

LOS TERAPEUTAS COMO COMUNIDAD FILOSÓFICA JUDÍA MONÁSTICA EN LA HISTORIOGRAFÍA ACTUAL.

THE THERAPEUTAE AS A MONASTIC JEWISH PHILOSOPHICAL COMMUNITY IN CURRENT HISTORIOGRAPHY

Diego Andrés Cardoso Bueno¹

Universidad Complutense de Madrid

Recibido: 23/02/2024

Aceptado: 11/07/2024

Resumen: Tras un largo periodo en el que *De vita contemplativa* se consideró una obra dedicada al ascetismo cristiano, encarnado en la comunidad de los terapeutas de Alejandría, la investigación histórica logró desmontar esta ficción tenazmente mantenida, y situar a esta congregación en el ámbito judío al que pertenece. También las vacilaciones sobre la autoría de la obra se han ido tornando en certezas, y ya los estudiosos no dudan de la figura de Filón como creador de este notable tratado, en el que se describe por primera y única vez la vida cotidiana de un grupo filosófico de la Antigüedad. En las últimas décadas *De vita contemplativa* ha seguido siendo objeto de interés y

[1] (diegoandrescardoso@ucm.es) Diego Andrés Cardoso Bueno, es licenciado en Filosofía y Letras por la Universidad de Sevilla, Máster en Historia y Ciencias de la Antigüedad, por las universidades Autónoma y Complutense de Madrid y Doctor en Estudios del Mundo Antiguo por la Universidad Complutense de Madrid (2021). Sus investigaciones se dirigen al estudio del judaísmo antiguo y la filosofía helenística, y especialmente se centran en la figura de Filón de Alejandría y su entorno intelectual. Entre sus publicaciones destacamos: El tratado *De vita contemplativa* de Filón de Alejandría en el marco de la *Pentalogía* que le atribuye Eusebio de Cesarea, Gerión, 40/1 (2022): 153-178; «El retrato de las mujeres contemplativas por Filón de Alejandría: las «terapéutides», *Circe, de clásicos y modernos*, 26/1 (enero-junio 2022): 63-86; Los terapeutas y los esenios: dos comunidades ascéticas judías de la antigüedad, Antigüedad y cristianismo: revista de estudios sobre antigüedad tardía, 40 (2023): 97-123; La celebración del Sabbath por los terapeutas de Alejandría según el tratado De vita contemplativa, *Scripta theologica: revista de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra*, 55/3 (2023): 569-595; El πολύτευμα judío de Alejandría en tiempos de Filón y sus problemas político-sociales, *Astarté: Estudios del Oriente Próximo y el Mediterráneo*, 7 (2024): 175-203; Filón de Alejandría: contexto personal, familiar y social del filósofo, *Florentia Iliberritana: Revista de estudios de Antigüedad Clásica*, 35 (2024): 45-81, además de otros artículos en las revistas científicas Hispania Sacra, *Ilu: Revista de Ciencias de las Religiones*, *Habis, Synthesis, Darom: Revista de estudios judíos, El olivo, RAPHISA, Arys. Antigüedad: religiones y sociedades, Fortunatae: Revista canaria de Filología, Cultura y Humanidades Clásicas, Antigüedad y Cristianismo y Miscelánea de estudios árabes y hebreicos. Sección de hebreo..*

de análisis para numerosos investigadores, que han sabido proporcionar diferentes enfoques en cuanto a su propósito y significación, como veremos en este artículo, pues a pesar de su brevedad, la obra tiene la cualidad de ser muy rica en significados y en consecuencia en interpretaciones.

Palabras clave: *De vita contemplativa*; Filón de Alejandría, judío.

Abstract: After a long historical period in which *De vita contemplativa* was considered a work dedicated to Christian asceticism, embodied in the community of the Therapeutaе of Alexandria, historical research managed to dismantle this stubbornly maintained fiction, and to situate this congregation in the Jewish sphere to which it belongs. Even the doubts about the authorship of the work have gradually turned into certainties, and scholars no longer doubt that Philo is the creator of this remarkable treatise, which describes for the first and only time the daily life of a philosophical group in antiquity. In recent decades, *De vita contemplativa* has continued to be the object of interest and analysis for numerous researchers who have been able to provide different approaches to its purpose and significance, as we shall see in this article, for despite its brevity, the work has the quality of being very rich in meanings and consequently in interpretations.

Keywords: *De vita contemplativa*, Philo of Alexandria, Jewish.

1. Antecedentes

La comunidad ascética judía de los *terapeutas*, establecida en las afueras de Alejandría, junto al lago Mareotis, conocida gracias al tratado *De vita contemplativa* de Filón de Alejandría, es mencionada por primera vez, al margen de la descripción filoniana, en la *Historia Eclesiástica* de Eusebio de Cesarea², pero como una congregación piadosa cristiana³.

Para Eusebio, los terapeutas eran judíos cristianizados por el apóstol san Marcos en su misión alejandrina⁴, a los que Filón describe en su

[2] Eus. *HE*. 2. 17, 3 y 18, 7. El tratado también es conocido como *Los terapeutas* o *Los suplicantes*.

[3] Aunque el mismo prelado admite que el nombre de cristianos no era conocido entonces. Eus. *HE*. 2. 17, 4. En realidad eran judeocristianos, es decir, una secta más dentro del judaísmo. De todos modos, la afirmación de Eusebio se vio respaldada por la ausencia de rasgos inequívocamente judíos en el escrito, pues la obra insiste más, a la manera de los tratados filosóficos, en los comportamientos éticos, como los derivados de la práctica de la piedad y el ascetismo, que en los componentes rituales hebraicos. Para Filón lo relevante no eran los actos culturales sino la fe profunda. Montserrat, J. *La sinagoga cristiana*. Madrid: Trotta, 2005, p. 73. Por ello, salvo en algún detalle, las actitudes externas las deja voluntariamente en una especie de indefinición.

[4] Eus. *HE*. 2. 16, 1. Parece que Eusebio, dada la importancia y el significado de la sede alejandrina para el primer cristianismo, acepta y apoya la tradición oral que hace de san Marcos el fundador de la Iglesia alejandrina que debió estar muy difundida, y plenamente asentada ya en vida del obispo de Cesarea, a pesar

obra *De vita contemplativa*. Los terapeutas serían la confirmación de la exitosa expansión del cristianismo en la metrópolis⁵.

Eusebio, a pesar de no expresarlo explícitamente, piensa que Filón, y así lo insinúa⁶, también era un converso al cristianismo, o al menos un simpatizante, aunque, como sucedía con otros varones *apostólicos*⁷ de su tiempo, al ser todos ellos de origen hebreo, conservaban costumbres judías⁸. No obstante, el obispo de Cesarea parece querer dejar abierto el tema de la adscripción religiosa de Filón, sin asegurar definitivamente nada⁹.

En resumen, la primera información que aparece en la historiografía sobre la comunidad que estamos estudiando, le adjudica un carácter cristiano¹⁰, y la hace predilecta de Filón, por ello el filósofo ante las extraordinarias cualidades y virtudes que adornan su conducta, decide plasmar su vida cotidiana en un escrito¹¹.

de que ni Clemente, ni Orígenes, ni cualquier otro escritor anterior a Eusebio mencionen la predicación del evangelista. Fernández Sangrador, J. J. *Los orígenes de la comunidad cristiana de Alejandría*. Salamanca: Universidad Pontificia, 1994, p. 168. Sobre el primer cristianismo en Alejandría, cf. también Fernández Hernández, G. «Filosofía hebrea, pagana y cristiana en la Alejandría antigua». *Boletín Millares Carlo*, 29, 2010.

[5] Eus. *HE*. 2. 17, 2. En términos similares se expresa san Jerónimo en *Vir. Ill.* 8 y 11.

[6] «Por entonces Filón cobraba gran fama entre muchos, y era sobresaliente, no sólo entre los nuestros, sino también entre los que disponían de una instrucción pagana». Eus. *HE*. 2. 4, 2. «Filón [...] a pesar de su origen hebreo, en nada fue inferior a los que en Antioquía eran ilustres por su madurez». Con esta afirmación parece querer expresar que Filón hizo lo mismo que los antioquenos que no dudaron en ser los pioneros en 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. Eus. *HE*. 2. 5, 2.

[7] Se refiere Eusebio a que pertenecían al grupo hebreo que acompañó a san Marcos en su misión evangelizadora. Fernández Sangrador sugiere que Eusebio se está refiriendo a dos grupos diferentes dentro del judeocristianismo: los apostólicos y los terapeutas. Fernández Sangrador, 1994, «*Los orígenes...*» cit., p. 49.

[8] Eus. *HE*. 2. 17, 2.

[9] Eus. *HE*. 2. 4, 2. Inowlocki piensa que Eusebio de Cesarea no tenía interés en hacer definitivamente cristiano a Filón, prefería que fuera un sabio judío que «sirve de intermediario», por lo que no termina de definirlo. Inowlocki, S. «Eusebius of Cesarea's Interpretatio Christiana of 'Philo's De vita contemplativa'». In *The Harvard Theological Review*, vol. 97, 3, 2004, pp. 305-328, pp. 306-307.

[10] En el ámbito judío, no muy proclive a los grupos contemplativos, nunca se interesaron por esta comunidad.

[11] Martín, J. P. «Sobre la vida contemplativa (*De vita contemplativa*)». (Intr., trad. y notas). En Martín, J.P. (ed.), *Filón de Alejandría. Obras Completas*, vol. 5. Madrid: Trotta, 2009b, pp. 145-176, p. 147; Runia, D. T. *Philo in Early Christian*

Pues bien, una buena parte de las aseveraciones de Eusebio obedecen a invenciones que son explicables en un antiguo escritor apolégético cristiano como él, y que escribe casi trescientos años más tarde de los hechos. Por supuesto, Filón nunca profesó el cristianismo, entre otras cosas porque como religión no existía en su tiempo, pero sí pudo conocer a los discípulos de Jesús de Nazaret que llegaron a Alejandría como miembros de la secta judeocristiana, dada la relevancia del filósofo en el entorno judío alejandrino. Tampoco los *terapeutas* fueron jamás ascetas cristianos, ni siquiera judeocristianos, sino judíos de la Diáspora con una peculiar vocación ascético-monástica.

Lo que si es cierto es que la referida corriente judeocristiana, que es lo que existía entonces, desde que conoció los tratados filonianos se percató de su importancia filosófica y teológica, ocupándose de preservar su legado y de mantener vivo su recuerdo¹². Más tarde, cuando la secta se transformó en una nueva religión, el cristianismo, y una vez que éste se constituyó en Iglesia, esta se consideró heredera, depositaria y certera intérprete, con tonalidad cristiana, de todo el acervo filónico. Hemos de pensar que Filón ya figuraba como una autoridad en el comentario de las Sagradas Escrituras en las «catenas» y «florilegios» que manejaban los primeros judeocristianos.

La obra de Filón, y especialmente *De vita contemplativa*, proporcionó un enorme beneficio al catolicismo¹³ en sus inicios, porque supuso una inestimable ayuda a la hora de elaborar un corpus dogmático adecuado, fundar sus principios doctrinales y trazar un procedimiento litúrgico coherente¹⁴. Para conseguir estos logros contaron además más tarde con personalidades tan relevantes en Alejandría como Clemente u Orígenes, que habían sabido manejar como fuentes de conocimiento no sólo a Filón, sino

Literature: A Survey. 1993. Assen-Minneapolis: Van Gorcum - Fortress Press, pp. 3-33 y 227-231.

[12] Los judíos ortodoxos nunca apreciaron el mosaísmo *sui generis* de Filón, no obstante recientemente Laham Cohem ha sugerido la posibilidad de una cierta conexión entre Filón y el mundo rabínico. Laham Cohem, R. (2018). *La literatura rabínica a la luz de Filón de Alejandría*. Circe de clásicos y modernos, 22/2, pp. 11-26..

[13] El término católico que aparece a finales del siglo I en relación al cristianismo, se refiere a su universalidad y a su estructura como Iglesia. Garcíadiego, A. *Katholiké Ekklesia. El significado del epíteto «Católica» aplicado a «Iglesia» desde San Ignacio de Antioquía hasta Orígenes*. 1953, México: Jus, pp. 3, n. 2 y 153-154.

[14] Taylor, J. E. and Hay, D. M. *Philo of Alexandria. On the Contemplative Life*. Intr., Trans. and Comm. Leiden: Brill, 2020, p. 47; Hadas-Lebel, M. *Philo of Alexandria: A Thinker in the Jewish Diaspora*, Leiden: Brill, 2012, p. 206; Fernández Hernández, G. «Filosofía hebrea...» cit., 2010, pp. 191-192.

también los complejos argumentos de la filosofía griega¹⁵. Posteriormente el peso de la intelectualidad cristiana se desplazó a Occidente, donde san Ambrosio, san Jerónimo o san Agustín tomaron el relevo¹⁶.

De la comunidad terapéutica nada aparece en las fuentes judías después de Filón. Al parecer, la congregación fue decayendo lentamente, merced en parte a los movimientos antijudíos que sacudieron a Alejandría durante el siglo I, hasta desaparecer al final de la centuria¹⁷.

Sin embargo, y paradójicamente la «leyenda» de los *terapeutas* como comunidad mística y monástica cristiana se mantuvo y pasó a la primera literatura de esta religión, prosiguiendo viva prácticamente hasta comienzos del siglo XX, aunque no siempre con la misma intensidad. Del mismo modo, durante siglos pervivió el mito de un Filón cristianizado que algunos apólogos llegaron a transformar en depositario de las «reglas de la Iglesia», en monje cristiano o incluso en obispo¹⁸.

El declive de la cristianización del filósofo judío y de los *terapeutas* comenzó en el Renacimiento, cuando se revisó de manera exhaustiva el legado de la Antigüedad, en los diferentes campos de la cultura. Así figuras relevantes del judaísmo¹⁹, o estudiosos, por lo general de ámbito

[15] Fernández Sangrador, J. J. «*Los orígenes...*» cit., 1994, p. 178.

[16] Todo este proceso de formación del cristianismo, como religión autónoma culminó, cuando los integrantes de esta corriente decidieron tener sus propios textos canónicos, y pudieron ya definitivamente completar la ruptura con su religión-madre.

[17] Martín, J. P. (Intr., trad. y notas) «Sobre la vida...» cit., 2009b, p. 153. Fernández Hernández, G. «Filosofía hebrea...» cit., 2010, p. 180, afirma que «en el 74 los romanos clausuran el establecimiento esenio del Lago Mareótico» (sic). Suponemos que se refiere a la residencia de los terapeutas, que no eran esenios; la fecha quizás esté relacionada con la destrucción del templo hebreo de Onías en Leontópolis ordenada por Vespasiano y acaecida en esos momentos. I. BI. 7. 420-436. En realidad no sabemos con certeza cuando desapareció el asentamiento terapeuta, aunque parece seguro que, de haber subsistido, no hubiese podido continuar tras la férrea persecución romana del 117 en Egipto. El severo hostigamiento a los judíos ortodoxos supuso una reducción considerable del mosaísmo en ese país, que tuvo como contrapartida un enorme crecimiento de la facción heterodoxa, es decir, cristiana, que fue acaparando el uso de las sinagogas, hasta el punto de transformar este edificio, como expresa el profesor Montserrat, en una *sinagoga cristiana*. Montserrat, J. *La sinagoga...* cit., 2005, pp. 39 y 107.

[18] Eus. HE. 2. 17, 1; Hier. Vir. Ill. 11. Hadas-Lebel, *Philo of Alexandria...* cit., 2012, p. 209 y 215; Paul, A. *El mundo judío en tiempos de Jesús. Historia política*. Madrid: Cristiandad, 1982, p.5. En relación a la evolución de la memoria sobre la comunidad de los terapeutas, cf. Cardoso Bueno, D. A., «El nachleben del tratado *De vita contemplativa* de Filón de Alejandría», ARYS, 22, 2024, pp. 359-402.

[19] Como Azariah de Rossi, Abraham Zacuto o Isaac Cardoso. Hadas-Lebel, *Philo of Alexandria...* cit., 2012, p. 215. Cardoso Bueno, D. A., «El nachleben...» cit., 2024,

protestante²⁰, comenzaron a situar en su lugar los escritos de Filón valorándolos como documentos hebreos. Esta reivindicación del judaísmo dio un gran paso en el siglo XIX, cuando Ernest Renan planteó que el verdadero problema en relación a Filón y a los *terapeutas*, era una cuestión a resolver por la filología²¹. Y en efecto, los rigurosos estudios filológicos de Louis Massabieu, en Francia, Paul Wendland, en Alemania y Frederick Cornwallis Conybeare, en Inglaterra, a finales de ese siglo, dieron por fin solución al conflicto. Los tres especialistas habían considerado indudable la autenticidad de la obra y su elaboración por parte del alejandrino. Al fin, Filón y los *terapeutas* se situaron en el universo intelectual y religioso judío que les correspondía²².

Tras los análisis de estos eminentes intelectuales, nadie con rigor académico ha vuelto a objetar ni la creación del tratado por Filón, ni el mosaísmo de los terapeutas.²³ Así, como afirmaron F.H. Colson, G.H. Whitaker y R. Marcus, mientras los historiadores no habían podido dar una respuesta al problema, fue la filología la que zanjó la controversia²⁴. Hoy día todo el mundo sabe que Filón y los terapeutas pertenecen al mundo judío, a pesar de que los cristianos los hubiesen utilizado en su beneficio durante siglos²⁵.

pp. 385-387.

[20] Cuales fueron los profesores S. Gelenius, A. Turnebus, J. Scaliger o J. Lipsius. Cardoso Bueno, D. A., *De vita contemplativa o Los terapeutas*. Tesis doctoral. Madrid: Universidad Complutense, 2021, p. 110.

[21] Según el erudito francés E. Renan, ya que Filón dispone de una obra tan extensa, sería relativamente fácil hacer un análisis profundo de este tipo, comparándola internamente toda ella. Renan, E. *Journal des Savants*, 1874, p. 798, citado por Daumas F. et Miquel, P. *De Vita Contemplativa. Les oeuvres de Philon d'Alexandrie* 29. Paris: Editions du Cerf, 1963, p. 14.

[22] Cardoso Bueno, D. A. *De vita...*cit. 2021, pp. 151-153.

[23] Respecto a la realidad de su existencia ha habido discrepancias a pesar de que mayormente se ha aceptado.

[24] Colson, F. H. and Whitaker, G. H. *On the contemplative life or Suppliants (De vita contemplativa)*, pp. 104-179, vol. 9. London/Cambridge, Massachusetts: Heinemann LTD/Harvard University Press, 1985, p. 108.

[25] Independientemente de su confesionalidad judía, que lógicamente tiene importancia, el tratado de *De vita contemplativa* constituye la crónica de la vida de unos personajes piadosos que aunque hayan sido definidos como judíos, cristianos, judeocristianos o heréticos de ambas creencias, nos han transmitido una «historia» real, no una invención filónica, es decir, una utopía. Nikiprowetzky, V. "Le 'De vita contemplativa' revisité". *Sagesse et Religion: colloque de Strasbourg. Octobre, 1976*. [Paris: Puf. 1979, pp. 105-125]. En Nikiprowetzky, V. *Études philoniennes*. Paris: Editions du Cerf, 1996, pp. 199-216.

2. El debate historiográfico sobre Filón de Alejandría y los terapeutas. Estado de la cuestión.

Desde hace unas décadas el interés por Filón de Alejandría es creciente en el mundo académico, y el tratado *De vita contemplativa*, una vez comprobada su filiación, ha seguido estudiándose y ha dado lugar a diferentes enfoques en cuanto a su propósito y significación. Una buena parte de los investigadores que se han acercado a los textos de Filón, y especialmente a su libro *Los terapeutas*, han querido manifestar su parecer sobre la obra y exponer su interpretación de la misma, pues aunque sea un escrito no muy extenso es muy rico en significados, y precisamente esta cualidad es la que le ha hecho ser objeto de atención para muchos estudiosos.

Así pues, una vez vistos los antecedentes, analicemos el estado de la cuestión en que se encuentra este tratado filoniano en la actualidad.

En primer lugar, fue Harry A. Wolfson, uno de los grandes especialistas en el sabio alejandrino, quien reconoció su dimensión histórica, defendiendo el valor apologético de sus escritos, tan necesario para el judaísmo del momento, que se hace especialmente patente en el tratado que estudiamos. Wolfson creyó que Filón fue el fundador de toda la filosofía de raíz bíblica, es decir, de una filosofía teológica, tanto en el ámbito judío, como en el cristiano e incluso en el islámico²⁶. Más recientemente, S. Inowlocki y B. Decharneux²⁷, insisten en esta idea, reconociendo en Filón a un sabio situado en la confluencia cultural e histórica Oriente-Occidente, una encrucijada entre el pensamiento judío, oriental, grecorromano y cristiano, y donde el tratado *De vita contemplativa* ha tenido y tiene un papel relevante en este sentido.

José M^a Triviño²⁸ considera a Filón como un gran hermeneuta, siendo su interés primordial, si no único, la exégesis bíblica con miras a la extracción de normas ético-legales. Pero sobre todo, y es algo que se advierte claramente en su escrito sobre los terapeutas, fue más que un filósofo un excelente apologeta judío, que sin embargo supo absorber magistralmente

[26] Cf. Wolfson, H. A. *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, 2 vols. Harvard: Harvard University Press, 1947.

[27] Cf. Inowlocki, S. et Decharneux, B. (eds.). *Philon d'Alexandrie: Un penseur à l'intersection des cultures gréco-romaine, orientale, juive et chrétienne*. Tournai: Brepols, 2011.

[28] Triviño, J. M. «Introducción General», vol. 1. En Triviño, J. M. (ed.) *Filón de Alejandría. Obras Completas*, 5 vols. Buenos Aires: Acervo Cultural, 1975, pp. 4-31.

la filosofía helenística del momento²⁹, en su afán de lograr un instrumento intelectual que facilitara la interpretación de la *Torá*.

En contraste con el anterior, otro investigador argentino, el profesor José Pablo Martín³⁰, sí valora a Filón como un filósofo judío y piensa que su obra sirve de bisagra entre el judaísmo, el helenismo y el cristianismo. Afirma el profesor Martín que los planteamientos filosóficos de sus escritos y la visión ecuménica de la teología hebrea, quedan patentes en especial en un texto como *De vita contemplativa*, que constituye «una exposición de los temas fundamentales de toda la obra del autor»³¹, además de ser una auténtica apología del ideario ascético judío,³² realizada sobre la base de un colectivo ejemplar que existió en la época de Filón a las afueras de Alejandría³³.

El profesor de Universidad Pontificia de Salamanca Senén Vidal³⁴, estima que, en general, Filón y su monumental obra constituyen la cúspide de la filosofía judeo-helenística, que concilia ciencia con creencia, y que va a tener enorme repercusión en la patrística. Respecto a *De vita contemplativa*, mantiene que la nación hebrea está representada por los terapeutas, un grupo humano ascético, que le sirve a Filón para resaltar mediante el empleo reiterado de la οὐγκωσις, o contraposición de tipo moral,³⁵ la altura y dignidad de las prácticas y modos habituales de comportamiento de las comunidades judías, en contraste con los degradados y decadentes usos y modos cotidianos del mundo gentil helenístico-romano³⁶. Destaca la importancia de la mujer en el grupo, el rechazo de la esclavitud, su alto nivel intelectual y los «silencios» que Filón guarda respecto a ciertos aspectos de esta comunidad que prefiere no exponer³⁷.

[29] Triviño, «Introducción...» cit., 1975, p. 12.

[30] Martín, J. P. (ed.) *Obras completas...*cit., 2009 a y b, vol. 1 y 5.

[31] Temas como la «lectio» de la Biblia, las virtudes superiores e inferiores, el sacerdocio del pueblo judío entre todos los demás pueblos, la superioridad de la *Torá*, la «sobria ebriedad», el amor por lo inteligible, el servicio al «Existente» y la amistad con Dios. Martín, 2009, en Martín, J. P. *Obras completas...*cit., 2009b, p. 150.

[32] Ph. *Contempl.* 2, 11-13, 18-20, 25-39, 65-90.

[33] Martín, J. P. (Intr., trad. y notas) «Sobre la vida...» cit., 2009b, p. 149.

[34] Vidal, S. *Filón de Alejandría. Los terapeutas. De vita contemplativa.* (Intr., trad. y notas). Salamanca: Sígueme. 2005.

[35] Esta fórmula literaria helenística también está ampliamente presente en las dos obras atribuidas a san Lucas, su *Evangelio* y los *Hechos de los Apóstoles*. Vidal, S. *Filón...*cit., 2005, p. 12, n. 15.

[36] Vidal, S. *Filón de Alejandría...*cit., 2005, pp. 14-17.

[37] Vidal, S. *Filón de Alejandría...*cit., 2005, pp. 25, 35, 39-40 y 41.

Para Frederic Raurell, que realiza una edición del tratado bilíngüe, griego-catalán, *Filó d'Alexandria*. De vida contemplativa, esta obra ha levantado un interés en los estudiosos más en el aspecto histórico que en el filosófico. Quizás porque no se trata de un escrito teórico sobre la contemplación, sino que aborda la descripción de una vida que realmente existió en un lugar y en un tiempo, en el seno de una comunidad judía helenística. Constituye una auténtica apología del judaísmo helenizante de la diáspora alejandrina. loables con los esenios . Raurell subraya el silencio sobre los terapeutas en otras obras de Filón. (punto y seguido) Por su parte el investigador Antoni Bosch-Veciana en su estudio *Judaísmo alexandrí i filosofía*, destaca que la obra lo que pretende es defender el judaísmo, especialmente el alejandrino, como la filosofía que ofrece al ser humano una manera nueva de vivir virtuosa que conduce a la felicidad y a la plenitud, fundamentada en la sabiduría y la moderación.

Un hecho importante, para la investigación sobre el colectivo de los terapeutas, aconteció cuando se produjeron los hallazgos de Qumrán en el siglo XX, pues aunque desde la Antigüedad se tenían noticias de descubrimientos ocasionales de textos hebreos dentro de cuevas, guardados en vasijas, en distintas zonas de Judea, los ejemplares encontrados históricamente no habían sido muchos, y los datos que habían proporcionado no tenían un alcance demasiado relevante³⁸. Mas a partir de 1947,

[38] Gracias a Eusebio sabemos que Orígenes encontró, dentro de una vasija cerca de Jericó en tiempos de Antonino, varios textos antiguos en hebreo, entre ellos una versión de los *Salmos*. Igualmente Epifanio, en el siglo IV, afirma conocer el hallazgo de ejemplares de la *Septuaginta*, y de otros escritos en griego y en hebreo, también en cuevas cerca de Jericó. Más tarde Timoteo en el siglo IX, da cuenta de varios libros religiosos, bíblicos y de otros tipos, igualmente descubiertos en la zona de Jericó, que fueron llevados y admirados en Jerusalén, y más tarde pasaron a la secta judía medieval de los *caraitas*. Un documento de esta procedencia fue encontrado, a fines del siglo XIX, en la geniza de la vieja sinagoga Ben Ezra de El Cairo. Hodge, S. *Los manuscritos del mar Muerto*. Madrid: Edaf. 2005, pp. 30, 35-36 y 144-145. Las genizas eran espacios en las sinagogas donde los libros sagrados inservibles se abandonaban a una destrucción natural, para evitar que cualquier escrito que contuviese el nombre divino fuese tratado de manera indigna. Cuando la geniza se llenaba, y no hubiese posibilidad de un mayor almacenaje, se retiraba el material, se quemaba y enterraba respetuosamente. Aunque no son genizas, una parecida explicación, en cuanto a la tradición judía por la veneración y la preservación de documentos sagrados, se puede dar para el caso de los documentos guardados en cuevas o lugares recónditos, como es el caso de Qumrán. Estos escondrijos sirvieron para conservar en ellos los rollos, en su mayor parte de *Escripturas Santas*, procurando que no cayeran en manos inapropiadas cuando la secta que los poseía abandonó el lugar. García Martínez, F. «Los manuscritos del Mar Muerto: balance de hallazgos y de cuarenta años de estudio». En Piñero, A y Fernández-Galiano, D. (eds.). *Los Manuscritos del Mar Muerto: balance de hallazgos y de cuarenta años de estudios*. Córdoba: El Almendro. 2003[1994], pp. 15-33, pp. 25-29; Roitman, A. *Sectarios de Qumrán. Vida cotidiana de los esenios*. Barcelona:

se había ido incrementando el número documentos aparecidos, y por tanto eran muchos los elementos nuevos de estudio que se habían venido a sumar a la investigación de la historia judía intertestamentaria en general, y más en concreto, al mundo de las sectas hebreas del momento. Desde entonces, algunos han adjudicado al grupo alejandrino semejanzas con la colectividad qumranita, tanto en sus ritos como en sus prácticas y en sus costumbres³⁹. También se los había vinculado a los esenios, lo que no se debe suponer algo extraño pues al parecer fueron individuos de este grupo los habitantes de Qumrán⁴⁰.

En definitiva, estos descubrimientos han venido a estimular el interés por las *cιρόσεις* judías de la época, y nos han facilitado un mejor conocimiento de las mismas, pero respecto a la comunidad mareótica no han aportado mucho, ya que a pesar de ciertas afinidades con el grupo qumranita, no se han encontrado mencionados los terapeutas en ninguno de los documentos hallados en ese lugar, ni testimonio alguno relativo a los mismos que pueda proporcionar luz en algún sentido sobre ellos⁴¹. No obstante, como del poblado de mar Muerto hay mucha información, esta sí ha servido para explicar en cierta medida algunos comportamientos, ritos y ceremoniales de los terapeutas, y también para compararlos a rasgos generales con los de ellos.

Planeta DeAgostini. 2006[2000], pp. 218-222.

[39] Schürer, E. *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús*, 2 vols. G. Vermes, G., Millar, F. y Black, M. (eds) Madrid: Cristiandad. 1985, vol. 2, pp. 764-765.

[40] Hay que tener presente que para la mayoría de los estudiosos la comunidad de Qumrán se identifica con los esenios. Ya en la Antigüedad Plinio el Viejo y Dión Crisóstomo habían situado a los esenios en las proximidades del Mar Muerto. Plin. *HN*, 5. 17, 4; Synes. *Dio*, 3. 8-10. Sobre Qumrán, en general, y su relación con los esenios, en particular, cf. Cardoso Bueno, D. A. «Los terapeutas y los esenios: dos comunidades ascéticas judías de la antigüedad». *Antigüedad y cristianismo: revista de estudios sobre antigüedad tardía*, 40, 2023, pp. 1-27, con abundante y actualizada bibliografía. En las ediciones más antiguas del tratado *De vita contemplativa*, el nombre de esta secta figura en su propio título: *Perὶ theoritikoῦ bioῦ tōn essaion*, lo que se mantuvo en las referencias a los terapeutas realizadas por san Jerónimo y san Epifanio, al nombrarlos como *essaioi*. *Jer. Adv. Iovinian.* 2. 14; *Epif. Panarion o Haer.* 29. 4, 9-10, citado por Schürer, E. *Historia del...*cit., 1985, vol. 2, p. 767, n. 19. Y de este modo llegó hasta el Renacimiento, cuando Scaliger en su obra *Opus de emendatione temporum*, editada en París en el año 1583, todavía cita *De vita contemplativa* como *Perὶ theoritikoῦ bioῦ tōn essaion*, manteniendo así una antigua confusión entre esenios y terapeutas, que tardaría tiempo en aclararse. Y todavía actualmente Vermes al mencionar a los ascetas mareóticos habla de «esenios contemplativos egipcios», Vermes, G. *Los Manuscritos del Mar Muerto*. Barcelona: Muchnik. 1996[1977], p. 58.

[41] Cf. Riaud, J. «Les Thérapeutes d'Alexandrie dans la tradition et dans la recherche critique jusqu'aux découvertes de Qumran». *ANRW* 2, 20, 2. Berlin : De Gruyter. 1987, pp. 1189-1295.

Teniendo en cuenta esto, los estudiosos han insistido, con razón, en que la congregación mareótica surgida en Alejandría era una variante del ascetismo judaico de la época, centrado en la veneración de la Ley mosaica y el respeto escrupuloso a la celebración del sábado, aunque con elementos procedentes también del helenismo y recuerdos o matices que evocan la espiritualidad egipcia, dado el lugar donde surgen, e incluso con la presencia de algunos rasgos orientales. La secta de Qumrán, el movimiento esenio, en sus diferentes variedades, los terapeutas, los baptistas, los pobres de Yahvé, e incluso los primeros cristianos, estarían dentro de unos tipos de movimientos espirituales propios del hebraísmo del momento, y por tanto es coherente buscar alguna pauta de correspondencia o de semejanza entre todas ellas⁴².

Respecto al carácter del colectivo, se ha querido apreciar en los terapeutas distintos tipos de tendencias piadosas. Hay quien ha visto en la comunidad terapéutica simplemente a un grupo de ascetas, que obedecen a impulsos espirituales de su tiempo, mas ajenos al judaísmo, con el que sólo coincidirían en los modelos generales de cualquier tendencia piadosa y devota⁴³. También se ha discutido la mayor o menor influencia que la cultura helénica y la judía han podido tener en la comunidad, y lo que ello haya logrado suponer⁴⁴. Otros, sin embargo, han considerado a los terapeutas exponentes de diferentes αιρέσεις judías, es decir, movimientos filosóficos y espirituales⁴⁵: esenios egipcios, ultraortodoxos radicales, o todo lo contrario, heterodoxos disidentes.

[42] Graffigna, P. *Filone d'Alessandria, La vita contemplativa*. Genova: Il Melangolo. 1992, p. 28. Hay, D. M. «Values and Convictions of the Therapeutae: Things Philo Said and Did Not Say About the Therapeutae». In Lovering, E. H. (ed.). *Society of Biblical Literature Seminar Papers*. Series 31. Atlanta: Scholars. 1992, pp. 673–683, p. 677.

[43] Según Fernández-Galiano podían haber sido judíos o no, pues conforme aparecen en la obra, no queda tan claro su judaísmo como su ascetismo. Fernández-Galiano, D. «Un monasterio pitagórico: los terapeutas de Alejandría». *Gerión* 11, 1993, pp. 245-270, p. 258.

[44] Con matices, pero mayoritariamente, se ha aceptado el peso más destacado del mosaísmo en los protagonistas del escrito filoniano. Nikiprowetzky, V. *Le Commentaire de l'Écriture chez Philo d'Alexandrie*. Leiden: Brill. 1977, pp. 40-49.

[45] Flavio Josefo distingue diferentes αιρέσεις, cuando nos habla de las principales corrientes religiosas judías del momento: fariseos, saduceos y esenios. I. *AJ*. 13. 171-173; *Vit*. 10-11. La palabra griega αιρέσις tiene varias connotaciones, y por eso se puede traducir de varias formas, como *secta*, *grupo*, *facción*, *herejía*, *partido*, *corriente*, o *escuela*, entre otros, que conllevan diferentes sentidos positivos, negativos o indiferentes, según el contexto. Cf. Runia, D. T. «Philo of Alexandria and the Greek Hairesis-Model». *Vigiliae Christianae*, 53, 2. 1999b, pp. 117-147.

Aunque el tema de su relación con los esenios haya sido tradicionalmente conflictivo⁴⁶, la profesora Gloria Moss hace unos años quiso manifestar que los terapeutas egipcios no son más que una secta hermana de los esenios; pero esta investigadora de alguna manera procuró aportar una novedad respecto a la polémica, poniendo de relieve la existencia de un motivo esencial que diferencia a ambos grupos, a su juicio, y no sería otro que la confluencia pagano-judaica que se habría producido en el grupo alejandrino, y que estaba absolutamente ausente en la comunidad esenia de Judea⁴⁷.

Una aportación interesante en cuanto a este aspecto la ofrece el profesor François Daumas al sostener que «en el estado actual de las investigaciones nos inclinamos a pensar que los dos movimientos, esenios y terapeutas, vienen de la misma necesidad interior de los judíos devotos, de los pobres de Yahvé»⁴⁸. También eran conocidos como los *anawin*, que viviendo felizmente en común buscan a Yahvé y son fieles a su alianza y mandamientos⁴⁹. Estas palabras que describen a los pobres de Yahvé, recuerdan a la vida de los mareóticos. Pobreza efectiva y vida retirada es igual a humildad total y, junto con la abstinencia y la frugalidad, supone la entrega a Dios⁵⁰. Esta revalorización de la humildad, tuvo como consecuencia la implantación del «voto» de pobreza en ciertas sectas. Por tanto, no

[46] Cf. Cardoso Bueno, D. A. «Los terapeutas...» cit., 2023, pp. 1-27.

[47] Cf. Moss, G. «The Essenes' Sister Sect in Egypt: A Meeting between Paganism and Judaism». *Faith and Freedom*, 52, 1999, pp. 58–76. En todo caso, es cierto que no son novedad las influencias griegas en Filón, y tampoco en los terapeutas, que surgen en una ciudad helenística. Por otra parte, a nuestro juicio, y basándonos en los argumentos de esta investigadora, más que «hermana», habría que decir que la secta era «pariente» y no muy cercana. Sabemos que les une su judaísmo, pero su posición dentro del mismo es muy diferente, y los propios argumentos de Moss lo corroboran, por ello no compartimos esa afinidad que la investigadora les concede. Sobre la relación de los terapeutas y los esenios, cf. Cardoso Bueno, D. A. «Los terapeutas...» cit., 2023, pp. 1-27.

[48] Daumas, F. et Miquel, P. *De Vita...* cit., 1963, p. 57, (Traducción propia). La comunidad de Qumrán se autodenominaba «los Pobres». Vermes, *Los Manuscritos...* cit., 1996[1977], p. 123.

[49] «Ved cuán hermoso y dulce es reunirse y habitar con los hermanos...». Sal 133, 1-2. Cf. también Sal 34, 10 y 23; 37, 9-11. Gelin, A. *Los pobres de Yahvé*. Barcelona: Nova Terra, 1965, cap. 4.

[50] Los ejercicios de abstinencia eran comunes a ciertos grupos filosóficos, como los epicúreos o los estoicos, aunque por diferentes motivos. Foucault, M. *Historia de la sexualidad. 3. La inquietud de sí*. México: Siglo XXI editores. 2010[1987], p. 69. Algunos grupos no se concibieron a sí mismos como ascetas, sino como filósofos, porque la frugalidad era más una virtud filosófica, que una búsqueda religiosa. Silver, K. *Alexandria and Qumran: Back to the Beginning*. Oxford: Archaeopress Publishing Limited, 2017, p. 33.

es fortuito que en los colectivos ascéticos que surgieron en estos momentos y en tiempos inmediatos⁵¹, se profesen la pobreza, la austeridad y el rigor, al que colaboran la vida célibe o la virginidad⁵². Los esenios, como los terapeutas, son pues, para el investigador francés, probablemente una derivación de este tipo de judaísmo místico⁵³. No obstante, Daumas, como tantos otros que han estudiado el tema, subraya una importante distinción entre ambas formaciones: que una está constatada y la otra no. Los terapeutas, dice con tonos que evocan las expresiones de Renan, son los *Atlantes de Filón*, y al no existir otra fuente escrita quedan en un paisaje de nubes y brumas, que tiene más de mito que de historia⁵⁴.

Pero Daumas no ha negado su realidad en ningún momento, por eso más adelante afirma que él ve en la comunidad de los terapeutas, además de la piedad y el gusto por la meditación de los pobres de Yahvé comentada, relacionada con la mística judía del desierto, otras posibles influencias que van a constituir el marco histórico e ideológico en el que surjan los terapeutas: la espiritualidad egipcia, y las ideas filosóficas griegas⁵⁵.

[51] Los primeros ascetas cristianos, que surgieron precisamente en Egipto, mantienen estas características. Cf. Colombás, G. M. *El monacato Primitivo*. Madrid: BAC, 2004[1974], pp. 45-118. Para el primer monacato femenino, cf. Albarrán, M. J. *El ascetismo femenino en Egipto según la documentación papiro-lógico*. Tesis doctoral. Alcalá de Henares: Universidad Alcalá de Henares, 2009, especialmente pp. 443-619.

[52] Gelin vincula estas tendencias al surgimiento de la creencia en el más allá que, como sabemos, en el judaísmo es un tema que no aparece hasta un periodo tardío de su historia. Gelin, A. *Los pobres...* cit., 1965, cap. 4.

[53] Como el que practicaban los antiguos *hassidim*. «Es muy probable que los *hassidim* existieran ya en tiempos de Matatías, padre de los macabeos [...] cuyo nombre significa «los piadosos» [...] De ellos, sin duda, nacieron los fariseos, cuyo nombre -que quiere decir «separatistas»- conserva el recuerdo de su ruptura con el poder asmoneo [...] Los Esenios son también probablemente una derivación de los *hassidim*. Pero, con ellos, la disciplina de la secta alcanza una especie de plenitud [...]» Gelin, A. *Los pobres...* cit., 1965, cap. 4. Véase también García Martínez, F. «Orígenes del movimiento esenio y de la secta qumránica», en Trebolle, J. y García Martínez, F. *Los hombres de Qumrán*, Madrid: Trotta, 1993, pp. 92-97; Roitman, A. *Sectarios de...cit.*, 2006[2000], pp. 58-61; Ausín, S. «El desierto y el Mar Muerto». En *Para comprender los manuscritos del Mar Muerto*, Vázquez Allegue, J. (coord.). Estella (Navarra): Verbo Divino, 2004, pp. 17-34, pp. 23-25.

[54] Daumas, F. et Miquel, P. *De Vita...* cit., 1963, p. 30. Daumas de hecho cita a Renan, y sus palabras prácticamente parafrasean las del erudito decimonónico. Daumas, F. et Miquel, P. *De Vita...* cit., 1963, p. 27. Filón había denominado «atletas de la virtud» a los esenios. *Prob.* 88.

[55] Daumas, F. et Miquel, P. *De Vita...* cit., 1963, pp. 65-66. Esta forma de expresarse no es la de quien niega la existencia de los terapeutas.

También hay investigadores que, alejándose de la valoración ponderada anterior, han apreciado en los terapeutas una congregación donde podrían predominar algunos de los elementos ya señalados. Así alguno la ve tan influida por lo griego, que la ha definido como un centro puramente pitagórico⁵⁶, y es que no faltan en *De vita contemplativa* alusiones al simbolismo del número⁵⁷, tan presente en el filósofo de Samos. También otros la han apreciado más como un grupo platónico que vive en una comunidad ideal, «una singular república perfecta»⁵⁸. Igualmente, se ha sugerido un mayor peso de los rasgos del ascetismo ancestral egipcio en la congregación mareótica, en referencia especialmente al sacerdocio de este país, que tuvo en este tiempo una figura tan destacada como Queremón, a su vez filósofo estoico y conservador de la biblioteca del *Serapeum* de Alejandría, quien nos ha dejado noticias acerca de este tipo de religiosidad inmemorial a través de Porfirio⁵⁹. Además se ha especulado con la influencia de un tipo

[56] Fernández-Galiano, D. «Un monasterio...» cit., 1993, pp. 245-269. Este autor ve evidente su coincidencia con los pitagóricos. Las influencias pitagóricas ya se pusieron de relieve por otros estudiosos, mas no de una forma tan drástica, al constatar que Josefo o Nicolás de Damasco habían presentado a los esenios como grupos pitagóricos. Schürer, E. *Historia del...cit.*, 1985, vol. 2, pp. 558-559. Por otra parte, Clemente de Alejandría y Eusebio de Cesarea, habían considerado como pitagórico al propio Filón. Torallas Tovar, S. *El De somniis de Filón de Alejandría*. Tesis doctoral. UCM, 1995. Madrid: Docta Complutense, 2002, p. 32. Según Silver, «Los esenios palestinos y los terapeutas comparten las mismas raíces pitagóricas, su filosofía y religión son la misma. Ambos grupos nacieron en o cerca de Alejandría. Hay una clara conexión histórica entre ellos... Tienen características pitagóricas ambos... y en las bibliotecas (tanto de Qumrán como del poblado del lago Mareotis) se almacenó la sabiduría pitagórica judía». Silver, K. *Alexandria... cit.*, 2017, pp. 492-494.

[57] Tanto Filón, que pone de manifiesto los rasgos pitagóricos de los terapeutas, Ph. *Contempl.* 65, como Eusebio, que destaca el conocimiento que Filón tenía de esta corriente filosófica, Eus. *HE*. 2. 4, 3, colaboran al asentamiento del pitagorismo en torno al tema. Geoltrain mantiene el peso del pitagorismo en la comunidad alejandrina. Geoltrain, P. *Le traité de la vie contemplative de Philon d'Alexandrie*. Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient A. Maisonneuve. Semítica, X, 1960, p. 27.

[58] Inspirada en la *República* de Platón. Perea Yébenes, S. «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 filonianas». En González Salinero, R. y Ortega Monasterio, M. T. (eds.) *Fuentes clásicas en el judaísmo: de Sofía a Hokmah*. Madrid: Signifer Libros, 2009, pp. 51-86, 62-66 y 75-76. Aunque este autor reconoce un fondo pitagórico en la comunidad terapéutica.

[59] Porph. *Abst.* 4. 6-8, recogidos por Van der Horst, P. W. *Chærémon, egyptian priest and stoic philosopher*. Leiden: Brill, 1987, pp. 17-22. Daumas, F. et Miquel, P. *De Vita...cit.*, 1963, p. 65; Fernández-Galiano, D. *Los Monasterios Paganos. La huida de la ciudad en el Mundo Antiguo*. Córdoba. El Almendro. 2011, pp. 52-54.

de conducta cercana a la anterior, que es la que protagonizan los *cátopos*, una suerte de comunidad monástica vinculada al *Serapeum* de Menfis⁶⁰, y conocida por un lote de papiros conservados en diferentes museos de Europa, que nos han proporcionado información de la vida religiosa de este grupo⁶¹. Sin embargo, no podemos, en el estado actual de la investigación, saber si los *cátopos* o los sacerdotes ascetas que habitaban los templos, fueron un modelo para los terapeutas, ahora bien su existencia nos hace comprender el clima favorable a este género de vida que había en Egipto⁶².

Este tipo de figuras religiosas, consagradas al servicio de santuarios con deidades de procedencia o relacionadas con Egipto, especialmente Serapis e Isis, también están constatadas en localidades griegas como Delos, Magnesia de Sípilo o Pérgamo, mas en ellas recibieron el nombre heleno de «terapeutas», lo que invita a pensar en una conexión, al menos en su nomenclatura, con los de Filón⁶³. De todas formas, hemos de tener en cuenta el origen y el uso griego de la palabra *terapeuta* en tiempos pasados⁶⁴, pues a los cuidadores del templo de Asclepios también se los denominaba «terapeutas» en Grecia, es decir, «servidores» del dios o del templo; pero teniendo en cuenta que esta divinidad estaba relacionada con la curación y la medicina, los podríamos calificar como una congregación de sanadores, ligada al santuario de Asclepios, lo que igualmente los emparenta con la comunidad mareótica⁶⁵.

Gert J. Steyn⁶⁶ pone de relieve a lo largo de un artículo «la similitud asombrosa» entre los terapeutas y los primeros seguidores de Jesús, e incluso su coincidencia con muchos rasgos del propio Maestro, especialmente

[60] Daumas, F. et Miquel, P. *De Vita...* cit., 1963, pp. 62-66; Fernández-Galiano, D. «Un monasterio...» cit., 1993, pp. 247-248.

[61] Fernández-Galiano, D. «Un monasterio...» cit., 1993, p. 247.

[62] Daumas, F. et Miquel, P. *De Vita...* cit., 1963, pp. 64-65; Fernández-Galiano, D. *Los Monasterios...* cit., 2011, pp. 54-57.

[63] Fernández-Galiano, D. *Los Monasterios...* cit., 2011, pp. 69-71 y 74-78. También aparecen en Esmirna, Daumas, F. et Miquel, P. *De Vita...* cit., 1963, pp. pág. 63.

[64] Para la evolución del vocablo «therapeuta» en la literatura griega, antes y después de Filón de Alejandría, cf. Perea Yébenes, S. «Los *therapeutai*...» cit., 2009, pp. 82-86.

[65] El mismo Filón usa el término *terapeutas* para sacerdotes y levitas en el Templo de Jerusalén. Son ministros de Dios y salvan las almas. Taylor, J. E. *Jewish Women Philosophers of First-Century Alexandria: Philo's «Therapeutae» Reconsidered*. New York: Oxford University Press. 2003, pp. 55-65. Sobre la relación de la medicina con la sabiduría y las creencias en la Antigüedad, cf. Gil, L. *Therapeia. La medicina popular en el mundo clásico*. Madrid: Guadarrama. 1969.

[66] Steyn, G. J. «'Perfecting...'» cit., 2009, pp. 424-448.

tal y como aparecen en el *Evangelio de san Lucas*, y enumera y comenta una serie de comportamientos parecidos en ambas comunidades: el arte de la curación, el abandono de la propiedad, el prescindir de la familia y amigos, el modo de vida contemplativo, la austeridad en el vestido y en la comida, la presencia de mujeres, el estilo de los sermones, la importancia de la atención y su antiesclavismo, entre otros. Tanto el texto evangélico lucano como los *Hechos de los Apóstoles* se atribuyen a un mismo autor, y reflejan un tipo de ideología piadosa subyacente en el mundo judeo-helénico, por lo que, para Steyn, las coincidencias en muchos aspectos de *De vita contemplativa* con estos libros neotestamentarios, más que influencias quizás indiquen el estado de ánimo, y la forma de vida en ciertos círculos piadosos judíos del momento.

Sin embargo, el investigador galo Pierre Geoltrain, que había publicado en 1960 un estudio de *De vita contemplativa*, con la traducción correspondiente del texto al francés, además de dar por real la existencia de la comunidad terapéutica alejandrina, ve en la labor de los terapeutas otras afinidades y, de este modo, encuentra el eco de la literatura apócrifa o pseudoepigráfica judía en una serie de obras, que podrían haber sido realizadas por los propios terapeutas, como *El testamento de Job*, *La sabiduría de Salomón*, *El testamento de Abraham*, y muy especialmente, la novela *José y Asenet*. Según este autor, estos escritos contienen elementos que los relacionan con lo narrado en *De vita contemplativa*⁶⁷. De aceptar por verídica esta afirmación del profesor Geoltrain, se vendría a confirmar la sospecha sobre la existencia de un taller o escritorio de elaboración textual en la comunidad mareótica, sugerida en el tratado⁶⁸.

Para otro destacado investigador francés de origen ucraniano, Valentín Nikiprowetzky⁶⁹, la comunidad terapéutica, aunque presente un carácter ciertamente enigmático, no sólo existió sino que, al igual que los esenios, tuvo un papel destacado en la prehistoria del cristianismo⁷⁰ e influyó notablemente en la tradición patrística⁷¹. Filón los presenta como sanadores que curan el cuerpo pero también las almas oprimidas por el dolor y por enfermedades casi incurables, infligidas por placeres y deseos. Si nos hacemos eco de la metáfora empleada por los estoicos, el vocablo terapeuta

[67] Geoltrain, P. *Le traité...* cit., 1960, pp. 26 y 27.

[68] Ph. *Contempl.* 25, 28-29.

[69] Nikiprowetzky, V. «Le 'De vita...'» cit., 1996[1979] pp. 199-216. En él establece una suerte de debate con la erudita rusa M. Mikhaïlovna Elizarova en torno a *De vita contemplativa*. *Ib.* p. 200.

[70] Nikiprowetzky, V. «Le 'De vita...'» cit., 1996[1979] pp. 199-216, p. 199.

[71] Sobre el tema de la repercusión de las obras de Filón en el primer pensamiento cristiano y en la patrística, cf. Runia, 1999.

significaría en realidad filósofo⁷². Aquí volvemos a encontrar las relaciones entre la piedad terapéutica, la filosofía y la curación medicinal espiritual, todo ello emparentado con la sabiduría ancestral egipcia que ponía de relieve Daumas anteriormente. Nikiprowetzky de igual modo repara en el carácter levítico, y sacerdotal por tanto, de la congregación terapéutica, y en su condición de representantes del colectivo más selecto del pueblo hebreo⁷³.

El profesor Bréhier⁷⁴ también coincidía con Nikiprowetzky en calificar de enigmático el caso de los terapeutas, pues ya hacía tiempo que él había considerado que la cuestión de esta comunidad y todo lo que le afecta, quizás fuese el problema más insoluble de los planteados por las obras de Filón⁷⁵, ya que lo único que tenemos para acercarnos a los terapeutas es lo que nos transmite el alejandrino, y exclusivamente con esta información «es imposible, en ausencia de testimonios externos, llegar a una conclusión más positiva»⁷⁶. Los terapeutas no son presentados como una ficción, sino como judíos reales de vida recoleta, que realizan prácticas citadas también en otros tratados de Filón, como las oraciones de mañana y noche, la lectura y explicación de textos sagrados, la mesa del banquete, el oficio sacerdotal del que preside, los servidores del «culto», todas ellas semejantes a las que se hacían en el Templo de Jerusalén y en las sinagogas⁷⁷.

A pesar de que la mayoría de los estudiosos que han trabajado en el tratado *De vita contemplativa*, como expresa Angela Standhartinger, están convencidos de la existencia histórica real de los terapeutas y *terapeutides*⁷⁸, la falta de huellas en torno a la comunidad descrita en la obra y el hecho de que únicamente sea Filón quien da noticias de ella, ha servido para calificar de problemático y de impreciso el texto filoniano y el grupo señalado en él, y también ha hecho pensar a ciertos investigadores en la posibilidad de que el texto fuese una creación fantástica, una novela filosófica o alegórica, y que la congregación terapéutica nunca hubiese existido.

[72] Nikiprowetzky, V. «Le 'De vita...'» cit., 1996[1979] pp. 199-216, p. 201.

[73] Nikiprowetzky, V. «Le 'De vita...'» cit., 1996[1979] pp. 199-216, p. 202.

[74] Bréhier dedica en su destacada obra *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie* un Apéndice a *La question des Thérapeutes*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1950[1908], pp. 321-324.

[75] Bréhier, É. *Les idées...* cit., 1950[1908], p. 321.

[76] Bréhier, É. *Les idées...* cit., 1950[1908], p. 324.

[77] Bréhier, É. *Les idées...* cit., 1950[1908], pp. 322-323.

[78] Standhartinger, A. «Best practice. Religious reformation in Philo's representation of the Therapeuta and Therapeutides». In *Beyond Priesthood: Religious Entrepreneurs and Innovators in the Roman Empire*. Berlin/Boston: De Gruyter. 2017, pp. 129-156, p. 130.

Por tanto, habría sido un invento de Filón a manera de ficción utópica, como los textos donde aparecen ciudades ideales habitadas por filósofos, por intelectuales o por sabios, que habían surgido en la literatura de la Antigüedad y que, con variantes o nuevos elementos, volverían a aparecer en el Renacimiento. En esta posición ya se situó Renan al analizar esta obra de Filón, aunque matizó diciendo que el autor no partía de cero, sino del conocimiento de la secta esenia, que sería la que le habría proporcionado el material básico para luego componer el marco ideal mareótico⁷⁹.

Dentro de esta línea de interpretación de *De vita contemplativa* como una utopía, pero quizás de una forma más tajante que la expuesta antes por el célebre erudito galo decimonónico, se encuentra en la actualidad el profesor Engberg-Pedersen, que ha definido a la comunidad filónica como una fantasía, una utopía o como *el sueño de un filósofo*. En la obra, los que aparecen, según el profesor danés, no son terapeutas sino *los terapeutas de Filón*, cual seres angelicales imposibles en la realidad.⁸⁰ Engberg-Pedersen argumenta que Filón, en *De vita contemplativa*, recurre a la retórica para dar mayor verosimilitud a su exposición, porque tiene interés en que se crea real, dentro de no dejar de ser «lo que podríamos llamar una utopía fantástica hecha con un propósito serio»⁸¹, por ello presenta a los terapeutas como seres reales transmitiendo la idea de que los conoce personalmente. El mismo recurso literario que emplea, «no añadiré ningún adorno [...] me ceñiré sin artificios a la pura verdad»⁸², se convierte, ante la realidad angelical que luego narra, en un puro artificio de persuasión, algo que Filón hace también en otras obras⁸³.

Sin salirse mucho de esta corriente, mas no tan drástica en su planteamiento, la investigadora S. Marculescu-Badilita nos habla, en un breve y original artículo publicado en el año 2003, de la comunidad del lago Mareotis como una *Philonópolis*⁸⁴, modificando la idea que vimos anteriormente, sugerida por el profesor Perea Yébenes, del grupo terapeuta como una *Platonópolis*⁸⁵, basada en la ciudad ideal de Platón. Porque la autora

[79] Renan, E. *Historia del pueblo de Israel*. 2 vols. Barcelona: Orbis. 1985[1887-1892], vol. 2, p. 244.

[80] Engberg-Pedersen, T. «Philo's De vita contemplativa as a Philosopher's dream». *JSJ*, 30/ 1, 1999, pp. 40-64, pp. 40 y 63-64.

[81] Engberg-Pedersen, T. «Philo's... cit., 1999, p. 43.

[82] Ph. *Contempl.* 1.

[83] Engberg-Pedersen, T. «Philo's... cit., 1999, p. 43.

[84] Cf. Marculescu-Badilita, S. «La Communauté des Thérapeutes: une Philonópolis?» Colloque international «*Philon Politique*». *Adamantus*, 9. Clermont-Ferrand: Université Blaise Pascal. 2003, pp. 67-77.

[85] Perea Yébenes, S. «Los therapeutai...» cit., 2009, pp. 62-63 y 75-76.

también la quiere diferenciar de la *Cosmópolis* de los estoicos. Según su criterio, el poblado mareótico parece inspirarse en ambas, pero fundiéndolas en una sola realidad, o mejor, en una única fantasía. La *Philonópolis* de Marculescu-Badilita tiene, en realidad, una entidad menor, más restringida que una urbe, en palabras tomadas de Bréhier, constituye «una ciudad que deviene en convento»⁸⁶, en todo caso, es igualmente el marco donde ubicar la vida de una congregación ideal.

Más alejada de estimarla una utopía se encuentra la profesora Mary Ann Beavis, quien sostiene, respondiendo en parte a Engberg-Pedersen, que el poblado del lago Mareotis no obedecía a una fantasía y que, al igual que los asentamientos esenios, era bien conocido por sus contemporáneos⁸⁷. Beavis acepta, no obstante, que la mano de Filón pudo embellecer el relato, plasmando en él algunos de los ideales espirituales y filosóficos propios. Por ello, califica a *De vita contemplativa* como una «construcción utópica», pero levantada sobre una realidad y no como un sueño, cual sostenía el profesor danés.⁸⁸

El investigador David Winston, considerado en los medios académicos un experto en utopías antiguas⁸⁹, e igualmente un eminentemente conocedor de Filón, se situó hace años frente a todos los que han visto en este tratado una fantasía o un imposible⁹⁰. Según Winston, que valora este escrito como un relato encomiástico no ficticio, por el sólo hecho de situar a los terapeutas a las afueras de Alejandría, donde Filón vivía, y de proporcionar tantos detalles en cuanto a su ubicación y poblamiento. Es evidente que el filósofo no se los pudo inventar, porque cualquiera habría podido descubrir y denunciar la falsedad. Por otra parte, el clima de hostigamiento en el que vivían los judíos en aquel momento, no era el más apropiado para realizar una propaganda sobre las virtudes hebreas basándose en fábulas. Las utopías suelen ubicarse en escenarios remotos, a grandes distancias tanto espaciales como temporales, a salvo de cualquier esfuerzo de verificación, y no en un emplazamiento tan próximo. Por tanto, según este investigador, este hecho es crucial para determinar su verosimilitud.

[86] Marculescu-Badilita, S. «La Communauté...» cit., 2003, p. 68.

[87] Beavis, M. A. «Philo's Therapeutai: Philosopher's Dream or Utopian Construction?» *JSP*, 14, 1, 2004, pp. 30-42, p. 41.

[88] Esta posición, a grandes rasgos, se acerca a la que nosotros defendemos, y que exponemos más adelante.

[89] Taylor, J. E. «Mujeres reales y retoques literarios: las mujeres «terapéutas» de *De vita contemplativa* de Filón y la identidad del grupo». En Schuller, E. y Wacker, M-T. (eds.) *La Biblia y las mujeres. VI. Primeros escritos judíos*. Pamplona: Verbo Divino. 2019, pp. 223-241, p. 227.

[90] Winston, D. *Philo of ...* cit., 1981, p. 41.

Para el profesor norteamericano David M. Hay⁹¹, que sostiene plenamente la verosimilitud de la existencia de los terapeutas mareóticos, Filón escribe sobre ellos con un ánimo apologético, ya que a sus ojos ejemplifican la virtud de la contemplación, y sostiene que lo que persigue el alejandrino no es sólo examinar el estilo de vida, sino que mediante el empleo reiterativo de la σύγκρισις⁹², procura descubrir a su vez las miserias de los paganos corrompidos por las pasiones, al mismo tiempo que va también demostrando que los ascetas alejandrinos pueden igualar y superar además, con su quehacer teórico y sus prácticas filosóficas, a los sabios gentiles depositarios de los ideales más altos. Pero a su vez, el profesor Hay percibe en la obra una carencia de información sobre ciertos aspectos de la vida de los terapeutas, y opina que se debe a la propia voluntad de Filón de no ser más explícito, pues podían aflorar detalles que se alejaran de su filosofía o que contrastaran con su propia forma de vivir el judaísmo. Filón ensalza a los terapeutas, mas las propias creencias y valores del alejandrino, a medida que encuentran expresión en otros de sus textos, difieren de los expresados en *De vita contemplativa* en varios puntos importantes⁹³. A juicio de este historiador, Filón escribe más para alabar y dar a conocer someramente la forma de vida de la comunidad, que para profundizar o para alentar la investigación sobre sus ideas que, de forma subrepticia, el filósofo intencionadamente oculta cual si se tratase de un enigma⁹⁴.

En el año 2016, el profesor de la Universidad de Yale Matthew Larsen en un trabajo publicado en el *Journal for the Study of Judaism*⁹⁵, propuso una curiosa y muy interesante interpretación de la vida terapéutica, centrándose fundamentalmente en los discursos que se ofrecían dentro de la comunidad, tanto en el *Sabbat* como en la fiesta pentecontal, que valoraba como prototipos de disertaciones reposadas y austeras, que dejaban traslucir una modalidad oratoria más cercana al rigor y a la dignidad romana que a la griega, proclive casi siempre al Enriquecimiento estético y

[91] Cf. Hay, D. M. «Things...» cit., 1992, pp. 673-683.

[92] Ph. *Contempl.* 3-10; 13-17; 40-90. El término significa *comparación, contraste*. Vidal, S. *Filón...cit.*, 2005, p. 12, n. 15. La última σύγκρισις, que abarca prácticamente la mitad del tratado, establece el contraste entre los dos banquetes, el pagano, 40-63, y el terapéutico 64-90.

[93] Hay, D. M. «Things...» cit., 1992, pp. 674.

[94] Hay, D. M. «Things...» cit., 1992, pp. 679-680. El profesor Hay manifiesta una posible tendencia escatológica en los terapeutas, con la que Filón no se siente identificado. *Ib.* p. 683. Cf. también Collins, J.J. *Between Athens and Jerusalem: Jewish Identity in Hellenistic Diaspora*. New York: Crossroad, 1983, pp. 114-134.

[95] Cf. Larsen, M. «Listening with the Body, Seeing through the Ears: Contextualizing Philo's Lecture Event in On the Contemplative Life». *JSJ*, 47, 2016, pp. 447-474.

al adorno elocuente. A la vez, valoraba los silencios del auditorio y su circunspecta actitud, como parte de este mismo comportamiento contenido⁹⁶. Para Larsen, esta congregación se corresponde con un modelo filosófico e intelectual que hubiese gustado a las élites de la *Vrbs*. Quizás Filón supo captar esta sensibilidad y utilizarla, acomodando los modos terapéuticos a los romanos, para conseguir una mejor captación, por parte de su audiencia latina, de las reivindicaciones que lo habían hecho desplazarse hasta Roma, para denunciar ante las autoridades el hostigamiento que la comunidad judía estaba padeciendo en Alejandría. Larsen cita a Engberg-Pedersen, no para apoyar su tesis utópica respecto a los mareóticos, sino al contrario, para sostener que este colectivo consigue ser la realización del «sueño de un filósofo»⁹⁷, pero por haber conseguido plasmar a una élite intelectual y ascética que puede interesar y ser entendida en distinguidos círculos latinos. Los terapeutas, según el investigador norteamericano, presentan el modelo de disertación y audiencia de las comunidades seleccionadas, y cree que Filón los pinta con un pincel de élite filosófica, siguiendo las prácticas de las alocuciones romanas. La comunidad judía en el lago Mareotis, al menos como los describió Filón, eran un ejemplo de sabios judíos helenísticos, hombres y mujeres ascéticos, austeros y rigurosos, imbuidos por una *romanitas* que adecuadamente manifestaban, dialogando con respeto y cultivando virtudes filosóficas viriles⁹⁸.

Quizás las propias características de la comunidad terapéutica de elevación y excelsitud, vocablos persistentes en la obra de Filón, como expresión de una actitud humana sublime, y también la semblanza de espi-

[96] «Los terapeutas realizan exactamente el silencio que Plinio el Joven, y Plutarco amaban más: activo, atento y no combativo». Larsen, M. «Listening...» cit., 2016, p. 454.

[97] Larsen, M. «Listening...» cit., 2016, p. 471.

[98] Seguimos la utilización y el significado del vocablo «varonil» (*cultivation of masculine philosophical virtues*), conforme lo hace acertadamente, a nuestro juicio, el profesor Matthew Larsen, para resaltar con él una connotación de actitud moral ligada al mismo, más que por el significado sexual. Por tanto, para el profesor norteamericano esta masculinidad (*philosophical masculinity*) es aplicable tanto a hombres como a mujeres. Destaca a la comunidad terapéutica como un modelo de comportamiento esencialmente romano, en cuanto que está empapado de virtudes propias de la romanidad, como la dignidad, la templanza y la masculinidad. Larsen, M. «Listening...» cit., 2016, pp. 473-474. Cercanas a esta apreciación de Larsen se muestran algunas afirmaciones de Niehoff y de Taylor. Entre otros textos, cf. Niehoff, M. R. «Entre el contexto social y la ideología individual: Filón transforma su concepción de la mujer». En Schuller, E. y Wacker, M-T. (eds.) *La Biblia y las mujeres. VI. Primeros escritos judíos*. 2019, pp. 205-221, pp. 210-212; Taylor, J. E. «Mujeres reales...» cit., 2019, pp. 232-235. Sobre la figura del sabio en el mundo griego y judío, cf. Uusimäki, E. (2018b). «The Rise of the Sage in Greek and Jewish Antiquity». *JSJ*, 49, 1, 2018b, pp. 1-29.

ritualidad casi inmaterial de los mareóticos, ha llevado a ciertos investigadores de la obra de Filón a considerar a los terapeutas una congregación de rasgos budistas o con influencias brahmánicas⁹⁹, es decir, de inspiración india u oriental, como han sostenido recientemente el profesor de la Universidad de Madrás Michael Lockwood y el investigador germano Ullrich Kleinhempel, en sendos trabajos correctamente elaborados y argumentados que, por otra parte, mantienen posturas que enlazan con sugerencias ya vertidas en este mismo sentido por autores anteriores en estudios más generales, donde se recogían testimonios sobre las relaciones entre Oriente y Occidente en la Antigüedad¹⁰⁰.

Defiende Lockwood¹⁰¹ la llegada a Alejandría de budistas procedentes de Oriente con intención proselitista, que pronto se adherirían a la comunidad judía por estar liberada de la obligación de participar en los ritos paganos politeístas. Esto a su vez les habría facilitado el contacto con los mareóticos, con los que seguramente congeniarían dadas sus características ascéticas y espirituales. Este investigador mantiene que los terapeutas, al ser una comunidad abierta y receptiva, pudieron acogerlos en sus instalaciones y prestarles ayuda, lo que les permitió asimilar ciertas formas contemplativas orientales practicadas por ellos.¹⁰²

[99] Colabora también a esta apreciación la referencia de Filón a los gimnosofistas, a los magos persas, y a Calano. *Prob.* 93-96. Taylor menciona en varias ocasiones ciertas similitudes entre el modo de vida budista y el terapeuta. Taylor, J. E. *Jewish Women...* cit., 2003, pp. 63 y n. 23, 74-75, 103-104, 109-110.

[100] Román López, M. T. «Encuentros entre la India y Occidente en el mundo antiguo». *Espacio, Tiempo y Forma*, serie 2, H^a Antigua, 12, 1990, pp. 71-85, pp. 79-84. Hay una serie de estudios acerca del tema Oriente-Occidente en la Antigüedad donde se contempla la posible influencia de corrientes del pensamiento indio o budista tanto en el judaísmo, cuál sería el caso de los esenios y de los terapeutas, cuanto en el cristianismo primitivo, y especialmente en algunos movimientos heréticos del mismo, como el gnosticismo o el encratismo. Oliver Segura, J. P. «Los gimnosofistas indios como modelo del sabio asceta para cínicos y cristianos». En «Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano». *Antigüedad y Cristianismo*. Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía, 7, 1990, pp. 53-62, pp. 57-62. Para una visión de conjunto del tema de las relaciones del mundo clásico con Oriente en español, Albadalejo, M. *La India en la literatura griega: Un estudio etnográfico*. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá de Henares, 2005; Gómez Espelosín, F. J. *Memorias perdidas. Grecia y el mundo oriental*. Akal: Madrid, 2013. Vofchuk, R. C. *Budismo y mundo grecorromano*. Textos y Estudios, 5, anexo de Anales de Filología Clásica, Buenos Aires: Instituto de Filología Clásica, Facultad de Filosofía y Letras. 2005.

[101] Lockwood, M. «How Crypto-Buddhism Won the West». 2018, pp. 147- 175. Los llama criptobudistas porque practicaban un proselitismo camuflado y util sin evidencias confesionales, por ello predicaban en forma alegórica encubriendo el hecho de que exponían principios de una religión distinta. *Ib.* pp. 148-150.

[102] Filón hace repetidas alusiones a las creencias orientales en sus obras. Ph.

Para Kleinhempel¹⁰³ los terapeutas aunque fuesen judíos tienen muchos rasgos budistas. Su comportamiento en general, la meditación, el aislamiento, el silencio, la alimentación, la austeridad, la armonía con la naturaleza, en fin son todos estos rasgos que para este investigador nos hablan de unas prácticas y formas completamente ligadas al budismo, por tanto en una metrópolis tan cosmopolita como la Alejandría de aquel momento no hay que descartar una posible influencia.

Ligada a lo anterior, pero con una proyección muy actual, aparece una de las más curiosas interpretaciones del tratado *De vita contemplativa* que se ha ofrecido en los últimos años. Ha sido realizada por el filósofo y teólogo francés Jean Yves Leloup vinculando el tratado filoniano a una interpretación antropológica¹⁰⁴, donde emergen cuatro visiones del ser humano desde la más simple, unidimensional, del hombre-materia, que podríamos asimilarla a la atomista de Leucipo o Demócrito; la bidimensional, más generalizada en la filosofía griega, en la que emerge el alma además de la materia; la tridimensional, también presente en el mundo helénico, donde se incorpora un elemento nuevo, que sería el *vóυς*, o espíritu; y la tetradimensional, en la que añade el *πνεῦμα*, soplo (divino) o energía creadora, manifestando así una explicación antropológica trascendente, que el autor asocia a la que tenían tanto los terapeutas como otras corrientes religiosas fundamentalmente orientales, y de ahí la enorme importancia que concede a este colectivo en la historia de la espiritualidad, especialmente para Occidente¹⁰⁵.

En otro sentido, partiendo de la existencia real de la comunidad y de su impregnación del espíritu helenístico alejandrino dentro de la fe judía, se publican en años recientes los trabajos de otros investigadores, como los de la profesora Joan E. Taylor, especialmente *Jewish Women Philosophers of First-Century Alexandria, Philo «Therapeutae» Reconsidered*, 2003, donde se centra en las mujeres del grupo y valora la novedad de este hecho, tanto en el mundo judío como en el helenístico, a la vez que hace un

Prob. 74, 93-96; Abr. 182.

[103] Kleinhempel, U.R. «Traces of Buddhist Presence in Alexandria: Philo and the «Therapeutae». *Aliter*, 11. Saint Petersburg, 2019, pp. 3-31.

[104] Leloup, J. I., y Boff, L. *Terapeutas del desierto de Filón de Alejandría y Francisco de Asís a Graf Dürckheim*. Santander: Sal Terrae. 1999.

[105] Leloup mantiene a los terapeutas como un grupo que comparte esta tridimensionalidad humana con el ascetismo oriental. El filósofo francés asocia a Filón con uno de los más renombrados prohombres de la psicoterapia espiritualista del siglo XX, el alemán Karlfried Graf Dürckheim, con lo que recalca el tema de la conciencia antropológica universal y la relación Oriente-Occidente en ambos intelectuales. Cf. Leloup, J. I., y Boff, L. (1999). *Terapeutas...* cit., 1999, pp. 51-67.

detallado estudio de la vida mareótica; o su más reciente estudio sobre el tratado realizado con el profesor David M. Hay, *Philo of Alexandria. On the Contemplative Life. Introduction, Translation and Comentary*. Para Taylor, la congregación terapéutica fue real y, en ella las mujeres estuvieron integradas como unos componentes más, iguales a los hombres. Se trataría de féminas de gran personalidad, pertenecientes a la élite alejandrina, cultas, incluso alguna dedicada a la enseñanza. Estarían situadas dentro del círculo social e intelectual de Filón, y habrían decidido voluntariamente apartarse de la ciudad y emprender una vida de recogimiento y estudio¹⁰⁶. Los rasgos de estas damas se alejan bastante del ideal femenino griego¹⁰⁷, estando quizás más cerca de la mujer romana e incluso de la egipcia. Así pues, si analizamos el género del tratado, por descontado que no es una utopía y Taylor enumera distintos argumentos para rebatir tal hipótesis¹⁰⁸, pero tampoco quiere inclinarse por hacer de ella una πολιτεία, con lo que ello comporta, y nos dice que es, en realidad, «un *paradeigma*: un ejemplo real presentado retóricamente para demostrar una vida filosófica virtuosa»¹⁰⁹.

Piensa Taylor que Filón tuvo estrecha relación con el grupo, aunque no cree que «viviese» con ellos, ya que su faceta política y los compromisos adquiridos con sus correligionarios eran para él determinantes, y una huída de la ciudad entonces no sería lo adecuado. La estudiosa británica saca la conclusión de que Filón debió meditar mucho entre el tipo de vida que le correspondía llevar y el que hubiese pensado como modélico, y con sus dudas, acabó más dedicado al oficio público dadas las difíciles horas que a la comunidad judía alejandrina le tocó vivir, mas con una añoranza de la vivencia contemplativa¹¹⁰.

Centrados en revalorizar del papel de la mujer, están los estudios de Ross S. Kraemer sobre *De vita contemplativa*. Parte esta investigadora de una posición feminista, que ella misma confiesa, aceptando el relato de Filón como suficientemente fiable y argumentando que se trataba, en el caso de las *terapéutrides*, de mujeres de la élite, bien educadas, autónomas

[106] Taylor, J. E. *Jewish Women...* cit., 2003, pp. 93-99; *Ib.* «Mujeres reales...» cit., 2019, pp. 240-241.

[107] Cf. Rodríguez Moreno, I. «Mujer y filosofía en Grecia». En J. María Nieto Ibáñez (coord.), *Estudios sobre la mujer en la cultura griega*. XVIII Jornadas de Filología Clásica de Castilla y León, 2005, pp. 111-122.

[108] Taylor, J. E. «Mujeres reales...» cit., 2019, pp. 226-228.

[109] Traducción propia. Taylor, J. E. «Mujeres reales...» cit., 2019, pp. 230-231. Taylor hace hincapié en la «retoricidad» empleada como recurso habitual en cierto tipo de escritos en la Antigüedad.

[110] Taylor, J. E. «Mujeres reales...» cit., 2019, pp. 236-237.

financieramente, sin cargas familiares, que podrían haber sido atraídas a la vida filosófica monástica, participando en actividades y roles normalmente reservados para hombres¹¹¹. La profesora norteamericana recoge en un artículo la hipótesis, propuesta por algunos estudiosos como vimos anteriormente, de que libros como *El testamento de Job* o la novela *José y Asenet*, pudieran haber sido compuestos en el seno de la comunidad del lago Mareotis, dando con ello carta de naturaleza a la existencia real de esta congregación y de su actividad creativa¹¹². Pero al revisar de nuevo la obra con cierto detalle unos años después, Kraemer cambia de posición y cuestiona la historicidad de los terapeutas, en general, y más aún la de las mujeres filósofas filonianas que, en esta revisión del tratado, no le proporcionan la certeza de ser mujeres reales. Considera, en su vuelta al tema, poco fiable el relato de Filón sobre las que ella denomina *spouses of wisdom*, concluyendo que lo que se narra en el tratado es una filónica invención¹¹³. Con ello, Kraemer ha terminado por coincidir con los estudiosos que se adhieren, de una forma u otra, a la hipótesis de la utopía.

Dentro de la posición feminista, en la que han tomado protagonismo las *terapéutrides*, Shari Golberg¹¹⁴ estima que, si bien es tentador admitir que Filón incluyó a las féminas filósofas en su trabajo para demostrar que la unión mística con Dios era una opción viable, tanto para las mujeres como para los hombres, al comparar a las *terapéutrides* con otras representaciones no tan positivas de lo femenino en las obras del autor, resulta desconcertante el papel de las mismas en *De vita contemplativa*. En consecuencia, concluye preguntándose si la obra estaba destinada a mostrar la verdadera existencia de unas mujeres reales, o si Filón al incluirlas albergaba otras pretensiones.

De todas formas, la posición de la mujer en Filón es controvertida por ser muy oscilante, así encontramos desde casos donde se muestra abiertamente misógino¹¹⁵, hasta ocasiones en los que parece concederle un

[111] Cf. Kraemer, R. S. *Her Share of the Blessings: Women's Religions among Pagans, Jews, and Christians in the Greco-Roman World*. New York/Oxford: Oxford University Press. 1992. Es una posición que consideramos acertada, aunque Kraemer en la actualidad la haya corregido.

[112] Cf. Kraemer, R. S. «Monastic Jewish Women in Greco-Roman Egypt: Philo Judaeus on the Therapeutrides». *Signs. Journal of Women in Culture and Society*, vol. 14. Chicago: University Press, 1989, pp. 342-370, pp. 361-3.

[113] Cf. Kraemer, R. S. «Spouses of Wisdom. Philo's Therapeutrides, Reconsidered». In *Unreliable Witnesses: Religion, Gender, and History in the Greco-Roman Mediterranean*. New York: Oxford University Press, 2011, pp. 57-116.

[114] Cf. Golberg, S. «The Two Choruses Become One: The Absence/Presence of Women in Philo's On the Contemplative Life». *JSJ*, 39/ 4-5, 2008, pp. 459-470.

[115] Ph. *Quaest. Ex.* I, 8; *Quaest. Gen.* 3.47; *Spec.* I, 200-201; *Abr.* 101; *Aet.* 69;

papel más decoroso. Concretamente, *De vita contemplativa* es una obra en la que la mujer está dignamente tratada.¹¹⁶ Podríamos decir, como sugiere Niehoff en una reciente publicación dedicada a las mujeres en la Biblia¹¹⁷, que Filón se debate internamente, y es explicable, entre su ideología individual judía, el marco intelectual en el que se desenvuelve y también el contexto social que lo rodea, de este modo el conjunto de estas circunstancias hace que su posición sea variable. No obstante, fiel a su tesis de un cambio importante en Filón a partir de su estancia en Roma, la profesora de la Universidad de Jerusalén admite una posición más humana y complaciente aunque, desde una óptica actual, esto no represente una gran modificación¹¹⁸. Sin embargo, estima que este viaje pudo influir en *De vita contemplativa*, al haberse distanciado más de lo helenístico y acercarse a los valores austeros de la sociedad romana, coincidiendo incluso en algunas apreciaciones hechas en sus últimas obras, con presupuestos de Séneca¹¹⁹. Niehoff mantiene que ya en su *Historia Eclesiástica* Eusebio, al reconstruir el contexto político de los escritos de Filón y señalar la cronología de sus obras, advirtió una orientación creciente hacia Roma del alejandrino¹²⁰. Precisamente a consecuencia de ello se produce también su giro hacia el estoicismo según la investigadora¹²¹.

Hace pocos años la profesora de la Universidad de Helsinki, Elisa Uusimäki, en un singular artículo publicado en la revista Henoch, *Local and Global: Philo of Alexandria on the Philosophical Life of the Therapeuta*e, basándose en las ideas de Pierre Hadot de admitir la filosofía como una forma de vida en la Antigüedad grecorromana, cree que *De vita contemplativa* puede entenderse precisamente como la «biografía» de un estilo de vida, que en este caso queda reflejado en la *askēsis* de un grupo de filósofos helenísticos judíos del siglo I d. C., los terapeutas del lago Mareo-

Leg. II, 37, 38,44; *Somn.* I, 246; *Her.* 52; *Opif.* 165. Esta posición no sólo era judía, sino que estaba ampliamente presente en Grecia.

[116] Hay, D. M. «Things...» cit., 1992, p. 674.

[117] Niehoff, M. R. «Entre el...» cit., 2019, pp. 205-221.

[118] La investigadora defiende una clara cesura en la vida de Filón marcada por la embajada. Niehoff, M. R. *Philo of...*cit., . 2018, pp. 69-90.

[119] Filón alcanzó una integración con formas de discurso claramente romanas, que terminó acercando al filósofo judío a intelectuales latinos como Séneca. Niehoff, M. R. «The Symposium of Philo's Therapeuta: Displaying Jewish Identity in an Increasingly Roman World». *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 50, 2010, pp. 95–116, p. 116.

[120] Niehoff, M.R. «Eusebius as a Reader of Philo». *Adamantius*, 21, 2015, pp. 185-194, p.185.

[121] Niehoff, M. R. *Philo of...*cit., 2018, pp. 69-90.

tis¹²². En la obra se contiene un patrón de comportamiento que demuestra el compromiso con un tipo de filosofía espiritual. Filón alaba la forma de vida del grupo, mas no investiga mucho sus ideas pero, para Uusimäki, la omisión de sus presupuestos doctrinales no parece tan extraña, si la obra se lee como una especie de biografía filosófica de la comunidad, donde lo relevante es su existencia día a día, como el mismo escrito recoge. De esta manera también se explicaría que el texto contuviese elementos reales mezclados con algunos de ficción, algo habitual en la literatura de este tipo en aquellos momentos¹²³. La filosofía, el amor a la sabiduría, no es algo exclusivamente griego, sino que se encuentra en diferentes culturas, el mismo Filón alude a ello¹²⁴, comenta Uusimäki, y en el caso de los terapeutas refleja esa tendencia en el mundo hebreo, presentando incluso al propio judaísmo, simbolizado en esta congregación, como una filosofía.

Otra perspectiva desde la que se ha contemplado la obra, y que nos parece especialmente acertada, ha sido la etnográfica. En *De vita contemplativa*, según Angela Standhartinger¹²⁵, Filón presenta la etnografía de un grupo excelente de personas que son filósofos. Se trata de la *raza terapéutica* que junto al lago Mareotis practica las artes más importantes de la curación espiritual. El clima saludable y el lugar tranquilo en el que viven, su estilo de vida piadoso, sencillo y ascético, y sus ceremonias religiosas superan los ideales del tiempo.¹²⁶ Por lo tanto, indica Standhartinger, el grupo se asimila, en su comportamiento, a los *misios* y los *hipomolgos* mencionados por Homero y citados por Filón¹²⁷, que viven sin subsistencias en los márgenes de la civilización, y que son *los más justos de los hombres*. Esto nos conduce a meditar en lo que supone la discrepancia y la defeción respecto al mundo habitado corrompido. Como en muchas otras

[122] Uusimäki, E. «Local and Global: Philo of Alexandria on the Philosophical Life of the Therapeuta». *Henoch. Historical and Textual Studies in the Ancient and Medieval Judaism and Christianity*, 40/2, 2018a, pp. 298–317, pp.298-299.

[123] Estamos de acuerdo con el planteamiento general de la investigadora finlandesa, y coincidimos con la perspectiva de considerar el tratado *De vita contemplativa* como una biografía. Cardoso Bueno, D. A. *De vita ... cit.*, 2021, pp. 203-212

[124] Ph. *Prob.* 72-96. En realidad, en este pasaje mencionado por Uusimäki, a quien Filón cita como ejemplo de vida filosófica en el ámbito judío es a los esenios, al mismo tiempo que nombra a los sabios griegos, los magos persas o los gimnósofistas indios.

[125] Cf. Standhartinger, A. «Best practice...» cit., 2017, pp. 129-156.

[126] Cf. Cardoso Bueno, D. A. «El poblado de los terapeutas del lago Mareotis como *locus amoenus* sacro y filosófico», *Fortunatae: Revista canaria de Filología, Cultura y Humanidades Clásicas*, 38, 2023, pp. 7-23.

[127] «Eso...insinúa Homero en la *Ilíada*, al comienzo del canto decimotercero». Ph. *Contempl.* 17. Traducción Vidal.

etnografías, un ímpetu esencial es el reproche de las condiciones sociales en el propio grupo de referencia del escritor, que en el caso de Filón supone una crítica a las ideas griegas y egipcias sobre Dios, a la forma en que los filósofos helenos trataron algunos temas, como el de la propiedad o el de la esclavitud, y al συμπόσιον greco-romano, elevado a veces, pero decadente y excesivo muchas más¹²⁸.

Muy relevante es la valoración que hace el profesor británico Andy H. Merrills¹²⁹, que sitúa a *De vita contemplativa* en el origen de buena parte de los relatos ascéticos posteriores, formando una especie de paradigma que será válido durante siglos, fundamentalmente para el cristianismo a partir de la apropiación por Eusebio del texto filoniano. El tratado, según el autor, sirvió de referencia continua para los primeros escritores cristianos, cuando hubo una explosión del monaquismo muy especialmente en Egipto. Los escritores de esta confesión supieron utilizar la referencia de los contemplativos mareóticos, cual fue el caso del historiador eclesiástico Sozomeno, para proponer a los terapeutas y a sus seguidores, los monjes de aquel momento, como modelo de piedad, en contraste con el decadente mundo de la cultura pagana. Era, en cierto modo, una contestación desde la alteridad periférica, que superaba en virtudes humanas a la centralidad «civilizada». Para Merrills, el uso de la marginalidad sublime en los autores cristianos de aquellos momentos, para emitir un juicio condenatorio de un mundo degradado, siguió el precedente de Filón, a quien ya habían cristianizado¹³⁰.

Peculiar es la posición de Holger Szesnat en relación a *De vita contemplativa*. Se centra en rebatir la opinión positiva que ha causado en muchos estudiosos la presencia de las *terapéutrides* en el tratado de Filón, y en su apreciación de la aparición del tema de la homosexualidad en el relato. Según el investigador germano, el alejandrino nunca sintió la menor simpatía por la mujer, lo que deja ver claramente en muchas de sus obras, y la posición amable que presuntamente expresa en *De vita contemplativa*, si se examina rigurosamente, cree Szesnat, que no es tal. Él piensa que Filón se vio en la necesidad de situar a las *terapéutrides* en el relato, para confeccionar su modelo ideal mareótico, que era lo que realmente le inte-

[128] Standhartinger, A. «Best practice...» cit., 2017, pp. 151-152.

[129] Cf. Merrills, A. H. «Monks, Monsters and Barbarians: Re-defining the African Periphery in Late Antiquity». *Journal of Early Christian Studies*, 12/2, 2004, pp. 217-244.

[130] También se refiere a la cita homérica de los *misios* y los *hipomolgos* que hace Filón, Ph. *Contempl.* 17, para subrayar el desinterés por el sustento del grupo ascético de los terapeutas y de sus sucesores, ya que su ejemplo dio lugar a una auténtica eclosión de fundaciones monacales. Merrills, A. H. «Monks...» cit., 2004, pp. 232-233 y 242.

resaba, a pesar de que en el fondo no aprobaba su presencia en la comunidad. Por ello, las describe como «mostly aged virgins»¹³¹, donde la palabra que utiliza, γυναικες, tiene el significado de mujeres/hembras, frente a otra que podría haber usado, παρθένοι, mujeres/vírgenes, que lleva consigo una connotación más acorde a lo que podríamos pensar de las *terapéutrides*¹³². De este modo, simplificando, lo que se dice en el tratado, en realidad es «*hembras*» en su mayoría *envejecidas*, en vez de «*virgenes*» en su mayoría *envejecidas*¹³³. Esto, afirma Szesnat, que es debido a que Filón no desea atribuirles valores positivos al colectivo femenino, pero seguro, piensa este investigador, que ni todas eran viejas, ni siquiera vírgenes, mas estos datos los tenía que omitir¹³⁴. De igual modo, siguiendo a Szesnat, cuando se habla en *De vita contemplativa* de los «*pretty slave boys*»¹³⁵, utilizados con fines sexuales en los banquetes paganos,¹³⁶ Filón les ha adjudicado a estos jovencitos la «enfermedad femenina»,¹³⁷ lo que abunda en una apreciación misógina por parte del filósofo alejandrino, ya que él asocia la enfermedad con el hecho de ser mujer¹³⁸.

A continuación mencionaremos a la profesora de Pensamiento Judío de la Universidad Hebrea de Jerusalén, Maren R. Niehoff, quien en su reciente obra *Philo of Alexandria. An Intellectual Biography*¹³⁹, ha venido a enriquecer las investigaciones filonianas aportando una interpretación hasta cierto punto novedosa del filósofo alejandrino, que no todos los estudiosos comparten.¹⁴⁰ Para Niehoff, aunque Filón fue un filósofo coherente,

[131] Szesnat, H. «'Mostly aged virgins': Philo and the presence of the Therapeutrides at Lake Mareotis». *Neotestamentica*, 32, 1, 1998a, pp. 191-201, p. 191.

[132] Lo femenino en Filón es una categoría ambivalente –y hasta con componentes antagónicos– según se trate de mujer, γυνή, o de virgen, παρθένος. Alesso, M. «Qué es una madre judía según Filón». *Circe de clásicos y modernos*, 11, 2007, pp. 11-25, p. 21.

Alesso, 2007, pág. 21.

[133] Ph. *Contempl.* 68

[134] Szesnat, H. «'Mostly...'» cit., 1998a, pp. 191-201.

[135] Szesnat, H. «Pretty boys in Philo's *De vita contemplativa*». *Studia Philonica Annual*, 10, 1998b, pp. 87-107, pp. 97-106.

[136] Ph. *Contempl.* 50.

[137] θήλειαν ἐναπεργχόμενος. Ph. *Contempl.* 59-60.

[138] «The concept of the 'female disease' attributed to these boys is based on the Philonic association of disease of 'being female' ». Szesnat, H. «'Mostly...'» cit., 1998a, p. 191.

[139] Cf. Niehoff, M. R. *Philo of...cit.*, 2018.

[140] Algunos especialistas, como Carlos Lévy, discrepan de la valoración del Filón estoicista que hace Niehoff. Lévy, C. «Maren R. Niehoff, *Philo of Alexandria: An Intellectual Biography* Reviewed by Carlos Lévy», *The Studia Philonica Annual*, 30, 2018, pp. 183-190.

presentó claramente dos etapas en su vida diferentes en cuanto a su reflexión intelectual, una primera, hasta los años de la embajada en Roma, donde se mueve dentro de un claro judaísmo platónico y una exégesis bíblica inclinada a un alegorismo profundo, y una segunda, a partir de su estancia en la *Vrbs*, en la que se replantea de alguna manera su orientación «helenista» alejandrina, adoptando una exégesis más contenida, y una posición «romanista», imbuida por la filosofía estoica. Precisamente, en esta etapa es cuando acomete la composición del tratado *De vita contemplativa*, enfocado más hacia un auditorio latino que al judío o al griego. En los terapeutas tratará de representar al pueblo hebreo, como un modelo de comportamiento adecuado a los valores de rigor y austereidad propios del pensamiento romano del momento, muy apreciados en los medios intelectuales de la *Vrbs*¹⁴¹. Niehoff piensa que así los judíos, «emergen en el lado romano de una profunda división cultural entre la moderación filosófica y los excesos griegos»¹⁴².

En una posición bastante diferente a Niehoff se va a situar la investigadora del *Centre national de la recherche scientifique* Katell Berthelot¹⁴³, quien cree que Filón, a pesar de apreciar la estabilidad general proporcionada por Roma, y de valorar los «privilegios» concedidos a los judíos por los «buenos» príncipes romanos, era consciente de los problemas políticos planteados por el dominio romano a la comunidad hebrea, no sólo respecto a lo que podía suceder cuando los gobernantes eran hostiles a ella, sino también en relación a los conflictos teológicos de fondo que podrían aflorar en ciertos momentos. Es decir, que si bien Filón aceptó el dominio romano y lo apreció como positivo en algunos aspectos, entendía que, desde la perspectiva mosaica, tampoco era un mundo ideal el que había traído consigo. Roma se consideraba a sí misma un pueblo electo 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 él lo que pretendía y esperaba era que todas las naciones reconocieran un día la superioridad y la perfección de la Leyes de Moisés. Filón nunca aceptó que el orbe romano estuviese guiado por la divina providencia¹⁴⁴, ni concebía que perdurara para siempre. Por el contrario, lo que ciertamente aguardaba era que desapareciera a la larga, ya que para él todo lo vinculado a *Tychè* es pasajero, en tanto que la volun-

[141] Niehoff, M. R. *Philo of...cit.*, 2018, pp. 86-88.

[142] Traducción propia. Niehoff, M. R. *Philo of...cit.*, 2018, p. 87.

[143] Berthelot, K. «Philo's Perception of the Roman Empire». *JSJ.* 42/2, 2011, pp. 66-187, pp. 166-187.

[144] A no ser que este providencialismo estuviese supeditado al destino «triunfal» de Israel.

tad de Dios, que estaba del lado de los judíos, es inmutable. Filón, según Berthelot, consideró la realeza espiritual y eterna de Israel, representada en *De vita contemplativa* por los terapeutas¹⁴⁵, enormemente superior al gobierno terrestre y provisorio de Roma¹⁴⁶, y a pesar de admira a Augusto y a Tiberio, como él mismo lo muestra en *Legatio ad Gaium*,¹⁴⁷ especialmente por el comportamiento que habían tenido con sus correligionarios, Filón ante todo era judío y lo que esperaba era que su pueblo alcanzara la primacía y el reconocimiento ante todos los demás.

Sin embargo, para la investigadora irlandesa Emily Parker¹⁴⁸ el Imperio Romano podría representar la oportunidad *providencial* de expandir la fe judía, de la que los mareóticos eran un modelo, ya que cultura latina tan ampliamente extendida le proporcionaba los instrumentos adecuados, infraestructura y territorio, convirtiéndose en el vehículo idóneo para su universalización, eso sí, en caso de no verse malogrados por comportamientos como los de Flaco o Calígula, que suponían un atentado contra los antiguos y honorables ideales romanos, y contra los esfuerzos de moralización llevados a cabo durante el principado de Augusto¹⁴⁹.

No queremos concluir esta exposición de estudios relativos a *Los terapeutas*, sin citar una de las más recientes investigaciones sobre esta obra. Se trata de la tesis doctoral defendida por Lena V. Toews en la Andrews University, en julio de 2019¹⁵⁰, centrada en un análisis comparativo respecto al concepto griego de *xourovovía*, comunidad que participa y comparte, en tres escritos judíos de la misma época aproximadamente los *Hechos de los Apóstoles*, *De vita contemplativa* y la *Didaché*. Además de apoyar la existencia real de la comunidad mareótica, Toews pone de manifiesto la importancia de la relación fraternal entre los miembros de esta congregación, su sentido de pertenencia a una institución común y su ánimo desinteresado, ya que han abandonado todas sus posesiones y

[145] Ph. *Contempl.* 90. El destino beatífico de la nación de Israel, la que ve a Dios, plasmada en la comunidad mareótica, se aprecia perfectamente en el párrafo con el que concluye el tratado *De vita contemplativa*.

[146] ¿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.

[147] Ph. *Leg.* 141-161.

[148] Parker, E. «A Portrait of Many Colours: Philo's Account of Roman Political Administration in Alexandria». *Dionysius*, 29, Dec. 2011, pp. 1-10.

[149] Ph. *Leg.* 148-158.

[150] Toews, L. V. *Motivation for the Sharing of Material Possessions in «Acts», Philo's «De Vita Contemplativa» and the «Didaché»: A Comparative Study*. 2019. Berrien Springs. Michigan: Andrews University.

para estos ascetas judíos desprenderse de sus propiedades es una ganancia, no una pérdida. Esta posición los conduce a compartir esencialmente los bienes espirituales que proporciona la vida contemplativa, porque los recursos materiales son vistos por ellos, como una barrera que les impediría contemplar los pensamientos superiores, albergados en las Escrituras y la filosofía, y despegarse de ellos, por el contrario, les facilitaría el camino ascético, y a su vez haría que estas riquezas fuesen útiles para proporcionar fortuna y bienestar a sus allegados y familiares. Por tanto, la *κοινωνία* representa en *De vita contemplativa* un ideal filosófico de interacción espiritual, o relación humana sublime, más que un intercambio de objetos y cosas de la vida cotidiana, como sucede en los otros dos escritos¹⁵¹. Con ello Toews quiere subrayar las similitudes y las diferencias entre los terapeutas y los grupos de primeros cristianos descritos en los *Hechos de los Apóstoles* y en la *Didaché*.

3. Conclusión.

Finalizamos este artículo haciendo una breve reflexión acerca la relación entre la verosimilitud de lo narrado en tratado y el género del mismo, exponiendo finalmente nuestro criterio sobre la obra.

Mientras *De vita contemplativa* se encuadró durante siglos en el género de la *πραγματεία*, aplicable a un texto verídico, ἀληθινός λόγος, es decir, que trasmítia una verdad auténtica y constatable, no hubo discusión sobre la realidad de los terapeutas. Esto sucedió en tanto que se consideró una obra que narraba los afanes cotidianos de unos ascetas cristianos cuya existencia y forma de vida estaba avalada por la Iglesia. Pero desde el instante en que se deschristianizó la comunidad y se empezó a valorar como judía, comenzaron a plantearse dudas sobre su existencia y se fue perdiendo la confianza en el carácter verídico de la narración. Entonces se pensó en la posibilidad de que fuese un escrito de corte utópico¹⁵², relacionado, por tanto, con el *πλασθεῖς μῦθος* y también que su autor hubiese podido ser otro distinto a Filón.

A partir de aquellos momentos, la crítica ha mantenido hasta fechas no muy lejanas vacilaciones acerca de la autenticidad de lo relatado y sospechas sobre su autoría, ya que no se ha podido constatar fehaciente-

[151] Tanto en los *Hechos de los Apóstoles* como en la *Didaché* el concepto de *κοινωνία* tiene una connotación menos excelsa y más pedestre, que en *De vita contemplativa*. Toews, L. V. *Motivation...cit.*, 2019, pp. 230-235 y 264-272.

[152] Algo que jamás sucedió mientras se definió a los terapeutas como una comunidad cristiana, por razones obvias.

mente la existencia de este grupo y que el único que lo menciona originalmente es Filón. Aunque la división entre los investigadores se ha venido manteniendo en este sentido, lo cierto es que la opinión mayoritaria se ha pronunciado a favor de la veracidad de lo expuesto en la narración y de su atribución al filósofo judío¹⁵³.

En nuestro caso, también apreciamos muchos más argumentos acordes con la realidad terapéutica que en contra. No obstante, hemos de tener en cuenta, y este es nuestro enfoque del tema, que en *De vita contemplativa* se conjugan, dos elementos, por un lado, un enorme poso de verdad, representado por la presencia cercana a Filón de la congregación terapéutica de profunda raigambre piadosa y ascética, que impulsa al filósofo a describir su existencia y, por otro, un no desdeñable ropaje sublime y retórico, que refleja el deseo, por parte del autor, de propagar convincentemente la biografía de esa vida en común excelsa¹⁵⁴ mediante una apología protráptica. La combinación de estos dos elementos, verosimilitud por constatable proximidad y retoracidad por deseo de encomio es, a nuestro juicio, lo que ha propiciado que la cuestión de los terapeutas se haya convertido durante siglos en un enigma.

4. Bibliografía.

- Albarrán, M. J. (2009). *El ascetismo femenino en Egipto según la documentación papirologico*. Tesis doctoral. Alcalá de Henares: Universidad Alcalá de Henares.
- Alessio, M. (2007). «Qué es una madre judía según Filón». *Circe de clásicos y modernos*, 11, pp. 11-25.
- Beavis, M. A. (2004). «Philo's Therapeutai: Philosopher's Dream or Utopian Construction?» *JSP*, 14/1, pp. 30-42.
- Berthelot, K. (2011). «Philo's Perception of the Roman Empire». *JSJ*. 42/2. pp. 166-187.
- Bosch-Veciana, A. (2010). *Judaísmo alexandrí i filosofía*. Barcelona: PPU.

[153] Tampoco se tenía certeza plena sobre la vida de los esenios hasta los hallazgos de Qumrán, aunque hubiese noticias de ellos en fuentes antiguas. Desde entonces, se ha comprobado que los restos encontrados avalan lo narrado por Filón en sus tratados *Quod omnis probus liber sit* e *Hypothetica*. Este hecho quizás sea también un testimonio a favor de la posible existencia real de los terapeutas y de la autoría del tratado por el filósofo judío.

[154] Como afirmaba Uusimäki, E. «*Local ...*», cit., 2018a, pp. 298-317, p. 299. Cf. Cardoso Bueno, D. A. *De vita...cit.*, 2021, pp. 201-216.

- Bréhier, É. 1950[1908]. *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie* un Apéndice a *La question des Thérapeutes*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin.
- Cardoso Bueno, D. A., *De vita contemplativa o Los terapeutas*. Tesis doctoral. Madrid: Universidad Complutense, 2021.
- Cardoso Bueno, D. A. (2023a). «Los terapeutas y los esenios: dos comunidades ascéticas judías de la antigüedad». *Antigüedad y cristianismo: revista de estudios sobre antigüedad tardía*, N° 40, pp. 1-27.
- Cardoso Bueno, D. A. (2023). «El poblado de los terapeutas del lago Mareotis como locus amoenus sacro y filosófico», *Fortunatae: Revista canaria de Filología, Cultura y Humanidades Clásicas*, nº 38, pp. 7-23.
- Cardoso Bueno, D. A., (2024). «El nachleben del tratado *De vita contemplativa* de Filón de Alejandría», *ARYS*, 22, pp. 359-402.
- Colombás, G. M. (2004[1974]). *El monacato Primitivo*. Madrid: BAC.
- Colson, F. H. and Whitaker, G. H. (1985). *On the contemplative life or Suppliants (De vita contemplativa)*, pp. 104-179, vol. 9. App. pp. 518-524. London/Cambridge, Massachusetts: Heinemann LTD/Harvard University Press.
- Collins, J.J. (1983). *Between Athens and Jerusalem: Jewish Identity in Hellenistic Diaspora*. New York: Crossroad, pp. 114-134.
- Daumas, F. (intr. et notes) et Miquel, P. (trad.) (1963). *De Vita Contemplativa. Les œuvres de Philon d'Alexandrie* 29. Paris: Editions du Cerf.
- Engberg-Pedersen, T. (1999). «Philo's De vita contemplativa as a Philosopher's dream». *JSJ*, 30/1, pp. 40-64.
- Eusebio de Cesarea (2010). *Historia eclesiástica*. Velasco-Delgado, A. (intr., trad. y notas). Madrid : BAC.
- Fernández Sangrador, J. J. (1994) *Los orígenes de la comunidad cristiana de Alejandría*. Salamanca: Universidad Pontificia.
- Fernández Hernández, G. (2010). Filosofía hebrea, pagana y cristiana en la Alejandría antigua, *Boletín Millares Carlo*, 29, pp. 171-205.
- Fernández-Galiano, D. (1993). «Un monasterio pitagórico: los terapeutas de Alejandría». *Gerión*, 11, pp. 245-270.
- Fernández-Galiano, D. (2011). *Los Monasterios Paganos. La huida de la ciudad en el Mundo Antiguo*. Córdoba. El Almendro.
- Foucault, M. (2010[1987]). *Historia de la sexualidad. 3. La inquietud de sí*. México: Siglo XXI editores.

- García Martínez, F. (1993). «Orígenes del movimiento esenio y de la secta qumránica», en Trebolle, J. y García Martínez, F. *Los hombres de Qumrán*, Madrid: Trotta, pp. 91-117.
- García Martínez, F. (2003[1994]). «Los manuscritos del Mar Muerto: balance de hallazgos y de cuarenta años de estudio». En Piñero, A y Fernández-Galiano, D. (eds.). *Los Manuscritos del Mar Muerto*. Córdoba: El Almendro, pp. 15-33.
- García Martínez, F. y Trebolle, J. (1993). *Los hombres de Qumrán*. Madrid: Trotta.
- Garcíadiego, A. (1953). *Katholiké Ekklesia. El significado del epíteto «Católica» aplicado a «Iglesia» desde San Ignacio de Antioquía hasta Orígenes*. México: Jus.
- Gelin, A. (1965). *Los pobres de Yahvé*. Barcelona: Nova Terra. Obtenido de <http://www.hernandarias.edu.ar/ceiboysur/> para Biblioteca Católica Digital.
- Geoltrain, P. (1960). *Le traité de la vie contemplative de Philon d'Alexandrie*. Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient A. Maisonneuve. Semítica, X.
- Gil, L. (1969). *Therapeia. La medicina popular en el mundo clásico*. Madrid: Guadarrama.
- Golberg, S. (2008). «The Two Choruses Become One: The Absence/Presence of Women in Philo's On the Contemplative Life». *JSJ*, 39/4-5, pp. 459-470.
- Graffigna, P. (1992). *Filone d'Alessandria, La vita contemplativa*. Genova: Il Melangolo.
- Hadas-Lebel, M. (2012). *Philo of Alexandria: A Thinker in the Jewish Diaspora*. Leiden: Brill.
- Hay, D. M. (1992). «Values and Convictions of the Therapeutae: Things Philo Said and Did Not Say About the Therapeutae». In Lovering, E. H. (ed.). *Society of Biblical Literature Seminar Papers*. Series 31. Atlanta: Scholars, pp. 673–683.
- Hay, D. M. (1998). «The Veiled Thoughts of the Therapeutae». In R. M. Berchman (ed.) *Mediator of the Divine. Prophecy, Divination, Dreams, and Theurgy in Mediterranean Antiquity*. Atlanta: Scholars, pp. 167-184.
- Hodge, S. (2005[2002]). *Los manuscritos del mar Muerto*. Madrid: Edaf.
- Inowlocki, S. (2004). «Eusebius of Cesarea's Interpretatio Christiana of 'Philo's De vita contemplativa' ». In *The Harvard Theological Review*, 97/3, pp. 305-328.

- Inowlocki, S. et Decharneux, B. (eds.). (2011). *Philon d'Alexandrie: Un penseur à l'intersection des cultures gréco-romaine, orientale, juive et chrétienne*. Tournai: Brepols.
- Kleinhempel, U.R. (2019). «Traces of Buddhist Presence in Alexandria: Philo and the «Therapeutae». *Aliter*, 11. Saint Petersburg, pp. 3-31.
- Kraemer, R. S. (1989). «Monastic Jewish Women in Greco-Roman Egypt: Philo Judaeus on the Therapeutides». *Signs. Journal of Women in Culture and Society*, 14. Chicago: University Press, pp. 342-370,
- Kraemer, R. S. (1992). *Her Share of the Blessings: Women's Religions among Pagans, Jews, and Christians in the Greco-Roman World*. New York/Oxford: Oxford University Press.
- Kraemer, R. S. (2011). «Spouses of Wisdom. Philo's Therapeutides, Re-considered». In *Unreliable Witnesses: Religion, Gender, and History in the Greco-Roman Mediterranean*. New York: Oxford University Press, pp. 57-116.
- Laham Cohem, R. (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>
- Larsen, M. (2016). «Listening with the Body, Seeing through the Ears: Contextualizing Philo's Lecture Event in On the Contemplative Life». *JSJ*, 47, pp. 447-474.
- Lee, G. M. (1975). «Eusebius on St. Mark and the Beginnings of Christianity in Egypt». In *Studia Patristica*, 12, TU 115. Berlin: Akademie, pp. 422-431
- Leloup, J. I., y Boff, L. (1999). *Terapeutas del desierto de Filón de Alejandría y Francisco de Asís a Graf Dürckheim*. Santander: Sal Terrae.
- Lévy, C. (2018). «Philo of Alexandria», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2018 Edition), Edward N. Zalta, (ed.).
- Lockwood, M. (2018). «How Crypto-Buddhism Won the West», pp. 147-175. Obtenido de <https://www.academia.edu> › How_Crypto-Buddhism_...
- Martín, J. P. *Introducción general*. En Martín, J.P. (ed.), *Filón de Alejandría. Obras Completas*, vol. 1. Madrid: Trotta, 2009a, pp. 9-91.
- Martín, J. P. «Sobre la vida contemplativa (De vita contemplativa)», (intr., trad. y notas). En Martín, J.P. (ed.), *Filón de Alejandría. Obras Completas*, vol. 5. Madrid: Trotta, 2009b, pp. 145-176.
- Marculescu-Badilita, S. (2003). «La Communauté des Thérapeutes: une Philonópolis? » Colloque international «*Philon Politique*». *Adamantus*, 9. Clermont-Ferrand: Université Blaise Pascal, pp. 67-77.

- Merrills, A. H. (2004). «Monks, Monsters and Barbarians: Re-defining the African Periphery in Late Antiquity». *Journal of Early Christian Studies*, V. 12, N. 2. The Johns Hopkins University Press, pp. 217-244.
- Montserrat, J. (2005). *La sinagoga cristiana*. Madrid: Trotta.
- Moss, G. (1999). «The Essenes' Sister Sect in Egypt: A Meeting between Paganism and Judaism». *Faith and Freedom*, 52, pp. 58–76.
- Niehoff, M. R. (2010). «The Symposium of Philo's Therapeutae: Displaying Jewish Identity in an Increasingly Roman World». *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 50, pp. 95–116, p. 116.
- Niehoff, M.R. (2015). «Eusebius as a Reader of Philo». *Adamantius*, 21, pp. 185-194.
- Niehoff, M. R. (2018). *Philo of Alexandria. An Intellectual Biography*. New Haven/London: Yale University Press.
- Niehoff, M. R. (2019). «Entre el contexto social y la ideología individual: Filón transforma su concepción de la mujer». En Schuller, E. y Wacker, M-T. (eds.) *La Biblia y las mujeres.VI. Primeros escritos judíos*, pp. 205-221.
- Nikiprowetzky, V. (1977). *Le Commentaire de l'Écriture chez Philo d'Alexandrie*. Leiden: Brill.
- Nikiprowetzky, V. (1996[1979]). 'Le 'De vita contemplativa' revisité". *Sagesse et Religion: colloque de Strasburg*. Octobre, 1976. [Paris: Puf. 1979, pp. 105-125]. En Nikiprowetzky, V. *Études philoniennes*. Paris: Éditions du Cerf, 1996, pp. 199-216.
- Oliver Segura, J. P. (1990). «Los gimnosofistas indios como modelo del sabio asceta para cínicos y cristianos». En «Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano». *Antigüedad y Cristianismo. Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía*, 7, pp. 53-62.
- Perea Yébenes, S. (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, R. y Ortega Monasterio, M. T. (eds.) *Fuentes clásicas en el judaísmo: de Sofía a Hokmah*. Madrid: Signifer Libros.
- Parker, E. (2011). «A Portrait of Many Colours: Philo's Account of Roman Political Administration in Alexandria», *Dionysius*, 29, Dec. 1-10.
- Paul, A. (1982). *El mundo judío en tiempos de Jesús. Historia política*. Madrid: Cristiandad.
- Piñero, A y Fernández-Galiano, D. (2003[1994]) (eds.). *Los Manuscritos del Mar Muerto*. Córdoba: El Almendro.

- Plinio el Viejo (1998). *Historia Natural. Libros III-VI*. Fontán, A., García Arribas, I., Del Barrio, E. y Arribas, M. L. (trad. y notas). Madrid. Gredos.
- Raurell, F. (2006). Filó d'Alexandria. *De vita contemplativa*. Barcelona: PPU.
- Renan, E. 1985[1887-1892]. *Historia del pueblo de Israel*. 2 vols. Barcelona: Orbis.
- Rodríguez Moreno, I. (2005). «Mujer y filosofía en Grecia». En J. María Nieto Ibáñez (coord.), *Estudios sobre la mujer en la cultura griega*. XVIII Jornadas de Filología Clásica de Castilla y León, pp. 111-122.
- Roitman, A. (2006[2000]). *Sectarios de Qumrán. Vida cotidiana de los esenios*. Barcelona: Planeta DeAgostini.
- Román López, M. T. (1990). «Encuentros entre la India y Occidente en el mundo antiguo». *Espacio, Tiempo y Forma*, serie 2, H^a Antigua, 12, pp. 71-85.
- Runia, D. T. (1993). *Philo in Early Christian Literature: A Survey*. Assen-Minneapolis: Van Gorcum - Fortress Press.
- Runia, D. T. (1997). «The Reward for Goodness: Philo, 'De Vita Contemplativa' 90». *Studia Philonica Annual*, 9, pp. 3-18.
- Runia, D. T. (1999) «Philo of Alexandria and the Greek Hairesis-Model». *Vigiliae Christianae*, 53, 2, pp. 117-147.
- San Jerónimo, (1982). *De Viris Illustribus. Sobre los hombres ilustres*. Sevilla: Apostolado Mariano.
- Silver, K. (2017). *Alexandria and Qumran: Back to the Beginning*. Oxford: Archaeopress Publishing Limited.
- Sinesio de Cirene (1993). *Himnos. Tratados*. García Romero F. A. (intr., trad. y notas). Madrid: Gredos.
- Standhartinger, A. (2017). «Best practice. Religious reformation in Philo's representation of the Therapeuta and Therapeutides». In *Beyond Priesthood: Religious Entrepreneurs and Innovators in the Roman Empire*. Berlin/Boston: De Gruyter, pp. 129-156.
- Steyn, G. J. (2009). «'Perfecting knowledge and piety' (Philo, Contempl. 3, 25): Intertextual similarities between Philo? therapeuta and Lukan early Christianity». *Neotestamentica*, 43/2. In *From Jesus to Justin*. Pretoria: New Testament Society of Southern Africa, pp. 424-448.
- Szesnat, H. (1998a). «Mostly aged virgins»: Philo and the presence of the Therapeutides at Lake Mareotis». *Neotestamentica*, 32/1, pp. 191-201.
- Szesnat, H. (1998b). «Pretty boys in Philo's De vita contemplativa». *Studia Philonica Annual*, X. Atlanta, pp. 87-107.

- Szesnat, H. (1999). «Philo and female homoeroticism: Philo's use of γύνανδρος and recent work on «tribades». *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period*, 30/2, pp. 140-147.
- Schürer, E. (1985). *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús*, 2 vols. G. Vermes, G., Millar, F. y Black, M. (eds). Madrid: Cristiandad.
- Taylor, J. E. (2003). *Jewish Women Philosophers of First-Century Alexandria: Philo's «Therapeutae» Reconsidered*. New York: Oxford University Press.
- Taylor, J. E. (2019). «Mujeres reales y retoques literarios: las mujeres 'terapéutas' de *De vita contemplativa* de Filón y la identidad del grupo». En Schuller, E. y Wacker, M-T. (eds.) *La Biblia y las mujeres.VI. Primeros escritos judíos*. Pamplona: Verbo Divino, pp. 223-241.
- Taylor, J. E., and Davies, P. R. (1998). «The So-Called Therapeutae of 'De Vita Contemplativa': Identity and Character». *The Harvard Theological Review*, 91, 1, pp. 2-24.
- Taylor, J. E. and Hay, D. M. (2020). *Philo of Alexandria. On the Contemplative Life*, (Intr., Trans. and Comm.). Leiden: Brill.
- Toews, L. V. (2019) *Motivation for the Sharing of Material Possessions in «Acts», Philo's «De Vita Contemplativa» and the «Didaché»: A Comparative Study*. Berrien Springs. Michigan: Andrews University.
- Torallas Tovar, S. (2002). *El De somniis de Filón de Alejandría*. Tesis doctoral. UCM, 1995. Madrid: Docta Complutense.
- Triviño, J. M. (ed.) (1975). *Filón de Alejandría. Obras Completas*, 5 vols. Buenos Aires: Acervo Cultural.
- Uusimäki, E. (2018a). «Local and Global: Philo of Alexandria on the Philosophical Life of the Therapeutae». *Henoch*, 40/2, pp. 298–317.
- Uusimäki, E. (2018b). «The Rise of the Sage in Greek and Jewish Antiquity». *JSJ*, 49/1, pp. 1-29.
- Van der Horst, P. W. (1987). *Chaeremon, egyptian priest and stoic philosopher*. Leiden: Brill.
- Vermes, G. 1996[1977]. *Los Manuscritos del Mar Muerto*. Barcelona: Muchnik.
- Vidal, S. (2005). *Filón de Alejandría. Los terapeutas. De vita contemplativa*, (intr., trad. y notas). Salamanca: Sígueme.
- Vofchuk, R. C. (1989). *Las doctrinas brahamánicas a través de las fuentes griegas y latinas*, (Tesis doctoral), Buenos Aires: UBA, Facultad de Filosofía y Letras.

Winston, D. (1981). *Philo of Alexandria. The contemplative life, the Giants, and selections*, (Trans. and Intr.). New York/Ramsey/Toronto: Paulist Press.

Wolfson, H. A. (1947). *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*. 2 vols. Harvard: Harvard University Press.