

FILÓN DE ALEJANDRÍA: OBRA Y PENSAMIENTO. UNA LECTURA FILOLÓGICA.¹

JUAN ANTONIO LÓPEZ FÉREZ.

Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED).Madrid.

RESUMEN.

Filón de Alejandría (30?a. C.-50? d. C.) es una figura clave para conocer la profunda relación entre Judaísmo y Helenismo en el siglo I d. C. Judío practicante, su profundo dominio de la lengua, la literatura y, de modo especial, la retórica griegas lo convierten en una personalidad extraordinaria de su tiempo, tanto por su exégesis de la Torá (o Pentateuco) como por sus escritos apoloéticos, históricos y filosóficos. Su testimonio es de gran valor para todo estudioso de la Antigüedad clásica por los muchos datos que aporta acerca de la filosofía, el pensamiento, la educación y la tradición clásica en el momento histórico que le tocó vivir, precisamente en un centro cultural de excepcional importancia dentro del Imperio romano.

ABSTRACT

Philo of Alexandria (30?B. C.-50? A.D.) is a key figure to understand the deep relation between Judaism and Helenism along the I century A. D. A practicing Jew, because of his intense command of Greek language, literature and, above all, Rethoric he was an extraordinary personality in his time, not only for his commentaries about the Torah (or Pentateuch) but also for his apologetic, historical and philosophical treatises. His testimony is very important for all student of classical Antiquity for the numerous details he offers concerning philosophy, thought, education and classical tradition in his own days, specially in his native city, extremely important cultural centre inside the Roman empire.

¹ Trabajo realizado dentro del Proyecto de investigación HUM2006-08548 de la Dirección General de Investigación (Ministerio de Educación y Ciencia).

PALABRAS CLAVE:

Filón-Alejandro- Obra-Pensamiento-Lectura Filológica.

KEY WORDS:

Philo-Alexandria-Work-Thought-Philological Reading.

1. INTRODUCCIÓN.

1. Nota biográfica.

Filón de Alejandría, perteneciente a una de las familias judías más ricas y distinguidas de tal ciudad, recibió esmerada educación, como él mismo reconoce varias veces en sus obras. Sabemos muy poco de su biografía, salvo que vivió en ese lugar, un centro de extraordinaria importancia tanto por su excelente situación cultural y económica -la más alta, propia de una verdadera metrópolis helenística bajo poder romano- como por la convivencia de gentes de lenguas y culturas muy diversas, entre las que figuraban, en lugar preeminente, griegos, al menos de lengua, judíos y egipcios helenizados. Filón, uno de los representantes de la comunidad hebrea de Alejandría, tuvo estrecha relación con diversas instituciones y personalidades romanas;² por ello, participó en la embajada que los judíos alejandrinos enviaron a Roma a fines del 38 d. C., o comienzos del año siguiente, para quejarse ante el emperador Calígula de la persecución que recientemente habían padecido. Precisamente, en el tratado *Sobre la embajada ante Cayo*,³ el autor se califica a sí mismo de anciano, por lo que puede inferirse que habría nacido hacia el 20 o el 30 a. C. Nuestro escritor estuvo siempre en contacto con la vida cultural y social greco-helenística: nos suministra muchos datos sobre la sociedad alejandrina de su época, cuando habla de reuniones, cenas, fiestas, competiciones atléticas,⁴ representaciones teatrales, carreras de carros, etc.

² Su sobrino Tiberio Julio Alejandro llegó a ser gobernador romano de Egipto. En el 66 d. C., reprimió la resistencia de los judíos alejandrinos, cuando comenzaba también la sublevación en Judea.

³ Leg. 1.

⁴ Harris (1976: 51-91) se ocupa de las metáforas deportivas y de las descripciones ofrecidas por Filón.

2. La Alejandría de Filón.

Alejandría, fundada por Alejandro Magno en el 332 a. C., se convirtió poco después en la sede de la capital, del Museo y de la Biblioteca de los Ptolomeos, quienes gobernaron en Egipto hasta que pasó a ser una provincia romana.⁵ En la Biblioteca llegó a haber unos 400.000 volúmenes, y, en ella, bajo la supervisión sucesiva de prestigiosos directores, se recogieron, ordenados por géneros, y se comentaron los autores de la tradición clásica griega. En los años de nuestro escritor, la ciudad, centro administrativo de Egipto, era la segunda en importancia del imperio romano, por detrás tan sólo de Roma. Filón habla de un millón de judíos repartidos entre Alejandría y el resto de Egipto,⁶ número algo exagerado quizá, pero en todo caso superior al de habitantes de Judea. Alejandría ya estaba en su declive en el I d. C., pero continuaba siendo un magnífico puerto comercial, un lugar privilegiado por su cultura, un cruce de caminos de singular relevancia, una verdadera rival de Roma por la importancia que tenía dentro del imperio, un lugar de confluencia de culturas y pueblos.

3. Los judíos de Alejandría.

En Alejandría hubo desde pronto una colonia de judíos, que, a partir de los primeros Ptolomeos, constituyeron un *políteuma*, es decir, una entidad política casi independiente con reglas estrictas de funcionamiento, pero carente de verdadera autonomía. Esos derechos, con algunos altibajos, fueron respetados por los romanos, desde el momento en que Egipto pasó a formar parte de su imperio.

Con respecto a los judíos de tal ciudad, sabemos que el rey Ptolomeo II, Filadelfo, cuyo reinado duró desde el 283 al 246 a. C., apoyó la versión luego llamada de los *Setenta*, escribiéndole al Gran Sacerdote de Jerusalén para que le enviara una delegación de hombres sabios conocedores del griego y del hebreo, a fin de que tradujeran los libros sagrados del judaísmo.⁷ Demetrio de Falero, famoso hombre político y literato que huyó de Atenas a Egipto, le ayudó mucho a Filadelfo en las líneas maestras de la Biblioteca,

⁵ En el 31 a.C, tras la derrota de Antonio y de la escuadra egipcia en Accio y el posterior suicidio de la reina Cleopatra.

⁶ *Flacc.*43.

⁷ *Carta de Aristeas*, 35. Cf. Filón, *Mos.* 2.31-3.

y, en su momento, dio un impulso decisivo a dicha versión.⁸ De otro monarca, Ptolomeo VI, Filométor,⁹ conocemos las atenciones y protección que les dispensó a los judíos alejandrinos.

En la Alejandría de Filón los griegos nacionalistas,¹⁰ y de modo especial los escritores de leyendas antijudías,¹¹ intentaron convencer a los romanos de que los judíos eran extranjeros, defensores de una religión bárbara y cruel, enemigos de la humanidad y menospreciadores de los dioses.

Los judíos de la Alejandría de entonces, los más helenizados de la diáspora,¹² estaban organizados en grupos diversos, pero entre ellos sobresalía una pequeña élite de intelectuales bien formados en la cultura griega y, además, un número no pequeño que menospreciaba tanto la cultura griega como el dominio romano, pues estaba influenciado por movimientos revolucionarios impulsados desde Judea. Habría además una minoría intermedia -en la que figurarían personalidades relevantes de las finanzas y, asimismo, los lectores de las escrituras- contenta con mantener la situación sociopolítica entonces vigente.

Digamos que en el período helenístico los judíos de Alejandría y de Egipto, en general, no trabajaron como esclavos, contra lo que algunos autores han dicho desde la

⁸ *Carta de Aristeas*, 11.

⁹ 180-145 a.C.

¹⁰ Los griegos de Alejandría solían disputar sobre cuáles de entre ellos tenían la ciudadanía (es decir, eran considerados habitantes de una *pólis*) y cuáles no. El decreto de Augusto del 4-5 d. C. vino a complicar las cosas, pues, con él, surgía una nueva clase de ciudadanos, los llamados *apò gymnasiou*, es decir, los procedentes del gimnasio, los que se habían formado en la cultura y educación helenísticas.

¹¹ Apión, un gramático contemporáneo de nuestro autor, escribió un tratado antisemita en el que afirmaba que los antepasados de los judíos fueron de raza egipcia, pero habían sido expulsados de Egipto por ser portadores de enfermedades contagiosas; sostenía, además, que se quedaría perplejo en caso de que los judíos fueran llamados "alejandrinos" (Cf. Flavio Josefo, *Contra Apión*, 2.8 y 38: según este último pasaje, Apión se preguntaba que, si los judíos eran verdaderamente alejandrinos, por qué no adoraban a los mismos dioses venerados por quienes recibían aquel nombre con toda razón).

No nos extraña, pues, que Filón se manifieste, más o menos veladamente, contra algunas de esas acusaciones infundadas cuando escribe la *Vida de Moisés*, donde el personaje central resulta ser el verdadero rey-filósofo que promulga leyes para una buena *politeía* (constitución política, régimen de gobierno). Sus lectores y público, judíos muy helenizados, aprenden en tal tratado que el modo más auténtico de actuar como griego es ser judío, lo que quiere decir, obedecer la ley judía.

¹² El término (*diasporá*), aplicado a la dispersión del pueblo judío, lo tenemos a partir del historiador Manetón (5 c 82), del III a. C.; luego, en el Testamento de los XII Patriarcas (*Aser*, 10.7.2), fechable entre los siglos II a. C. y I d. C., y, posteriormente, es utilizado por Justino (II d. C.) y Orígenes (II-III d. C.).

antigüedad.¹³ El mundo alejandrino abrió grandes posibilidades para los hebreos, por lo que la relación de éstos con los griegos y romanos fue muy diferente en Egipto respecto a lo que sucedía en Judea. Alejandría se ha tomado como modelo de simbiosis de gentes diversas, es decir, de vida en común, pero no de verdadero sincretismo. Por lo demás, salvo en contadas ocasiones (Antíoco IV Epífanes;¹⁴ además, Calígula, como veremos), los gobernantes no interfirieron en la religión judía.

Puede hablarse de una doble actitud entre los judíos alejandrinos durante el período helenístico: por un lado se mantenían leales a la ley mosaica y al modo de vida prescrito en la Ley, que había sido recogida en el siglo IV a. C. bajo el nombre de Torá o Pentateuco; el lugar de reunión era la sinagoga donde los escritos sagrados se leían, estudiaban y comentaban. Pero, por otra parte, participaban y se integraban en la vida social y económica, para lo que les era necesario pasar por el sistema educativo basado en el *gymnásion*, especie de escuela privada y, a la vez, lugar recreativo y deportivo. En toda ciudad helenística la educación era esencial para ser bien recibido en la vida social y cultural y, llegado el caso, tener acceso a la ciudadanía. Por los pocos testimonios literarios que nos han llegado, puede decirse que los judíos alejandrinos supieron competir con los griegos en el terreno cultural y literario. Ahora bien, según leemos en varios historiadores griegos, el pueblo judío fue el único del próximo oriente que entró en deliberada y abierta competición con las teorías griegas acerca del mundo y la historia. Por esa razón, entre otras, la población griega de Alejandría no veía con buenos ojos el ascenso social y económico de los judíos, los cuales, en realidad, no se asimilaban por completo al modo de vida helenístico.

A partir del siglo I d. C. sí hubo violencia antijudía en Alejandría: en el 38 d. C. tuvo lugar la persecución de que hablaremos; en el 66 acontecieron luchas diversas, y de nuevo en 115-8, bajo Trajano, lo que supuso la casi extinción de los judíos de tal metrópolis.

¹³ En la *Carta de Aristeas* 12-4, se afirma que Ptolomeo I se llevó a Egipto 100.000 judíos cautivos.

¹⁴ Rey helenístico de la dinastía Seléucida (175-164 a.C.) se proclamó dios, suprimió la religión judía y trató de imponer la vieja religión griega en su reino.

Filón nos relata que, cuando Herodes Agripa pasó por Alejandría en su viaje hacia Judea, una masa de gente lo ridiculizó en el gimnasio con un mimo burlesco y, además, pidió que se instalaran imágenes del emperador en las sinagogas. Todo ello dio lugar a la primera persecución de los judíos de que tenemos noticia. En el 38 d. C. Flaco, prefecto romano de la ciudad, declaró a los judíos extranjeros y permitió, según nuestro escritor, que les robaran sus posesiones, al mismo tiempo que las turbas saqueaban la ciudad; los hebreos vivían en dos de los cinco distritos de la metrópolis, pero, durante la persecución, se les confinó en una pequeña parte de sólo un distrito.¹⁵ Además, Flaco mandó arrestar a 39 miembros de la *gerusía* (consejo de ancianos) judía, los llevó al teatro, permitió que se les injuriara y que les golpearan con látigo, como a los egipcios, en vez de con una especie de vara plana, como a los alejandrinos. Nada de eso había sucedido en los 300 años anteriores, desde la fundación de la ciudad. Filón acusa sobre todo a los egipcios de ser instigadores de la persecución. Posiblemente en el fondo latía un problema esencial: la situación de los judíos en la ciudad. Los romanos habían establecido una clara diferencia entre los ciudadanos, libres de impuestos, y los que estaban sometidos a la *laographía*, inscripción obligatoria que llevaba aparejada la cantidad que se había de pagar por habitar en la ciudad y beneficiarse de sus indudables ventajas. No obstante, hubo algunos judíos que obtuvieron la ciudadanía romana, como Alejandro, el ya mencionado sobrino del polígrafo.

La situación bajo el imperio romano fue difícil en la Alejandría del siglo I d. C., pues los griegos no tenían ningún consejo local, mientras que los judíos habían mantenido alguna de sus anteriores instituciones, la *gerusía*, por ejemplo. Todo esto hacía difíciles las relaciones entre griegos y judíos.

Ya desde los primeros Ptolomeos, como leemos en Hecateo de Abdera y Manetón el sacerdote egipcio,¹⁶ aparecen datos sobre la animosidad contra los judíos. Josefo nos informa de esto en su *Contra Apión*, donde se nos informa cómo Apión había recurrido a los escritos de Mnaseas, Posidonio y Apolonio Molón en busca de noticias antijudías.

¹⁵ Flaco Avilio permitió que los nacionalistas alejandrinos confinaran a los judíos en la primera judería (ghetto) de la historia, incitando al populacho a que les atacaran.

¹⁶ Ambos fueron historiadores del siglo III a. C.

4. Filón y la traducción de los Setenta.

El predominio cultural del helenismo era patente por todo el próximo oriente desde el siglo III a. C, pues las monarquías helenísticas, sucesoras de Alejandro Magno, contribuyeron a extender la lengua y cultura griegas, hasta tal punto que, cuando cayeron los reinos helenísticos, los romanos mantuvieron el griego como lengua oficial en todo lo que luego sería llamado imperio romano de Oriente. La helenización llegó también, en mayor o menor medida, a Judea. Ahora bien, los judíos alejandrinos se helenizaron totalmente, y, por ello, la versión de los *Setenta* les dio verdadera identidad, porque el griego, no el hebreo, era ya su verdadera lengua de comunicación.

En el propio círculo donde Filón se desenvolvía había cierta indiferencia hacia el legado religioso judío, cuando no abierta apostasía, como ocurrió en el caso de su sobrino antes citado. El escritor intenta convencer a los judíos, sin duda, los ilustrados, de que no había que renunciar al pasado religioso, y que la fidelidad a la Ley no estaba reñida con una profundización en las ideas helenísticas.¹⁷

Filón decidió abordar el estudio de los libros sagrados traducidos por los *Setenta*, ante todo los cinco conocidos como la Ley o Pentateuco,¹⁸ no sólo como exégeta, sino también cual apologista de la escritura sagrada de los judíos, pues en sus propios días era muy frecuente la asimilación de éstos a la predominante cultura griega y, de otra parte, sabemos de algunos apóstatas, como ya he indicado. Al escribir sus comentarios, el autor piensa en sí mismo y en un grupo selecto de judíos fuertemente helenizados. Al estudiar la Ley introduce la *paideía* griega, el sistema educativo en que se había formado; cuando explica el texto de los *Setenta* se detiene en numerosas palabras, como las pronunciadas por Moisés, sosteniendo que la traducción de los *Setenta* había sido inspirada por Dios.¹⁹ A los traductores les llama “profetas y sacerdotes de los misterios”²⁰ con el fin de con-

¹⁷ Momigliano (1975: 91-92) señala que los intelectuales griegos se ocuparon poco de la traducción de los *Setenta*, porque se trataba de un griego mal escrito; se interesaron, en cambio, por ciertos puntos etnográficos e históricos del pasado judío. La primera mención de los *Septuaginta* en la literatura griega que nos ha llegado tiene lugar en el tratado anónimo *Sobre lo sublime* (siglo I d.C.).

¹⁸ Es decir, los cinco estuches (*pénta*=cinco, *teúchos*=estuche), donde se guardaban los cinco rollos de pergamino en que estaba escrita la Torá.

¹⁹ Posiblemente del texto hebreo sabía poco, si es que podía entenderlo y leerlo. En las etimologías de los nombres hebreos habría contado con alguna ayuda, pues parece ser que no conocía esa lengua. Asimismo, se pudo apoyar en la literatura alegórica judía de fechas anteriores.

²⁰ *Mos.* 2.40.

vencer a los judíos helenizados de que leyeran los libros sagrados. Recomienda acudir a las sinagogas, escuelas de prudencia, justicia, fortaleza y templanza.²¹ Advierte que el sentido literal de las palabras es increíble, y que es posible, con la ayuda de Dios, deducir algún sentido interno u oculto. Por ejemplo, afirma que la creación no puede haber tenido lugar en seis días, pues éstos son medidos según el curso del sol, que, a su vez, es una parte de la creación.²² Que Eva saliera de una costilla de Adán lo tiene por mítico.²³ Otras veces es hipercrítico: así, se pregunta por qué Jacob había de enviar a José a visitar a sus hermanos cuando cualquier servidor podría haberlo hecho.²⁴

Filón se considera a sí mismo un intérprete, más que un pensador; tiene a Moisés por una figura histórica y lo cree dotado de todos los saberes, entre ellos el pensamiento griego, lo que resulta totalmente anacrónico; las palabras de Moisés, afirma, habían sido inspiradas por Dios, y el exégeta debe entenderlas y explicarlas. Para ello, nada mejor que la alegoría, el método aplicado por los estoicos en sus estudios sobre Homero.

2. OBRA.

La obra filoniana puede dividirse en cuatro secciones: tratados sobre el Pentateuco, o la Ley; escritos apologéticos; escritos históricos; escritos filosóficos. Suele afirmarse que, junto con los *Setenta*, los escritos de Filón constituyen el acervo más importante y famoso del judaísmo alejandrino.

a. Tratados sobre la Ley.

1. *De opificio mundi (Op.)*, *Sobre la creación del mundo*.

Filón analiza el relato de Moisés sobre la creación del mundo, concentrándose en los tres primeros capítulos del *Génesis*. El origen del mundo es atribuido a un Hacedor (*poiētēs*), no creado, que se ocupa de lo que ha hecho.

Cuando se habla de “seis días” eso, sostiene, no apunta a un espacio temporal en el que el mundo haya sido hecho, sino a los principios de orden y productividad que regularon su creación. Filón explica detenidamente las ventajas del número 6: “el más

²¹ *Mos.* 2.216.

²² *Leg. All.* 1.2.

²³ *Ibid.*, 2. 19: *mythôdes*.

²⁴ *Det.* 13.

productivo”, pues equivale a la multiplicación de los tres primeros y a su suma; además, es el producto de un número masculino (el dos, par) y otro femenino (el tres, impar).

En el sexto día, cuando el Padre del universo dijo “Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza”, ese “hagamos” (72)²⁵ indica que había ciertos colaboradores con él, responsables del vicio y de las actividades malvadas, pues el mal no puede proceder del Padre.

Al hablar del séptimo día, el exégeta se extiende en las propiedades e importancia del número siete. Acude a Filolao, un pitagórico del siglo V a. C.; se refiere a los siete septenios (períodos de siete años) que rigen la vida humana. Veamos algunos: en el primero crecen los dientes; en el segundo se presenta la posibilidad de emitir semen; en el quinto viene la madurez para el matrimonio; durante el décimo llega el deseable fin de la vida (es decir, entre los setenta y los setenta y siete años). Filón cita a Solón y a Hipócrates en busca de autoridad suficiente (103-5).

El alejandrino, partiendo de *Génesis* 2.7, establece una diferencia entre el hombre creado por el Padre y el formado por Dios a partir de la tierra y compuesto de sustancia térrea y de Aliento divino; el nacido de la tierra es mortal, dotado de cuerpo y alma, hombre y mujer; en cambio, el creado a imagen y semejanza de Dios no era ni masculino ni femenino, sino incorpóreo e incorruptible (134-5). Ahora bien, el primer hombre experimentó alguna mala fortuna, pues la mujer fue para él “comienzo de una vida reprochable” (151); mientras vivió solo, el hombre se asemejaba al mundo y a Dios, pero cuando fue modelada (*eplásthē*) la mujer, aquél se le aproximó y la saludó; ella le contestó convergüenza. Sobrevino el deseo erótico (*érōs*) y unió las dos mitades, produciendo en ambos el deseo (*póthon*) de estar el uno junto al otro con vistas a la procreación de semejantes. Ese deseo produjo placer (*hēdonēn*) corporal, y éste fue el comienzo de injusticias y violaciones de la ley, con lo que se produjo una vida mortal y desdichada en vez de la inmortal y feliz (152).

Una cierta extensión (153-69) ocupa lo relativo al Jardín (*parádeison*), la Serpiente, la Caída y sus consecuencias. Si el Jardín representa el poder dominante del alma, la serpiente alude al Placer; y, por su lado, el Placer asalta al hombre por medio de la mujer.

²⁵ Aquí, y en lo sucesivo, va entre paréntesis el número de la página correspondiente del tratado filoniano según la edición bilingüe (griego-latina) de Th. Mangey, *Philonis Judaei opera*, Londres 1742. Tal es el modo de citar normalmente aceptado por los estudiosos posteriores.

El tratado acaba (170-2) con un resumen: la existencia eterna de Dios (que sirve de argumento contra el ateísmo); la unidad de Dios (de valor especial contra el politeísmo); la no-eternidad del mundo; la unidad del mundo; la providencia de Dios.

2. *Legum allegoriae (Leg. All.), Alegorías de las santas leyes.*

El tratado está dividido en tres libros²⁶ de los que recojo lo esencial.

I) A propósito de *Génesis*, 2.7, Filón afirma que el Artífice (*technítēs*)²⁷ insufló el divino aliento al hombre terrenal modelado de barro, no al hecho a imagen y semejanza de Dios. El Artífice insufló el aliento en la cara porque es la parte donde están situados varios sentidos.

En *Génesis* 2.9, los cuatro ríos del Edén (que significaría exuberancia: 45) son interpretados como las virtudes particulares que se desprenden del río que sale de tal lugar, el cual es la Sabiduría o Razón de Dios: Fisón es Prudencia; Geón, que rodea Etiopía, fortaleza; Tigris, templanza, pasa por enfrente de Asiria; Éufrates, Justicia, es decir, la armonía de las tres partes del alma.²⁸

Se nos dice luego que el Fisón y el Geón rodean países en el sentido de que dominan y capturan la locura y cobardía; el Tigris ataca al Placer; en cambio, el Éufrates lleva recompensas (85-7).

Dios puso en el jardín (*parádeisos*) al hombre que había creado, no al moldeado. Adán quiere decir “tierra” (90), y, por tanto, debe referirse al hombre moldeado, salido de la tierra. Se pregunta el alejandrino (90-1) por qué Adán, que dio los nombres a todas las criaturas no se lo puso a sí mismo: nos indica que la mente (*noûs*) que hay en cada uno de nosotros es capaz de aprehender otros objetos, pero no puede conocerse a sí misma, tal como el ojo ve los demás objetos, pero no puede verse a sí mismo.

Sigue el comentario a *Génesis*, 2.18, donde Dios prohibió al hombre comer el fruto del árbol del conocimiento del bien y del mal. Nos explica el autor que tal árbol no estaba en el paraíso (100).

II) En el libro segundo la creación de Eva hay que entenderla como un mito

²⁶ Están dedicados, respectivamente, al *Génesis*, 2.1-17; 2.18-3; 3.8-19.

²⁷ El término lo tenemos 66 veces en el autor. (Para los recuentos léxicos me atengo al *Thesaurus Linguae Graecae (TLG)*, 32.2000).

²⁸ Se recogen aquí las cuatro virtudes platónicas, recogidas también por filósofos posteriores.

(*mythôdes*) (19), pues no puede admitirse, leemos, que una mujer, o un ser humano, salga de la costilla de un hombre. El escritor explica que “costillas” (*pleurás*) quiere decir “fuerzas” (*dynámeis*); cree, además, que la acción de presentar la mujer al hombre alude a la introducción de la percepción sensorial en la mente; afirma, después, que cuando se dice que Adán y Eva estaban desnudos quiere indicarse que no tenían sobre sí ni el bien ni el mal.

A propósito de la relación de la serpiente con el placer traduzco el siguiente pasaje:

“El movimiento tortuoso y variado como el de una serpiente, tal es el del placer. Se desliza de cinco formas, y también los placeres se ocasionan por la vista, oído, gusto, olfato y tacto. Los más violentos e intensos son las uniones sexuales con mujeres, y por medio de ellas está ordenada la generación de un semejante” (74).

III) El pasaje en que el hombre se esconde de Dios le sirve a Filón para contrastarlo con la actitud mantenida por Moisés, Jacob y Abrahán, todos los cuales permanecieron leales a Dios (1-27).

En un pasaje algo difícil, el autor distingue entre Adán, la “mente” (*noûs*), y Eva, la “percepción sensorial” (*aísthēsis*); nos dice que Dios llama a Adán, y no a Eva, porque ésta “siendo irracional (*álogos*), no tiene la capacidad de recibir el reproche por sí misma”(50).

La maldición de Dios contra la serpiente, a saber, que caminaría sobre su pecho y su vientre, merece la atención del escritor, que insiste en que las pasiones se localizan en dichas partes del cuerpo (114).

El castigo impuesto a la mujer, especialmente la precisión de que habría de ser dominada por su esposo, ocupa buena parte del comentario (200-245).

3. *De Cherubim (Cher.)*, *Sobre los querubines, la espada flamígera y Caín, el primero nacido de hombre.*²⁹

Filón insiste en que en la frase “expulsó” a Adán, esa acción quiere decir que es

²⁹ El tratado se divide en dos partes, que constituyen sendos comentarios de *Génesis* 3.24 y 4.1. En este y en otros casos, en vez de ceñirme al título latino, prefiero traducir el enunciado griego que precede al tratado.

para siempre, permanente; acude a un ejemplo bien conocido, a saber, cuando Abrahán expulsa definitivamente a Agar en *Génesis* 21.14: Agar representa la educación de bajo nivel; Sara, en cambio, la filosofía. Por su lado, los dos querubines aluden a las dos potencias principales de Dios: bondad y soberanía; la espada, a su vez, es la razón (*lógos*) que une a las dos.

Adán equivale a mente (*noûs*) y Eva, a sensación (*aisthēsis*); tuvieron a Caín, que quiere decir “posesión” (56-7). Se detiene el alejandrino en un punto importante: Adán “conoció” (*égnō*) a Eva, que parió a Caín, pero ese verbo “conocer” no se usa en el caso de las esposas de grandes hombres del Pentateuco (Sara, de Abrahán; Rebeca, de Isaac) sino que, por ser virtudes, el propio Dios puso en ellas la buena semilla.

4. *De sacrificiis Abelis et Caini (Sac.)*, *Sobre el nacimiento de Abel y los sacrificios de éste y de su hermano Caín*.³⁰

Se nos presenta una alegoría de la Virtud y el Vicio como dos castas mujeres que intentan atraerse a la mente. El discurso de la primera contiene un catálogo completo de las malas cualidades y un gran elogio del trabajo (28-44); logra convencer a la mente que se convierte en lo que era Abel.

La acusación contra Caín se basa en que éste ofrece frutos, pero no “primeros frutos”, primicias; por tanto, conviene siempre evitar el retraso.

A propósito de las palabras de *Génesis*, 4.4, a saber, que Abel ofrecía a Dios los primogénitos de su rebaño, Filón comenta por extenso *Éxodo* 13.11-3, sobre el ofrecimiento al Señor de los machos nacidos de todo ser que abre la matriz, pues los machos significan las virtudes, y las hembras, vicio y pasión (102-3).

5. *Quod deterius potiori insidiari soleat (Det.)*, *Sobre que lo peor suele atacar a lo mejor*.³¹

El escritor explica detenidamente el término “campo” (*pedion*, en griego, propiamente “llanura”), afirmando que equivale a la lucha de dos principios opuestos: amor a Dios (Abel) y amor a sí mismo (Caín).

³⁰ Interpretación de *Génesis*, 4.2-4.

³¹ Se centra en *Génesis* 4.8-15; a saber, cómo Caín mató a Abel, y Dios, después, maldijo al primero.

Abel, desconocedor de la dialéctica, aceptó el reto de su hermano. Filón acude a *Éxodo* 4.10, donde Moisés afirma que no es elocuente; por eso Dios eligió a Aarón, hermano del anterior, como experto en hablar y profeta; la mente es la fuente de las palabras, y el discurso es su boca (38-40). En el comentario del término maná (*mánna*) se nos indica que es la divina palabra, el más antiguo de los seres; de maná se han hecho dos pasteles, uno de miel y otro de aceite; maná es un sinónimo de la roca desde la que fluye la fuente del saber divino (118).

6. *De posteritate Caini (Post.)*, *Sobre los descendientes del en apariencia sabio Caín y de cómo resulta exiliado*.³²

Caín se aleja de Dios, pues pierde la alegría de verlo e incurre en la impía creencia de que el hombre es la medida de todas las cosas, sostenida por el sofista Protágoras (35). La ciudad construida por Caín es la creencia forjada por cualquiera alma impía.

Se comenta el significado de varios descendientes de Caín. El prosista critica la frase “Lamek tomó para sí dos mujeres”, y que éste actuara así en vez de recibirlas como un regalo de manos de Dios. Pasa luego a ocuparse de Set, hijo de Adán: significa “riego”, pues la mente riega los sentidos, como la palabra de dios riega las virtudes, que son simbolizadas como los cuatro ríos que salen del Edén.

La imagen del riego le sirve al polígrafo para explicar las palabras de *Génesis*, 21.19: a saber, que Agar llenó el odre y le dio agua a su hijo; según aquél, en esa acción hay que ver la educación elemental y primaria.

El tratado termina con la afirmación de que el alma es el teatro de todas las guerras, que proceden de almas desordenadas (175-185).

7. *De Gigantibus (Gig.)*, *Sobre los gigantes*.³³

Se hace referencia al momento en que los hombres se multiplicaron sobre la tierra y les nacieron hijas; y los ángeles, viendo que eran bonitas, se casaron con las que eligieron. Se interpretan esas palabras en el sentido de que ángeles, demonios y almas son lo mismo; buscar a las hijas de los hombres quiere decir dirigirse a los placeres sensuales. El

³² Explicación de *Génesis*, 4.16-25.

³³ Exegesis de *Génesis*, 6.1-4.

escritor, apoyándose quizá en Platón, explica que el alma humana descendió desde lugares superiores a encarnarse en el cuerpo, y acude a *Levítico* 18.6: “un hombre, un hombre, no se acercará a nadie, pariente de su carne, a descubrir su desnudez”, lo que interpreta, en realidad, como una prohibición del incesto.

Respecto a que entonces había gigantes sobre la tierra, afirma que no se trata de palabras míticas de los poetas (58-9).³⁴ Nos habla a continuación de tres clases de almas: la terrena, que es la de los gigantes, la celeste y la divina. La celeste se ocupa del aprendizaje secular; la divina se consagra sólo a Dios: de estas dos se pone como ejemplo a Abrán (antes del cambio de nombre) y Abrahán, respectivamente. En cambio, la terrena es propia de los gigantes, desertores de Dios.

8. *Quod Deus immutabilis sit (Quod Deus), Que la divinidad es inmutable.*³⁵

Las palabras “y tras eso, cuando los ángeles de Dios se unieron con las hijas de los hombres y engendraron en bien de ellos” (*Génesis*, 6.4) requieren varias explicaciones; “tras eso” quiere decir una vez que el espíritu de Dios se marchó; se subraya lo de “engendraron en bien de ellos (*hautóis*)”, pues la actitud de Onán, derramar el semen fuera de su mujer durante la relación sexual, es un acto egoísta que conduce a la destrucción (1-4).

Filón insiste en que Dios no puede arrepentirse de haber creado al hombre, pues Dios es inmutable, no puede cambiar (20-32). Acude a una explicación de origen estoico sobre las cuatro realidades que encontramos en la naturaleza (33-50): cohesión, crecimiento, vida y alma racional (la propia del hombre). Dios extiende su mano derecha y no puede consentir que la raza humana vaya a su destrucción y aniquilación.

Balaán (181-3) aparece como modelo de los que rechazan las advertencias de la divina razón, juez interno; obedecía a presagios y falsos oráculos, pero la propia corriente de su locura acabó por tragárselo.

9. *De agricultura (Agr.), Sobre la agricultura.*³⁶

A propósito de “Y Noé comenzó a ser un labrador del campo” (*Génesis*, 9.20), el alejandrino establece una oposición entre el cultivo científico de la tierra y el cultivo del

³⁴ Por ejemplo, en la *Teogonía* de Hesíodo (185 ss) se nos dice que Gea, de las gotas surgidas de la castración de Úrano, por obra de Crono, parió a las Erinis, los Gigantes y las Ninfas Melias.

³⁵ Explicación de *Génesis*, 6.4-12.

³⁶ Interpretación de *Génesis*, 9.20 a.

alma; como cultivador del alma, Noé contrasta con Caín, que estaba al servicio del placer. Observamos, además, la oposición entre pastor y criador de ganado: grandes hombres como Jacob y Moisés fueron pastores; también Dios es un pastor que mantiene junto a su rebaño. Asimismo, encontramos una oposición entre experto en hípica y jinete, pues éste siempre está a merced del caballo, mientras que aquél controla los movimientos del animal (67-92). Con todo, la serpiente puede morder el talón del caballo³⁷ y ocasionar la caída del experto en hípica.

10. *De plantatione (Plant.)*, *Sobre la plantación realizada por Noé*.³⁸

El comentarista afirma que el árbol de la vida es el hombre imagen de Dios;³⁹ repara en la plantación llevada a cabo por Abrahán;⁴⁰ y, al hablar de nuestra propia plantación, indica que debemos plantar árboles frutales, y, llegado el momento, podarlos. A propósito del cuarto año, cuando el fruto está listo para bendecir al Señor, Filón habla del número cuatro y elogia los resultados de la educación, acudiendo a una leyenda sobre el nacimiento de las Musas a partir del vientre de Mnemósine (129-30). “El mito de los antiguos es así. Y nosotros, siguiéndolo, decimos que...”(130).

La segunda parte del tratado está reservada al cultivo de la viña llevado a cabo por Noé (140-77). En primer lugar el autor repasa ciertas preguntas de las escuelas filosóficas (peripatética, cínica y estoica, fundamentalmente) en las que se trataba de si al hombre sabio le era lícito embriagarse. Nos explica que todo el mundo condena la embriaguez cuando nos conduce a cometer insensateces, pero, si se trata solamente de excederse con la bebida sin llegar a tal punto, algunos dirían que el hombre sabio puede permitírselo.

Encontramos una interesante aportación en materia de sinónimos y antónimos: se pregunta el escritor si “embriagarse” (*methýein*) y “llenarse de vino”(*oinoùsthai*) son sinónimos o no; señala que algunos quieren derivar *methýein* de *méthesis*, “relajación”;⁴¹ y, asimismo, observa que en numerosos escritores *methýein* y *oinoùsthai* son sinónimos, sin estar asociados, en cambio, con *léros*, “necedad, tontería”.

³⁷ *Génesis*, 49.17.

³⁸ Exegesis de las palabras de *Génesis*, 9.20 b: “y plantó una viña”.

³⁹ De *Génesis*, 1.27.

⁴⁰ *Génesis*, 21.33.

⁴¹ No hay relación etimológica alguna entre ambos términos.

11. *De ebrietate (Ebr.), Sobre la ebriedad.*⁴²

En primer lugar el vino es símbolo de la necesidad (o locura) y de hablar neciamente (11-153). La causa principal es la falta de educación (*apaideusia*). Se alude al caso de los padres de un hijo rebelde, pródigo y dado a la bebida, cuando lo denuncian ante los ancianos.⁴³ Filón examina varios casos posibles (33-92): los hijos que obedecen a uno de sus progenitores pero no al otro; los que obedecen a ambos; los que no obedecen a ninguno de los dos. Ejemplos de quienes aman a la madre, pero no al padre, son Jetro y Labán; de los que aman al padre, pero no a la madre, los levitas; modelo de los que aman a ambos padres es Jacob, llamado luego Israel (82).

En segundo lugar el vino es símbolo de estupor o insensibilidad, lo que significa ignorancia en la esfera mental o moral. Un tipo de ignorancia es creer que se sabe algo, cuando se ignora: se pone el ejemplo de Lot, su mujer y sus hijas. El comentarista insiste en que los mismos objetos producen impresiones distintas en momentos diferentes (162-205).

En tercer lugar el vino es símbolo de glotonería. Se acude, como referencia, al faraón y su copero principal: aquél liberó a éste y se reconcilió con él, precisamente por su pasión por el vino.

12. *De sobrietate (Sob.), Sobre lo que Noé, ya sobrio, suplica y maldice.*⁴⁴

La sobriedad se entiende, ante todo, como propia del alma, pues es tan importante para ésta como la buena visión lo es para el cuerpo. El alejandrino se ocupa luego del hijo menor de Noé, Ham, que tras haber visto a su padre embriagado y desnudo, salió a comunicárselo a sus hermanos, en vez de cubrirlo con un manto como éstos hicieron después (1-20). El tratado nos ofrece una contraposición entre “más joven”, propio de la rebeldía (se acude a varios modelos bíblicos: Ismael, mayor en años, pero menor en mentalidad con respecto a Isaac) y “mayor” (Abrahán, por ejemplo, es llamado “el mayor”). Sin embargo, en ocasiones un hermano menor puede prevalecer sobre otro mayor por razón de su virtud (así, Jacob toma los derechos de primogenitura de Esaú).

⁴² Explicación de *Génesis*, 9.21: “y bebió vino, y se embriagó”.

⁴³ *Deuteronomio*, 21.18-21.

⁴⁴ Interpretación de *Génesis*, 9.24-7.

Se pregunta Filón por qué Noé maldijo al hijo de Ham, Canaán, que nada malo había hecho (31-3). Lo justifica afirmando que aquél era vicio en reposo, pero Canaán, en actividad o movimiento. Para todo eso recurre a ejemplos tomados de la filosofía aristotélica. Además, encuentra una explicación etimológica tomada del hebreo: Ham significa “calor” (señal de fiebre en el cuerpo o de vicio en el alma), y Canaán, “movimiento”, es decir, el vicio en sentido activo. Con esto se explica la maldición de Dios.

Más abajo, el escritor parte de una conocida paradoja estoica cuando afirma que Sem es, a la vez, noble, rico, rey y libre (56-7).

13. *De confusione linguarum (Conf.)*, *Sobre la confusión de las lenguas*.⁴⁵

El escritor parte de las críticas que se habían hecho sobre la construcción de una torre para alcanzar el cielo, pues Homero ya explicaba algo parecido en el caso de los Alóadas.⁴⁶ Con respecto a la confusión de lenguas, se nos habla de otra explicación dada por los forjadores de mitos (*mythoplastôn*), según la cual todos los animales usaban al principio la misma lengua y eran capaces de entenderse todos entre sí,⁴⁷ de tal modo que pidieron la inmortalidad y la eterna juventud; fueron castigados por su audacia y resultaron incapaces en adelante de entenderse mutuamente, pues surgieron muchas lenguas en vez de la única que hasta entonces habían usado.⁴⁸

El autor recoge las críticas dirigidas por algunos contra Moisés respecto a la única lengua de la humanidad, pues éstos afirman que es un asunto mítico (*mythôdes*) (9); sostiene que la lengua común es más útil que perjudicial, y que los hombres que hablan varias lenguas gozan de prestigio especial. Ahora bien, considera alegorías la leyenda sobre el diluvio, la alianza contra Abrahán y el ataque de los habitantes de Sodoma contra los ángeles.

⁴⁵ Comentario de *Génesis* 11.1-9.

⁴⁶ Los dos hijos de Posidón (dios del mar) y de Ifimedia; crecieron tanto que medían ya dieciséis metros de altura a los nueve años (*Odisea* 11;311; Cf. Apolodoro 1.7.4). Colocaron el monte Osa sobre el Olimpo y el Osa sobre el Pelio, con la intención de llegar hasta el cielo y atacar a los dioses. Según una versión extendida, Apolo los exterminó cuando todavía no habían llegado a la pubertad.

⁴⁷ Lo leemos en Esopo (*Fábula* 302), donde encontramos el adjetivo *homóphōnos*, “que tiene, o usa, la misma lengua”. Precisamente Filón emplea ese término en 6 ocasiones (además de una en que aparece el sustantivo correspondiente: *homophōnia*, precisamente en esta ocasión), más que ningún otro autor griego hasta sus días.

⁴⁸ En *Génesis* 11.1, leemos: “toda la tierra era un solo labio (*cheilos*) y una única lengua (*mía phōnē*) para todos”.

Cuando los patriarcas afirman ser hijos de un solo hombre,⁴⁹ éste es la recta razón. Por su lado, cuando los hombres malvados se dedican a la fabricación de ladrillos, eso quiere decir la preparación y formación de malos pensamientos (83-90). Que la torre pretende alcanzar el cielo alude al intento impío de ciertas falsedades teológicas que intentan negar las verdades celestiales (113-5).

La frase “el Señor bajó a ver la ciudad y la torre” (*Génesis* 11.5) insiste en la prioridad de la vista sobre el oído. El polígrafo añade por su cuenta, apoyándose en razones pretendidamente lingüísticas, que construir una torre tan alta es imposible, porque los hombres serían eliminados por el calor del sol (156-7). Los hombres dejaron de hacer tan quimérica torre, no porque la hubieran acabado, sino por la confusión de lenguas. Les sucedió como a Balaán, el seguidor de prodigios y augurios, cuyo nombre significa “vano”, “estúpido” (*mátaios*).

Cuando el texto sagrado nos dice “bajemos y confundamos allí sus lenguas” (*Génesis* 11.7) ese plural quiere decir que Dios encarga algunas tareas a sus lugartenientes, los ángeles (168-75),⁵⁰ a quienes les ordena la confusión de los impíos. Tal confusión (*sýnchysis*) indica, a la vez, destrucción y dispersión, pues si se hubiera tratado de una simple diferenciación de lenguas se habría usado otro término, como “separación” (*diákrisis*), por ejemplo.

14. *De migratione Abrahami (Mig.), Sobre la emigración de Abrahán.*⁵¹

Cuando el Señor le dijo a Abrahán que se marchara de su tierra y de la casa de su padre, esa tierra alude a los sentidos; y la casa de su padre hace referencia al lenguaje. Las palabras de Dios se pronuncian en determinados sitios más para ser vistas que oídas. “Te haré una gran nación” es explicado diciendo que nación equivale a una multitud de cualidades. El escritor introduce una digresión: el ser de muchos pies es el politeísta; el carente de pies, el ateo (69).⁵² Filón acude a una explicación singular de “te bendeciré”, afirmando que la forma del futuro griego (*eulogēsō*) significa “te dotaré de excelente ló-

⁴⁹ *Génesis*, 42.11.

⁵⁰ Esa idea, presente en *Op.* 75, procede del *Timeo* platónico (41-42).

⁵¹ Comentario de *Génesis*, 12.1-6.

⁵² En nuestro autor, encontramos 29 veces el adjetivo *átheos*, y 26, el sustantivo correspondiente, *atheoítēs*, “ateísmo”.

gos”,⁵³ es decir, de buen pensamiento y palabra; de ahí deduce que el sabio debe dominar el lenguaje, como medio de defenderse del sofista (70-75). Por su dominio de la palabra Aarón convirtió en serpiente su bastón; y, después, el animal devoró las serpientes que los encantadores habían presentado, con sus trucos, ante el faraón.⁵⁴ A propósito de la frase “yo engrandeceré tu nombre”, Filón expresa su actitud respetuosa ante la ley, el sábado, la circuncisión (“que muestra la excisión del placer y la supresión de la opinión impía”: 92) y los días festivos.

En la expresión “Lot marchó con él”, se detiene en el significado de Lot: el que se aparta, el que se inclina hacia afuera. Posteriormente, Abrahán, cansado de las emboscadas y ataques de Lot, terminaría por separarse de él.

La partida de Abrahán desde Caldea hacia Haran es interpretada como el alejamiento de la astrología para llegar al lugar de los sentidos, la casa de la mente, a fin de entregarse al estudio de sí mismo; desde tal lugar puede partirse para contemplar al propio Dios (189-97).

Cuando leemos que, a la sazón, Abrahán tenía setenta y cinco años eso quiere decir que setenta es el número de la mente y razón superiores, y cinco el número de los sentidos. Abrahán llegó a Siquem que, según nuestro comentarista, significa “llevar en el hombro”, porque en esa parte de nuestra anatomía llevamos las cargas.

15. *Quis rerum divinarum heres (Quis Her.), Quién es el heredero de las cosas divinas.*⁵⁵

El intérprete afirma que, tal como se desprende de las palabras de Abrahán, hay una diferencia entre “Señor” (*kýrios*) y “Dueño” (*despótēs*); este último término supone un grado mayor de miedo y respeto que el anterior; el exégeta establece algunas etimologías poco aceptables hoy día. Por ejemplo, cree que *despótēs*⁵⁶ procede de *déos*, “miedo”. También se detiene en la frase “el hijo de Masek”,⁵⁷ la nacida en casa de Abrahán, pre-

⁵³ Aunque el verbo *eulogéō* (“hablar bien de alguien, bendecir”), y el sustantivo *lógos* son de la misma raíz, la explicación de nuestro exégeta no es correcta.

⁵⁴ *Éxodo* 7.12.

⁵⁵ Explicación de *Génesis* 15. 2-18.

⁵⁶ Hoy se dice que viene de **dems-pótēs*, “señor de la casa”; el primer elemento está relacionado con *dómos*, “morada, casa”.

⁵⁷ *Génesis*, 15.2.

cisamente cuando éste se pregunta si ése iba a ser su heredero; Filón afirma que Masek significa “procedente de un beso” (*philēma*), algo distinto del amor, pues indica una clase inferior de afecto (40-1).

Dios le pidió a Abrahán que le llevara varios animales de tres años (125-9): una ternera, un carnero y una cabra, que aluden, respectivamente, al alma, la palabra y la percepción sensorial; por su parte, el número tres es perfecto, pues tiene comienzo, mitad y fin. Abrahán partió por la mitad los tres animales. Precisamente, a esa división y a sucesivas subdivisiones por pares simétricos de iguales y opuestos les dedica el autor una atención especial, pues afirma que toda esa división depende de la razón (*lógos*) (133-40). El escritor, basándose en la analogía, hace referencia a los que comparan el hombre con el cosmos.⁵⁸ A propósito de las divisiones, se ocupa del reparto de los diez mandamientos en dos tablas, con cinco cada una, y añade un comentario a cada precepto (166-73). Más adelante, deteniéndose en los contrarios (calor/frío, seco/húmedo, ligero/pesado, noche/día, verano/invierno, dulce/amargo, mortal/inmortal, vida/muerte, blanco/negro, derecho/izquierdo, virtud/vicio, etc.), concluye que los descubrió Moisés, y no Heráclito, a quien los griegos consideraron el primer descubridor en el manejo de categorías contrarias (214).

Añade que las seis partes de los animales divididos por la mitad tienen en el centro la razón que los ha cortado. Acude al número siete, el de las luces del sagrado candelabro de oro; tres a cada lado, y en el centro una más. Lo compara con los siete planetas,⁵⁹ en cuyo centro está el sol; tres, por encima (Saturno, Júpiter y Marte) y tres por abajo (Mercurio, Venus, Luna).

Se detiene en la frase “hacia la puesta del sol le sobrevino un éxtasis a Abrahán”, analizando varios posibles sentidos del término *ékstasis*: locura, estupor, tranquilidad mental y manía divina, la cual, a su vez, da lugar a la inspiración profética (249-66). Sostiene que fue esta última la que le sobrevino a Abrahán.

Nuestro comentarista tiene por profetas a Noé, Abrahán, Isaac, Jacob y Moisés. Tras los cuatrocientos años de servidumbre (el cuatro, según los cálculos del autor, está relacionado con otras tantas pasiones del alma: placer, deseo, pena y miedo), uno debe

⁵⁸ La comparación del hombre, *mikrokósmos*, con el *makrokósmos* (“mundo, universo”) remonta a Demócrito.

⁵⁹ Mercurio, Venus, Marte, Júpiter, Saturno, Luna y Sol. (Nótese que no entra Tierra, y que el Sol y la Luna son considerados planetas).

estar preparado con los frutos de la educación para el largo viaje hasta la tierra patria (272-4). El tratado acaba con una explicación de la promesa que Dios le da a Abrahán: la tierra situada entre los ríos Nilo y Éufrates.

16. *De congressu quaerendae eruditionis gratia (Congr.)*, *Sobre la unión para los estudios preliminares*.⁶⁰

El tratado contiene posiblemente la exposición más clara de la doctrina estoica sobre que los estudios llamados *Enkýklia* eran la preparación apropiada para la filosofía. Nuestro exégeta comienza afirmando que la virtud (Sara) no puede ser jamás estéril. Cuando Sara le ofrece su esclava (Agar) a Abrahán para que se uniera con ella, eso equivale a entrar en contacto con “la enseñanza media de los conocimientos medios y cíclicos” (14),⁶¹ pues “la gramática, enseñándonos el relato de los poetas y prosistas, nos produce inteligencia y gran conocimiento”, pero también nos enseña a menospreciar las vanas ilusiones mediante las calamidades que han sufrido los héroes y semidioses en los textos literarios.

El escritor menciona, sucesivamente, la música, geometría, retórica y dialéctica. Volviendo a Agar, explica el nombre: “visitante”(20), e interpreta la relación de un visitante con el verdadero ciudadano como la de los estudios cíclicos con la filosofía; acude a otros ejemplos de esposas y concubinas, y, además, nos cuenta sus experiencias en literatura, geometría y música, verdaderos peldaños que le llevaron al conocimiento de la filosofía, la cual nos enseña a dominar la naturaleza inferior. Los estudios medios, los cíclicos, no deben mantener nuestra atención de por vida (74-80).

Como Abrahán llevaba diez años en Canaán cuando Sara le ofreció unirse con su criada, el intérprete examina el número diez, como perfecto, observando cómo predomina en el Pentateuco (Noé, décimo descendiente de Adán; Abrahán, como décimo, luchó contra nueve reyes; la pascua durante la cual se inmola el cordero en el décimo día; y, ante todo, los diez Mandamientos); por otro lado, insiste en la buena relación entre el maestro y el discípulo (121-2); el maestro no debe pensar que el progreso de algunos alumnos especialmente dotados sólo a él se le debe; nuestro escritor sabe que algunos maestros,

⁶⁰ Comentario de *Génesis* 16.1-6.

⁶¹ Los conocidos como *Enkýklia*.

en casos parecidos, piden más salario por sus servicios y se llenan de vanidad. Filón se extiende en consideraciones sobre el gramático⁶² que ha de acudir a la filosofía a la hora de explicar las partes del discurso y la lógica de las oraciones (146-150).⁶³

Si Sara se queja de que la esclava la menosprecie, asimismo la filosofía se lamenta cuando se la ignora.

17. *De fuga et inventione (Fug.), Sobre la huida y el hallazgo.*⁶⁴

De la lectura en que se nos dice que Agar huyó de la presencia de su señora (*Génesis* 16.6), se nos indican las causas que pueden provocar la huida: odio, miedo y vergüenza. La huida de Agar fue provocada por esta última; en cambio, la de Jacob, por odio a su suegro Labán; anteriormente, por consejo de su madre, Rebeca, Jacob, se había ido, por miedo a Esaú, a la casa de su tío Labán.

En lo tocante a las ciudades donde se busca refugio, el comentarista analiza su número (seis) y los motivos por los que están localizadas más allá del Jordán (tres) y en Canaán (otras tres).

Una buena parte del tratado (119-75) está dedicada a la búsqueda en conexión con el hallazgo, pero, dentro de esa relación, se distinguen cuatro tipos: no buscar y no encontrar; buscar y encontrar; no buscar y encontrar; y buscar y no encontrar. Todos ellos son explicados con ejemplos tomados del Pentateuco. Así, de buscar y no encontrar, se acude a lo que le sucediera al faraón, que trataba de capturar a Moisés para matarlo, pero no pudo localizarlo (143-8).

Con respecto al pasaje en donde el ángel del Señor encontró a Agar junto a una fuente de agua⁶⁵ el autor analiza detenidamente el significado del término “fuente”, que sirve de símbolo para cinco funciones: la mente de la que sale el agua para regar toda

⁶² Hay que entender *grammatikós* como el que enseña gramática y literatura. Filón habla incluso de una categoría inferior a la de gramático, la propia del que practica la *grammatistikē* (148), la cual se ocupa sólo de enseñar a leer y escribir.

⁶³ Afirma que es propio de la filosofía el estudio de las vocales, semivocales y consonantes, nombre, verbo, conjunción, tipos de frase, etc. El pasaje es de extraordinario interés (149-50).

⁶⁴ Exégesis de *Génesis*, 16.6-12.

⁶⁵ Propiamente, un manantial: *Génesis*, 16.7.

la tierra, es decir, el cuerpo; la educación;⁶⁶ la fuente de la insensatez;⁶⁷ las fuentes del saber; y, finalmente, Dios mismo. Pues bien, la fuente que encontró Agar fue la del saber (177-211).

18. *De mutatione nominum (Mut.)*, *Sobre aquéllos cuyos nombres son cambiados y por qué los nombres son cambiados*.⁶⁸

Comentando la frase donde se afirma que Dios fue visto por Abrahán (*Génesis*, 17.1), el alejandrino dice que Dios no puede ser visto por los ojos, sino sólo por la mente. El pasaje en que el propio Dios sostiene que fue visto por Abrahán, Isaac y Jacob, siendo su Dios,⁶⁹ hay que explicarlo insistiendo en que no hay nombre para denominar “lo que existe” (*tò ón*). Puede afirmarse, dice el autor, que lo que se apareció a Abrahán no fue Dios, “el que existe”, sino una potencia del mismo, a saber, el Señor (*kýrios*).

El escritor se ocupa, después, del cambio de nombre de Abrán en Abrahán y de Sara en Sarra (60-2); explica que la adición de letras supone el cambio de sentido: Abrán, “padre elevado a los aires”, es decir, el astrólogo caldeo; Abrahán, “padre elegido del sonido”, que equivale a mente sabia (66); Sara, “soberanía”, Sarra, “soberana”. A partir de aquí el exégeta acude a otros ejemplos: Jacob, el “zancadilleador” o suplantador, pasa a llamarse Israel, el que ve a Dios. Abrahán obtiene el nuevo nombre de parte de Dios; Jacob, de un ángel. Por su lado, José significa “adición”, pero el Faraón le puso por nombre⁷⁰ Psonthomphanech, “boca que juzga al contestar” (81-91).

El prosista interpreta que Isaac, el cual significa “risa”, es hijo de Dios, pues así se desprende de la frase dirigida por Dios a Abrahán: “Te daré un hijo de ella”; y asimismo de las palabras de Sara tras dar a luz a su hijo: “El Señor me ha producido risa”,⁷¹ lo que equivale a decir que formó o engendró a Isaac (137). De otra parte, Ismael significa “oír a Dios”.

⁶⁶ Las doce fuentes de Elim (*Éxodo*, 15.27) son como las puertas de la educación preparatoria encíclica (*tà enkýklia propaideúmata*). El escritor afirma que el doce es un número perfecto, dando ejemplos concretos para corroborarlo: doce signos del zodiaco; doce meses; doce horas para el día y otras tantas para la noche; doce tribus.

⁶⁷ Se pone como ejemplo el que se acuesta con una mujer menstruante: *Levítico*, 20.18.

⁶⁸ Comentario de *Génesis*, 17.1-5, 15-22.

⁶⁹ *Éxodo*, 6.3.

⁷⁰ En hebreo, Safenath-paneath.

⁷¹ *Génesis*, 21.6.

19. *De Somnis (Som.)*, *Sobre que los sueños son enviados por Dios*.

Libro I.⁷² Se abordan en él los sueños en que la mente es inspirada y puede predecir el futuro: contiene dos sueños de Jacob.

El primero es el referente a la escala que llegaba hasta el cielo,⁷³ por donde subían y bajaban los ángeles de Dios (2-188). En tal pasaje bíblico leemos que Jacob había partido del pozo del juramento en dirección a Haran. Filón nos dice que “pozo” significa conocimiento, el cual sólo se puede conseguir con esfuerzo; explica los cuatro elementos del mundo (tierra, aire, agua, cielo), acudiendo a diversos autores anteriores; al hablar del agua se extiende en sus clases, afirmando, por ejemplo, que hay fuentes de agua hirviendo, en medio del océano; insiste en que es muy poco lo que sabemos del cielo, donde repara en el sol, luna y estrellas. Se pregunta si el cielo es una masa de cristal o puro fuego, según pensaban algunos;⁷⁴ si los astros son inteligentes o no;⁷⁵ si la luna tiene luz propia o la toma del sol,⁷⁶ reflejándola en nosotros. Indica que el cielo, con la música de las esferas,⁷⁷ y la mente humana han sido creados para alabar a su creador. Se extiende en el sonido y sus clases, y, asimismo, en las armonías cuarta, sexta y octava. Se detiene en el concepto “alma” (*psychē*), planteando numerosas preguntas sobre en qué parte de nuestro cuerpo se alberga⁷⁸ y dónde va cuando el cuerpo muere.

El comentarista interpreta Haran como el territorio de los sentidos e insiste en el significado del padre de Abrahán, Terah:⁷⁹ “explorador del olor”; tanto el adjetivo como el sustantivo reciben cumplida explicación. Terah salió de Caldea y murió en Haran, buscando el conocimiento de sí mismo.

Pues bien, Jacob, tras la puesta del sol, llegó al lugar donde se durmió. En tal pasaje “sol” equivale a Dios, nos dice el exégeta. El sol oculta el esplendor de las estrellas, tal como los sentidos esconden la luz del verdadero conocimiento (79-84). Nuestro pensador

⁷² Realmente es el libro II de los dedicados a los ensueños; el primero de ellos no nos ha llegado.

⁷³ *Génesis*, 28.12-5.

⁷⁴ Lo primero es afirmado por Empédocles; lo segundo, por Heráclito y Parménides, entre otros.

⁷⁵ Zenón, entre los estoicos, sostenía que los astros eran inteligentes.

⁷⁶ Que la luna toma en préstamo la luz del sol lo leemos en Tales de Mileto, Pitágoras, Parménides, Empédocles, Anaxágoras, etc.

⁷⁷ Tal pensamiento remonta a los pitagóricos.

⁷⁸ Unos piensan que en la cabeza; otros, en el corazón.

⁷⁹ *Thárra* en el texto griego.

introduce un excursus sobre la vida muelle y depravada, donde se dan todo tipo de excesos en comida, bebida (por ejemplo, tomar vino puro, sin mezcla: *ákraton*) y en lo que sucede cuando el estómago está repleto (120-6). Las piedras del lugar, dentro del sueño de Jacob, son “razones”, y la que le sirve de almohada es la divina “razón” (*lógos*). El aire (*aēr*) contiene las almas imperecederas e inmortales en número semejante al de las estrellas; de esas almas, algunas descienden para entrar en los cuerpos mortales. Por su lado, unos seres altamente espirituales, los ángeles (llamados “démones” o demonios, *daímones*, por los filósofos) son los intermediarios entre Dios y los hombres (133-45).

El prosista nos habla de la vida del asceta, pues oscila entre la vida y la muerte, el Olimpo y el Hades (150-1). Asimismo insiste en la diferencia entre “Señor Dios” de Abrahán y “Dios” de Isaac; “Señor” alude a la soberanía, “Dios”, a la potencia creativa.

El segundo sueño es el que cuenta Jacob cuando alude a los carneros y machos cabríos de varios colores que cubrían a las hembras.⁸⁰ La exégesis es amplia: Dios se dirige a los hombres de varias maneras: como soberano, maestro o amigo; llama por su nombre a Jacob, como a un amigo, tal como hace en otros lugares con Abrahán y Moisés (191-6). Los machos del ganado son dos “razones” o pensamientos (*lógoi*) que penetran en las almas tiernas con el fin de inspirarles arrepentimiento o deseo de hacer el bien. Al tratar de los distintos colores de las crías recién nacidas, el escritor introduce un excursus muy importante a propósito de la educación: la gramática elemental, que se ocupa de la lectura y escritura; la gramática más avanzada, que entra en la lectura de los poetas e historiadores antiguos, la aritmética, geometría, música, retórica y filosofía (205). Las crías con manchas de color ceniza llevan al exégeta a exponer el ritual de purificación con ceniza y agua lustral.

A las almas que están entregadas al servicio de Dios, éste se les presenta como es; pero a las que permanecen todavía en sus cuerpos mortales, se les aparece en forma de ángeles (232). El autor alude a cómo los ignorantes le han adjudicado a Dios rasgos del hombre mortal: cara, manos, pies, boca, voz, cólera, armas, entradas y salidas, movimientos hacia arriba y abajo, etc.

Libro II. Ha tenido escasa repercusión en la posteridad, pues, desde pronto, se vio en él pobreza de pensamiento y contenido. Se ocupa de los sueños que no contienen mensajes divinos, pero que admiten alguna explicación por boca del experto en interpretarlos.

⁸⁰ *Génesis*, 31.11-13.

Contiene tres pares de sueños.

El primer par está formado por dos sueños de José cuando tenía diecisiete años (17-109 y 110-54). Tras el primero de ellos, el muchacho se lo cuenta a sus hermanos: creía que estaban en el campo atando haces; su propio haz se mantuvo en pie, y los de sus hermanos se inclinaban en torno.⁸¹ Ese “creía” le permite a Filón subrayar la vaguedad de lo expresado por José; al mismo tiempo, subraya que atar los haces es una tarea inferior a la de segar las mieses. El significado de José es “adición” (*prósthesis*) (47), con lo que el primer atributo del joven es la vanagloria que añade lujos a la vida sencilla (41-7). A continuación leemos una digresión sobre los distintos tipos de lujo en comidas y bebidas, vestido, casas, camas, ungüentos, copas y, finalmente, coronas de oro (48-64). El segundo sueño de José, contado a su padre y sus hermanos, alude a que el sol, la luna y once estrellas se inclinaban ante el joven mientras dormía. El escritor se refiere a quienes se creen superiores, no sólo a los otros hombres, sino incluso a la naturaleza; acude a varios ejemplos: Jerjes, que convirtió la tierra en mar haciendo un puente sobre el Helesponto y cortando el monte Atos; los germanos que tratan de rechazar las olas revestidos con sus armas; un tirano de Alejandría que,⁸² comparándose con las fuerzas de la naturaleza, había intentado, poco antes, que los judíos rompieran la fiesta del sábado (117-29). El comentarista piensa que el sol puede ser el asceta de la recta razón; la luna, la educación; las estrellas, los pensamientos engendrados en el alma por los dos anteriores. Con respecto a la respuesta de Jacob (si es que, acaso, él, su esposa y sus hijos, debían inclinarse ante José), Filón menciona a las gentes, que, tras una vida digna y honrosa, llegada la vejez, acaban en postración moral.

El segundo par lo constituyen los sueños respectivos del copero y panadero principales del faraón,⁸³ los cuales representan, respectivamente, la embriaguez y la glotonería. Con respecto al primero (155-204), el alejandrino afirma que aquél atiende al faraón, no a Dios, cuyo copero es el *lógos*; pero, mientras el copero es un eunuco, el *lógos* es el Sumo Sacerdote; también habla el autor de la parra de Sodoma (la ceguera) y Gomorra (la mente humana que se tiene a sí misma, y no a Dios, por la medida de todas las cosas). Breve es la interpretación del sueño del panadero principal (205-14): las tres canastas de

⁸¹ *Génesis*, 37.7.

⁸² Se piensa en algún gobernador romano anterior a Flaco.

⁸³ *Génesis* 40. 9-11; 16-17.

pan que llevaba sobre la cabeza son los placeres del pasado, presente y futuro; los pájaros que se comen las carnes cocinadas son los castigos divinos que, cayendo sobre el que busca los placeres, lo decapitan y crucifican.

El tercer par lo forman los dos sueños del faraón.⁸⁴ Cuando éste le dice a José: “Pensé que estaba junto al borde del río”, nuestro autor critica seriamente la condición de “estar” (*hestánai*), reservada sólo a Dios, y pone varios ejemplos del Pentateuco. A su vez, el río alude a la palabra (*lógon*), para lo que se recoge una cita de *Salmos*, 65.10: “el río de Dios está lleno de agua”. El comentarista se detiene, de paso, en la expresión “la ciudad de Dios”:⁸⁵ puede ser el mundo o el alma justa. En cuanto a la frase del faraón respecto a que estaba junto al “borde del río”, el exégeta interpreta por extenso el término “borde” (el griego *cheilos* significa tanto “labio” como “borde”); insiste en que Moisés lo aplica solamente al río de Egipto (el Nilo), pero subraya que esos son detalles nimios, y que su intención no es ocuparse de los ríos, sino de las vidas que son comparadas con las corrientes fluviales y se contraponen unas con otras.

20. *De Abrahamo (Abr.), Sobre Abrahán.*⁸⁶

El tratado está compuesto de dos tríadas. El autor, en la primera tríada, recoge tres nombres: a) Enos (7-16) (que significa Hombre en caldeo),⁸⁷ nombre que Moisés le da al hijo de Set como “primer enamorado de la esperanza”, pues la esperanza es la primera señal del verdadero hombre; b) Enoch (17-26),⁸⁸ cuyo significado es “dotado de gracia”, y que fue transferido a Dios y desapareció; es modelo de arrepentimiento y mejora; c) y Noé (según el exégeta, su significado, para los griegos, es “descanso” o “justo”) (27-46), enamorado de la virtud y querido por Dios. Al séptimo día, llamado sábado (*sábbata*) por los hebreos, le dio el nombre de “descanso”, no porque la gente se abstenga en ese día de sus tareas habituales, sino porque el número siete es el más pacífico de todos. El alejandrino habla de nuestras seis facultades: los cinco sentidos más la palabra; además, como séptima facultad (*dýnamis*), la correspondiente a la mente dominante; por otro lado,

⁸⁴ *Génesis* 41.17-24.

⁸⁵ *Salmos* 46.4.

⁸⁶ El título griego del tratado puede traducirse así: *Vida del sabio que llegó a perfecto mediante la enseñanza, o el primero de las leyes no escritas, es decir, Sobre Abrahán.*

⁸⁷ Sinónimo de hebreo en estos libros de Vidas.

⁸⁸ Padre de Matusalén.

aunque a Noé se le llama “perfecto”, lo es con respecto a los hombres de su generación, es decir, no de modo absoluto, sino relativo.

La segunda tríada es de carácter superior; nos habla de Abrahán, Isaac y Jacob. Son los padres de Israel, “el que ve a Dios”.⁸⁹ Los tres representan la sabiduría o la virtud adquiridas mediante la enseñanza, la naturaleza y la práctica. Abrahán (48-166) es un modelo de piedad, hospitalidad, tacto, fortaleza y control de sí mismo.⁹⁰ En cada uno de esos atributos, tras la narración sigue la explicación alegórica de los hechos. Su sacrificio personal resulta evidente en sus continuas emigraciones; en el plano alegórico indica el viaje del alma desde la astronomía carente de dios al conocimiento de sí mismo, y, después, al de Dios; sus peripecias en Egipto subrayan que las plagas que afligen al faraón son las que sufre la mente lejos de las virtudes. En cuanto a los tres ángeles visitantes (107-18) representan al que Es por sí mismo y a las potencias benéficas y soberanas aprendidas cuando el alma puede alcanzar una comprensión total o es movida por la esperanza o beneficiada por el miedo. A su vez, la destrucción de las ciudades de la llanura indica que El que es por sí mismo ha dejado esas actividades a sus subordinados. Por su lado, las cinco ciudades son los cinco sentidos.

La grandeza de Abrahán en el sacrificio de Isaac (166- 207) queda fuera de toda duda, sin que sirva para empañarla la comparación crítica con otras leyendas en que se mencionan inmolaciones de niños.⁹¹ En el plano alegórico quiere decir que un alma devota siente el deber de ofrecer su “Isaac” (que lo traduce en griego por el término que significa “Risa”: *gélōs*), pero, por piedad divina, le es permitido mantenerlo. Filón insiste en la gran acción de Abrahán, dado que Isaac era hijo único y lo había tenido a avanzada

⁸⁹ *Abr.* 57. El resto del tratado se ocupa de esos tres personajes. También estarían dedicados a ellos otros dos escritos perdidos: *Sobre Isaac* y *Sobre Jacob*.

⁹⁰ A diferencia de los tratados en que se comenta el *Génesis*, ahora las referencias al Pentateuco son escasas. Basta, pues, con que el lector comprenda el pasaje que se está comentando.

⁹¹ Se alude a que, entre los griegos, incluso algunos reyes han inmolado a sus hijos. Referencia velada a Agamenón e Ifigenia; y quizá también a la Macaria de los *Heraclidas* de Eurípides, que se presenta voluntaria para ser inmolada y liberar a sus hermanos, los hijos de Heracles. Recuerda Filón (178-9) casos en que se han ofrecido niños en sacrificio por causas diversas: sequías, guerras, lluvias excesivas, peste. También menciona el caso de los gimnosofistas de la India, que, en aquellos días incluso, se inmolaban arrojándose a una pira cuando una enfermedad incurable había llegado a un grado insufrible. Alude también a las mujeres que se arrojan a la pira de sus difuntos maridos (182-3). Apunta también que ni en Babilonia, ni en Mesopotamia, ni en Caldea existía la costumbre de inmolarse a los niños en tiempos de Abrahán.

edad.⁹²

La amabilidad de Abrahán se pone de relieve en su conflicto con Lot; tal disputa, a modo de alegoría, corresponde a la incompatibilidad del amor a los bienes del alma con el amor a los bienes materiales (208-224).

Por su parte, Sara muestra su virtud cuando le ofrece a su esposo yacer con su sierva (Agar). Abrahán le corresponderá con el dolor resignado que sintió tras la muerte de aquélla (245-61).

El tratado concluye atribuyendo a Abrahán el título de “Mayor” (*presbýteron*), sinónimo de “Primero” (271), y afirmando, que no sólo hizo la ley, sino que él mismo fue la ley.

21. *De Iosepho (Ios.), Sobre José.*

Los puntos más sobresalientes de la vida de José ofrecida en el *Génesis* son haber vivido en Egipto y haber llegado a ser virrey del faraón. En este tratado filoniano prevalece el elemento retórico sobre el alegórico.⁹³ Hasta el párrafo 79 se suceden el sueño de José, la envidia de sus hermanos, la venta de aquél a unos mercaderes que, a su vez, lo vendieron a Putifar, el falso relato de sus hermanos ante su padre, Jacob. Se insiste en el nombre José, cuyo significado es, ahora, “adición del señor”; se subraya lo sucedido con la mujer de Putifar, el eunuco y cocinero jefe del palacio real.⁹⁴ Desde el 80 hasta el final, siguen la interpretación de los sueños del copero y panadero del faraón durante su estancia en la prisión, y, sobre todo, la de los sueños del faraón: las siete vacas gordas y otras tantas flacas, y asimismo las siete espigas crecidas y firmes y otras tantas delgadas y débiles. Más que una alegoría viene luego una reflexión general sobre que el gran sueño universal es soñado no sólo por el que está dormido sino también por quien permanece despierto; y ese sueño es la vida de los hombres (125-6); obligación del hombre de estado

⁹² Nos llama la atención el escritor cuando afirma que no sería nada extraño (*oudèn parádoxon*) que un padre de abundante prole ofreciera como primicia un hijo a dios, pues los que le quedaban mitigarían mucho su pena (195-8).

⁹³ En cambio, leemos, en *Ios.* 28, que “casi toda o la mayor parte de la Ley es alegoría (*allēgoreítai*)”. Abundan, ahora, los discursos. No debe olvidarse la importancia de la retórica y la función esencial de los discursos epidicticos o demostrativos en la literatura helenística e imperial, lo que contrasta fuertemente con la expresión seca, y a veces lacónica, del texto de los *Setenta*. Sin duda, esos discursos serían muy bien recibidos por los lectores contemporáneos, que, desde la escuela, estaban habituados a la prosa rica en recursos retóricos.

⁹⁴ Según *Génesis* 37.36, era el capitán de la guardia real.

es descubrir las verdades que yacen bajo ese sueño. Filón aprecia ante todo la vida del filósofo, pero admite que la vida práctica, que incluye al político, es un mal necesario.⁹⁵

Destaco dos pasajes relevantes: 1) el discurso de José a la mujer de Putifar, negándose a acostarse con ella (42-48), expone que a los hijos de los hebreos no les está permitido el trato sexual con prostitutas; el matrimonio debe formarse con hombre y mujeres vírgenes, y no busca el placer sino tener hijos. Filón subraya que Putifar cometió el gran error de enviar a José a prisión, sin permitirle que se defendiera de la acusación de intento de violación; añade que le es perdonable, porque pasaba la vida en la cocina entre sangre, humo y carbonilla; 2) de acuerdo con nuestro exégeta, una de las conclusiones que se sacan del episodio anterior es la siguiente: “La mayoría y las más grandes de las guerras se han formado por amores, adulterios y engaños de mujeres, por culpa de las cuales se ha destruido la mayor y mejor parte de la estirpe griega y bárbara y asimismo la juventud de las ciudades” (56).

22. *De vita Mosis (Mos.)*, *Sobre la vida de Moisés*.

Según los estudiosos cada uno de los dos libros de que se compone este tratado ha sido escrito para un público distinto. En todo caso, es digna de subrayar la fidelidad esencial del alejandrino al texto de los *Setenta*, aunque, como nos dice, en varios pasajes se ha apoyado también en otras fuentes.

El libro primero contiene la infancia y educación de Moisés, así como los principales hechos realizados como rey, o jefe, de los israelitas, en su huida de Egipto; también refiere las vicisitudes acontecidas durante su viaje por el desierto. La alegoría es rara: la tenemos, por ejemplo, en la descripción de las vestiduras sacerdotales y del Tabernáculo; asimismo, en la visión de la zarza ardiente. Dentro del libro primero recojo ahora algunos datos diferentes de los ofrecidos por el Pentateuco. Nuestro comentarista afirma que su propósito es “escribir la vida de Moisés..., el más grande y más perfecto de los hombres...; la fama de sus Leyes ha viajado por todo el mundo habitado hasta los confines de la tierra” (1-2); los griegos cultos han rehusado ocuparse de él, quizá por envidia (2); Moisés era,

⁹⁵ En *Ios.* 32 leemos que la vida política es variada y múltiple, sometida a innúmeros cambios según las personalidades, circunstancias, ocasiones y lugares. En 34, se afirma que el político debe tener múltiples aspectos y formas.

por su linaje, caldeo (*chaldaïos*, sinónimo de hebreo), pero había nacido en Egipto, adonde habían emigrado sus antepasados a causa de la larga hambre padecida en Babilonia y alrededores (5); una variante introducida por Filón es que la única hija del Faraón, casada sin descendencia, deseaba mucho tener un hijo varón para asegurar la herencia de su padre, y no permitir que el reino cayera en manos extrañas (13); el nombre Moisés (*Mōusēs*) es relacionado etimológicamente con el egipcio *mōu*, “agua”;⁹⁶ la hija del Faraón agrandó artificialmente el tamaño de su vientre para hacerlo pasar por hijo suyo (19); a la hora de darle instrucción vinieron maestros de diferentes partes, algunos desde Grecia, buscando un buen salario, pero el muchacho pronto les superó en conocimientos (21); por su lado, los egipcios le enseñaron aritmética, geometría, rítmica, harmónica, teoría métrica, y todo tipo de música; además le introdujeron en el conocimiento de los jeroglíficos (23-4);⁹⁷ en la enseñanza regulada, cíclica (*enkýklion paidélan*) tuvo maestros griegos; otros le enseñaron las letras asirias y la ciencia caldea sobre los cuerpos celestes; en esta última lo formaron también los egipcios, que dan especial importancia a la astrología (23); los judíos (*Ioudaïoi*) eran suplicantes refugiados en Egipto (36), pero se vieron sometidos a los más duros trabajos; una vez muertos, no se permitía que los enterraran ni que lloraran por ellos (39); Moisés, tras dar muerte a un egipcio relevante, se refugió en Arabia;⁹⁸ en la zarza que ardía se le apareció una imagen hermosa que podía ser la de un ángel, pero luego resultó ser Dios mismo (66); el arbusto espinoso que ardía era un símbolo de los que sufrían y el arder sin quemarse indicaba que los sufridores no serían destruidos por sus agresores (66); los diez castigos, número perfecto, se distribuyeron según los cuatro elementos del universo (tierra, aire, agua, fuego); tres castigos correspondieron a las materias más densas, tierra y agua, y Dios se los encargó al hermano de Moisés;⁹⁹ a Moisés, otros tres, correspondientes a aire y fuego; una séptima plaga, se la encomendó a los dos; y Él mismo se reservó tres para sí (97).

⁹⁶ *etýmōs*. El adverbio aparece 18 veces en Filón. El dato es importante, porque, según el *TLG*, sólo están registrados 25 usos entre todos los autores del siglo I a. C, y 11 en los del I d. C.

⁹⁷ Filón parte, quizá, de su propia experiencia sobre la educación impartida en el Egipto de su tiempo. No obstante, que los egipcios eran expertos en matemáticas, música y danza, lo dice ya Platón (*Leyes* 656 d, 799 a, 819 a).

⁹⁸ *Arabía*, recogida 13 veces en los Setenta, no aparece en *Éxodo*.

⁹⁹ Aarón (*Aarōn*) no es muy mencionado por Filón; sólo 35 veces (frente a las 484 ocasiones en que leemos el nombre de Moisés); su nombre no aparece en el tratado que estamos revisando.

Por su parte, el libro segundo se ocupa de tres funciones esenciales de Moisés, a saber: a) legislador; b) sumo sacerdote; c) profeta.

a) La importancia de Moisés como legislador se demuestra por la permanencia de sus leyes (12-6) y el respeto que le han tenido otros pueblos (17-24). Lugar importante ocupa, en apoyo de lo anterior, la redacción y composición de los *Setenta* (25-44). Se subraya la decisiva función de las circunstancias históricas, dentro de las que cabe señalar las referentes a Noé y el Arca (45-65).

b) Corresponden a este apartado la descripción del Tabernáculo (66-140), las vestiduras sacerdotales (109-35), el nombramiento de sacerdotes y levitas (141-158), la actuación de los levitas a la hora de castigar la idolatría del becerro de oro (159-73) y la superioridad de los sacerdotes a la vista del florecimiento de la vara de Aarón (174-186).

c) Dentro de los pasajes en que se trata de la actuación de Moisés como profeta, conviene distinguir dos categorías:

1. Cuando habla y actúa partiendo de un mensaje divino que responde a alguna pregunta que se le ha formulado. Como ejemplos, la sentencia sobre el blasfemo (192-208),¹⁰⁰ el castigo de quien quebranta la norma del sábado (209-220),¹⁰¹ las reglas especiales de la Pascua (221-32),¹⁰² la ley de la herencia (233-45).¹⁰³

2. Cuando habla por inspiración propia. Sirvan de ejemplos los siguientes: la destrucción de los egipcios (246-257),¹⁰⁴ el maná (258-69),¹⁰⁵ la matanza de los idólatras (270-4),¹⁰⁶ la aniquilación de Core y demás sediciosos (275-87).¹⁰⁷

Recojo ahora algunos pasajes destacados del libro segundo. Al comienzo del mismo se nos dice que los estados sólo pueden progresar cuando los reyes filosofan o los

¹⁰⁰ Véase *Levítico*, 24.10-16.

¹⁰¹ Cf. *Números* 15.32-6.

¹⁰² “Fiesta popular, llamada en caldeo Pascua” (*Páscha*) (224), celebrada en el día catorce del primer mes, cuando hay luna llena, en conmemoración de la travesía. Filón puntualiza (222) que “el primer mes” (cf. *Números*, 9.1) es el que corresponde al equinoccio de primavera.

¹⁰³ Acúdase a *Números* 27.1-11.

¹⁰⁴ Véase *Éxodo*, 14.

¹⁰⁵ Cf. *Éxodo* 16.4-30. En el tratado que revisamos Filón no usa el término *mánna*, presente 14 veces en sus obras. Si, en *Números* 11.7, leemos que el maná era como la semilla del culandro, Filón (258) afirma que es semejante a la del mijo.

¹⁰⁶ Acúdase a *Éxodo* 32.27-8

¹⁰⁷ Para este hecho, cf. *Números* 16. Véase nota 144.

filósofos reinan.¹⁰⁸ Precisamente, Moisés unía ambas condiciones, se nos dice (2); la redacción de los *Setenta* habría partido de una decisión de Ptolomeo Filadelfo (29), el cual, apasionado por los libros de la Ley, decidió que se tradujeran del caldeo al griego (31); el sumo sacerdote y rey de Judea le envió unos hombres selectos bien formados en caldeo y griego (32), que residieron en la tranquila isla de Faros, enfrente de Alejandría, donde estuvieron reclusos, en contacto sólo con la naturaleza y consagrados a su trabajo como por inspiración divina (*enthousiōntes proep̄hēteuon*) (37); la fabricación del becerro de oro fue una imitación de tal animal venerado en Egipto; tras ello, los hebreos bebieron vino hasta emborracharse (162); en el caso de las herencias, Moisés se refiere a un criterio entonces extendido, según el cual las propiedades del fallecido se transmiten por vía masculina para recompensar a los varones por su participación en el ejército y en las guerras, circunstancias en que no se ven envueltas las mujeres (236), pero la contestación de Dios fue que, en caso de no haber hijos, las posesiones del padre pasaran a la hija.¹⁰⁹

23. De Decalogo (*Decal.*), *Sobre el decálogo*.¹¹⁰

El escrito comienza con la pregunta de por qué se dieron las leyes en el desierto; después se insiste en el número diez, perfecto (18-31);¹¹¹ otra cuestión apunta a la voz que anunció los mandamientos (32-5); después, se busca la razón por la que se usa el singular “tú” (36-49); pasando a los mandamientos, propiamente dichos, se critica el politeísmo (52-65), la adoración de imágenes carentes de vida (66-76) y el culto egipcio de los animales (77-81); se condena el perjurio y el juramento imprudente. Viene luego el respeto

¹⁰⁸ Pensamiento que procede de Platón, *República* 473 d.

¹⁰⁹ En el caso expuesto se trata de cinco hijas. Sobre el caldeo, cf. nota 87.

¹¹⁰ En la versión de los *Setenta* los diez mandamientos son expuestos en dos lugares, con diversa redacción: *Éxodo* 20.1-17 y *Deuteronomio* 5.6-21.

Posteriormente, las iglesias católica y luterana, por una parte, y numerosas iglesias protestantes, por otro, tienen decálogos distintos. Los judíos mantienen el orden de los *Setenta*; también lo hacen las iglesias evangélicas.

La principal diferencia entre el orden católico y el de los protestantes reside en el segundo mandamiento, que prohibía, según los *Setenta*, hacer y adorar imágenes. Los católicos lo suprimen, con lo que el orden varía a partir de aquí; en cambio, dividen el décimo de las escrituras en dos (el noveno y el décimo del decálogo católico).

¹¹¹ Filón observa en él la presencia de todo tipo de números (par: 2; impar: 3; par-impar: 6) y todo tipo de cálculos mediante múltiplos o fracciones; insiste en sus propiedades geométricas y armónicas; estudia el funcionamiento de las decenas; etc. En todo ello la presencia de postulados pitagóricos es evidente.

al sábado (82-91),¹¹² y el debido a los padres (106-20). A continuación, se prohíbe el adulterio (121-31), el asesinato (132-4), el robo y el falso testimonio (138-41). Finalmente, a propósito de la prohibición de desear los bienes ajenos, el comentarista se extiende sobre las cuatro pasiones (placer, dolor, miedo, deseo).

Nuestro escritor expone los mandamientos en dos grupos de cinco. La alegoría es escasa en este tratado. Nada más comenzar, el exégeta indica que, tras haberse ocupado de quienes “los libros sagrados señalan como fundadores de nuestro pueblo” y, asimismo, de las leyes no escritas (*nómous agráphous*), pasa, a continuación, a exponer con claridad las leyes escritas (*nómōn anagraphéntōn*), añadiendo que no dejará de señalar cualquier sentido alegórico (*trópos allēgorías*) que puedan tener (1).

En contestación a la pregunta de por qué se dieron las leyes en el desierto, el autor ofrece algunas explicaciones: las ciudades están llenas de soberbia; los hombres deben purificar su alma antes de recibir las leyes, y, para ello, nada mejor que el desierto; convenía, además, estar bien provistos de normas antes de asentarse en las nuevas poblaciones; había que demostrar que las leyes proceden de Dios y no de los hombres.

Por su lado, la voz que dictó los mandamientos no pudo ser de Dios,¹¹³ que carece de boca, lengua y arterias (32); fue un milagro creado por Dios que transformó el aire en sonido y fuego.

Además, se emplea el “tú” porque el contenido se refiere a cada persona en particular, no al conjunto del pueblo, pues, con el singular, cada persona se siente más obligada a obedecer.

Con respecto a los mandamientos selecciono algunos puntos destacados. Hablando del primero, Filón saca a relucir a los mitógrafos (*mythográphoi*) y los nombres de varias divinidades dados a los elementos de la naturaleza: Core, Deméter, Plutón, para la tierra; Posidón, el mar; Hera, cielo; Hefesto, fuego; Apolo, sol; Ártemis, luna; Afrodita, la estrella de la mañana (54-5); esos mitógrafos dividieron el cielo en dos partes, uno por encima de la tierra y otro por debajo de ella, y las llamaron Dioscuros,¹¹⁴ que vivían en

¹¹² Hesíodo *Trabajos y días* 770, habla del séptimo día como consagrado en memoria del nacimiento de Apolo; Heródoto, 6.57, afirma que los espartanos hacían ofrendas a Apolo con ocasión de cada luna nueva y al séptimo día de cada mes.

¹¹³ Nuestro exégeta los llama “frases”, “oráculos”, “leyes” y “estatutos”(32).

¹¹⁴ Cástor y Polideuces, hijos de Zeus y Leda, según muchos. Los *Cantos ciprios* (*Cypr:8*) sostenían que los Dioscuros habían sido engendrados en Leda durante la misma noche, pero mientras Polideuces era hijo de Zeus, e inmortal, por tanto, Cástor tenía por padre a Tindáreo, esposo de la citada. Polideuces, no obstante, había con-

días alternos.

Tratando el segundo mandamiento, el alejandrino se refiere a cómo los egipcios veneran ciertos animales: toro, carnero, macho cabrío, león, cocodrilo, áspide venenosa, perro, gato, ibis y halcón.

Con ocasión del cuarto, el intérprete habla de la hebdómada: “la virgen entre los números, la naturaleza carente de madre, la más próxima a la unidad y al comienzo” (102).¹¹⁵

Al comentar el quinto mandamiento, el escritor dice que ocupa este lugar porque los padres están entre la parte inmortal (los anteriores preceptos) y la mortal (los siguientes) o dedicados a los hombres. Por la generación de nuevos seres, los padres se asemejan a Dios. Sobre el deber de atender a los padres, el prosista pone el ejemplo de las cigüeñas viejas, que, incapaces ya de volar, se quedan en el nido y son alimentadas por sus hijos, movidos por la piedad y la esperanza de recibir en su día el mismo trato de parte de sus retoños (116).¹¹⁶

24. *De specialibus legibus (Spec. Leg.), Sobre leyes especiales.*

Es el tratado más extenso en su conjunto y está compuesto de cuatro libros. En general, se percibe en él la influencia que las leyes griegas y romanas ejercieron sobre el exégeta, que se maneja con menos soltura en el terreno jurídico que en el filosófico. En ocasiones toda una ley, o parte de ella, carece de respaldo en el texto de los *Setenta*; otras veces, una ley de la escritura es aplicada a circunstancias contemporáneas del escritor, y no faltan pasajes en donde el autor interpreta mal las leyes sagradas.

a) El libro primero se ocupa de los dos primeros mandamientos, y contiene, además, la regulación del sacerdocio y los sacrificios de distintos tipos.

Se explica la circuncisión como la eliminación del placer excesivo y superfluo

seguido, en beneficio de su hermano, que cada uno de los dos sobreviviera uno de cada dos días.

¹¹⁵ Cf. *Mos.* 2.210. No olvidemos la relación del siete con el número de los “planetas”. Cf. nota 59.

¹¹⁶ Es un topos literario que puede leerse, por ejemplo, en Aristófanes, *Aves* 1353 ss, y Aristóteles, *Historia de los animales* 9.18, 615 b 23.

(9);¹¹⁷ se describe con muchos detalles el Templo,¹¹⁸ los sacerdotes (los levitas, que debían carecer de todo defecto físico), sus indumentarias, su abstinencia del vino y de toda bebida embriagadora durante los servicios divinos;¹¹⁹ se alude a varias normas sobre su contacto con muertos y se señala el uso de las carnes sacrificiales (66-130).¹²⁰ A propósito de los holocaustos de animales leemos el simbolismo que se encierra en el hecho de que sean machos las víctimas (198-211): el macho es más completo, más dominante que la hembra y más dado a la actividad; lo racional, que pertenece a la mente y la razón es de género masculino, mientras que lo irracional, lo propio de la sensación, es del femenino (201).

b) El libro segundo aborda todas las leyes y preceptos relacionados con los tres siguientes mandamientos. Dentro del tercero, se examina por qué las viudas, a diferencia de las vírgenes y mujeres, en general, no pueden anular un voto, lo que requiere una explicación alegórica (24-31):¹²¹ en el caso de los dos últimos grupos, los responsables, respectivos, son sus padres y maridos, que las confirmarán en lo que hayan jurado o las dispensarán de hacerlo; en cambio las viudas no tienen quien las proteja, y, por tanto, no deben jurar con ligereza. Con respecto al cuarto mandamiento sobresale la función central del sagrado número siete y la lista de las diez fiestas: la primera fiesta, la de cada día, es la propia del hombre sabio que lleva una vida irreprochable; la fiesta del séptimo día, la del sábado, está asociada a las explicaciones oportunas sobre la cancelación de deudas y la liberación de esclavos,¹²² ambas al séptimo año; los derechos de primogenitura (133-9), es decir, los que establecen que el primer hijo reciba el doble que los demás, requieren la atención del escritor que los justifica de varias maneras, afirmando que, es algo natural, porque aquél es el primero en llamar a su padre y madre con esos nombres, y porque

¹¹⁷ El prosista, previamente, da también una razón médica: evitar la enfermedad incurable del prepucio llamada ántrax (4) (conocido también como carbunco). Sabe que esa costumbre la tenían también los egipcios, pueblo famoso por su antigüedad y amor a la filosofía (2). Heródoto (2.36) es la fuente esencial para la circuncisión entre tal pueblo. El escritor, en un tratado conservado sólo en armenio, *Cuestiones y soluciones sobre el Génesis* 3.47-48, sostiene que los egipcios circuncidaban a los jóvenes de ambos sexos llegada la edad de la pubertad.

¹¹⁸ Se trata del templo de Herodes, en Jerusalén, visitado, varias veces quizá, por Filón.

¹¹⁹ Cf. *Levítico* 10.8-11. El alejandrino afirma que el vino es muy poco provechoso para todas las cosas de la vida, pues affige el alma, entorpece los sentidos y causa pesadez en el cuerpo (100).

¹²⁰ El lector interesado puede acudir a *Levítico* 21-22.

¹²¹ *Números* 30.10.

¹²² *Deuteronomio* 15.1-3.

si, hasta su nacimiento la casa estaba yerma, pasó luego a estar bien dotada de hijo para la conservación de la raza humana. El libro acaba con diversas reflexiones acerca de la pena de muerte establecida para quienes incumplen cualquiera de los cinco primeros mandamientos (242-56).

c) El libro tercero se ciñe a los mandamientos sexto y séptimo, con excursos sobre las irregularidades sexuales y los crímenes violentos.

Filón subraya la necesidad de moderación sexual incluso dentro del matrimonio (9); comenta la prohibición señalada por la ley de casarse con la madre,¹²³ madrastra y hermana, tanto la propia como la hermana de la mujer; asimismo, se detiene en la prohibición de mantener relación sexual durante la menstruación.¹²⁴ El escritor lamenta la tolerancia con que, en su época, se juzgaba la homosexualidad;¹²⁵ se fija también, con horror, en el bestialismo, poniendo el ejemplo mítico de Pasifae,¹²⁶ la mujer del rey Minos. Un punto no señalado en los libros de la Ley es la exposición de los niños, considerada asesinato por Filón (110-9). La ley dice que ni los padres morirán por los hijos ni los hijos por los padres:¹²⁷ el autor se extiende en consideraciones sobre el particular (153-68). En otro momento el precepto de que si alguien golpea a un esclavo o esclava y le hace que pierda un diente le dará, en compensación, la libertad, merece una explicación detallada (195-204):¹²⁸ el alejandrino afirma que la vida es preciosa, y los dientes contribuyen en gran manera a mantenerla, pues se dividen en cortantes y molares; ahora bien, el recién

¹²³ Pone el ejemplo de los magnates persas que se casan con sus madres (13). También recoge el caso de Edipo, entre los griegos, que se casó con su madre sin saberlo (15). El prosista exagera, sin duda, al decir que, a resultas de eso, “la mayor parte de todo el mundo griego pereció con la destrucción general” (16).

¹²⁴ *Levítico* 18.19. Nuestro autor lo justifica afirmando que no se debe gastar inútilmente la simiente por causa de un placer inoportuno y grosero; acudiendo a un símil agrícola, sostiene que mientras el campo está inundado no debe sembrarse en él (32-3).

¹²⁵ Cf. *Levítico* 18.22; 20.13. El exégeta usa aquí el infinitivo *paiderastein*; en realidad, abusa del significado del verbo *paideraistō* (5) y del adjetivo *paideraistēs* (3), pues el sentido normal del primero es “amar sexualmente” a un *país*, es decir, el que tiene entre 7 y 14 años. Afirma que en su época la homosexualidad era un motivo de “orgullo (*aichēma*), no sólo para los activos, sino también para los pasivos” (37). Expone, con detalle, cómo se afeminan algunos con afeites y perfumes diversos, llegando incluso a mutilarse los órganos sexuales en su deseo de convertirse en mujeres (41); se refiere, asimismo, a la participación de los afeminados en fiestas y celebraciones.

¹²⁶ Se detiene en cómo el arquitecto Dédalo le fabricó una vaca de piel, bajo la que se ponía la reina para poder ayuntarse con el toro; de resultas de la cópula nació el monstruoso Minotauro (44-5).

¹²⁷ *Deuteronomio* 24.16.

¹²⁸ *Éxodo* 21.27.

nacido, que debe alimentarse del pecho materno, no tiene dientes, pues podría herir seriamente a la madre.

d) El libro cuarto se concentra en los mandamientos octavo, noveno y décimo. Precisamente, al tratar el décimo, “no desearás”, el estudioso lo aplica a los deseos, en general, lo que le lleva a introducir normas del Pentateuco referentes a la alimentación. La última parte del libro trata de la justicia. En cierto modo, continúa en los dos tratados siguientes, de que hablaremos.

Sobre el octavo, el polígrafo puntualiza que el robo con violencia es peor que el hurto; quien entra en casa ajena perforando una pared puede ser muerto si es de noche, pero, de día, ha de someterse a un proceso legal (7-10); el robo de un buey, por el servicio que le hace al hombre, es mucho más grave que el de una oveja (11-12); se examina, asimismo, el rapto (13-19), especialmente grave si el raptado es un israelita. A propósito del noveno mandamiento, el escritor examina el falso testimonio de quienes practican la adivinación (48-54), y, asimismo, comenta la función sagrada de los jueces, que, en modo alguno, deben aceptar regalos (55-66).

El décimo mandamiento le permite a nuestro hombre hacer un excursus notable sobre la alimentación, especialmente en lo relativo a carnes de mamíferos, pescados y aves: está prohibida la carne de todo animal carnívoro, y sólo se admite la de diez especies que tienen la pezuña hendida y que, además, rumian.

El escritor pasa, luego, a las virtudes que se manifiestan en los diez mandamientos: justicia, prudencia, fortaleza y templanza;¹²⁹ a estas cuatro tradicionales, les añade la piedad y la humanidad.¹³⁰ El resto del tratado está dedicado a diversas manifestaciones de la justicia. El gobernante, o rey, no debe ser elegido por sorteo, sino por elección popular; debe conocer las leyes (151-69) y atender a los necesitados y huérfanos, sin olvidar la orfandad del pueblo judío (176-82); en los casos difíciles ha de acudir a los sacerdotes (188-92); los salarios han de ser pagados en el mismo día en que se haya trabajado (195-6); ciegos y sordos no deben ser tratados mal; ha de respetarse el año sabático referido a los

¹²⁹ Corresponden, en general, a los preceptos de Platón y los estoicos.

¹³⁰ Respectivamente, *eusébeia* y *philanthrōpia*. Los primeros usos de este último término los tenemos a partir del siglo IV a. C., en Platón, Jenofonte e Isócrates. Filón lo emplea en 56 ocasiones. En la abundancia de su uso, sólo Plutarco, con 52 apariciones, puede compararse un siglo más tarde.

campos (208-18). Hija de la justicia es igualdad,¹³¹ principio general de toda la vida y del sistema cósmico (230-8).

25. *De virtutibus (Virt.), Sobre las virtudes.*

Se le suele dividir en cuatro partes en las que, respectivamente, se habla de la fortaleza, humanidad, arrepentimiento y nobleza. En la primera se recoge, por ejemplo, la prohibición de que un hombre se vista con ropas de mujer, para no malgastar su masculinidad; lo mismo se dice de la mujer con respecto a la indumentaria masculina (18-21).¹³²

En la segunda se encuentran las últimas acciones de Moisés indicadoras de su carácter humanitario (*philanthrōpía*);¹³³ Moisés elogia a Josué, que había de sucederle en el mando, mostrando que todo gobernante debe ejercitar y animar a su sucesor (53-71). Se habla luego de la bondad propia de la ley mosaica: a los israelitas se les debe hacer préstamos sin interés (82-7),¹³⁴ el producto del año sabático de los campos debe entregarse a los pobres (97-8).¹³⁵ Filón subraya, además, el buen trato debido a los animales: un animal hembra y su cría no deben ser matados el mismo día,¹³⁶ y ninguna hembra debe ser muerta mientras esté preñada (134-8);¹³⁷ el respecto hacia los animales llega hasta algún detalle llamativo, como la prohibición de hervir el cordero en la leche de su madre (142-4).¹³⁸ Pasando al respeto debido a las plantas, se prohíbe devastar las cosechas, incluso las de los enemigos (148-54).

Las reflexiones sobre el arrepentimiento van dirigidas, entre otros, a quienes dejan la idolatría para pasarse al judaísmo (175-186).

Por último, a propósito de la nobleza, se examinan varios ejemplos de hijos degenerados procedentes de buenos padres. El origen no es lo más importante en un ser humano, pues algunas concubinas esclavas tuvieron hijos que llegaron a tener el mismo

¹³¹ En griego, *isótēs*. Filón, con 86 empleos, sobrepasa entre todos los autores anteriores a él: se le acerca algo Aristóteles (74). El sustantivo lo usa Eurípides por primera vez: siglo V a. C.

¹³² El precepto lo tenemos en *Deuteronomio* 22.5.

¹³³ De la filantropía se nos dice que es hermana y gemela de la piedad (*eusébeia*).

¹³⁴ Sobre ese precepto véanse *Éxodo* 22.25; *Levítico* 25, 36-7; *Deuteronomio* 23.19.

¹³⁵ Más noticias en *Éxodo* 23.10-1 y *Levítico* 25.3.

¹³⁶ Cf. *Levítico* 22.28.

¹³⁷ No se prohíbe en la Ley, pero puede entenderse como una extensión del precepto anterior.

¹³⁸ *Éxodo* 23.19; 34.26; *Deuteronomio* 14.21. El comentarista lo explica afirmando que es altamente impropio que lo que sirve de modo natural para alimentar a la cría se utilice de forma artificial para sazonarla cuando está muerta.

rango que los nacidos de esposas legítimas (187-227).¹³⁹

26. *De praemiis et poenis (Praem.)*, Sobre premios y castigos.

La primera parte del tratado sigue la misma distribución del ya visto *Sobre Abrahán*, 1-59, con dos tríadas: Enos- Enoch¹⁴⁰- Noé,¹⁴¹ que representan, respectivamente, esperanza, arrepentimiento y justicia (8-23). Por su lado, Abrahán¹⁴²- Isaac- Jacob, significan la verdadera religión; las recompensas respectivas de cada uno de ellos fueron fe, alegría y la visión de Dios (24-48).

Se revisan los premios concedidos a las familias de Abrahán, Isaac y Jacob,¹⁴³ algunos de cuyos miembros fueron poco dignos de mención; refiriéndose a aquéllas, Filón habla de tres tipos de alma (57-65).

En lo referente a los castigos se ponen dos ejemplos: Caín y Core¹⁴⁴ junto con los demás sediciosos.

Además, se mencionan tras bendiciones: victoria sobre los enemigos,¹⁴⁵ riqueza¹⁴⁶ y larga vida¹⁴⁷ (79-117).

Por su parte, entre las maldiciones, figuran hambre,¹⁴⁸ antropofagia,¹⁴⁹ esclavitud,¹⁵⁰

¹³⁹ Alude quizá a las tres de Jacob: Cf. *Génesis* 29.31-30. 9.

¹⁴⁰ No nombrado expresamente.

¹⁴¹ “A ése los griegos le llaman Deucalión, y los caldeos, Noé; en su época aconteció el gran diluvio” (23). Es de las escasas ocasiones en que el autor compara abiertamente un personaje del mito griego con uno del Antiguo Testamento.

Deucalión, hijo de Prometeo y de la Oceánide Clímene, se casó con Pirra, hija de Epimeteo y Pandora: de ellos nacieron los primeros representantes de las estirpes tesalia (Helén) y etolia (Protogenia). Ambos consortes iban arrojando piedras tras ellos, y, según la hubiera tirado él o ella, nacían respectivamente hombres y mujeres. Viviendo ambos, tuvo lugar el famoso diluvio del que lograron salvarse tras haber construido un arca por indicación de Prometeo (Cf. Píndaro, *Píticas*, 19.44-46; Ovidio, *Metamorfosis*. 1.399-413; Higino, *Fábulas*, 153; Pseudo-Apolodoro, 1.7.2).

¹⁴² Ni éste ni Isaac son mencionados por su nombre.

¹⁴³ Ninguno de estos nombres propios aparece en el texto.

¹⁴⁴ Tampoco en este caso aparecen los nombres propios respectivos. Core (en griego es transcrito como *Kore*), descendiente de Leví, al frente de doscientos hombres, se sublevó contra Moisés (*Números* 16); posteriormente, recibió un terrible castigo por obra de Yahvé: la tierra se abrió y se tragó a Core con todos sus seguidores.

¹⁴⁵ Cf. *Deuteronomio* 11.26; 28.2.

¹⁴⁶ *Levítico* 26.3-4; *Deuteronomio* 11.13-4.

¹⁴⁷ Véase *Éxodo* 23.26.

¹⁴⁸ *Levítico* 26.16; *Deuteronomio* 28.38-9.

¹⁴⁹ *Levítico* 26.29; *Deuteronomio* 28.53-7. Las calamidades serían mucho mayores que las recogidas en el mito de Tiestes (134). Recuérdese que Atreo mató a dos hijos de su hermano Tiestes y se los sirvió como manjar durante un banquete.

¹⁵⁰ *Deuteronomio* 28.48.

enfermedades de todo tipo,¹⁵¹ terrores de la guerra (127-151).

Finalmente leemos la promesa de perdonar al penitente y de renovar la vida del pueblo judío hasta una prosperidad mayor que nunca (162-72).

b. Escritos apologéticos.

27. De vita contemplativa (Vit. cont.), Sobre la vida contemplativa.

Tanto este tratado como el siguiente tienen un carácter apologético. En el que ahora vemos, quizá el más conocido entre los escritos de Filón,¹⁵² el autor nos informa sobre una comunidad ascética contemplativa establecida cerca de Alejandría: los terapeutas de ambos sexos. Si los esenios, como ya veremos, representan la vida práctica, los terapeutas están consagrados a la contemplativa, y, a diferencia de aquéllos, admiten mujeres en su organización;¹⁵³ si los esenios son frugales en su alimentación, los terapeutas practican la abstinencia llevada hasta el extremo; además, son entusiastas religiosos que dejan sus propiedades y lazos familiares y se marchan a vivir en soledad.

Un resumen del escrito puede ser el siguiente: “terapeuta” (*therapeutai*, en masculino; *therapeutrides*, en femenino; ambos en plural) está en relación con *therapeúō*, que indica “curar” y “venerar”;¹⁵⁴ la máxima aspiración del terapeuta es alcanzar la visión de Dios, para lo que renuncia a los bienes materiales (1-13); los mejores terapeutas, en el sentido de “veneradores, adoradores”, están en Egipto, en una colina situada por encima del lago Mareótide,¹⁵⁵ donde habitan en viviendas separadas dedicados a la lectura de las

¹⁵¹ Acúdase a *Levítico* 26.16; *Deuteronomio* 28.22, 27 y 35. Filón recoge una larga lista de enfermedades.

¹⁵² Gozó de especial fama a partir del siglo IV, cuando Eusebio de Cesarea (*Historia eclesiástica* 2.17) quiso ver en los terapeutas, los primeros conversos cristianos. Eusebio se remonta a la evangelización de Alejandría por obra de Marcos; repara en unos indicios (renuncia a la propiedad, ayuno severo, virginidad de las seguidoras, estudio de las antiguas escrituras) que serían los propios de los primeros cristianos. Hoy no se suelen aceptar sus teorías.

¹⁵³ Leemos que las mujeres son, sobre todo, ancianas vírgenes que decidieron mantener castidad, no por obligación a la manera de ciertas sacerdotisas griegas, sino por su deseo ardiente de saber.

¹⁵⁴ Filón (4) alude, por contraste, a los que adoran los elementos (tierra, agua, aire, fuego), y menciona, respectivamente, a Deméter, Posidón, Hera y Hefesto, dando unas etimologías no muy acertadas. Censura a los adoradores del sol, luna y otros cuerpos celestes; a quienes veneran a los semidioses o a las estatuas; y, también, a los egipcios que tienen por dioses a ciertos animales.

¹⁵⁵ El lago, o laguna, Mareótide estaba situado no lejos de la margen izquierda del Nilo y a no gran distancia de Alejandría. En sus orillas se producía un vino blanco muy renombrado en la Antigüedad: *mareoticum vinum* o vino de Alejandría.

sagradas escrituras¹⁵⁶ y los oráculos legados por los profetas, desde el alba hasta el ocaso (24-6); precisamente, en esos dos momentos cruciales rezan y cantan himnos; el sábado, separados por sexos, acuden al santuario común, donde escuchan un sermón (30-3); durante seis días no toman nada hasta la puesta del sol, e incluso ayunan durante períodos más largos, pero el sábado comen algo más, casi siempre pan¹⁵⁷ y agua (34-7); sus atuendos son, asimismo, los imprescindibles.

El exégeta se extiende en consideraciones sobre los excesos de ciertas fiestas y banquetes (40-56), donde todo abuso tiene lugar. Menciona dos famosos festines recogidos, en la literatura griega, por Jenofonte y Platón; éste, en su *Banquete*, exalta la pedestrastia, asunto que el comentarista critica seriamente (56-63). En contraste con lo dicho, viene el encuentro festivo de los terapeutas: las plegarias introductorias, mientras están de pie, bien ordenados; cómo se reclinan en sus asientos los de más edad; las mujeres participan también de la fiesta; ambos sexos están separados mediante un muro que no llega al techo; los hombres se reclinan a la derecha, las mujeres, a la izquierda, en bancos de madera recubiertos con unas capas de papiro, y son atendidos por jóvenes libres pertenecientes a la comunidad; todos escuchan el discurso del presidente y al final lo aplauden; el presidente canta un himno en honor de Dios,¹⁵⁸ y, después, los demás le contestan con otro; a continuación es servida la frugal cena; posteriormente, comienza la vigilia; se forman dos coros, separados por sexos, cantan y bailan, por turno, de modo parecido a lo que hicieran Moisés y Miriam, la profetisa, tras la destrucción de los egipcios en el Mar Rojo; así continúan hasta el alba, saludan la salida del sol, rezan y se vuelven a sus dormitorios; finalmente se exponen las virtudes y bendiciones de los terapeutas (64-90).

28. *Hypothetica. Apologia pro Judaeis (Hyp.)*, *Hipotéticos. Apología en defensa de los judíos*.

Se compone de dos resúmenes extraídos de la *Preparación evangélica* de Eusebio de Cesarea.¹⁵⁹ El primero relata brevemente las causas que propiciaron el éxodo de los

¹⁵⁶ Tomándolas en su sentido alegórico (*allēgorouñtes*), sabedores de que detrás de las palabras hay un sentido oculto que puede entenderse mediante el estudio del significado subyacente.

¹⁵⁷ Pan normal, con sal; a veces con cierto sabor a hisopo (73).

¹⁵⁸ Es muy probable que los judíos hubieran compuesto himnos en sus lugares de culto durante la época helenística, en trímetros, pentámetros y hexámetros, metros bien conocidos entre los griegos.

¹⁵⁹ Vivió aproximadamente entre 275-339 d. C., y llegó a ser obispo de Cesarea, ciudad mediterránea de gran importancia en Judea. Autor de varias obras relevantes, entre las que, aparte de la ya mencionada (*Praeparatio*

judíos desde Egipto; la dirección llevada a cabo por Moisés; la conquista de Palestina; el sábado; el año sabático de los campos.

El segundo se refiere a los esenios: agrupación de numerosos miembros en muchas ciudades, no sólo de Judea; renuncia a la propiedad privada, vida y ropas en común; modo de cuidar a los enfermos y ancianos; rechazo de las mujeres y del matrimonio.

c. Escritos históricos.

29. In Flaccum (Flacc.), Contra Flaco.

El escrito que nos ha llegado parece ser la segunda parte de un tratado de mayor extensión. Flaco Avilio, prefecto de Alejandría desde el 32 d. C., propició, en cierto modo, la terrible crueldad del populacho contra los judíos de Alejandría (1-7); muerto Tiberio, cayó en desgracia respecto al nuevo emperador, Calígula, siendo condenado a muerte (8-15); los grupos antijudíos habían acudido a Flaco prometiéndole ganarse la voluntad del emperador (16-24); Herodes Agripa, recién nombrado tetrarca de Judea, llegó desde Roma, de paso hacia sus dominios, despertando no poca animosidad entre los habitantes de la ciudad (25-40),¹⁶⁰ hasta tal punto que transformaron las sinagogas en templos donde se rendía culto a la imagen del emperador (41-52);¹⁶¹ Flaco permitió que la multitud saqueara las casas de los judíos, de tal modo que éstos eran incapaces de seguir con sus negocios (54-72),¹⁶² y, además, acusados de poseer armas, sufrieron humillantes registros en sus viviendas;¹⁶³ Flaco,¹⁶⁴ por otro lado, suprimió la felicitación que el senado judío

evangelica), en veinte libros, figuran la *Historia de la Iglesia (Historia Ecclesiastica)* en 10 libros y la casi perdida *Crónica (Chronicon)*.

¹⁶⁰ A un loco llamado Cárabas, pacífico y famoso por sus excentricidades, lo llevaron al gimnasio de la ciudad y lo trataron con honores reales (36-8), ridiculizando al futuro tetrarca.

¹⁶¹ Filón habla de un millón de judíos residentes en Egipto (43). Dos de los cinco barrios de Alejandría eran llamados “judíos” por la cantidad de habitantes de esa religión que residían en ellos (55).

¹⁶² Además les privó de sus derechos como ciudadanos, declarándolos extranjeros y llegados de fuera, quitándoles el derecho de defenderse ante los tribunales (53-4). De la persecución, apaleamientos, lapidaciones, incendios, heridas de espada y todo tipo de humillaciones sufridas por los judíos nos informa nuestro escritor con todo tipo de detalles. Muchas familias murieron por efecto del fuego; las calles aparecieron llenas de cadáveres sometidos a infames crueldades (66-72).

¹⁶³ Flaco ordenó apresar a los miembros del senado judío, y, cargados de cadenas, hizo que los llevaran al teatro de modo lamentable, donde fueron azotados con látigos de modo inicuo.

¹⁶⁴ Con ocasión del cumpleaños del emperador, Flaco, en vez de mandar descender de las cruces a los que en ellas habían muerto, hizo crucificar a muchos vivos, y, asimismo, hizo humillar y torturar a los judíos en medio

había decidido enviar al emperador (97-103), pero, arrestado finalmente durante la fiesta de los tabernáculos, fue conducido a Roma (104-25), donde resultó acusado por Isidoro y Lampo, cabecillas de quienes en otro momento le habían pedido que persiguiera a los judíos de la ciudad (126-50); deportado a la isla de Andros, Calígula mandó matarlo allí mismo. Eso muestra, indica el autor, que Dios protege todavía a los judíos (151-91).

El tratado contiene méritos literarios indudables. No obstante se le ha criticado al escritor la antipatía manifiesta hacia Flaco, y su deleite indudable cuando habla de la derrota, caída y muerte del enemigo de los judíos. Filón, desde luego, sostiene que un enemigo de los judíos lo es también de Dios, por lo que merece el castigo divino.

30. *De legatione ad Gaium (Leg.), Sobre la embajada ante Cayo.*¹⁶⁵

Con la llegada de Gayo al poder se abrieron nuevas esperanzas (1-13),¹⁶⁶ pronto ensombrecidas por su enfermedad (14-21), finalmente superada (22-31). El nuevo emperador ordena diversas atrocidades (22-73), y, libre de obstáculos, reclama ser reconocido como divinidad, comparándose con semidioses como Heracles, los Dioscuros y Dioniso,¹⁶⁷ y, además, con dioses como Hermes, Apolo y Ares (74-113). Los judíos se niegan a reconocerlo como dios; entre ellos, los alejandrinos conocían bien el resentimiento del emperador por ese rechazo (114-31);¹⁶⁸ la persecución de los judíos precede al ataque dirigido

del teatro (84-5).

¹⁶⁵ El escrito tiene como título *Primera parte de las virtudes, obra de Filón, que trata de su embajada ante Gayo*. El tratado resulta ser una verdadera invectiva contra el emperador Gayo, y, aunque no añade casi nada a los datos históricos sobre tal personaje, sí proporciona importante información sobre la historia del judaísmo. Pueden verse cuatro partes bien diferenciadas: a) 1-113 sobre la depravación de Gayo, sus tres asesinatos (Tiberio Gemelo, Macro y Silano) y su ascensión de la condición de dios; b) 114-161, los problemas de los judíos de Alejandría en contraste con lo ocurrido durante el mandato de emperadores anteriores; c) 162-348, sucesos ocurridos fuera de Egipto y, sobre todo, el predecible ultraje del Templo; d) 349-373, la embajada propiamente dicha.

¹⁶⁶ Gaius, es decir, Calígula, cuyo nombre completo era Caius Julius Caesar Germanicus (Caius era la forma ortográfica antigua equivalente a la posterior Gaius), fue emperador de Roma del 37 al 41 d. C.

¹⁶⁷ Se elogian los beneficiosos efectos del dios sobre el cuerpo y el alma (82-3).

¹⁶⁸ En *Contra Flaco* no hay indicios de que la persecución de los judíos fuera causada por el resentimiento de Calígula. Desde el párrafo 114 leemos que Gayo sentía aversión hacia los judíos porque eran los únicos que reconocían un solo Dios, Padre y Creador del mundo. La persecución contra los judíos (120-31) abunda en detalles: expulsión de las personas y expolio de las moradas; decenas de miles (*myriádas*) de judíos fueron encerrados dentro de un cercado en un extremo de la ciudad; algunos trataron de escapar y fueron lapidados o malheridos con tejas o ramas de encina; los que, dentro de algunas embarcaciones, tenían bienes en los puertos del río sufrieron robos, fueron atados y sufrieron quemaduras después que ciertos individuos les prendieran fuego; a otros los quemaron en medio de la ciudad y a algunos, tras arrastrarlos todavía vivos hasta la mitad del

contra las sinagogas¹⁶⁹ mediante la introducción de las estatuas del emperador (132-6);¹⁷⁰ sigue un panegírico sobre Augusto (137-51),¹⁷¹ respetuoso con las instituciones judías (152-8),¹⁷² como, asimismo, lo fue Tiberio (159-61); Gayo, diciendo y creyendo que era dios, fue adulado por los demás alejandrinos y se irritó contra los judíos (162-5); a ello, contribuyó no poco Helicón, esclavo egipcio del palacio imperial (166-77); los embajadores judíos procedente de Alejandría,¹⁷³ una vez en Roma, intentaron ganarse a Helicón, pero, como todo fue en vano, dirigieron un escrito al emperador en persona, con resultado negativo también (178-80); Gayo los saludó a lo lejos de modo amable, pero hipócrita, según Filón (181-3); cuando estaban esperando la cita les llegó la terrible noticia de la posible violación del templo de Jerusalén (184-8);¹⁷⁴ el horror que experimentaron al enterarse es narrado con todo detalle (189-96); sigue luego el relato en que se recoge la propuesta de introducir una estatua del emperador en el templo de Jerusalén, asunto que ocupa buena parte del tratado; los habitantes de Jamnía, importante población de Judea, habían hecho un rústico altar que fue destruido por los judíos, irritados por la provocación; el emperador le dio orden a Petronio, gobernador de Siria, de que se le hiciera una estatua enorme y fuera introducida en el gran Templo (197-206); Petronio trató de convencer a

mercado, los descuartzaron.

¹⁶⁹ *proseuchás*, es decir, lugares de oración, casas de plegaria (132). El autor emplea el término, con tal valor, siempre en plural, en 18 ocasiones.

¹⁷⁰ En esto hay una discrepancia esencial respecto al tratado *Contra Flaco*, donde la violación de las sinagogas precede a la persecución. En las sinagogas que se salvaron de la destrucción y quemaron introdujeron estatuas diversas del emperador: así, una de bronce, en la que un personaje aparecía montado sobre una cuadriga.

¹⁷¹ Siempre mantuvo las costumbres nativas de cada nación del imperio (153); nunca aceptó ser llamado dios (154).

¹⁷² Augusto sabía que, en Roma, la otra parte del Tíber estaba habitada especialmente por judíos, muchos de los cuales eran ciudadanos romanos emancipados, pues, tras haber sido llevados a Italia como esclavos, obtuvieron la libertad de manos de sus dueños; conocía la existencia de lugares de oración, y estaba al tanto de la celebración del sábado, día en que se reúnen todos para recibir instrucción en su filosofía patria (*pátrion philosophian*), y, asimismo, información sobre la recolección de fondos sagrados, obtenidos de las primicias, para enviarlos a Jerusalén a fin de ofrecer sacrificios (155-6); además, el emperador había ordenado adornar el Templo sagrado con ofrendas costosas y, asimismo, a sus expensas, hacer holocaustos cada día en honor del Dios de los judíos.

¹⁷³ Los sucesos de Alejandría que dieron lugar a la embajada ocurrieron durante el verano del 38 d. C. Posiblemente los embajadores salieron hacia Roma en el invierno de ese mismo año y fueron recibidos por el emperador antes de que se marchara a la Galia en septiembre del 39.

¹⁷⁴ Los embajadores judíos habían seguido al emperador hasta Dicearquía (hoy Pozzuoli), en la bahía de Nápoles, donde Gayo pasó una temporada junto al mar en sus numerosas casas de recreo. El emperador había ordenado que la estatua que colocaran en el Templo le fuera dedicada con el sobrenombre de Zeus (188).

las autoridades judías a fin de que aceptaran lo inevitable (207-224);¹⁷⁵ una gran asamblea de judíos afirmó ante el gobernador que estaban dispuestos a morir antes que admitir tal sacrilegio (225-42);¹⁷⁶ el gobernador escribió a Roma pidiendo un aplazamiento con el argumento de que la cosecha de trigo estaba en sazón y temía que los judíos la destrozarán y quemarán, cuando era necesario disponer de gran cantidad de alimentos junto a la costa, tanto para los humanos como para las bestias, con vistas a una próxima visita del emperador a Siria (243-53);¹⁷⁷ el emperador lo aceptó, aunque le ordenó a Petronio que tuviera preparada la estatua (154-60); Herodes Agripa, totalmente ajeno a los hechos, se presentó en el palacio imperial para despedirse de Gayo, que le informó de lo que ocurría; Agripa perdió el sentido y estuvo así durante varios días (261-75); apenas recuperado, escribió al emperador pidiéndole que respetara al pueblo judío, la ciudad de Jerusalén¹⁷⁸ y el Templo,¹⁷⁹ al mismo tiempo que le recordaba los muchos honores que a éste último

¹⁷⁵ Afirma el autor que los judíos mantienen sus leyes como pronunciadas en oráculo por Dios, pues han sido educados en esas creencias desde la más tierna edad, y por eso llevan impresas en sus almas las imágenes de los mandamientos (210).

Petronio razonaba que era peligroso enfrentarse a un pueblo numeroso extendido por casi todo el mundo (214), con casi tantos habitantes fuera de su país como dentro de éste: “los habitantes de Judea son ilimitados en número, con cuerpos, de la mejor naturaleza, y almas, las más valientes, y dispuestos a morir con orgullo en defensa de sus instituciones patrias” (215); además, sabía muy bien que tanto Babilonia como otras muchas satrapías estaban ocupadas por judíos, que enviaban anualmente al Templo gran cantidad de oro y plata procedentes de las primicias (216).

¹⁷⁶ Acudió el pueblo judío en masa: hombres, mujeres y niños; todos se postraron ante Petronio, pidiéndole que respetara el Templo o los aniquilara antes a ellos (no obstante, el exegeta apunta que “nadie es tan loco, que, siendo un esclavo, se oponga a su amo”, 233) y se ofrecieron a darse muerte a sí mismos.

¹⁷⁷ Cuenta Filón que, al parecer, Petronio conocía los rudimentos de la filosofía y religión de los judíos, bien interesado por la cultura judía como gobernador de territorios donde abundaban los de esa religión, Siria y Asia, bien por predisposición propia (245).

¹⁷⁸ Agripa decía en la carta que muchos de sus antepasados habían sido sumos sacerdotes; que los judíos le habían tributado al emperador tantos honores como el pueblo que más lo hiciera; que Jerusalén no sólo era la metrópolis de Judea sino de innumerables colonias judías (de Egipto, Siria, Fenicia, Panfilia, Cilicia, la mayoría de Asia hasta Bitinia y el Ponto, Tesalia, Beocia, Macedonia, Etolia, Ática, Argos, Corinto y la mayor parte del Peloponeso, las islas de Eubea, Chipre y Creta, así como de Babilonia y otras satrapías cercanas) extendidas por todo el mundo habitado, es decir, Europa, Asia y Libia (que, hasta entonces, era, en griego, la denominación habitual de África).

¹⁷⁹ En el cual no hay figura alguna hecha por mano humana, pues es el santuario del dios verdadero. Agripa menciona en su carta el enorme descontento que despertó Pilato cuando ordenó colgar en el Templo unos escudos recubiertos de oro con ciertas inscripciones, contra lo indicado en los libros sagrados, hasta tal punto que el emperador Tiberio le ordenó retirarlos y mandarlos al templo de Augusto situado en Cesarea (299-305); recuerda, asimismo, la orden de Augusto para que permitieran las reuniones de los judíos en sus lugares de oración cuando llevaban las primicias con las que se pudieran financiar los sacrificios realizados en el Templo (311-2); Augusto, además, dio las órdenes oportunas para que continuaran haciéndose allí los sacrificios a sus propias

le habían tributado sus antepasados (276-329);¹⁸⁰ Gayo cedió, pero —según el escritor, que describe la crueldad y maldad del emperador—, seguía firme en sus intenciones de violar el Templo (329-48);¹⁸¹ los embajadores judíos se aproximaron al emperador, que, en unos jardines privados, estaba ocupado en la inspección de ciertas partes del edificio y tenía poco tiempo para atenderles (349-62);¹⁸² posteriormente, a la vez que caminaba de prisa por una sala, les hizo alguna pregunta sobre sus derechos de ciudadanía, aunque sin prestarles demasiada atención y los despidió afirmando que los judíos no eran malos, sino más bien unos desgraciados e insensatos al no aceptar su condición de dios (363-7). Los embajadores se despidieron sin ninguna esperanza (368-73).

d. *Escritos filosóficos.*

31. *Quod omnis probus liber sit (Quod omn. prob.), Sobre que todo hombre bueno es libre.*¹⁸³

El escritor habla de las doctrinas incomprensibles para las multitudes carentes de formación, a quienes les parecen ilusiones fantasmáticas (1-5); siguen unas cuantas para-

expensas: dos corderos y un toro (317).

¹⁸⁰ Le recuerda que su bisabuela Julia Augusta (es decir, Livia, la esposa de Augusto y madre de Tiberio) lo adornó con copas de oro, vasos de libación y otras ofrendas muy valiosas. Nos sorprende lo que añade la carta: “Los juicios de las mujeres son bastante débiles, fuera de las cosas perceptibles, no teniendo ninguna fuerza para comprender lo inteligible. Pero ella excedió a todo su sexo tanto en los demás aspectos como en eso, y, por obra de una enseñanza pura añadida a su naturaleza y práctica, tras haber resultado virilizada en su razonamiento, el cual llegó a ser de visión tan aguda que comprendía mejor las cosas inteligibles que las perceptibles y creía que éstas eran sombras de aquéllas” (319-20). El pasaje ha sido muy discutido, pero, en esencia, encierra dos ideas: la inferioridad general de las mujeres con respecto a los hombres (lo hemos visto en otros pasajes filonianos) y la triple condición que ha de darse para que la formación sea fructífera: naturaleza, educación y práctica (*phýsis, paideía, melétē*).

¹⁸¹ Filón relata cómo Gayo había concebido una profunda enemistad hacia los judíos y, tras comenzar con las de Alejandría, se había apoderado de las sinagogas de las demás ciudades, introduciendo en ellas imágenes y estatuas de él mismo. Sólo el de Jerusalén se había librado hasta entonces de ser transformado en un templo en que se diera culto al “Nuevo Zeus Manifiesto Gayo” (346).

¹⁸² El emperador, que se presentó ante los embajadores judíos más a modo de acusador que de juez, les inculpó de no rendirle culto como dios y de hacer holocaustos en honor de otro, pero no de él (353, 357), ridiculizándolos delante de otros grupos presentes, deseosos de ganarse la voluntad imperial. Después, les preguntó a los judíos: “¿Por qué rechazáis las carnes de cerdo?” (361), lo que despertó las risotadas de los demás. No obstante, aquéllos contestaron que cada pueblo tiene unas costumbres y que el uso de ciertas cosas estaba prohibido entre ellos, como también sucedía, respectivamente, entre otras gentes.

¹⁸³ Los estudiosos ven en este tratado una obra de juventud del autor, precisamente de la época en que tenía bien presentes las discusiones de las escuelas filosóficas y cuando todavía no se había dedicado al comentario del Pentateuco. El escrito contiene sólo cinco referencias de los cinco libros sagrados.

dojas a ojos del ignorante: ciudadanos-exiliados, rico-pobre, libertad-esclavitud (6-10); se deduce de lo anterior la necesidad de la educación para el joven (11-5). No se trata de la libertad o esclavitud del cuerpo, sino que la verdadera libertad consiste en seguir a Dios (16-20); por eso, el hombre sabio está libre de la dominación impuesta por las pasiones (21-22);¹⁸⁴ el hombre sabio menosprecia los males y dirige el rebaño (22-31). A propósito de la esclavitud se analizan sus clases y contradicciones (32-40). El hombre sabio es feliz (41), y, como Moisés, amigo de Dios, libre (42-4), y, como las ciudades que se atienen a la ley, obediente a la ley de la razón (45-7). Se habla luego de la igualdad a la hora de discutir (*isēgoría*), poseída por el sabio, pero no por el ignorante (48-52);¹⁸⁵ se cita a Zenón, que, según el alejandrino, se habría basado en un relato de Moisés, a saber, cuando Isaac condena a Esaú a ser esclavo de Jacob (53-7);¹⁸⁶ así, el hombre sabio es libre porque actúa bien voluntariamente, no puede ser obligado a obrar mal, y ve con indiferencia las cosas indiferentes (58-61). Los hombres sabios existen, pero son pocos y difíciles de hallar, porque se retiran lejos de la maldad mundana (62-3); los pensamientos, palabras y obras, bien cultivados, producen buen fruto (67-70), pero, con frecuencia, nos descuidamos de ello, y de ahí la escasez del virtuoso (71-2); existen en Grecia, Persia e India,¹⁸⁷ y, en Palestina, los esenios (73-5),¹⁸⁸ los cuales rechazan el trabajo de los esclavos, se dedican al estudio de la Ley,¹⁸⁹ especialmente de lo relativo al sábado (76-82), se reúnen en las

¹⁸⁴ Se mencionan deseo sexual, miedo, cobardía y pena (21).

¹⁸⁵ *áphrōn* es también “insensato”.

¹⁸⁶ Cf. *Génesis* 27.40.

¹⁸⁷ Son citados, respectivamente, los siete Sabios de Grecia, los Magos de Persia, y los Gimnosofistas de la India.

¹⁸⁸ Más de 4000, nos dice el autor (76), el cual dice que tal nombre (*Essaioi*) puede proceder de *hosiótēs*, santidad (etimología falsa). Se les llama también “grupo de santos” (*hosiōn hómilon*) (91).

Flavio Josefo (*Guerra de los judíos* 2.8.2-13 y *Antigüedades judías*, 18.1.5) añade datos importantes sobre los esenios: realizan abluciones ceremoniosas, no toman aceite, llevan ropas blancas, muestran una reverencia especial por el sol y la salida del mismo, tienen ciertos poderes para predecir el futuro, creen en la inmortalidad del alma (no del cuerpo) y en las recompensas o castigos futuros.

¹⁸⁹ Uno lee los libros en voz alta, y otro, especialmente preparado, explica lo que no se comprende. La mayor parte de sus estudios filosóficos se hace por medio de símbolos, en lo que imitan la tradición del pasado (82).

llamadas sinagogas¹⁹⁰ y se muestran devotos de Dios,¹⁹¹ la virtud¹⁹² y el hombre (83-4);¹⁹³ como muestra de lo último comparten su morada y propiedades,¹⁹⁴ y ayudan a enfermos y ancianos (84-7);¹⁹⁵ incluso los tiranos y opresores los respetan (88-91). El indio Calano mostró su firme resistencia frente a Alejandro (92-7);¹⁹⁶ encontramos otros ejemplos de la libertad del virtuoso sacados del mundo griego: el Heracles de Eurípides, Zenón de Elea y Anaxarco (98-109).¹⁹⁷ Si algunos, sin ser filósofos, muestran su imperturbabilidad, eso nos indica que el filósofo es mucho más impávido: como muestra de los primeros tenemos a los atletas, e incluso muchachos y mujeres, y, además, todo un pueblo: los Jantios (110-20).¹⁹⁸ Siguen algunas anécdotas de Diógenes el cínico (120-4), Quéreas y Teodoro el ateo (125-30).¹⁹⁹ Como ejemplo de fortaleza que lucha hasta la muerte se mencionan los gallos, que pelean hasta morir (131-5). La libertad es noble, la esclavitud, desgraciada; así, senados y generales desean la libertad, mientras que es conocido el rechazo de la esclavitud (136-43). El hombre sabio debe menospreciar todas las amenazas contra su independencia (144-6), pues su mayor asilo es su virtud (148-53). Por su lado, la manumisión no da la libertad (156-7). En resumen, la libertad consiste en eliminar las pasiones; por eso, es necesario educar a los jóvenes para que puedan alcanzar esa meta (158-61).

El tratado contiene un ejemplo notable de la llamada “paradoja” estoica;²⁰⁰ sólo el sabio es libre; sólo él posee las virtudes. Dado que los escritos de los fundadores del estoicismo se han perdido en gran medida, esta obra filoniana tiene indudable mérito como

¹⁹⁰ Es el único lugar del autor en que el término *synagōgē* tiene el sentido de sitio para orar (81). Es quizá la primera aparición en la literatura griega de ese valor del sustantivo.

¹⁹¹ Entre otras vías, mediante la pureza religiosa durante toda su vida, abstinencia de juramentos, veracidad.

¹⁹² Por ejemplo, liberándose del amor al dinero, fama o placer; también gracias a su frugalidad, vida sencilla, humildad y respeto a la ley.

¹⁹³ Con benevolencia, respeto a la igualdad y espíritu de comunidad.

¹⁹⁴ Comparten sus ropas y comidas.

¹⁹⁵ Lo que ganan cada día lo dejan en un depósito común, abierto para costear los gastos de los enfermos; tratan a los ancianos con cuidado y respeto, ayudándoles para que nada les falte.

¹⁹⁶ Es relevante la carta que Calano le dirige a Alejandro Magno: no conviene obligar a los filósofos indios a hacer nada contra su voluntad, pues todo será inútil.

¹⁹⁷ Se subrayan la libertad de palabra y acción del primero; de los otros dos, la actitud resuelta y valiente frente a sus torturadores.

¹⁹⁸ Resistieron frente al ataque de Bruto y sus seguidores hasta que murieron arrojándose a una pira.

¹⁹⁹ Por mencionar uno de ellos, el último afirmaba que lo habían expulsado de Atenas porque la ciudad, como si fuera una embarazada a punto de dar a luz, era incapaz de seguir gestando su inteligencia (128).

²⁰⁰ Posiblemente, los mejores textos para informarse de la cuestión se encuentran en Cicerón, *Paradojas de los estoicos* 5, y en Epicteto, *Diatribas* 4.1.

testimonio de la dialéctica estoica. No nos ha sido transmitida la primera parte del tratado donde se expondría la idea de que “todo necio o malvado es un esclavo”. El tópic más utilizado es el de la esclavitud con respecto a las pasiones (45, 156, 158).

32. *De aeternitate mundi (Aet.), Sobre la eternidad del mundo.*

Comienza con la definición de los términos griegos *kósmos*²⁰¹ y *phthorá*.²⁰² El primero se entiende aquí como cielo y tierra, más los seres existentes en ellos; el segundo, equivale a la confusión que sobreviene cuando las cosas se rompen (3-6); sobre el *kósmos* se mencionan tres teorías: la que sostiene que es creado y destructible,²⁰³ la que afirma que no es creado ni destructible,²⁰⁴ y la que mantiene que es creado e indestructible (7-19).²⁰⁵ Filón se inclina por la segunda propuesta, en favor de la cual da seis argumentos: 1. La destrucción tiene que deberse a alguna causa interior o al margen del cuerpo, y eso no es posible cuando se trata del Cosmos (20-7); 2. Los cuerpos compuestos lo están en un orden no natural, y su destrucción significa que cada elemento vuelve a su orden, pero el Cosmos está en su orden natural (28-34); 3. Cada cosa trata de preservar su propia naturaleza, y también el Cosmos lo hace, pues cada parte, cuando es destruida, se dirige a nutrir a otra; 4. Si el Cosmos es destruido tiene que serlo por la acción de Dios, pero cabe la pregunta de qué motivos tiene para hacerlo (39-44); 5. Se discute la teoría estoica de la destrucción, seguida de la reconstrucción, ambas periódicas, pues eso supondría la destrucción de los cuerpos celestes y del alma del mundo, la providencia (45-51); 6. El tiempo no tiene comienzo ni fin (52-4).

Si hasta este momento el escritor sigue las teorías de la escuela peripatética en general, a partir de ahora expone los postulados de algunos filósofos particulares. Así, respecto a Critolao se detiene,²⁰⁶ en primer lugar, en su afirmación de que, si el mundo fue creado, también lo fue la raza humana. Tal teoría le da pie a nuestro autor para criticar el

²⁰¹ Entre los valores del sustantivo, esencial entre los presocráticos, figuran los de “orden, orden del universo, mundo”.

²⁰² Las acepciones más comunes del término son: “corrupción, destrucción”.

²⁰³ Demócrito, Epicuro y la mayor parte de los estoicos.

²⁰⁴ Aristóteles y quizá, antes que él, los pitagóricos.

²⁰⁵ Platón, y, según algunos, Hesíodo; se encuentra también en el *Génesis*.

²⁰⁶ Peripatético que vivió en el II a. C.

mito de los espartos (55-60);²⁰⁷ además, si los hombres hubieran sido producidos en otro tiempo a partir de la tierra, también lo serían ahora, pues la tierra se muestra productiva (61-4); y, por otro lado, sería incongruente que el hombre fuera sempiterno, y, por tanto, también el mundo (65-9); en segundo lugar, nos dice, aquel filósofo sostenía que la existencia de todo es causada por el Cosmos, el cual, por tanto, se ha creado a sí mismo (70); y, asimismo, que el mundo habría ido creciendo hacia la perfección para luego decaer, lo que es una blasfemia contra la perfección del mismo (71-3); según tal pensador, en fin, ni muerte, ni enfermedad ni necesidad pueden afectar al mundo (74).

Pasa luego nuestro literato a Boeto, Panecio²⁰⁸ y otros estoicos que no admiten la teoría estoica de la conflagración y regeneración,²⁰⁹ pues la destrucción del mundo tendría que ser causada por algo inexistente, lo que es impensable (76-8); al mundo no se le pueden aplicar formas de destrucción como el desmembramiento, destrucción de la cualidad anterior o confusión (79-82); en realidad, la teoría de la conflagración supone que Dios está inactivo durante ese periodo (83-4). Además, los elementos del fuego son tres: carbón, llama y resplandor, y con la destrucción del mundo desaparecerían también los dos últimos, con lo que no sería posible la regeneración. Ahora bien, los estoicos creen que quedaría algún fuego, pero eso sería imposible (89-93). Por otra parte, Crisipo afirma que el fuego es la semilla del nuevo cosmos,²¹⁰ pero sólo los cuerpos vivos la producen; además, la sustancia que la semilla recibe de la tierra, no existirá cuando el mundo sea reducido a fuego; el cosmos, pues, ocupará menos espacio que el fuego, el cual se expandirá por el vacío (94-103). El mundo no puede ser destruido por Dios; afirmarlo es una blasfemia (106). El mundo, además, no puede transformarse sólo en fuego (107-112); se enumeran, luego, varios métodos de destrucción (113-6).

²⁰⁷ Es decir, los “sembrados” (*spartoi*) de Tebas, procedentes de los dientes del mítico dragón muerto por Cadmo. Sabemos por varios autores que, conforme iban surgiendo de la tierra los nacidos de tales dientes, se mataban unos a otros hasta que sólo quedaron cinco, de los que salieron las familias más ilustres de la ciudad.

²⁰⁸ Boeto de Sidón, junto con Panecio, perteneció a la llamada Estoa media; vivió en el II a. C y aportó numerosos cambios en las doctrinas estoicas antiguas. Por su parte, Panecio de Rodas (aproximadamente, 185-109 a. C.) fue el introductor del estoicismo en Roma.

²⁰⁹ La *ekpýrōsis*, es decir, la destrucción completa mediante el fuego.

²¹⁰ Su vida transcurrió entre 281 y 208 a. C. Autor de numerosas obras, en buena parte perdidas, se le tiene por el segundo fundador de la escuela estoica, pues dio nuevo impulso y consistencia a las teorías propuestas en su día por Zenón de Citio.

El resto del tratado está dedicado a teorías procedentes de Teofrasto²¹¹ de especial relevancia entre los estoicos. Fundamentalmente son tres: en primer lugar, si el mundo hubiera existido desde siempre, su superficie sería plana, por la acción de la lluvia (118-9); en segundo, la emergencia de las islas, como el caso de Delos,²¹² muestra que el mar está perdiendo nivel, lo que significa que los otros elementos también serán destruidos gradualmente (120-3); en tercero, el mundo es destruible, pues lo son los cuatro elementos; el fuego, por lo demás, no puede existir sin combustible (124-9); y, en cuarto, si el mundo hubiera existido desde siempre, también lo habría hecho la especie humana, cuando las artes, tan necesarias para la vida del hombre, han sido inventadas en fechas relativamente recientes (130-1). El propio Teofrasto da cuatro respuestas. Primero: si las montañas sufren pérdidas por efecto de las lluvias, el fuego las acrecienta, con lo que el conjunto permanece estable (132-7); segundo: la emergencia de nuevas islas está compensada con la sumersión de otras, como la Atlántida (138-42);²¹³ tercero: sólo si todas las partes de una cosa son destruidas a la vez, puede afirmarse que esas partes son destruibles (143-4); cuarto: posiblemente, por efecto del fuego y el diluvio, han desaparecido las muestras anteriores de las artes, que han debido ser reinventadas de nuevo (145-9).

El tratado acaba con la promesa de ofrecer las respuestas de los oponentes a varias de las cuestiones planteadas (150).

Varios estudiosos han mostrado serias reservas sobre la autenticidad del escrito. Filón, que en sus demás obras ataca la teoría que sostiene que el mundo no ha sido creado y es indestructible, en ésta, según podría deducirse de algunas expresiones, parece mantenerla. En realidad, el autor insiste tanto en desmontar los postulados de quienes la defienden que, a veces, parece tener él mismo las ideas que está impugnando.

²¹¹ Discípulo de Aristóteles, fue un filósofo muy importante, además de director de la escuela peripatética.

²¹² Cuentan los mitógrafos que la isla de Delos (propia y visible, la Visible, la Manifiesta) quedó fija para siempre tras haber albergado a Leto cuando iba a tener a sus hijos (Ártemis y Apolo). Hasta ese momento había sido una isla que flotaba errante.

²¹³ Platón recoge el mito de la Atlántida (*Timeo* 24 d-25 d, *Critias* 120 e-121 c). En resumen, una isla enorme, superior en extensión a Asia y África juntas, estaba situada frente a las columnas de Heracles (estrecho de Gibraltar); tras terribles terremotos, se hundió en el mar para siempre.

33. *De Providentia (Prov.), Sobre la providencia.*²¹⁴

La *Preparación evangélica* de Eusebio nos ha transmitido dos extractos del segundo libro del tratado filoniano. En el primero, muy corto, leemos que Dios, al crear el cosmos, usó la cantidad justa de materia.

En el segundo, bastante más extenso, Alejandro expone que al malo le van las cosas muy bien, mientras que el bueno lo pasa muy mal, lo que indica que la vida humana no está gobernada por la Providencia (1); ²¹⁵ Filón contesta que Dios no castiga inmediatamente al malo, como tampoco un padre lo hace con un hijo disoluto (2-6); además, el malo no es nunca feliz (7-8); los bienes por los que luchan los hombres, oro y plata, no son valorados por Dios ni por el sabio (9-12); tampoco merecen la pena los ropajes, reputación, fuerza física, belleza (13-5); el verdadero filósofo menosprecia todo eso (16); el médico llamado por un rey no pierde el tiempo en contemplar los adornos del palacio; tampoco lo hace el médico del alma (17-20); el sabio desafía la pobreza (21-3). Se nos habla de los temores continuos de Polícrates²¹⁶ y de Dionisio;²¹⁷ éste sospechaba hasta de su propia mujer; además, se alude a la anécdota de la famosa espada (24-30); los tiranos que quedan sin castigo pueden haber sido enviados por Dios para purificar un territorio pecador (35-42).

Los desastres naturales son circunstancias acompañantes de las obras de la naturaleza, que son consideradas providenciales (43-50); los fenómenos naturales incomprensibles para nosotros, como terremotos y pestilencias, nos ofrecen una posibilidad de

²¹⁴ El tratado se conservó en versión armenia, traducida al latín en el siglo XIX; contenía dos libros, escritos en forma dialogada, con dos personajes; de una parte Filón, que defiende la idea de que el mundo está gobernado por la Providencia; de otra, Alejandro (posiblemente el sobrino de Filón, Alejandro Tiberio, que apostató del judaísmo. Cf. nota 2), que expone sus reparos a tal teoría.

En el escrito no hay alusiones al Pentateuco. La única pista para saber que el autor es judío la tenemos en la mención del viaje que el autor hace a Jerusalén, pasando por Ascalón (64).

²¹⁵ En griego *prónoia*.

²¹⁶ Tirano de Samos desde el 538 a.C., consiguió dominar sobre numerosas islas vecinas; ambicioso en grado sumo, supo rodearse de intelectuales; finalmente, murió empalado en el año 522 por orden del sátrapa persa Oretes (Heródoto 3.120-5).

²¹⁷ Dionisio II, tirano de Siracusa, gobernó en tal ciudad siciliana desde el 367 a. C. Sospechaba de todo el mundo, hasta el punto de que su esposa tenía que entrar en la habitación conyugal completamente desnuda (Cicerón, *Tusculanas* 5.59, habla de dos esposas: el tirano las visitaba de noche si previamente se había comprobado y registrado todo). Por otro lado, como el cortesano Damocles elogiara la felicidad de Dionisio, éste le invitó a comer en una estancia lujosa, pero, previamente, había ordenado que le pusieran sobre la cabeza una espada pendiente tan sólo de una crin de caballo (Cicerón, *Ibid.*, 5.61-2). Filón, en cambio, habla de “un hilo fino”.

investigación que es importante por sí misma (51-5); la existencia de animales salvajes no es un reflejo de la providencia, pero al cazarlos se desarrolla el valor (56-8); los reptiles ponzoñosos nos permiten preparar drogas beneficiosas; además, pueden ser instrumentos de castigo (60-1). Alejandro pregunta por qué las golondrinas visitan las casas pero no lo hacen los pájaros que nos comemos; la contestación de nuestro autor es que las golondrinas saben que el hombre no les hará daño, tal como sucede con los cocodrilos en Egipto (63-5). Alejandro afirma que Homero nos habla de la fértil tierra de los injustos Cíclopes, mientras que Grecia, el país del sabio, es en su mayoría estéril; la réplica es que las palabras de Homero son una leyenda, mientras que los inconvenientes del clima griego son buenos para el desarrollo del intelecto (66-8); Alejandro pregunta por qué existen animales y perfumes que estimulan el lujo; el autor contesta que no necesitamos comer carne de animales, y que, además, los perfumes de las flores tienen otros usos (69-71). Nuestro prosista cree, con todo lo anterior, haber resuelto las dificultades propuestas por Alejandro.

3. Pensamiento.

a. Alegoría.

Partiendo de las afirmaciones del escritor, se cree que, al menos en Alejandría, había un número considerable de exégetas judíos dedicados a interpretar la Ley. Pero, por lo que sabemos, las interpretaciones dadas por los rabinos a diversos pasajes del Pentateuco insistían en el léxico y el pensamiento propio de la sagrada escritura, sin salirse de los libros comentados. Nuestro autor afirma que había oído a algunos filósofos de la naturaleza interpretar determinado punto de forma alegórica,²¹⁸ con lo que apunta, quizá, a las exégesis rabínicas. En alguna ocasión sostiene que acepta o rechaza ciertas interpretaciones anteriores.²¹⁹

El polígrafo, por lo demás, critica a los literalistas, sin duda la mayoría de maestros y lectores, partidarios de la lectura literal de la Ley. Afirma que no ser experto en la exégesis alegórica supone ser insensible al significado oculto bajo las palabras y frases del

²¹⁸ *Abr.* 99; *Jos.* 151.

²¹⁹ *Mut.* 141, las acepta; *Leg. All.* 1.59, las rechaza.

texto sagrado;²²⁰ los llama hombres de ciudad pequeña (*mikropolítai*).²²¹ Por lo demás, es sabido que, a la sazón, había en Alejandría algunos judíos apóstatas que ridiculizaban la Ley y no se interesaban por ninguna interpretación alegórica.²²² El autor censura, por otro lado, a quienes sólo aceptan un significado alegórico de la Ley.²²³

La alegoría²²⁴ consiste en la acción y el resultado de significar algo diferente de lo que aparentemente se expresa.²²⁵ La alegoría, o narrativa alegórica, debe ser descodificada por medio del método de exégesis alegórica. El alejandrino, siguiendo una corriente exegetica cultivada, entre otros judíos, por Aristobulo²²⁶ y el pseudo-Aristeas,²²⁷ interpretó el Pentateuco con conceptos ajenos al texto y sentido de la Ley, mezclando elementos de la sagrada escritura con otros procedentes del helenismo. Puede decirse que nuestro exégeta, mediante la lectura alegórica de la Ley revisa la cultura griega subordinándola a la identidad cultural y religiosa judía. De hecho, Filón, en sus explicaciones alegóricas, acude, a veces, a términos usuales de las escuelas griegas de filosofía y de retórica.²²⁸

El comentarista fuerza algunos textos clásicos para corroborar el significado de algún término o pasaje de la Ley. No duda en acudir al prestigio de Homero, Heráclito o Platón, por ejemplo, para confirmar un pasaje del Pentateuco. Afirma, por otro lado, que Moisés es anterior a los autores clásicos griegos y les sobrepasa en sabiduría.²²⁹ El Moisés filoniano es más un escritor que un hablante, y el Pentateuco está formado por textos que deben ser leídos, más bien que por palabras escritas para ser oídas. El prosista quiere preservar las peculiaridades de la identidad judía en el terreno social, religioso y político mediante una defensa del texto literal transmitido y la insistencia en que la ley debe ser

²²⁰ *Fug.* 179.

²²¹ *Som.* 1.39.

²²² *Conf.* 2; *Leg.* 168-70: en este caso se menciona directamente a Helicón, renegado judío.

²²³ *Som.* 1.120.

²²⁴ En Filón tenemos *allēgorēō* (26), *allēgoría* (19), *allēgorikós* (1). La primera aparición del término *allēgoría* con el valor de frase o sentencia que parece indicar una cosa pero tiene otro significado oculto, la tenemos en el estoico Cleantes (siglo III a. C.).

²²⁵ La interpretación alegórica de los mitos empezó en el siglo VI a. C. con Teágenes de Regio. Pero fueron los estoicos los que con más frecuencia acudieron a ella.

²²⁶ Autor del II a.C. que escribió unos *Comentarios del libro de Moisés* de los que nos han llegado algunos fragmentos.

²²⁷ La llamada *Carta de Aristeas a Filócrates*, de autor anónimo, puede fecharse entre los años 150 y 100 a. C.

²²⁸ Tal sucede con *ainigma* (8), “enigma”, *ainigmatōdes* (4), “enigmático”, *deigma* (64)- *hypodeigma* (4), “indicio, señal”, *symbolon* (204), *symbolikós* (50).

²²⁹ *Mos.* 1.21.

observada literalmente, aunque pueda ser leída alegóricamente.

En contraste con la exégesis moderna, histórico-crítica, de la sagrada escritura, a saber, la que parte de que las antiguas comunidades que produjeron esos textos fueron radicalmente diferentes de nuestra propia época, Filón, en cambio, interpreta el Pentateuco como un comentario de la sociedad en que él mismo vivía.

Además, nuestro escritor ataca a quienes leen la Ley en sentido alegórico y luego no obedecen sus preceptos.²³⁰ Frente a quienes obran así, el autor pone a los terapeutas que leen la escritura como un ser vivo con órdenes literales para el cuerpo, y, para el alma, la inteligencia invisible puesta en sus palabras.²³¹

La interpretación alegórica le permitía al alejandrino permanecer fiel a su sincera creencia, como judío, en la inspiración divina propia de la Ley y, a la vez, a su búsqueda de la verdad tal como la había aprendido en los filósofos griegos. El Pentateuco, afirma, son las palabras de Dios y, por tanto, nada de su contenido carece de valor, pero en algunos pasajes hace falta comprender y explicar el verdadero sentido, para lo que resulta necesario recurrir a la alegoría o leer o escuchar a quien explica el contenido de modo alegórico.

Nos dice en algún momento que “toda o la mayor parte de la Ley se expresa mediante alegoría”.²³² En bastantes casos expone primero el sentido literal, y, luego, introduce la explicación alegórica.²³³ El estudioso nos revela una de sus fuentes principales a la hora de la interpretación alegórica: la epistemología platónica. Así, cuando nos dice que este mundo visible fue hecho una vez que Dios había formado el mundo inteligible (*kósmos noētós*).²³⁴ Ese “mundo inteligible”, o mundo de las ideas, es lo que ve Moisés en la cima del Sinaí.

Tal como quien escribió la Ley y quienes la tradujeron al griego lo hicieron bajo la inspiración de Dios, del mismo modo el descubrimiento de las alegorías dentro del texto sagrado tenía que ser obra de inspiración. Nuestro hombre afirma que, si por un lado los

²³⁰ *Mig.* 89-90.

²³¹ *Vit. Cont.* 78.

²³² *Jos.* 28.

²³³ *Abr.* 217, 236; *Jos.* 125;

²³⁴ *Op.* 16.

Setenta actuaron inspirados y como poseídos,²³⁵ eso mismo le ocurría a él cuando, en ocasiones, sentado y disponiéndose a escribir, le aflúan las ideas por obra de la posesión divina.²³⁶ Además, reclama para sí la misma inspiración que tuvieron los profetas, y, sobre todo, el más excelso de todos: Moisés.²³⁷

Los profetas recibían una inspiración tan profunda y eran poseídos de tal modo que no sabían lo que estaban escribiendo en momentos tales.²³⁸ Filón, por su lado, nos cuenta cómo oyó una voz de su alma cuando pensaba en el verdadero significado del sustantivo “querubín”.²³⁹

Según el autor, las llamadas leyendas míticas del Pentateuco contienen un sentido interno, mientras que los mitos paganos no lo tienen. El comentarista se preocupó bastante por el mito, en sentido general, y el léxico correspondiente;²⁴⁰ sostiene que Moisés estaba muy lejos de “crear mitos”,²⁴¹ al afirmar que en otros tiempos había gigantes sobre la tierra.²⁴²

b. La doctrina sobre el *lógos*.

Está relacionada con la exégesis filoniana sobre Dios. *Lógos* es un sustantivo

²³⁵ *Mos.* 2.37.

²³⁶ *Mig.* 34.5.

²³⁷ *Cher.* 49: “Yo mismo, habiendo sido iniciado en los grandes misterios al lado de Moisés, el amado de Dios, cuando hube visto y conocido al profeta Jeremías, que no sólo es un iniciado sino un hierofante perfecto, no vacilé en acudir a él”. Este pasaje nos ofrece varios términos de enorme relevancia, entre los que destaca, *hierophántēs*, “sacerdote sagrado” (27 secuencias en Filón, en quien está registrado 13 veces el verbo correspondiente, *hierophantēō*); el mismo Dios recibe ese título de parte de nuestro escritor: *Som.* 2.3. Por su lado, el “iniciado” (*mýstēs*) (14 apariciones en el alejandrino) alude a los que han recibido una enseñanza y preparación especial sobre la que deben guardar secreto; así lo leemos, exactamente, en *Sac.* 60, donde el secreto y el silencio deben ser la norma. El término, por lo demás, puede indicar que Filón hubiese sido iniciado en alguna escuela alejandrina dedicada a la exégesis escritural.

A su vez, en *Quis Her.* 264, el autor nos habla de la “luz divina” y la “luz humana” que sobrevienen sobre el profeta.

²³⁸ *Spec. Leg.* 4.49.

²³⁹ *Cher.* 27. En *Mut.* 139 nos dice que reconoció al invisible que hace resonar y moverse, de forma invisible, el órgano de la voz.

²⁴⁰ *Mýthos* (24), *mytheiō* (11), “contar o crear mitos”, *mythoplástēs*, “el forjador de mitos”, (5. El término sólo está registrado en Licofrón (1) antes de ser usado por nuestro escritor, el cual aporta una innovación: *mythoplastēō*: 2: “forjar mitos”) más 2 el verbo correspondiente), *mythopoiia* (4), “creación de mitos”, etc. En conjunto, el tema *myth-* aparece 157 veces en el alejandrino.

²⁴¹ *Gig.* 58: *mythoplasteîn*.

²⁴² *Génesis* 6.4.

polisémico en nuestro autor:²⁴³ es el pensamiento racional, y, en primer lugar, el de Dios. Además, el intérprete se apoya en los estoicos para referirse con el término *lógos* a la mente divina; también emplea bastante la expresión “la palabra” de Dios; y en otras ocasiones identifica sabiduría y *lógos*.

Por otro lado, *lógos* se utiliza para expresar el pensamiento de Dios accesible a los hombres. En tal sentido, el *lógos* es luz; el *lógos* es también la imagen de Dios y el poder del Artífice en el mundo; el *lógos* es eterno. El *Lógos* es un instrumento de Dios durante la creación y en la administración providencial del mundo. Se ha dicho, en efecto, que el *Lógos* es la cara de Dios vuelta hacia la realidad.

Moisés tiene una relación especial con el *lógos*, hasta tal punto que puede decirse de él que es una clase de *lógos*. Efectivamente, en algún momento, Moisés es calificado de *theós*, sin artículo, “dios”, mientras que Dios es considerado *ho theós*, “el Dios”.²⁴⁴ Por eso, el alejandrino denomina a aquél con el apelativo de *lógos*, “palabra dadora de la Ley”.

Relevante es la relación del ser humano con el *lógos*, pues, según se nos dice, todo hombre participa, de algún modo, en la vida del *lógos*. En ese sentido, el *lógos* es considerado *spermatikós*, es decir, el *Lógos* divino que pone su semilla en el hombre.

c. El Dios de Filón.

Dios es el Creador, el Padre; es omnipresente y perfecto. Entre sus propiedades figuran actividad, inmutabilidad y unidad. Además, Dios contesta a la plegaria del hombre.

En este apartado se podría hablar del misticismo de Filón, pues, como hemos visto,²⁴⁵ usa con frecuencia el vocabulario referente a la iniciación y los iniciados (*mýstai*). Si el fin del judaísmo rabínico es comprender la Torá y obedecerla, el del exégeta es la unión mística con la divinidad. Si se entiende por místico quien goza de la visión de Dios y recibe revelaciones divinas, el polígrafo debe ser considerado un místico, como lo era sin duda Moisés. Nuestro pensador habla de tres clases de éxtasis, y la tercera de ellas

²⁴³ Destaca el gran número de veces que encontramos en el escritor el sustantivo *lógos* (1446) y, en general, el lexema *log-* (3213).

²⁴⁴ *Mos.* 1.158.

²⁴⁵ Cf. nota 237.

consiste en la posesión divina o frenesí de que se valen los profetas.²⁴⁶

Si en la Ley hay no pocas descripciones antropomórficas de Dios, que el alejandrino justifica como necesarias para que los hombres comprendan el mensaje divino, por otro lado, el autor, por su judaísmo e información recibida de los filósofos griegos, trata de escapar de toda representación antropomórfica del Creador.

d. *Filón y la filosofía griega.*

En el siglo I a. C. hubo notables maestros de filosofía en Alejandría.²⁴⁷ En cambio, no tenemos apenas información sobre la enseñanza de la filosofía en los días de nuestro polígrafo, pero es seguro que en su ciudad, famosa por su prestigio cultural y económico, había representantes de las distintas escuelas filosóficas, a los que alguna vez pudo haber oído o leído.

Filón es el primer judío helenizado al que puede considerarse filósofo. En sus escritos predomina el platonismo, con una buena dosis de estoicismo, y, dentro del platonismo, la teoría de las ideas. El comentarista de los textos sagrados se veía en la necesidad de reconciliar teorías filosóficas griegas con ideales religiosos y morales que había heredado de sus antepasados hebreos.

Realmente, en el terreno filosófico, nuestro intérprete es un ecléctico que se nutre de casi todas las escuelas. No obstante, no ha de verse en él ningún caos filosófico constituido por teorías tomadas de aquí y de allá sin orden ni concierto, pues él mismo manifiesta, en algún momento, que Moisés es la fuente primera de la filosofía, mientras que los pequeños sistemas de las distintas escuelas filosóficas son luces imperfectas procedentes de aquél.

Haré un resumen de las principales fuentes filosóficas griegas de que se nutre nuestro comentarista, siguiendo un orden cronológico. Reservo para el apartado de la tradición clásica la lista de filósofos mencionados por aquél.

La insistencia en determinados números (4, 7, 6, 10 y otros, como hemos visto), aspecto que constituye quizá, para nosotros, la parte más fantástica de su sistema, es una

²⁴⁶ *Quis Her.* 249.

²⁴⁷ Heráclito de Tiro, Aristón, Dión de Alejandría, Eudoro (sabemos que explicó el *Timeo* en Alejandría), Potamón y Ario Dídimo, entre otros.

herencia de los pitagóricos.

En sus manifestaciones acerca de la relación entre cuerpo y alma, el alejandrino sigue la teoría órfica (tomada luego por Platón en el *Fedón*) según la cual el cuerpo es un obstáculo, una prisión, para el alma cuando ésta busca la virtud. El alma, en suma, está enterrada en el cuerpo, como en una tumba (es la famosa pareja órfica *sôma-sêma*, cuerpo-tumba). De los órficos, pasados por Platón, vendría también la teoría de que desprenderse de las cosas materiales es la verdadera libertad.

Mucho debe también a los presocráticos, como se deduce del elevado número de filósofos citados, aunque alguna vez los trae a colación con intención polémica, como cuando pone a Moisés por delante de Heráclito de Éfeso.

Los elementos predominantes en la filosofía filoniana son el platónico y el estoico. La doctrina platónica más importante quizá, la de las ideas, es una parte esencial de la cosmología de Filón, que se sintió fascinado por las misteriosas teorías del *Timeo*.²⁴⁸ Especialmente en *Sobre la creación del mundo* y *Alegorías de las santas leyes* mostró un especial interés por el citado tratado, pues advirtió en él numerosos paralelos entre la cosmogonía platónica y el relato mosaico de la creación. Asimismo, en *Sobre la creación del mundo* hay muchas resonancias del famoso escrito de Platón. Dios, el creador, en la Ley, ofrece gran parecido con el demiurgo platónico,²⁴⁹ el cual crea el orden a partir de un caos anterior.²⁵⁰ En el primer día, antes de comenzar la creación, Dios hizo un cosmos inteligible que puso en su Lógos.²⁵¹ Tanto Moisés como Platón hablan de un mundo creado;

²⁴⁸ El *Timeo* platónico, escrito diez años antes de la muerte de su autor, presenta de forma casi mítica los orígenes del universo y del hombre. Ninguna otra obra filosófica de la antigüedad ha tenido una difusión mayor, ni ha recibido más comentarios. En el tratado, Platón ofrece una cosmogonía que tiene indudables paralelos en los libros de la Ley. La figura central es Timeo de Locros, astrónomo pitagórico. En resumen, el mundo que vemos es la copia que hace el demiurgo sobre un modelo eterno. El demiurgo es Dios, y el modelo es el mundo eterno e inmutable de las formas. Una vez creado el mundo, el demiurgo forma a los dioses y la parte racional e inmortal del alma humana, y, por último, los dioses crean el cuerpo del hombre y las partes inferiores del alma. En el escrito platónico es evidente la presencia pitagórica (los cuatro sólidos en que se conforma el mundo: cubo, tetraedro, octaedro e icosaedro, correspondientes, respectivamente, a las formas de la tierra, fuego, aire y agua), sin olvidar referencias biológicas y médicas de Empédocles y otros presocráticos (Sobre el particular, cf. Calvo Martínez, J. L. (1988) "Platón", en López Fdez, J. A. (ed.), *Historia de la literatura griega*, Madrid: 675-7).

²⁴⁹ Filón ofrece 267 formas del lexema *dēmiourg-*.

²⁵⁰ El alejandrino, en cambio, no dice nada sobre que Dios creara la materia primigenia.

²⁵¹ La diferencia con Platón consiste esencialmente en que en nuestro escritor el plan divino, equivalente al mundo de las ideas platónico, está en Dios, en su Lógos, mientras que en Platón las ideas son independientes de toda deidad.

ambos acuden a una descripción en que se advierte la estructura jerárquica del mundo y de sus habitantes; ambos llegan a un momento culminante cuando describen la creación del hombre. La alegoría sobre Adán y Eva en el paraíso y la lucha del alma, es paralela al descenso del alma hasta el cuerpo en el texto platónico. Paralelos doctrinales son, entre otros, Dios, como creador (*poiētēs*) y padre, la teoría sobre el mundo perceptible como modelo para la creación, los ayudantes divinos en la creación, etc. Como se desprende de una lectura de Platón y del *Génesis* el objetivo del hombre es ascender y volver a Dios, para adquirir conocimiento del mismo y contemplar su verdadero Ser.

Cuando el intérprete habla de la naturaleza de Dios y de nuestra relación con él, acude, ante todo, a Platón. Una idea esencial de su teología es que, Dios, que está absolutamente lejos de nosotros, resulta incomprendible y es conocido solamente como ser absoluto, pero, por otro lado, está infinitamente cerca de nosotros, con lo que podría interpretarse que es, a la vez, trascendente e inmanente. El pensador, para salvar esa antinomia, propugna, como intermediarios entre lo no creado y lo creado, el Lógos,²⁵² o Razón divina, y, asimismo, los Poderes o Potencias; las dos más importantes de entre éstas son la bondad y soberanía, representadas en el Antiguo Testamento con los nombres de Dios y Señor.

En la creación del hombre (que en el *Génesis* aparece dos veces: 1.26-7; 2.21-3) el comentarista sigue de cerca los postulados platónicos: el cuerpo pertenece a la tierra, la mente o espíritu, al cielo; el alma sirve de enlace entre los dos. Eva, lo irracional, seducida por la serpiente, el placer, arrastra a Adán, lo racional. En cierto modo, todo el Pentateuco puede ser interpretado como un largo viaje desde las regiones terrenales del cuerpo a los dominios celestiales del espíritu.

La deuda de Filón con Platón (*Timeo* y *Fedro*, en especial) es mayor que la que tiene con otros filósofos griegos. También se sirvió mucho de la tradición escolástica²⁵³ de la que se beneficiaría después el platonismo medio.²⁵⁴

²⁵² El *Lógos* ha sido muy estudiado y comentado. Guarda una fuerte semejanza con el prólogo del cuarto evangelio.

²⁵³ Después de dos centurias de abandono, desde fines del II a. C. un grupo importante de filósofos y pensadores defendieron de nuevo las ideas platónicas: Panecio de Rodas, Posidonio de Apamea, Antioco de Ascalón, y, en Roma, Cicerón, ya en el I. a. C.

²⁵⁴ Por su lado, el platonismo medio es el del II d. C., entre cuyas figuras, en mayor o menor medida, se incluyen Plutarco, Gayo, Albino, Apuleyo de Madaura, Ático, Máximo de Tiro, Celso y Galeno, entre otros. El

De Aristóteles²⁵⁵ nuestro escritor toma, por ejemplo, la naturaleza cuádruple de la causa²⁵⁶ y la doctrina de las virtudes como términos medios entre extremos.²⁵⁷

Es notable la influencia del estoicismo, hasta tal punto que los especialistas discuten si es mayor o menor que la presencia de teorías platónicas. Los estoicos acudieron al *Timeo* especialmente para darle al hombre un lugar en el universo, entendiendo que el alma del hombre es un fragmento del Lógos divino. Entre los postulados estoicos que figuran en los escritos filonianos tenemos la doctrina de las cuatro pasiones,²⁵⁸ las siete funciones del cuerpo,²⁵⁹ la cuádruple clasificación de las cosas materiales;²⁶⁰ sentido, presentación e impulso como las tres fuentes de la conciencia y actividad de los seres vivos.²⁶¹ Otros elementos estoicos presentes en el exégeta son, entre muchos, la importancia dada a liberarse de la pasión, el vivir de acuerdo con la naturaleza y la máxima de que el único bien es lo moralmente bello.²⁶² Pero, por otra parte, nuestro polígrafo se opone al materialismo estoico.

A los escépticos se debería la profunda reflexión filoniana sobre la ignorancia y debilidad humanas.²⁶³

Conviene subrayar, no obstante, el carácter ecléctico de nuestro escritor. Usa lo que en cada ocasión le viene bien para su interpretación alegórica de la Ley. Así, en la concepción filoniana del universo que se desprende de su exégesis sobre el *Génesis* hay muchos puntos de contacto con la explicación jerárquica y geocéntrica que puede hallarse en teorías nacidas claramente en los siglos posteriores a Platón y Aristóteles. En lo más alto están Dios, su Lógos y sus poderes, teniendo en cuenta que los cuerpos celestes y los ángeles (los antiguos démones de la cosmología griega) son también seres divinos.

platonismo medio se apropió de muchas teorías pitagóricas, estoicas y aristotélicas, usando también abundante terminología de esas escuelas.

²⁵⁵ Aristóteles criticó duramente algunos postulados del *Timeo*. Concretamente, opina que el mundo es eterno, se opone a la teoría de las ideas, no menciona al demiurgo y le censura a Platón ignorar la causa eficiente; por lo demás, habla de un *noûs* superior que produce el movimiento.

²⁵⁶ *Cher.* 125.

²⁵⁷ *Quod Deus* 162.

²⁵⁸ *Leg. All.* 2. 99.

²⁵⁹ *Leg. All.* 1. 11.

²⁶⁰ *Leg. All.* 2. 22 ss. (materia inorgánica, plantas, animal, razón).

²⁶¹ *Leg. All.* 2. 23.

²⁶² *Post.* 133.

²⁶³ *Ebr.* 154 ss.

e. *Notas sobre ética.*

El escritor no acepta la teoría estoica de que la virtud supone la *apátheia*,²⁶⁴ ni el postulado que afirma que todas las pasiones son iguales. Con respecto a la primera, sostiene que emociones como la compasión y piedad, frecuentes en la versión de los *Setenta*, son necesarias para el hombre. En relación con el segundo, se adhiere a la doctrina peripatética de que algunas emociones son virtuosas y útiles.

El exégeta busca un compromiso entre los peripatéticos y los estoicos al darse cuenta de que quienes consiguen la virtud perfecta son muy pocos. La ausencia total de pasión sólo puede darse por la gracia de Dios en unos pocos hombres excepcionales. Por ello, nuestro escritor sostiene que la virtud no es la ausencia de pasión, sino la moderación: no está de acuerdo con el postulado estoico de que los hombres son buenos o malos, virtuosos o perversos, pues era consciente de que había una gran masa intermedia.

Siguiendo a Aristóteles y los estoicos, Filón distingue entre virtudes intelectuales y virtudes morales o prácticas. A diferencia de los filósofos, el comentarista tiene por virtud la fe, especialmente la creencia en que Dios es uno y ejerce la providencia sobre el mundo.

En los años del alejandrino los filósofos hablaban bastante de las cuatro virtudes cardinales platónicas: prudencia, justicia, fortaleza y templanza.²⁶⁵ Filón las mantiene como virtudes morales,²⁶⁶ pero añade otras cuatro de carácter intelectual (piedad, devoción, santidad y fe), las cuales pueden ser abarcadas por una sola, la sabiduría; las cuatro citadas entre paréntesis son virtudes del hombre en su relación con Dios.

Con respecto a las cardinales, el polígrafo cree que son esenciales en las relaciones del hombre con sus semejantes. Tiene en gran aprecio a la justicia, aunque, a diferencia de Aristóteles para quien es la virtud más importante, nuestro exégeta la pone a la misma altura y nivel que la *philantrōpía*.²⁶⁷

²⁶⁴ Impasibilidad o ausencia de emoción-pasión.

²⁶⁵ *Phrónēsis, dikaiosynē, andreía, sōphrosynē*. Tomando sólo el nominativo de singular he aquí las veces que, respectivamente, las recoge Filón: 47, 26, 17, 26. Las cuatro juntas las encontramos en *Chr.5, Post.128 y Quis. Her. 209* (en este último pasaje, al lado de sus antónimos).

²⁶⁶ *Leg. All.2.18*.

²⁶⁷ Registrada 55 veces en el escritor. Concepto polisémico entre cuyos valores figuran la benevolencia, bondad y clemencia.

f. *Filón y la educación en la Alejandría de su época.*

El escritor alejandrino acepta, sin discusión, el curso ordinario de la educación de su época, llamada comúnmente, en plural neutro, *tà enkýklia*, es decir, los estudios cíclicos, completos.

Los *enkýklia* son los ornamentos del alma;²⁶⁸ el esqueje que debe ser plantado en las jóvenes mentes;²⁶⁹ la leche que alimenta al niño antes de que pueda comer pan; la fuente de la fuerza espiritual.²⁷⁰ Los *enkýklia* están simbolizados por Hagar,²⁷¹ porque Abrahán, cuando Sara no le daba hijos, se unió a su criada, del mismo modo que la joven alma, cuando todavía es incapaz de tratar con la filosofía, ha de unirse con las materias propias de la escuela, es decir, la educación inferior o secular.²⁷² Ésta sólo es válida como un escalón que lleva a la filosofía. Por los abundantes datos que nos proporciona, el polígrafo se convierte en una autoridad relevante en todo lo referente a la educación de su tiempo.

Filón acudió, sin duda, a las instituciones educativas de Alejandría, el *gymnásion*, al que posteriormente los judíos tuvieron prohibida la entrada.²⁷³ Allí siguió el sistema educativo helenístico, la *enkýklios paideía*, educación circular, o completa,²⁷⁴ consistente en gramática (que abarcaba el estudio propio de la gramática, y, además, literatura y retórica), geometría y música como materias troncales. El autor nos muestra en sus obras el elevado grado de cultura literaria que había adquirido, y hasta qué punto era conocedor del pasado cultural griego. Escribe un griego correcto y fluido, con un ligero matiz aticista, es decir, arcaizante. A veces, resulta anacrónico y un tanto pedante, especialmente cuando a ciertos personajes les hace pronunciar largos discursos retóricos en momentos poco oportunos para la oratoria.²⁷⁵

²⁶⁸ *Cher.* 101 f.

²⁶⁹ *Agr.* 18.

²⁷⁰ *Agr.* 9.

²⁷¹ *Cher.* 5 ss. Esa explicación está relacionada con ciertas alegorías con que se interpretaba a Homero en época helenística. El cínico Bión de Boristenes, según Plutarco (*Moralia* 7 d), había dicho que quienes tratan demasiado tiempo con los *Enkýklia* son semejantes a los pretendientes de Penélope, los cuales, cuando se vieron incapaces de ganarse a la dueña, se acostaron con las criadas. Es un punto interesante ver hasta qué punto tal alegoría de Homero influyó en Filón a la hora de ocuparse del Antiguo Testamento.

²⁷² Es la llamada *mésē paideía*. El sentido de *mésē* es discutido por los especialistas, pero, de acuerdo con el uso estoico del adjetivo, quiere decir lo que no es ni bueno ni malo.

²⁷³ En el 41 d. C., bajo el emperador Claudio.

²⁷⁴ Filón utiliza *paideía* en 152 ocasiones; y el adjetivo *enkýklios*, en 45.

²⁷⁵ Por ejemplo, *Jos.* 41 ss, donde José se dirige a la mujer de Putifar.

g. *Filón y la tradición clásica griega.*

Un capítulo muy importante, merecedor de un estudio aparte, sería el que se ocupa de la presencia de la tradición clásica griega en Filón. Me ceñiré a cuatro puntos, con datos muy provisionales:

1) Filósofos. Los ordeno cronológicamente por escuelas: Bías de Priene, uno de los siete sabios; pitagóricos (15), con mención singular de Filolao (3) y Ocelo (1); entre los Presocráticos, se menciona a Anaxágoras (2), Anaxarco (3), Demócrito (3), Heráclito (7) y Protágoras (1); Sócrates (3); Platón (12 + 2 el adjetivo pertinente); de los socráticos, se alude a Aristipo (1); Aristóteles (4); peripatéticos (1), y, entre ellos, Teofrasto (1) y Critolao (2); de los cínicos se nombra a Diógenes (4) y Antístenes (1); de los epicúreos, al fundador, Epicuro (1+1 el adjetivo); escépticos (1); en general, aparecen los estoicos (8), y se recogen varios nombres personales, como los de Boeto (2), Cleantes (1), Crisipo (3), Diógenes de Babilonia (1), Panecio (1), y Zenón (3+2 el adjetivo); entre los cirenaicos, Teodoro el ateo (1).

2) Literatos (excepto los filósofos). En orden cronológico, tenemos a Homero (5+ *Iliada* 1), Hesíodo (3), Solón (6), Píndaro (3), Esquilo (3), Sófocles (1), Ión (1), Eurípides (15), Agatón (1), Jenofonte (1), Hipócrates (6).

3) Muy larga sería la lista de dioses y héroes griegos.

A) Señalo algunos dioses: Afrodita (2), Apolo (8), Ares (8), Ártemis (1), Ate-nea (1, más otra mención como Nice), Core (1), Deméter (4), Dioniso-Baco-bacantes-Evio-Lieo-ménades (13), Euménides (1. Quizá, pues se menciona a las Diosas Venerables), Hades-Plutón (8), Hefesto (3), Hera (2), Hermes (7), Mnemósine (1), Musas (4), Nice (1), Posidón (3), Zeus (10). No recojo las menciones en que se hace referencia a planetas, donde, con frecuencia, aparecen con el nombre latino.

B) También algunos héroes y asimilados: Alóadas (1), Anfiarao (1), Anfíloco (1), Argonautas (3), Caribdis (1), Cástor-Polideuces, Ciclopes (2), Coribantes (4), Dédalo (1), Deucalión (1), los Dioscuros (6), Edipo (1), Escila (1), Euristeo (1), Ganimedes (1), Gerión (1), Górgona (1), Gracias (4), Heracles (7), Hidra (1), Hipocentauros (2), Jasón (1), Layo (1), Linceo (1), Minos (1), Minotauro (1), Musas (4), Odiseo (1), Pandora (1), Pasífae (3), Pléyades (3), Políxena (1), Proteo (2), Quimera (1), Sémele (1), Sileo (1), Sísifo (1), Tántalo (3), Tártaro (3), Tersites (1), Tiestes (1), Triptólemo (1), Trofonio (1).

4) De enorme valor son las obras filonianas para conocer el legado cultural greco-romano: islas, fiestas, lugares, personajes históricos, ríos, etc. Son cientos de ejemplos.

h. *Filón lazo de unión entre Judaísmo, Helenismo y Cristianismo.*

El pensador, lazo firme de unión entre Judaísmo y Helenismo, lo fue también, después de su muerte, entre Judaísmo y Cristianismo. Así, ha sido muy estudiada la relación entre ciertos postulados filonianos (la conciencia como juez interior; el Espíritu; la Fe; la condición de Hijo; la Inmortalidad; etc.) y las epístolas del Nuevo Testamento.

Ahora bien, se ha señalado también que abundan mucho más las divergencias que los paralelos entre nuestro exégeta y el Nuevo Testamento. Las diferencias las hallamos a la hora de explicar alegóricamente ciertos hechos como la serpiente de bronce, el maná, la roca, Melquisedech, etc.

Aunque puede afirmarse que no hay contactos directos ni préstamos mutuos entre el alejandrino y el Nuevo Testamento, a partir del siglo I d. C. Filón adquirió cierta relevancia en la Iglesia cristiana. Se ha visto la influencia del mismo en Justino, Clemente y Orígenes; también en Ambrosio, uno de los padres de la Iglesia. Posiblemente la afinidad de contenidos con los postulados cristianos ha contribuido a la conservación de las obras filonianas, cuando tanta filosofía postaristotélica se ha perdido.

BIBLIOGRAFÍA SELECTA

Fuentes.

Filón de Alejandría. Obras completas (1975-6) Traducción española de TRIVIÑO, J. M., I-V, Buenos Aires.

Les oeuvres de Philon d'Alexandrie (1961-92) Introducciones, traducción francesa y notas de ARNALDEZ, R. – POUILLOUX, J. – MONDÉSERT, C., I-XXXVI, París.

Philo in Ten Volumes (and Two Supplementary Volumes) (1929-62) Texto griego y traducción inglesa de COLSON, F. H. – WHITAKER, G. H. (y Marcus, R.), I-XII, Londres.

Philo von Alexandria: die Werke in deutscher Übersetzung (1909-64) Traducción alemana de COHN, L. HEINEMANN. I. y otros, I-VII, Breslau- Berlín.

Philonis Alexandrini opera quae supersunt (1896–1915) por COHN, L.- WENDLAND, P. – REITER, S.(eds), I-VI, Berlín (sólo texto griego).

(Las abreviaturas que uso para los libros de Filón son las de la edición Loeb, Londres 1929-62. Hay algunas variaciones con respecto a las ofrecidas en *The Studia Philonica Annual*).

Estudios.

AMIR, Y. (1983) *Die hellenistische Gestalt des Judentums bei Philon von Alexandrien*, Neukirchen.

ARNALDEZ, R. – POUILLOUX, J.- MONDÉSART, C. (eds.) (1967) *Philon d'Alexandrie* (Actes du colloque national, Lyon 11-15 septembre 1966), París.

BAER, R.A. (1970) *Philo's use of the categories male and female*, Leiden.

BELL, H.J. (1926) *Juden und Griechen im römischen Alexandria: eine historische Skizze des alexandrinischen Antisemitismus*, Leipzig.

BORGEN, P. (1984) “*Philo of Alexandria: A Critical and Synthetical Survey of Research since World War II*”, *ANRW* 2.21.1: 98-154.

BORGEN, P. (1997) *Philo of Alexandria: an Exegete for his Time*, Leiden.

BOUSSET, W. (1915) *Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom: Literarische Untersuchungen zu Philo und Clemens von Alexandria, Justin und Irenäus*, Gotinga.

BRÉHIER, E. (1950³, 1908¹), *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, París,

CHRISTIANSEN, I. (1969) *Die Technik der allegorischen Auslegungswissenschaft bei Philon von Alexandrien*, Tübinga.

CLARK, D. L. (1957) *Rhetoric in Greco-Roman education*, Nueva York.

COLLINS, J. J. (1983) *Between Athens and Jerusalem: Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*, Nueva York.

COLLINS, J.J. (2005) *Jewish Cult and Hellenistic Culture. Essays on the Jewish Encounter with Hellenism and Roman Rule*, Leiden-Boston.

DANIÉLOU, J. (1958) *Philon d'Alexandrie*, París.

DAWSON, D. (1992) *Allegorical Readers and cultural Revision in Ancient Alexandria*,

- Berkeley-Los Angeles.
- DECHARNEUX, B. (1994) *L'ange, le devin et le prophète : chemins de la parole dans l'oeuvre de Philon d'Alexandrie dit "le juif"*, Bruselas.
- DEINES, R. – NIEBUHR, K.W.(eds) (2004) *Philo und das Neue Testament* (I. Internationales Symposium zum Corpus Judaico-Hellenisticum Novi Testamenti, Eisenach/Jena, Mayo 2003), Tübingen.
- DRUMMOND, J. (1888) *Philo Judaeus or the Jewish Alexandrian Philosophy in its Development and Completion*, I-II, Londres.
- FARANDOS, G. D. (1976) *Kosmos und Logos nach Philon von Alexandria*, Amsterdam.
- FELDMAN, L. H. (1963) *Scholarship on Philo and Josephus (1937-1962)*, Nueva York.
- FRÜCHTEL, U. (1968) *Die kosmologischen Vorstellungen bei Philo von Alexandrien*, Leiden.
- GAGER, J. G.(1983) *The Origins of Anti-Semitism: Attitudes toward Judaism in Pagan and Christian Antiquity*, Nueva York.
- GOODENOUGH, E. R. (1938) *The Politics of Philo Judaeus: Practice and Theory*, New Haven (Reimpr. Hildesheim, 1967, con una bibliografía general de Filón, a cargo de H.L. GOODHART y E. R. GOODENOUGH, pp.127-321, donde se recogen 1603 títulos).
- GOODENOUGH, E. R. (1940) *An Introduction to Philo Judaeus*, Oxford.
- GOULET, R. (1987) *La philosophie de Moïse: essai de reconstitution d'un commentaire philosophique préphilonien du Pentateuque*, París.
- GRABBE, L. L. (1988) *Etymology in Early Jewish Interpretation; the Hebrew Names in Philo*, Atlanta.
- HADAS-LEBEL, M. (2003) *Philon d'Alexandrie : un penseur en diaspora*, París.
- HAASE, W. (ed.), (1984) "Hellenistisches Judentum in römischer Zeit: Philon und Josephus", *ANRW* 2.21, Berlín-Nueva York (El tomo 2.21.1, con 13 aportaciones y 759 pp., está dedicado a Filón).
- HARRIS, H. A. (1976) *Greek Athletics and the Jews*, Cardiff.
- HAY, D.M. (1991) *Both literal and allegorical : studies in Philo of Alexandria's "Questions*

- and answers on Genesis and Exodus*”, Atlanta.
- HEINEMANN, I. (1932) *Philons griechische und jüdische Bildung: Kulturvergleichende Untersuchungen zu Philons Darstellung der jüdischen Gesetz*, Breslau.
- HEINEMANN, I. (1936) *Altjüdische Allegoristik*, Breslau.
- HORST VAN DER, P.W. (2003) *Philo's Flaccus: the first Pogrom*, Leiden.
- KUGEL, J. L. (ed.) (2002) *Shem in the tents of Japhet : essays on the encounter of Judaism and Hellenism*, Leiden- Boston.
- LÉVY, Carlos (ed.)(colab. Besnier, B), *Philon d'Alexandrie et le langage de la philosophie* (Actes du colloque international organisé par le Centre d'études sur la philosophie hellénistique et romaine de l'Université de Paris XII-Val de Marne. Créteil, Fontenay, Paris, 26-28 octobre 1995), Turnhout.
- LÉVY, B. (1988) *Le logos et la lettre : Philon d'Alexandrie en regard des pharisiens*, Lagrasse.
- MADDALENA, A. (1970) *Filone Alessandrino*, Milán.
- MAYER, G. (1974) *Index Philoneus*, Berlín.
- MÉNARD, J. (1987) *La gnose de Philon d'Alexandrie*, París.
- MENDELSON, A. (1982) *Secular education in Philo of Alexandria*, Cincinnati.
- MENDELSON, A. (1988) *Philo's Jewish Identity*, Atlanta.
- MOMIGLIANO, A. (1975) *Alien Wisdom: the limits of Hellenization*, Cambridge.
- NIKIPROWETZKY, V. (1977) *Le commentaire de l'écriture chez Philon d'Alexandrie: son caractère et sa portée, observations philologiques*, Leiden.
- OBERMAN, H. A. 1983 (original alemán, 1981) *The Roots of Antisemitism in the Age of Renaissance and Reformation*, Filadelfia.
- PÉPIN, J. (1987) *La tradition de l'allégorie. De Philon d'Alexandrie a Dante: études historiques*, París.
- RADICE, R. – RUNIA, D. T.(1988) *Philo of Alexandria: an Annotated Bibliography 1937–1986*, Leiden.
- RADICE, R. (1989) *Platonismo e creazionismo in Filone di Alessandria*, Milán.
- RADICE, R. (2000) *Allegoria e paradigmi etici in Filone di Alessandria. Commentario al Legum allegoriae*, Milán.
- REALE G. - RADICE R. (1987) *Filone di Alessandria. La filosofia Mosaica*, Milán.

- RUNIA, D. T. (1986) *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, Leiden.
- RUNIA, D.T. (1990) *Exegesis and Philosophy. Studies on Philo of Alexandria*, Norfolk.
- RUNIA, D. T. (2000) *Philo of Alexandria: an Annotated Bibliography 1987–1996*, Leiden.
- SANDMEL, S. (1979) *Philo of Alexandria: an Introduction*, Nueva York.
- STEIN, E. (1929) *Die allegorische Exegese des Philo aus Alexandria*, Giessen.
- Studia Philonica* (1-6, publicados en The Philo Institute de Chicago, 1972-1980).
- The Studia Philonica Annual* (desde 1987; fundamental, con artículos, comentarios, reseñas y bibliografía muy completa, University of Notre Dame, Notre Dame, Indiana).
- TOBIN, Th. H. (1983) *The Creation of Man: Philo and the History of Interpretation*, Washington.
- TORRALLAS TOVAR, S. (2002) El “De Somniis” de Filón de Alejandría, Universidad Complutense, Madrid (Tesis doctoral de 1995; edición electrónica).
- WILKEN, R. L. (ed.) (1975) *Aspects of Wisdom in Judaism and Early Christianity*, Notre Dame.
- WILLIAMSON, R. (1989) *Jews in the Hellenistic World. Philo*, Cambridge.
- WINSTON, D. (1985) *Logos and Mystical Theology in Philo of Alexandria*, Cincinnati.
- WOLFSON, H. (1947) *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, Cambridge (Mass.).