

Qué es Israel en los textos de Filón

Marta Alesso [Universidad Nacional de La Pampa]

Resumen: Filón otorga a Israel una etimología novedosa para la hermenéutica bíblica que va a repetir la patología posterior. Israel es “el que ve a Dios”, “la raza vidente” o simplemente “el vidente”. El elogio del sentido de la vista trae al texto filónico reminiscencias platónicas, pero nuestra investigación sigue especialmente el rastreo del término en la tradición de las Escrituras que consideran a Israel el pueblo elegido y sometido a normas determinadas y definidas por la autorrevelación de Dios. Observaremos además el alcance de la calidad de judío o prosélito en la obra de Filón y el modo en que el término Israel amplía generosamente sus márgenes para incluir en el concepto no solo la pertenencia a una nación (*éthnos*) sino a un género (*génos*) que se constituye en categoría filosófica.

Palabras clave: Filón - Israel - vidente - judíos - prosélitos

What is Israel in the Texts of Philo

Abstract: Philo gives Israel an etymology which is original in the biblical hermeneutics but will be repeated by the later Patrology. Israel is “he who sees God”, “the race/ class, which is capable of seeing” or simply “the one that can see”. The praise of the sight brings Platonic reminiscences to the Philonic texts, but our research especially follows the history of the term in the tradition of the Scriptures which consider Israel the chosen people submitted to established and defined rules by the revelation of God Himself. We'll see the range of the quality of being Jew or proselyte in the works of Philo and the way in which the term Israel generously expands its limits to include in the concept not only who belong to a nation (*éthnos*) but to a class (*génos*) that constitutes a philosophical category.

Key words: Philo - Israel - seeing - Jews - Proselytes

Qué es Ισραηλ en los textos bíblicos

El término Israel en los textos bíblicos canónicos y deuterocanónicos designa realidades diversas y hasta controvertidas. La primera mención del término en el Pentateuco corresponde al episodio en que Jacob recibió el apelativo después de la lucha nocturna con Dios –o con un ángel– y de atravesar con sus esposas e hijos el vado seco del río Iabok (Gn 32. 23-30). El pasaje es misterioso y oscuro y ha dado lugar a numerosas especulaciones sobre la etimología de Israel¹, título honorífico y fundacional que se

¹ Cfr. HAYWARD (2005: 22-28) para una extensa discusión sobre las fuentes del episodio de Gn 32. 23-33 en la Biblia hebrea, también sobre el cambio de nombre y sus posibles etimologías y significados; aporta además frondosa bibliografía sobre el tema. Asimismo HAYWARD (2005: 86-90) realiza un agudo análisis del texto griego de LXX y da cuenta de las omisiones y adiciones respecto del hebreo en el marco teórico de la tipología bíblica. La explicación bíblica del cambio de nombre de Jacob por Israel, que en griego se expresa: ὅτι ἐνίσχυσας μετὰ θεοῦ καὶ μετὰ ἀνθρώπων δυνατός (“porque has podido luchar con Dios y los hombres y has sido fuerte/ poderoso”: Gn 32. 29) suscita hipótesis muy variadas sobre la etimología. Así se entiende como ‘el que lucha contra los dioses’, ‘el que lucha por Dios’, ‘aquel a quien Dios combate’, etc. Sobre las hipótesis a partir del hebreo, cfr. HAYWARD (2005: 4), BIRNBAUM (2007: 70-71)

expresa en la elocución divina “no se llamará más tu nombre Jacob sino Israel” (Gn 32. 29). Se repite la fórmula en ocasión de la renovación de la promesa en Betel (Gn 35. 10) y se da por instaurada una nación y encuentros de naciones a partir de la figura epónima de Jacob-Israel (Gn 35. 11).

El *Libro de los Jubileos* reduce estos dos relatos de LXX (Gn 32. 23-30 y 35. 10-11) a unos pocos párrafos que enmarcan la bendición de Dios a Jacob para anunciar “no te llamarás Jacob, sino que te darán por nombre Israel” (Jub 32. 17). Desaparece la narración de la lucha con el ángel y en consecuencia la explicación de Israel como denominación originada en esa contienda. *Jubileos* registra el nuevo nombre de Jacob en un marco construido en su mayor parte por una tradición no canónica que incluye la ordenación de Leví como sacerdote en Betel (Jub 32. 9)².

¿Cuándo comienza a designar Israel la asociación sacral de las doce tribus? La respuesta es dificultosa especialmente en razón de las numerosas interpolaciones de épocas posteriores en los libros más antiguos. El valor del Pentateuco como registro histórico escapa a nuestras capacidades y a nuestro interés, que se dirigirá exclusivamente a un somero relevamiento de las ocurrencias del vocablo para dilucidar, como objetivo primordial, los alcances semánticos de una entidad lingüística que asoma de continuo a los ojos de Filón como una categoría político-filosófica con la que se identifica y a la que descifra con los mismos términos griegos en que está escrita la sagrada escritura que interpreta y comenta.

La expresión “los doce hijos de Jacob (= Israel)” es utilizada ya en Gn 49. 28, pero la locución más común para denominar la alianza de las tribus que eligen a Yahvé como su único Dios es “hijos de Israel” (υἱοὶ Ἰσραηλ³). Una de las menciones más antiguas, como el canto de Débora (Jc 5), nombra solo diez tribus. Quizás el número de doce es una convención; doce son también los hijos de Ismael y Najor⁴. Lo cierto es que en la época de Filón el número emblemático de las doce tribus ha adquirido

y COLODENCO (2006: 32, n. 35). Véase también la alusión a la etimología, en tono profético en Os 12. 3-6.

² Cfr. la traducción de la versión etiópica de CORRIENTE y PIÑERO (1983: 157-158) y la Introducción en la que afirman que la glorificación de Leví y los levitas induce a pensar en la redacción dentro de un ambiente sacerdotal y en una comunidad –la de los esenios– que a ultranza defiende su identidad frente a los gentiles y helenizados con el afán de mantener a Israel apartado de las idolatrías imperantes (pp. 68 s.).

³ Gn 32. 33, 42. 5, 46. 5; Ex. 1. 7, 9, 12, 13; Ex 12. 28, 35, 37; Ex 16. 2, 3; Jos 2. 2; 3. 7.

⁴ Cfr. Gn 25. 13-16; 22. 20-24.

connotaciones de alta significación simbólica⁵. La autoconciencia de un origen común (encarnado en la figura de Abraham), en el marco estructural de un sistema tribal que conjuga los lazos de familia con la creencia en la protección de Yahvé, es contemporánea con el hecho histórico de la instalación en Canaán y la conquista y posesión –mediante la violencia– de un reino que pasará a ser la primera ciudad sede de un monoteísmo poderoso: Siquem (Gn 48. 22 y Jos 24). Prueba son las frecuentes menciones de Siquem en los textos de Filón como el símbolo del lugar en que se ocultan las pasiones y placeres como tesoros, que el sabio sabe arruinar y destruir para siempre⁶.

Suponemos que durante la esclavitud en Egipto y las vicisitudes del Éxodo gran parte de los ahora llamados israelitas permanecieron en Siquem. Lo cierto es que la figura de Moisés, el “legislador” (νομοθέτης) en términos filónicos, comenzó a concebirse como una figura que conjuga un idealista intenso con un estadista práctico. Sus ideas religiosas y legales lideraron una comunidad que sentía un profundo rechazo por las creencias impúdicas e idolátricas del pueblo egipcio y que Filón concentra en la figura del Faraón. La resistencia política fue sobre todo un acto religioso de autoafirmación ética que se plasma en las leyes del Decálogo⁷.

Con la monarquía, el nombre de Israel designa todavía la nación en su totalidad bajo Saúl, pero con David pasa a significar una unidad política, el reino del norte, al que corresponde en el sur el reino de Judá⁸. Después de la destrucción del reino del norte por los asirios, en el 722, el nombre Israel pasa al reino del sur, pero no como denominación política sino religiosa, por su especial relación con Yahvé⁹. Así, el término Israel en los profetas debe ser entendido unas veces en sentido político como apelativo del reino del norte, otras veces como denominación religiosa aplicada al reino

⁵ Cfr. *Sobre la fuga y el encuentro*, 73 y 185; *Sobre el cambio de nombres*, 263; *Vida de Moisés*, 2. 112; *Sobre la sobriedad*, 66.

⁶ Cfr. *Alegorías de las Leyes*, 3. 25. Siquem es también el esfuerzo paciente para lograr el dominio del cuerpo por parte de los amantes de la virtud; cfr. *La migración de Abraham*, 216 y 221; *Las insidias de lo peor contra lo mejor*, 9; *Sobre el cambio de nombres*, 193-194.

⁷ Cfr. en JACKSON (2000: 159-160) el interesante análisis estilístico de Dt 4 sobre los aspectos ‘temporales’ –es decir, que prescinden de la inspiración divina– de los testimonios, estatutos y decretos que dio Moisés a los hijos de Israel cuando salieron de Egipto.

⁸ Cfr. 1 R 12. 20 ss; KITTEL (1985: 372).

⁹ Cfr. Is 5. 7 y 8.18; MI 2.12. ELAZAR (1989: 101-123) observa cómo la monarquía marca el final de la primera época en la historia de las doce tribus, que pasarán a constituir –aún manteniendo su idiosincrasia tribal– una estructura política destinada a ofrecer un régimen más idóneo para defender la nación de sus enemigos, especialmente los filisteos. La desaparición de la federación tribal después de la caída del reino del Norte en 722 marca el fin de la primera época monárquica y el comienzo de una búsqueda basada en un pacto tripartito entre el rey, Israel y Dios, representado en la tierra por los profetas (2 Cro 23. 1-2) y reflejado en las reformas de Josías (2 Cro 34. 29-32).

del sur y otras como calificación de todo Israel, pero siempre designará al pueblo que se encuentra bajo las exigencias de Yahvé. El establecimiento de la dinastía davídica se produce luego del traslado del Arca de la Alianza a Jerusalén y de la confirmación del pacto nacional de David con su pueblo. David procuró hacer del traslado del Arca un acto institucional para que Jerusalén fuera reconocida como capital de Israel y sede de la providencia de Dios¹⁰.

Después de la caída de Jerusalén bajo el poder babilónico, en 597, se reserva generalmente para quienes quedaron en Palestina expresiones como “Jerusalén y Judá” o “casa de Judá”, y el apelativo Israel pasó a designar a los que vivían en el exilio. El exilio supuso necesariamente una ruptura con el pasado tribal e Israel comenzó a denominar al pueblo de Dios escatológico de los tiempos salvíficos¹¹. El sentimiento de culpabilidad colectiva y la atribución a gobernantes y reyes de la cólera divina mutó en conciencia de responsabilidad individual. Dispersos y sin jefes, los israelitas debieron hallar otros medios para preservar su identidad. La figura del escriba adquiere mayor importancia que la del sacerdote: destruido el Templo hubo que copiar los rollos preciosos salvados de la devastación y ordenar y compilar las tradiciones orales. Durante el exilio los judíos comunes se disciplinaron en algunas prácticas tales como las normas dietéticas o la exigencia de la circuncisión, la celebración de la Pascua y el Día del Perdón. No había ocurrido antes en la historia el sometimiento a una nomocracia fuera de un estado, la obediencia voluntaria a la Ley que podía aplicarse solo por consentimiento. El lapso del exilio fue relativamente breve –medio siglo– pero sus consecuencias fueron vitales por la fuerza creadora de un marco institucional no estatal y por la incorporación de una mentalidad del desarraigo y de la diáspora en los judíos¹². Los que retornaron del exilio se designaron a sí mismos, sobre todo después de Esdrás, con el apelativo religioso de Israel. La autodenominación religiosa de los judíos era en verdad Israel, pero el contenido del término –que aludía a esperanzas mesiánicas y

¹⁰ Cfr. 2 S 6, 1 Cro 13. 1-7, 1 Cro 16 y 17.

¹¹ Cfr. Ez 29 y 47. 13-48.

¹² Cfr. NICKELSBURG (1984: 33 ss.) para una clasificación de la literatura narrativa post-exílica, que ofrece algunos documentos relacionados directamente con los textos bíblicos a los que desarrollan o comentan, y también muchos otros, menos conectados con las tradiciones del pasado de Israel, pero con un estilo arcaizante que imita los textos antiguos. Cfr. TREBOLLE BARRERA (1996: 7) quien observa cómo en una época crítica como la del exilio, Jeremías y Ezequiel introdujeron la cuestión de la responsabilidad moral del individuo en relación con el problema de la retribución. La catástrofe nacional y las desgracias personales determinaron la crisis definitiva del pensamiento bíblico de que el sujeto de la alianza y de las relaciones morales es el pueblo y no el individuo.

teocráticas¹³ – no siempre se mantuvo solamente en el plano religioso, sino que recibió matices político nacionales.

Israel siempre será en definitiva el pueblo de Yahvé. El elemento esencial que convierte a Israel en un pueblo elegido y lo sumerge en una realidad histórico salvífica es su relación única con Dios. La elección por parte de Dios es efecto de su gracia y de la decisión de elegir un pueblo como propiedad suya (Dt 7. 6, 14. 2). Este pueblo a su vez tiene que cumplir su voluntad en toda circunstancia, en especial bajo el influjo de pueblos y culturas extraños y paganos (Dt 32. 17, Jos 24. 14).

Dios llama al pueblo de Israel hijo primogénito (Ex 4. 22) y los israelitas son santos para su Dios (Nm 15. 40). Esta elección provoca una tensión soteriológica entre lo mítico y lo histórico que encuentra una articulación más razonada en los profetas y una más utópica e irracional en la escatología. Yahvé tiene en sus manos la suerte de Israel, pero el restablecimiento de un orden perfecto depende de un profundo sentido ético, construido laboriosamente contra la pecaminosidad humana (Os 14. 1). Realizado este somero rastreo en la literatura bíblica, veamos ahora qué connotaciones particulares adquiere Israel en los textos de Filón.

Israel, el que ve a Dios

Filón crea una etimología novedosa para Israel mediante la asociación de Gn 32. 29 con lo que seguidamente afirma el futuro patriarca en el texto bíblico –“vi a Dios cara a cara” (Gn 32. 31)– y de este modo coloca en relación directa el término Israel con la expresión “el que ve a Dios”. El tópico, registrado por primera vez en la hermenéutica bíblica, se constituye en punto nodal de la teología del alejandrino y sin modificación sustancial lo va a repetir la literatura patrística posterior¹⁴.

El prefacio de la *Embajada a Cayo*¹⁵ sienta los principios de que toda determinación del pueblo de Israel –señalada en la etimología que Filón otorga al vocablo– no implica solo una decisión de fe, sino que compromete las decisiones políticas y las que respectan a los temas seculares: “Esta estirpe, que en caldeo se llama Israel, traducido al griego significa ‘el que ve a Dios’ (ὁρῶν θεόν), lo que yo considero lo más honroso de todas las cosas privadas y públicas” (*Embajada a Cayo*, 4). Es

¹³ Cfr. Si 48. 10, Sal 14. 7.

¹⁴ Cfr. Clemente de Alejandría. *Pedagogo* 1. 7. 57. 3; Orígenes. *Comentario al evangelio de Juan* 2. 31. 189; Hipólito. *Contra Noeto* 5; Agustín. *Sermón* 5. 6..

¹⁵ Cfr. la traducción con Introducción y notas de Sofía TORALLAS TOVAR en MARTÍN (ed.) (2009b: 233-301).

evidente que el término Israel ha adquirido para la época connotaciones políticas, que derivan en una abstracción cuyo punto de comparación y contraste es Roma. La pertenencia a una comunidad étnico-social ligada a esperanzas mesiánicas construye una especie de metáfora¹⁶ –Israel– que se define por las raíces sagradas de su genealogía y mantiene unido su presente a su pasado mediante la lectura e interpretación constante de las Escrituras. El elemento aglutinante continuaba siendo la elección por parte de Dios de un pueblo separado por y para Yahvé, circunstancia fundacional que condicionaba la realidad en medio de una cultura extraña y contaminada como lo era la del vasto Imperio¹⁷.

Poniendo en relación estos dos versículos –Gn 32. 29 y 31– con el destino de su pueblo, Filón aduce que la “raza sagrada” (ἔθνος ἅγιον), mencionada en Ex 19. 6, reino de sacerdotes, que en la lengua de los hebreos es Israel, debe interpretarse como “el que ve a Dios” (ὄρων θεόν), porque la “vista” (ὄρασις) es el más excelente de todos los sentidos y a su vez la *phrónesis* es la “visión de la inteligencia” (ὄψις διανοίας), elemento rector del alma, por sobre todas las demás facultades (*Sobre Abraham*, 57).

No se arriba a la visión de Dios¹⁸ mediante los ojos del cuerpo, sino con los ojos del alma o del intelecto: percibir “la divina imagen” (τὴν θεϊκὴν φαντασίαν) es propio de los ojos del alma (*Sobre el cambio de nombres*, 3). El cuerpo no es más que un “campo de batalla” (στρατόπεδον), que el intelecto abandona cuando se encuentra frente al Existente mismo, “contemplando (desde arriba)” (καταθεώμενος) las incorpóreas ideas (*Sobre la ebriedad*, 99). Si el hombre lograra liberarse de las ataduras del cuerpo, podría, solo así, acceder a la visión del Increado (*Las insidias*, 158¹⁹). El

¹⁶ Cfr. NEUSNER (1989: 221) quien trata especialmente la cuestión en Filón en la que Israel es una categoría “*within a larger theory of how humanity knows divinity, an aspect of ontology and epistemology*”.

¹⁷ Cfr. DELLING (1984: 27) quien afirma que Filón en el comienzo de *Embajada ante Cayo* se está refiriendo al judaísmo en tiempos de Calígula poniendo énfasis en la denominación bíblica de Israel para identificar su particular naturaleza como receptor del don otorgado por Dios: “*In this brief exposition of the name of their forefather, Philo has incorporated a biblically based confession of the faith of his people before the emperor and the empire*”.

¹⁸ Una recapitulación ceñida de los diversos lugares filónicos sobre el tema de la visión de Dios en BIRNBAUM (1995: 540), quien comienza el apartado “*Philo's Ideas About Seeing God: General Observations*” con la siguiente afirmación: “*Although Philo's statements about seeing God can be inconsistent and perhaps contradictory, certain features do recur*”.

¹⁹ Cfr. la traducción de Marcela CORIA en MARTÍN (ed.) (2010: 173) y la nota 169 *ad loc.* donde señala que el verbo utilizado por Filón para “tener la visión” es φαντασιόω. El análisis de la utilización de lexemas tales como φαντασία o derivados del verbo φαντασιόω en relación con este tema sería una investigación adicional muy útil.

cuerpo es una prisión²⁰, de modo que solo cuando cesan las voces de los sentidos se accede al conocimiento de lo Uno. Si bien la visión de Dios es una función del intelecto, no es posible acceder sino luego de reconocer los límites del humano discernimiento (*Herencia de las cosas divinas*, 68-74). El intelecto trasciende en ocasiones sus propias limitaciones cuando, envuelto por la gracia divina, en una experiencia de éxtasis, en un divino arrebat²¹ –expresado a menudo en términos filónicos con el oxímoron “sobria embriaguez” (νήφουσα μέθη)²²– se eleva no agraviado por pasión alguna, libre, autónomo y puro (*Sobre la ebriedad*, 151²³), incluso sin que haya existido previamente una búsqueda²⁴. En algunos tratados, utiliza Filón el lenguaje de los misterios para describir la experiencia de ver a Dios como un proceso iniciático²⁵. Aunque no está garantizado el éxito de la divina búsqueda²⁶, la visión se puede obtener durante el lapso de la propia vida²⁷, lo cual implica que no está reservada a la vida después de la muerte. El hombre puede acceder a la visión de Dios por diferentes vías. Una de ellas es la contemplación de la creación²⁸, otra es la práctica de la virtud²⁹, y otra, cuando el Existente se revela a Sí mismo³⁰.

Jacob ve mutado su nombre en Israel porque Jacob significa “suplantador” (πτερνιστής³¹) e Israel “el que ve a Dios” (ὄρων τὸν θεόν), pues tarea propia del

²⁰ Cfr. en MARTÍN (ed.) (2009a: 255-256) el apartado “El cuerpo es una prisión” correspondiente a mi traducción de *Alegorías de las Leyes*, 3. 42-48.

²¹ Cfr. *El heredero de los bienes divinos*, 69-70 y 263-265

²² Cfr. *La creación del mundo según Moisés*, 71; *Alegorías de las Leyes*, 1. 84 y 3. 82; *Vida de Moisés*, 1. 187; *Todo hombre bueno es libre* 13.

²³ Cfr. la traducción de Lena BALZARETTI y mi nota *ad loc.* en MARTÍN (ed.) (2010: 450).

²⁴ Se trata en este caso del “sabio que lo es sin instrucción ni enseñanza” (αὐτομαθῆς καὶ αὐτοδίδακτος σοφός): *Sobre la fuga y el encuentro*, 166.

²⁵ Con reminiscencias pitagóricas, en *Sobre Abraham*, 122, o connotaciones platónicas, como en *Alegorías de las leyes*, 3. 100; cfr. mi traducción y nota *ad loc.* en MARTÍN (ed.) (2009a: 269).

²⁶ “Aun buscando a Dios, no es seguro que lo encontrarás”: *Alegorías de las leyes*, 3. 47, cfr. mi traducción en MARTÍN (ed.) (2009a: 256), porque “la Causa no está en la tiniebla ni en un lugar, sino que está más allá del espacio y del tiempo”: *La posteridad de Caín*, 14; cfr. traducción de José Pablo MARTÍN en MARTÍN (ed.) (2010: 191).

²⁷ El razonamiento humano “intenta la contemplación” (θέαν ἵεται) hasta donde resulta posible, como el atleta que aspira a los segundos trofeos, cuando el primero, “la verdadera visión” (φαντασία ἀληθῆς)-escapa a su capacidad (*Las leyes particulares*, 1. 38).

²⁸ Cfr. *Sobre Abraham*, 69-71 y *Premios y castigos*, 41-43.

²⁹ “El practicante Jacob pasa su vida combatiendo por la virtud” (*Sobre la ebriedad*, 81). Jacob es llamado el “practicante” (ἀσκητής) porque adquiere la virtud mediante el ejercicio constante.

³⁰ Por esa razón se dice “no que el sabio vio a Dios” (οὐχ ὅτι ὁ σοφὸς εἶδε θεόν) sino que “Dios fue visto” (ὁ θεὸς ὤφθη: Gn 12.7) por el sabio; es imposible que alguien pueda aprehender al verdadero Existente si este no se revela a Sí mismo (*Sobre Abraham*, 80). De allí la expresión bíblica “revelate a mí tú mismo” (ἐμφάνισόν μοι σεαυτόν: Ex 33.13), explicada por Filón en *La posteridad de Caín*, 16 y en *Alegorías de las Leyes*, 3. 101.

³¹ Πτερνιστής proviene de πτερνίζω (tomar el lugar de); Filón utiliza el término para aludir a la etimología proveniente de Gn 27.36 pero en relación con el término πτέρνης (talón, planta) que se

suplantador que se ejercita en la virtud es sacudir los fundamentos de la pasión, como quien sale a la palestra a luchar³²; por su parte, el que ve a Dios, no abandona la sagrada palestra sin conseguir los premios de la victoria: “contemplar” (θεωρεῖν) al Existente (*Sobre el cambio de nombres*, 81-82). Jacob ha ascendido al nivel más elevado en la escala hacia la perfección a partir de ser denominado “el que ve a Dios” o “la raza vidente” (τὸ ὄρατικὸν γένος³³). Como Israel, es el exponente del “género humano” (ἀνθρώπων γένος) que ha llegado a la meta de su migración y ha alcanzado la cúspide de las posibilidades del humano entendimiento. El pueblo elegido, entonces, guiado por la providencia divina es interpretado en términos de ‘visión’, mientras que otros pueblos, como el de Ismael, son ubicados en el lugar secundario de la audición. Ismael significa “audición” (ἀκοή) de Dios. La audición ocupa el segundo lugar después “de la visión” (ὄρασεως), y la visión es la herencia que ha correspondido al hijo legítimo y primogénito, Israel, el que ve a Dios (*Sobre la fuga y el encuentro*, 208).

Judíos y prosélitos

La mención de “los judíos” (οἱ Ἰουδαῖοι) se encuentra más extensamente en los tratados históricos: *Contra Flaco* y *Embajada a Cayo*³⁴. Ellen BIRNBAUM (2007: 161) señala acertadamente que Filón reserva la denominación de judíos o “la nación de judíos” (τὸ Ἰουδαίων ἔθνος) o simplemente nación o “nuestra nación” (ἡμέτερον ἔθνος) para la comunidad de su propio tiempo y utiliza el nombre de “los hebreos” (οἱ Ἑβραῖοι) para la nación bíblica. La denominación de hebreos para designar a los antepasados de los judíos no deja de presentar problemas lexicológicos. Puede percibirse que no pierde el matiz peyorativo que tiñe al vocablo *habiru* del cual se presume que procede. En el Pentateuco se utiliza en un contexto en que lo usan los egipcios o los propios israelitas en presencia de egipcios³⁵. En el periodo helenístico se prefiere indudablemente la denominación de judíos para la propia nación. Filón se refiere ocasionalmente como

encuentra en Gn 25.26. En castellano el verbo ‘su-plantar’ también puede ponerse en relación con la planta del pie.

³² Cfr. HAYWARD (2005: 159) para un análisis de los matices del retrato filónico de Jacob como un típico atleta griego: “*Philo differs noticeably from the LXX accounts of Jacob’s change of name in his generous use of language associated with athletics, the gymnasium, and the wrestling arena*”.

³³ Cfr. *La migración de Abraham*, 18 y 54; *Sobre el cambio de nombres*, 109; *Sobre la inmutabilidad de Dios*, 144; *Cuestiones sobre el Éxodo*, 2. 46.

³⁴ Cfr. BIRNBAUM (2007: 160) quien incluye también en las menciones extensas *Apología por los judíos (Hypothetica)* –dos fragmentos importantes conservados por Eusebio de Cesarea– y menciones esporádicas en *Todo hombre bueno es libre* y *Sobre la indestructibilidad del mundo*.

³⁵ Gn 39. 14, 17; 40. 15; 41. 12; 43. 32; Ex 1. 15, 16, 19; 2. 7, 11, 13; 9. 1, 13.

judíos al pueblo bíblico, pero en los lugares en que alude a la nación como una entidad que se continúa en el presente³⁶.

Los judíos se caracterizan por su particular relación con Dios y según Ellen BIRNBAUM (2007: 163) serían cinco los rasgos definitorios: 1) los judíos creen en el verdadero Dios y lo honran siguiendo sus leyes y costumbres; 2) los judíos sirven como intercesores sacerdotales entre Dios y el mundo; 3) los judíos han sido asignados a Dios o se han asignado a sí mismos a Dios; 4) los judíos son especialmente amados por Dios o son amantes de Dios; 5) los judíos son beneficiarios particulares de la providencia de Dios.

Nos preguntamos entonces en qué medida estas cinco características que corresponden a los judíos pueden aplicarse a Israel en los textos filónicos.

En ciertos lugares la identificación de los judíos con Israel es directa, por ejemplo, en *Vida de Moisés*, 2. 196³⁷ y el mencionado párrafo *Embajada a Cayo*, 4. No obstante, un análisis detenido permite observar que Filón, si bien comparte con las Escrituras los cinco rasgos antes mencionados, no siempre sigue el texto bíblico en el sentido de la historia de Israel como un movimiento pendular entre la obediencia a Dios y la apostasía, entre la bendición y la maldición. La fidelidad de Israel a Dios en los libros sagrados se construye sobre la lealtad al pacto de la alianza y la eventual violación desencadena los divinos castigos. El pacto de la alianza no está mencionado directamente –en general está ausente– cuando Filón nombra a los judíos. “La nación de los judíos” (τὸ Ἰουδαίων ἔθνος) ha escogido servir solamente al Increado y al Eterno y alcanza el conocimiento de la Causa suprema porque rechaza a todos los demás dioses³⁸. Las raíces bíblicas de estas afirmaciones están en Ex 19. 5 y Ex 20-23, que expresan la alianza en forma histórica en el tiempo posterior a la épica liberación de Egipto, y no deben entenderse de modo especulativo o filosófico sino como una realidad que somete al pueblo elegido a normas determinadas y definidas por la autorrevelación de Dios. Pero Filón no habla de los diez mandamientos sino de “leyes” (νόμοι) y “costumbres” (ἔθη) y no como parte de un pacto preexistente sino como una vía o camino que guía a los judíos hacia Dios. Implícitamente cualquier persona puede seguir esta vía –no solo los judíos–, siempre que se acepte la infinita superioridad del

³⁶ Cfr. *Vida de Moisés*, 1. 34 y 2. 123-4; llama a Moisés el legislador de los judíos (*Vida de Moisés*, 1. 1; *Todo hombre bueno es libre*, 29, 43 y 68; *Sobre la incorruptibilidad del mundo*, 19) y a Abraham el fundador de la nación de los judíos (*Vida de Moisés*, 1. 7).

³⁷ Cfr. la traducción de José Pablo MARTÍN en MARTÍN (ed.) (2009b: 126, esp. n. 153).

³⁸ Cfr. *Las leyes particulares*, 2. 166; *Sobre las virtudes*, 64-65; *Embajada ante Cayo*, 115.

único Dios y se siga una vida moral que configure el carácter personal de esta relación con la suprema divinidad.

Filón sostiene que los judíos sirven como intercesores y sacerdotes para toda la humanidad³⁹, sin embargo el sentido no es el mismo de los versículos bíblicos de Ex 19. 6 y Lv 20. 26. Filón enfatiza una concepción de inclusión salvífica cuando afirma que su nación cumple un rol de mediador sacerdotal con respecto a las otras naciones, porque rechaza y corrige la impropiedad de sacrificios, ritos y fiestas del mundo religioso pagano. Transforma el pacto exclusivo con Dios en un rol para Israel de benefactor del género humano bajo la idea directriz de que el monoteísmo absoluto está en relación directa con la sabiduría, objetivo fundamental del conocimiento y la conducta humanos, no solo religioso sino también filosófico, en un sentido tan amplio que supera por su vitalidad interna la idea de religiosidad nacional.

El Pentateuco menciona varias veces –directa o indirectamente– que los judíos han sido asignados a Dios o se han asignado a sí mismos a Dios⁴⁰. Filón elige pasajes del Deuteronomio para su reflexión filosófica sobre la elección de Israel. La teología deuteronomística de Filón⁴¹ no hace más que enfatizar su interpretación etimológica de Gn 32. 29-31. Un ejemplo interesante es la extensa y compleja exégesis de Dt 32. 7-9 en *La posteridad de Caín*, 89-92⁴², según la cual el término “padre” (πατήρ) de Dt 32. 7 debe interpretarse como la “recta razón” (ὀρθὸς λόγος), y “ancianos” (πρεσβύτεροι), como sus compañeros y amigos. El tratado avanza claramente en la aplicación de la ética mosaica a las virtudes del hombre ciudadano, fusionando de modo indisoluble ética y política. Así, que “el Altísimo repartió las naciones” (Dt 32. 8) debe entenderse como “las naciones del alma” (τὰ τῆς ψυχῆς ἔθνη), pues las porciones adjudicadas a los ángeles o *lógoi* de Dios son “las virtudes específicas” (αἱ ἐν εἴδει ἀρεταί) y la “porción” (μοῖρα) reservada para el gobernante y soberano de todas las cosas es la elegida estirpe de Israel. El que ve a Dios, guiado por una belleza sin par, “es dado en herencia” (προσκεκληρώται⁴³) y parte de Aquel al que ve.

³⁹ Cfr. *Sobre Abraham*, 98; *Vida de Moisés*, 1. 149; *Las leyes particulares*, 1. 97 y 2. 163,

⁴⁰ Ex 4. 22; 19. 5, Lv 20. 26; Dt 32. 8-9.

⁴¹ Que se extiende por todo el corpus, pero en referencia al pueblo elegido, cfr. *La migración de Abraham*, 60 y su exégesis de Dt.7. 7.

⁴² Cfr. la traducción de José Pablo MARTÍN en MARTÍN (ed.) (2010: 206 s.) y las afirmaciones de BIRNBAUM (2007: 138) y KAMEZAR (2009: 123).

⁴³ Cfr. BIRNBAUM (2007: 170) quien señala que en otros cuatro pasajes (*Las leyes particulares*, 4. 159 y 180; *Sobre las virtudes*, 34; *Embajada ante Cayo*, 3) Filón alude a la elección divina utilizando el verbo προσκεκληρώω conjugado de modo que puede entenderse tanto en voz media como en voz pasiva, lo que

El ideal del hombre virtuoso en la ciudad consiste en seguir la doctrina que aplicaron a sus vidas los patriarcas, único modo de impulsar la verdadera paz entre las naciones. En *Sobre los sueños*, 1. 160-172⁴⁴ Filón se explaya sobre las características de la tríada mística formada por Isaac, Jacob y Abraham y determina claramente la especificidad simbólica de cada uno de los patriarcas: Isaac es de una *epistéme* “que se escucha a sí misma” (αὐτήκοος), “autodidacta” (αὐτοδίδακτος), “autoinstruida” (αὐτομαθής), “superior por naturaleza” (φύσει περιγυνομένη), es decir, representa el escalón más alto de la perfección del alma, no tiene necesidad de instrucción ni ascesis; no sufre pasiones porque ya ha renunciado al cuerpo. Abraham, en cambio, es símbolo de una *epistéme* aprendida, es un emigrante, un “forastero” (ἐπηλύτης) o prosélito. Jacob, el suplantador, es rebautizado Israel, “el que ve a Dios” (ὁ θεὸν ὁρῶν) y por lo tanto inscribe como su padre no a Abraham, el estudioso, sino a Isaac, el que ha nacido “inteligente” (ἀστειῶν⁴⁵) por naturaleza. Asistimos en estos párrafos a la curiosa afirmación de Filón de que Abraham es un prosélito. En *El heredero de los bienes divinos*, Abraham es el símbolo del alma humana, que debe abandonar su propio país – su propio ser– para encontrar a Dios. La pertenencia al pueblo del Existente es una condición desde la que se puede salir y a la que se puede entrar⁴⁶. La migración de Abraham se realiza en varias etapas: la primera desde su cuerpo –simbolizado por la tierra caldea– hacia Harrán, el conocimiento a través de los sentidos (*Sobre Abraham*, 72), la segunda (*Sobre Abraham*, 85) hacia una región desierta (el Neguev) por la cual anduvo errante. Cuando se une a Agar, la alegoría filoniana entiende que se trata de la ciencia profana, en oposición a la ciencia infusa, prometida a los perfectos (*Premios y castigos*, 27). Y en el momento en que se une a Sara, se trata de la ciencia de la revelación, Dios se revela progresivamente a Abraham en su matrimonio con la virtud.

deja en la ambigüedad si el pueblo se ha asignado a sí mismo como κληρὸς a Dios o Dios lo ha elegido como su heredero.

⁴⁴ Cfr. la traducción y notas de Sofía TORALLAS TOVAR (1997: 98-101), también p. 73, n. 72 y p. 70, n. 66.

⁴⁵ Respeto la traducción de ἀστειῶν por “inteligente” de TORALLAS TOVAR; ἀστειῶν es un término que no deja de tener dificultades en los textos filónicos, pues el primer significado posible es ‘ciudadano’ o ‘urbano’ pero siempre en definitiva remite a una persona culta o educada, la mayoría de las veces opuesta a φαῦλος, el insensato a causa de su propia ignorancia.

⁴⁶ Cfr. la Introducción general de José Pablo MARTÍN en MARTÍN (ed.) (2009a: 67) donde se afirma que “el judaísmo no es una cuestión de sangre sino un camino para alcanzar la comunidad de los amigos de Dios para todos los hombres que acierten a convertirse [...]” y explica la existencia de alguna manera “de dos movimientos convergentes: desde el judaísmo hacia un judaísmo universalista, y desde el paganismo, hacia un cosmopolitismo judío”.

En *Las leyes particulares* se observa no solo una clara definición de prosélitos sino también advertencias sobre sus deberes en el comportamiento. “Prosélitos⁴⁷” (προσήλυτοι), tal como aparece en Lv 19. 33-34, se refiere –según Filón– a los que han despreciado los mitos inventados y se han pasado a la pura verdad (*Las leyes particulares*, 1. 51). A ellos, a los recién llegados, hay que brindarles honores como si fueran “nativos” (αὐτόχθονες), mas no porque se les conceda igualdad de derechos y obligaciones al haber abandonado las vanas fantasías de sus padres y antepasados, pueden hablar sin control o maldecir a los que otros reconocen como dioses⁴⁸. La “noble migración” (καλὴν ἀπουκίαν) mencionada en *Sobre las Virtudes*, 102, que va desde las fábulas míticas hasta la clara visión de la verdad y la veneración de Dios, el único Existente, interpreta el vocablo προσήλυτος de Lv 19. 33-34 no en términos de meros extranjeros sino de conversos al judaísmo. Son los ἐπηλύται, los nuevos profesantes elogiados en *Sobre las Virtudes*, 182 en oposición a los que hacen el camino contrario, los “desertores de las sagradas leyes” (τῶν ἱερῶν νόμων ἀποστάντες).

El pueblo judío –o Israel, indistintamente– es la raza o el género “amado de Dios” (θεοφιλὲς⁴⁹) o el “más amado de los pueblos” (ἐθνῶν τὸ θεοφιλέστατον⁵⁰), y la figura paradigmática de Moisés es a la vez “amante de Dios” (φιλόθεος) y “amado por Dios” (θεόφιλος)⁵¹. La providencia (πρόνοια⁵²) de Dios vela especialmente por su pueblo⁵³. La tradición veterotestamentaria que hunde sus raíces en las épocas más antiguas de Israel y conserva implícitos los términos de la alianza sinaítica extiende secularmente la protección del poderoso guardián divino sobre el pueblo que acepta su absoluta soberanía como ley natural de la que dependen todas las demás leyes, que existen en su mente (νοῦς) antes (πρό) de la creación misma. Sin embargo, en el período helenístico –sus concepciones universalistas se ven obligadas a eliminar paulatinamente la idea de pueblo elegido– se diluyen los límites que embrazan a los

⁴⁷ Cfr. otras alusiones a los prosélitos en *Las leyes particulares*, 2. 118; *Sobre los sueños*, 2. 273; *Vida de Moisés*, 1. 7 y 147; *Premios y castigos*, 152; *Contra Flaco*, 54; *Cuestiones sobre el Éxodo*, 2. 2.

⁴⁸ Para no incitar a éstos a despotricar contra el realmente Existente; cfr. *Las leyes particulares*, 1. 52-53, consideraciones que repite en 4. 178.

⁴⁹ Cfr. *La migración de Abraham*, 63; *Vida de Moisés*, 1. 255

⁵⁰ Cfr. *Sobre Abraham*, 98.

⁵¹ Correlación frecuente en Filón; cfr. *Sobre Abraham*, 50; *El heredero de los bienes divinos*, 82; *Las leyes particulares*, 1. 41-42; *Todo hombre bueno es libre*, 42.

⁵² Cfr. la entrada correspondiente en el Diccionario de KITTEL (1985: 644-45), que analiza la evolución del término desde la única mención directa en el AT (Job 10. 12) pasando por el judaísmo de Filón y Josefo hasta sus particulares acepciones en el NT y la patrología.

⁵³ Especialmente cuando han sufrido persecuciones en el Imperio romano; Cfr. *Contra Flaco*, 170 y *Embajada ante Cayo*, 3.

protegidos de la providencia de Dios. Así, son frecuentes los lugares en que Filón afirma que Dios vigila y cuida toda su creación⁵⁴. Tan importante es el tema de la divina providencia en Filón que le dedica dos tratados, *Sobre la providencia*, 1 y 2. Estos textos, en forma de diálogo con su sobrino Tiberio, corresponden al último período de su producción⁵⁵ y revelan la conjunción de las ideas helenísticas con las creencias de un judío alejandrino que debe explicar la infinita bondad de Dios en relación con la libertad del hombre. La palabra Ἰσραηλ no aparece en los fragmentos en griego conservados (son tratados que se conservan en armenio), quizás porque se ha afianzado definitivamente la idea, con mucho más fuerza que en toda la obra filónica anterior, de que Dios no solo extiende su cuidado a todos los que participan del don de la razón, sino también a los que se sientan culpables pero quieren corregirse, es decir, a todos los prosélitos que arrepentidos se acojan “a la misericordiosa naturaleza” (εἰς τὴν ἰλεων φύσιν) de Dios.

Conclusiones

Recurre con frecuencia Filón a la etimología de “el que ve a Dios” para Israel, sin duda en referencia al hipotexto bíblico de Gn 32. 29-31, lugar en que Jacob, después de la larga lucha nocturna con la divinidad escucha: “no se llamará más tu nombre Jacob sino Israel” (Gn 32. 29) y más adelante afirma: “vi a Dios cara a cara” (Gn 32. 31), razón por la que otorga al sitio en que se había producido la misteriosa contienda el nombre de Penuel, que el griego de LXX traduce “Visión de Dios” (Εἶδος θεοῦ).

La lucha de Jacob con el ángel que enmarca Gn 32. 29 y la etimología propiamente bíblica del nuevo nombre Israel no aparece en los textos de Filón⁵⁶. Tampoco Filón cita nunca Gn 32. 31 (“vi a Dios cara a cara”) como claro fundamento de la etimología que él particularmente otorga al nombre Israel. Y la única ocasión en que cita Gn 32. 31 (*Sobre los sueños*, 1. 79) no pone en relación la expresión “visión de Dios” (Εἶδος θεοῦ, traducción griega del hebreo Penuel) con Israel. Gn 32. 28 está

⁵⁴ Cfr. *Sobre Abraham*, 71; *Vida de Moisés*, 1. 149; *Las leyes particulares*, 1. 209 y 2. 260; *Sobre las virtudes*, 216; *Sobre la inmutabilidad de Dios*, 29.

⁵⁵ Cfr. la Introducción general de José Pablo MARTÍN en MARTÍN (ed.) (2009a: 37-38) y la bibliografía recomendada en notas *ad loc*.

⁵⁶ Puede ser, como afirma HAYWARD (2005: 160), que la contienda de Jacob con el ángel relatada en Gn 32. 23-32 está ampliamente sobreentendida en *Sobre la ebriedad*. 80-83, en *Sobre el cambio de nombres*, 44-46 y 81-88 y en *Sobre los sueños*, 1. 79, 129-131 y 171, pero lo cierto es que en estos lugares el comentario alegórico de Filón, que se expande en numerosos y diversos sentidos, no actúa como exégesis específica del episodio. También asevera HAYWARD (p. 163) que la identidad entre Israel y el Logos es evidente, posición con la que no estamos de acuerdo como veremos seguidamente.

citado en dos ocasiones: 1) para señalar que “el ejercitante” (ὁ ἀσκητής) Jacob, combatiente por la virtud, “cambia oídos por ojos” (ἀκοὰς ὀφθαλμῶν ἀντιδιδόναι), es decir, “estudio y progreso” (μάθησις καὶ προκοπή), que dependen del oído, por la “perfección” (τελειότης), por la visión, significada en Israel (*Sobre la ebriedad*, 82); 2) para referirse a quien puede contemplar “lo increado” (τὸ ἀγένητον) y “lo creado” (τὸ γενόμενον), es decir, un intermediario entre Dios y el mundo (*Sobre el cambio de nombres* 44-45).

Esta función de “intermediario” (μεθόριος) entre la divinidad y el cosmos corresponde en los textos filónicos casi exclusivamente al Logos, quien como mediador asegura sobre todo la armonía entre los diversos elementos de la creación⁵⁷. ¿Podemos deducir entonces una identidad entre Israel y el Logos? En verdad, nunca aparece explícita una asimilación del concepto *lógos* con Israel en los textos filónicos. En una sola ocasión se menciona a Israel, el vidente, como uno de los nombres del Logos (*La confusión de las lenguas*, 146-148) pero el contexto se refiere a una relación padre-hijo (el Logos es el primogénito de Dios), es decir, una relación jerárquica en que los hijos de Dios estarán siempre en un nivel inferior al primogénito. Esta subordinación de los hijos a un padre le sirve para explicar de inmediato otra, que refiere a entender la expresión “hijos de Israel” (υἱοὶ Ἰσραήλ) como que “los que escuchan” (οἱ ἀκούοντες) son hijos ‘del que ve’, para así colocar en definitiva otra vez el ‘oír’ en posición secundaria respecto del ‘ver’.

La intermediación de Israel entre Dios y los hombres se produce más bien en su función sacerdotal. La instancia sacerdotal se ubica en un plano moral de la misma jerarquía que la de los profetas de la tradición veterotestamentaria. En este sentido, podría percibirse una paridad entre los preceptos éticos y los culturales encarnados en los sacerdotes herederos de la consagración de Leví, respondiendo a los mismos intereses del ideario del *Libro de los Jubileos*, en que hay una apropiación conceptual de la revelación mosaica por parte del pensamiento sacerdotal con el afán de defender a ultranza la identidad frente a los gentiles idólatras en la época imperial.

La cosmovisión sacerdotal defiende la soberanía de Dios sobre el mundo desde toda la eternidad y para ‘toda’ la humanidad. La aceptación de sus leyes en el marco de una unidad de preceptos y de culto extiende la elección divina a todos quienes con sabiduría acepten el gobierno poderoso e ininterrumpido de la Ley en la historia.

⁵⁷ Cfr. *Sobre la plantación*, 10; *Alegorías de las leyes*, 3. 99-100; *Sobre la fuga y el encuentro*, 101.

Asevera Filón, en *Sobre la plantación*, 58-60, que el “Iote” (κλήρος) elegido de Dios, conductor del universo, es “el cortejo de las almas sabias” (ψυχῶν σοφῶν ὁ θίασος), cortejo que utiliza el ojo irreprochable y puro de la inteligencia⁵⁸. Sigue a esta afirmación una interpretación de Dt 32.7-9, en la que el alejandrino señala y diferencia “al carácter vidente” (τὸν ὀρατικὸν τρόπον), Israel, de los hijos de Adán, símbolo de la dispersión que no sigue la guía de la recta razón.

El elogio del sentido de la vista trae al texto filónico reminiscencias platónicas, en especial una evocación del encomio de la visión en *Timeo*, 47 a-c⁵⁹, lugar en que la “vista” (ὄψις) es señalada como causa de nuestro provecho más importante. El tópico de la visión trasciende en Filón la reflexión sobre el mundo perceptible y se conecta con la captación de la verdad, con la filosofía⁶⁰. Pero, si bien el conocimiento del mundo sensible es el punto de partida para la especulación filosófica, así como es imposible contemplar la llama pura del sol, nuestro intelecto, por sí solo, no es capaz de concebir sin mezcla las potencias increadas que están en torno de Dios y resplandecen como la luz más radiante (*Sobre la inmutabilidad de Dios*, 78). El sacerdote judío asume el rol de mediador entre los hombres y Dios y ocupa el lugar que el sabio contemplativo tenía en las fuentes griegas que el alejandrino utiliza.

Filón en numerosas ocasiones sustituye por el epíteto “el que ve a Dios” o “el vidente” el término Israel cuando aparece en los versículos que está citando⁶¹. También usa expresiones tales como “aquel que ve”, “el que ve a Dios”, “la raza vidente” o simplemente “el vidente” cuando no hay en el hipotexto bíblico mención de Israel⁶², dando por supuesto que sus alocutores entienden con claridad la referencia. Por otra parte, no hay en los textos filónicos una explicación concreta y detallada sobre el origen de esta novedosa etimología en relación con Israel, etimología que utiliza elementos bíblicos cotextuales en lugar de morfemas lexicales y que sirve de base a una interpretación alegórica que se desarrolla en diferentes sentidos en los diversos tratados. Conviene señalar que existen en los escritos de Filón matices sémicos de la expresión

⁵⁸ Cfr. la traducción de Marcela CORIA en MARTÍN (ed.) (2010: 383 y n. 71 *ad loc*).

⁵⁹ Cfr. la investigación señera de RUNIA (2006: 270-276) sobre las adaptaciones filónicas de la fuente platónica de *Timeo*, 47 a-c.

⁶⁰ Cfr. *La creación del mundo según Moisés*, 54 y 77; *Sobre Abraham*, 162-164; *Las leyes particulares*, 1. 322 y 339, 3. 194; *Cuestiones sobre el Génesis*, 2. 34; *El heredero de los bienes divinos*; 79.

⁶¹ Por ejemplo cuando alude a Lv 15. 31 en *Alegorías de las Leyes*, 3. 15, o cuando se refiere a Ex 24. 11 en *Cuestiones sobre el Éxodo*, 2. 38, o a Ex 24. 17 en *Cuestiones sobre el Éxodo*, 2. 47.

⁶² Cfr. *Sobre el cambio de nombres*, 189; *Sobre la sobriedad*, 13; *La migración de Abraham*, 21.

según sean obras más tempranas o tardías⁶³, pero siempre con preferencia del lexema γένος para “la ‘raza’ que ve a Dios”, por sobre los términos λαός o ἔθνος. *Génos* significa no solo raza, tal como entendemos actualmente la acepción, sino ‘género’ en el sentido que puede descomponerse en especies (εἶδη). El registro del término Israel en contexto filónico amplía generosamente sus márgenes para incluir en el concepto no solo la pertenencia a una nación (ἔθνος) sino a un género (γένος) que se constituye en categoría filosófica. La contemplación de Dios no está reservada solamente al pueblo judío sino a todo aquel para quien la contemplación (θεωρία) representa la máxima felicidad (εὐδαιμονία)⁶⁴. Israel es el “intelecto contemplativo” (νοῦς θεωρητικός) de Dios y del mundo (*Sobre los sueños*, 2. 173) y las promesas que se cumplirán con el devenir de la historia no dejarán fuera del círculo de la salvación a quien por el camino de la filosofía pueda acceder a la visión de Dios.

Bibliografía

Ediciones y traducciones

- COLSON, F. H. y WHITAKER G. H. (eds.) (1929-1962). *Philo*, vols. I-X. London-New York: Heinemann & Putnam.
- CORRIENTE, F. y PIÑERO, A. (1983). “Libro de los Jubileos” en DIEZ MACHO, A. (dir.) *Apócrifos del Antiguo Testamento*. Tomo II. Madrid: Cristiandad.
- MARTÍN, J. P. (ed.) (2009a). *Filón de Alejandría. Obras Completas*. Vol. I. Madrid: Trotta.
- MARTÍN, J. P. (ed.) (2009b). *Filón de Alejandría. Obras Completas*. Vol. V. Madrid: Trotta.
- MARTÍN, J. P. (ed.) (2010). *Filón de Alejandría. Obras Completas*. Vol. II. Madrid: Trotta.
- RAHLFS, A. (ed.) (1935-1971). *Septuaginta*. Stuttgart: Wurttembergische Bibelanstalt.

Bibliografía citada

- ALESSO, M. (2008). “Qué es la felicidad según Filón”. En *Circe* 12; 11-27.
- BIRNBAUM, E. (1995). “What Does Philo Mean by Seeing God? Some Methodological Considerations” en LOVERING, E. H. (ed.) *Society of Biblical Literature Seminar Papers* 1994. *SBLSP* 34. Atlanta: Scholars Press; 535-552
- BIRNBAUM, E. (2007). *The Place of Judaism in Philo’s Thought. Israel, Jews, and Proselytes*. *Studia Philonica Monographs/ Brown Judaic Studies* 290. Atlanta: Scholars Press (1996).
- COLODENCO, D. (2006). *Génesis, el origen de las diferencias*. Buenos Aires: Lilmod.

⁶³ El pormenorizado análisis que Ellen BIRNBAUM (2007) realiza en cumplimiento de su tesis doctoral se organiza metodológicamente siguiendo la frecuencia de la aparición de la expresión en los textos alegóricos, en la Exposición de la ley y en Cuestiones y Soluciones. De este modo la autora puede deducir las particularidades de la audiencia a la cual va dirigido determinado género literario.

⁶⁴ Cfr. ALESSO (2008) para la relación entre θεωρία y εὐδαιμονία en los textos de Filón y muy especialmente los conceptos que, en *La vida contemplativa o de los suplicantes*, 90, traduce y comenta José Pablo MARTÍN en MARTÍN (ed.) (2009b: 176).

- DELLING, G. (1984). "The 'One Who Sees God' in Philo" en GREENSPAHN, F. E., HILGERT, E. y MACK, B. L. (eds.) *Nourished With Peace: Studies in Hellenistic Judaism in Memory of Samuel Sandmel*. Chico, California: Scholars Press; 27-41.
- ELAZAR D. J. (1989). "Dealing with Fundamental Regime Change: The Biblical Paradigm of the Transition from Tribal Federation to Federal Monarchy under David" en NEUSNER, J., FRERICHS, E. S. y SARNA, N. M. (eds.). *From Ancient Israel to Modern Judaism: Intellect In Quest Of Understanding, Essays in Honor of Marvin Fox*. Vol. I. Atlanta, Georgia: Scholars Press; 97-132.
- HAYWARD, C. T. R. (2005). *Interpretations of the Name Israel in Ancient Judaism and Some Early Christian Writings: From Victorious Athlete to Heavenly Champion*. Oxford: Oxford University Press.
- JACKSON, B. (2000). *Studies in the Semiotics of Biblical Law*. JSOT Supplement Series 314. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- KAMEZAR, A. (ed.) (2009). *The Cambridge Companion to Philo*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KITTEL, G. (1985). *Theological Dictionary of the New Testament*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.
- NEUSNER, J. (1989). *Judaism and Its Social Metaphors. Israel in the History of Jewish Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- NICKELSBURG, G. W. E. (1984). "Stories of Biblical and Early Post-Biblical Times" en STONE, M. E. (ed.) *Jewish Writings of the Second Temple Period*. Compendia Rerum Iudaicarum Ad Novum Testamentum. Philadelphia: Fortress Press; 33-87.
- RUNIA, D. T. (1986). *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*. Leiden: Brill.
- TREBOLLE BARRERA, J. (1996). *Experiencia de Israel: profetismo y utopía*. Madrid: Akal.

Recibido: 09-06-2010

Evaluado: 07-08-2010

Aceptado: 12-08-2010