

LA VIDA COTIDIANA DE LOS TERAPEUTAS
DEL LAGO MAREOTIS*
THE DAILY LIFE OF LAKE MAREOTIS THERAPEUTAE

DIEGO ANDRÉS CARDOSO BUENO
UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
diegoandrescardoso@ucm.es

ABSTRACT

Therapeutae constitute a Jewish ascetic community, made up of men and women, and established by Lake Mareotis on the outskirts of Alexandria. As Philo states in his treatise *De vita contemplativa*, its existence was centered on study, exegesis of sacred texts, and meditation and reflection.

RESUMEN

Los terapeutas constituyen una comunidad ascética judía, integrada por hombres y mujeres, y establecida junto al lago Mareotis a las afueras de Alejandría. Según afirma Filón en su tratado *De vita contemplativa*, su existencia estaba centrada en el estudio, la exégesis de textos sagrados y en la medi-

* Las abreviaturas de los textos filónicos citados en este artículo obedecen a las establecidas a partir de los títulos en latín por Runia, 1998. En la actualidad son aceptadas universalmente. El DGE del CSIC no recoge la mayor parte de las abreviaturas de las obras de Filón.

They also dedicate part of their time to the preparation of texts, hymns and diverse compositions dedicated to the Being. Retired from the world in their humble town leading a simple and secluded daily life, they compose a model of congregation consecrated to the contemplative life and to the service of God.

tación y reflexión. También dedican una parte de su tiempo a la confección de textos, himnos y composiciones diversas dedicadas al Ser. Retirados del mundo en su humilde poblado llevando una cotidianidad sencilla y recoleta, componen un modelo de congregación consagrada a la vida contemplativa y al servicio de Dios.

KEYWORDS

Alexandria; Contemplation; Exegesis; Mareotis lake; Sacred Texts; Therapeutae.

PALABRAS CLAVE

Alejandría; Contemplación; Exégesis; Lago Mareotis; Terapeuta; Textos sagrados.

Fecha de recepción: 17/11/2021

Fecha de aceptación: 30/05/2022

LA COTIDIANIDAD Y EL DEVENIR DE LOS TERAPEUTAS ALEJANDRINOS, según relata Filón en *De vita contemplativa*, transcurren, en el poblado del lago Mareotis, monótona pero felizmente entre el orto y el ocaso diario, marcados por el astro rey: “El sol, en efecto, nunca cambia sino siempre es el mismo, marchando ora por encima ora por debajo de la tierra, y él es el que da la pauta del día y la noche, medidas del curso sin fin de las edades”.¹ El tratado resume la vida cotidiana de los terapeutas de este modo: “El intervalo entre el amanecer y el anochecer lo dedican enteramente al ejercicio espiritual”.² Por tanto, y como compendio, diremos, siguiendo las palabras de Filón, que la vida cotidiana de los terapeutas era un constante ejercicio espiritual que se va a reflejar en una serie de conductas y acciones virtuosas.³

El día para los terapeutas acontece entre las plegarias realizadas al amanecer y las del anochecer, que constituyen una costumbre extendida en el judaísmo piadoso, como nos recuerda Josefo al referirse a los esenios, que mantenían la misma práctica.⁴ Estas dos oraciones son muy significativas, ya que la matutina se centra

1. *Fug.* 57 (traducción Triviño, 1975-1976). Aparece el astro rey como el inexorable reloj universal: imagen simbólica del Existente, auténtico señor del cosmos.

2. *Contempl.* 28 (traducción Vidal, 2005).

3. Filón, como analizaremos más adelante, detalla, a continuación, en qué consiste ese ejercicio espiritual (*Contempl.* 28-29).

4. *Contempl.* 27; I., *B.J.*, II 128-133. Cf. también *Carta de Aristeas* 160 y Roitman, 2006, pp. 182 y 223. Sin embargo, Filón, al hablar de los esenios, omite este lapso dedicado a la plegaria, y simplemente dice: “Antes de salir el sol se aplican a sus habituales tareas, y solamente al ocultarse aquel les ponen término, pues se complacen en las mismas” (*Hyphot.* 11, 6). De todas formas, puede entenderse que una de sus primeras tareas, junto con el lavado purificadorio, como recuerda Josefo, era la oración. La indagación matinal y vespertina era una práctica habitual entre los pitagóricos. Consistía en una especie de examen de conciencia, uno antes de afrontar el día con el fin de estar preparado para los avatares de la jornada y otro al terminarlo para hacer un balance de los hechos de la jornada. Cf. Foucault, 2010, pp. 59 y 71. Véase también D.L., VIII 1 y Porph., *V.P.* 40.

en el sol naciente⁵ implorando un día feliz donde la luz celestial llene sus inteligencias, διανοίαι. En ese momento, los mareóticos, como suplicantes que son,⁶ ruegan la iluminación, la visión pura que consideran la máxima felicidad.⁷ Es la ocasión de maravillarse ante el espectáculo renovado de la Creación, que da lugar al ἔκστασις, el entusiasmo, de raíz platónica, cuando el sujeto queda pasmado ante la naturaleza que, ofrecida cotidianamente por el Creador, aparece deslumbrante ante la criatura. La vespertina, en el crepúsculo, representa el trance donde se va a liberar al alma (ψυχή) de las sensaciones habidas durante el día, para recogerse en su interior, comparecer ante el συνέδριον o *sanedrín* de su propio consejo (ἐν τῷ ἑαυτῆς συνεδρίῳ καὶ βουλευτηρίῳ)⁸ y seguir “las huellas de la verdad”.⁹

“Adelante, pues, hacia la asamblea del alma, como si acudierais a la sala del concejo, vosotros, todos los discernimientos que habéis ocupado una plaza en la formación encaminada a destruir la justicia y toda virtud; examinemos con todo cuidado el modo de atacar con éxito”.¹⁰

Este es el examen de conciencia que proporciona el ἔνστασις, que avanza tras “las huellas de la verdad”, y que podemos identificar como el estado de meditación

5. El sol no se adora como en las religiones orientales o en la egipcia, no es un dios, sino uno de los hitos de la Creación, ya que nos ilumina, da calor, hace brotar las cosechas, etc., en fin, constituye un don de vida, y en ese sentido es símbolo del Creador. La oración matinal dirigida al sol como símbolo del Uno aparece también en Plotino. Cf. Wakoff, 2016.

6. *Contempl.* 27. Aquí Filón utiliza el participio αἰτούμενοι, el que suplica o ruega, suplicante, por tanto, del verbo αἰτέω, suplicar, rogar, en lugar del adjetivo-sustantivo ἰκέται, suplicante, orante, relacionado con el verbo ἰκνέομαι, suplicar, que es el figura en el título de la obra.

7. Jonas, 2000, p. 143: “El ser humano sólo alcanza a comprender que en su ser en sí Dios (ὁ κατὰ τὸ εἶναι θεός) es incomprendible, así como a ver que es invisible”. Pero, aunque la esencia de Dios sea incomprendible, podemos saber algo de Dios, puesto que Él se revela por medio de su acción en el mundo, que según Filón es de dos tipos: externa, a través de la Creación, e interna, en el alma, por la profecía, que deriva de la iluminación. Esta no es necesaria, sino gratuita, es decir, concedida por la gracia a aquellos que actúan en consecuencia: los que ejercitan el camino espiritual. Cf. Daniélou, 1962, p. 176.

8. *Contempl.* 27. Emplea un motivo característico de su repertorio, τὸ συνέδριον, para expresar el recogimiento del alma en su fuero interno. Sobre el tema del tribunal interno en Filón, cf. Wolfson, 1946, pp. 303-306.

9. *Contempl.* 27 (traducción Vidal, 2005). Séneca (Sen., *Ir.* 3, 36) recomienda la reflexión vespertina para conciliar un tranquilo sueño. Cf. Foucault, 2010, p. 71.

10. *Confus.* 86 (traducción Triviño, 1975-1976). Filón está describiendo un examen de conciencia, donde se analizan los sutiles modos que tiene el mal de envolver a su presa.

más profundo, que conduce a la desmaterialización, a la disolución de la identidad y a la fusión con el cosmos.¹¹

En realidad, son dos momentos contemplativos de acción de gracias y oración de profundo alcance espiritual; el primero, acaece por la llegada de un nuevo día, es efusivo y se abre aguardando esperanzado y jubiloso lo que viene; el segundo, se produce por haber finalizado una jornada beneficiosa y enriquecedora, es más íntimo y reservado. Los dos suceden como si constituyeran la apertura y el cierre de un ciclo santo.

1. LA *θεορία* COMO OCUPACIÓN DIARIA

El quehacer diario de los terapeutas del lago Mareotis es la *θεορία*,¹² que consiste en la inactividad manual, y en la tarea intelectual y espiritual. Conviene recordar las menciones que se hacen en el tratado *De vita contemplativa* al estudio de la ciencia y la observación de la naturaleza, como elementos sustentantes de la contemplación¹³ (“esos filósofos... que por la naturaleza y las Leyes Santas han sido educados para servir al Ser”¹⁴ y “que han dedicado su vida y sus personas a la ciencia y a la contemplación de las realidades de la naturaleza, siguiendo las santísimas instrucciones del profeta Moisés”),¹⁵ ya que todas las leyes que rigen en la naturaleza, al igual que todas las creadas por el hombre, se nutren de una única Ley divina:¹⁶

“todas las ciencias son deseables en sí mismas, pero son más venerables cuando son practicadas con vistas a la gloria y al servicio de Dios”.¹⁷

“en procura del tiempo para consagrarse libres de preocupaciones a la contemplación de las cosas de la naturaleza”.¹⁸

11. Significa la interiorización máxima en la mismidad de uno mismo, por el propio esfuerzo en la supresión de las imágenes sensoriales. Supone un estado de vaciamiento y serenidad absolutos similar al que se alcanza en el *samadhi* de las corrientes místicas orientales, como el budismo o el hinduismo. En el éntasis la mente se aquieta alcanzando una conciencia pura, sin representaciones. Sobre el tema del *ἔκστασις* y el *ἔνστασις* como fenómenos espirituales, véase Friesen, 2011.

12. Paul, 2005, p. 2. El propio título de la obra lo pregona: *Peri biou theoritikou*, *Sobre la vida teórica* o *Sobre la vida contemplativa*, que son equivalentes.

13. *Contempl.* 2, 18, 23, 25-26, 28-31, 35, 63-65, 75-78, 88-90. Cf. Daniélou, 1962, p. 143: “Toda la cultura profana tiene por objeto preparar los caminos de la contemplación”.

14. *Contempl.* 2 (traducción Vidal, 2005).

15. *Contempl.* 64 (traducción Vidal, 2005).

16. Ya Heráclito había hecho una afirmación similar. Cf. Pohlenz, 2022, p. 132.

17. *Congr.* 17 (traducción Triviño, 1975-1976).

18. *Prob.* 63 (traducción Triviño, 1975-1976).

El estudio y la contemplación llenan su jornada en la que se precisa un tipo de tiempo etéreo o, dicho de otro modo, paradójicamente “intemporal”, porque ellos viven en la ucronía, podríamos decir. Sólo atentos a su formación y aprendizaje diario, en su solitario aislamiento semanal, las jornadas son todas iguales, con monótona dedicación, estableciendo un devenir personal sin hitos. Sus jalones cronométricos son los de la comunidad, superando lo propio y personal individual, el tiempo que disponen es el común. Sus únicas referencias a la sucesión de los días no son particulares sino colectivas, y las marcan la reunión sabática y la celebración pentecostal.¹⁹ En definitiva, se trata de una vida fuera de los parámetros cronológicos habituales, ya que lo que precisan es estar libres de la cuantificación periódica, para poder dedicar su acontecer a lo espiritual trascendente, sin las ataduras del cómputo momentáneo. Los terapeutas superan la línea del tiempo mediante la reiteración de lo permanente, de lo igual y de lo continuo. El discurrir de los días está marcado por la intensidad de la contemplación y por la reflexión filosófica. Así el devenir se mide en saber, porque la cronología no les interesa. Precisamente por ello no se tendrán presentes los años de edad, sino el grado de virtud, equivalente al periodo transcurrido en la congregación, que representa la auténtica vida,²⁰ la del alma, por contraste a la del cuerpo que es medible mediante instrumentos.²¹ En esta situación de ausencia temporal, muchas veces algunos de ellos se encuentran tan ensimismados, “disfrutando y deleitándose tanto en el banquete de la doctrina que la sabiduría les proporciona abundante y generosamente” que, perdiendo la noción del tiempo físico, “sólo se acuerdan de comer en tres o en seis días” o “llegan incluso a aguantar el doble de tiempo”.²² Y parece, como las cigarras, que se alimentaran del aire.²³ Por tanto, los ayunos de los mareóticos no constituían una norma ascética de la comunidad, ni estaban regulados, ni siquiera

19. En el presente artículo nos centramos exclusivamente en la vida cotidiana de los terapeutas, descartando las jornadas dedicadas a la convivencia dentro de la congregación, es decir, la celebración del *Sabbat* y la fiesta extraordinaria pentecostal, en la que se efectuaba el ritual banquete terapéutico. A estas les dedicaremos otros estudios, por considerar que tienen suficiente entidad en sí mismas como para ser tratadas por separado.

20. *Contempl.* 67.

21. *Mos.* 29.

22. *Contempl.* 35 (traducción Vidal, 2005).

23. Esta comparación con las cigarras no es original de Filón, ya la había utilizado Platón en *Phdr.* 259b-d. Filón la repite en *Prob.* 8, y en *Q.G.* III 3. Se basa en una fábula que afirma que estos insectos proceden de unos hombres que se olvidaron de comer y de beber por su deseo de cantar, hasta que experimentaron una metamorfosis transformándose en cigarras. Cf. Daumas y Miquel, 1963, p. 47 y Vidal, 2005, pp. 70-71, n. 59. Hesíodo también había plasmado esta analogía en *El escudo de Heracles*, 395. Cf. Triviño, 1975-1976, V, p. 69, n. 12 y Martín, 2009b, p. 165, n. 43.

eran rituales, como en otros grupos religiosos o filosóficos, sino que se producían por un ensimismamiento en la contemplación y en la meditación de los protagonistas.²⁴

La descripción que hace Filón nos lleva a pensar en un colectivo que vive en la eternidad, entendido este vocablo no como tiempo inacabable, sino en su genuina acepción de ausencia de temporalidad, de presente continuo o constante donde, en consecuencia, no se puede percibir el deslizamiento gradual cronológico porque sólo existe el hoy/ahora, es decir, el instante eterno,²⁵ que es en el que viven los mareóticos, pues han tomado conciencia del valor infinito de cada momento, de manera que hagan lo que hagan, siempre aparezca lo realizado como una novedad, como un asombroso y original descubrimiento.²⁶ Esta idea la plasma el filósofo judío admirablemente en otro texto suyo:

“‘Hoy’ es la eternidad sin límite ni término; porque los períodos de meses, años y de todo tiempo en general son meras nociones de los hombres, los que han atribuido excesiva importancia al número. Pero el verdadero nombre de la eternidad es ‘hoy’”.²⁷

La jornada de los mareóticos sucede en absoluta soledad,²⁸ esta atmósfera recoleta e incomunicada constituye el marco ideal para que cada uno de ellos se entregue al soliloquio espiritualmente enriquecedor.²⁹ El soliloquio consiste en la transformación del interior de la conciencia en un punto donde se produce un profundo diálogo consigo mismo. Fue empleado en ciertos pasajes de carácter ascético por Filón dentro de algunas de sus obras y, en estas ocasiones, suele comenzar con un tipo de

24. Quizás Filón muestre en este pasaje una idealización excesiva de los terapeutas. Cf. Vidal, 2005, p. 70, n. 59.

25. Se trata de la valoración del presente cómo único elemento donde se desarrolla la vida, el único que es realmente real, pues es en el que siempre vivimos. Cf. Hadot, 2006, pp. 28 y 232. “Nuestro cuerpo contiene todo el universo del mismo modo en que cada instante contiene la inmensidad del tiempo” (Hadot, 2006, p. 295). Por ello, al descubrir esto, los ascetas alejandrinos toman conciencia de su correlato con la totalidad (*Contempl.* 12-13 y 77-78).

26. Es el instante presente lo que nos pone en contacto con el cosmos entero, afirmaba Marco Aurelio. Cf. Hadot, 2009, p. 245.

27. *Fug.* 57 (traducción Triviño, 1975-1976).

28. Véase Daumas, 1967, pp. 347-358. El concepto de soledad que viven los mareóticos es relativo, corresponde a un estado existencial en el que uno se hace compañía a sí mismo. Obedece a la condición que Hannah Arendt llama de “solitud”, *solitude*, para distinguirlo de la soledad, *loneliness*, donde uno se encuentra solo, pero privado de la compañía humana y de la propia compañía. Cf. Arendt, 2002, p. 96.

29. El género del soliloquio, cultivado ampliamente por Filón, otorga una mayor expresividad y emoción a las autoconversaciones con el alma. Cf. Hadot, 2004, pp. 90-91; Martín, 2009a, p. 40 y n. 81. El soliloquio fue muy desarrollado por el estoicismo. Cf. Jaffro, 2004, p. 45.

expresión formal prácticamente desconocido antes de él: ¡Oh, alma!, ¡Oh, mente!, o locuciones similares.³⁰ Es un recurso retórico-poético de altísima calidad expresiva, que tendrá una trascendencia enorme en la literatura mística posterior.³¹

Plutarco realiza una alabanza de la tranquilidad (ἡσυχία) y de la soledad (ἡπεμία) opuestas a la ajetreada vida en la ciudad, en la misma línea de otros tantos autores, como Séneca, Epícteto o Musonio Rufo, que entonan un elogio de la vida contemplativa y sabia, semejante a la que disfrutaban los terapeutas: “Las almas que llevan una vida en el aire puro y la mayor parte de las veces alejadas de los hombres, avanzan rectas y vuelan con las alas desplegadas transidas de la transparentísima y suavísima corriente de la tranquilidad, en la cual los conocimientos de la razón son más divinos”.³² Los habitantes del poblado mareótico recludos cada uno en su μοναστήριος,³³ “sin traspasar la puerta exterior, ni siquiera echar una mirada a lo lejos”,³⁴ componen la imagen perfecta de esas almas recoletas de las que habla Plutarco. Y Filón plasma en estas palabras lo que conforma la actitud ideal de recogimiento del sabio:³⁵ “enciérrase de ordinario en su casa y rara vez atraviesa sus puertas, o más frecuentemente aún, para evitar visitas, se va fuera de la ciudad y en un solitario rincón campestre transcurren sus días”.³⁶

30. *Gig.* 44; *Poster.* 135; *Deter.* 13; *Cher.* 29 y 52; *Sacrif.* 64 y 101; *Deus*, 4 y 114.

31. Terian, 1995, pp. 56-84.

32. Fragmentos de Plutarco recogidos por Stob. IV 16, 18. El vuelo del alma es una idea inspirada en la imagen platónica del alma alada en *Fedro* 251b. En cierta manera, el filósofo con estas afirmaciones tan proclives al retiro y a la contemplación se contradice respecto a lo expresado en otras obras en las que declara su inclinación por la vida activa y la participación en los asuntos públicos (Plut., *Mor.* 13, 143, 348-350). Un interesante comentario sobre el fragmento 143 de Plutarco puede verse en Morales Ortiz, 2016. Como ya sabemos, esta situación paradójica es similar en Filón.

33. Los terapeutas vivían aislados cada uno en su propia casa, una sencilla construcción en donde disponían de un pequeño recinto santo destinado exclusivamente a pasar sus jornadas de estudio y reflexión, denominado μοναστήριος: “No introducen nada dentro de él, ni bebida ni comida, ni ninguna de las otras cosas necesarias para el cuidado del cuerpo, a no ser las leyes... y otros escritos que sirven para... el conocimiento y la piedad” (*Contempl.* 25, traducción Vidal, 2005).

34. *Contempl.* 30 (traducción Vidal, 2005).

35. Vidal, 2005, p. 66, n. 48.

36. *Abr.* 23. (traducción Triviño, 1975-1976).

2. SUS TAREAS CONCRETAS: LA LECTURA ATENTA, LA EXÉGESIS Y LA COMPOSICIÓN DE TEXTOS Y CÁNTICOS

El alejandrino prosigue, asegurando que la jornada “la dedican enteramente a la ἄσκησις,³⁷ robusteciéndose filosóficamente mediante la lectura y el estudio de las “escrituras sagradas y... la ancestral filosofía”,³⁸ buscando las verdades ocultas tras la simbolología de los escritos e interpretando alegóricamente los textos, “ya que piensan que los signos del sentido literal son símbolos de una realidad oculta expresada veladamente”.³⁹

El colectivo mareótico jugó un papel destacado como foco de exégesis filosófica, especialmente alegórica,⁴⁰ mediante un método que, aun siguiendo “las instrucciones del profeta Moisés”,⁴¹ que son referencia imprescindible, incorpora elementos de interpretación helenísticos y autóctonos,⁴² al igual que hacía el propio Filón en muchas ocasiones, aunque el alejandrino prefirió mantener un equilibrio entre estos

37. *Contempl.* 28. En el mundo grecorromano contemporáneo, bajo la influencia de los estoicos, hubo una tendencia ética en determinados grupos sociales a la vida recoleta, de soledad y meditación. Esta actitud no era nueva en Egipto, donde se remonta a épocas muy anteriores. Estaba relacionada con la enseñanza de los sabios que dedicaban una verdadera adoración al silencio. Y los terapeutas recogen este ideal propuesto por antiguos maestros egipcios, pero también presente de alguna manera en la cultura helenístico-romana, y lo viven en plenitud. Cf. Paul, 2005, p. 4 y Uusimäki, 2018, pp. 1 y 29.

38. *Contempl.* 28. Hay que tener en cuenta que el canon hebreo no está aún definido. Filón hace una distinción entre las *Escrituras Sagradas*, como acreditados textos religiosos antiguos, entre los que estarían además de los libros contenidos en la *Septuaginta*, incluyendo no sólo el *Pentateuco*, sino también algunas obras de profetas, históricas o salmos, y los escritos referidos a la “ancestral filosofía”, que podían estar relacionados con comentarios, glosas, exégesis y otros no incluidos en la *Torá*, pero sí relacionados con ella, considerados admisibles y respetables, y que desde luego constituían materia de estudio, además de tener una larga trayectoria dentro del judaísmo. En este sentido hay que tener presente la tradición oral de comentarios de la Ley, *Halajá*, que luego codificada constituye la base de *Mishná*, y la recopilación de tradiciones, historias y narraciones, *Hagadá*. Cf. Daniélou, 1962, p. 142.

39. *Contempl.* 28 (traducción Vidal, 2005). Aquí se expresa claramente el sentido de la alegoría y de la exégesis filoniana.

40. Filón deja abiertos muchos interrogantes respecto a las ideas de los terapeutas. Pero una de las informaciones que Filón transmite con más claridad, respecto a la actividad teórica de los mareóticos es que en sus horas de estudio, interpretan los textos según el sentido oculto, es decir, que practican la exégesis alegórica (*Contempl.* 78). Cf. Hay, 1992, pp. 673-683.

41. *Contempl.* 64.

42. *Contempl.* 29. El método alegórico no fue una invención de los terapeutas, sino que ya estaba presente en el judaísmo alejandrino desde hacía tiempo, siendo utilizado en la interpretación de las *Sagradas Escrituras*. A su vez, los hebreos lo podían haber adoptado de la tradición egipcia sacerdotal y de la cultura griega helenística, que lo empleaba en la exégesis de los textos antiguos y clásicos. Tenemos un precedente de la exégesis místico-alegórica en el filósofo judío alejandrino del siglo II a.C. Aristóbulo. Cf. Bréhier, 1950, pp. 237-239; Daniélou, 1962, p. 139; Dumas y Miquel, 1963, pp. 52-55; Trebelle, 1993, pp. 151-156; Vidal, 2005, p. 35, n. 58; Peláez, 2007, p. 120; Martín, 2009a, pp. 28-36.

componentes y la exégesis tradicional hebrea.⁴³ En general, este es el método que sigue en gran medida la escuela judía helenística que, sin abandonar lo propio, también se inspiraba en el modo interpretativo utilizado por los griegos en la exégesis de textos clásicos, especialmente la usada por los filósofos estoicos.⁴⁴

Pero los mareóticos también se consagraban a la elaboración de melodías destinadas al canto de pasajes de la *Torá* especialmente significativos para ellos, y otras que se reservaban para los textos propios, compuestos con la finalidad de que se convirtieran en cánticos encomiásticos dedicados al Ser. Algunas de estas composiciones se escribían y otras se memorizaban, para luego recitarlas en las reuniones o fiestas de la comunidad.⁴⁵ Y de este modo, se iban transmitiendo entre los componentes del grupo, desde los autores más antiguos, los fundadores de la escuela,⁴⁶ a los que la formaban en ese momento, algo muy propio y adecuado a una cultura fundamentalmente oral. De hecho, más adelante, al describir la fiesta extraordinaria terapéutica, el tratado nos indica que en ella se pueden interpretar “himnos antiguos de poetas anteriores”, que han ido legando a la congregación y que están realizados en composiciones y formas muy variadas, “hexámetros, trímeros yámbicos, himnos... στάσιμα (‘estanzas’)... con bonitos metros”.⁴⁷ Se compusieron “para las procesiones,⁴⁸ para las libaciones, para (ser interpretadas ante) el altar”.⁴⁹ Filón presenta los ejercicios poéticos y literarios de los terapeutas del lago Mareotis como creaciones que obedecen a la

43. Daniélou, 1962, p. 139. A Filón no le agradaba la corriente exegética judía excesivamente alegórica. Cf. Bréhier, 1950, p. 324.

44. Runia, 1990, pp. 8 y 14; Fernández Marcos, 1993, pp. 277-288; Vidal, 2005, p. 35 y n. 58. Respecto a la exégesis estoica, véase Pohlenz, 2022, p. 183 *et passim*.

45. Vidal, 2005, p. 65, n. 45.

46. *Contempl.* 29.

47. *Contempl.* 80 (traducción Vidal, 2005). El término στάσιμος, que Vidal traduce como *estanza*, se refiere a un tipo de estrofa poética cantada por el coro danzante entre dos episodios de la tragedia griega. Otros autores prefieren traslitterar el vocablo, *estásimos*: Triviño, 1975-1976, 5, p. 107; Martín, 2009b, p. 174.

48. No nos parece correcta la interpretación de προσοδίων ὕμνος como canción de “entrada del coro”, que mantiene Klinghardt, confundiendo, creemos, προσόδιος, “procesión”, con πρόσοδος, “entrada”. Cf. Klinghardt, 2014, p. 157, n. 22. Como él mismo afirma, la entrada del coro usualmente se denomina πάροδος.

49. *Contempl.* 80 (traducción Vidal, 2005). El himno que se interpretaba en las libaciones en honor de la divinidad solía ser un *peán*. Vidal y Triviño traducen Παπαβωμιών ὕμνος como himno para el altar; sin embargo, para Martín, tiene el significado de “canto de súplica” (Παρασπονδείων ὕμνος). Cf. Martín, 2009b, p. 174. Sin embargo los tres lo interpretan como “canto” o “himno de libación”. Tanto παραβώμιος y παρασπόνδειος son términos que el filósofo sólo utiliza en esta ocasión. Cf. Borgen, Fuglseth y Skarsten, 2000, pp. 268 y 271.

preceptiva retórica helenística.⁵⁰ Para David Hay, todas estas creaciones intelectuales y filosóficas de los terapeutas eran como los hijos inmateriales con los que contribuían al desarrollo, en este caso espiritual, de la humanidad.⁵¹

Esta pluralidad de textos elaborados en el poblado mareótico nos hace pensar en que debía de haber distintos talleres de escritura, y probablemente en cada habitáculo sagrado o *μοναστήριος*, dispusiesen de elementos para llevar a cabo esta actividad, ya que vivían aislados unos de otros, y que los ejemplares realizados se guardarían en depósitos comunes de escritos piadosos y filosóficos. Es deducible que poseerían, pues, un destacado archivo o biblioteca filosófica y poético-musical, que tenía como propósito el acopio de textos devotos de diferente tipo (psalterios, colecciones de odas, libros exegéticos, etc.)⁵² que luego usarían en los sermones y disertaciones semanales, en las homilias simposiáticas y en las ceremonias litúrgicas procesionales, libatorias o suplicatorias.⁵³ Filón, estas últimas, solo las menciona de pasada, pero debieron constituir unos rituales que tenían lugar en el poblado, dentro de sus celebraciones habituales conocidas, y revestir cierta importancia, dado el material literario y melódico que a ellas se destinaba.⁵⁴

Por otro lado, si Filón conoció y leyó las obras compuestas por los terapeutas, como es muy probable, ya que da cuenta de ellas, es curioso que en ninguna parte las comente más extensamente, y que sólo las cite genéricamente. Y más sorprendente aún que sea más proclive a mencionar en el tratado lugares, obras, personajes y autores paganos que judíos;⁵⁵ Filón nada más que manifiesta que se dedican también a la composición de

50. Colson, 1985b, p. 524.

51. Hay, 1998, p. 180.

52. Hay, 2003, p. 339.

53. Filón habla de ceremonias *πατασπονδείων*, “de los altares”, en genitivo plural. *Πατασπόνδειος* significa junto o cerca del altar. Sin embargo, Filón no menciona ningún altar en el poblado mareótico. Realmente el altar, que tenía como finalidad la realización de sacrificios, en súplica o en retribución a Dios, no tenía sentido en el poblado mareótico, donde no se celebraban estos rituales, porque los terapeutas habían renunciado a ellos y, además, este cometido era propio del Templo. Así pues, hemos de entender que altar aquí, ya que en las sinagogas tampoco había altares, se refiere a algún tipo de mesa doméstica que en el judaísmo puede ser su símbolo. En el cristianismo, la mesa del primitivo ágape comunitario es la que va a dar lugar al altar eucarístico posterior. Sobre la paulatina desaparición de las ceremonias sacrificiales en la antigüedad, véase Stroumsa, 2006, especialmente pp. 60-87.

54. Las creaciones filosóficas de la escuela no estaban destinadas a un público general, sino a un auditorio restringido y cercano generalmente. Cf. Hadot, 2006, p. 225 y 2009, p. 90.

55. Hay, 2003, p. 339. Así tenemos a Grecia, Hera, Hefesto, Poseidón, Démeter, Demócrito, Anaxágoras, Homero, la *Illiada*, los Mysios, los Hipomolgos, los Thersitas, Hipócrates, Ulises, el Cíclope (Polifemo), Calias, Agatón, Sócrates, Jenofonte, Platón, Eros, Afrodita, las sacerdotisas griegas, más el “poeta cómico anónimo” (*Contempl.* 3, 9, 14, 15, 16, 17, 21, 40, 43, 57, 58, 59, 68). Frente a ello nombra tres veces a Moisés, dos las *Escrituras Sagradas*, una a Miriam, otra al Templo y otra al mar Rojo (*Contempl.*

cantos e himnos a Dios en todo tipo de metros y melodías, que, si es necesario, escriben con ritmos muy solemnes.⁵⁶ Pero, además de estas composiciones, ellos también realizaban escritos exegéticos del género alegórico, siguiendo a los autores antiguos, de los que poseían muchas obras, y a los que tomaban como modelos.⁵⁷ Aunque en Alejandría la afición bibliográfica estaba acreditada casi desde su fundación, gracias al impulso que los Ptolomeos dieron a esta rama de la cultura con la creación del *Museo* y su *Biblioteca*, llama la atención, según se puede colegir de las palabras de Filón, la gran compilación literaria que atesoraban los ascetas mareóticos, que debía ser muy cuantiosa y también variada.⁵⁸ Esta colección tuvo que estar incrementándose constantemente a tenor de la actividad que los terapeutas practicaban en este sentido, constituyendo probablemente un exponente nada despreciable de biblioteca filosófica de la Antigüedad.⁵⁹

Habría que mencionar también ahora, en relación a los terapeutas, en general, y a esta dedicación suya, en particular, la tradición en el país del Nilo de las llamadas Casas de Vida, o de la Vida, ligadas a los templos egipcios, donde los sacerdotes y escribas componían los libros sagrados desde tiempo inmemorial.⁶⁰ La Casa de Vida, *Per Ankh*, era una institución que se dedicaba a la enseñanza a varios niveles, y que funcionaba como escuela, biblioteca, archivo y taller de copia de papiros. Su objetivo principal era la creación y conservación del pensamiento y conocimiento egipcios, tanto el religioso como el científico. También se ha considerado que estos lugares serían como sanatorios o centros terapéuticos. Los sacerdotes y escribas que trabajaban

2, 11, 28, 29, 63, 64, 78, 87). Yahvé no aparece nunca ya que la Divinidad se expresa como el Ser, Dios o Padre (*Contempl.* 2, 11, 26, 68, 80, 83, 85, 86, 87, 90). Y finalmente, los términos *judío*, *hebreo*, *Torá* o *Israel* están ausentes del tratado.

56. *Contempl.* 29 (traducción Vidal, 2005): ἀλλὰ καὶ ποιῶσιν ᾄσματα καὶ ὕμνους εἰς τὸν θεὸν διὰ παντοίων μέτρων καὶ μελῶν, ἃ ῥυθμοῖς σεμοντέροις ἀναγκαίως χαράττουσι.

57. *Contempl.* 29.

58. Eusebio de Cesarea da a entender que en la comunidad de los terapeutas, y especialmente en su actividad intelectual y espiritual, se encuentra uno de los orígenes de la escuela catequístico-filosófica de Alejandría (*H.E.* II 16, 2).

59. Las escuelas filosóficas antiguas era habitual que contaran con nutridas bibliotecas. Uno de los casos más sobresalientes al respecto fue el de Aristóteles, que además utilizó un novedoso sistema de clasificación documental, luego imitado en la Biblioteca de Alejandría. Fue uno de los primeros en darse cuenta de la necesidad para un estudioso de tener a su disposición un fondo documental, es decir, una biblioteca. Respecto al tema de las bibliotecas en el mundo antiguo, cf. Casson, 2003 y Riaño Alonso, 2005. Kenneth Silver también llama la atención sobre la importancia de las bibliotecas de Qumrán y de los terapeutas de Alejandría, y la influencia que pudo tener la Gran Biblioteca de los Ptolomeos, sobre ellas. Cf. Silver, 2017, pp. 42, 493 y 494.

60. De hecho, se encontraban dentro del área del templo, del que dependían. Cf. Husson y Valbelle, 1998, p. 332.

en las Casas de Vida tomaban títulos como Servidores de Ra, el dios solar, y los que acudían a recibir sus enseñanzas eran conocidos como Discípulos de la Sabiduría.⁶¹ Las funciones desempeñadas en estos centros, como escritorio, biblioteca, escuela y núcleo terapéutico, más los nombres que se les otorgaban a los que allí se encontraban, alusivos a la Divinidad o a la Sabiduría, nos hacen pensar en unas entidades que guardaban un cierto parecido en su modo de hacer y en algunas de sus actividades con el poblado del lago Mareotis.⁶² Además, a esto hay que unir la praxis ascética sacerdotal egipcia, desarrollada también en los templos, que nos transmite Queremón a través de las palabras del libro *De Abstinencia* de Porfirio, que los relaciona también con los terapeutas en cuanto al tipo de vida, al decir que los sacerdotes egipcios consideraban los templos como unos lugares dedicados a filosofía, a la contemplación y al contacto con la sabiduría divina, además de ser recintos donde se practicaba una vida austera y sobria.⁶³ Por todo ello, observamos concomitancias entre ambos modos de proceder, pero lo que no sabemos es hasta qué punto esta tradición ancestral autóctona influyó de alguna manera en la identidad de la comunidad ascética judeo-alejandrina, en todo caso el parentesco entre los dos es innegable.

Por otro lado, es conveniente tener en cuenta que en estos momentos todavía se seguían elaborando los libros sagrados hebreos, ya que el canon de esta religión, el *Tanaj*, no estaba consagrado, y obviamente el cristiano no existía. Naturalmente, no nos referimos a la *Torá*, o *Pentateuco*, que ya tenía un largo recorrido, sino al resto de escritos más tardíos que junto a la *Torá* dieron lugar al corpus bíblico judío, pues de todos los materiales escriturísticos que se compusieron y se reelaboraron y que estaban circulando por las escuelas, sólo se transformaron en preceptivos una parte de ellos, con lo que la riqueza y abundancia de textos debió ser notable, aunque muchos, al ser excluidos del registro oficial definitivo, quedaron como obras para-

61. La jerarquía dentro de estos *colegios* sacros era compleja, pues abarcaba desde los maestros y los escribas, encargados de la enseñanza hasta los discípulos aventajados, y los aprendices neófitos, además de los grandes sacerdotes, ligados al ceremonial solemne templario y guardianes de los secretos ancestrales de las *Escrituras Sagradas*. Al margen del ritual, funcionaban como unos *scriptoria*, en los que además de temas religiosos se abordaban otros como los astronómicos o los médicos y científicos. Cf. Husson y Valbelle, 1998, pp. 126, 198-199 y 332-333. Para una idea general de las Casas de Vida, cf. Gardiner, 1938.

62. Wilkinson, 2002, p. 74.

63. Uno de los rasgos que caracterizaba a los sacerdotes egipcios era la frugalidad alimentaria y, curiosamente, en coincidencia con los terapeutas (*Contempl.* 37 y 74), su alimento básico, el pan, lo comían con hisopo. Cf. Van der Horst, 1987, pp. 17-22; Hay, 2003, p. 341; Taylor, 2004, p. 91.

escriturales, pseudoepigráficas o apócrifas.⁶⁴ Con esto, queremos decir que en los terapeutas mareóticos puede verse también uno de los grupos o escuelas precanónicas o premasoréticas donde se seguían investigando y creando obras relacionadas con las Sagradas Escrituras, como comentarios, florilegios, explicaciones de la Ley, reelaboraciones sagradas, paráfrasis, exégesis, himnos y salmos que luego pudieron haber pasado al corpus escriturístico judío, en este caso alejandrino,⁶⁵ que no va a cristalizar hasta la época postemplaria, aunque será fundamentalmente en Palestina, tras la decantación rabínico-farisea.⁶⁶ Los escritos mareóticos, según la descripción de Filón, sugieren por su desarrollo oral, como ha observado la investigadora Judith Newman, más flexibilidad que fijeza en su composición y una capacidad de adaptación respecto a las tradiciones judías más remotas, e incluso es posible que algunos de los recitativos, de los cantos, de las salmodias y de otras composiciones que se elaboraron en este centro religioso se encontraran como parte de la urdimbre y de la trama de lo que será más tarde la Biblia hebrea.⁶⁷

64. Todo este material “desechado”, tanto del canon judío como de los distintos cánones cristianos, al margen de lo que pudo perderse, es lo que compone en la actualidad el *corpus* de los escritos apócrifos, pseudoepigráficos y parabíblicos. Estos textos, que hoy quedan un tanto como marginales o no consagrados, en los días de su creación no tuvieron esa consideración, ya que el referente canónico no existía aún, y por tanto eran obras válidas en aquellos círculos donde se habían originado. Cf. Mroczek, 2015, pp. 31-34. Sobre literatura bíblica y parabíblica, véase Treballe, 2003.

65. La escuela filológica de Alejandría, ligada a la institución del *Museo*, tuvo una enorme importancia, y aunque era fundamentalmente helenística, influyó en todas las comunidades presentes en la ciudad, y especialmente en la judía. El resultado fue el desarrollo, en griego, de la exegética, la literatura y la filosofía hebreas, que puede estar reflejado en la composición de relevantes obras, como la *Carta de Aristeas*, la *Septuaginta*, las obras de Aristóbulo, Eupólemo, y especialmente las de Filón, entre otras. Cf. Treballe, 1993, pp. 151-155 y 315-318. Véanse sobre este tema en general, Fernández Marcos, 2010 y Piñero, 2010.

66. Laham Cohen, 2018, pp. 11-26. Sobre la elaboración y fijación de los textos sagrados judíos y cristianos, véase Treballe, 1993.

67. Newman, 2008, pp. 466-468: “De hecho, un contexto similar de recitación ritual de culto por autores inspirados bien puede haber proporcionado un *sitz-im-leben* continuo que arroja luz sobre la composición de la *Tanaj*” (p. 467).

3. LA IMPORTANCIA DE LA MÚSICA Y DE LA EDUCACIÓN TERAPÉUTICA

Respecto a los cánticos y demás obras literarias y musicales mareóticas no nos ha llegado nada,⁶⁸ sin embargo, los descubrimientos de mil novecientos cuarenta y siete en el yacimiento de Qumrán han permitido conocer algunas muestras de piezas hímnicas realizadas por la comunidad esenia con destino a las principales fiestas del grupo, con las que podían guardar alguna relación.⁶⁹ Por tanto, para saber cómo eran aproximadamente las obras de este tipo que compusieron los mareóticos, la referencia que tenemos son estas creaciones, ciertamente muy abundantes, de los qumranitas.⁷⁰

Es notable destacar que la elaboración de salmodias e himnos y su ejecución en las ceremonias comunales era algo habitual, pero de enorme importancia y trascendencia para la congregación alejandrina, al igual que sucedía en la esenia de Qumrán, pues estas composiciones otorgaban un profundo significado y una especial solemnidad a los acontecimientos litúrgicos desarrollados por ellos.⁷¹ Las intervenciones melodiosas es algo que siempre ha tenido una enorme relevancia y quedado patente en todas las culturas, pues en cualquier celebración litúrgica han estado presentes desde tiempos inmemoriales hasta nuestros días.

La expresión musical se ha hallado vinculada a la filosofía desde sus inicios, ya que se trata de una técnica que el hombre asoció con el origen del Universo, siendo Pitágoras quien elaboró una concepción de la música que le llevó a entender la escala melódica como un elemento estructural del Cosmos dándole a este arte una categoría a la vez científica y metafísica.⁷² La música ha sido una constante aliada de las manifestaciones más excelsas del espíritu humano, constituyendo una especie de efluvio místico del alma, que da lugar a un τόπος del pensamiento heleno.⁷³ Y conforme a

68. Bréhier primero y Geoltrain después citan un himno proveniente de un medio judeoalejandrino, encontrado en un papiro a fines del siglo XIX, en el que Albrecht Dietrich creyó ver una creación de los terapeutas. Posteriormente, Paul Wendland desautorizó esta atribución, afirmando que tenía características comunes a otros escritos judíos del momento, pero que no había datos suficientes para adjudicárselo a los terapeutas (citados por Bréhier, 1950, p. 322, y Geoltrain, 1960, p. 27).

69. Cf. Vermes, 1996, pp. 56-59 y 149-150; García Martínez y Treballe, 1993, p. 67.

70. Respecto al resto de obras, es más difícil pronunciarse, aunque es posible que las literarias de tradición bíblica qumránicas también tuviesen correspondencia en la producción terapéutica. Véase Vermes, 1996, pp. 45-91; Newman, 2008, pp. 457-459.

71. Especialmente se puede apreciar al final del tratado en la fiesta pentecostal (*Contempl.* 83-88).

72. Sabemos que se compusieron en la Antigüedad muchos tratados sobre música y, aunque la mayoría de ellos se han perdido, han llegado hasta nosotros algunas de las obras dedicadas a este tema de autores como Plutarco, Nicómaco, Gaudencio, Aristides Quintiliano o Alipio. Cf. Sachs, 1981, p. 112.

73. Feldman 1996, pp. 510-511; Ferguson, 2003, pp. 392-393.

esto Platón afirma que “la música alcanza su coronación (fin) en el amor de lo bello”.⁷⁴ El hombre que cultiva cuidadosamente su cuerpo y su mente debe también conceder al alma los movimientos compensadores; por ello “debe darse juntamente a la música y a la filosofía si quiere que se le pueda llamar, con justicia, a la vez bueno y bello”.⁷⁵ De hecho, entre los filósofos morales estará considerada como un auxilio del espíritu.⁷⁶ Y esto en la comunidad del lago Mareotis ya se vivía así.⁷⁷

Los terapeutas tienen una tarea exotérica que cumplir: la elaboración de distintos tipos de escritos sagrados, himnos y melodías para las jornadas de encuentro, donde las intervenciones cadenciosas eran fundamentales.⁷⁸ Hemos de presuponer a los congregados, por tanto, unas facultades y conocimientos suficientes para la ejecución armónica, ya que parte de su ocupación radicaba en la elaboración de piezas sonoras. Hay que tener presente que la música estaba considerada como una medicina del alma, y ligada por tanto al perfeccionamiento espiritual.⁷⁹ Por otra parte, deberían dominar el acervo literario cultural y religioso judío en mayor medida, y el helenístico como complemento del anterior, para la creación de los contenidos adecuados a estas composiciones que, como sabemos, eran imprescindibles en el ritual mareótico, pues, al tratarse de melodías himnicas y celebrativas, la letra era esencial en su interpretación.⁸⁰

En consecuencia, los miembros de la congregación que se consagraron a estos menesteres, al margen de otras disciplinas, debían haber aprendido la técnica musical, que era una especialidad muy importante en la *ἐγκύκλιος παιδεία* helena, estrechamente relacionada con las matemáticas, que igualmente suponemos que dominarían.⁸¹

74. *R.* 3, 403c.

75. *Pl.*, *Ti.* 88b. El empleo de música y de himnos también lo podemos encontrar en *Pl.*, *R.* 10, 607a y *Lg.* 812a-813a.

76. Ferguson, 2003, p. 391.

77. *Contempl.* 29, 80-88. La música se inscribe en la tradición del banquete filosófico. Cf. Marculescu-Badilita, 2003, p. 76.

78. Vermes, 1996, p. 58.

79. La presencia de la música en las ceremonias litúrgicas y su relación con la espiritualidad es algo que se ha venido manteniendo a lo largo de la historia, y que en la Antigüedad, dentro de filosofía moral, constituye un *locus communis* de la vida virtuosa, y es valorada como un auxilio interior. Cf. Feldman, 1996, pp. 510-511; Ferguson, 2003, pp. 392-393. La música es también ahuyentadora del mal y puede personificarse en la figura del David tocando el arpa. Cf. Roitman, 2011.

80. *Contempl.* 80.

81. La *ἐγκύκλιος παιδεία* griega, educación circular o completa, consistía en el aprendizaje de la gramática, retórica, dialéctica, aritmética, geometría, música y astronomía. Cf. López Férrez, 2009, p. 76. Como el propio Filón recuerda constituía un tipo de estudio superior: “Viene a ser, pues, la filosofía la sierva de la sabiduría, así como la cultura general (*ἐγκύκλιος παιδεία*) lo es de la filosofía”

La música componía el acompañamiento ritual de cualquier ceremonia, y era más relevante cuanto más significativa fuera la misma, por lo que el repertorio melódico siempre fue muy cuidado en la liturgia.⁸² Por ello, cuando llega el momento fundamental de la fiesta principal terapéutica, nos dice Filón que “cada uno elige como guía y maestro de coro a la persona más apreciada y mejor dotada musicalmente”.⁸³

Por último, los terapeutas también debían escribir esos cantos y poemas que nos transmite el alejandrino, lo que presupone conocimientos filológicos y literarios, pero además lo tenían que hacer no de cualquier manera, sino “con ritmos muy solemnes”, ya que estaban preservados para las grandes ceremonias pentecostales. Además, habían de realizarse con la intención que se pudieran conservar para constituir un fondo documental, del que formaban parte los “escritos de autores antiguos los fundadores de su escuela, que han dejado muchos documentos del género alegórico”.⁸⁴ Todo este conjunto gráfico se guardaría como acervo patrimonial de la comunidad, lo cual, además de subrayar la importancia y tradición de esta variedad de escritos, nos informa de que en la congregación no constituyen los mismos una novedad de la época filónica, sino que tenían ya una cierta tradición. Ahora bien, desconocemos su antigüedad, por no tener noticias de la fundación del grupo, no obstante, los métodos de lectura, interpretación y elaboración que empleaban, según el tratado, seguían siendo los mismos de sus predecesores.⁸⁵

En cuanto a la conservación de los textos que menciona Filón en *De vita contemplativa*, hay que tener presente que los escritos sagrados, sobre todo, si contenían el nombre de Dios no se podían destruir, ni alterar, ni abandonar, sino que debían ser custodiados y preservados.⁸⁶ Y, respecto a la tarea de elaboración de manuscritos, que ellos también

(Congr. 79). Sobre la música en Filón de Alejandría, véanse Feldman, 1996, pp. 504-528 y Ferguson, 2003.

82. Filón utiliza un rico vocabulario literario-musical para comunicar la importancia que este arte tenía en el poblado mareótico: ῥαψωδία, ὕμνος, προσόδιος ὕμνος, παραβώμιος ὕμνος, παρασπόνδειος ὕμνος, μέτρα, μέλος, ἔπος, τρίμετρος, στάσιμος χορικός, στροφή, πολύστροφος, χορός, ἀντιστροφή, ἐμμελής, ἀντίφωνος, βαρὺς ἦχος, συμφωνία, μουσικός, χορευτής, χορεύω, ἀρμονία, ἄδω, ἐπιχειροτονέω, ἐπορχέομαι (*Contempl.* 17, 80, 83, 84, 88).

83. *Contempl.* 83 (traducción Vidal, 2005).

84. *Contempl.* 29 (traducción Vidal, 2005).

85. *Contempl.* 29.

86. De ahí la tradición de las genizas en las sinagogas, donde los libros sagrados inservibles son abandonados a una destrucción natural, para evitar que cualquier escrito que contenga el nombre divino sea tratado de manera indigna. En caso de que la geniza se llenara, y no hubiese posibilidad de un mayor almacenaje, se retiraba el material, se quemaba y enterraba respetuosamente. Aunque no son genizas, una parecida explicación, en cuanto a la tradición judía por la veneración y la preservación de documentos sagrados, se puede dar para el caso de las cuevas de Qumrán, al servir de lugares

llevaban a cabo,⁸⁷ debemos considerar que las palabras de la *Torá* tenían que ser escrupulosamente reproducidas, ya que, al ser el Código de Dios, estaba absolutamente prohibido someter estas obras a la mínima variación, de hecho los escribas amanuenses estaban obligados a proceder con sumo cuidado evitando cometer cualquier error.⁸⁸

4. EPÍLOGO

Recapitulando, y siguiendo las palabras de Filón,⁸⁹ diremos que estos terapeutas *suplicantes* se dedicaban durante los días laborables de la semana, en general, a varias cosas, como hemos visto, aunque sabemos que el ejercicio espiritual o σκέψις, era la labor primordial reservada a su interioridad: la meditación contemplativa, columna vertebral de su vida diaria. Para el *suplicante* esta vivencia se resguarda en el συνέδριον de su conciencia donde el alma se repliega en su búsqueda de la verdad.⁹⁰ El propio *sanedrín* es como un tribunal de justicia interno, que analiza y juzga al alma desnuda,⁹¹ mediante una especie de severo examen de conciencia.⁹² La justicia se transforma así en una responsabilidad personal, compromiso de uno con uno mismo, pero también hacia el otro, configurando un sentido riguroso, íntegro y piadoso de vida comunitaria.⁹³

donde guardar cuidadosamente los rollos depositados en ellas, en su mayor parte de *Escrituras Santas*, para que no cayeran en manos inapropiadas al abandonar el lugar la secta que los poseía. Cf. Florentino García Martínez en Piñero y Fernández-Galiano, 2003, pp. 25-29; Roitman, 2006, pp. 218-222.

87. *Contempl.* 29.

88. No obstante, este rigor extremo era más habitual en los escritos en hebreo, que eran considerados realizados con la caligrafía santa. Hemos de pensar que en Alejandría, al hablarse y escribirse en griego y usarse la *Septuaginta*, redactada en este idioma, la norma sería algo más flexible. En cualquier caso, hay que tener presente que los libros en esta época eran objetos muy valiosos y escasos ya de por sí, y los que los poseían, los cuidarían siempre con esmero dado su valor intrínseco, al margen de la temática que trataran. Cf. Casson, 2003 y Riaño Alonso, 2005.

89. *Contempl.* 29.

90. *Contempl.* 27. El συνέδριον o *sanedrín* era el tribunal judío compuesto por los “sabios” del lugar. Su máximo exponente era el *Gran Sanedrín* de Jerusalén, una especie de Tribunal Supremo hebreo. Aquí es utilizado metafóricamente por Filón para referirse al tribunal supremo de la conciencia moral, en un sentido espiritual, que también se puede encontrar en otras obras filonianas (*Confus.* 86; *Praem.* 28). Cf. Martín, 1986, pp. 79-83.

91. *Contempl.* 27. Es el *enstasis* del que hemos hablado, la contemplación del propio yo mediante una concentración en el ser. Cf. *supra* n. 11.

92. Séneca en su práctica del examen de conciencia, a veces emplea también el símil del tribunal de justicia ante el cual comparece el alma para rendir cuentas. Cf. Hadot, 1998, p. 220.

93. Taub, 2016, p. 226. También constituye una valoración de la libertad, siempre presente en el colectivo terapeuta.

Por todo lo relatado, Joan E. Taylor indica que, a pesar de esta vivencia reservada y ascética, en realidad los terapeutas no eran unos puros contemplativos, sino que, siguiendo la norma bíblica, al margen de su dedicación a la contemplación, estaban ocupados seis días en sus investigaciones, estudios y composiciones, es decir, en una cierta actividad especulativa e intelectual, y descansaban el sábado.⁹⁴ Pues Filón, según la investigadora, algo que corroboramos, nunca fue un abierto defensor de la vida absolutamente retirada y exclusivamente de meditación, sino que él pensaba que la más recomendable era la que combinaba, o había combinado, ambas facetas, la activa y la contemplativa, como la suya propia.⁹⁵

La afirmación de Taylor es aplicable a Filón, si nos atenemos al género de vida que llevó, pero no a los propios terapeutas, que fueron un ejemplo de existencia contemplativa. De todas formas, en esto el alejandrino no es claro, o cambia de parecer, ya que unas veces pondera el modelo de vida ascética como el más recomendable y en otras ocasiones el mixto.⁹⁶ Incluso, en alguna de sus obras al proponer un ideal de judaísmo, frente a los magos persas, a los filósofos griegos, o a los gimnosofistas indios, acude a los esenios, ejemplo de vida activa según el propio alejandrino, y no a los terapeutas.⁹⁷ Naturalmente una existencia activa puede ser ejemplar y nada tiene que ver con una vida voluptuosa dedicada a los placeres. Y en lo que concierne a los mareóticos, la vida contemplativa tampoco debía significar una completa inanición. Así que, concluimos afirmando que el día a día de los ascéticos alejandrinos, aun teniendo en cuenta sus actividades intelectuales, o quizás también debido a ello, se puede considerar una excelente muestra, un paradigma incluso, de existencia virtuosa, dedicada a la auténtica vida contemplativa:⁹⁸ “la virtud, es a la vez teórica y práctica... y... el camino hacia ella encierra una teoría, la filosofía, y además obras, pues la virtud es un arte de toda la vida, en el que se dan juntos todos los géneros de acciones”.⁹⁹

94. Taylor, 2019, p. 231. Valéry Laurand hace una afirmación similar al decir que los terapeutas, como seguidores de Moisés, saben que la virtud es a la vez teórica y práctica, y por ello combinan ambos géneros de vida. Cf. Laurand, 2012, p. 124. En cierto modo es así, porque llevar una pura vida contemplativa es casi imposible, aunque en el caso de los mareóticos la contemplación era su “actividad” fundamental.

95. *Praem.* 11. Cf. Taylor, 2019, p. 232. La forma de vida que más tarde se implantará en el mundo cristiano obedeciendo a lo que constituirá el lema de su monacato: *ora et labora*.

96. Que combina la vida contemplativa y la activa (*Q.G.* 4, 47). Cf. Paul, 2005, p. 2.

97. *Prob.* 75-92. Cf. Daniélou, 1962, p. 49.

98. Que no tiene por qué excluir toda acción. Moisés fue a la vez el perfecto político y el perfecto contemplativo y los terapeutas como discípulos suyos lo imitan (*Mos.* 1, 48; *Contempl.* 63-64). Cf. Laurand, 2012, p. 125. Además no podemos olvidar que los terapeutas antes de constituir o de integrarse en la comunidad, abandonaron su vida cotidiana, que presumimos que no era contemplativa (*Contempl.* 13).

99. *Leg.* 1, 57 (traducción adaptada y resumida de Triviño, 1975-1976).

BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, Hannah (2002). *La vida del espíritu*. Barcelona: Paidós.
- Aune, David E., Seland, Torrey y Ulrichsen, Jarl H. (eds.) (2003). *Neotestamentica et Philonica. Studies in Honor of Peder Borgen*. Leiden: Brill.
- Bénatouil, Thomas y Bonazzi, Mauro (eds.) (2012). *Theoria, Praxis, and the Contemplative Life after Plato and Aristotle*. *Philosophia Antiqua*, 131. Leiden: Brill.
- Berchman, Robert M. (ed.) (1998). *Mediator of the Divine. Prophecy, Divination, Dreams, and Theurgy in Mediterranean Antiquity*. Atlanta: Georgia.
- Borgen, Peder, Fuglseth, Kare y Skarsten, Rroald (2000). *The Philo Index. A Complete Greek Word Index to the Writings of Philo of Alexandria*. Leiden: Brill.
- Bréhier, Émile (1950 [1908]). *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Calderón, Esteban A., Morales, Alicia y Valverde, Mariano (eds.) (2016). *KOINŌS LŌGOS. Homenaje al profesor José García López*. Murcia: Universidad de Murcia.
- Casson, Lionel (2003). *Las bibliotecas del mundo antiguo*. Barcelona: Bellaterra.
- Colson, Francis H. (1985a [1941]). *Philo in Ten Volumes (and Two Supplementary Volumes)*. London y Cambridge, Massachusetts: Heinemann LTD y Harvard University Press.
- Colson, Francis H. (1985b [1941]). On the Contemplative Life or Suppliants (*De vita contemplativa*). En Colson, 1985a, IX, pp. 104-179 y Apendix, pp. 518-524.
- Daniélou, Jean (1962). *Ensayo sobre Filón de Alejandría*. Madrid: Taurus.
- Daumas, François (1967). La "Solitude" des Therapeutes: les antécédens égyptiens du monachisme Chretien. En *Philo d'Alexandrie: Colloques Nationaux de Centre National de la Recherche Scientifique. Lyon. 11-15 September, 1966*. Paris: Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, pp. 347-358.
- Daumas, François y Miquel, Pierre (1963). *De Vita Contemplativa*. Les oeuvres de Philon d'Alexandrie, 29. Paris: Éditions du Cerf.
- Dillon, John M. y Timotin, Andrei (eds.) (2016). *Platonic Theories of Prayer*. Leiden y Boston: Brill.
- Feldman, Louis H. (1996). Philo's Views on Music. En *Studies in Hellenistic Judaism*. Leiden: Brill, pp. 504-528.
- Ferguson, Everett (2003). The Art of Praise. Philo and Philodemus on Music. En Fitzgerald *et al.*, 2003, pp. 391-426.
- Fernández Marcos, Natalio (1993). Exégesis e ideología en el judaísmo del siglo I. Héroes, heroínas y mujeres. *Sefarad*, 53.2, pp. 277-288.
- Fernández Marcos, Natalio (2010). El judaísmo helenístico y la Biblioteca de Alejandría. *Razón y fe*, 262, n° 1346, pp. 323-338.
- Fitzgerald, John T. *et al.* (eds.) (2003). *Early Christianity and Classical Culture. Comparative Studies in honor of Abraham J. Malherbe*. *Novum Testamentum Supplements*, 110. Leiden: Brill.

- Foucault, Michel (2010 [1987]). *Historia de la sexualidad, III. La inquietud de sí*. México: Siglo XXI.
- Friesen, John Glenn (2011). *Enstasy, Ecstasy and Religious Self-reflection: A History of Dooyeweerd's Ideas of Pre-Theoretical Experience*. Obtenido de jgfriesen.files.wordpress.com.
- Gallego, Luis (1963). *Los himnos y los salmos de Qumrán*. Proyección 10, pp. 236-240.
- García Martínez, Florentino y Trebolle, Julio (1993). *Los hombres de Qumrán*. Madrid: Trotta.
- Gardiner, Alan H. (1938). The House of Life. *Journal of Egyptian Archaeology*, 24, pp. 157-179.
- Geoltrain, Pierre (1960). *Le traité de la vie contemplative de Philon d'Alexandrie*. Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient A. Maisonneuve.
- Gros, Frédéric y Lévy, Carlos (eds.) (2004). *Foucault y la filosofía antigua*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Hadot, Pierre (1998). *¿Qué es la filosofía antigua?* Madrid: FCE.
- Hadot, Pierre (2004). *Plotino o la simplicidad de la mirada*. Barcelona: Alpha Decay.
- Hadot, Pierre (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Siruela.
- Hadot, Pierre (2009). *La filosofía como forma de vida*. Barcelona: Alpha Decay.
- Hay, David M. (1992). Values and Convictions of the Therapeutae. Things Philo Said and Did not Say about the Therapeutae. En Lovering, 1992, pp. 673-683.
- Hay, David M. (1998). The Veiled Thoughts of the Therapeutae. En Berchman, 1998, pp. 167-184.
- Hay, David M. (2003). Foils for the Therapeutae. References to the Other Texts and Persons in Philo's *Vita Contemplativa*. En Aune, Seland y Ulrichsen, 2003, pp. 330-348.
- Husson, Geneviève y Valbelle, Dominique (1998). *Instituciones de Egipto*. Madrid: Cátedra.
- Jaffro, Laurent (2004). Acerca de la historiografía de l'herméneutique du sujet. En Gros y Lévy, 2004, pp. 41-67.
- Jonas, Hans (2000). *La gnosis y el espíritu de la antigüedad tardía. De la mitología a la filosofía mística*. Valencia: Institució Alfons el Magnànim.
- Klinghardt, Matthias (2014). The Ritual Dynamics of Inspiration. The Therapeutae's Dance. En Marks y Taussig, 2014, pp. 139-161.
- Laham Cohen, Rodrigo J. (2018). La literatura rabínica a la luz de Filón de Alejandría. *Circe de clásicos y modernos*, 22.2, pp. 11-26.
- Laurand, Valéry (2012). La contemplation chez Philon d'Alexandrie. En Bénatouil y Bonazzi, 2012, pp. 121-138.
- López Férez, Juan A. (2009). Filón de Alejandría. Obra y pensamiento. Una lectura filológica. *Synthesis*, 16, pp. 13-82.
- Lovering, Eugene H. (ed.) (1992). *Society of Biblical Literature Seminar Papers*. Atlanta: Scholars.
- Marculescu-Badilita, Smaranda (2003). La commuauté des Thérapeutes — une Philonopolis. *Adamantius*, 8, pp. 67-77.
- Marks, Susan, y Taussig, Hal (2014). *Meals in Early Judaism. Social Formation at the Table*. New York: Palgrave Macmillan.

- Martín, José Pablo (1986). *Filón de Alejandría y la génesis de la cultura occidental*. Buenos Aires: Ediciones Depalma.
- Martín, José Pablo (2009a). *Obras Completas de Filón de Alejandría*. Madrid: Trotta.
- Martín, José Pablo (2009b). Introducción General. En Martín, 2009a, pp. 9-91.
- Martín, José Pablo (2009c). *Sobre la vida contemplativa*. De vita contemplativa. En Martín, 2009a, pp. 145-176.
- Morales Ortiz, Alicia (2016). Plutarco y la serenidad. Notas al fragmento 143. Sandbach. En Calderón, Morales y Valverde, 2016, pp. 669-677.
- Mroczek, Eva (2015). The Hegemony of the Biblical in the Study of Second Temple Literature. *Journal of Ancient Judaism*, 6, pp. 2-35.
- Newman, Judith H. (2008). The Composition of Prayers and Songs in the Philo's "The vita contemplativa". En *Empsychoi Logoi. Religious Innovation in Antiquity. Studies in Honour of Pieter Willem van der Horst*. Leiden y Boston: Brill, pp. 257-268.
- Paul, André (2005). Les Thérapeutes: de l' idéal contemplatif des fils d' Israël dans l' Égypte du Ier siècle. Paris: Clio.
- Peláez, Jesús (2007). El judaísmo helenístico. En Piñero, 2007, pp. 103-127.
- Piñero, Antonio (ed.) (2007). *Biblia y helenismo. El pensamiento griego y la formación del cristianismo*. Córdoba: El Almendro.
- Piñero, Antonio (2010). *La literatura judía de época helenística en lengua griega*. Madrid: Síntesis.
- Piñero, Antonio y Fernández-Galiano, Dimas (eds.) (2003 [1994]). *Los manuscritos del mar Muerto. Balance de hallazgos y de cuarenta años de estudio*. Córdoba: El Almendro.
- Pohlenz, Max (1948-1949). *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung, I-II*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht [traducción S. Mas].
- Riaño Alonso, Juan José (2005). *Poetas, filósofos, gramáticos y bibliotecarios. Origen y naturaleza de la antigua Biblioteca de Alejandría*. Gijón: Trea.
- Roitman, Adolfo (2006). *Sectarios de Qumrán. Vida cotidiana de los esenios*. Barcelona: Planeta DeAgostini.
- Roitman, Adolfo (2011). *Magia y esoterismo en el judaísmo*. Conferencia en la Universidad Hebrea de México, 4/11/2011.
- Runia, David T. (1990). Philo, Alexandrian and Jew. En *Exegesis and Philosophy. Studies on Philo of Alexandria. Four Sections: Context, Exegesis, Philosophy and Theology*. Collected Studies Series, 332. Hampshire: Variorum, pp. 1-18.
- Runia, David T. (1998), "Instructions to Contributors" en *Studia Philonica Annual*, 10, pp. 207-208. Atlanta: The SBL Press.
- Sachs, Curt (1981 [1943]). *La Música nel Mondo Antico*. Florencia: Sansoni Editore.
- Schuller, Eileen y Wacker, Marie-Theres (eds.) (2019). *La Biblia y las mujeres*, 6. *Primeros escritos judíos*. Pamplona: Verbo Divino.
- Silver, Kenneth (2017). *Alexandria and Qumran. Back to the Beginning*. Oxford: Archaeopress Publishing Limited.

- Stroumsa, Guy G. (2006). *La fine del sacrificio. Le mutazioni religiose della tarda antichità*. Torino: Einaudi.
- Taub, Emmanuel (2016). La in-acción política como comunidad de saber: una lectura de *La vida contemplativa* de Filón. *Las Torres de Lucca*, 10, pp. 215-239.
- Terian, Abraham (1995). Inspiration and Originality. Philo's Distinctive Exclamations. En *The Studia Philonica Annual, VII*. Atlanta: SBL Press, pp. 56-84.
- Taylor, Justin (2004). *Pythagoreans and Essenes. Structural Parallels*. Collection de la Revue des études juives, 32. Paris y Louvain: Peeters.
- Taylor, Joan E. (2019). Mujeres reales y retoques literarios: las mujeres “terapeutas” de *De vita contemplativa* de Filón y la identidad del grupo. En Schuller y Wacker, 2019, pp. 223-241.
- Trebolle, Julio (1993). *La Biblia judía y la Biblia cristiana*. Madrid: Trotta.
- Trebolle, Julio (2003 [1994]). La Biblia en Qumrán: textos bíblicos y literatura parabíblica. En Piñero y Fernández-Galiano, 2003, pp. 79-122.
- Triviño, José M^a. (1975-1976). *Filón de Alejandría. Obras Completas, I-V*. Buenos Aires: Acervo Cultural.
- Uusimäki, Elisa (2018). The Rise of the Sage in Greek and Jewish Antiquity. *Journal for the Study of Judaism*, 49.1, pp. 1-29.
- Van der Horst, Pieter Willen (1987). *Chaeremon, Egyptian Priest and Stoic Philosopher*. Leiden: Brill.
- Vermes, Geza (1996 [1977]). *Los Manuscritos del Mar Muerto*. Barcelona: Muchnik.
- Vidal, Senén (2005). *Los terapeutas. De vita contemplativa*. Salamanca: Sígueme.
- Wakoff, Michael (2016). Awaiting the Sun. A Plotinian Form of Contemplative Prayer. En Dillon y Timotin, 2016, pp. 73-87.
- Wilkinson, Richard H. (2002). *Los Templos del Antiguo Egipto*. Barcelona: Destino.
- Wolfson, Harry A. (1946). Synedrion in Greek Jewish languages and Philo. *Jewish Quarterly Review*, 36, pp. 303-306.