

El tratado *De vita contemplativa*: la vida teórica (βίος θεωρητικός), según Filón de Alejandría

The Treatise *De vita contemplativa*: Theoretical Life (βίος θεωρητικός) according to Philon of Alexandria

Diego Andrés Cardoso Bueno

Universidad Complutense de Madrid, España

diegoandrescardoso@ucm.es

 <https://orcid.org/0000-0001-6838-6761>

Resumen

La cuestión, tan cara al mundo grecorromano, de las formas de vida es desarrollada por Filón de Alejandría en diversos tratados, en los que se acerca y define la distinta tipología en la que el hombre puede afrontar la existencia de diferentes modos. Uno de ellos, quizá el más excelso para muchas escuelas filosóficas, fue el concepto de vida teórica o contemplativa, que es examinado por este filósofo judío de un modo especial en su obra *De vita contemplativa*, donde para analizarlo se sirve del caso de una singular comunidad de sabios ascetas, los *therapeutae*, que conviven en un curioso poblado disperso a las afueras de Alejandría, junto al lago Mareotis.

Palabras clave: formas de vida, vida contemplativa, vida activa, terapeutas, escuela filosófica, Filón de Alejandría.

Abstract

The question, so dear to the Greco-Roman world, of the forms of life is developed by Philo of Alexandria in various treatises, in which he approaches and defines the different typology in which man can face existence in different ways. One of them, perhaps the most sublime for many philosophical schools, was the concept of theoretical or contemplative life, which is examined by this Jewish philosopher in a special way in his work *De vita contemplativa*, where to analyze it he uses the case of a singular community of wise ascetics, the *Therapeutae*, who live in a curious town scattered on the outskirts of Alexandria, next to Lake Mareotis.

Keywords: Ways of Life, Contemplative Life, Active Life, *Therapeutae*, Philosophical School, Philo of Alexandria.

Recepción: 04 Junio 2022 | Aceptación: 06 Septiembre 2022 | Publicación: 11 Septiembre 2023

Cita sugerida: Cardoso Bueno, D. A. (2023). El tratado *De vita contemplativa*: la vida teórica (βίος θεωρητικός), según Filón de Alejandría. *Synthesis*, 30(2), e139. <https://doi.org/10.24215/1851779Xe139>



Esta obra está bajo licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional

1. Los estilos de vida: Filón y el pensamiento de la Antigüedad

Filón concebía distintas formas de vivir en el ser humano, unas encomiables, y otras deplorables. En su tratado *Quaestiones et solutiones in Genesim* (4, 47)¹ presenta y distingue tres modos de vida. Empezando por las formas más positivas, en primer lugar, estaría la “vida contemplativa”, o *θεωρία*, que significa la excelencia, la mejor manera de proceder, la que corresponde al sabio que persigue la quietud (*ἡρεμία*), el alejamiento del mundo (*ἀπραγμοσύνη*) y el estudio (*σχολή*) para poder dedicarse y acceder a la contemplación sagrada en calma (*ἡσυχία*). También la contemplación corresponde a la naturaleza, pues lo que esta produce, mientras guarda silencio, como dice Plotino, es aquello que contempla, al igual que ella misma ha sido producida por contemplación (*Enn.* 3, 8, 4, 1).² De esta contemplación es de lo que hablamos, y es lo que está descrito *in extenso* al tratar de la comunidad alejandrina de los terapeutas en su obra *De vita contemplativa*, como su título principal indica.³

En oposición a esto, conformando el lado contrario, se encuentra el segundo modo de vida reseñado por Filón en el citado escrito: la vida disoluta del hombre que se mueve entre la multitud, en medio del tumulto, de las pasiones y de la ebullición de los intereses,⁴ que en *De vita contemplativa* (40-62) aparece representada por los protagonistas de los banquetes paganos descritos en la obra, modelo de depravación y vileza.

Y el tercer modelo vital, se encontraría situado entre ambos, y reflejaría la existencia del hombre que tiene por objeto la paz (*ἡσυχία*) y hacia ella se dirige, pero que no abandona las obligaciones que se derivan de sus compromisos cívicos (*πολιτεία*); hace alusión al individuo responsable, implicado en los asuntos públicos. En cierta forma, Filón pertenece a este tercer ejemplo, pero como él mismo confiesa, más que por vocación, que la suya sería, si hubiese podido, la del primer modelo, la contemplativa, pero por sus obligaciones con la comunidad judía, que lo empujaron a involucrarse en los asuntos políticos, tuvo que optar por esta forma de vida “intermedia”. Esto es lo que él afirma (*Leg.* 2, 85; *Spec.* 3, 1-2). No obstante, dudamos, en todo caso, que Filón hubiese querido elegir (poseer) realmente una trayectoria distinta de la que tuvo, porque los hechos, e incluso parte de sus propios escritos, desmienten sus palabras.⁵

Este tercer tipo de vida igualmente se puede relacionar con los esenios, personas dedicadas a una vida activa donde progresan,⁶ es más, muchos de ellos están en contacto con el mundo y desarrollan labores comunes como el comercio, la agricultura o la ganadería, o los qumranitas, que nunca abandonaron sus reivindicaciones político-religiosas frente al monopolio y la primacía de la autenticidad religiosa judía encarnada por la clase sacerdotal jerosolimitana (Paul, 2015, 2).⁷ Hay que tener presente que, en general, “la vida contemplativa no es un rasgo característico del judaísmo” (Vermes, 1981, 96), precisamente por ello la comunidad de los terapeutas resulta aún más excepcional.⁸

Zenón de Citio también afirmaba que eran tres los tipos de vida más habituales en el ser humano, el que obedece al modelo contemplativo, el que responde al activo y el que se relaciona con el racional. Para este filósofo, el género de vida que debía elegirse era el tercero, pues el ser racional está constituido por una naturaleza que aúna la acción y la teoría (Diog. Laert. 7, 130). Esta posición está del todo acorde con los principios del estoicismo que profesa Zenón, y también coincide en gran manera con la opción tomada por Filón.

De modo similar, los bienes genuinos o legítimos, que se corresponden con los géneros de vida mencionados, obedecen a tres categorías según la clasificación de Aristóteles (*Eth. Nic.* 1, 8, 1099a), compartida por el estoicismo⁹ y recordada por Filón (*Deter.* 7), a saber: los que conciernen al alma, que se ajustan a la vida contemplativa, los que tocan al cuerpo, que concuerdan con la vida placentera de los sentidos, pero también pueden colaborar al bienestar físico, y los exteriores, dedicados a la vida pública, centrada especialmente en actividades útiles como los negocios o la política (*Gig.* 38; *Arist. Pol.* 1333, 30 y ss.).¹⁰ Los terapeutas se relacionan con los bienes primeros, los que incumben al alma fundamentalmente ya que sus intereses están centrados en la espiritualidad, aunque tampoco descuidan los bienes legítimos

materiales en el sentido terapéutico de purificación y salud del cuerpo, es decir, los que ayudan a lograr la armonía físico-espiritual (*Contempl. 2*, 11, 25-30 y 34-39).

Estos tres estilos de vida son consecuencia de la división tripartita del alma: concupiscible, irascible y racional. En Platón a estas partes le corresponden tres clases de vida, que podríamos calificar como material, social, e intelectual o espiritual.¹¹ También encontramos en Aristóteles los tres géneros de vida, a saber, βίος ἀπολαυστικός, que refleja el alma concupiscible, o sea, la específica de los placeres y el disfrute corporales; βίος πολιτικός, la vida comunitaria, propia del alma irascible, consagrada a la política, al lucro y ganancias, pero también a las acciones magnánimas, gloriosas y heroicas; y βίος θεωρητικός, o vida contemplativa, correspondiente al alma racional, que es la que se presta a la reflexión y a la sabiduría, es decir, a la filosofía.¹² Tanto Platón como Aristóteles dijeron explícitamente que hay algo en el hombre que se corresponde exactamente con lo divino. El hombre se asimila a lo divino gracias al νοῦς, y al repliegue mental de las cosas perecederas, lo que le permite dedicarse a la θεωρητικὴ ἐνέργεια, que es idéntica a la actividad divina, y por tanto a un quehacer que lo inmortaliza (Arendt, 2002, 158).¹³

Seguendo la clasificación griega expuesta, Séneca convierte estos tres conceptos en dos, diferenciando dos géneros de vida o dos formas de vida dentro de una propia existencia, la consagrada al goce, *voluptas*, y a la actividad, *actio*, por un lado, y la centrada en el sosiego y la contemplación, *contemplatio*, por otro: “la naturaleza nos engendró para lo uno y lo otro, para la observación de las cosas y para la acción” (Sen. *Ot.* 5.1). En realidad, *voluptas* y *actio* son dos caras, la pública y la privada, de un mismo género de existencia: la vida práctica o activa. Por otro lado, estaría la vida contemplativa.¹⁴ De todas formas, esta separación no es drástica, sino que, entre ellas, existe una cierta comunicación, pues “no hay contemplación sin acción” (Sen. *Ot.* 5.8) y “lo uno no existe sin lo otro: ni aquel contempla sin acción, ni este actúa sin contemplación, ni el tercero (...) aprueba un placer inactivo” (Sen. *Ot.* 7,1-2).¹⁵ En efecto, las formas de vida raramente son exclusivas. Son definidas por una práctica dominante, pero eso no quiere decir que esa dedicación “principal” excluya a las demás.¹⁶

Vida activa y vida contemplativa se corresponderían al *negotium* y al *otium* de los romanos.¹⁷ *Otium* no significaba inacción, ni ociosidad, como podríamos entender hoy, sino el estado necesario para la contemplación de la verdad, en el que se encontraban los que se dedicaban a la filosofía (Sen. *Ot.* 2.1),¹⁸ es decir, una situación exenta de las sujeciones inseparables del *negotium*,¹⁹ que, etimológicamente, quiere decir ausencia del *otium* (*nec otium*), o lo que es igual, del tiempo libre para la reflexión.²⁰

En principio, pues, hay que subrayar la primacía que tiene para Filón,²¹ al igual que para Platón (*Phlb.* 33b)²² y para Aristóteles (*Eth. Nic.* 1177a-b),²³ la vida contemplativa sobre la vida activa, y así lo expondrá en numerosos pasajes de su obra, además del ya citado extraído del tratado *Quaestiones et solutiones in Genesim*.²⁴ Filón evidentemente enlaza con la discusión filosófica griega sobre el tipo de vida, al evocar el τόπος, de Aristóteles sobre las formas de vida teórica y práctica (*Eth. Nic.* 1177a-b), cuando presenta a los terapeutas y a los esenios como paradigmas de cada uno de los dos tipos.²⁵ Para Aristóteles la felicidad, εὐδαιμονία, está en relación directa con muy diversos bienes: con la virtud, con la sabiduría práctica o con la filosófica. La acción intelectual es la facultad superior que el ser humano posee y la razón especulativa es el camino hacia la excelencia, la ἀρετή. La felicidad se encuentra no en las virtudes éticas de la vida activa, sino en la vida contemplativa o filosófica. La θεωρία es la más elevada de las actividades del hombre, solo ella tiene valor, εὐδαιμονιστικός, y la felicidad se deriva del buen hacer de la facultad suprema.

2. La vida contemplativa de los terapeutas

Sin embargo, aunque hasta aquí Filón está de acuerdo con el Estagirita, la visión que tiene el alejandrino sobre la εὐδαιμονία se distancia de la aristotélica, porque el Dios de Filón es en última instancia el principio activo que dona u otorga la felicidad, y no solo el punto de llegada de la elucubración teórica. Así pues, la felicidad no es resultado de la contemplación conseguida por el esfuerzo humano, sino la consecuencia de lo dispuesto por la voluntad de Dios. Y esto es algo que se observa bien en los terapeutas que aparecen en

De vita contemplativa: gracias a su virtud, nos dice Filón de los integrantes de la comunidad ascética alejandrina, fueron “raptados por el amor celeste”, tomando entonces la decisión de abandonar todo y convertirse en suplicantes o terapeutas (*Contempl.* 12-13). Aposentados a las afueras de la gran urbe del delta, junto al lago Mareotis, se les dispensó el don de la *καλοκάγαθία*, la excelencia y, por ser ellos consecuentes con este obsequio, fueron premiados por el Padre y Creador con su amistad, que supone la máxima felicidad: la contemplación de Dios (*Contempl.* 90).²⁶

Por otro lado, para Aristóteles la felicidad derivada de la actividad política o de los asuntos prácticos no era más que secundaria. De hecho, la dicha filosófica se encuentra en la vida según el entendimiento, sustraído de los inconvenientes que trae consigo la vida activa,²⁷ y así también lo da a entender Filón en *De vita contemplativa* cuando nos recuerda que “según el médico Hipócrates, ‘la vida es corta, pero la ciencia larga’” (*Contempl.* 16).²⁸ Aquel que se consagra a la actividad del espíritu no depende más que de sí mismo, y cuanto más sabio sea menos compañía necesitará y mejor podrá estar solo. La vida conforme al espíritu brinda la ausencia de las perturbaciones que encontramos en la cotidianidad, aunque no lo pretenda, porque el fin que busca no es más que ella misma, y en eso consiste su propia recompensa.²⁹

Filón, glosando esta vida de renuncia y de ascetismo de los mareóticos, rememora a los misios y a los hipomolgos, mencionados en la *Iliada*, al comienzo del canto decimotercero (*Contempl.* 17), que no necesitaban nada más que lo que les brindaba la naturaleza para subsistir y eran los hombres más felices y justos.³⁰ Frente a esto, la complicada vida del poseedor de recursos “(...) porque el cuidado de los bienes y propiedades consume el tiempo, y es bueno ahorrar el tiempo (...) la preocupación por los medios de subsistencia y las ganancias engendra la injusticia, por razón de la desigualdad” (*Contempl.* 16-17).³¹

3. Las diferentes propuestas filonianas de formas de vida

Sin embargo, en contraste con esta posición, tan proclive al recogimiento y la sencillez, en algunas ocasiones Filón va a equiparar los modos de vida activa y contemplativa, sin hacer distinción entre ellos y considerando a ambos como fórmulas igualmente válidas y aptas para conseguir la felicidad que el hombre desea (*Spec.* 3, 3).³²

Y es la esperanza de felicidad lo que estimula a los fervientes adeptos de la virtud a consagrarse a la filosofía, convencidos de que de este modo serán capaces de ver la naturaleza de los seres y obrar de conformidad con ella con miras a alcanzar la perfección en los dos más excelentes tipos de vida: la contemplativa y la práctica, las que traen al instante aparejada la felicidad del que las alcanza. (*Praem.* 11; trad. Triviño)

En otros escritos, el alejandrino ofrece alguna variante de modalidad vital, al defender un tipo de elección basado en los dos géneros ya conocidos, práctico y teórico.³³ Se trataría de la coexistencia de ambos tipos de vida, el primero y el tercero de los expuestos en *Quaestiones et solutiones in Genesim*, pero en un solo individuo, en el que se sucederían armoniosamente,³⁴ como se combinan y transcurren en el tiempo los seis días laborables, dedicados al ejercicio práctico mayoritariamente, y el *Sabbat*, especialmente consagrado al espíritu.³⁵

(...) las mejores formas de vida, es decir, la dedicada a la reflexión y la aplicada a la actividad práctica, se alternen reemplazándose entre sí, habiéndole correspondido a la vida activa el número seis como el vinculado al servicio del cuerpo; y a la de reflexión el siete, para el conocimiento y el perfeccionamiento de la inteligencia. (*Spec.* 2, 64; trad. Triviño)

También podemos encontrar esta sucesión de formas vitales en una escala cronológica humana, en la que primero, en la juventud, se observa un periodo más activo, y posteriormente en la madurez se desarrolla una vida consagrada a la contemplación (*Praem.* 51; *Fug.* 36-37).

Filón insiste en sus obras en que en el “camino de perfección” hacia el encuentro con lo excelso hay una jerarquía y un aprendizaje, que comienza con la actividad puramente práctica, pasando luego a la práctico-teórica, para culminar en una situación depuradamente teórica, de carácter místico y contemplativo.

Comenzad, entonces, por ejercitaros y prepararos en los negocios privados y públicos de la vida y, una vez que mediante las dos virtudes hermanas, que son la buena administración del hogar y la cualidad de ciudadano, os hubiereis convertido en hombres expertos en ambos órdenes, iniciad, con sobrados medios ahora, vuestra migración hacia una diferente y mejor forma de vida. Porque la vida práctica precede a la contemplativa, a modo de lides preliminares preparatorias de una lucha más acabada; y bueno es librar primero estos encuentros. Si así lo hicieréis evitaréis que se os tache de tardos y perezosos. (*Fug.* 36; trad. Triviño)

De conformidad con esto (...) como premio por el recto cumplimiento de lo correspondiente a la vida práctica, alcanzan una vida diferente de aquella, una vida que se complace solo en el conocimiento y el estudio. (*Fug.* 37; trad. Triviño)

Es, por otra parte, necesario también que los que pretenden alcanzar las Divinas obras de justicia, cumplan primero con las humanas. Porque no poca locura es el pretender que quienes son incapaces de superar lo inferior puedan alcanzar lo superior. Por lo tanto, destacaos primeramente en la virtud con respecto a los hombres para que podáis alcanzar también un lugar en la virtud que mira a Dios. (*Fug.* 38; trad. Triviño)

La última etapa que es la “que mira a Dios”, sería la experimentada por los terapeutas, es decir, la más sublime y excelente de las tres que Filón mencionaba en su obra *Quaestiones et solutiones in Genesim*.³⁶ Es la de los que consiguen la verdadera vida, la que nunca cesa: la inmortalidad.

Los que os habéis entregado al Señor vuestro Dios vivís todos hoy (Deut. IV, 4.). Es que bien sabe Moisés que solo los que se refugian en Dios y le suplican viven; en tanto que los otros son muertos; y evidentemente atestigua en aquellos la inmortalidad al agregar "vivís hoy". "Hoy" es la eternidad sin límite ni término (...) (*Fug.* 56-57; trad. Triviño)

Pero sabemos que Filón no fue expresamente un contemplativo,³⁷ por tanto, ¿realmente él cree que la mejor vida es la terapéutica de la congregación del lago Mareotis? Teóricamente, según lo expresado en algunos de sus escritos, no todos, parece ser que sí. En la práctica, es decir, de acuerdo con lo que nos transmite con relación a su forma de vivir, no. Filón prefirió el modo de vida del hombre público, o político, aquel que se ocupa de los problemas de los demás, de las circunstancias de su comunidad, que también podría equipararse al estilo racional que aconsejaba como preferible Zenón (DL. 7, 130). Pero, en todo caso, y al margen de su propia forma personal de vida, también conocemos, y ya hemos comprobado, que Filón en sus obras se manifiesta a veces de diversos modos.³⁸

Además de la elección vital conforme al *τόπος* helénico, en cuya cúspide parece situar en algunos momentos a los sabios mareóticos, Filón utiliza la *Torá* para realizar una interpretación de la misma en la que, entre otras cosas, se pueda establecer un itinerario que conduzca al alma desde su humanidad al conocimiento del Dios de la Revelación. El alejandrino, por tanto, establece otro modelo teórico de práctica vital, anclado en las *Sagradas Escrituras*, que se resuelve en varias etapas sucesivas, representadas por dos tríadas proféticas, que representan la Ley antes de que esta fuese escrita, y a su vez encarnan diferentes “modos de vida”.

En cuanto a las Leyes (...) dejaremos para después la consideración de las particulares, que son copias, por así decir; y examinaremos primeramente las más generales, las que podríamos llamar arquetipos de aquellas. (*Abr.* 3; trad. Triviño)

Estas Leyes están personificadas en hombres de vida irreprochable y noble, cuyas virtudes hállanse registradas en las sacratísimas escrituras, y no para alabanza de ellos exclusivamente, sino además para instruir a quienes las leen y despertar en estos el deseo de emularlos (...) (*Abr.* 4; trad. Triviño)

Ellos, en efecto, sin haber sido discípulos o alumnos de otros ni haber aprendido de maestros lo que debían hacer y decir, siguiendo solo sus propias determinaciones e instruyéndose a sí mismos, aceptaron de buen grado vivir conforme con la naturaleza, por considerar que la naturaleza misma era, y realmente lo es, la más venerable de las legislaciones. De ese modo, su vida toda se ajustó a Leyes excelentes. (*Abr.* 6; trad. Triviño)

El filósofo nos propone estas figuras bíblicas como “leyes vivientes”, espejo de virtudes y modelos de comportamiento, por tanto, como patrones que nos marcan el camino, o la vía a seguir, ya que son paradigmas de formas de vida (*Abr.* 276).³⁹

En hebreo el sentido de la felicidad implica la idea de trayecto y está en relación con el verbo andar. La aspiración más excelente y la suma felicidad para un judío consisten en la *ὁμοίωσις θεῶ*, semejanza o asimilación a Dios (*Pl. Tht.* 176a-b),⁴⁰ pero para alcanzar esa semejanza hay que tomar una vía y transitar por ella hasta llegar al objetivo deseado. Este camino implica vivir para el alma y no para el cuerpo,⁴¹ como ha hecho la comunidad de los mareóticos, que ha obtenido la amistad de Dios y con ello la excelencia, *καλοκάγαθια*, en la que se alcanza la cima de la felicidad, *εὐδαιμονία* (*Contempl.* 90).⁴²

La primera tríada que nos ofrece Filón, y que podríamos denominar “menor”, está compuesta por los patriarcas antediluvianos Enós, Enoc y Noé (*Abr.* 7-47).⁴³ Enós se corresponde con la primera fase del itinerario, la del “hombre” auténtico, el ser racional, aquel que inicia el recorrido espiritual porque tiene esperanza. Enoc, en un segundo tramo, personifica la penitencia, que se consigue mediante el arrepentimiento, pero también con la gracia de Dios. A ello ayudan la soledad, la huida y el retiro. Finalmente, Noé, el amante de la virtud, el justo, supone un grado superior, el del que escapa de un mundo en destrucción e inaugura otro nuevo. Los tres componen las primeras etapas de la ruta espiritual emprendida, un camino ascendente que está jalonado, por tanto, por tres primeras fases que se corresponden con tres virtudes: esperanza, expiación y justicia, simbolizadas por los patriarcas mencionados (Daniélou, 1962, 162). Ellos van a dar lugar a una nueva raza de hombres que comenzaría a multiplicarse nuevamente y de la que surgiría el *γένος* de Israel, que estaría representado por la segunda tríada. Los tres patriarcas “menores” es fácil descubrirlos en la vida cotidiana de los terapeutas que han emprendido la senda espiritual, esperanzada (Enós), redimida (Enoc) y justa/virtuosa (Noé).

La segunda tríada es mucho más importante, la forman Abraham, Isaac y Jacob (*Ex.* 19, 6; *Abr.* 56).⁴⁴ Las *Sagradas Escrituras* atribuyen a esta insigne y valiosísima trinidad la paternidad de la única especie, a la que se califica de “real”, de “sacerdotal” y de “sagrada”, nos referimos a la estirpe judía (*Abr.* 56).⁴⁵ Estos patriarcas son símbolo respectivamente, de la virtud adquirida por la enseñanza, de la brindada por la naturaleza y de la lograda con la ejercitación (*Abr.* 52). Pero es preciso tener presente que cada uno de ellos participa de las tres cualidades, el aprendizaje, la naturaleza personal y la práctica, aunque lleva el nombre acorde con la que de manera más relevante prevalece en él. Porque ni la enseñanza puede alcanzar su perfección sin la natural disposición y la ejercitación; ni la naturaleza es capaz de llegar a su plenitud sin la enseñanza y el adiestramiento; ni la práctica tampoco, si no se cimenta sobre la base que le proporcionan la naturaleza y la enseñanza (*Abr.* 53).⁴⁶ Constituyen, de igual modo, otras tres etapas, donde Abraham representa la primera, esta vez.

Abraham, que es emblema de la virtud adquirida y la fe, se esforzó por seguir a Dios y ser obediente a sus mandatos y a las prescripciones reveladas oralmente o por escrito, y también a las manifestadas a través de la naturaleza. La etapa abrahámica conlleva un período de instrucción, de abandono de la ignorancia y de adquisición del saber.⁴⁷ Después viene la siguiente, que personifica Jacob, aun cuando sea el tercero en orden cronológico, que significa el esfuerzo ascético (Daniélou, 1962, 162). Constituye una fase de progreso, de lucha contra las pasiones y de adquisición de virtudes. Tiene como meta la *ἀπάθεια*. Tras haber practicado la vida activa durante la juventud, la vida contemplativa es la mejor y la más santa en la vejez (*Praem.* 1). Su nombre entonces será cambiado por Israel, el que ve a Dios (*Legat.* 4; *Praem.* 44; *Leg.* 3, 389). Finalmente la última etapa tendrá como protagonista a Isaac, cuyo apelativo significa risa (*Leg.* 3, 43, 87 y 219) y alegría del alma, este patriarca representa al perfecto, el que tiene la sabiduría infusa. No tiene necesidad de instrucción, ni de ascesis. Ha conseguido el conocimiento sin esfuerzo, por la bondad de su naturaleza y la concurrencia de la voluntad de Dios (Daniélou, 1962, 162-164). Si la felicidad, más que al ser, pertenece al hacer, en cuanto es resultado de la actividad de cada uno, Isaac es la excepción. Él es el ser feliz por la gracia de Dios.

Esta segunda tríada se encamina hacia la cumbre de la perfección, que es Moisés. Aquí ya no ha de haber progreso porque ya se ha llegado a lo más alto. Moisés es el héroe bíblico de mayor categoría, como bien

advirtió Goodenough (1935, 181). El propio Filón manifiesta que no hay realmente progreso en Moisés, él es el tipo mismo del perfecto (Daniélou, 1962, 165). La salida de Egipto es el paso hacia fuera del cuerpo, la liberación de lo mundano y de las pasiones que sujetan al espíritu (*Leg.* 3, 38).⁴⁸ La Pascua es la purificación, y la ascensión al Sinaí, la entrada del profeta en los misterios ocultos del Ser (*Post.* 14).

Así pues, tenemos los tipos de almas y de vidas que llegan al bien de modo diverso en el universo judío de Filón. En el primer escalón aparecen Enós, por su esperanza inquebrantable, Enoc, merced al reconocimiento de sus faltas y su sincero arrepentimiento, y Noé que, por su compromiso con la justicia, es el hombre nuevo, una especie de neo-Adán. En un estadio más elevado tenemos a Isaac, el único ser libre de pasiones (*Det.* 46.),⁴⁹ gracias a la φύσις, es decir, a su propia naturaleza; a Abraham que avanza por la vía de la instrucción, de la διδασκαλία, y a Jacob que se supera mediante el esfuerzo, la ἄσκησις. Graffigna advierte sagazmente que Filón ha introducido una innovación, frente a Aristóteles, Platón y los estoicos, al proponer varios caminos para la práctica de la virtud encaminada hacia el bien y la felicidad. En los patriarcas, el fin deseado, el bien, se alcanza por medios diferentes, todos válidos, aunque el más excelso sea el de Isaac, que es la felicidad en sí, determinada de este modo por la intervención de Dios. Es por tanto una vía “graciosa” que no todos pueden tener. Isaac posee la ciencia infusa, una especie de estado de trance, similar al de la *sobria ebrietas* de los terapeutas del lago Mareotis,⁵⁰ que da lugar a un éxtasis, καλή μέθη, *hermosa embriaguez*, que le permite acceder al plano divino (Alesso, 2008, 21).

Entre las propuestas de vida que presenta Filón para alcanzar la εὐδαιμονία, introduce una completamente novedosa, que es precisamente la de Isaac, pues al tratarse de un tipo de persona que no necesita hacer nada para llegar a Dios, porque el mismo Dios es el que le ha hecho esa concesión, tenemos que abandonar en este caso el modelo del filósofo, que de alguna manera percibe la necesidad de tomar un camino o estilo de vida para llegar a la Sabiduría, y lo reemplazamos por otro arquetipo, el del profeta, del iluminado, del místico o, el modelo que tendrá un gran impulso en el cristianismo, el del santo, que muestra más que una meta de felicidad, que también, un objetivo final de salvación (Alesso, 2008, 22).⁵¹

Como sucedía con los planteamientos grecorromanos de vida activa y contemplativa, los formulados por Filón a través de los patriarcas hebreos se pueden encontrar realizados en los individuos, más que como los prototipos rigurosos descritos por el alejandrino, combinados entre sí en una suerte de mezcla sincrética de vidas, que atraviesan periodos distintos o armonizan conductas diferentes. Y esto igual sucede con la segunda tríada, donde brillan la instrucción, el esfuerzo y la iluminación gratuita, que, en la primera, en la que cobran relieve la esperanza, la ascesis y la justicia, pues es difícil que las cualidades personalizadas en estos patriarcas no estén presentes conjunta o sucesivamente en un carácter virtuoso.

Analizando los comportamientos patriarcales en relación a los ascetas del lago Mareotis tenemos el siguiente resultado: el temperamento de Enós, símbolo de la esperanza, la primera semilla de la gracia (*Praem.* 11),⁵² inicia el sendero espiritual, que queda plasmado en *De vita contemplativa* desde el comienzo, fundamentalmente en el abandono de la vida cotidiana de sus componentes para centrarse en el propósito de contemplar el Ser (*Contempl.* 11 y 22). Enoc aparece en la huida y traslado buscando un mejor lugar (*Contempl.* 13 y 18), que contiene el significado velado de arrepentimiento de la vida pasada, y se manifiesta también en la devoción por la soledad (*Contempl.* 20, 24 y 30), entendida con el valor que le da Arendt de auto-compañía y no de abandono social (Arendt, 2002, 96). Encontramos igualmente a Noé como hombre justo y responsable, capaz de salvar lo que hay de bueno en el orbe, sobrevivir a la degeneración y propiciar un mundo nuevo (*Contempl.* 14, 13 y 22); en el fondo es lo que la comunidad mareótica representa. La instrucción y el aprendizaje como elementos coadyuvantes en el camino de perfección están representados por Abraham, que con fe inquebrantable emigra desde tierras caldeas hacia el destino que Dios le ha mostrado. Esta actitud confiada y la disponibilidad ante la voluntad del Ser permanecen reflejadas en distintos momentos de la obra (*Contempl.* 25, 28, 64 y 75-78). Jacob ha sido premiado con la “visión”, por vencer las pasiones y alcanzar la virtud, y su vida simboliza el progreso ascético y el autocontrol, que son en la práctica una constante de la vida mareótica (*Contempl.* 34, 35, 37-9, 69 y 74). Y para finalizar, el símbolo de la alegría y satisfacción de aquel que tiene a Dios consigo, Isaac, que podríamos decir, constituye el trasfondo de toda la existencia de los ascetas alejandrinos, pero

que se patentiza en ciertos momentos álgidos de júbilo espiritual, y especialmente la experiencia reflejada en el párrafo final (*Contempl.* 13 y 80-90).

Θεραπευτῶν μὲν δὴ περὶ τοσαῦτα θεωρίαν ἀσπασαμένων φύσεως καὶ τῶν ἐν αὐτῇ καὶ ψυχῇ μόνῃ βιωσάντων, οὐρανοῦ μὲν καὶ κόσμου πολιτῶν, τῷ δὲ πατρὶ καὶ ποιητῇ τῶν ὄλων γνησίως συσταθέντων ὑπ’ ἀρετῆς, ἥτις (θεοῦ) φιλίαν αὐτοῖς προὔξεν ὡς οἰκειότατον γέρας καλοκάγαθίας προσθεῖσα, πάσης ἄμεινον εὐτυχίας, ἐπ’ αὐτὴν ἀκρότητα φθάνον εὐδαιμονίας. (*Contempl.* 90)⁵³

Todas estas cosas se refieren a los terapeutas, es decir, a aquellos que han abrazado con amor la contemplación de la naturaleza y de cuanto ella contiene; que viven solo para el alma, como ciudadanos del cielo y del mundo, unidos legítimamente al Padre y Hacedor del universo por obra de la virtud, la que les ha procurado la más apropiada de las prerrogativas, la amistad de Dios, don superior a toda prosperidad y que alcanza la cumbre misma de la felicidad. (*Contempl.* 90; trad. Triviño)

La vida de los terapeutas del lago Mareotis cobra una perspectiva antropológica inusitada al transmitirnos Filón la existencia en ellos de una dimensión humana tetradimensional, como observa Leloup (Leloup & Boff, 1999, 4-5),⁵⁴ ya que al *σῶμα*, cuerpo, la psique, *ψυχή*, alma, el *νοῦς*, espíritu, le añade el *πνεῦμα*, “soplo” o energía creadora, que será la cualidad trascendente que hará posible en ellos, como también en otros, desarrollar plenamente la dimensión contemplativa, que “transfigura” al ser humano y le proporciona la “cima de la felicidad”, el regalo de la amistad de Dios.⁵⁵

Finalmente, en otra obra suya, Filón nos habla de las formas de vida conforme a una clasificación diferente a las analizadas hasta ahora. El alejandrino afirma que “algunos hombres han nacido de la tierra; otros, del cielo; y otros, de Dios” (*Gig.* 60).⁵⁶ Los hijos de la tierra son aquellos que persiguen los placeres del cuerpo, dedicándose a su goce y cultivo y a procurar los medios que conducen a la satisfacción de cada uno de ellos.⁵⁷ Los hijos del cielo son todos los que cultivan las artes y las ciencias y gustan de aprender, pues la parte celestial que hay en nosotros, la inteligencia, se aplica a los estudios de la cultura general y a todas las demás artes conjuntamente, agudizándose, ejercitándose y adiestrándose en la comprensión por vía intelectual progresan hacia la perfección, como es el caso de Abraham.⁵⁸ Y finalmente, los hijos de Dios son los que pertenecen a la clase sacerdotal y profética, que no han aceptado tener parte en la comunidad del mundo y ni ser ciudadanos de él; y, remontándose más allá del ámbito de lo sensible, se han trasladado hacia el mundo perceptible por la inteligencia, y allí residen incorporados a la comunidad de las incorruptibles e incorpóreas formas ejemplares, cual sucede con Isaac y Moisés (*Gig.* 60-63).⁵⁹

4. Epílogo

Hemos observado a lo largo de este estudio que Filón de Alejandría se acerca al tema de las formas de vida de muy diversos modos, y que utiliza distintos procedimientos e incluso figuras del repertorio bíblico para describirlos. Pero en realidad, y por debajo de esta categorización también puede comprobarse, especialmente si nos atenemos al tratado escrito sobre los esenios, hoy perdido, y al dedicado a los terapeutas, sobre el que nos hemos querido centrar más, que la división subyacente más elemental se produce entre la vida activa, práctica y placentera, y la teórica, intelectual o contemplativa. Este último modo de vivir, el de los hijos de Dios, parece ser el que se corresponde con el de los terapeutas del lago Mareotis.

Referencias

- Alesso, M. (2008). La felicidad según Filón. *Circe. De clásicos y modernos*, 12(1), 11-17.
- André, J. M. (1966). *L'otium dans la vie morale et intellectuelle romaine des origines à l'époque augustéenne*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Arendt, H. (2002). *La vida del espíritu*. (Trad. Montoro, F. y Vallespín, R. 2ª ed.). Barcelona: Paidós.
- Calvo Martínez, J. L. (trad.) (2001). *Aristóteles. Ética a Nicómaco*. (Introducción, traducción y notas M. Calvo). Madrid: Alianza.
- Daniélou, J. (1962). *Ensayo sobre Filón de Alejandría*. (Trad. F. Pérez-Embido). Madrid: Taurus.
- De Vaux, R. (1973) [1961]. *Archaeology and the Dead Sea Scrolls*. British Academy: Oxford University Press.
- Del Rincón Sánchez, F. M. (trad.) (2014). *Cicerón. La República*. (Introducción, traducción y notas F. Del Rincón Sánchez). Madrid: Alianza.
- García Gual, C. (trad.) (2007). *Diógenes Laercio. Vida de los filósofos ilustres*. (Introducción, traducción y notas C. García Gual). Madrid: Alianza.
- García Gual, C. y Pérez Jiménez, A. (trad.) (2015). *Aristóteles. Política*. (Introducción, traducción y notas C. García Gual y A. Pérez Jiménez). Madrid: Alianza.
- Goodenough, E. R. (1935). *By Light, Light: The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism*. New Haven: Yale University Press.
- González Silvestre, L. (2013). *El amor contemplativo en los orígenes de Occidente. Un estudio sobre la necesidad humana del amor*. Tesis doctoral. Facultad de Humanidades. Universitat Internacional de Catalunya.
- Guerra Gómez, M. (2016). La contemplación permanente en la actividad y en el descanso. Disponible en: <https://infovaticana.com/blogs/manuel-guerra/lacontemplacion-permanente-la-actividad-descanso/2-agosto-2016>.
- Hadot, P. (1998). *¿Qué es la filosofía antigua?* (Trad. E. Cazenave Tapie Isoard). Madrid: FCE.
- Hadot, P. (2004). *Plotino o la simplicidad de la mirada*. (Trad. M. Solana). Barcelona: Alpha Decay.
- Hay, D. M. (1992). Values and Convictions of the Therapeutae: Things Philo Said and Did Not Say about the Therapeutae. En E. H. Lovering (Ed.), *Society of Biblical Literature Seminar Papers* (pp. 673–683). Atlanta: Scholars.
- Hernández de la Fuente, D. (2014). *Vidas de Pitágoras*. Girona: Atalanta.
- Igal, J. (trad.) (1985). *Plotino. Enéadas III-IV*. (Introducción, traducción y notas J. Igal). Madrid: Gredos.
- Leloup, J. Y. & Boff, L. (1999). *Terapeutas del desierto de Filón de Alejandría y Francisco de Asís a Graf Dürckheim*. (Trad. A. Ortiz García). Santander: Sal Terrae.
- Lledó, E. & Pallí Bonet, J. (trad.) (1985.). *Aristóteles. Ética a Nicómaco. Ética a Eudemo*. (Introducción E. Lledó y traducción J. Pallí Bonet). Madrid: Gredos.
- Marculescu-Badilita, S. (2003). La Communauté des Thérapeutes: une Philonópolis? Colloque international "*Philon Politique*". Clermont-Ferrand: Université Blaise Pascal. *Adamantus*, 9, 67-77.
- Mariné Isidro, J. (trad.) (2000). *Séneca. Diálogos*. (Introducción, traducción y notas J. Mariné Isidro). Madrid: Gredos.
- Niehoff, M. R. (2010). The Symposium of Philo's Therapeutae: Displaying Jewish Identity in an Increasingly Roman World. *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 50, 95–116.
- Niehoff, M. R. (2011). *Jewish Exegesis and Homeric Scholarship in Alexandria*. Cambridge: University Press.

- Paul, A. (2015). Les Thérapeutes: de l'idéal contemplatif des fils d'Israël dans l'Égypte du Ier siècle. Obtenido de <https://www.clio.fr> > BIBLIOTHEQUE.
- Pearce, S. J. K. (2007). *The Land of the Body: Studies in Philo's Representation of Egypt*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Pérez Martel, J. M. (trad.) (2016). *Platón. Ión. Timeo. Critias*. Madrid: Alianza.
- Pimentel Álvarez, J. (trad.) (1980) [1990]. *Cicerón. Cuestiones académicas. (Académica)*. (Introducción, traducción y notas J. Pimentel Álvarez). México: Universidad Autónoma.
- Pohlenz, M. (2022). *La Stoa. Historia de un movimiento espiritual*. (Trad. S. Mas Torres). Madrid: Taurus. Título original: *Die Stoa, Geschichte einer geistigen Bewegung*. Göttingen, 2 vols, (1948-1949).
- Roitman, A. (2006). *Sectarios de Qumrán. Vida cotidiana de los esenios*. Barcelona: Planeta De Agostini.
- Runia, D. T. (1990). Philo, Alexandrian and Jew. En *Exegesis and Philosophy: Studies on Philo of Alexandria. Four sections: Context, Exegesis, Philosophy and Theology* (1-18), Hampshire: Aldershot.
- Runia, D. T. (1997). The Reward for Goodness: Philo, 'De Vita Contemplativa' 90. *Studia Philonica Annual*, 9, 3-18.
- Runia D. T. (Ed.) (1998). *Studia Philonica Annual*, 10, 207-208.
- Schürer, E. (1985). *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús*. Vols. I y II. Vermes, Geza y Fergus Millar y Matthew Black (Eds.). (Trad. J. Cosgaya y A. Piñero). Madrid: Cristiandad.
- Standhartinger, A. (2017). Best Practice. Religious Reformation in Philo's Representation of the Therapeutae and Therapeutrides. En R. Gordon (Ed.), *Beyond Priesthood: Religious Entrepreneurs and Innovators in the Roman Empire* (129-156), Berlin/Boston: De Gruyter.
- Suñol, V. (2013). La discusión aristotélica sobre los modos de vida. El contraste entre el *bíos theoretikós* en *Ética a Nicómaco* X 7-8 y el *bíos praktikós* en *Política* VII, 3. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 45, 9-47.
- Triviño, J. M. (trad.) (1975-1976). *Filón de Alejandría. Obras Completas*, 5 vols. Buenos Aires: Acervo Cultural.
- Uusimäki, E. (2018). The Rise of the Sage in Greek and Jewish Antiquity. *Journal for the Study of Judaism*, 49(1), 1-29.
- Vegas González, S. (trad.) (2003). *Platón. Teeteto*. (Introducción, traducción y notas Vegas González, S.). Madrid: Clásicos del Pensamiento. Biblioteca Nueva.
- Vermes, G. (1981). *Los Manuscritos del Mar Muerto*. (Trad. N. Muchnik y J. M. Álvarez Flórez). Barcelona: Muchnik.
- Vidal, S. (Ed.) (2005). *Los terapeutas. De vita contemplativa*. Salamanca: Sígueme.

Notas

1 Las abreviaturas de los textos filónicos obedecen a las establecidas a partir de los títulos en latín por Runia (1998). En el *DGE*, al igual que en el *COD*, no se recogen la mayor parte de las abreviaturas filonianas.

2 Véase Hadot, *Plotino*, 63-64.

3 En esto coincidía Filón con el pensamiento griego, en general, donde "la noción de lo divino se encontraba relacionada de manera muy estrecha con (...) el primado del "theôrein", de la contemplación sobre la acción" (Arendt, 2002, 152).

4 El hombre insensato está a merced de la agitación y del tumulto. *Post.* 22. Lo invariablemente estable es Dios, y lo sujeto a movimiento y cambio es la Creación (Alesso, 2008, 15).

5 *Spec.* 3, 3; *Spec.* 2, 64; *Mos.* 1, 48; *Ebr.* 80-94; *Praem.* 11. Daniélou, *Ensayo*, 21 y 27-30; Hay, "Values" 673 y 674.

6 Filón escribió un tratado sobre los esenios, hoy perdido, citado a comienzos de *De vita contemplativa*, en el que describía la vida de una comunidad dedicada a la vida activa, frente a la contemplativa encarnada por los terapeutas de Alejandría.

7 Los habitantes de Qumrán están considerados actualmente por los investigadores como una célula esenia. Véanse, entre otros, De Vaux (1973); Schürer (1985); Vermes (1981); Roitman (2006).

8 Al menos en otros dos tratados Filón vuelve a hablar de los tipos de vida haciendo una tripartición: “...los géneros de vida son tres, a saber: uno que mira hacia Dios, otro que mira hacia la creación y un tercero intermedio, combinación de los otros dos... La vida mixta es aquella que a menudo, movida por las cosas del orden superior se siente inspirada y poseída por Dios, y a menudo también, atraída en sentido contrario por las de orden inferior, desanda el camino.” *Her.* 45-46. “A los sabios ha cabido, en efecto, habitar la región olímpica y celestial, pues han aprendido a frecuentar siempre las alturas; y a los ruines están reservadas las profundidades del Hades, pues se han habituado a ir muriendo desde el principio al fin... En cambio, los ejercitantes, hallándose en medio de estos extremos, recorren la escala en ambos sentidos a menudo, ya atraídos hacia lo alto por la mejor porción, ya arrastrados en sentido contrario por la peor, hasta que Dios, arbitro de esta competencia y rivalidad, acuerda los galardones al orden superior y arruina completamente a su oponente” (*Somn.* 1, 151-152, traducción Triviño, 1975-1976).

9 Los estoicos partieron de la clasificación de los bienes que se había convertido en patrimonio común de las escuelas académica y peripatética: bienes corporales, exteriores y anímicos (*Cic. Acad. post.* 1, 22).

10 Es innegable que Filón fue de estos bienes públicos de los que estuvo más cerca, aunque no despreciara los bienes de otro tipo.

11 Esta clasificación se remonta a Pitágoras, que ejemplificaba con los asistentes a los Juegos atléticos (los que van a vender, los que van a competir y los que van a contemplar): *Iambl. VP*, 58; Hernández de la Fuente, 2014, 270; Calvo Martínez, 2001, 52, n. 8. La vida espiritual tiene como fin la *θεωρία*, es decir, la visión o la contemplación, que es el significado subyacente en esta palabra. En relación al vocablo griego *θεωρία*, su evolución y su significado en Platón, véase Festugière (1967, 13 y ss.). Según Platón, “el objeto de la contemplación es el Bien” (*R.* 505a-b); “En el alma de cada uno hay el poder de aprender y el órgano para ello... que llegue a ser capaz de soportar la contemplación de lo que es, y lo más luminoso de lo que es, que es lo que llamamos el Bien” (*Ibid.* 518^a); algo similar se repite en *Phdr.* 247c-d. “Por esa razón es menester huir de él (el mundo) hacia allá (lo sagrado) con la mayor celeridad, y la huida consiste en hacerse uno tan semejante a la Divinidad como sea posible, semejanza que se alcanza por medio de la inteligencia (...)” (*Pl. Tht.* 176a-b). Una idea similar en *R.* 613a-b. Esta actitud platónica de huida para asemejarse a lo Divino, *ὁμοίωσις*, se podría interpretar como una postura contemplativa, de arrebató místico, muy presente en la comunidad de los terapeutas y en el propio Filón, que, liberándose de los deseos y de las pasiones, tiene como objeto de su ascetismo devoto a Dios (*Contempl.* 89-90). En Platón el Bien o la Verdad como categorías supremas son equivalentes a la Divinidad. Y es en Ella donde está la medida de todas las cosas, como afirma en *Lg.* 176c. Sentencia contraria a la conocida del sofista de Protágoras: “el hombre es la medida de todas las cosas”, a la que hace referencia (*Pl. Tht.* 152^a).

12 Véase Guerra (2016), s.p. “...partiendo de los diversos géneros de vida... los más groseros los identifican con el placer, y, por eso, aman la vida voluptuosa los principales modos de vida son, en efecto, tres: la que acabamos de decir, (la vida del placer), (la vida de) la política y, en tercer lugar, la (vida) contemplativa” (*Aris, Eth. Nic.* 1095b); “...hay tres géneros de vida que escogen vivir todos los que tienen esta facultad de elección: la vida política, la vida filosófica y la vida de placer. De estas vidas, la filosófica quiere ocuparse de la prudencia y de la contemplación de la verdad; la política, de las nobles acciones (es decir, las que se desprenden de la virtud); la de goce, de los placeres corporales” (*Eth. Eud.* 1.4.12-15a-b). Esta proximidad entre la contemplación y la sabiduría es una idea que se encuentra con cierta frecuencia en el pensamiento filosófico antiguo (Arendt, 2002, 32-33).

13 Esta idea de alcanzar la inmortalidad, expresada por el verbo griego *ἀθανατίζω*, que Filón no emplea en el tratado porque utiliza una perífrasis en donde sí figura el adjetivo *ἀθάνατος*, está muy presente en el pensamiento de los mareóticos (*Contempl.* 6, 11-13, 68 y 90).

14 “La vida activa es “laboriosa”, la contemplativa es pura quietud; la activa se despliega en público, la contemplativa en “despoblado”; la activa se consagra a la “necesidad del prójimo”, la contemplativa a la “visión de Dios (...) el pensamiento tiende o culmina en la contemplación y esta no es activa sino pasiva; es el punto donde la actividad mental descansa (...) cuando la filosofía se convirtió en la sirvienta de la teología (como en el caso de Filón), el pensamiento devino en meditación, y la meditación de nuevo culminaba en la contemplación” (Arendt, 2002, 32-33).

15 En todo caso, la contemplación parece ser estimada y reconocida ampliamente, incluso por los que no la practican. De hecho, la idea que transmite esta afirmación del filósofo romano parece ser conocida por Filón,

cuando decidió componer un tratado sobre la vida contemplativa de una comunidad judía para exponerla como modelo ante la sociedad grecorromana. El alejandrino sabía que este género de vida ejemplar podía ser la mejor carta de presentación del judaísmo en Roma (Niehoff, 2011, 104, 108 y 116).

16 Véase Suñol (2013, 18).

17 Para un examen del concepto de *otium* durante la República y la época augústea, y su evolución en la mentalidad y cultura romanas, véase André (1966).

18 En este sentido, tiene una cierta equivalencia con el vocablo griego σχολή, mencionado más arriba.

19 Se corresponde con el término griego citado anteriormente ἀπραγμοσύνη.

20 Cicerón atribuía a Catón la frase “...nunca hacía más que cuando nada hacía, y nunca se hallaba menos solo que cuando estaba solo” (*Numquam se plus agere quam nihil cum ageret, numquam minus solum esse quam solus esset*) (Cic. *Rep.* 1, 17).

21 Ya dijimos que en Filón la “vida contemplativa” es un planteamiento elogiado teóricamente, y pensamos que con sinceridad, pero que él, sin embargo, nunca optó por este género de vida, salvo en raras ocasiones que él mismo nos transmite (*Fug.* 36-37; *Cong.* 74; *Spec.* 3, 1-3; *Leg.* 2, 85). Para Filón “el hombre debe liberarse de su cuerpo y de la sensorialidad para que así el *noûs* puede elevarse sin trabas al mundo, emparentado con él, del espíritu y de Dios. Esto no significa apartarse de la vida práctica –Filón advierte directamente en contra de la huida a la soledad–, tampoco una renuncia, al modo de los cínicos, a los bienes de la cultura. Y aunque en su ancianidad se entregó por completo a sus estudios y en su trabajo encontraba momentos de beatitud en los que sentía que Dios mismo, como les sucedía a los antiguos profetas, se apoderaba de su espíritu y le posibilitaba el conocimiento intuitivo, a pesar de ello, su ser no era el del extático o el del místico, sino el del sabio y el teólogo” (Pohlenz, 2022, 378).

22 “La idea de que la contemplación es el estado más elevado del espíritu es tan antigua como la filosofía occidental. La actividad pensante –según Platón, el diálogo silencioso que tenemos con nosotros mismos– solo sirve para abrir los ojos del espíritu, e incluso el “*nous*” aristotélico es un órgano para ver y contemplar la verdad” (Arendt, 2002, 32-33).

23 Sin embargo, advierte el estagirita que en ningún momento el ejercicio de la contemplación puede ocupar enteramente la vida humana, y que el sabio no puede prescindir completamente de sus necesidades básicas, como la salud y el alimento, para dedicarse exclusivamente a esta actividad.

24 *QG.* 4, 47; *Migr.* 47; *Fug.* 36; *Praem.* 51.

25 No es fácil deducir si el colectivo terapeuta, al que le unían, pero también le separaban algunas de sus posiciones, estaba más cercano a la forma de pensar de Filón que el esenio, ya que él utilizó paradigmáticamente a ambos grupos según el interés del auditorio al que se dirigían sus escritos. En tanto que tal, cada uno mostrará ser el más adecuado en cada caso, y el que recibirá el encomio en cada oportunidad, al margen de las preferencias personales del filósofo.

26 Runia dedicó un interesante artículo al análisis minucioso de este último epígrafe de *De vita contemplativa*, en el que concluía que la *καλοκἀγαθία*, que en el idioma griego se refiere a la conjunción de la perfección física, social y moral, y que él traduce como “goodness”, había que interpretarla aquí más que algo obtenido por ellos a consecuencia de los actos realizados, como la recompensa que Dios concede a los terapeutas: *γέρας καλοκἀγαθίας*, el don de la excelencia (Runia, 1997, 3-18). Como para Platón el objeto de la contemplación es el Bien, tiene sentido que el resultado para el contemplativo sea la belleza y la bondad en grado sumo, es decir, una especie de “reflejo” de Dios (Pl. *R.* 505a-b; *Ibid.* 518^a).

27 Preocupaciones, pérdida de tiempo e injusticia (*Contempl.* 16-17).

28 La misma cita la hace Filón en *Somn.* 1, 10, pero sin indicar el nombre del autor.

29 “La buena acción es en sí misma un fin” (Arist. *Eth.Nic.* 1139b), Hadot (2004, 92).

30 Los misios y los hipomolgos, a quienes Homero cantó, están situados en las fronteras del mundo habitado, como se bosqueja en una larga tradición de representaciones etnográficas. Es como si Filón atribuyera a esta humanidad lejana y primitiva unas virtudes humanas originales, que los marcóicos hubiesen rescatado (Standhartinger, 2017, 150-151).

31 Traducción Vidal (2005). No sabemos si al mencionar la sencillez y austeridad de estos pueblos que parecen gozar de una “felicidad natural” está haciendo algún tipo de relación con el “género” de los terapeutas que están extendidos por todo el orbe, incluido el mundo bárbaro (*Contempl.* 21).

32 De hecho, como sabemos, él no optó por la contemplación, a pesar de admirarla (Daniélou, 1962, 21 y 27-30; Hay, 1992, 673 y 674).

33 Sería un género intermedio entre el modo teórico y el práctico (*Her.* 45-46). Véase la n. 11 de este artículo. Este género mixto es incierto, y dependiendo de cuál sea el impulso que predomine, el que se dirige a Dios o el que

mira a la Creación, será más aceptable o rechazable. En todo caso, en este pasaje de *Quis rerum divinarum heres sit* no parece, como en otras ocasiones, aconsejar el género intermedio, que se muestra casi como una tragedia, ya que el hombre se encuentra entre un mundo trascendente al que aspira, pero al que no consigue llegar, y la vida sensual que lo seduce pero que lo arrastraría a su perdición.

34 *Spec. 2, 64; Mos. 1, 48; Ebr. 80-94*. En estos pasajes, a diferencia de *Her. 45-46*, sí se presenta como un género de vida recomendable. Este modelo se acerca mucho al de la propia vida de Filón, al igual que el tercero anterior, como dijimos.

35 Marculescu-Badilita (2003, 69).

36 La “vida contemplativa”, corresponde al sabio que persigue la calma, el aislamiento y el estudio, para poder dedicarse y acceder a la contemplación un estado de paz interior (*Ph. QG. 4, 47*).

37 Aunque Filón siempre valoró muy positivamente el tipo de vida contemplativa: *Spec. 3, 3; Spec. 2, 64; Mos. 1, 48; Ebr. 80-94; Praem. 11; Daniélou (1962, 21 y 27-30); Hay (1992, 673 y 674)*.

38 *Spec. 2, 64; Praem. 1 y 11; Fug. 36*. En un fragmento de *Legum Allegoriae*, Filón nos proporciona, esta vez, cuatro modos de vida, al añadir un tipo o quizás mejor un periodo más que podríamos llamar inicial o preparatorio: “Así pues, mientras el hombre amante de los placeres avanza sobre su vientre; el hombre perfecto, en cambio, lava totalmente el vientre; y el hombre que progresa gradualmente, por su parte, lava las cosas que contiene el vientre; y el que está en los comienzos de su ejercitación saldrá afuera cuando se apreste a refrenar la pasión, llevando a la razón, llamada simbólicamente estaca, al encuentro de las exigencias del vientre” (*Leg. 3, 159*. Traducción Triviño, 1975-1976).

39 “Filón consideraba a los patriarcas del pueblo judío como “leyes vivientes”, es decir, hombres que encarnaban la Ley en su forma de vida incluso antes de que llegara a existir como la Ley de Moisés. Por este motivo también incluyó los βίοι de Abraham, Isaac, Jacob, José y Moisés en la serie “Exposición de la Ley” (Runia, 1990, 6).

40 La asimilación de la creatura a su creador es una idea de raíces platónicas (Alesso, 2008, 13).

41 *Her. 82; Abr. 236; Mos. 1, 29; Dec. 60*.

42 Véase también *Abr. 128-129; Sobr. 55*. Es un motivo platónico también, pues “al filósofo le es posible hacerse amigo de los dioses y llegar a ser, si algún otro hombre puede serlo, inmortal también él” 8Pl. *Symp. 212a*, citado por Arendt, 2002, 40).

43 Aquí Filón nos describe las cualidades y virtudes de la primera tríada profético-patriarcal. Noé es el último de los patriarcas antediluvianos, y a su vez el primero de los postdiluvianos.

44 *Ex. 19, 6; Abr. 56*. En *Abr. 48-60* tenemos una introducción a esta segunda tríada. El resto del tratado, 61-276, está dedicado a la figura de Abraham. Filón se ocuparía de Isaac y de Jacob, en sendos escritos posteriores que se han perdido.

45 *Abr. 56*. Aquí se muestra claramente el encomio etnográfico de Filón.

46 *Abr. 53*. Aunque Filón no se expresa en los mismos términos respecto a la primera tríada, hemos de pensar que las palabras dichas en *Abr. 53* respecto a la segunda son igualmente válidas para la primera. Esta interconexión “patriarcal” nos recuerda las palabras de Séneca cuando afirmaba, como expusimos, que entre las distintas formas de vida existe una cierta comunicación. *Sen. Ot. 7, 1-2*.

47 Por ello Abraham primero se casa con Agar, la ciencia profana, y después con Rebeca, la sabiduría o ciencia de la revelación. Daniélou, *Ensayo*, 162-163. También fue Abraham, el antepasado del pueblo judío, quien introdujo por primera vez el concepto de monoteísmo en el discurso religioso. Niehoff, *The Jewish*, 2011, 7-8.

48 Por cuanto Egipto se considera el país del cuerpo y de las pasiones: “El rey del país egipcio, vale decir, el cuerpo...” (*Ebr. 208*). Véase la monografía sobre este tema de Pearce (2007).

49 El estado de *apátheia* era al que aspiraban tanto estoicos, como epicúreos, cínicos, escépticos o platónicos (Alesso, 2008, 22).

50 La “sobria ebriedad” y la “hermosa embriaguez” de los terapeutas contrasta con las groseras incontinencia y dipsomanía presente en los banquetes paganos (*Contempl. 89*). Véase también *Opif. 71; Leg. 1, 84; 3, 82; Ebr. 146-152; Prob. 13; Fug. 32; Mos. 1, 187*.

51 La preocupación por el más allá, que en el judaísmo tradicional no había sido una cuestión relevante, sin embargo desde la época helenística ya estaba presente y había ido penetrando en las creencias hebreas, pero va a cobrar progresivamente importancia en este periodo en la comunidad judía, y más especialmente entre los judeocristianos.

52 *Praem. 11; Daniélou (1962, 162)*. Los terapeutas deseando alcanzar la visión divina abandonan su vida cotidiana activa y se ponen en el sendero de la contemplación (*Contempl. 11 y 22*).

53 Vidal (2005, 110).

54 La espiritualidad mareótica, a la luz de las propuestas de este investigador francés, hay que ponerla en relación con la desarrollada en diferentes puntos de Oriente.

55 Estas condiciones de vida de los mareóticos de suma alegría los emparenta claramente con la personalidad y simbología del patriarca Isaac.

56 Tiene relación con la división de géneros de vida que hacía el alejandrino en *Her.* 45, entre los que ven a Dios, los que ven la Creación y los intermedios, antes comentada.

57 En otras ocasiones, este género de vida mundano y banal lo compara con la estancia en el Hades. Es decir, el que practica una modalidad de vida semejante ya está en el infierno, porque en su forma de vida tiene su castigo. “El verdadero Hades no es otra cosa que la vida del malvado, vida que no deja impune los delitos, vida de remordimientos y blanco de todas las maldiciones” (*Congr.* 57). También puede aparecer el otro lugar maldito de castigo de la mitología griega: el Tártaro. Véanse *QG.* 4, 234 y *QE.* 2, 40. E incluso aparecen en algunos escritos los eternos castigos de Tántalo, Ticio o Sísifo como imagen del alma desgraciada y pecadora: *Her.* 269; *Spec.* 4, 80-81 y *Cher.* 77-78.

58 Una valoración del estudio y la instrucción por sí mismas ya que otorgan la luz del conocimiento, y no por su utilidad material en los asuntos mundanos la ofrece Filón en *Leg.* 3, 167.

59 Véanse también *Her.* 45-46; *Somn.* 1, 151-152; *QG.* 4, 47; Uusumäki (2018, 15).