

EL *NACHLEBEN* DEL TRATADO *DE VITA*
CONTEMPLATIVA DE FILÓN DE ALEJANDRÍA
THE *NACHLEBEN* OF PHILO OF ALEXANDRIA'S
TREATISE *DE VITA CONTEMPLATIVA*

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

RESUMEN

En el tratado *De vita contemplativa*, también conocido como *Los terapeutas*, Filón describe la vida cotidiana de una congregación ascética judía alejandrina. La obra es mencionada por primera vez en la *Historia Eclesiástica* de Eusebio de Cesarea, pero haciendo de los protagonistas una comuni-

ABSTRACT

In the treatise *De Vita Contemplativa*, also known as *The Therapeutae*, Philo describes the daily life of an Alexandrian Jewish ascetic congregation. This work is mentioned for the first time in *Ecclesiastical History* by Eusebius of Caesarea. However, he made the protagonists a community of

dad de hebreos cristianizados por los primeros seguidores de Jesús llegados a Alejandría. El calificativo de *terapeutas* se debería al propio Filón, y aludiría a las características espirituales curativas que tendría el modo de vida de estos devotos filósofos según el prelado, “puesto que el nombre de cristianos aún no era conocido en todo lugar” (Eus., *H.E.* II 5, 1-2). Esta adscripción cristiana del tratado, aunque inexacta, pervivió durante siglos merced a los esfuerzos de la Iglesia por mantenerla como una verdad indiscutible, y a la escasa o nula atención que el judaísmo prestó a Filón, y también a los *terapeutas* porque, entre otras cosas, los creyó en exceso alegoristas y de algún modo bajo el influjo de los seguidores de Jesús. Fue a partir del Renacimiento cuando gracias a la proliferación de estudios sobre la Antigüedad, se efectuaron investigaciones que acabaron con el tiempo situando a *De vita contemplativa*, a los *terapeutas* y al mismo Filón en la esfera cultural y filosófica judía que les correspondía. En este artículo vamos a analizar los pormenores de semejante peripecia religiosa e intelectual.

Hebrews Christianised by the first followers of Jesus to arrive in Alexandria. The epithet *therapeutae* is due to Philo himself, and would refer to the spiritual healing character of the way of life which these devout philosophers would lead, according to the prelate, “since the term Christians was not yet known everywhere” (Eus., *H.E.* II 5, 1-2). This ascription of the word *Christian* in the treatise to the Jewish philosophers, although inaccurate, survived for centuries thanks to the efforts of the Church to maintain it as an indisputable truth, besides, Judaism paid little or no attention to Philo and also to the *therapeutae*, as they were somehow considered excessively allegoristic and under the influence of Jesus’s followers. It was from the Renaissance onwards, thanks to the proliferation of studies on antiquity, research was undertaken that eventually placed *De vita contemplativa*, the *therapeutae* and Philo within the Jewish cultural and philosophical sphere that corresponded to them. In this article we are going to analyse the details of such a religious and intellectual adventure.

PALABRAS CLAVE

Alejandría; *De vita contemplativa*; Eusebio de Cesarea; Judeocristianismo; *Terapeutas*.

KEYWORDS

Alexandria; *De vita contemplativa*; Eusebius of Caesarea; Judeo-Christianity; *Therapeutae*.

Fecha de aceptación: 15/05/2024

Fecha de recepción: 08/02/2024

1. EUSEBIO DE CESAREA Y LA CRISTIANIZACIÓN DEL LEGADO FILONIANO. LOS TERAPEUTAS, LA COMUNIDAD JUDEO-CRISTIANA ALEJANDRINA Y SU TRAYECTORIA

Eusebio es uno de los primeros autores de la Antigüedad que nos habla del filósofo judío Filón de Alejandría, y además lo hace narrando aspectos curiosos relativos a su vida y a la extensa obra que el sabio hebreo escribió en un griego aticista excelente. También fue el pionero en referirse a los judíos terapeutas, de los que existen muy pocos datos, al margen del tratado filoniano *De vita contemplativa*.¹ Es factible que la figura de Filón, sus textos y la comunidad de los terapeutas de Alejandría,² enclavada en las afueras de la ciudad cerca del lago Mareotis, así como otros círculos judíos cercanos al filósofo, pudieran haber sido conocidos por los misioneros judeocristianos, es decir, los hebreos discípulos de Jesús de Nazaret que, procedentes de Judea, llegaron tempranamente a Egipto.

Se sabe que los terapeutas mantuvieron una escuela filosófica muy antigua y una notable biblioteca (*Contemp.* 29), donde es de suponer que se encontrasen una buena parte de los escritos filonianos, si no la totalidad. Allí, además de en otras sinagogas y archivos de la metrópoli, los recién llegados podrían haber tenido a su alcance un

1. Eusebio fue el primero en mencionar este tratado: Eus., *H.E.* II 17, 3 y 18, 7. Filón, como representante intelectual del judaísmo helenista de la Diáspora, pretendía que esta obra, junto con otras que formaban un conjunto, la *Pentalogía* que menciona Eusebio, sirviera para presentar al judaísmo como una filosofía al modo griego, alejada de los prejuicios existentes respecto a esta religión: Eus., *H.E.* II 5, 1-2. Cf. Montserrat, 2005, pp. 61-74; Saban, 2016, pp. 134-135; Cardoso Bueno, 2022, pp. 153-178.

2. El término terapeuta estaba relacionado con el de terapia o de curación. Y la terapia del alma era una práctica muy extendida en la filosofía del momento. Cf. Hadot, 2009. El tratado *De vita contemplativa* aparece en ocasiones con el nombre de *Los terapeutas* y también, en algunas ediciones de la obra, como *Los orantes* o *Los suplicantes*.

bagaje teológico extraordinario derivado de Filón y de otros autores de la escuela mosaica alejandrina, que les beneficiaría enormemente en el futuro para establecer su configuración doctrinal.³ La posible absorción con el tiempo de este corpus filológico-teológico filoniano por parte de los judeocristianos,⁴ seguramente fuese facilitada por el hecho de coincidir en numerosos aspectos, *nolens volens* todos ellos eran judíos, con el pensamiento de Filón que había pasado de ser una figura prestigiosa y valorada durante su vida,⁵ a padecer una especie de *damnatio memoriae* por parte de algunos de sus correligionarios posteriormente, y en especial por el rabinismo fariseo,⁶ que en aquellas circunstancias detentaba la máxima autoridad religiosa a la vez que ejercía el magisterio espiritual mosaico. El judaísmo más conservador no había reconocido el valor de los trabajos hermenéuticos del filósofo judío, ni aceptado buena parte de sus interpretaciones metafóricas de la Torá, porque consideraban los comentarios exegéticos filonianos en exceso simbólicos, algo que también sucedía e incluso en mayor medida con los “documentos del género alegórico” de los terapeutas.⁷ En efecto, entre muchos de los suyos Filón empezó a ser considerado un personaje peculiar y alejado de lo que las esferas hebreas del poder y de la religiosidad

3. Hadas-Lebel, 2003 [2012], p. 201. Martín afirma que la comunidad judía alejandrina “atesora una biblioteca judeogriega de centenares de tratados” (Martín, 2009b, pp. 16-17). Dentro del judaísmo seguidor de Jesús hubo dos corrientes muy relevantes, que veremos más adelante, la de los hebraístas y la de los helenistas. Una buena parte de los judíos helenistas hablaba el griego, y eran conscientes de que su proselitismo lo debían hacer en este idioma, si querían extenderse más allá de Israel (Piñero, 2013, p. 87). Por otra parte, el dominio del griego permitía la lectura de la Septuaginta y facilitaba la comprensión de los textos filonianos.

4. La apropiación y manipulación de la obra y de la personalidad de Filón por los judeocristianos llegó a tales extremos que, una vez constituida la Iglesia, aparece el filósofo en su vejez calificado como monje cristiano por San Isidoro de Pelusio, o incluso convertido en obispo en algunos manuscritos medievales. Cf. Paul, 1982, p. 5; Hadas-Lebel, 2003 [2012], pp. 209 y 215. Para examinar la confluencia de las ideas filonianas y cristianas primitivas, cf. Wolfson, 1988.

5. No se conocen con exactitud las fechas del nacimiento ni de la muerte de Filón aunque, por lo general, se admiten los años 25-20 a.C. y 50-55 d.C. como probables para ambos acontecimientos.

6. Cf. Montserrat, 2005, pp. 167-172; Bermejo Rubio, 2020, pp. 241-255. Hace unos años Maren R. Niehoff sostuvo, con alguna cautela, la posibilidad de que ciertos rabinos hubieran conocido los textos de Filón (Niehoff, 2018, p. 244). Rodrigo Laham Cohen lo acepta pero con reparos (Laham Cohen, 2018, p. 23). No obstante hay que tener presente que el judaísmo de la época estaba experimentando una fuerte convulsión interna originada por cuestiones tanto políticas como religiosas. Cf. Montserrat, 2005, pp. 57-60; Bermejo Rubio, 2020, pp. 117-149.

7. Ph., *Contempl.* 29 (traducción Vidal, 2005). El propio Filón en su tratado *De migrationi Abrahami*, y aunque no los mencione por su nombre, había expresado un reproche a la exégesis excesivamente alegórica de los terapeutas y por alejarse demasiado del Templo, es decir, de los preceptos judíos, al interpretarlos un tanto flexiblemente. Ph., *Migr.* 86-93; Ph., *Contempl.* 78. Cf. Taylor, 2003, pp. 144-145 y 152-153; Cardoso Bueno, 2021, pp. 349-350.

querían en aquellos convulsos momentos.⁸ Es paradójico que la comunidad judía alejandrina a pesar de su importancia religiosa e intelectual, nunca tuviese la influencia que en justicia le habría correspondido dentro de esta creencia, pues el centro ideológico de esta religión permaneció ligado al judaísmo tradicional de Jerusalén.⁹

Esta situación proporcionaría a la nueva corriente judía de los seguidores de Jesús, los *nazarenos*,¹⁰ que también se sentían postergados por el sectarismo oficial judío, la ocasión de familiarizarse con el círculo intelectual cercano a Filón una vez que llegaron a Alejandría y tuvieron noticias de sus obras. En efecto, es muy probable que al conocerlas pronto supieran valorar al sabio alejandrino, prestando atención a sus textos, que contenían doctrina judía al fin y al cabo, aunque presentada de una manera novedosa y próxima a los planteamientos de la filosofía griega, y que por tanto podrían constituir una adecuada base para la configuración de un apropiado y provechoso repertorio exegético, homilético y retórico del que carecía gran parte del judaísmo de la época y más concretamente esta recién nacida *αἵρεσις* hebrea.¹¹ Este hecho lo comprenderían también los Padres de la Iglesia que debieron pensar que si el cristianismo quería ser algo más que una religión de iletrados, no les valía solo con el populismo de Pablo y su

8. Además, al igual que a los terapeutas, lo acusaban de realizar interpretaciones en exceso alegóricas de las Sagradas Escrituras: Runia, 2016, pp. 270-274; Taylor y Hay, 2020, p. 45. El judaísmo, tras la destrucción de Jerusalén, tuvo que afrontar una nueva situación, *reinventándose* como una religión que sin perder su carácter milenario iba a carecer de un elemento que había sido siempre para ella altamente significativo: el Templo y consecuentemente su sistema sacrificial y festivo. Y no podemos olvidar que en la Antigüedad los ritos culturales y el ceremonial que los envolvía, no la ética, eran la esencia de la religión: Fernández Ubiña, 2012 p. 134; Boyarin, 2013, p. 334; Giménez de Aragón, 2018, p. 292. Los protagonistas de esta nueva fase rabínica serán fundamentalmente los fariseos. Sobre el fin del sacrificio en el mundo antiguo, cf. Stroumsa, 2005.

9. Runia, 1993 [1999], p. 18. Aunque con la destrucción del Templo los rabinos tuvieron que buscar otros asentamientos, su ascendencia e ideología era jerosolimitana, y eso los diferenciaba de la Diáspora. Concretamente el rabinismo oficial se estableció por largo tiempo en Jamnia (Yabné), donde prosiguieron la preparación de la Misná y fundaron un organismo que sustituyó al Sanedrín, asumiendo sus funciones. Cf. Montserrat, 2005, pp. 167-171; Bermejo Rubio, 2020, pp. 242-243.

10. En el judaísmo del primer siglo, el término *nazarenos* simplemente designaba a los judíos próximos a Jesús de Nazaret, llamado el *Nazareno* (Mt 2, 23). Aparece por primera vez aplicado a sus discípulos en los Hechos de los Apóstoles 24, 5, donde se acusa a Pablo de ser el cabecilla de la secta de los *nazarenos*. Posteriormente los *nazarenos* son mencionados por Epifanio de Salamina quien afirma que mantenían la observancia de la Torá, la circuncisión, la celebración del *Sabbat* y la lectura de las Sagradas Escrituras en el original hebreo. Cf. Epiph. Const., *Haer.* 29:5, 4; 7:2, 5; 8:1-7.

11. Cf. Alesso, 2005-2006, p. 25. La palabra griega *αἵρεσις* tiene varias connotaciones, y por eso se puede traducir de varias formas, como secta, grupo, facción, herejía, corriente, o escuela, entre otros, que conllevan diferentes sentidos positivos, negativos o indiferentes, según el contexto. Cf. Runia, 1999.

“alicorta teología”, sino que necesitaban la solvencia intelectual griega, esa que le podían proporcionar los postulados filosófico-teológicos de Filón.¹²

Como afirma José Montserrat, aunque tanto los judíos paulinos como los filonianos eran universalistas, “sin el concurrente filoniano, la génesis y expansión del (judeo) cristianismo paulino resultan difícilmente comprensibles” y es que Filón no es un pensador cualquiera, pues “representa la única alternativa a la misión paulina” que finalmente acabó triunfando. Pero no por ello Filón quedó postergado, su religiosidad racional lo conectaba con los pensadores helenos y eso lo percibieron perfectamente los primeros que estudiaron al alejandrino, pues sus escritos prestaban consistencia filosófica y teológica a los modestos planteamientos intelectuales de los judeocristianos. En consecuencia, sus obras se conservaron cuidadosamente, y sus ideas se examinaron y aprendieron pródicamente, logrando introducirse en la misma raíz del pensamiento cristiano, y su teología, más que la de Pablo, fue la que proporcionó solvencia y coherencia a las comunidades de la nueva religión.¹³

A su vez, esta valoración del filósofo judío por parte de los judeocristianos *nazarrenos*, que fue la principal causa de la preservación de su extensa obra, los distanciaba del judaísmo nacionalista irredento, que en aquellos días se encontraba enfrentado a Roma.¹⁴ Por ello, el alejamiento de sus correligionarios fue, a partir de cierto momento,

12. Montserrat, 2005, pp. 63-64; Dodds, 2010, p. 141. La interpretación filosófica de las Escrituras hecha por Filón implicó una exploración de las posibilidades que tenían los textos de los filósofos griegos para ser contemplados en el contexto judío alejandrino. La lectura filosófica filoniana de las Escrituras no pretende construir un sistema como en Grecia, sino ayudar a extraer de modo razonable y reflexivo toda la riqueza de esos textos “sagrados”. Cf. Decock, 2015, esp. p. 8.

13. Montserrat, 2005, pp. 63-64. El mensaje religioso de Filón está perfectamente sintetizado en Montserrat, 2005, pp. 65-74. Añadimos, por nuestra parte (judeo), para evitar malentendidos.

14. Lo cierto es que el caso de Filón es extraño en la historia intelectual y religiosa. Por un lado, su monumental obra fue preservada por sus adversarios, y por otro, sus propios correligionarios la olvidaron, despreciando a uno de sus intelectuales más destacados. Cf. Martín, 2009a, p. 20. Pero tiene su explicación, en el caso de los seguidores de Jesús, pues alinearse con Filón, además de otras ventajas prácticas en el terreno teológico y filosófico, era enfrentarse con los judíos que fue lo que el cristianismo pretendió desde un cierto momento, en su afán por desjudaizarse y separarse más y más de ellos, tratando de presentarse como una religión de paz que pudiera congraciarse con Roma. Cf. Eus., *H.E.* II 26, 1-2. De hecho, a fines del siglo IV d.C., el concepto de religión, que había ido evolucionando, estaba experimentado un cambio que le llevó a incluir en su significado, además de los rituales atávicos de los pueblos donde las creencias se originaron, es decir, la *ὀρθοπραξία* propia de las religiones antiguas, unos nuevos contenidos relacionados con la piedad, el amor y la devoción a la divinidad. Esto que en Eusebio ya se percibe, se irá consolidando paulatinamente en el cristianismo, y será palpable en especial desde el Renacimiento, universalizándose ya a partir de la época de la Ilustración. Cf. Boyarin, 2013, p. 334; Giménez de Aragón, 2019, p. 72 y 2021, p. 58. No obstante existía un problema respecto a sus orígenes, y es que el cristianismo, aparte de no existir este término, no tenía entidad fuera del judaísmo, ya que,

muy favorable para los seguidores de Jesús de Nazaret, ya que les dio la ocasión de presentarse como unos leales amigos de Roma y ajenos, por tanto, al conflicto.¹⁵

La atmósfera religiosa en Alejandría era muy plural y sincrética, algo que iba a influir en la conformación de la nueva religión nacida del mosaísmo, pero todavía inexistente.¹⁶ En buena parte de este periodo ni el pensamiento pagano ni el judío constituían sistemas unitarios y cerrados. La ideología religiosa egipcia estaba interesada por la vida después de la muerte, cuestión relevante en el judeocristianismo,¹⁷

como sabemos, era una tendencia más de la religión judía, que necesita basar su prehistoria en Israel, por ello también es difícil saber el momento exacto en el que ambas creencias se separaron, y más aún los lugares en los que lo hicieron y en los que no lo hicieron, y el alcance de esas separaciones. Cf. Flusser, 1995, p. 79; Lillo Botella, 2017, pp. 39-40; Giménez de Aragón, 2018, p. 304. Como observa Fernando Bermejo Rubio (2020, p. 226), si bien “el judaísmo podía ser entendido sin referencia al cristianismo, este no resultaba inteligible sin referencia al judaísmo”. Este conflicto nunca se ha terminado de resolver por completo y la Iglesia lo ha venido arrastrado secularmente.

15. En este sentido hay que considerar la *Carta o Apología de Aristides*, un documento del obispo de Atenas dirigido a Adriano, donde Aristides trata de convencer al emperador no solo de la helenización/romanización que se está efectuando entre los cristianos, sino de la impecable posición ética de estos, que reivindicaba el retorno a la *virtus* y a la *gravitas* ancestrales romanas, frente a la degeneración moral de la época. En efecto, los cristianos, pero no los judíos, se fueron despojando de todo lo que dificultaba su integración en la sociedad gentil ya que querían presentarse ante el mundo como un colectivo que respetaba las leyes, no causaba problemas y era pacífico, frente a la posición intransigente y violenta hebrea, y la hostil de otros grupos problemáticos. Este comportamiento, que alumbraba una nueva ciudadanía cristiana dentro de la propiamente romana, fue reconocido por Adriano que colaboró facilitando la romanización del cristianismo. Cf. Giménez de Aragón, 2018, pp. 323 y 328.

16. Sobre la religión en el Egipto romano en general, cf. David Frankfurter, 1998. En relación a la evolución de la corriente judeocristiana y su relación con el judaísmo alejandrino, cf. Pearson, 1986, pp. 206-216, y 1992, pp. 132-160; Klijn, 1992, pp. 161-176. Hay que considerar que en estas fechas el nombre de cristianos no era conocido (Eus., *H.E.* II 5, 1-2), porque aún no existía la religión cristiana separada de la judía, ya que esta apareció bien entrado el siglo II al abandonar la sinagoga los judíos seguidores de Jesús y constituirse en credo autónomo, algo que no sucedió súbitamente ni en todos los sitios a la vez: Montserrat, 2005, pp. 276-291; Giménez de Aragón, 2018, pp. 303-317. No obstante, el término cristiano, aunque poco difundido, existía. Aparece en tres ocasiones en el Nuevo Testamento aplicado a los discípulos de Jesús, pero aún como una secta judía más. La primera vez se refiere a miembros de la comunidad seguidora de Jesús existente en la ciudad de Antioquía (Hch 11, 26), luego figura en Hch 26, 28, cuando Agripa le dice a Pablo que casi le convence de hacerse cristiano, y también en 1 Pe 4, 16, cuando Pedro aconseja no avergonzarse de ser cristiano.

17. En Egipto también eran relevantes dos conceptos teológicos que influyeron en Israel: el de pueblo elegido y de mesianismo, y ambos pasaron al cristianismo. Cf. Piñero, 2013, p. 83. Hablamos de judeocristianismo, además de *nazarenos*, para referirnos a la secta judía de los discípulos de Jesús. Pero hay que tener en cuenta también que hubo gentiles que se adhirieron a este movimiento judío, profesando un judaísmo *especial* que fue objeto de controversias en el seno de la secta, apareciendo principalmente dos sectores dentro de ella uno más permisivo, el de S. Pablo y sus adeptos, llamados *helenistas*, procedentes de la Diáspora o del paganismo, y más abundantes en Occidente, que admitían que a los prosé-

pero también por algunas creencias contemplativas orientales, por la experiencia india de los gimnosofistas, o por el culto sincrético a Serapis como el que se practicaba en la misma Alejandría. Por otro lado, las ideas de las diferentes escuelas filosóficas helenas medioplatónicas, estoicas o pitagóricas estuvieron muy presentes en los cenáculos intelectuales de la metrópoli. En este contexto, la llegada de un colectivo hebreo más, como el de los *nazarenos*, procedente de Judea y formado por seguidores de un desconocido maestro llamado Jesús no supondría en principio un suceso relevante, excepto para los propios judíos.¹⁸

litos gentiles no les hiciese falta observar ciertos preceptos rituales de la Ley, como la circuncisión, por ejemplo, alegando que la fe en Jesús era suficiente para integrarse en el colectivo (Rom 3, 21-30; Gál 3, 6-19) y otro grupo, relacionado con el judaísmo jerosolimitano y muy implantado en Oriente, que creía que esa manera de proceder contravenía la tradición y la esencia del judaísmo, en el que estaban Santiago, el hermano de Jesús, (Mc. 6, 3; I. *AI*. XX, 200), y Pedro, denominados *hebraístas*. Cf. Flusser, 1995, pp. 98-100; Rius-Camp, 2007, pp. 275-306; Stark, 2009, pp. 61-63; Saban, 2016, pp. 120-128. Por otro lado, y abundando en el problema, algunos estimaban prioritario el mensaje que hacía de Israel el pueblo elegido y el protagonista de la Alianza con Dios, mientras que otros deseaban cumplir la promesa hecha por Yahvé a Abrahán según la cual bendeciría a todo el género humano (Ge 12, 3) o las profecías de Isaías 2, 1-4; II Isaías 42, 4-6 y de III Isaías 56, 1-8, que parecían contener una proyección más universal del judaísmo. Esta polémica trató de resolverse en el llamado Concilio de Jerusalén celebrado alrededor del año 50 d.C., que acabó acordando el campo de actuación que tendrían ambos sectores, unos se ocuparían de los judíos, a saber Pedro, Juan y Santiago, el hermano de Jesús que era el hebraísta más intransigente; y otros, encabezados por Pablo y Bernabé que se dedicarían a los gentiles. Aunque las desavenencias se mitigaron de momento, no desaparecieron totalmente (Hch 15, 1-35; Gál 2; 5, 11-12; Flp 1, 12-18; I Cor 16, 9; I Tes 2, 2). Cf. Montserrat, 2005, pp. 88-89, 241-242 y 334. En realidad hubo más corrientes entre los discípulos, debido a cuestiones de matiz en la interpretación doctrinal. Cf. Montserrat, 2005, pp. 57-60, 88-89, 242-243 y 334. Bart D. Ehrman en *Los cristianismos perdidos* analiza muchos de estos grupos importantes en su momento y luego desaparecidos. Cf. Ehrman, 2004 [2009], pp. 145-234. Cf. también Piñero, 2007a, pp. 41-42. La admisión de gentiles en el seno del judaísmo hizo cambiar el sentido que había tenido esta creencia religiosa, e igualmente el mismo concepto de religión que definía al conjunto de prácticas ancestrales asociadas a una etnia. Cf. Boyarin, 2013, p. 334; Giménez de Aragón, 2019, p. 72. Esta nueva concepción que Eusebio caracterizó como *ciudadanía de la piedad* (*πολίτευμα εὐσεβείας*; Eus., *D.E.* I 2, 10), será asumida por el cristianismo que al no tener arraigo cultural, ni tampoco estar afianzado en una tierra concreta, tratará de vincularla en primer lugar a unos elementos simbólicos que sirvan de distintivos espirituales de la nueva fe, y en segundo intentará por todos los medios adherirse a una institución solvente y consolidada, en este caso sería el Imperio Romano. Pero este último propósito solo se consiguió en las postrimerías de la historia de Roma, cuando apareció la noción de Cristiandad, y el cristianismo, que emergió triunfal de los conflictos religiosos internos de los tres primeros siglos, se convirtió en la religión imperial. A partir de entonces fue la institución dominante en Occidente durante siglos. Cf. Ehrman, 2004 [2009], p. 359.

18. La comunidad *nazarena* se asentó por primera vez en Alejandría en la zona occidental de la urbe próxima al *Serapeum*, aunque hay quien defiende otro emplazamiento. Parece que hubo relaciones entre el culto a Serapis y el judeocristiano, y habrá que preguntarse si el alcance que tuvieron las mismas fue importante. Cf. Fernández Sangrador, 1994, pp. 116 y 122-123. De lo que no cabe duda es de que

En este tiempo los *nazarenos* conformarían un grupo en crecimiento dentro del judaísmo, ya que el cristianismo como credo autónomo aún no había nacido, y lo que existía en el atomizado mundo hebreo eran diferentes sectores, entre ellos este. El judaísmo siempre estuvo muy fragmentado en facciones o sectas. En esta época las más notorias eran las agrupaciones de los fariseos, los saduceos, los esenios, los baptistas y los *nazarenos*. A su vez había distintas corrientes dentro de cada una de ellas. Los adeptos a Jesús también tuvieron sus divisiones y desacuerdos, y pasaron por varias fases expansivas proselitistas no exentas de problemas, que a veces se solaparon entre sí, hasta constituirse en religión independiente separada de la judía. Una primera etapa estuvo centrada en Judea y en los lugares más tradicionalistas, otra segunda se dirigió a los judíos y a los gentiles helenistas, y la tercera incidía sobre todo en la cultura latina.¹⁹ Los enfrentamientos internos hicieron difícil llegar al consenso que tardíamente se logró. Sin embargo, para Eusebio, siguiendo un tanto la línea apaciguadora de las controversias del evangelista san Lucas, el cristianismo temprano siempre se había manifestado como un colectivo unido y armónico, que había obrado conforme a los acuerdos alcanzados y donde las desavenencias eran insignificantes, ya que la providencia divina iba conduciendo al grupo facilitando su armonía interna, preludio de la posterior constitución unitaria y universal de la Iglesia.²⁰

Según Eusebio, que escribe más de dos siglos después de la aparición de los misioneros *nazarenos* en Alejandría, la congregación terapeuta guardaba mucha semejanza en sus planteamientos con el primer grupo de los discípulos de Jesús,²¹ y por tanto el prelado pensó, al conocer el tratado filoniano que los describe, que se trataba de un conjunto de simpatizantes de este movimiento constituido en Egipto, tras la evangelización de Alejandría por el apóstol san Marcos:²² “Este Marcos dicen que

los *nazarenos* con quien tuvieron en principio una relación más estrecha fue con los demás judíos del πολιτευμα alejandrino, que eran a los que venían a convencer de las bondades de su mesianismo, aunque luego se presentasen en la ciudad ante grupos gentiles como el mencionado, e incluso se relacionasen con ellos, lo que desembocaría posteriormente en una formación con un discurso un tanto híbrido y adaptable. Quizás con ello colaboró en la conservación de una tradición egipcia, la omnipresente cultura ascética, monástica y sapiencial del país del Nilo, que la nueva religión hará suya como ya había sucedido antes con sus antecesores judíos. Cf. Van den Heever, 2015, p. 75.

19. Fernández Ubiña, 2012, p. 126.

20. Piñero, 2007a, pp. 35-39. Eusebio ya nos habla de la enorme propagación del cristianismo: Eus., *H.E.* II 3, 1-4.

21. Eus., *H.E.* II 17, 4. Esta afirmación de Eusebio se vio respaldada por la ausencia de rasgos marcadamente judíos o sectarios en el tratado que los describía, pues salvo en algún detalle, este aspecto se deja voluntariamente en una especie de indefinición. Cf. Cardoso Bueno, 2021, p. 136, n. 552.

22. Runia, 1993 [1999], pp. 240-243; Taylor y Hay, 2020, p. 45.

fue el primero en ser enviado a Egipto y que allí predicó el Evangelio que había puesto por escrito y fundó la Iglesia comenzando por la misma Alejandría.²³ En consecuencia, para Eusebio, tanto estos misioneros como los terapeutas eran directamente cristianos, una realidad que aún no existía, ya que el obispo no tiene presente, o bien convenientemente ignora, la existencia de un largo primer periodo protocristiano y todavía claramente judío, del que poco sabemos.²⁴ Al prelado estas indagaciones no le interesan, pero sí hacer de Filón el cronista de la exitosa irrupción de los *nazarenos* en Alejandría, y de su transmutación en terapeutas.

“Tan grande era el número de convertidos, hombres y mujeres, y tan extraordinario su ascetismo, que el mismo Filón consideró apropiado describir la conducta, reuniones, comidas y manera de vivir de los mismos.”²⁵

Así pues, Eusebio considera a Filón un intérprete alegórico de las Escrituras, que representan la teología hebrea frente a la mitología helena, y aun sin decirlo claramente, un converso al cristianismo, o un simpatizante de la nueva secta, pero al igual que sucedía con otros varones *apostólicos* de su tiempo, al ser todos ellos “de origen hebreo, a lo que parece (...) conservaban todavía la mayor parte de las anti-

23. Eus., *H.E.* II 16, 1. Parece que Eusebio, dada la importancia y el significado de la sede alejandrina para el primer cristianismo, acepta y se apoya en la tradición oral que hace de san Marcos el fundador de la Iglesia de Alejandría, creencia que debió estar muy difundida y plenamente asentada ya en vida del obispo de Cesarea. El mismo prelado confiesa que lo que relata respecto al origen de esta creencia en Alejandría es lo que le han contado (Eus., *H.E.* II 15, 2 y 16, 1). A fines del siglo II se comienza a constatar tímidamente el cristianismo en la metrópoli del delta, ahora como religión autónoma, y algo más tarde nace la leyenda de la fundación de la Iglesia de Alejandría. Pero del tiempo anterior no hay datos fiables. Para nosotros hablar de Marcos es atrevido porque no hay constancia de su estancia real en Egipto. Mejor en este sentido es referirnos, como lo hicimos al comienzo de este escrito, a los primeros misioneros judeocristianos llegados a este país (Hch 6, 1). Cf. Fernández Sangrador, 1994, p. 168. No obstante, el silencio que rodea al temprano cristianismo en Egipto sigue siendo desconcertante. Cf. Hadas-Lebel, 2003 [2012], p. 206; Montserrat, 2005, pp. 63-64. La tradición marciana es posible que se basara en algo que es aceptable que sucediera: la llegada del Evangelio de san Marcos, el primero que se redactó, en forma de rollo o libro a Alejandría, acontecimiento que se pudo percibir con el tiempo como una nueva fundación de la ciudad, la Alejandría cristiana, en la que el propio apóstol había intervenido. También se relacionan a Bernabé y a Lucas con la difusión del mensaje de Jesús en Alejandría, pero siempre hay que tener presente que, como ya dijimos, en estos momentos no existe la religión cristiana, que aparecerá mucho más tarde, sino solo una mera secta judía que tiene como referente a Jesús. Cf. Lee, 1975, pp. 422-431. Sobre el primer cristianismo en Alejandría, cf. Fernández Sangrador, 1994, pp. 43-49 y 166-181; Van den Heever, 2015, p. 75.

24. Hadas-Lebel, 2003 [2012], p. 206.

25. Eus., *H.E.* II 16, 2. En términos similares se expresa san Jerónimo en *Vir. Ill.* 8 y 9.

guas costumbres muy a la manera de los judíos”.²⁶ También en otro pasaje se muestra igualmente ambiguo: “Por entonces Filón cobraba gran fama entre muchos, y era sobresaliente, no solo entre los nuestros, sino también entre los que disponían de una instrucción pagana”.²⁷ Con estas afirmaciones, el obispo de Cesarea parece querer dejar abierto el tema de la adscripción religiosa de Filón, sin asegurar definitivamente nada, pues presenta una valoración histórica de él como judío pero relacionado a su vez con la tradición cristiana. Niehoff indica que la idea del prelado era que Dios había preparado el mundo para el advenimiento del cristianismo mediante la apertura de la cultura judía al helenismo, labor que se vio en gran parte materializada a través de la obra del propio filósofo hebreo. Estas aproximaciones del alejandrino al cristianismo derivadas de los comentarios de Eusebio es lo que le hace a David T. Runia calificar a Filón como un Padre de la Iglesia *honoris causa*, expresión que repite luego en una obra sobre Filón la historiadora gala Mireille Hadas-Lebel.²⁸

26. Eus., *H.E.* II 16, 2. En realidad, en el siglo I d.C., todos ellos eran judíos, que practicaban esa religión y a la que no habían renunciado aunque, como históricamente siempre había sucedido en el judaísmo, hubiese distintas tendencias y, en este caso, algunas defendieran el mesianismo de Jesús, que, por supuesto era otro judío más, que nunca apostató, ni se salió, en consecuencia, de esta creencia religiosa. Sin embargo, como expresa Fernando Bermejo: “la inclusión de Jesús en el judaísmo, por obvia que resulte, ha estado siempre amenazada por una historiografía que trata de desjudaizar al personaje desde la época del cristianismo temprano”. Cf. Bermejo Rubio, 2010, p. 29. Y la desjudaización de Jesús ha dado lugar, como se sabe, a graves prejuicios antijudíos a lo largo de la historia en el propio orbe cristiano.

27. Eus., *H.E.* II 4, 2. Aquí vuelve el prelado a insistir en la misma idea, dando por sentado que el cristianismo de su tiempo y el de la época de Filón era el mismo. Pero lo cierto es que había una gran diferencia entre ellos, no en vano habían transcurrido más de dos siglos, durante los cuales el cristianismo de ser una simple secta judía había dado paso a otras realidades: la religión Cristiana y la Iglesia como institución y estructura unitaria de poder que la sostenía. Para ello había tenido que expulsar a muchos disidentes declarándolos herejes. Cf. Ehrman, 2004 [2009], pp. 359-373; Fernández Ubiña, 2012, p. 136.

28. Niehoff, 2015, pp. 185 y 188; Runia, 1993 [1999], p. 11; Hadas-Lebel, 2003 [2012], p. 201. En realidad, la filiación cristiana de Filón es un anacronismo ya que, como sabemos, en su tiempo esta religión no existía. Sin embargo, y paradójicamente, la utilización de su obra y la impronta que esta dejó en la escuela catequética alejandrina lo convirtió en un referente cristiano. Cf. Radice, 1999, pp. IX-XVII; Runia, 1993 [1999] pp. 11-14; Niehoff, 2015, pp. 185-186. Sabrina Inowlocki piensa que Eusebio de Cesarea no tenía interés en hacer definitivamente cristiano a Filón, prefiere que sea un sabio judío que “sirve de intermediario”, por lo que no termina de definirlo, aunque sí admite a los terapeutas, que habían sido despojados por Filón prácticamente de su identidad judía, como cristianos piadosos de ascendencia hebrea. Cf. Inowlocki, 2004, pp. 306-307. Gracias a los comentarios de Clemente, Orígenes y Eusebio, Filón era una “fuente judía respetada de conocimiento histórico, exegético e incluso teológico. Cuando esto se combina con la leyenda de Philo *Christianus*, podemos decir que se convirtió

Sin embargo, como hemos dicho, el prelado no duda en considerar a los terapeutas uno de los grupos iniciales del cristianismo en Alejandría.²⁹ Así afirma Eusebio que Filón, “relata con tanta exactitud la vida de nuestros ascetas (...) que no solo conocía, sino que incluso admitía, reverenciándolos y honrándolos, a los hombres apostólicos de aquel tiempo (...) en el libro titulado *De la vida contemplativa* o *Suplicantes* (...)” y añade “(...) que a aquellos varones se los llamaba *terapeutas* y a las mujeres que se hallaban con ellos *terapeutisas*”.³⁰ Pues bien, todo este planteamiento eusebiano no obedece a la verdad de los hechos, pues ni Filón, ni los terapeutas, ni Jesús, ni ninguno de sus seguidores, incluidos los apóstoles y el propio Pablo, abandonaron jamás la fe judía.³¹ Tampoco ninguno de ellos pretendió fundar una nueva religión, en todo caso a lo que aspiraron fue a perfeccionar el judaísmo, como lo hubiesen querido hacer las demás sectas hebreas.³² El cristianismo no nació ni se creó como una religión, sino que fue una corriente o secta judía que evolucionó. Pero Eusebio aplica al pasado las realidades de su tiempo, cuando el cisma judeo-cristiano era ya un hecho conocido y aceptado, y la facción de los *nazarenos* había dado lugar a una nueva creencia, el cristianismo, que fue implantándose con cierta rapidez, aunque de modo desigual en cuanto a lugares y fechas.

Este relato, que es comprensible dentro de los escritos de un autor apologista, sirvió a los intereses de la recién nacida Iglesia para ganar prestigio e influencia, en buena parte gracias al uso de los textos filonianos. Con ello también obtenía algo muy importante entonces: la primacía en la invención del monaquismo religioso que se la otorgaban a los terapeutas cristianizados.

Según vamos observando este largo periodo de inicios del cristianismo, podemos afirmar con Marta Alesso que “la evolución histórica de la Iglesia cristiana se

en padre *honoris causa* de la Iglesia” (Runia, 1995, p. 44). Durante el siglo IV d.C., las relaciones entre judíos y cristianos se deterioran notablemente, adquiriendo el término judío una carga más negativa.

29. Eus., *H.E.* II 17, 2. El vocablo *terapeutas*, con el significado filoniano de suplicante, orante o monje, reaparece en varias ocasiones en las obras del Pseudo Dionisio, que recibió bastante influencia de Filón, especialmente en los aspectos alegóricos, exegéticos y místicos de sus escritos (*CH.* 7, 2; *Ep.* 1; 2; 4; y 8, 1). Cf. Boeri y Martín, 2002.

30. Eus., *H.E.* II 17, 3.

31. Gál 2, 15. Cf. Bermejo Rubio, 2020, p. 222. Podemos afirmar con Julius Wellhausen (citado por Piñero, 2007a, p. 21) que Jesús fue un judío, no un cristiano.

32. Saban, 2016, p. 39; cf. Boyarin, 2013, pp. 99-101. “Ni Pablo ni Jesús. Ninguno de ellos tuvo la menor intención de fundar una religión nueva. Jesús es el fundamento. Pablo puso las bases con su reinterpretación de Jesús e inició, sin pretenderlo conscientemente un proceso de divinización que tardó siglos en concretarse” (blog de A. Piñero. Lunes, 19 de Junio 2017. Tomado de <https://www.tendencias21.es › crist › Fundo-Jesus-o-P>).

percibe como la construcción de un poder³³. En efecto, el legado de Jesús de Nazaret pasó de ser un movimiento comunitario de minorías alrededor de un venerable personaje, a constituir una importante secta con un considerable número de fieles, vinculada a la autoridad política y organizada en torno a una rígida jerarquía, que acabó transformándose en la religión hegemónica de la Baja Antigüedad. Para conseguir esto había sido necesaria la labor doctrinal de relevantes figuras como los Padres de la Iglesia y especialmente de Eusebio de Cesarea, que habían tenido por maestro a Filón, y al que habían logrado situar dentro de la tradición cristiana.³⁴

En resumen, la primera información que aparece en la historiografía sobre la comunidad terapéutica que estamos tratando, le adjudica un carácter cristiano,³⁵ y la hace contemporánea de Filón, quien habiéndola conocido y teniendo una especial

33. Alesso, 2005-2006, p. 20.

34. Conybeare, 1895, pp. 318-329. Uno de los aspectos más relevantes del primer cristianismo fue el uso táctico que hicieron del judaísmo, pues mientras permaneció como una secta hebrea más se acogió a los beneficios y a las exenciones que como practicantes de una *religio licita* los judíos disfrutaban en el orbe romano. Pero cuando se separó más tarde en un momento difícil para Israel constituyendo otro credo religioso, reivindicó una identidad propia, ajena a su judaísmo original. De este modo procuró distanciarse de los entonces *irredentos* judíos que tantos conflictos proporcionaron a Roma durante los dos primeros siglos, a la vez que pragmáticamente procuraba acercarse al poder romano. Para consolidar este planteamiento, al naciente cristianismo le favoreció tanto la destrucción del Templo como la conquista de Israel, ya que pudieron presentar estos hechos como la demostración del castigo a los culpables de la muerte de Jesús, que a partir de ahora serán los judíos, y a su vez constatar el triunfo de los ideales predicados por el Nazareno (Eus., V.C. III 18-19). Cf. Bermejo Rubio, 2020, pp. 224, 230-233 y 228. De este modo el prelado intentaba poner las bases de una propia historia “nacional” cristiana separada de la mosaica. Y a la vez el antijudaísmo de los cristianos iba creciendo con el tiempo a medida que la nueva religión se afianzaba y expandía encontrando su expresión y difusión en multitud de escritos. Una interpretación de este fenómeno se puede ver en Taylor, 1995, pp. 1-5, *et passim*. No obstante el cristianismo nunca renunció a las Sagradas Escrituras judías que le otorgaban un halo de autoridad y una reputación de antigüedad de los que carecía por sí mismo, además siempre podrían recurrir a ellas como depósito de anuncios proféticos y mesiánicos que gracias a la exégesis alegórica, tan desarrollada en el judaísmo, especialmente alejandrino, iban a utilizar en sus sermones y pláticas. Y en este sentido, la obra de Filón era toda una fuente de referencias. Por otra parte, con el paso del tiempo el cristianismo reivindicó ser el heredero del verdadero Israel, toda vez que el judío estaba superado. Cf. Giménez de Aragón, 2018, p. 304; Bermejo Rubio, 2020, p. 227. Los rabinos, siguiendo la tradición profética bíblica, atribuyeron la destrucción del Templo a un castigo divino por los pecados cometidos por el pueblo judío. Cf. Lillo Botella, 2017, p. 34. Pero esto no les hizo renunciar a su herencia judía y a su vinculación con la sagrada historia hebrea, y, al igual que hicieron los cristianos por distintos motivos, se proclamaron el *Verus Israel*. Cf. Boyarin, 2013, p. 99.

35. Niehoff, 2015, p. 192. En el ámbito judío, no muy proclive a los grupos contemplativos, como sabemos, nunca se interesaron por esta comunidad.

cercanía a ella, ante las extraordinarias cualidades y virtudes que adornan su conducta, decide plasmar su vida cotidiana en un escrito.³⁶

“El hecho de que Filón escribiera estas cosas habiendo de antemano recibido a los primeros heraldos de la enseñanza del Evangelio y de las costumbres transmitidas desde el comienzo por los apóstoles, es evidente para todos”.³⁷

Como dijimos, no se puede descartar tajantemente el encuentro de Filón y de los terapeutas con misioneros *nazarenos* en Alejandría, ya que se tiene constancia de que fue uno de los lugares a los que antes se dirigieron los predicadores de la nueva secta judía. Por ello, puede ser que los últimos años de la vida del filósofo coincidieran con la llegada a esta ciudad de sus primeros mensajeros, e incluso no se puede negar que podría haber conocido esta secta, dado que al fin y al cabo, era un grupo hebreo con cierta notoriedad, y por tanto parece lógico que, ya instalado en la ciudad, hubiese tenido contacto con una figura tan insigne de la comunidad mosaica, como Filón. Sin embargo, otras afirmaciones de Eusebio ya hemos visto que obedecen más a elucubraciones que a una realidad constatada, igual que sucede con la estancia y predicación de san Marcos, y su martirio en Alejandría en torno al año sesenta y ocho. Estos hechos no se han podido probar nunca,³⁸ porque es algo completamente legendario aunque dio lugar a una piadosa tradición establecida como verdad durante siglos.³⁹ Hay que tener siempre presente que en el ámbito de la primera Iglesia alejandrina, constituida muchos

36. “Filón (...) a pesar de su origen hebreo, en nada fue inferior a los que en Antioquía eran ilustres por su madurez” (Eus., *H.E.* II 5, 2). Con esta afirmación reflexivo, Eusebio parece querer expresar que Filón hizo lo mismo que los antioquenos, que dada su madurez, no dudaron en ser los pioneros abrazar la nueva doctrina predicada tempranamente allí por san Pedro y san Pablo; aunque el de Cesarea nunca es claro en este sentido, no deja de insinuarlo mientras le es posible. Cf. Runia, 1993, pp. 3-33 y 227-231; Martín, 2009b, p. 147; Rius-Camp, 2007, pp. 284-286; Niehoff, 2015, pp. 191-192.

37. Eus., *H.E.* II 17, 24.

38. Fernández Sangrador, 1994, p. 168. Los restos atribuidos al evangelista fueron robados en el año 828 de Alejandría y trasladados a Venecia donde reposan en la Basílica de San Marcos construida en su honor.

39. La única fuente que habla más detenidamente de san Marcos en Alejandría es Simón Metafrasto, en su *Vita Sancti Marci*. Aquí se recoge que fue enviado por san Pedro desde Roma junto con san Lucas. Cf. Fernández Hernández, 2010, p. 179. Existen también noticias dispersas en hagiografías posteriores que recogen escuetamente algunas de las tradiciones ligadas a san Marcos. Cf. Fernández Sangrador, 1994, pp. 55-68.

años después, continuamente pretendieron adscribir a Filón a la comunidad cristiana, adueñándose de su figura resueltamente de una manera más o menos manifiesta.⁴⁰

La pervivencia del *espíritu* filoniano es detectable en la escuela teológica *catequética* cristiana alejandrina que tuvo un carácter intelectualmente peculiar, siendo considerada gracias a su bagaje filosófico, representante de un cristianismo característico sapiencial,⁴¹ en gran parte aprendido de Filón, pues “el modelo cristiano con el que se identificaban los alejandrinos y que pretendían encarnar se parecía más al de un sabio o un filósofo que, por ejemplo, al de un profeta”.⁴²

Pero especulando sobre una posible reunión de Filón con los seguidores de Jesús, de haberse producido ese encuentro, aunque no existen datos incontestables de este hecho, pero sí ciertos comentarios y especulaciones con algún fundamento, curiosamente sería más probable que hubiese acontecido en Roma que en Alejandría.⁴³ Y así, según las últimas investigaciones sobre esto, Niehoff, en su reciente biografía de Filón, conjetura con la posibilidad de que el filósofo podría haber tenido noticia de la presencia de algún grupo cristiano, o mejor judeocristiano, en Roma durante el tiempo de su misión diplomática en la capital (39-41 d.C.), donde por tanto pudo recibir información al respecto.⁴⁴

Por otro lado, respecto a influencias judeocristianas en Filón, hay que decir que los discípulos de Jesús de Nazaret formaron un movimiento religioso judío, que aportaba a las tradiciones hebreas las enseñanzas de Jesús. Esta secta surgió en Israel cuando el filósofo era un hombre anciano, por lo que, incluso cronológicamente, no

40. Eus., *H.E.* II 17, 1; Hieron., *Vir. Ill.* 11. Cf. Paul, 1982, p. 5; Runia, 1995, p. 45. Hadas-Lebel, 2003 [2012], pp. 209 y 215. Cf. también Wolfson, 1988, pp. 430-461.

41. Cf. Fernández Sangrador, 1994, pp. 177-181; Piñero, 2013, p. 82. Es importante señalar las influencias que la literatura egipcia tuvo en los libros sagrados hebreos. Podemos encontrar estos ecos sobre todo en los libros sapienciales del Antiguo Testamento, es decir, Salmos, Job, Proverbios, Eclesiastés, Cantar de los Cantares, Sabiduría y Sirácida o Eclesiástico. Los libros sapienciales eran propios de la literatura egipcia y son conocidos como *Sebayit* (instrucciones o enseñanzas). Su influencia en los bíblicos está, no solo en su contenido, sino en la propia estructura. Cf. Lévêque, 2001, p. 23.

42. Fernández Sangrador, 1994, p. 178.

43. Eus., *H.E.* II 17, 1 y 2; Hieron., *Vir. Ill.* 11.

44. Niehoff, 2015, pp. 192-193 y 2018, p. 105. Aunque esta hipótesis parece improbable, lo que se puede afirmar a su favor es que probablemente antes del año 38 la secta judeocristiana no había llegado a Alejandría, en tanto que en Roma ya estaría establecida, según todos los datos existentes. Siendo así es posible que a partir de la fecha del regreso de Filón de su misión diplomática, el judeocristianismo ya hubiese aparecido o estuviese a punto de aparecer en el horizonte alejandrino. Siendo así, en esta última fase de la vida de Filón, y teniendo en cuenta las posibles informaciones acerca de la secta que el filósofo hubiese tenido en Roma, cuando podríamos elucubrar con un contacto, ya muy tardío, de Filón y los paleocristianos o judeocristianos primeros alejandrinos.

se pueden sostener influjos, como alguno ha pretendido. Es inverosímil pensar en un ascendiente sobre Filón de este colectivo piadoso recién nacido, aunque lo hubiera conocido, pues aún estaba en periodo de gestación y ni siquiera tenía una clara definición doctrinal en aquellas fechas. Se trataba de una facción judía más, como ya hemos explicado, pero que por su bisoñez permanecería muy desdibujada aún. Esta corriente religiosa ilusionada y entusiasta pero prematura aún sería la que habría podido llegar a Alejandría en aquellas fechas.⁴⁵ Pues, como afirma Gerhard Van den Heever, y esto no indica una influencia en Filón, “los grupos de culto cristiano, según la evidencia indirecta que existe, se fundaron en Alejandría muy temprano, al final de la primera década después de la muerte de Jesucristo”.⁴⁶

Por ello, es decir, por su judaísmo, estos colectivos proselitistas podían mantener similitudes en ciertos aspectos con los terapeutas, algo que sagazmente observó Eusebio, y que utilizándolo conforme a sus convicciones le sirvió para mantener que los terapeutas eran cristianos.⁴⁷

45. Hemos de tener presente que en torno al año 50 d.C. aproximadamente los seguidores de Jesús, como afirmamos anteriormente, estaban divididos en diferentes tendencias, que obedecían fundamentalmente a dos posiciones, la impulsada por Pablo, de proyección ecuménica y decidida a simplificar las normas de integración de los gentiles en favor de una mayor expansión religiosa, pero sin abandonar el judaísmo, a la que también pertenecía Marcos, y que era conocida como la de los *helenistas*, y la protagonizada por Pedro y Santiago, el hermano de Jesús, llamada de los *hebraístas*, partidaria de mantener el *statu quo* que hasta entonces existía, es decir, el judeocristianismo, pero tratando de evitar un enfrentamiento brusco con la sinagoga, aunque para ello esta corriente judaica tuviese una escala proyectiva mucho más reducida. Cf. Daniélou y Marrou, 1982, pp. 71-81; Fernández Sangrador, 1994, p. 168; Montserrat, 2005, pp. 89, 241 y 334; Rius-Camps, 2007, pp. 275-284.

46. van den Heever, 2015, p. 75 (traducción propia).

47. Gert J. Steyn revela la profunda semejanza entre los terapeutas y Jesús de Nazaret y sus primeros seguidores, especialmente tal y como aparecen en el *Evangelio de san Lucas*, y enumera una serie de características comunes a ambos grupos. Tanto este *Evangelio* como los *Hechos de los Apóstoles*, fechables en el último cuarto del siglo I, se atribuyen a un mismo escritor, de cultura griega y formación esmerada. Estos textos reflejan la ideología piadosa subyacente en el mundo judeo-helénico, por lo que, más que buscar influencias entre autores o entre comunidades, hay que ver en ellos la expresión de una forma de pensar y de vivir en ciertos círculos ascéticos judíos del momento. Cf. Steyn, 2009, esp. pp. 445-446. Hay que tener presente a propósito de este parecido de los terapeutas con los cristianos *lucanos*, pero no tanto con otros, que efectivamente no todos los seguidores de Jesús actuaron del mismo modo, y en los primeros años, como hemos dicho, las divisiones entre sus discípulos eran manifiestas. Cf. Montserrat, 2005, pp. 273-279. Pero además conviene recordar la personalidad del autor de este Evangelio, donde parecen confluir, como en Filón, lo judío y lo heleno. Cf. Rius-Camps, 2007, pp. 264-267. Una afirmación similar hace Niehoff, cuando declara que ambos autores escriben en griego, se inspiran en *discursos romanos* y se dirigen a un público grecorromano más amplio. “Lucas (...) al igual que Filón, ha reinterpretado las tradiciones recibidas y las ha adaptado de forma creativa a los valores de la cultura romana”. Cf. Niehoff, 2019, pp. 220-221. No obstante ya Eusebio

Dentro de los colectivos judíos *reivindicativos* de la época el que tenía una trayectoria más popular, estaba más extendido y había sido muy activo en Israel desde mediados del siglo I d.C., era el de los discípulos de Juan Bautista, “este grupo estuvo lo suficientemente organizado para proceder a una expansión misional en Alejandría”.⁴⁸ De hecho, se tienen noticias de la existencia en el siglo IV d.C. de un monasterio dedicado a san Juan Bautista, conocido como el *Angelium*, en las inmediaciones del *Serapeum*.⁴⁹ Pero los *baptistas*, aun estando muy cercanos a los seguidores de Cristo, no eran sus discípulos, y por tanto tampoco judeocristianos *nazarenos*.⁵⁰

Paradójicamente, el cristianismo acabó siendo sin embargo la corriente hegemónica y fagocitando a una buena parte de los movimientos religiosos judíos *contestatarios*, entre ellos a los *baptistas*. Con el tiempo, la nueva y cada vez más vigorosa religión se adueñaría, como ya había hecho con Filón y con todo lo que le pudiese beneficiar, de la propia figura del Bautista que quedaría vinculada para siempre a los cristianos, y al que concederían un lugar de honor en su hagiografía reconociéndolo como el Precursor de Jesús.⁵¹ Sin embargo la verdad es que Jesús fue bautizado por Juan, de quien se consideró discípulo cierto tiempo, y le influyó en su pensamiento y en los motivos principales de su predicación, “hasta el punto de que Jesús sin el Bautista resultaría ininteligible”.⁵² A finales del siglo I parece que hubo una competencia entre los discípulos de Jesús y los del Bautista, cuando los judeocristianos trataron de atraer a los seguidores de Juan a la causa de Jesús. El bautismo practicado por Juan, que seguramente fue el que inició este rito, aunque Jesús también lo practicaría, era un acto de perdón que después los *nazarenos* convirtieron en una ceremonia iniciá-

había encontrado similitudes entre las comunidades cristianas descritas en los *Hechos de los Apóstoles* y los primeros cristianos de Alejandría, que para él eran los terapeutas, tal y como aparecían reflejados en el libro de Filón *De vita contemplativa* (Eus., *H.E.* II 17, 1 y 6).

48. Montserrat, 2005, p. 306. En efecto, puede que entre estos pioneros estuviesen los *baptistas*, que acabarían con el tiempo siendo unos cristianos más, aunque una facción irredenta de los mismos ligada al gnosticismo, los *mandeos*, ha persistido hasta la actualidad en varios lugares del Próximo Oriente.

49. Fernández Sangrador, 1994, p. 118.

50. Los *baptistas*, que cronológicamente eran anteriores a los cristianos, creían en el mesianismo de Juan Bautista y conservaban la predicación sapiencial de su maestro que era muy parecida a la de Jesús. Cf. Montserrat, 2005, p. 177; Bermejo Rubio, 2018 [2023], pp. 222-227.

51. Uno de los factores que contribuyó a la exaltación de Jesús como un ser excepcional consistió en su suprema elevación sobre la figura de Juan el Bautista, con quien en realidad tenía muchas similitudes, que se trataron de borrar ensombreciendo su personalidad en aras de una mayor gloria del Nazareno. Cf. Bermejo Rubio, 2010, pp. 54-57.

52. Bermejo Rubio, 2010, p. 30; Piñero, 2013, p. 23.

tica, como sigue en la actualidad.⁵³ Resulta muy sospechosa la interpretación sesgada que ha realizado el cristianismo de la figura de Juan, tratando siempre de apropiárselo pero supeditándolo a Jesús, cuando en verdad, fueron personalidades bastante análogas, con sus diferencias: Juan más tendente al ascetismo y Jesús a la vida activa. La finalidad de enaltecer a Jesús haciéndolo una figura única y original, distorsionó la realidad que afectaba a ambos personajes, y tuvo unas nefastas consecuencias para el judaísmo del II Segundo Templo y para los orígenes del cristianismo.⁵⁴

Con el tiempo el auge de la nueva corriente iba siendo tal que incluso la comunidad judía alejandrina *ortodoxa*, se empezó a alarmar por el crecimiento del cristianismo, y su capacidad para la captación de voluntades a costa de la fe judía. A ello se unió la actitud que adoptaron los cristianos una vez afianzados, promoviendo una ideología religiosa de autoafirmación, y a su vez separatista y hostil respecto a los judíos.⁵⁵ De modo que no dudaron en aprovechar las persecuciones sufridas por el *πολίτευμα* hebreo de Alejandría en esta época, para denigrarlos y expandirse a su costa, difundiendo la idea de que era un pueblo maldito, responsable de la muerte de Jesús, y al que Dios castigaba por su denigrante conducta, como ya había sucedido otras veces anteriormente según recoge la Torá.⁵⁶ Este comportamiento, que aparece ahora pero que perdurará largo tiempo, ocasionó lo que el José Fernández Ubiña denomina “deriva antijudía del cristianismo”, que tantas penalidades ha causado a lo largo de la historia.⁵⁷ El golpe de gracia lo dio Trajano que consiguió expulsar a la mayoría de los judíos de Egipto, a donde algunos volverían un siglo más tarde aunque el rechazo prosiguió.⁵⁸

De las primeras comunidades judeocristianas y cristianas alejandrinas, además de lo expuesto, no se tienen muchas noticias, aunque sabemos que desde fines del siglo II d.C. existían centros de estudio propiamente cristianos pero abiertos a la sabiduría pagana, que dieron lugar a la escuela catequética alejandrina o *Didaskaleion*, donde se consideraba a Filón como uno de grandes intelectuales cristianos, por lo que sus obras se utilizaron profusamente, ya que estaban disponibles y espiritualmente resultaban familiares, sobre todo gracias a la tradición alejandrina compartida.⁵⁹ En ella destaca-

53. Giménez de Aragón, 2013, pp. 291-294. De ritos de purificación con agua se tienen noticias desde fechas muy tempranas de la historia y en diferentes culturas.

54. Bermejo Rubio, 2010, p. 56, y 2023, esp. pp. 409-444.

55. Cf. Niehoff, 2013. Recoge las opiniones de un judío alejandrino del siglo II d.C., citadas por Celso y expuestas por Orígenes. Tal vez, no todos actuaran de la misma forma.

56. Eus., *H.E.* II 6, 2-8.

57. Fernández Ubiña, 2012, p. 126.

58. Bermejo Rubio, 2020, pp. 266-268.

59. Hadas-Lebel, 2003 [2012], p. 206; Fernández Hernández, 2010, pp. 191-192; Taylor y Hay, 2020, p. 47; Niehoff, 2015, p. 185.

ron personalidades como Panteno, Orígenes (quizás el más influido por Filón),⁶⁰ Clemente, Heraklas, Dídimo el Ciego, Atenágoras o Dionisio, que desarrollaron una gran labor erudita en la historia confesional de esa urbe, basándose en una larga tradición intelectual ligada al Museo y a su Biblioteca, pero también en las indagaciones filosóficas y teológicas desarrolladas anteriormente por sabios judíos en buena parte, no olvidemos la *Septuaginta*, que fue heredada después por los cristianos, como también las obras Filón o las de la biblioteca de los terapeutas, a las que ya nos hemos referido.⁶¹ En aquellos momentos es de suponer que las sinagogas alejandrinas, que tanto prestigio tuvieron en el pasado, habían reducido drásticamente su número debido a las persecuciones antijudías.⁶²

A partir del siglo IV d.C. vamos a contar con el relato histórico de lo ocurrido en este tiempo escrito por el obispo Eusebio de Cesarea, que ya hemos comentado y que aún con sus defectos es la única obra del momento que se ocupa de los orígenes de la Iglesia. Se trata de una amplia narración, bien construida y adecuada a sus intereses apologéticos; en ella se refleja, además de lo transmitido acerca de Filón vía Orígenes y algún otro autor, los sucesos y las invenciones tejidas en este largo espacio temporal en torno al nacimiento del cristianismo. Eusebio con su *Historia Eclesiástica* había pretendido, y a la larga conseguido, crear una historia “nacional” del cristianismo que desplazase a la judía, presentándola como una fe de raíz mosaica pero remozada y acorde a un tiempo nuevo, donde historia, teología y filosofía se hermanaban. En el desenvolvimiento de esta estrategia era determinante la figura de Filón como vínculo de todo ello y por supuesto, de los terapeutas que gozaban de un papel muy relevante en el proyecto.⁶³ Abundando en este propósito, no es de extrañar que el prelado no dudara en

60. Cuando Orígenes se exilió en Cesarea, llevó consigo su biblioteca donde se encontraban las obras de Filón. Eso no implica que no hubiesen permanecido otras copias de Filón en Alejandría. Cf. Hadas-Label, 2003 [2012], p. 206.

61. Treballe, 1992, p. 98; Fernández Sangrador, 1994, pp. 24-25. Algunos de ellos, como Clemente, Orígenes, Dídimo el Ciego o Isidoro de Pelusio citaron explícitamente a Filón. Cf. Niehoff, 2015, p. 185.

62. Bermejo Rubio, 2020, p. 267. Una de las persecuciones del siglo IV d.C. tuvo consecuencias para la escuela catequética, que ya se veía bastante erosionada por los enfrentamientos internos en aquella época. Cf. Fernández Hernández, 2010, pp. 191-192.

63. Devore, 2013, pp. 164-170 y 179. Orígenes que alaba a Filón como un autor “digno de estudio inteligente y sabio por parte de aquellos que desean encontrar la verdad” (Orig., *Cels.* VI 21), es ambiguo en cuanto a la ubicación del filósofo, ya que, se refiere a Filón como “uno de nuestros predecesores” (Orig., *Cels.* V 55, y VII, 20, citado por Runia, 1993, pp. 161-162), pero sin dejar de mencionar también que era “hebreo”. Cf. Niehoff, 2015, p. 185. Respecto al primer cristianismo alejandrino, el *πολίτευμα* judío de Alejandría, como sabemos, fue el hogar original de los primeros grupos de culto judeocristiano, y posteriormente la matriz originaria de formación de los cristianos en Egipto. Cf. van den Heever, 2015, pp. 61-78. La Iglesia alejandrina tuvo una constitución peculiar que se conoce por documentos tardíos,

aceptar el legado filoniano, como ya lo habían hecho sus antecesores, y en incorporar en sus escritos no solo a los terapeutas sino también a una personalidad tan destacada como la del mismo Filón de Alejandría, situándolo en las proximidades de la Iglesia,⁶⁴ e incluso, para otorgarle mayor verosimilitud, haciéndolo coincidir con san Pedro en Roma, donde se habría producido un encuentro entre ambas personalidades.⁶⁵

“Se dice que Filón fue a Roma en tiempos de Claudio para encontrarse con Pedro, que entonces se hallaba predicando a los habitantes de aquella ciudad. Y esto no es en absoluto improbable.”⁶⁶

Estos comentarios, como otros del prelado, aunque se alejen de la verdad histórica, son relevantes en este estudio porque las ficciones vertidas en sus libros tuvieron un enorme futuro, y constituyeron una nueva realidad que persistió componiendo el *nachleben* de su obra. En efecto, a partir de las noticias de Eusebio, y en cuanto al tema tratado, se configuró una leyenda cristiano-alejandrina que aseguró que los ascetas del lago Mareotis eran primitivos cristianos, seguidores del evangelista san Marcos, y así permaneció durante siglos esta invención como si se tratara de una verdad establecida e inamovible,⁶⁷ con lo cual podemos concluir que, paradójicamente,

aunque se cree que existía desde los comienzos, por lo que aparece en los Hechos de los Apóstoles. Estaba formada por un colegio de doce presbíteros y un patriarca, elegido por y entre ellos. Cf. Fernández Sangrador, 1994, p. 172.

64. Eusebio no afirma claramente el cristianismo de Filón, pero curiosamente sí lo considera un personaje relevante dentro de los albores cristianos de Alejandría, como una especie de colaborador necesario para el triunfo de la nueva fe, y es en ese sentido en el que lo acerca al cristianismo. “Al construir una entidad homogénea de ‘teología hebrea’, Eusebio considera a Filón como un representante de los judíos de habla griega, que se han vuelto al mundo exterior y han preparado el Evangelio”, Niehoff, 2015, p. 185 (traducción propia).

65. Indudablemente habían pasado más de dos siglos y las nociones temporales no eran muy precisas, lo que permitía cierta flexibilidad en la cronología, porque era muy difícil contradecir con dataciones seguras lo afirmado, y además conocemos la persistencia de una tradición piadosa que recogía esta noticia. Cf. Niehoff, 2015, p. 192.

66. Eus., *H.E.* II 17, 1. El encuentro de Filón con san Pedro en Roma aparece recogido también por san Jerónimo en *Vir. Ill.* 11, probablemente tomado de Eusebio. Por la forma en que está narrado, entre otras consideraciones, parece un episodio algo inverosímil.

67. Hemos de considerar que una vez creada esta ficción y aceptada, también muchos otros consideraban a Filón un autor cristiano, como decía Orígenes “uno de nuestros predecesores”. Cf. Daumas y Miquel, 1963, p. 13. San Jerónimo fue incluso más allá, y llegó a afirmar que Filón se hizo cristiano (Hieron., *Vir. Ill.* 11). En estas fechas tan tempranas cuando el dogma no estaba definido, es muy difícil calibrar cuánto de judaísmo permanecía aún entre los primeros cristianos. Cf. Montserrat, 2005, pp. 185-190. Probablemente Eusebio, ante la escasez de noticias sobre los primeros cristianos en

las afirmaciones del prelado, aunque imaginarias en algunos casos, iban a tener una trascendencia histórica posterior tan notable como si hubiesen sido hechos reales y, por tanto, iban a contribuir sin duda alguna a conservar durante siglos la memoria de Filón como un sabio en la órbita de la fe de Jesús, y a los terapeutas como monjes filósofos, viviendo en el seno de la confesionalidad cristiana. Según afirma Mireille Hadas-Lebel, “la preservación de Filón en la literatura patrística ha tenido un impacto considerable en la historia de las ideas cristianas. Como admitió Focio el patriarca en el siglo IX – a partir de este Filón, todo el método alegórico en la lectura de las Escrituras comenzó a difundirse por toda la Iglesia –”.⁶⁸

2. LA PERVIVENCIA DEL TRATADO *DE VITA CONTEMPLATIVA*

El tratado *De vita contemplativa* fue concebido por Filón a manera de manifiesto de la virtud mosaica de cara a un auditorio gentil y fundamentalmente romano, por lo que está empapado de virtudes alabadas por los estoicos y propias de la romanidad, como la dignidad, la templanza y la virilidad,⁶⁹ que era algo que a Filón le interesaba destacar ante esa audiencia. A pesar de apreciar la estabilidad general brindada por Roma, y de valorar los *privilegios* concedidos a los judíos por los *buenos* príncipes, el alejandrino también era consciente de los problemas políticos planteados para la comunidad hebrea entonces, no solo respecto a lo que podía suceder cuando las autoridades adoptaban actitudes hostiles hacia ella, sino también en relación a los conflictos teológicos de fondo que podrían aflorar en ciertos momentos. Es decir, que si bien el filósofo aceptó el dominio romano y lo apreció como positivo en algunos aspectos, pensaba que, desde la perspectiva mosaica, tampoco era un mundo ideal el que había traído consigo. Por otra parte, Roma se consideraba a sí misma una nación singular con una misión universal, y una potencia mundial destinada a gobernar para siempre por voluntad de los dioses, y eso era algo que el filósofo alejandrino no podía admitir como tal, ya que lo que él creía era que el *statu quo* existente, el unitario mundo mediterráneo de su época, no era más que la manifestación de la voluntad divina, que había propiciado este escenario para que la nación judía se pudiese presentar con las cualidades de un pueblo piadoso, pacífico, civilizado y filántropo, superior al resto. Filón nunca consideró que el orbe romano estuviese guiado por la

Alejandría, le pareció que este grupo podría llenar el vacío, dadas las similitudes que guardaban con algún colectivo cristiano posterior de tendencia monacal. Cf. Martín, 2009b, p. 147.

68. Hadas-Lebel, 2003 [2012], p. 221 (traducción propia).

69. El término virilidad estaba referido en realidad, más que a la masculinidad que también, a un compendio de las virtudes republicanas romanas más egregias.

divina providencia,⁷⁰ ni creía que perduraría para siempre. Por el contrario, lo que ciertamente esperaba es que desapareciera a la larga, ya que todo lo vinculado a Τύχη era pasajero, en tanto que la voluntad de Dios, que estaba del lado de los judíos, era inmutable. Filón, según Katell Berthelot, consideró la realeza espiritual y eterna de Israel, representada en *De vita contemplativa* por los terapeutas,⁷¹ enormemente superior al gobierno terrestre y provisorio de Roma,⁷² y aunque admirase a Augusto y a Tiberio, como él mismo lo muestra en *Legatio ad Gaium*,⁷³ especialmente por el comportamiento que habían tenido con sus correligionarios, ante todo era judío y lo que esperaba es que su pueblo alcanzara la primacía y el reconocimiento entre todos los demás. Así, ante esta favorable coyuntura, la nación judía, desmintiendo los bulos infundados y maliciosos que les atribuían, estaría en vías de conseguir al fin un reconocimiento universal estable y definitivo, pues el poderío romano pasaría, pero no así la autoridad de Israel, el pueblo que ve a Dios. El mundo estará perfeccionado cuando todos los seres humanos abandonen los falsos dioses y acaten a Yahvé, el Dios de Moisés, como único Dios. Para ello es fundamental que se produzca el Tikún Olam, es decir, la reparación de lo negativo que restaura orden natural del Universo. Esta tarea incumbe a todos, pero no estaba en manos de los romanos llevarla a cabo a no ser que rectificaran, porque solo se podría conseguir siguiendo la ley judía y cumpliendo los preceptos.⁷⁴

Filón, como judío de la Diáspora que participa y aprecia la cultura helenístico-romana,⁷⁵ desea que la salvación promovida por su fe alcance a todos, por ello, además de la confianza personal en la vía de la perfección propia, conducente al *más allá*, que tan admirablemente representan los terapeutas, alberga también la esperanza de que en el *más acá*, se produzca la aceptación y la adopción progresiva de la Ley de

70. A no ser que este providencialismo estuviese supeditado al destino *triumfal* de Israel.

71. Ph., *Contempl.* 90. Cf. Berthelot, 2011, pp. 186-187. El destino beatífico de la nación de Israel, la que ve a Dios, plasmada en la comunidad mareótica, se aprecia perfectamente en el parágrafo 90 con el que concluye el tratado *De vita contemplativa*.

72. “¿Cómo se iban a comparar con el pueblo judío aquellos que, como los romanos, adoran estatuas e imágenes hechas de piedra y de madera, que poco antes habían sido piezas informes hasta que el escultor las separó de la masa común?” Ph., *Contempl.* 7 (traducción libre propia).

73. Filón considera a Tiberio, y especialmente a Augusto, buenos *píncipes* (Ph., *Legat.* 140-162).

74. Ph., *Legat.* 1, 4; Ph., *Praem.* 44; Ph., *Leg.* 3, 38 ; Virt. 65. El Tikún Olam, expresión recogida en la Mishná, consiste en la práctica o modo de vida que se debe seguir en el judaísmo para evitar o reparar los males, colaborando así a mantener una especie de justicia universal.

75. El judaísmo filoniano era universalista, como el de Pablo en la corriente judeocristiana o *nazarena*, por ello la autoridad rabínica jerosolimitana, más conservadora y hebraísta, no le dispensó mucha atención. Pertenecían a facciones muy diferentes y en parte enfrentadas, aunque profesaran la misma religión. Cf. Montserrat, 2005, pp. 63 y 72.

Moisés por todos los pueblos que pertenecen a la ecúmene, de hecho él esperaba que su prédica de la Torá en Alejandría, y el ejemplo de los mareóticos, constituyesen un ministerio sacerdotal, para que los gentiles conocieran la verdadera filosofía, la mosaica, lo que traería consigo un avance moral para toda la humanidad, que a la postre vendría acompañado por una justa valoración de la nación judía.

Sin embargo, nosotros sabemos que los acontecimientos no se desarrollaron así y que terminaron favoreciendo otros intereses, pues pocos años después de la muerte de Filón, Jerusalén sería destruida, el pueblo hebreo dispersado y la religión judía experimentaría una crisis, ya que en su seno se constituiría otra nueva creencia, el cristianismo, que partiendo de su estructura, entraría en competencia con ella y finalmente la sobrepasaría. La tendencia más aperturista judía quedó estancada y el mosaísmo se replegó sobre sí mismo permaneciendo así durante siglos. Sin embargo, esta religión resistió e incluso pudo ejercer algún atractivo que le permitió mantener un tímido proselitismo en ciertos lugares y sectores, pues la idea de un credo monoteísta con un Dios trascendente resultaba sugestiva para algunos grupos piadosos.⁷⁶ Frente a esta vía moderada de supervivencia, la creencia cristiana optó por lo opuesto, la senda expansiva, y emprendió una política religiosa proselitista activa con un despliegue propagandístico muy eficaz, buscando lo que los hebreos habían abandonado: la difusión ecuménica y el reconocimiento de su catolicidad,⁷⁷ algo que irán consiguiendo a partir de un cierto momento con relativa facilidad.

A pesar de esto y paradójicamente, la personalidad de Filón no se olvidaría en esta flamante religión, ni tampoco sus obras, que fueron cuidadosamente guardadas, según vimos. Una de las mejor valoradas desde el principio, ateniéndonos a las palabras de Eusebio, fue el tratado sobre *Los terapeutas*, que tendría una larga vida y unas repercusiones importantes, su propio *nachleben*, pero en otro ámbito: el judeocristiano, primero y el puramente cristiano, después. No hemos de olvidar que los movimientos contemplativos no florecieron generalmente en Israel,⁷⁸ y que los mareóticos, por las características que hemos mencionado, poco tenían que ver con las diversas facciones tradicionales hebreas. Pero la nueva corriente religiosa judía, seguidora de Jesús, y de vocación universal, sí valoró muy positivamente esta obra filoniana, haciéndose bastante conocida entre sus adeptos, y sirviendo más tarde

76. También el temor a una seria competencia con el judaísmo, religión *madre*, hizo que los discípulos de Cristo adoptaran una marcada tendencia expansionista. Cf. Lillo Botella, 2017, pp. 34-35. Sobre el concepto de Dios en el judaísmo, cf. Irwin y Frankfort, 1954 [1968], pp. 11-48.

77. Véase *infra* n. 99.

78. Vermes, 1977 [1996], p. 96.

como inspiración para todo el monaquismo paleocristiano, primero, y tardo antiguo y alto medieval cristiano posteriormente.

De igual modo, el ritual judío, los himnos, las salmodias y los cánticos litúrgicos, que insistentemente aparecen en *De vita contemplativa* tampoco se perdieron aunque no acabaron tampoco en el judaísmo, al menos no exclusivamente, sino que fueron conservados en buena parte, como demuestra Menahem Luz,⁷⁹ en todo el ceremonial cristiano copto en Egipto, donde aún hoy se pueden rastrear las huellas de estas composiciones.

Pero centrándonos en la obra que estamos estudiando, *De vita contemplativa*, dentro del corpus filoniano no es el tratado del que más originales antiguos dispongamos, aunque sí el que ha llegado a nosotros a través de vías más diversas: varios manuscritos en lengua griega,⁸⁰ la traducción armenia, que publicó Frederick C. Conybeare a partir de cuatro códices medievales, y que según el ilustre filólogo británico responden fielmente al original griego,⁸¹ otra latina del siglo IV d.C.,⁸² además de las citas de diferente extensión, los *excerpta* en griego de Eusebio de Cesarea, y la versión latina de Rufino de estos mismos *excerpta*.⁸³

Conviene recordar, como cuestión previa, que, respecto al título del tratado de la obra, aunque es probable que fuese el actual o uno muy próximo, no sabemos a ciencia cierta si es el que hoy presenta,⁸⁴ ya que los títulos en el Renacimiento se tradujeron al latín, siguiendo las pautas humanistas y algunos, pocos, fueron alterados entonces o incluso después.⁸⁵

79. Luz, 2016, pp. 46-57.

80. Algunos autores hablan de siete manuscritos, “más alguno que no han tenido en cuenta los editores”, es decir, que en realidad había más, aunque no lo precisan. Cf. Cohn, Wendland y Reiter, 1896-1915, VI, p. 9; Martín, 2009b, p. 151. Sin embargo, Conybeare da una lista completa de los diferentes códices escritos en lengua griega, y hace un análisis de las características de cada uno. Cf. Conybeare, 1895, pp. 1-24.

81. Los códices datan, según la clasificación de Conybeare: de 1296, el primero de Venecia (A); de 1325, el primero de Echmiadzín (B); de 1329, el segundo de Echmiadzín (C); y de 1320, el segundo de Venecia (D). Cf. Conybeare, 1895, pp. 154-155.

82. No está completa esta obra, solo contiene los párrafos 1 al 41. Cf. Conybeare, 1895, pp. 146-153.

83. Conybeare, 1895, pp. 187-191.

84. Conybeare, 1895, p. 146; Daumas y Miquel, 1963, p. 11, n. 1; Colson, Whitaker y Marcus, 1985, p. 518; Vidal, 2005, p. 11, nn. 10-11. Hay que destacar que todas las copias de que disponemos de esta obra filoniana, en los distintos idiomas que hemos comentado, fueron realizadas por amanuenses, que suponían que estaban trabajando con una escrito en el que se describía a una comunidad cristiana. Cf. Martín, 2009b, p. 151.

85. Sobre el tema de los títulos de las obras de Filón, cf. Alexandre, 1997, pp. 255-286.

La obra data de la época de madurez del filósofo, y está ligada al episodio de la embajada en Roma realizada por Filón a consecuencia del ataque sufrido por la comunidad judía de Alejandría. Formaba pareja con un tratado perdido dedicado a los esenios, y ambos a su vez estaban incluidos en una *Pentalogía*, un conjunto más amplio de cinco obras que tratan de sobre las virtudes, se sobreentiende, del pueblo judío. De esta colección nos da cuenta Eusebio de Cesarea en su *Historia Eclesiástica*.⁸⁶ Desde la Antigüedad el tratado *De vita contemplativa* ha sido objeto de debate⁸⁷ y ha generado enormes discrepancias entre los estudiosos, ya que ha planteado incertidumbres y dudas en tres aspectos fundamentalmente. En primer lugar, en relación al tipo de género literario en el que se engloba, en segundo, en cuanto a la naturaleza de la comunidad que describe, y en tercero, respecto a su autoría. En realidad, los tres aspectos están relacionados entre sí, de modo que iremos analizándolos conjuntamente dada su constante interdependencia.⁸⁸

86. Eus., *H.E.* II 5, 1. La *Pentalogía* eusebiana estaba formada, por los siguientes tratados, todos ellos numerados en sus subtítulos como *Primero de las Virtudes*, *Segundo...* y así sucesivamente en el siguiente orden: *Legatio ad Gaium*, en primer lugar, *In Flaccum*, en segundo, el dedicado a los *Esenios*, en tercero, *De vita contemplativa*, en cuarto, y la *Palinodia*, en quinto y último. Esta colección se podía dividir en tres apartados, uno, compuesto por los textos de *In Flaccum* y *Legatio ad Gaium*, en el que se narraban los hechos reales que acontecieron en Alejandría durante la persecución de los judíos en el año 38, más el episodio de la embajada presidida por Filón en Roma, a consecuencia de los mismos, en estos se trataba solo de las *evidencias* históricas, diríamos que presentan esencialmente un plano épico de los sucesos. Otro apartado, que ofrecía el contrapunto al *pogrom* acaecido, recogido en los tratados tercero y cuarto, dedicados a los esenios y a los terapeutas respectivamente, donde se mostraba la auténtica realidad *lírica*, podríamos decir, de los judíos, sus vidas reales, sus sentimientos y sus inquietudes, es decir, su verdadera faz, la de una comunidad que tanto practicando la vida activa como la contemplativa era modélica, y no el esperpento que habían pretendido propagar sobre ella. Filón con ello contraponía la conducta civilizada y moralmente impecable hebrea, frente a la barbarie de los grupos protagonistas de los ataques experimentados por los judíos. Y el tercer apartado, que se plasmaría en la *Palinodia*, anunciada por Filón al final de *Legatio*, estaría dedicado a exponer la justicia providencial de Dios que castiga a los responsables más implicados en la persecución, Flaco y Calígula, y también otros que participaron en la misma. Cf. Cardoso Bueno, 2021, pp. 562-563. Un análisis en profundidad del conjunto de obras que componían la *Pentalogía* citada por Eusebio está expuesto en Cardoso Bueno, 2022, pp. 153-178.

87. Un estudio pormenorizado sobre las controversias en torno al tratado *De vita contemplativa* es el de Riaud, 1987, pp. 1189-1295.

88. "Por lo común se distinguen tres periodos de la crítica: (que de modo aproximado van a ser los que vamos a exponer en este epígrafe) el antiguo (desde Eusebio de Cesarea en el siglo III d.C. hasta B. de Montfaucon en el siglo XVIII) asimila a los *terapeutas* a una comunidad cristiana; el periodo moderno, en el siglo XIX (con Renan y el padre Lagrange) considera la descripción filoniana como una pintura ideal; por último, la crítica contemporánea atestigua, por diversos conductos, la existencia real del grupo de los terapeutas, y se pronuncia por una semejanza con los esenios" (Foucault, 2002 [2011], p. 123, n. 19).

Los terapeutas, es un texto que habitualmente se ha considerado perteneciente al género filosófico, escrito en un tono apologético, y que también suele aparecer como histórico, junto con otros del autor, a saber, *In Flaccum y Legatio ad Gaium*.⁸⁹ Pero, como expresa Martín, lo podemos calificar además de protréptico, ya “que exhorta a apreciar o a imitar a una escuela filosófica”. En todo caso, es igualmente un libro de teología que muestra el camino hacia Dios.⁹⁰ Por otro lado, desde un punto de vista científico, es la primera obra dedicada íntegramente a la descripción de una comunidad filosófica que ha llegado hasta nosotros, por ello es un libro peculiar y único en la Antigüedad.

Podemos empezar por preguntarnos si el autor, al margen de que su fin sea apologético, lo que le relacionaría con el primer aspecto, pretende hacer una obra histórica verídica, que describa sucesos reales, una *πραγματεία*, es decir, un tratado histórico, que por tanto contenga hechos y palabras que respondan a acontecimientos constatables, *ἀληθινός λόγος*, como se ha venido considerando por buena parte de la crítica, o si por el contrario es una fantasía, una narración utópica, *πλασθείς μῦθος*.⁹¹

En este sentido, ha habido una tradición, surgida en la Antigüedad, que parte de la conjetura de que se trata de un texto cristiano, como ya hemos visto en páginas anteriores, tanto por estimar a su autor de esta confesionalidad como por defender también el carácter cristiano de la comunidad descrita, o por ambos motivos.⁹² Esta atribución daba por supuesto que todo lo que se expone en esta obra y lo referente a su autor, relacionándolos a ambos con el cristianismo, era una verdad asentada y certificada por la Iglesia, una *πραγματεία*, y en consecuencia, no había nada que indagar sobre la verosimilitud de estas cuestiones.

Esta línea la iniciaron los Padres de la Iglesia,⁹³ de los que tomaron la información respecto a este asunto los escritores cristianos posteriores, que no cesaron unánimemente de repetir lo ya recogido desde hacía tiempo, con la excepción del patriarca de Constantinopla del siglo IX Focio que en su *Bibliotheca* (cód. 103-105) habla de Filón *el Judío*,⁹⁴ y cuenta que “ha leído las vidas de aquellos judíos que se entregan a la filo-

89. Martín, 2009a, p. 23. Hay autores y editores modernos que incluyen *Hypothetica* entre los históricos. Cf. Vidal, 2005, pp. 10 y 12. Nos inclinamos a encuadrar esta obra entre las apologéticas, haciendo caso al segundo nombre de la misma *Apologia pro Iudaeis*, que aparece en la *P.E.* VIII 11, de Eusebio.

90. Martín, 2009a, p. 155.

91. Engberg-Pedersen, 1999, p. 43.

92. Eus., *H.E.* II 17, 1 y 3-24. La historia de Filón cristianizado, así como la confesionalidad cristiana de los terapeutas a lo largo del tiempo, están recogidas en Runia, 1993, pp. 3-33 y 227-231.

93. El primero de todos fue Eusebio de Cesarea, en su *H.E.* II 5, 16, 17-18.

94. Perea Yébenes, 2009, p. 52. De todas formas, el vocablo judío aún tenía una connotación negativa que conservará durante siglos por recordar a episodios conflictivos antiguos y sobre todo debido

sofía contemplativa y a la filosofía práctica. Los primeros se denominan esenios y los otros terapeutas. Ambos han construido monasterios (...) y se han otorgado reglas de vida semejantes a las de los monjes actuales”.⁹⁵ Pero más adelante, quizás para salvar la primacía de la filosofía y la práctica monástica cristiana, algo que estaba establecido oficialmente por la Iglesia, afirma que estas comunidades judías filonianas se inspiraron en las constituidas por los discípulos del evangelista Marcos, que habían introducido la filosofía entre los judíos. Esta afirmación que constituye un anacronismo evidente en la actualidad, quizás no fuese así considerado en aquellos momentos.⁹⁶

Especialmente importante en la defensa de esta postura oficial transmitida por la Iglesia fueron dos figuras, en primer lugar en el siglo IV d.C., Sozomeno, quien en su *Historia Ecclesiastica* colaboró activamente en la consolidación de esta idea, basándose en lo expresado por Eusebio, al citar a los terapeutas como la fuente de todo el monaquismo cristiano posterior,⁹⁷ y en segundo, la figura del Pseudo Dionisio, que en el siglo VI estableció definitivamente a los terapeutas como los primeros monjes cristianos,⁹⁸ creadores del modelo monacal de esta religión, primero en Egipto y luego extendido por todo el orbe. Con su vida ascética, de purificación, de

a la propaganda antijudía llevada a cabo por la Iglesia. Sin embargo, el término hebreo denotaba antigüedad y prestigio, ya que designaba a la nación histórica de Israel, protagonista de las Sagradas Escrituras. Precisamente Filón en sus obras hace una distinción semejante, reservando generalmente la denominación de judíos o “la nación de judíos” para la comunidad de su propio tiempo y utilizando el nombre de hebreos para la nación bíblica. Cf. Birnbaum, 2007, p. 161.

95. Según esta frase, parece que Focio confunde a los terapeutas con los esenios y viceversa. La traducción es del profesor Perea Yébenes, 2009, p. 52, pero como en su artículo ha incluido el original griego en la nota 2 (ὅν οἱ μὲν Ἐσσηνοὶ οἱ θεραπευταὶ ἐκαλοῦντο [...]), nos hemos permitido dar una traducción alternativa de la frase conflictiva: “siendo denominados los unos esenios y los otros terapeutas (...)”. De este modo parece quedar menos definido a quien se está refiriendo, aunque el significado no sea completamente claro, porque resulta extraña una confusión de este tipo en un personaje culto, grecoparlante y conocedor de la obra de Filón, como Focio.

96. La cronología estaba menos definida y, por tanto, no solo era imprecisa sino que a veces se adaptaba al interés del relato. Focio, a pesar de llamarle *el Judío*, da como válido el rumor de la conversión de Filón al cristianismo, y de que en tiempos de Claudio se entrevistó en Roma con san Pedro. Cf. Perea Yébenes, 2009, p. 52.

97. Merrills, 2004, p. 230. Es una afirmación que bajo nuestro criterio es acertada, aunque no pensamos que sea la única fuente, pero indudablemente, como afirma Andy H. Merrills, constituyó una referencia fundamental en el desarrollo de primer monaquismo judeocristiano, más que cristiano propiamente, en Egipto. Cf. Conybeare, 1895, p. 320.

98. Hasta el punto de que la palabra *terapeuta* en su obra equivale a *monje*, algo que se repetirá posteriormente en otros autores cristianos. También los llama sanadores y curadores, y aparecen fundamentalmente en Pseudo Dionisio *E.H.* II 17 y en *Ep* 1; 2; 4; 8, 1.

perfeccionamiento y de iluminación, los terapeutas alcanzan la existencia ideal del monje cristiano, consagrado a Dios, como parte integrante del cuerpo de la Iglesia.⁹⁹

De este modo, se mantuvo durante más de mil años la creencia en la certeza o realidad de que lo expresado en *De vita contemplativa*, que plasmaba la verdad histórica de un grupo cristiano primitivo, una *πραγματεία*, narrada por un judío cristianizado. No podemos ignorar que la Iglesia monopolizó y utilizó el legado de Filón, ya que desde el principio, como ya hemos visto, los primeros misioneros judeocristianos llegados a Alejandría se interesaron por los textos del filósofo judío, y supieron, por su propio interés adueñarse de ellos, conservándolos pero también interpretándolos, porque siempre pensaron que les pertenecían de hecho, por ser sus custodios, pero que también de derecho, porque eran quienes los habían preservado de la destrucción y rescatado del olvido.¹⁰⁰ Además era evidente que su mensaje en muchos aspectos coincidía con el suyo. Así que de ningún modo la Iglesia estaba dispuesta a renunciar a su posesión y a su instrumentalización, y en este sentido *De vita contemplativa* era una pieza esencial para la reivindicación de la antigüedad y *principado* de la institución monástica, que aparecía como uno de los pilares y de las constantes de una institución tan venerable y santa cual era la Iglesia Católica.¹⁰¹

99. El Pseudo Dionisio glosa a su modo el pensamiento de Filón, al otorgar a los terapeutas una actitud claramente cristiana. No son solo monjes-filósofos, sino servidores y adoradores de Dios en el seno de la Iglesia (Pseudo Dionisio, *E.H.* V 1-3. Cf. Scouteris, 2017).

100. Lo cierto es que ningún otro colectivo se ocupó del *Corpus Philonicum*. Cf. Cohn, Wendland y Reiter, 1896-1915, I, p. I.

101. El término *καθολικός*, católico, no se encuentra en el Nuevo Testamento. Aparece a partir de los escritos de Ignacio de Antioquía (Ign., *Sm* 8. 2), aplicado al cristianismo al que le va a conferir varios significados nuevos: universal espacialmente, doctrinalmente dependiente de una ortodoxia o magisterio, espiritualmente una institución supraterrena, alegóricamente la Iglesia es plena en cualquier lugar, perfecta y total y temporalmente durará hasta el fin. También es posible que desde el principio se utilizase para distinguir la auténtica religión de los verdaderos discípulos de Jesús, de las muchas sectas, corrientes y sectores que aparecieron entonces. Es decir para calificar la ortodoxia. Cf. Garcíaadiego, 1953, pp. 3, n. 2 y 153-154. Así, frente al término *ekklesia* propio de los sistemas políticos municipales de las polis griegas para definir sus asambleas, Ignacio otorga al concepto de *Iglesia* un sentido completamente nuevo, como federación de comunidades de seguidores de Cristo que deben compartir doctrinas y estructuras jerárquicas. Estas estructuras, colegiadas en el proyecto de Ignacio, acabaron perdiéndose y siendo sustituidas por cargos unipersonales, que dieron lugar al episcopado monárquico posterior. Cf. Giménez de Aragón, 2018, p. 315. Tanto en el judaísmo como en el cristianismo se tendió a mantener un sólido control de los fieles a esas creencias y el monopolio del dogma. Para ello fue imprescindible conservar una fuerte centralización y el establecimiento de un impecable orden sucesorio en la jefatura religiosa. Cf. Boyarin, 2013, p. 113 *et passim*. De este modo, al final de la Antigüedad tardía surgieron dos nuevas instituciones: el cristianismo ortodoxo y el judaísmo rabínico. Cf. Boyarin, 2013, p. 75.

La única excepción al general desinterés por el pensamiento del sabio alejandrino, fuera del ámbito cristiano, la constituyó el filósofo judío cordobés del siglo XII, Maimónides, quien sí se había preocupado por la obra y la figura de Filón, y había conocido y estudiado sus textos, pero fue un episodio que no tuvo apenas trascendencia en los medios religiosos e intelectuales hebreos.¹⁰² En estas investigaciones Maimónides llegó a la conclusión de que la no inclusión de las obras de Filón en las antiguas escuelas rabínicas se basaba, en parte, en el tema de la compatibilidad de la universalización de la interpretación alegórica con la particular demanda de la Ley.¹⁰³

3. LA LENTA RECUPERACIÓN DE FILÓN DE ALEJANDRÍA Y DE LOS TERAPEUTAS COMO FILÓSOFOS JUDÍOS

En la época del Renacimiento, con la reivindicación del espíritu científico, el auge de las investigaciones rigurosas sobre la Antigüedad y la irrupción de la Reforma, empezaron a estudiarse muchos escritos remotos, y a revisarse las informaciones respecto a creaciones de épocas pasadas, laicas y religiosas, con ello nacía una hermenéutica moderna, que dejaba atrás la concepción del mundo como un cosmos sagrado. El movimiento humanista volvió sobre los clásicos greco-romanos, pero igualmente se revisaron antiguos libros judíos y obras de la primera literatura cristiana.¹⁰⁴

A consecuencia de esta nueva orientación intelectual, la figura de Filón y sus textos también se convirtieron en objetos de interés. Uno de los primeros intelectuales de esta época que se ocupó del filósofo alejandrino fue el historiador y astrónomo judío español Abrahán Zacuto, que también resultó ser precursor en mencionar a los esenios e investigar sobre ellos. Pero, por causas que desconocemos, las ediciones modernas de Filón que aparecieron en 1517, bastante después de la muerte de Zacuto, no lo tuvieron presente.¹⁰⁵ Habrá que esperar algunos años hasta que se produzca una seria reinterpretación de la obra de Filón, en general, y del tratado *De vita contemplativa*, en particular. El protagonista de este importante acontecimiento fue Azariah de Rossi, un estudioso hebreo italiano, que pudo leer la temprana, aunque no la primera, edición moderna de las obras de Filón, *Philonis Iudaei, summi Philosophi, ac Scriptoris eloquentissim*, publicada en latín por el checo Sigismundus Gelenius en

102. Najman, 2000, p. 105. No obstante, el destino de Filón en el Occidente medieval aún requiere un estudio, no solo de manuscritos sino de representaciones sacras, porque su imagen ha aparecido en santuarios junto a profetas y santos. Hadas-Label, 2003 [2012], p. 216.

103. Najman, 2000, p. 105.

104. Treballe, 1993, pp. 593-596.

105. Hadas-Label, 2003 [2012], p. 219.

1554, a través de la cual muchos conocieron en primicia los textos filonianos. Esta publicación había tenido una cierta difusión entre los colectivos intelectuales judíos del norte de Italia.¹⁰⁶ Unos años después, en 1573, el propio Azariah de Rossi publicó en Mantua un libro titulado *Me'or Enayim*,¹⁰⁷ en donde se ocupaba del filósofo judío y mostraba interés por sus escritos.¹⁰⁸ El gran mérito de este erudito hebreo fue haber sacado a la luz al sabio alejandrino que, ignorado por la comunidad mosaica, tan solo era recordado en restringidos cenáculos intelectuales judíos.¹⁰⁹

Pero también intervinieron en el rescate de la memoria del filósofo los pensadores protestantes que comenzaron a nombrarlo ahora como Filón *el Judío* para intentar desgajarlo del catolicismo.¹¹⁰ Entre estos intelectuales destacó Joseph Justus Scaliger,¹¹¹ que fue alumno del que llevó a cabo la *editio princeps* de Filón, en 1552, Adrianus Turnebus. Scaliger ocupó el cargo de profesor y, más adelante, de rector de la Universidad de Leiden desde 1593, cuando quedó vacante la plaza del célebre Justus Lipsius, quien también se había dedicado a estudiar a Filón, defendiendo su admiración y en cierta forma su adhesión al estoicismo grecorromano pero sin haber abandonado el judaísmo.¹¹² De modo similar, Scaliger se pronunció contra la catalogación cristiana del pensador hebreo y de los ascetas alejandrinos, apoyando la confesión judía de todos ellos, tal y como lo había propuesto Azariah de Rossi. En su obra *Opus de emendatione temporum*, editada en París en el año 1583, Scaliger cita *De vita contemplativa* como *Peri theoretikou biou ton essaion*,¹¹³ algo común entonces

106. Hadas-Lebel, 2003 [2012], pp. 217 y 219. Sobre la recepción de Filón en el Renacimiento, cf. Weinberg, 2011.

107. Traducido del hebreo, *Luz de los ojos*.

108. Azariah Ben Moses dei Rossi, que era su nombre completo, se interesó por las obras de Filón y las estudió. Aunque las valora positivamente, las consideró poco ortodoxas por haber alegorizado en exceso la Torá, y por no haberse atendido a una interpretación más tradicional. Pero concluye diciendo que “no puedo absolverlo ni condenarlo. No lo llamaré rabí, ni sabio, pero tampoco herético o escéptico. Mi único nombre para darle será Yedidyah, (Amado en griego, es decir, Philon), el Alejandrino”. Cf. Martín, 2009a, p. 82.

109. “Durante siglos la conciencia judía sobre Filón siguió siendo dominio exclusivo de un puñado de eruditos”: Hadas-Lebel, 2003 [2012], p. 219 (traducción propia). Lo habitual era considerarlo un sabio de la esfera cristiana.

110. Martín, 2009a, p. 82, n. 246.

111. Sobre Scaliger, los escritos de Filón y de otros autores judíos y sus lectores en el Renacimiento, cf. Mandelbrote y Weinberg, 2016.

112. Martín, 2001, p. 142.

113. Schürer, 1985, II, p. 767. *Sobre la vida contemplativa de los esenios*, en español, donde aparecen los terapeutas como una facción esenia, dedicada a la vida contemplativa, algo que se pensó frecuentemente desde la Antigüedad.

porque se transmitía en el título una antigua confusión entre esenios y terapeutas. Aquí, el intelectual francés llamó la atención sobre el hecho de que la designación de los terapeutas como monjes cristianos era algo que procedía únicamente de la interpretación interesada de Eusebio. De este modo, rebatió la refutación que le habían formulado los jesuitas respecto a su negación de la existencia de un monaquismo cristiano durante el periodo apostólico,¹¹⁴ argumentándolo sobre bases científicas por vez primera, y desautorizando la descripción cristianizada de *De vita contemplativa*, efectuada por el obispo de Cesarea, como algo insostenible.¹¹⁵

A partir de estos momentos, el alejandrino vuelve a su posición de sabio hebreo, al menos en amplios círculos intelectuales europeos. Uno de los que más se interesó por los escritos de Filón en el siglo XVII, ayudando a rescatarlo del olvido y promoviendo su figura como pensador judío, fue el filósofo y médico español, de origen portugués, Isaac Cardoso, que terminó sus días viviendo en la república de Venecia al admitir abiertamente su fe mosaica y tener que exiliarse de España. También fue uno de los intelectuales defensores del judaísmo como creador de la filosofía, tal cual había sostenido en la Antigüedad, precisamente, su correligionario Filón de Alejandría.¹¹⁶ En su obra *Excelencias del judaísmo* hace una apología de su etnia, expuesta en dos partes, una, donde defiende las virtudes judaicas,¹¹⁷ y otra, en la que desmiente las calumnias que se han vertido contra Israel.¹¹⁸

De nuevo, tras siglos de apatía, se abría el legado intelectual filoniano a los interesados en los estudios semíticos.¹¹⁹ Si bien el judaísmo de Filón se fue imponiendo, descristianizar a los terapeutas de modo absoluto no se consiguió tan fácilmente, ni en aquellos momentos del Renacimiento ni después, pues todavía Gibbon, en el siglo XVIII, nada propicio a conceder laureles al catolicismo, los consideraba en su monumental obra, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (1776-1789), como una secta judía convertida al cristianismo y transformada en cabeza de esta doctrina en Egipto: “la nueva religión (...) abrazáronla desde luego los Therapeutas o Esenios del lago Mareotis, secta judía que se desentendía en gran parte de las

114. Machielsen, 2016, p. 241.

115. Eus., *H.E.* II 17, 3-24.

116. Su pensamiento reivindicativo hebreo se recoge especialmente en sus obras *Philosophia Libera* y *Las excelencias de los hebreos*. Cf. Yerushalmi, 1989, pp. 123-160.

117. Cf. Yerushalmi, 1989, pp. 187-221. Como había hecho Filón en su *Pentalogía*.

118. Cf. Yerushalmi, 1989, pp. 223-250. Algo que llevó a cabo Josefo en *Ap.* I 219-320 y II 28-150.

119. Najman, 2000, p. 105.

ceremonias mosaicas¹²⁰. Así pues, al decir de Gibbon y otros estudiosos ilustrados, los terapeutas judíos que, según su criterio, constituían una rama egipcia de la secta esenia, bien conocida desde antiguo por los textos de Plinio el Viejo, de Josefo o del propio Filón, se habían adherido al cristianismo primitivo alejandrino.

Esto no nos debe extrañar, porque la afirmación de que eran esenios conversos se había transmitido y aceptado desde hacía mucho tiempo, ya que *De vita contemplativa* recogía en las ediciones y escritos más antiguos, el nombre de esta secta en su mismo título: *Peri theoritikoû bioû tôn essaíon*,¹²¹ lo que se mantuvo en las referencias a los terapeutas realizadas por san Jerónimo y Epifanio, al nombrarlos como *Iessaioi*,¹²² y volvemos a encontrar en algunas publicaciones del siglo XVI, que siguen llamando a los terapeutas *esenios*,¹²³ o en las referencias a los mismos, como es el caso mencionado de Joseph Justus Scaliger.

De igual modo, pero a la inversa, Flavio Josefo, cuando se refiere a los esenios, nos habla de una comunidad que se interesaba en la práctica de la curación o *therapia* de las enfermedades.¹²⁴ El mismo Emil Schürer dice que “la hipótesis de que los terapeutas eran miembros de una rama egipcia del movimiento esenio palestienense, habrá de tomarse seriamente en consideración”.¹²⁵ Por otra parte, la presencia de esenios en Alejandría, como componentes de un grupo terapéutico, también es suscrita por otros autores.¹²⁶

Pensamos, no obstante, que esta confusión se puede deber al empleo del vocablo *terapeuta*, como calificativo, *sanador/servidor*, dentro de algunas obras en referencia a la actividad practicada por una/s persona/s, más que a una alusión al colectivo contemplativo estudiado por Filón, ya que el propio filósofo greco-judío la emplea en su

120. Gibbon hace una cita del historiador francés Basnage, que mantiene “después de haber examinado minuciosamente el tratado de Filón” que los terapeutas no eran ni cristianos, ni monjes, pero que con el tiempo fueron modificando su credo y transformándose en los padres de los ascetas cristianos egipcios. Cf. Gibbon, 1776-1788 [1984], II, pp. 89, n. 162 y 126.

121. Igualmente, el título mismo del libro en la vieja versión latina identifica a terapeutas y esenios: *Philonis Iudaei liber de statu essaeorum, id est monachorum qui temporibus Agrippae regis monasteria sibi fecerunt*. Cf. Schürer, 1985, II, pp. 766-767.

122. Hieron., *Adv. Iovinian*. II 14; Epiph. Const., *Haer.* XXIX 4, 9-10. Cf. Schürer, 1985, II, p. 767, n. 19.

123. Filón, *Libri Antiquitatum; Quaestionum et solutionum en Genesin; De essaeis De nominibus hebraicis; De mundo*, J. Sichardt (ed.), Basilea, 1527.

124. Josefo no menciona nunca en sus obras a los terapeutas como tales. Cuando habla de terapia se refiere a una actividad de los esenios, que es el grupo judío en el que más se detiene en sus obras: *B.I.* I 78; II 119-161; *A.I.* XIII 171-172, 298, 311, 372-373, 378; XV 371-379; XVIII 11, 18-22; *Vit.* II 10-11.

125. Schürer, 1985, II, p. 767.

126. Vermes, 1977 [1996], p. 58; Piñero, 1991, pp. 14 y 26; Fernández Hernández, 2010, p. 177.

acepción de *servidor*, en relación a los esenios,¹²⁷ y en este caso nada tiene que ver con los *monjes* alejandrinos. La cuestión es que, a causa de todo lo expuesto, en múltiples ocasiones ambos grupos han permanecido relacionados, cuando no confundidos.

Desde el comienzo de la Reforma, los *terapeutas*, unidos a los esenios con quienes muchas veces se los asociaba, formaron una parte clave de la defensa de la tradición católica, para evidenciar que el monaquismo se había originado, no en la Edad Media, sino que había surgido en la época de Cristo. Y para apoyar esta idea la Iglesia propuso como testimonio al mismo Jesús que fue el primero en retirarse al desierto, dando lugar a esta forma de vida ascética y contemplativa, que posteriormente adoptaron algunos de sus seguidores.¹²⁸

En consecuencia, el debate sobre la identidad del colectivo filoniano terapéutico continuó. En 1588, el cardenal e historiador Cesare Baronio, al publicar el primer tomo de sus *Annales Ecclesiastici*, diferenció, dentro de los ascetas hebreos a los que denominaba en su conjunto “esenios”, entre los de Judea y los de Egipto, prescindiendo del nombre de *terapeutas*.¹²⁹ Según este autor los esenios de Filón, los de Alejandría, se habían convertido al cristianismo pero conservando aquellas partes de su estilo de vida que su nueva fe no contradecía. Baronio sugirió que el intenso odio de los egipcios nativos hacia los judíos, habría ayudado a su conversión por parte de Marcos, el apóstol de la iglesia alejandrina.¹³⁰ Esta posición de una alta dignidad de la Iglesia romana, en los días del conflicto religioso que desató la Reforma, revelaba que era muy importante para el catolicismo situar el origen del monaquismo en los tiempos apostólicos. Baronio fue apoyado en sus afirmaciones por otra prestigiosa personalidad de la Iglesia Romana de entonces, y firme oponente en esta controversia a las tesis de Scaliger, el cardenal jesuita Roberto Bellarmino que, en una de sus más famosas obras, defendió el cristianismo de los *terapeutas*, basándose en la autoridad de Josefo, de san Jerónimo y sorprendentemente también la del mismo Filón.¹³¹ Las posiciones permanecieron invariables durante un tiempo aunque, finalmente, Baronio tuvo que aceptar que los esenios de Judea eran anteriores al cristianismo por evi-

127. *Prob.* 75. Algo aproximado a lo expresado por Josefo.

128. En realidad Jesús, al contrario que Juan el Bautista, fue mucho más proclive a la vida activa que a la contemplativa, como ya dijimos más arriba. Cf. Bermejo Rubio, 2010, pp. 51-54.

129. Machielsen, 2016, p. 241.

130. Machielsen, 2016, p. 244.

131. *Disputationum de controversiis Christianae fidei*, I, 1586, col. 437: *Quidam (...) asserunt non loqui de eisdem Iosephum et Philonem (...). Alii docent tam Philonem, quam Iosephum de Christianis loqui, quibus favere videtur Beatus Hieronymus*; “Algunos afirman que Josefo y Filón no hablan de los mismos (...). Otros enseñan que tanto Filón como Josefo hablan de cristianos, lo que parece favorecer a San Jerónimo” (traducción propia). Citado por Machielsen, 2016, p. 241, n. 13.

denes razones históricas, algo que en principio rechazaba porque con ello quedaban los judíos en los orígenes del monaquismo, y esto no le agradaba. Pero con su apoyo a los mareóticos como esenios conversos, en ciertos aspectos lo compensaba, ya que de esta manera la formación definitiva de la estructura monástica la adjudicaba a los primeros momentos del cristianismo egipcio, en los tiempos apostólicos, que es lo que quería mantener Baronio.¹³² Con ello, a su vez, no se desmentía a los escritores eclesiásticos, que, desde la patrística, habían identificado a los terapeutas con los fundadores del monacato cristiano. Naturalmente, los argumentos del prelado no convencieron a sus oponentes, que siguieron conservando sus posturas.

Por ello, el debate entre estas dos posiciones inflexibles, arrastró a la intelectualidad europea durante más de dos siglos a unas posturas enfrentadas y en desacuerdo, que no fueron capaces de resolver. Sin embargo, lo positivo de todo este episodio fue que las propias argumentaciones mantenidas por católicos, por un lado, y protestantes, por otro, sobre *De vita contemplativa*, engendraron una vasta literatura acerca del tema, desde ambos puntos de vista.¹³³

Hemos de tener presente, como afirman Cohn, Wendland y Reiter, que la vía cristiana fue la única que conservó *De vita contemplativa* y el resto de los tratados de Filón, porque el cristianismo siempre los consideró como propios. “La memoria de Filón de Alejandría, casi ignorada tanto por judíos como por paganos, depende por completo de la Iglesia cristiana”.¹³⁴ Pero frente a esta comprensible razón sentimental del catolicismo, estaban los presupuestos científicos y objetivos de sus oponentes. Así pues, como sucedió en otros órdenes, la Europa de estos siglos se vio sometida a dos corrientes opuestas, una inmovilista que prefería el *statu quo*, y otra dinámica y científica, dispuesta a hacer nuevos descubrimientos escudriñando el pasado.

Aunque la figura de Filón *el Judío* parecía haberse consolidado, e incluso, también se había admitido, entre muchos estudiosos, que *De vita contemplativa* era una obra de este nuevo Filón judaico, y que por lo tanto de lo que trataba el escrito era de hebreos y no de cristianos, en amplios círculos intelectuales esta nueva lectura no había calado, y en otros, la situación había dado lugar a un escenario de perplejidad que era necesario resolver. En efecto, a pesar de las apariencias de avance, todavía en el ámbito de la investigación filoniana no se había pronunciado la última palabra respecto al tema de los terapeutas.

132. Conybeare, 1895, pp. 320-323; Machielsen, 2016, p. 244.

133. Cf. Hadas-Lebel, 2003 [2012], pp. 216-218.

134. *Philonis Alexandrini memoria a Iudeis non minus quam a paganis fere neglecta tota pendet ab ecclesia Christiana*. Cf. Cohn, Wendland y Reiter, 1896-1915, I, p. I (traducción propia).

En el siglo XVIII, el benedictino maurista Bernard de Montfaucon, célebre paleógrafo y filólogo galo, basándose en la erudición de su tiempo, había reanudado la investigación sobre el filósofo alejandrino al realizar una edición en francés de *De vita contemplativa* con el título *Le Livre de Philon de la Vie contemplative ou De la vertu de ceux qui s'appliquent á la Priere*, publicada en París, en 1709.¹³⁵ Para él, que seguía hablando de los terapeutas como esenios, estaba claro que la obra hacía pensar en el cristianismo primitivo y en el monaquismo, pero advirtió que también contenía elementos inequívocamente judíos, lo que le llevó a manifestar estas inquietudes en su publicación. A continuación, el prestigioso magistrado e intelectual Jean Bouhier, respondió a los interrogantes del ilustre monje en un opúsculo, manifestando las razones a favor y en contra del cristianismo de los terapeutas. Finalmente, concluyeron ambos que si los terapeutas eran cristianos, el autor no podía ser Filón, de quien no se ponía en duda su judaísmo, sino un falsificador que lo había imitado.¹³⁶ Esto no significaba para ellos negar la autoría de Filón, sino incompatibilizarla con la valoración de los terapeutas como una secta cristiana.¹³⁷

A raíz de esta observación, y esto era en cierto modo una novedad, comenzaron a surgir dudas sobre la propia autoría filoniana de la obra, pues aunque la paternidad persistentemente se le había adjudicado al autor alejandrino desde el principio, sin embargo al haberlo transformado en un tratado cristiano a partir de Eusebio, la personalidad de Filón había quedado desdibujada intencionadamente, a no ser que se hubiese aceptado su confesionalidad cristiana, algo que en esta época ya estaba absolutamente desmentido, como se puede comprobar en el título del opúsculo antes mencionado, donde se le denomina abiertamente Filón *el Judío*. Pero, no obstante, la discordancia entre el peso secular de la pasada atribución de este texto y otros del alejandrino al cristianismo, que persistió a pesar de su reivindicación hebraica, no

135. Conybeare, 1895, pp. 323-324.

136. Montfaucon et Président Bouhier, *Lettres pour et contre, sur la fameuse question, si les solitaires appelés Therapeutes, dont a parlé Philon le Juif, étaient chrétiens*, París, 1712. Citado por Daumas y Miquel, 1963, p. 14, n. 1.

137. Daumas y Miquel, 1963, p. 13, n. 6. Unas décadas después Voltaire se preguntará que si los esenios de Judea y los terapeutas de Egipto, como judíos, ya habían dado muestras de ejemplaridad ética y eran tan similares a los cristianos en sus vidas y autodisciplina, hasta el punto de haber sido realmente considerados cristianos por los Padres del siglo IV, a qué venían las afirmaciones de que esa religión obedecía a una revelación enteramente nueva. "Si los hombres ya, gracias a sus propios esfuerzos, se habían hecho tan parecidos a los cristianos primitivos, que los propios Padres no podían distinguirlos de ellos, y si ya habían alcanzado este nivel de santidad antes de que Cristo naciera en el mundo, ¿qué fue de los supuestos cristianos? ¿qué necesidad de una encarnación de Dios y del don del Espíritu Santo?" (traducción propia). Cf. Conybeare, 1895, pp. 325-326.

acabó de disipar una vez más las viejas dudas en torno a este escrito, aun cuando la realidad judía de su artífice era ya incontestable en aquellas fechas.

Pues bien, partiendo de esta situación, el alemán Paul Ernst Lucius, profesor de la Universidad de Estrasburgo, promovió y sobre todo divulgó en su extenso escrito *Die Therapeuten und ihre Stellung in der Geschichte der Askete*, publicado en 1879, una tesis negacionista, en la que se rechazaba la autoría de Filón, pero manteniendo que el tratado se refería a una comunidad cristiana. Lucius argumentaba que la obra había sido escrita más tardíamente, entre los siglos III y IV d.C.; por lo que debía tratarse, según este investigador, de un escrito apócrifo, contemporáneo a Eusebio.¹³⁸ Contribuía a mantener esta creencia, la noticia dada por el mismo obispo de Cesarea, al comentar *De vita contemplativa*, de que los terapeutas tenían entre sus libros de consulta y estudio los *Evangelios*, los *Hechos de los Apóstoles* y la *Carta a los Hebreos*.¹³⁹ Así, para salvar la fe cristiana del tratado, se sacrificaba a su autor. La opinión de Lucius fue aceptada en destacados círculos intelectuales y por eminentes estudiosos, como fue el caso de Emil Schürer y otros autores cercanos a él, mas no unánimemente, de hecho fue contradicha por algunos importantes especialistas del momento.

De este modo, la cuestión no quedó resuelta, y durante mucho tiempo pervivieron opiniones enfrentadas, que incluso han seguido en cierta forma hasta la actualidad, provocando juicios divergentes en relación a determinados aspectos de la obra. La creencia en el judaísmo del colectivo persistía y tenía sus defensores, aunque a su vez entre ellos aparecieron discrepancias. Por ello, en la crítica hubo desde los que consideraban a los terapeutas judíos sin más,¹⁴⁰ a los que los creían una rama egipcia del esenismo,¹⁴¹ o que eran *esenios contemplativos*,¹⁴² o también los que los tenían

138. Otro profesor de la misma universidad, M. Nicolas, ya había mantenido unas ideas similares a las de Lucius en un artículo titulado “Les Thérapeutes”, publicado en 1868, en la *Revue de Théologie*, vol. VI/1, pp. 24-42. Conybeare en su libro comenta detalladamente la postura de Lucius rebatiendo con rigor sus argumentos: Conybeare, 1895, pp. 327-349. Daumas y Miquel, 1963, p. 14; Martín, 2009b, p. 147.

139. Eus., *H.E.* II 17, 12.

140. En un principio, es de suponer que este sería el caso del círculo más cercano a Filón y de sus sucesores, pero ya sabemos que luego esto quedó prácticamente olvidado. No obstante cuando en el siglo XIX se retoma el tema, también hubo investigadores, como Paul Wendland, que defendieron el mosaísmo de Filón y de los terapeutas. Cf. Martín, 2009b, p. 148.

141. Zeller, 1868, p. 288. Citado en *Therapeutae*, McClintock y Strong, *Biblical Cyclopeda on line*. <https://www.biblicalcyclopedia.com>.

142. Vermes, 1977 [1996], p. 58. Ya fueron designados de esta forma por Joseph J. Scaliger, *Opus enmendatione temporum*, XXII, citado por Schürer, 1985, II, p. 766, n. 16.

por esenios conversos. Incluso, el investigador germano August F. Gfrörer¹⁴³ llegó a decir que eran judeocristianos anteriores a los esenios, y por tanto sus antecesores, pero pertenecientes a una secta herética extremista, gnóstica o montanista, formada por monjes y monjas, algo que también defendió el teórico judío alemán Heinrich Graetz.¹⁴⁴ Más tarde, Moritz Friedländer sostuvo la interesante tesis de que la obra efectivamente trataba de judíos, pero que por sus características vitales, tan alejadas de las de Filón, el texto en el que estos aparecen descritos, es decir, *De vita contemplativa*, parecía derivar más que del propio Filón, de círculos judíos alejandrinos cercanos a la exégesis alegorista, y al género de vida ascético-contemplativo de la misma secta mareótica, que no era exactamente el mismo que mantenía Filón, quien prefería para el hombre virtuoso una mayor implicación social, aunque tuviese en alta estima la vida la forma de vida terapéutica.¹⁴⁵

A finales del siglo XIX, no solamente no se habían despejado las dudas sobre la naturaleza cristiana o judía y, dentro de esta, esenia o terapeuta de los mareóticos, sino que la propia autoría de Filón estaba cuestionada, permaneciendo la comunidad científica, como hemos visto, dividida al respecto.

Sin embargo, el principio del esclarecimiento de la verdad en torno a *De vita contemplativa* estaba cerca. En 1874, Ernest Renan plantearía de una vez el verdadero problema en relación a esta obra, insistiendo en que la incógnita creada respecto a ella, no se resolvería definitivamente si no se recurría a la única disciplina que podría disipar las dudas de una vez: la filología.¹⁴⁶ Así pues, según el erudito francés, habría que preguntarse si el tratado tiene el estilo de Filón, si usa sus giros, sus expresiones, su vocabulario, etc. Ante el reto planteado por Renan, se dieron varias respuestas, las más conocidas procedían del continente europeo y de Inglaterra.

En un largo artículo titulado *Le Traité de la Vie Contemplative de Philon et la question de los des Thérapeutes*, publicado en la *Revue de l'Histoire des Religions*, en 1887, el francés Louis Massebieau, estudiando el tratado del alejandrino sección por

143. Gfrörer, 1831, II, p. 281 y 1835, II, p. 335. Citado en *Therapeutae*, McClintock y Strong, *Biblical Cyclopeda on line*. <https://www.biblicalcyclopedia.com>

144. Es decir, una de las muchas sectas heréticas que proliferaron en Egipto durante los siglos II y III d.C. Cf. Graetz, 1888, III, p. 464. Sobre las ideas de Graetz y su refutación por Conybeare, cf. Conybeare, 1895, pp. 349-353.

145. Según Moritz Friedländer, los terapeutas prescinden completamente del ritual y de los elementos identificativos nacionales judíos. Cf. Friedländer, 1894, p. 38; Bréhier, 1908 [1950], pp. 323-324; Hay, 1998, p. 168.

146. Renan, *Journal des Savants*, 1874, p. 798, citado por Daumas y Miquel, 1963, p. 14. También ayudó a despertar el interés por los estudios hebreos, en general, el movimiento intelectual judío surgido entonces en Alemania denominado *Wissenschaft des Judentums*. Cf. Laham Cohen, 2018, p. 16.

sección, citando constantemente textos y expresiones de otros escritos de Filón, comprobó que en todo son similares a los empleados en *De vita contemplativa*, llegando a la conclusión de la paternidad filoniana de la obra.¹⁴⁷ Pero no fue el único en el continente, porque tampoco estaba convencido de la tesis de Lucius otro germano, el prestigioso académico Paul Wendland, que defendió similares posiciones a las de Massebieau en un escrito publicado en 1896, titulado, *Die Therapeuten und die Philonische Schrift vom beschaulichen Leben. Ein Beitrag zur Geschichte des hellenistischen Judentums*.¹⁴⁸ En este trabajo de investigación, Wendland hacía un minucioso estudio de *De vita contemplativa*, apoyándose en una metodología muy semejante a la empleada por Louis Massebieau, llegando finalmente a concluir que la autoría propuesta por el investigador francés era la correcta.¹⁴⁹

Pero el debate no quedó absolutamente resuelto hasta que el conocido lingüista británico Frederick Cornwallis Conybeare, en su edición crítica del tratado filoniano del año 1895, titulada *About the Contemplative Life; or the Fourth Book of the Treatise Concerning Virtues, by Philo Judaeus*,¹⁵⁰ estudiando el léxico y sus concomitancias con el resto de obras de Filón, dio por segura la autenticidad de la obra y la paternidad del alejandrino.¹⁵¹

Después de los episodios protagonizados por estos eminentes intelectuales, nadie con rigor académico ha vuelto a contestar la autoría de Filón. De este modo, mientras los historiadores habían sido más renuentes a la aceptación de la autenticidad filoniana del tratado, la filología fue, como dijeron Francis H. Colson, George H. Whitaker y Ralph Marcus, la que zanjó la controversia.¹⁵²

147. Massebieau, 1888, pp. 170-198.

148. Publicado en *Jahrbücher für klassische Philologie*, Supplement 22, pp. 693-772. Esta opinión quedó también plasmada en la que sería la primera edición alemana moderna del *Opus Philonicum*, que Paul Wendland realizó, junto con Leopold Cohn y Siegfried Reiter, entre 1896 y 1915.

149. La misma idea mantuvo el célebre teólogo Wilhem Bousset (Bousset, 1903).

150. El profesor británico fue uno de los primeros que realizó un estudio serio, no solo filológico, sino también histórico de la evolución de las valoraciones del tratado de *De vita contemplativa* desde los momentos de su composición hasta la época en que se publica su obra sobre el texto filoniano. No obstante, Conybeare en el prólogo de su libro reconoce la deuda contraída con Massebieau, que fue, según sus propias palabras, quien le impulsó a continuar con la investigación sobre *De vita contemplativa* que el estudioso galo había emprendido y que debido a su precaria salud no pudo concluir. Conybeare, 1895, pp. VII y 317-358.

151. Una vez reconocido el semitismo de los terapeutas por la mayoría de la crítica solvente, ha habido estudiosos que han calificado a los terapeutas como judíos estrictos, o por lo contrario, heterodoxos, pero, con la excepción de Heinrich Graetz, ningún escritor ha considerado a los terapeutas como una secta herética hebrea. Cf. Graetz, 1888, III, p. 464.

152. Colson, Whitaker y Marcus, 1985, p. 108.

En términos generales, y pese a algunas reticencias, se ha ido consolidando el mosaísmo de Filón y el de los terapeutas, y la real existencia de esta comunidad, despojándolos a todos ellos del impostado cristianismo, que se le había venido otorgando durante siglos desde los tiempos apostólicos, con la exclusiva finalidad de apropiarse de su legado.¹⁵³

4. EPÍLOGO

A pesar de estar casi todo aclarado en torno a *De vita contemplativa* tras la meritoria investigación de Conybeare, el tratado y su autor han seguido proporcionando diversas polémicas hasta la actualidad. Por ello, respecto a los terapeutas, todavía en 1935, un investigador tan relevante como Charles Guignebert, que aceptaba la autenticidad de la obra, consideraba que la comunidad, tal y como Filón la había descrito, era tan ideal que resultaba imposible que esos hombres hubiesen existido.¹⁵⁴

A Filón, en general, pero más concretamente en relación al tratado que estudiamos, y por los contenidos que alberga, se le ha calificado de pagano,¹⁵⁵ precristiano ajeno a la tradición hebrea,¹⁵⁶ o también se le tachado de situarse casi en los límites de ambos mundos, aun apreciando, en el fondo, su personalidad de buen judío.¹⁵⁷ Incluso hay quien lo ha condenado por haber cruzado la frontera que ningún hebreo puede traspasar: fusionar el judaísmo con la filosofía.¹⁵⁸ A alguna de estas cuestiones ha respondido Carlos Lévy afirmando que Filón, en realidad, “se convierte en una suerte de arquetipo de judío diaspórico que amando apasionadamente la lengua y la cultura del país en el que vive, se ve rechazado por las mismas personas entre las que desea vivir”,¹⁵⁹ incluidos, póstumamente, sus mismos correligionarios, como hemos visto. En consecuencia podemos decir, que el filósofo constituye una clara muestra del judaísmo de la Diáspora, con lo que pueda tener de negativo, según una óptica mosaica purista o conservadora, pero también con todo lo que el contacto con realidades diferentes

153. Independientemente de su confesionalidad judía, que lógicamente tiene importancia, el tratado de *De vita contemplativa* constituye la crónica de unos protagonistas que a través del escrito de Filón, aunque hayan sido definidos como judíos, cristianos, judeocristianos o heréticos de ambas creencias, nos han transmitido que, en cualquiera de los casos, eran una congregación existente y en consecuencia transmiten una “historia real”. Cf. Nikiprowetzky, 1996, pp. 199-216.

154. Cf. Guignebert, 1935 [1950], pp. 319-320.

155. Martín, 2009a, p. 83, n. 250.

156. Borgen, 1984, p. 139.

157. Borgen, 1984, p. 150.

158. Martín, 2009a, p. 83, nn. 255-256.

159. Lévy, 2004, p. 298 (traducción propia).

proporciona de positivo y enriquecedor, y *Los terapeutas* son un claro exponente de ello.¹⁶⁰ Una apreciación cercana a esta es la que hizo en el año 2006 el rabino mayor de Francia Haïm Korsia, refiriéndose a un fenómeno similar en su país y en la actualidad, ser judío y ser francés, y pone a Filón como viejo modelo de una doble nacionalidad: judía y griega, destacando que lo aportado por esta circunstancia cultural se manifiesta claramente en su obra.¹⁶¹ En efecto, en Filón se unen dos conceptos: revelación, procedente de su judaísmo, y razón, consecuencia de su helenismo, ambos simbolizados en dos bastiones de nuestra civilización: Jerusalén y Atenas.¹⁶²

Observando la realidad filoniana y la dimensión cosmopolita que refleja su obra, en general, y *De vita contemplativa* en particular, el investigador David Winston, que valora este tratado como un relato apologético mosaico,¹⁶³ va a situar a Filón en el papel de un innovador judío que en su momento no fue entendido plenamente por los suyos,¹⁶⁴ pero que sin embargo, visto desde la actualidad, su mensaje, que aspiraba a gozar de validez universal entonces, puede suponer un enfoque religioso judío válido para la época que estamos viviendo y, en palabras de este mismo profesor, convertir al propio Filón en “el precursor de una nueva teología para el siglo XXI”.¹⁶⁵ Lo que resultaría una inmensa paradoja histórica: que aquel que fue ignorado durante casi dos milenios por sus propios correligionarios, se convirtiera en el adalid de un nuevo judaísmo.

160. Muchos académicos modernos ya no consideran la distinción entre el judaísmo de Judea y el judaísmo helenístico, como una categoría básica para nuestra comprensión del judaísmo. Centran más la investigación en las diferencias dentro de cada comunidad judía, ya sea la ubicada en Israel o en las que se encontraban dispersas en la Diáspora. Cf. Borgen y Giversen, 1995, p. 11.

161. Cf. Korsia, 2006, citado por Martín, 2009a, p. 84 y n. 260.

162. Hadas-Lebel, 2003 [2012], p. 221.

163. Winston, 1981, p. 41.

164. Winston, 1981, pp. 36-37. “La gran contribución de Filón al judaísmo fue así relegada por la fortuna de la historia al limbo de los abortos intempestivos de la filosofía, cuyo impacto se canaliza en el subsuelo subterráneo de la historia, mientras que su significado para la espiritualidad cristiana resultó ser de primordial importancia”. Winston, 1981, p. 37 (traducción propia).

165. Winston, 1995, p. 142. En este sentido, coincidimos con la valoración que también para el mundo de hoy hace Jean Leloup, desde el punto de vista cristiano, respecto a los ascetas terapeutas y su dedicación al cuidado de sí. Cf. Leloup, 1993 [2021], esp. pp. 125-126.

BIBLIOGRAFÍA

- Alesso, Marta (2005-2006). Los géneros literarios en el primer cristianismo. *Circe de clásicos y modernos*, 10, pp. 19-36.
- Alexandre, Monique (1997). De grec au latin. Les titres des oeuvres de Philon d'Alexandrie. En Deléani y Fredouille, 1997, pp. 255-286.
- Berchman, Robert M. (ed.) (1998). *Mediator of the Divine. Prophecy, Divination, Dreams, and Theurgy in Mediterranean Antiquity*. Atlanta: Scholars.
- Bermejo Rubio, Fernando (2010). Juan Bautista y Jesús de Nazaret en el judaísmo del II Templo, paralelismos fenomenológicos y diferencias implausibles. *Ilu*, 15, pp. 27-56.
- Bermejo Rubio, Fernando (2020). *Los judíos en la antigüedad*. Madrid: Síntesis.
- Bermejo Rubio, Fernando (2018[2023]). *La invención de Jesús de Nazaret*. Madrid: Akal.
- Berthelot, Katell (2011). Philo's Perception of the Roman Empire. *Journal for the Study of Judaism*, 42.2, pp. 166-187.
- Birnbaum, Ellen (1996). *The Place of Judaism in Philo's Thought. Israel, Jews, and Proselytes*. Atlanta: Scholars.
- Boeri, Marcelo y Martín, José P. (2002). La Teología Mística del Pseudo Dionisio Areopagita. Una nueva lectura. *Tópicos*, 23, pp. 9-27.
- Bongmba, Elías K. (ed.) (2015). *The Routledge Companion to Christianity in Africa*. New York: Routledge.
- Borgen, Peder (1984). Philo of Alexandria. A Critical and Synthetical Survey of Research since Word War II. En *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II.21.1, pp. 98-154.
- Borgen, Peder y Giversen, Soren (eds.) (1995). *New Testament and Hellenistic Judaism*. Aarhus: University Press.
- Bousset, Wilhem (1903). *Religion des Judenthums in Neutestamentilichen Zeitalter*. Berlin: W. Peiser.
- Boyarín, Daniel (2013). *Espacios fronterizos. Judaísmo y cristianismo en la Antigüedad tardía* (trad. C.A. Segovia). Madrid: Trotta.
- Bréhier, Émile (1908 [1950]). *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Cardoso Bueno, Diego A. (2021). *De vita contempativa o Los terapeutas*. Tesis doctoral. Madrid: Universidad Complutense.
- Cardoso Bueno, Diego A. (2022). El tratado *De vita contemplativa* de Filón de Alejandría en el marco de la *Pentalogía* que le atribuye Eusebio de Cesarea. *Gerion*, 40.1, pp. 153-178. <https://doi.org/10.5209/geri.79294>.
- Cohn, Leopold, Wendland, Paul y Reiter, Siegfried (1896-1915). *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt, I-VI*. Berlin: Berolini Reimer.
- Colson, Francis H., Whitaker, George H. y Marcus, Ralph (1985). *On the Contemplative Life or Suppliants* (De vita contemplativa). London y Cambridge, MA: Heinemann LTD y Harvard University Press.

- Conybeare, Frederick C. (1895). *About the Contemplative Life; or the Fourth Book of the Treatise Concerning Virtues, by Philo Judaeus*. Oxford: Clarendon.
- Cruz Andreotti, Gonzalo (ed.) (2019). *Tras los pasos de Momigliano*. Barcelona: Bellaterra.
- Daniélou, Jean y Marrou, Henry I. (1982). *Nueva historia de la Iglesia, I. Desde los orígenes a san Gregorio Magno* (trad. M. Herranz Marco y A. De la Fuente Adánez). Madrid: Cristiandad.
- Daumas, François y Miquel, Pierre (1963). "De Vita Contemplativa". *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie* 29. Paris: Editions du Cerf.
- Decock, Paul B. (2015). Philo of Alexandria. A Model for Early Christian "Spiritualreadings" of the Scriptures. *HTS Theological Studies*, 71.1. <http://dx.doi:10.4102/hts.v71i1.3069>.
- Deléani, Simone y Fredouille, Jean C. (eds.) (1997). *Titres et articulations de texte dans les oeuvres antiques. Actes du Colloque International (Chantilly, 13-15 décembre, 1994)*. Collection des Études Augustiniennes, 152. Paris: Institut d'études augustiniennes.
- DeVore, David J. (2013). Eusebius' Un-Josephan History. Two Portraits of Philo of Alexandria and the Sources of Ecclesiastical Historiography. *Studia Patristica*, 66, pp. 161-179.
- Dillon, John M. y Timotin, Andrei (eds.) (2016). *Platonic Theories of Prayer*. Leiden y Boston: Brill.
- Dodds, Eric R. (2010). *Paganos y cristianos en una época de angustia* (trad. J. Valiente Malla). Madrid: Cristiandad.
- Ehrman, Bart D. (2004 [2009]). *Los cristianismos perdidos. Los credos proscritos del Nuevo Testamento* (trad. L. Noriega). Barcelona: Ares y Mares.
- Engberg-Pedersen, Troels (1999). Philo's *De vita contemplativa* as a Philosopher's Dream. *Journal for the Study of Judaism*, 30.1, pp. 40-64.
- Fernández Hernández, Gonzalo (2010). Filosofía hebrea, pagana y cristiana en la Alejandría antigua. *Boletín Millares Carlo*, 29, pp. 171-205.
- Fernández Sangrador, Jorge J. (1994) *Los orígenes de la comunidad cristiana de Alejandría*. Salamanca: Universidad Pontificia.
- Fernández Ubiña, José (2012). Genealogía del cristianismo como diálogo y conflicto con el judaísmo. En Miralles Maciá y Martín Contreras, 2012, pp. 125-142.
- Flusser, David (1995). *El Cristianismo, una religión judía* (trad. A. Kowarik Ibáñez). Barcelona: Riopiedras.
- Foucault, Michel (2002 [2011]). *La hermenéutica del sujeto* (trad. H. Pons). México: FCE.
- Frankfurter, David (1998). *Religion in Roman Egypt. Assimilation and Resistance*. Princeton: Princeton University Press.
- Friedländer, Moritz (1894). *Zur Entstehungsgeschichte des Christenthums. Ein Excurs von der Septuaginta zum Evangelium*. Wien: A. Hölder.
- Frymer-Kensky, Tikva et alii (eds.) (2000). *Christianity in Jewish Terms*. Colorado: Westview Press.
- Garcíadiego, Alejandro (1953). *Katholiké Ekklesía. El significado del epíteto "Católica" aplicado a "Iglesia" desde San Ignacio de Antioquía hasta Orígenes*. México: Jus.
- Gfrörer, August F. (1831). *Philo und die judisch-alexandrinische Theosophie, I-II*. Stuttgart: Schweizerbart.

- Gfrörer, August F. (1835). *Kritische Geschichte des Uschrisfenthuis, I-V*. Stuttgart: Schweizerbart.
- Gibbon, Edward (1776-1788 [1984]). *Historia de la decadencia y ruina del Imperio Romano, I-VIII* (trad. J. Mor Fuentes). Madrid: Turner.
- Giménez de Aragón, Pedro (2013). *Qumrán y las raíces del pensamiento político judeocristiano*. ARYS Anejos, 4. Huelva: Universidad de Huelva.
- Giménez de Aragón, Pedro (2018). Ignacio de Antioquía inventó el Cristianismo. Trajano y Adriano frente a los Cristianos. ARYS, 16, pp. 289-332.
- Giménez de Aragón, Pedro (2019). Helenización del judaísmo y judeización del helenismo. En Cruz Andreotti, 2019, pp. 57-85.
- Giménez de Aragón, Pedro (2021). Antiguos orígenes cristianos del actual concepto de religión. *Isidorianum*, 30.1. <https://doi.org/10.46543/ISID.2130.1003>.
- González Salinero, Raúl y Ortega Monasterio, M^a Teresa (eds.) (2009). *Fuentes clásicas en el judaísmo de Sophía a Hokmah*. Madrid: Signifer Libros.
- Graetz, Heinrich (1888). *Geschichte der Juden, I-III*. Leipzig: Oskar Leiner.
- Guignebert, Charles (1935 [1950]). *Le monde juif vers le temps de Jésus*. Paris: Albin Michel.
- Hadas-Lebel, Mireille (2003 [2012]). *Philo of Alexandria. A Thinker in the Jewish Diaspora*. Leiden: Brill.
- Hadot, Pierre (2009). *La filosofía como forma de vida* (trad. M. Cucurella Miguel). Barcelona: Alpha-Decay.
- Hay, David M. (1998). The Veiled Thoughts of the Therapeutae. En Berchman, 1998, pp. 167-184.
- Inowlocki, Sabrina (2004). Eusebius of Cesarea's *Interpretatio Christiana* of Philo's *De vita contemplativa*. *The Harvard Theological Review*, 97.3, pp. 305-328.
- Inowlocki, Sabrina y Decharneux, Baudouin (2011). *Philon d'Alexandrie. Un penseur a l'intersection des cultures gréco-romaine, orientale, juive et chretienne*. Turnhout: Brepols.
- Irwin, William A. y Frankfort, Henry y Henriette A. (1954 [1968]). *El pensamiento prefilosófico, II. Los hebreos* (trad. E. De Gortari). México: FCE.
- Klijn, Albertus F. J. (1992). Jewish Christianity in Egypt. En Pearson y Goehring, 1992, pp. 161-176.
- Korsia, Haim (2006). *Etre Juif et Francaise. Jacob Kaplan, le rabbin de la République*. Paris: Privé.
- Laham Cohen, Rodrigo (2018). La literatura rabínica a la luz de Filón de Alejandría. *Circe de clásicos y modernos*, 22.2, pp. 11-26. <https://dx.doi.org/10.19137/circe-2018-220201>.
- Leloup, Jean I. (1999). *Prendre soin de l'etre. Philon et les therapeutes d'Aleandrie*. Paris: Albin Michel.
- Lévêque, Jean (2001). *Sabidurías del Antiguo Egipto* (trad. N. Carrical). Pamplona: Verbo Divino.
- Lévy, Carlos (2004). Mais que faissant donc Philon en Egypte? Á propos de l'identité diasporique de Philon. En Mazzanti y Calabi, 2004, pp. 295-312.
- Lillo Botella, Carles (2017). *La separación de caminos entre judíos y cristianos: una perspectiva geográfico-literaria*. Tesis doctoral. Alicante: Universidad de Alicante.
- Luz, Menahem (2016). Philo on Prayer as Devotional Study. En Dillon y Timotin, 2016, pp. 46-57.

- Machielsen, Jan (2016). Sacrificing Josephus to Save Philo. Cesare Baronio and the Jewish Origins of Christian Monasticism. *International Journal of the Classical Tradition*, 23.3, pp. 239-245.
- Mandelbrote, Scott y Weinberg, Joanna (eds.) (2016). *Jewish Books and Their Readers. Aspects of the Intellectual Life of Christians and Jews in Early Modern Europe*. Leiden: Brill.
- Martín, José P. (2001). El lenguaje de la filosofía y Filón. Tema de un coloquio internacional. *Méthesis*, 14, pp. 135-142.
- Martín, José P. (2009a). Introducción general. En Martín (ed.), *Filón de Alejandría. Obras Completas*, vol. I, 2009. Madrid: Trotta, pp. 9-91.
- Martín, José P. (2009b). Sobre la vida contemplativa (De vita contemplativa). En Martín (ed.), *Filón de Alejandría. Obras Completas*, vol. V, 2009. Madrid: Trotta, pp. 145-176.
- Massebieau, Louis (1888). Le traite de la vie contemplative et de la question des Therapeutes. *Revue de l'histoire des religions*, 16, pp. 170-198.
- Mazzanti, Angela M. y Calabi, Francesca (eds.) (2004). *La rivelazione in Filone de Alessandria. Natura, legge, storia*. Bolonia: Pazzini.
- Merrills, Andy H. (2004). Monks, Monsters and Barbarians. Re-defining the African Periphery in Late Antiquity. *Journal of Early Christian Studies*, 12.2, pp. 217-244.
- Miralles Maciá, Lorena y Martín Contreras, Elvira (eds.) (2012). *Para entender el judaísmo*. Granada: EUG.
- Montserrat, José (2005). *La sinagoga cristiana*. Madrid: Trotta.
- Najman, Hindy (2000). Writings and Reception of Philo of Alexandria. En Frymer-Kensky, 2000, pp. 99-106.
- Niehoff, Maren R. (2013). A Jewish Critique of Christianity from Second-Century Alexandria. Revisiting the Jew Mentioned in *Contra Celsum*. *Journal of Early Christian*, 21.2, pp. 151-175.
- Niehoff, Maren R. (2015). Eusebius as a Reader of Philo. *Adamantius*, 21, pp. 185-194.
- Niehoff, Maren R. (2018). *Philo of Alexandria. An Intellectual Biography*. New Haven y London: Yale University Press.
- Niehoff, Maren R. (2019). Entre el contexto social y la ideología individual: Filón transforma su concepción de la mujer (trad. L. Calduch Benages). En Schuller y Wacker, 2019, pp. 205-221.
- Nikiprowetzky, Valentin (1979 [1996]). Le De vita contemplativa revisité. En *Études philoniennes*. Paris: Editions du Cerf, pp. 199-216.
- Paul, André (1982). *El mundo judío en tiempos de Jesús. Historia política* (trad. E. Palacios). Madrid: Cristiandad.
- Pearson, Birger A., (1986), Christians and Jews in first-century Alexandria, *Harvard Theological Review*, 79.1-3, pp. 206-216.
- Pearson, Birger A. (1992). Earliest Christianity in Egypt: Some Observations. En Pearson y Goehring, 1992, pp. 132-160.
- Pearson, Birger A. y Goehring, James E. (eds.) 1992. *The Roots of Egyptian Christianity*. Studies in Antiquity & Christianity. Philadelphia: Fortress Press.

- Peláez del Rosal, Jesús (ed.) (1992). *De Abrahán a Maimonides, II. Para entender a los judíos*. Córdoba: El Almendro.
- Perea Yébenes, Sabino (2009). Los therapeutai judíos de Egipto, una singular comunidad religiosa platónica (en el *De vita contemplativa* de Filón de Alejandría), y la tradición literaria griega pre y post filoniana. En González Salinero y Ortega Monasterio, 2009, pp. 51-86.
- Piñero, Antonio (1991). Monaquismo precristiano. Qumranitas y terapeutas. *Codex aquilarensis. Cuadernos de investigación del Monasterio de Santa María la Real*, 5, pp. 11-30.
- Piñero, Antonio (2007a). *Los cristianismos derrotados*. Madrid: Edaf.
- Piñero, Antonio (ed.) (2007b). *Biblia y helenismo. El pensamiento griego y la formación del cristianismo*. Córdoba: El Almendro.
- Piñero, Antonio (2013). Egipto y los orígenes del cristianismo. En Piñero y Gómez Segura, 2013, pp. 79-114.
- Piñero, Antonio y Gómez Segura, Eugenio (eds.) (2013). *Egipto en la mirada*. Madrid: Raíces.
- Radice, Roberto (1999). Introduzione. En Runia, 1993 [1999], pp. V-XXIX.
- Riaud, Jean (1987). Les Thérapeutes d'Alexandrie dans la tradition et dans la recherche critique jusqu'aux découvertes de Qumran. En *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II 20, 2, pp. 1189-1295.
- Rius-Camps, Josep (2007). Confrontación en la Iglesia primitiva. El círculo hebreo y el helenista en la obra de Lucas (Evangelio y Hechos de los Apóstoles). En Piñero, 2007b, pp. 261-306.
- Runia, David T. (1993). *Philo in Early Christian Literature. A Survey*. Assen-Mineapolis: Van Gorcum – Fortress Press.
- Runia, David T. (1993) [1999]. *Filone di Alessandria nella prima letteratura cristiana. Uno studio d'insieme* (ed. e trad. R. Radice). Milano: Vita e Pensiero.
- Runia, David T. (1995). *Philo and the Church Fathers. A Collection of Papers*. Leiden: Brill.
- Runia, David T. (1999). Philo of Alexandria and the Greek Hairesis-Model. *Vigiliae Christianae*, 53, pp. 117-147.
- Runia, David T. (2016). Philo in Bizantium: An Exposition. *Vigiliae Christianae*, 70, pp. 259-281.
- Saban, Mario J. (2016). *Sinagoga/Iglesia. La ruptura del siglo II*. Buenos Aires: Ghione Impresores.
- Schuller, Eileen y Wacker, Marie-Theres (eds.) (2019). *La Biblia y las mujeres, VI. Primeros escritos judíos* (trad. L. Calduch Benages). Pamplona: Verbo Divino.
- Schürer, Emil (1985). *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús, I-II* (trad. J. Cosgaya y A. Piñero, vol. 1, y J. Valiente Malla, vol. 2). Madrid: Cristiandad.
- Scouteris, Constantine (2017). The Therapeutae of Philo and the Monks ... as Therapeutae According to Pseudo-Dionysius. *School of Theology of the University of Athens*. Obtenido de [www.orthodoxresearchinstitute.org > articles > patrology](http://www.orthodoxresearchinstitute.org/articles/patrology).
- Stark, Rodney (2009). *La expansión del cristianismo. Un estudio sociológico* (trad. A. Piñero). Madrid: Trotta.
- Steyn, Gert J. (2009). Perfecting Knowledge and Piety (Philo, *Contempl.* 3, 25). Intertextual Similarities between Philo's *therapeutae* and Lukan early Christianity. *Neotestamentica*, 43.2, pp. 424-448.

- Stroumsa, Guy G. (2005). *La fine del sacrificio. La mutazioni religiose della tarda antichità*. Torino: Einaudi.
- Taylor, Miriam S. (1995). *Anti-Judaism and Early Christian Identity. A Critique of the Scholarly Consensus*. Studia Post-Biblica, 46. Leiden: Brill.
- Taylor, Joan E. (2003). *Jewish Women Philosophers of First-Century Alexandria: Philo's "Therapeutae" Reconsidered*. New York: Oxford University Press.
- Taylor, Joan E. y Hay, David M. (2020). *Philo of Alexandria. On the Contemplative Life*. Leiden: Brill.
- Toynbee, Arnold E. (ed.) (1988). *Historia de las civilizaciones, IV. El crisol del cristianismo*. Madrid: Alianza.
- Trebolle, Julio (1992). Los judíos de Alejandria y la versión de los Setenta. En Peláez del Rosal, 1992, pp. 85-98.
- Trebolle, Julio (1993). *La Biblia judía y la Biblia cristiana*. Madrid: Trotta.
- Van den Heever, Gerhard (2015). Early Christian Discourses and Literature in North African Christianities in the Context of Hellenistic Judaism and Graeco-Roman Culture. En Bongmba, 2015, pp. 61-78. <https://www.routledgehandbooks.com/doi/10.4324/9781315890012.ch3>.
- Vermes, Geza (1977 [1996]). *Los Manuscritos del Mar Muerto* (trad. N. Muchnik y J. M. Álvarez Flórez). Barcelona: Muchnik.
- Vidal, Senén (2005). *Los terapeutas. De vita contemplativa*. Salamanca: Sígueme.
- Weinberg, Joanna (2011). La quête de Philon dans l'historiographie juive du XVIe siècle. En Inowlocki y Decharneux, 2011, pp. 403-432.
- Winston, David (1981). *Philo of Alexandria. The Contemplative Life, The Giants, and Selections*. New York, Ramsey & Toronto: Paulist Press.
- Winston, David (1995). Philo and the Hellenistic Jewish Encounter. *The Studia Philonica Annual*, 7, pp. 124-142.
- Wolfson, Harry A. (1988). La filosofía inspirada por la fe. La filosofía griega en Filón y en los Padres de la Iglesia. En Toynbee, 1988, pp. 430-461.
- Yerushalmi, Yosef Hayim (1989). *De la corte española al ghetto italiano. Marranismo y Judaísmo en la España del siglo XVII. El caso de Isaac Cardoso* (trad. M. y A. Cerezales). Madrid: Turner.
- Zeller, Eduard (1868). *Geschichte der Philosophie der Griechen, III*. Leipzig: O.R. Resiland.