opificio mundi di Filone di Alessandria*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 39-56.

NOTA SOBRE LOS AUTORES

JUAN CARLOS ALBY es Licenciado en Filosofía y Doctor en Filosofía por la Universidad Católica de Santa Fe. Bioquímico, Facultad de Bioquímica y Ciencias Biológicas de la Universidad Nacional del Litoral. Posdoctorado en Filosofía en la modalidad “Proyecto de investigación”, Universidad Nacional de Rosario. Autor de los libros: (2015). *La medicina filosófica del cristianismo antiguo*. Santa Fe: UCSF; (2016). *Tiempo y acontecimiento en la antropología de Ireneo de Lyon*, segunda edición corregida y aumentada. Santa Fe: UCSF. Es autor de la introducción y notas de *Tertuliano. Contra Hermógenes*, con traducción de M. Coria (Buenos Aires: Losada, 2022). Autor de varios capítulos de libros y artículos en revistas especializadas. Profesor Titular Ordinario de Filosofía medieval y renacentista en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Universidad Nacional del Litoral, Profesor Adjunto a cargo de Antropología en la Facultad de Ciencias Médicas de la Universidad Nacional del Litoral, docente e investigador de la Universidad Católica de las Misiones (Posadas, Argentina). Presidente del Concejo de Investigaciones de la Universidad Católica de Santa Fe. Miembro de la Asociación Internacional de Estudios Patrísticos, Oxford (UK).

GUILLERMO CALLEJAS BUASI es doctorando en Filosofía de la Religión por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. En esa misma universidad imparte las asignaturas de Filosofía Griega y Filosofía Helenística y Romana. Miembro de la Asociación Latinoamericana de Filosofía Antigua y del Proyecto Filón de Alejandría. Realizó una estancia Doctoral en el *Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee* con la Dra. Francesca Alesse en la ciudad de Roma, Italia. Ha participado en varios eventos académicos nacionales e internacionales, entre los más recientes se encuentra la presentación del paper titulado: “Reception and Criticism of Ocellus’ *De Universi Natura* in Philo’s *De Aeternitate Mundi* V, 21”, presentado en el Workshop: *Philo, On the Eternity of the World*, (perteneciente al Workinggroup: Philosophie, Theologie und Religion), organizado por la Dra. Angela Ulacco (Universidad de Lovaina). Entre sus publicaciones más recientes se encuentran “Razón interna y razón pronunciada: Un análisis sobre los términos λόγος προφορικός y λόγος ἐνδιάθετος en Filón de Alejandría”. En: P. Druille y L. Pérez (2022). *Filón de Alejandría: método, filosofía y recepción*. Santa Rosa: Editorial de la Universidad de la Pampa.

PATRICIA CINER obtuvo su Doctorado en Filosofía en la Universidad Nacional de Cuyo en el año 1999. Actualmente es profesora titular de las cátedras de Filosofía de la Religión y Metafísica en la Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de San Juan. También es Directora del Doctorado en Filosofía de la FFHA. En la Universidad Católica de Cuyo, concretamente en el Seminario Nuestra Señora de Guadalupe y Sacerdote San José, es profesora titular de la asignatura de Historia de las Religiones y Co-directora del Doctorado en Estudios Patrísticos. Es autora de numerosas publicaciones sobre Plotino y Orígenes, tanto en Argentina como a nivel internacional. En el año 2020 finalizó la primera traducción al español del *Comentario de Orígenes al Evangelio de Juan*, publicado por la editorial Ciudad Nueva. Durante el período 2020-2024 se desempeñó como Presidenta de la Asociación Internacional de Estudios Patrísticos (AIEP-IAPS). En agosto del 2022 fue designada como Académica Correspondiente de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires por la provincia de San Juan, en el área de Filosofía.

ANA CAROLINA DELGADO es Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina) y Doctora en Filosofía por la Universidad de Navarra (España). Tras una formación

post-doctoral en la Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität (Alemania) con el subsidio del Deutscher Akademischer Austausch Dienst y después de llevar adelante una segunda investigación post-doctoral en la Universidad Nacional de General Sarmiento (Argentina) gracias al subsidio del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina), se desempeña desde 2011 como Investigadora en ese mismo Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Se ha especializado en el área de Historia de la Filosofía Antigua, particularmente en el pensamiento platónico y su recepción en el helenismo alejandrino. Sus trabajos de investigación han sido recogidos en múltiples publicaciones de la especialidad. Entre sus libros cabe mencionar: (2016). *Platón.IÓN*, edición bilingüe anotada. Buenos Aires: Colihue; (2022). *Usos polémicos de los textos de la antigüedad clásica: entre la filología y el imaginario*, en colaboración con M. A. Fierro y M. Sverdloff. Buenos Aires: TeseoPress.

PAOLA DRUILLE es Licenciada en Letras (UNLPam), Doctora en Letras Clásicas (UNS), Especialista y Magíster en Egiptología (Universidad de Alcalá de Henares, España). Es Posdoctoranda en Ciencias Humanas y Sociales en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Es Profesora Adjunta Regular a cargo de Lengua y Literatura Griegas de las carreras de Licenciatura y Profesorado en Letras de la Universidad Nacional de La Pampa e Investigadora Adjunta del CONICET. Es Profesora Invitada de la UNAM. Ha dirigido Proyectos de Investigación en ANPCyT y UNLPam. Ha publicado libros, capítulos y artículos de su especialidad.

MASSIMO GARGIULO, PhD, is currently a Professor and Pro-Director at the Cardinal Bea Centre for Judaic Studies at the Gregorian Pontifical University in Rome. His areas of interest are Hellenistic Judaism, Jewish-Christian relations in antiquity and late antiquity, and Spinoza's grammatical theory. Among his publications the most recent is *Il profumo di Abramo*, a book on Jewish and Christian exegesis on Abraham in a series which he directs with Marco Cassuto Morselli.

MAILLEN KRANK PIZARRO 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. Integra el Proyecto de Investigación "Filón de Alejandría y la Ley: interpretación, antecedentes y proyecciones", dirigido por las Dras. Paola Druille y Laura Pérez.

ERICK PALMERO PALACIOS es Licenciado en Historia y Letras Clásicas por la Universidad Nacional Autónoma de México. Forma parte de la matrícula de estudiantes de la Maestría en Filosofía Antigua de la Universidad Panamericana en México. Su línea de investigación se centra principalmente en la Historia de la Filosofía Antigua y su recepción en autores posteriores. Actualmente se dedica al estudio de la recepción de la filosofía presocrática y Aristóteles en Filón de Alejandría y en autores propios de la patrología griega y latina.

LAURA PÉREZ es Profesora y Licenciada en Letras por la Universidad Nacional de La Pampa. Doctora en Letras por la Universidad Nacional del Sur. Ha sido becaria doctoral y posdoctoral del Conicet. Es docente e investigadora en la Facultad de Ciencias Humanas de la UNLPam, donde se desempeña como Jefa de Trabajos Prácticos en la cátedra Lengua y Literatura Griegas del Departamento de Letras y co-dirige el Proyecto de investigación "Filón de Alejandría y la Ley: interpretación, antecedentes y proyecciones" (Res. 097-CD-21), radicado en el Instituto Interdisciplinario de Estudios Europeos y Americanos (IDEAE). Es autora de libros, capítulos y artículos en revistas científicas nacionales e internacionales.

GRACIELA L. RITACCO GAYOSO es Licenciada en Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Master of Theology in Philosophy of Religion, King's College, University of London, UK. Es Investigadora (CONICET) en torno a la Patrística Griega en conexión con la temática filosófico-religiosa de la Antigüedad Tardía, con especial interés por el Neoplatonismo. Integra la Sección de Filosofía e Historia de las Religiones del Centro de Estudios Filosóficos de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires. Publicó numerosos artículos en revistas y libros especializados tanto en Argentina como en otros países. Profesora en varias universidades: Facultad de Filosofía y Letras-UBA, UCA, UCALP, Universidad del Salvador.

FRANCESCA SIMEONI es maître de conférences en la Facultad de Filosofía de la Universidad Católica de Lyon (UCLy) y en el polo “Biblia, literaturas y culturas antiguas” de l'UR “Confluence: Sciences et Humanités” (EA 1598). Especializada en el pensamiento de Filón de Alejandría y de Simone Weil, sus intereses de investigación se centran en las formas del discurso metafísico sobre la trascendencia divina y su conexión con la antropología y la ética antiguas y contemporáneas, con especial atención a las interacciones entre la filosofía y la tradición bíblica. Ha publicado por Brepols, en 2019, el volumen *Trascendenza e cambiamento in Filone di Alessandria. La chiave del paradosso* (coll. ‘Monothéismes et Philosophie’, vol. 25, con prefacio de Carlos Lévy). Es assistant editor de la revista *Théophilyon*.

MARIANO SPLENDIDO es Profesor y Doctor en Historia por la Universidad Nacional de La Plata; investigador adjunto de CONICET, especializándose en la historia del cristianismo primitivo. Se desempeña como docente titular en la cátedra Historia General II de 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: “They were Fishermen: Peter and Andre's Trade in the Memory and Discourse of the First Churches” (Journal of Greco-roman Christianity, 2024), “‘Is not this the τέκτων?’: The work of Jesus in early Christian literature” (Studi sull'Oriente Cristiano, 2021), “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, entre ellas AIEPS, la Society of Biblical Literature y la AADEC. Dirige e integra proyectos de investigación y es parte del comité editorial de varias revistas científicas.

PEDRO LUIS VILLAGRA DIEZ es Licenciado y Doctor en Letras Clásicas de la Universidad Nacional de Córdoba. Fue Primer escolta de la Facultad de Filosofía y Humanidades y Premio Universidad. Obtuvo becas en el país y en el exterior (Alemania). Actualmente se desempeña como Profesor Titular Plenario para la cátedra de Lengua y Cultura Griegas II y Profesor Titular por concurso para la cátedra de Literatura Clásica Griega y Latina. Ha impartido cursos y seminarios de grado, extensión y posgrado. Es docente investigador categoría II. Ha dirigido y codirigido equipos de investigación de SECyT (Secretaría de Ciencia y Técnica de la UNC). Es autor de números artículos, capítulos de libros y publicaciones de la especialidad. El año pasado publicó la traducción anotada de *Ayante* de Sófocles para la Editorial Losada en colaboración con el Dr. Pablo Cavallero.

EMMANUELE VIMERCATI es Profesor titular de Historia de la Filosofía Antigua en la Pontificia Universidad Lateranense (Roma), donde ha sido decano de la Facultad de Filosofía (2014-2020). También es Profesor invitado en el Instituto Patrístico “Augustinianum” (Roma). Está especializado en estoicismo y platonismo imperial, con intereses de investigación también en la relación entre filosofía y cristianismo primitivo y en las influencias de la filosofía antigua en el pensamiento posterior. Entre sus publicaciones figuran: (2004). *Il Mediostoicismo di*

Panezio. Milano: Vita e Pensiero; (2015). *Medioplatonici, Opere, frammenti e testimonianze*. Milano: Bompiani; (2015). *Pouvoir et puissances chez Philon d'Alexandrie* (co-ed.). Turnhout: Brepols; (2020). *Fate, Providence and Free Will: Philosophy and Religion in Dialogue in the Early Imperial Age* (co-ed.). Leiden-Boston: Brill; (2020). *Nicholas of Cusa and the Aristotelian Tradition: A Philosophical and Theological Survey* (co-ed.). Berlin-Boston: De Gruyter. También es autor de varios artículos en revistas *peer reviewed* y colecciones editadas.

ISBN 978-950-863-527-3



