



# QUÉ SIGNIFICA LA DIVINA PROVIDENCIA EN LA TEOLOGÍA DE FILÓN DE ALEJANDRÍA

**Marta Alesso**

[Universidad Nacional de La Pampa]  
[alesso\_marta@gmail.com]

**Resumen:** La providencia divina (πρόνοια τοῦ θεοῦ) en los textos de Filón de Alejandría es un concepto filosófico o religioso que señala el cuidado de Dios por sus criaturas. Como fuente primera debemos acudir al *Timeo* para encontrar la idea platónica de la providencia sostenida por el axioma de que Dios no es la causa del mal, un principio que Filón sigue en su teodicea. Los filósofos estoicos tomaron de Platón la idea de la providencia divina y la adaptaron a su propia filosofía materialista. Conjugando elementos platónicos y estoicos Filón expresa en varios lugares su idea sobre la providencia de Dios. Escribió dos tratados titulados *Sobre la Providencia* –probablemente en la última etapa de su vida–, que aquí comentaremos someramente. En *La creación del mundo según Moisés* 171-172, Filón ofrece un compendio de su teología donde aparece su idea de Dios, y por tanto su teoría de la creación y el concepto de providencia. El análisis se concentrará en la explicación de la providencia en los tratados históricos y en la particular construcción del concepto en la sociedad patriarcal judeohelenística.

**Palabras clave:** providencia divina - Filón de Alejandría - platonismo - estoicismo

## What divine providence means in the theology of Philo of Alexandria

**Abstract:** Divine providence (πρόνοια τοῦ θεοῦ) in the texts of Philo of Alexandria is a philosophical or religious concept that points at the care of God for his creatures. As a first source we must consult the *Timaeus* to find the Platonic idea of providence sustained by the axiom that God is not the cause of evil, a principle that Philo follows in his theodicy. The Stoic philosophers took from Plato the idea of divine providence and adapted it to

their own materialistic philosophy. Combining Platonic and Stoic elements Philo expresses in various places his idea of God's providence. Philo wrote two treatises with the title *On providence* –probably at the end of his life–, which we will briefly discuss here. In *On the Creation of the World according to Moses* 171-172, Philo offers a compendium of his theology where his idea of God appears, and therefore his theory of the creation and the concept of providence. The analysis will focus on the explanation of providence in historical treatises and on the particular construction of the concept in the Hellenistic Jewish patriarchal society.

**Keywords:** Divine Providence - Philo of Alexandria - Platonism - Stoicism

## Qué es la providencia

● Existe para el ser humano la posibilidad real de elegir entre una vida honesta y otra llena de malos hábitos e inmoralidad?, ¿existe el libre albedrío?, ¿o nuestro destino está determinado por una inalterable ley superior? El problema de si hay o no un pasado, presente y futuro ya señalados –y si es compatible con la libertad– fue la preocupación de muchos filósofos antiguos. Estoicos, platónicos, epicúreos, eclécticos, especialmente durante el período helenístico-romano, no dejaron casi nunca este tema sin tratar. La primera discriminación que debemos hacer es entre *εἰμαρμένη* y *πρόνοια*, vocablos ambos que se pueden traducir como ‘providencia’. En los textos de Filón, la preocupación respecto del tema de la providencia divina no se muestra en términos de una providencia ciega, es decir, conocida por Dios pero incognoscible para el ser humano que quedaría así indefenso frente a los eventos que condicionan su vida. Esta providencia impenetrable se designa con el nombre de *εἰμαρμένη*<sup>1</sup>. El concepto es usado por Flavio Josefo –una generación posterior a

Filón– en numerosas oportunidades: en *Antigüedades judías* (13. 171-173; 16. 397; 18. 12-22; 19. 347) para contraponer la creencia de los fariseos en la irreductibilidad del destino (*εἰμαρμένη*) y la de los saduceos que optaban por confiar en la justicia de la Ley (MARTIN 1981), y en la *Guerra contra los judíos* (2. 163-164), igualmente para marcar la posición teológica de los saduceos. La idea de la naturaleza como destino inmodificable (*Physis* como *heimarmene*) y causa metafísica de todos los *phainomena* está expresada en algunos textos del neoplatonismo de la época helenística (LINGUITI 2009), pero no es propia del judaísmo alejandrino ni de los primeros cristianos. Cuando Filón en ocasiones contadas usa el vocablo *εἰμαρμένη*, le da la acepción de ‘destino’ pero restándole entidad filosófica (*Migr.* 179; *Mut.* 135; *Flacc.* 180; *Legat.* 25). Lejos de este sentido, *πρόνοια* es en los textos filónicos un concepto filosófico o religioso que señala el cuidado de Dios por sus criaturas. Filón es heredero de una larga tradición filosófica en lengua griega, aunque también es cierto que el significado y los alcances del término *prónoia* no son los mismos en toda la Antigüedad. Por ejemplo, la cuestión de la providencia no es central en el pensamiento de Aristóteles. No es que el mundo quede librado al azar y a la fatalidad, pero el estagirita limita la incidencia de la providencia al mundo sublunar. En Platón sí se trata de un concepto axial y expresado en relación nada menos que con la idea timaica de “alma del mundo”. Nos

1 Diógenes Laercio adjudica tratados titulados *Περὶ εἰμαρμένης* a Jenócrates (4. 12), a Crisipo (7. 149) y a Epicuro (10. 28). Como vamos a ver más adelante, Alejandro de Afrodiasias escribió el propio y existen además varios escritos que llevan por título *De fato*, que sería la traducción de *Περὶ εἰμαρμένης* (*Acerca del destino*), Cicerón es el autor de uno de ellos.

detendremos por tanto en la concepción platónica de *πρόνοια*, cuya comprensión es indispensable para observar cómo retoña en la teología de Filón –en combinación con el materialismo estoico– para una exégesis que se nutre pero se aparta de platonismo y estoicismo pues su objeto es demostrar que Dios es la única fuente de cuanto existe y por ello cuida de su creación como un padre providente. Este camino había seguido unos siglos antes la premisa platónica de que Dios no es la causa del mal de ninguna manera, ni del mal físico en el cosmos, ni del mal moral entre los seres humanos. Para Filón, la existencia del mal moral exonera a Dios y a su providencia como causa de ese mal y ancla la culpa en la persona. El mal moral se origina cuando la parte racional del alma, el intelecto (que es inherentemente libre y sabe la diferencia entre el bien y el mal) no puede resistir el asalto de los sentidos y las pasiones. Filón coloca así, en el marco de su teoría de la divina providencia, el origen y la responsabilidad del mal moral sobre los hombros del ser humano.

Nuestro método de análisis es filológico, de modo que el acercamiento a los conceptos filosóficos es fundamentalmente a partir del rastreo de la voz *πρόνοια* y el estudio del campo textual en que se produce y se carga de significado teológico. Recién luego de realizado este trabajo de búsqueda y reflexión sobre las fuentes primarias, acudimos a la bibliografía secundaria para corroborar, aclarar o reformular nuestro punto de vista.

## La providencia en la filosofía griega

• Existe el concepto de providencia en el pensamiento griego temprano? Posiblemente no en la literatura poética. En Homero y en la tragedia clásica, Zeus y los demás dioses dirigen su atención a ciertos mortales, individualizados (Atenea protege a Odiseo, Ártemis a Hipólito, etc.). En *Iliada* (8. 1-52), Zeus prohíbe a las otras divinidades tomar parte por uno u otro bando en la guerra de Troya, amenaza con arrojar al Tártaro a quien se atreva a socorrer a los tucros o a los dánaos. El dios olímpico contempla de una forma general los afanes de los mortales y no está entre sus atributos la idea de una providencia divina que abarca y protege toda la actividad humana. Podría decirse incluso que en ocasiones hay una cierta animadversión de los dioses hacia los hombres (la envidia de los dioses es incluso un tópico literario). Hay ejemplos (sintetizados en el mito de Prometeo y por la *Cypria* posthomérica) de que Zeus tenía planes para destruir la humanidad y crear otra clase de criaturas, menos imperfectas.

En la literatura filosófica, podemos afirmar con Diógenes Laercio (3. 24) que fue Platón quien introdujo el tema de la divina providencia (*θεοῦ πρόνοια*) en la filosofía griega. Si bien hay indicios de que la filosofía presocrática no fue ajena al tema de una divinidad providencial y benevolente (DRAGONA-MONACHOU 1994: 4419), debemos acudir al *Timeo* para

encontrar la idea platónica de la providencia sostenida por el axioma de que Dios no es la causa del mal, un principio que Filón ha seguido en su teodicea. La perspectiva socrática de que Dios es bueno y de ningún modo es causa del mal es la primera de las leyes y de las pautas que conciernen a los dioses, esto es, que Dios no es causa de todas las cosas, sino solo de las buenas (*República* 380c).

En el *Timeo* (29e), Platón hace una afirmación que iba a tener un gran impacto en la filosofía posterior, e incluso en la teología cristiana, cuando dice que el demiurgo, el dios creador, “era bueno, y el que es bueno no puede experimentar ningún género de envidia. Extraño a este sentimiento, quiso que todas las cosas, en cuanto fuese posible, fueran semejantes a él mismo”. El término *πρόνοια* no se menciona aquí (aunque el concepto está sugerido, justamente como lo contrario de envidia), pero la palabra se utiliza un poco más tarde, cuando Platón expresa el concepto de “alma del mundo”, provista esta por la providencia divina:

En consecuencia puso la inteligencia en el alma, el alma en el cuerpo; y ordenó el universo de manera que resultara una obra de naturaleza excelente y perfectamente bella. De suerte que la probabilidad nos obliga a decir que este mundo es verdaderamente un ser provisto de alma y razón por la providencia divina (*Timeo* 30c).

El Platón de la última época –y en oposición al materialismo, naturalismo y relativismo que cundía en su

tiempo– es el fundador de la teología filosófica que formula argumentos concretos en favor de la existencia de la providencia divina (DRAGONA-MONACHOU 1994: 4420). Cuando en *Leyes* 10 quiere dar una definición del alma del mundo y entiende que es la causa del cambio y del movimiento del todo (896a-b), afirma también que guía el universo de manera benevolente, aunque obstaculizada en cierta medida en sus operaciones por otra alma de tendencia opuesta: posiblemente la fuerza negativa de la materia. En el *Timeo*, el alma es un instrumento del demiurgo<sup>2</sup>; pero en *Leyes*, el alma tiene la función ejecutiva del demiurgo mismo y se describe como un dios, y son un dios también cada uno de los cuerpos celestes (899b). Platón en *Leyes* se manifiesta en contra de lo que más tarde fue la doctrina epicúrea de que existen los dioses pero que no tienen ningún cuidado respecto de los asuntos humanos (899d-905d), y en esta línea aparecen todos los argumentos que más tarde serían utilizados para apoyar la doctrina de la providencia divina. Por lo tanto, se trata de un texto de importancia fundamental. Platón afirma que la divinidad se preocupa por las cosas grandes y pequeñas (901b) y nosotros –como todos los animales mortales– somos una posesión de los dioses (902b), y por tanto, tienen los dioses un interés de propietario. No obstante, no pode-

2 La compleja elaboración conceptual sobre el alma del mundo en *Timeo* (34b-36d) y su influencia en los textos de Filón fue analizada con profundidad por RUNIA (1986: 199-215).

mos esperar que la providencia divina vele solo por nuestra conveniencia personal, puesto que somos partes de un todo más grande y la providencia vela por todo el conjunto (903b ss.). Es razonable que la concepción de “alma del mundo” esté en estrecha relación con la idea de providencia divina en Platón –y en Filón– porque reduce la totalidad a la unidad: todo microcosmo es un macrocosmo, el alma del universo se encuentra en todas y en cada una de las cosas que conforman ese universo, pero no de modo parcial o fragmentario, sino de un modo completo. Los estoicos van a concebir esa alma del mundo –y por tanto la providencia– de manera más cercana a lo material: el mundo es un ser viviente, racional, animado e inteligente, como, según Diógenes Laercio (7. 142), lo afirma Crisipo en el Libro I de su tratado *Sobre la Providencia*.

Los filósofos estoicos antiguos fueron los primeros que elaboraron de manera sistemática la idea de la providencia divina (DRAGONA-MONACHOU 1994: 4424), cuando la tomaron de Platón y la adaptaron a su propia filosofía materialista, Dios deviene en el pensamiento estoico *noús* inmanente o el alma del universo. Dios es el principio activo de la naturaleza encargado de dar forma y movimiento a la materia. El *noús* del mundo es llamado providencia porque atiende a los movimientos del mundo de modo semejante a como nosotros atendemos a los movimientos de nuestro cuerpo. Nuestro cuerpo es movido conforme a los mandatos de nuestra mente; de la misma manera los movimientos del

mundo se producen por mandato de Dios. Los movimientos del mundo son producidos por la mente de Dios siempre con un propósito, por eso la providencia es la voluntad de Dios (ESPÍNDOLA 2014: 43). La doctrina estoica de la providencia se confunde con la doctrina del destino (SVF 1. 176) y de hecho se presentaron discusiones en el interior de esta escuela sobre la relación apropiada entre estos dos conceptos. Tenemos constancia de una disputa entre Cleantes y Crisipo sobre si todo lo que corresponde al destino también es el resultado de la providencia. Crisipo da una respuesta afirmativa; Cleantes no (BOERI y SALLES 19. 4 = SVF 2. 933). No está del todo claro qué es lo que Cleantes pensaba (la cita está tomada de Calcidio, *Comentario al Timeo* 144), pero su punto de vista puede haber sido que la providencia divina no se ocupa de todos los detalles en los diferentes niveles (es decir, hay efectos secundarios de la cadena de la causalidad), aunque estos detalles son de todos modos obra del destino. Este argumento, que abona los principios del determinismo estoico (todo suceso tiene una causa y siempre la relación causal es necesaria), cobra suma importancia en el platonismo tardío.

La concepción de la providencia en Aristóteles es mucho menos explícita que la de Platón y los estoicos. De hecho, es cuestionable que Aristóteles haya tenido alguna expresión filosófica sobre la providencia más allá de sus primeras obras, en las que todavía se siente la influencia platónica (véase *De caelo* 271a33; 279a18). El *Noús* aris-

totélico no puede ser por sí mismo la causa eficiente del universo puesto que no puede actuar sin la intermediación del *Lógos*, mediador entre el mundo celestial y el sublunar, y Aristóteles limita la influencia de la providencia a la esfera sublunar. La tradición aristotélica estuvo representada a principios del siglo III por Alejandro de Afrodisia, quien en su tratado *Sobre el destino* se resuelve por restringir el ámbito de la providencia de Dios a la esfera supralunar, dejando a nuestro mundo librado a la contingencia y al azar, y por tal motivo queda reputado como un autor en favor de eliminar la noción de providencia, lo cual es exagerado y no es del todo justo, simplemente no es central esta discusión en la filosofía aristotélica (MOVIA 1970).

Los estoicos de todas las épocas, por su parte, sobre los cimientos de las ideas sobre la providencia en Platón, han construido esta noción como columna central de su filosofía materialista. El principio de la providencia está tan estrechamente ligado con el sistema filosófico estoico que, si algún representante de la escuela lo hubiera negado, debería ser de inmediato separado del estoicismo (DRAGONA-MONACHOU 1976: 131). Dios es idéntico al alma inmanente mundo, o al *Lógos*, o a la providencia, y por lo tanto funciona esencialmente como un primer principio. Tomando las palabras de John DILLON (1992: 520), podríamos afirmar que los filósofos estoicos adoptaron el concepto de *prónoia* para declarar que el orden racional del universo emana de un primer principio activo e inmanente

que se designa como θεός, Dios<sup>3</sup>. La idea de la providencia en Platón y el estoicismo estuvo por lo tanto limitada en gran medida a la idea de un primer principio –metafísico para los platónicos y material para los estoicos– que administra el universo con una precisión mecánica infalible. Filón sigue estas líneas filosóficas clásicas pero busca combinar la comprensión filosófica de un primer principio con la idea de un primer principio religioso identificado con Dios. Llega con él a la culminación la idea de que la providencia debe definirse decididamente como providencia divina o como la providencia de Dios (πρόνοια τοῦ θεοῦ).

Contemporáneos a Filón tenemos algunos tratamientos interesantes del tema. En un tratado adjudicado a Plutarco, titulado *De fato* (en *Moralia* 568b-574f) se presenta un elaborado sistema, según el cual existen tres niveles de providencia, la más alta de las cuales, la intelección –o supremo Dios–, trasciende la esfera del destino pero la encierra; los niveles más bajos de la providencia están coordinados con la superior y subordinados a ella. Cicerón mismo ha escrito un tratado *De fato* con ideas cercanas a las de Filón. Aunque lamentablemente el texto ha sobrevivido incompleto y con numerosas lagunas, en otras obras también da testimonio de su creencia en la providencia (*Sobre la casa* 15;

3 Ha suscitado largas discusiones el tema de la providencia en el estoicismo que por razones de espacio no podemos comentar; para una ampliación del tema, cfr. MANSFELD (1979), SALLES (2003 y 2005), BOERI (2013).

*En defensa de T. Anio Milón* 16. 44 y 30. 83). Pero sobre todo hay un paralelo con las aserciones filónicas en *De Natura Deorum*, donde muchos argumentos sobre la existencia de la divina providencia coinciden entre el romano y el alejandrino (cfr. DRAGONA-MONACHOU 1994: 4457; FRICK 1997: 55). Cicerón afirma por ejemplo: “el mundo está gobernado por la providencia de los dioses” y “el mundo y todas sus partes se mantienen en orden desde sus comienzos y están gobernados por la divina Providencia” (*De Natura Deorum* 2. 74 y 75).

### Qué es la providencia divina para Filón

Filón nos va a legar dos tratados en género de diálogo con el título *Sobre la providencia*, probablemente de la última etapa de su vida (MARTÍN 2009: 37-38). Dirigidos a su sobrino Tiberio, quien sostenía ideas contrarias al judaísmo, ponen en evidencia la dificultad de los judíos alejandrinos para asimilar la idea de la bondad absoluta de Dios en relación con la libertad del hombre. Conservados en armenio –y parte en griego–, sostienen un punto de vista filosófico cercano a la línea platónica y estoica que hemos resumido arriba, que afirma que la existencia de Dios implica su providencia sobre el mundo<sup>4</sup>.

4 El objetivo primero para lograr comprender la concepción de la providencia en Filón es pensarla en relación con el centro de su estructura de pensamiento, el concepto de Dios. La contemplación del universo señala a Dios como el creador cuyos atributos

Eusebio de Cesarea los recoge en su *Preparación Evangélica* (7. 21. 336b-337 y 8. 14. 386-399), pasados por el cedazo de su perspectiva cristiana. Hoy tenemos acceso al texto armenio gracias a que el erudito Mkrtič' AwGEREAN (1762-1854), alias Giovanni Battista AUCHER, editó la traducción armenia de todos los textos griegos perdidos de Filón entre 1822 y 1826 (SIRINIAN 2010: 12), con la correspondiente traducción al latín.

*Sobre la Providencia* de Filón es un caso de tradición textual indirecta por completo. El texto en griego se transmite por cuatro largos fragmentos –extraídos del segundo libro solamente– de los libros 7 y 8 de la *Praeparatio Evangelica* de Eusebio de Cesarea (siglo IV), editado a partir de manuscritos posteriores al medioevo. La traducción al armenio es de finales del siglo VI y transmite los dos libros completos. La existencia de dos tradiciones paralelas es muy favorable para una obra literaria de la Antigüedad, especialmente si, como en nuestro caso, la versión griega es indirecta e incompleta (OLIVIERI 2010: 88).

El texto apologético que conforma el primer tratado de *Sobre la Providencia* expresa la posición de Filón de tono platónico y estoico, aunque con matices que lo acercan al cristianismo posterior, que desarrollará la idea de un Dios personal, impropia para el pensamiento griego clásico. El segundo tra-

butos esenciales son tales que es capaz de concebir, crear el universo y cuidar de él: “hay una sola causa suprema y con su providencia cuida del mundo y de lo que hay en él” (*Virt.* 216).

tado desarrolla las respuestas de Filón a las argumentaciones escépticas de un personaje llamado Alejandro, que con bastante certeza podemos identificar como el sobrino de Filón, Tiberio Alejandro, quien posteriormente apostató del judaísmo. El texto en griego que se ha conservado gracias a Eusebio procede casi todo del segundo tratado, del primero resguardó solo 30 líneas (7. 21. 336b-337a). A pesar de que el obispo de Cesarea ha eliminado la forma de diálogo (aunque mantiene el orden de las intervenciones) y ha incluido dos largas interpolaciones cristianas, reproduce fielmente la versión original que hoy podemos comparar con la que consta en el denominado *Armenian Corpus Philonicum (ACPh)*, una de los primeras y más importantes producciones de la *Yunaban Dproc (Hellenizing School)*, el sistema lingüístico que procuró traducir literalmente desde el griego al armenio, en el siglo VI, obras pertenecientes a la Antigüedad clásica y al primer cristianismo, que se habían creído perdidas para siempre.

Se inicia el segundo tratado de *Sobre la Providencia* con los argumentos de Alejandro en contra de la intervención de la divina providencia en los asuntos humanos en general. Se pregunta cómo puede existir la providencia en medio de tan grande desorden y confusión de las cosas. Hilvana una serie de interrogantes que en realidad son afirmaciones de su propio escepticismo: ¿qué hay en la vida humana que esté sujeto a un orden?, ¿qué hay en ella que no esté saturado de desorden (ἀταξία) y corrupción (φθορά)?, ¿acaso los bienes no se de-

rraman en abundancia sobre los más malvados y viles: riqueza, prestigio, honores, así como poder, salud, belleza, vigor y disfrute de placeres, en tanto que los que aman y practican la sabiduría y cada una de las virtudes viven todos, o casi todos, pobres, de modo oscuro, sin renombre y en humilde condición? (8. 14. 386. 1)<sup>5</sup>.

Filón responde que si Dios no castiga a los malvados es porque sigue el mismo principio de un padre que no repudia a un hijo derrochador. El malvado nunca logra estar realmente feliz. Los bienes externos que valoran estos hombres no son los mismos que aprecian los sabios, ni Dios. El oro y la plata, los vestidos, la fuerza corporal, la belleza son cosas que desprecia el verdadero filósofo. Se suceden los ejemplos históricos y míticos de uno y otro oponente y Filón confirma su opinión de que basta extender “la mirada del alma” (τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα) para contemplar, hasta donde le es posible al humano entendimiento, la providencia de Dios, y así lograr alcanzar una “imagen” (φαντασία) del verdadero bien y despreciar los que hasta entonces considerábamos bienes (8. 14. 387. 9).

Filón deja claro que las cosas malas no son obra de la providencia. Por ejemplo, las especies venenosas de reptiles llegan a la existencia cuan-

5 Hago una paráfrasis de una traducción propia de la versión griega de Eusebio de Cesarea (*Praeparatio Evangelica* 8. 14. 386-399), que leo en *De Providentia* de la edición inglesa de Filón de COLSON (1985; vol. IX; pp. 446-458). Para un análisis agudo sobre la relación entre el *Timeo* de Platón y *De Providentia* de Filón, cfr. RUNIA 1986: 396-399.



do la sustancia húmeda que existe en ellos cambia “hacia una mayor temperatura” (πρὸς τὸ θερμότερον). O los engendra la “putrefacción” (σῆψις), de la misma manera que la descomposición del alimento produce gusanos. En cambio, son obra de la providencia todas aquellas especies creadas “a partir de su propia sustancia” (ἐξ οἰκείας ὕλης) mediante un proceso seminal de la naturaleza (8. 14. 397. 59). Es esta una de las pocas oportunidades en que Filón da ejemplos concretos de deficiencias de la naturaleza y como tales las adscribe a la esfera del mal. En la teodicea filónica, explayada largamente a lo largo del *Comentario Alegórico*, el mal es aquello que no participa de la idea del bien. Podríamos afirmar que en Filón no hay una reflexión directa sobre el mal, como sí la hay sobre el bien, la creación, las potencias divinas, la virtud y otros temas-eje de sus argumentaciones. En todo caso encontramos enunciaciones con valor de contraejemplo acerca del bien: la serpiente es el principio del placer frente al intelecto que quiere mantenerse puro (*Opif.* 158; *Leg.* 2. 71-75); Labán es el que odia la virtud frente a Jacob que es asceta (*Leg.* 3. 15-22; *Her.* 43); etc.

### **Dios providente no es la causa del mal**

**F**ilón toma argumentos de la filosofía clásica griega para la demostración racional de la existencia de Dios, así como de su naturaleza y sus atributos. En esta teodicea –me refiero ahora a la expresada específicamente en el diálogo *Sobre la*

*Providencia*– existe la convicción de que Dios no es responsable del mal de ninguna manera. Cuando afirma que la providencia gobierna el universo, no significa que Dios es la causa de todo, ciertamente no del mal y de lo que estuviera fuera del curso de la naturaleza, ni de cualquiera de las cosas que en ella no son beneficiosas, como la violencia, la rapiña o la degradación. Lo mismo puede decirse del gobierno del universo por parte de la providencia divina. No es que Dios sea responsable de todo, su esencia es por completo positiva y benevolente. La naturaleza indisciplinada de la materia y la fuerza del vicio son producto de desviaciones no causadas por Dios.

La aserción teológica de que no es causante del mal metafísico –el mal como parte de la estructura del universo– radica en la naturaleza totalmente buena de Dios. Del dios filónico se puede decir como del demiurgo platónico que “era bueno” (ἀγαθὸς ἦν) y como bueno que es no puede experimentar ningún género de “envidia” (φθόνος). Dios no envidia ni compite con lo humano. “Extraño a este sentimiento, quiso que todas las cosas, en cuanto fuese posible, fueran semejantes a él mismo” (*Timeo* 29e).

La raíz del pensamiento filónico en estos aspectos se ha alimentado también de otras instancias del *Timeo* y su particular explicación sobre la creación del alma, por ejemplo de 42d-e, lugar señalado por WINSTON (1986: 105) como punto de origen de la teodicea de Filón. En este pasaje, Platón –en un juego filosófico donde

mezcla el relato mítico con sus creencias más profundas— dice que, una vez creadas las almas humanas con los restos de la sustancia que había servido para crear el alma del mundo, el demiurgo establece las leyes de su destino:

[...] para no ser culpable luego del vicio (κακία) de cada una, las plantó, unas en la tierra (εις γῆν), otras en la luna (εις σεληνην) y las demás, en los restantes instrumentos del tiempo (ὄργανα χρόνου). Tras la siembra, encargó a los dioses jóvenes (τοις νέοις θεοίς) plasmar los cuerpos mortales y comenzar a hacer cuanto aún restaba por la generación del alma humana, y gobernar en la medida de lo posible de la manera más bella y mejor al animal mortal, para que no se convirtiera en culpable (αἴτιον) de sus males (*Timeo* 42d-e).

Dios queda fuera de la responsabilidad del mal físico o mal natural, o mejor podríamos decir: debido a sus limitadas aptitudes de comprensión y a su incapacidad para abarcar el proceso de la creación en su totalidad, el “animal mortal” (θηνητόν ζῶον), como lo denomina Platón, no puede o no logra entender los medios de los cuales Dios se sirve.

En el primer tratado de *De Providentia*, Filón explica la noción de providencia por la ‘vía negativa’, se concentra en lo que la providencia no es: no es responsable de los males del mundo. Allí afirma que así como el sol y la luna han llegado a existir por obra de la providencia, otro tanto ha ocurrido con todos los cuerpos celestes, pero como nosotros somos inca-

paces de seguir el rastro a las naturalezas y poderes de cada uno de ellos, debemos guardar silencio al respecto. En cuanto a los terremotos, las pestes, las caídas de rayos y todas las demás desgracias, aunque se afirme que son enviadas por Dios, en realidad no lo son; Dios no es causa de mal alguno en absoluto. Los cambios de los elementos son los que producen tales eventos.

A diferencia de Dios, las estrellas tienen existencia corporal y, por tanto, no pueden ser trascendentes o tener influencia sobre las vidas humanas. Filón rechaza de manera terminante el fatalismo de los astros y lo encuentra incompatible con la doctrina de la providencia, puesto que si la astrología puede influir en las vidas humanas se convierte en absurda la noción de responsabilidad moral (*Migr.* 136 y 179; *Mut.* 16).

Como los estoicos, Filón piensa que el mal es todo lo que es contrario a la voluntad de la razón del mundo, todo lo que destruye o perturba el equilibrio<sup>6</sup>. Los principios del estoicismo sobre el mal físico están presentes en la teodicea de Filón. En primer lugar, adhiere al argumento cosmológico según el cual el mal se explica como parte del orden cósmico y es experimentado por los buenos y por los malos. Con esa perspectiva se interpretan los desastres naturales

6 Reflexiones estoicas sobre el mal se encuentran en *Disertaciones* de Epicteto, *Soliloquios* de Marco Aurelio y muchas *Epístolas* de Séneca. Para bibliografía crítica, cfr. LONG (1968) y en relación con el tema de la providencia, la tesis de GOGGINS (2008).

como efectos causados por la materia como un resultado secundario e incidental de la providencia.

A diferencia de la categoría de mal físico, la categoría de mal moral incrimina a los seres humanos directamente. Para el sabio alejandrino, la existencia del mal moral tampoco es responsabilidad de Dios, la culpa por el mal moral está en la persona, es decir, en la parte racional del alma. El mal moral se origina cuando el *noús*, asaltado por los sentidos y las pasiones, toma una decisión que da lugar a una acción moralmente mala (*Conf.* 21; *Cher.* 70; *Sacr.* 104; *Det.* 25; *Post.* 98; *Agr.* 30-31; *Her.* 118). Y una persona es culpable de una decisión moralmente mala porque el *noús*, como una entidad inherentemente racional, tiene conocimiento de la diferencia entre el bien y el mal. El *noús* es libre para hacer una elección que dé lugar a una acción que sea moralmente buena o mala (*Migr.* 67; *Conf.* 73).

El ideal de vida virtuosa se ha deteriorado en su base porque la naturaleza humana ha dejado de creer en la providencia. Es en el alma humana, según Filón, donde nace la fe en la providencia, que en términos humanos sería una opción entre la virtud y el vicio. Para determinar la correlación entre estas dos categorías, la del mal físico y la del mal moral, debemos tener presente que la doctrina de la providencia es parte de la compleja trama del pensamiento filónico como un todo, en el que se fusionan el idealismo platónico y el materialismo estoico pero siempre en un movimiento tendente a comprender como fin

último la figura del *Lógos*, imagen de Dios y arquetipo del mundo. El problema del mal en relación con la providencia es una cuestión importante, como hemos visto, pero es solo un aspecto de lo que Filón tiene para decir sobre el complejo tema de la *πρόνοια* de Dios.

Otros desafíos que el tema propone son las lecturas que el sabio judío hace de la historia de su pueblo bajo la luz de los designios de la providencia. Su interpretación de las persecuciones a su pueblo bajo el reinado de Calígula no escapa al tono exegético y hermenéutico que impregna el resto de su obra, pero Filón explica los hechos en el marco de su particular teodicea y su idea sobre la providencia de Dios.

### La providencia en los tratados históricos

**C**ontra Flaco y Embajada a Gayo son los títulos en español de los denominados tratados histórico-teológicos de Filón. No fue el propósito del alejandrino presentar una crónica de los acontecimientos que sucedieron entre el año 38 y 41 –lapso que abarcan estos dos tratados–, de los que él mismo fue protagonista. La intención de estos textos es demostrar que Dios está del lado del pueblo elegido y quienes ataquen la nación judía sufrirán terribles desgracias como castigo divino. Si bien son un documento imprescindible para el historiador que quiere estudiar los principales conflictos entre el Imperio romano y el pueblo judío que habita-

ba Alejandría, en el norte de Egipto, a comienzos de nuestra era, están alejados del concepto de historiografía tal como hoy lo entendemos. La comunidad judía de Alejandría tuvo un lugar destacado durante el período de los Ptolomeos, quienes la beneficiaron con diversos privilegios. Los judíos alejandrinos ocupaban gran parte de dos de los cinco distritos de la ciudad (*Flacc.* 55), eran un treinta por ciento de la población total, o sea, unos 150.000 habitantes. Más adelante, los judíos colaboraron con el proceso de anexión de Egipto al Imperio romano y la admiración de Filón por Augusto está documentada en estos mismos tratados: lo llama “salvador y benefactor” (*Flacc.* 74), realiza un extenso panegírico en *Embajada a Gayo* 143-158 y dice que “difundió la paz por todas partes, por tierra y por mar, hasta los confines del cosmos” (*Legat.* 309-318). Pero el Imperio impuso más tarde una estructura social compleja en Alejandría con el objeto de marcar diferencias a la hora de recaudar impuestos y comenzaron los verdaderos problemas durante la prefectura de Flaco. Aulo Avilio Flaco asumió el cargo bajo Tiberio en el año 32.

El tratado *Contra Flaco* describe el odio de este prefecto de Egipto hacia los judíos de Alejandría, que son perseguidos y masacrados en el año 38. La primera parte del tratado narra con detalle los sufrimientos del pueblo judío y el saqueo de sus casas y propiedades. La segunda se solaza en la caída y muerte de Flaco, que sufre los mismos padecimientos que había

infligido a los judíos. En la segunda parte, Filón retorna a los hechos de la primera para demostrar la efectiva justicia divina y en una suerte de espejo vindicativo, Flaco paga las tropelías contra el pueblo elegido con la misma moneda de sufrimiento, en su persona y en sus bienes. La construcción simétrica, en díptico, ubica en la primera mitad (§§ 1-96) la personalidad compleja de Flaco, quien en el comienzo de su gobierno era probo y justo, pero a la muerte de Tiberio y ante el acceso al trono de Calígula, con el fin de congraciarse con el nuevo emperador, comienza a perseguir a los judíos con el beneplácito de la población griega de Alejandría. En la segunda mitad (§§ 97-191), por intervención de Agripa, cambia diametralmente la suerte de Flaco Avilio: los personajes que antes lo habían incitado a atacar a los judíos se convierten en sus enemigos y se constituyen en sus acusadores. Cada paso de la caída de Flaco es narrada por Filón con la consecuente explicación de que la divina providencia es la que impuso al final su justicia: “[Flaco] empezó su viaje al comienzo del invierno, pues era justo que sufriera los terrores del mar quien había llenado los elementos del universo con sus actos impíos. Después de sufrir miles de calamidades, apenas llega a Italia, directamente se hacen cargo de su acusación dos de sus peores enemigos, Isidoro y Lampón” (*Flacc.* 125). Para Filón, la providencia actúa en la elección de estos acusadores porque se transforman en sus peores enemigos, después de haber sido súbditos del prefecto.

Con la inversión del orden jerárquico retorna el equilibrio.

Flaco es juzgado y condenado al exilio y sus propiedades son confiscadas. En el exilio en la isla de Andros se lamenta en un soliloquio por su dramático destino e incluso reconoce la justicia del Dios de Israel, hasta que Calígula lo manda matar.

Se dice que una vez en medio de la noche, poseído como los coribantes, salió de su patio y alzando los ojos al cielo y las estrellas, viendo entonces el orden del universo, gritó: “Rey de los dioses y de los hombres, en verdad no descuidas al pueblo judío, ni quedan defraudados en tu providencia, sino que cuantos dicen que estos no tienen en ti un campeón y luchador por su causa, yerran de la sana opinión. Yo soy una clara prueba: cuantas locuras ideé contra los judíos, yo mismo las he sufrido” (*Flacc.* 169-170)<sup>7</sup>.

El hecho de que los sufrimientos de Flaco sean equivalentes a los que padecieron los judíos muestra la visión que tiene Filón de la justicia divina (BORGES 1997: 190). En los tratados históricos subyacen argumentaciones teológicas que explican los hechos históricos desde la perspectiva de este concepto medular en la teología de Filón: la *πρόνοια* o providencia divina.

En el tratado *Embajada a Gayo*, Filón narra los acontecimientos que rodearon la delegación de judíos de Alejandría, que encabezaba el mismo Filón, ante Calígula, para pedirle que

revocara la orden de erigir una estatua suya en el interior del Templo de Jerusalén. Calígula ya había recibido –brevemente– en las afueras de Roma una primera embajada de los judíos de Alejandría en la primavera del año 40 y les había hecho la promesa de que atendería sus peticiones ‘cuando tuviera tiempo’; estas consistían especialmente en la devolución de los derechos anulados por Flaco. Fue luego de esta primera embajada que llegó la noticia de la intención de Calígula de convertir el Templo de Jerusalén para su propio culto. La segunda embajada tuvo lugar en los jardines de Lamia y Mecenas en el Esquilino, mientras el emperador estaba ocupado en la decoración de los pabellones del jardín. El emperador apenas los escuchó y nunca dio respuesta a esas demandas. Filón habría tenido la intención de escribir una segunda parte de esta *Embajada a Gayo* para describir el castigo divino que sufrió Calígula, quien murió asesinado en el año 41.

Cuando se produjo la embajada ante Calígula, Filón estaba ya retirado, gozando de la vida contemplativa, así lo afirma al menos en *Las leyes particulares* 3. 2-3. Por esa razón quizá en los primeros párrafos de la *Embajada a Gayo*, Filón dice que “nosotros los ancianos (γέροντες) aún somos niños (παῖδες). Nuestros cuerpos han envejecido por el paso del tiempo, pero en nuestras almas somos como bebés, y creemos que lo más inestable, la suerte, es inamovible, y lo más firme, la naturaleza, es lo más inseguro”. Por eso se propone narrar los acontecimientos de la embajada ante

7 Traducción de Sofía TORALLAS TOVAR (*OCEA* V, 2009: 228).

Calígula “para convencer incluso a los que no creen (ἄπιστοι) en que el Divino tiene providencia hacia los hombres, sobre todo para esta estirpe de suplicantes (τὸ ἰκετικὸν γένος), la que ha sido asignada a la protección del padre y rey del universo y causa de todas las cosas” (*Legat.* 3).

Se siente otra vez, en este texto llamado histórico, la presencia de una justicia precognoscente que administra el creador –la providencia o πρόνοια– y que pone en relación los hechos históricos con el futuro de la humanidad en general y del pueblo elegido en particular.

### La providencia divina en la sociedad patriarcal

Peter FRICK (1999), autor de una tesis doctoral sobre el tema de la providencia en Filón, afirma que es un concepto que atraviesa toda su obra y su enunciación más destacable, en el marco de la afirmación irrevocable del monoteísmo judío, se registra en *La creación del mundo según Moisés*. Los pilares sobre los que se erige la teología del alejandrino se resumen en uno de los últimos párrafos de este tratado. Allí afirma que Dios es “uno” (εἷς) y lo divino es y existe, es decir, refiere a la divinidad como “esencia” (οὐσία) y “existencia” (ὕπαρξις), esto es: lo divino “es” (ἔστι) de manera incognoscible, como entidad; y “existe” (ὕπαρχει) de manera reconocible, como realidad, como sustancia. Dios, que es “increado” (ἀγένητος), ha generado el mundo, que es también uno solo como su

creador. La providencia asegura la perfección del “orden” (κόσμος), que no es otra cosa que la proyección de la esencia incognoscible de Dios y le da existencia: hace realidad el diseño y gobierno del universo. “Dios ejerce su providencia sobre el mundo, pues siempre lo que crea (τὸ πεποιηκός) cuida (ἐπιμελεῖσθαι) de lo creado por las leyes y estatutos de la naturaleza, según los cuales también los padres (γονεῖς) atienden a sus hijos” (*Opif.* 171).

La analogía del cuidado de Dios de toda la creación con la paternidad –o mejor dicho con todo un sistema patriarcal que no solo da vida sino que cuida lo que engendró– pone en relación la idea de providencia con una cosmogonía y una cosmología pero también con los asuntos cotidianos de las reglas en el marco de la familia.

No decimos nada nuevo si afirmamos que la religión es un producto social que refleja y reproduce las condiciones en que evoluciona la humanidad. La historia de la religión es un hilo conductor apropiado para el estudio de las instituciones. En el marco de las relaciones humanas instituidas, la cultura patriarcal atribuye determinadas características a lo masculino y lo femenino y, por un proceso de internalización de la norma, esta idiosincrasia aparece como natural y universal, es decir, como propia de la naturaleza de los hombres y las mujeres. No es así, sin embargo. La norma ha sufrido grandes cambios con el transcurrir de los siglos. Un análisis somero de los tex-

tos del Antiguo y Nuevo Testamento nos lleva a contrastar el concepto de familia que en ellos se inscribe con las expresiones del judaísmo que habla griego en la primera época del Imperio romano, para observar que hay una evolución y una percepción altamente innovadora en la letra de Filón. Cuando hablamos de familia, seguimos hablando en la época de Filón de familia ampliada. Esta refiere a la unidad doméstica que comprende padre y madre, hijos biológicos y putativos, siervos o criados de distinto orden y otros parientes protegidos. A veces implica la cohabitación de distintas (más de dos) generaciones. A su vez, estas unidades domésticas (οἶκοι) se ponen en relación con otras –en línea sincrónica y diacrónica– y surgen así en los textos las nociones de etnia, estirpe y linaje (γένος). La diferencia de esta época con las anteriores es que el derecho divino entra en consonancia con el derecho humano gracias a la providencia (πρόνοια) que da cohesión y orden a todo el universo y que ubica a la familia en el nivel de una sociedad fundada sobre el matrimonio monogámico, con deberes y derechos mutuos de los dos cónyuges –sacralizados por ser imagen de Dios– claramente establecidos en la letra de la Ley, que, sobre la base de los diez mandamientos capitales, se explica largamente con sus infinitos matices en el análisis pormenorizado que Filón realiza en *Las leyes particulares*.

En la teología filoniana las redes intrincadas de la alegoría hacen difícil –y en ocasiones no exento de con-

tradiciones– el acceso hermenéutico que interpreta la letra de la Ley, pero algunas cosas son seguras y claras: en primer lugar, la unicidad de Dios, el monoteísmo teocéntrico se ubica por sobre cualquier otra consideración; en segundo lugar, la creación como reflejo o imagen de su creador y en tercer lugar la fuerza cohesiva que une tanto a la Causa con su creatura como a las distintas partes de la creación. Esa energía que sobreviene desde lo divino a veces se denomina πνεῦμα, a veces δύναμις, a veces ley de la naturaleza. Pero sobre todo la cohesión se produce por obra y gracia de esa justicia precognosciente que administra el creador –la providencia– y que pone en relación el origen, el presente y el futuro de la humanidad.

“Dios no es antropomórfico” afirma rotundamente Filón en muchas ocasiones (*Deus* 50-69; *Conf.* 98; *Somn.* 1. 235; etc.), siguiendo una arraigada tradición del judaísmo helenístico (RUNIA 2001: 225), pero también es cierto que la metáfora de Dios que cuida de su creación como un padre le resulta la más adecuada al sabio alejandrino para explicar la idea de providencia<sup>8</sup>.

Si bien el concepto asoma en algunos pasajes de *Septuaginta*, Filón no se basa para la expresión de esta noción en los pasajes bíblicos. Su doctrina de la providencia es una síntesis entre la idea bíblica y los argumentos filosóficos griegos. Es decir,

8 “The biological metaphor ‘Father’ connotes above all the doctrine of Providence: God looks after what he has made” (RUNIA 2001: 22).

Filón deriva la idea de providencia de las narrativas bíblicas que dan fe de la atención y el interés de Dios por las personas y por el pueblo hebreo en su conjunto, solo que lee estas narrativas en términos del pensamiento griego. Esto es evidente en la exégesis de varios textos bíblicos de Filón. Interpreta las narrativas sobre Moisés, sobre los patriarcas y sobre el pueblo judío bajo la hipótesis de que revelan la providencia de Dios.

Filón hace concordar la doctrina de la providencia divina con la teoría de la creación (*Opif.* 171-172). La cuestión fundamental es la del origen del tiempo y la génesis del cosmos en relación con el papel que juega la providencia en la creación. Más específicamente, Filón rechaza la génesis *ex nihilo* del mundo en favor de una génesis temporal originada en la mente de Dios que lo ha diseñado y que lo sostiene mediante su providencia. El mundo es indestructible debido a la voluntad y la providencia de Dios. En suma, Filón concibe el papel de la providencia como responsable del diseño, la administración y la existencia continua del universo creado.

### Ediciones y traducciones

- AUCHER, J. B. (1822). *Philonis Judaei Sermones Tres Hactenus Inediti. I et II De Providentia. Et III De Animalibus*. Venecia: Typis Coenobii PP. Armenorum in Insula S. Lazari.
- BOERI, M. D. y SALLES, R. (2014). *Los filósofos estoicos. Ontología, lógica, física y ética. Traducción, comentario filosófico y edición anotada de los principales textos griegos y latinos*. Sankt Agustín: Academia Verlag.
- COLSON, F. H. y WHITAKER G. H. (1929-1939). *Philo*. 10 vols. London/ New York: Loeb.
- HICKS, R. D. (1995 [1925]). *Diogenes Laertius. Lives of Eminent Philosophers*. 3 vols. Cambridge: Loeb.
- MARTÍN, J. P. (ed.) (2009-2015). *Obras completas de Filón de Alejandría*. 5 vols. Madrid: Trotta = OCEA.
- NIESE, B. (1955 [1892]). *Flavii Iosephi opera*. Vols. 1-4. Berlin: Weidmann.
- RUNIA, D. T. (2001). *On the Creation of the Cosmos According to Moses. Introduction, Translation and Commentary*. Leiden/ Boston/ Köln: Brill.
- VALGIGLIO, E. (1964). *Ps.-Plutarco de fato: (peri heimarmenes). Introd., testo, commento, trad.* Roma: Signorelli.
- VON ARNIM, H. (1903-1905). *Stoicorum Veterum Fragmenta*. 4 vols. (= SVF). Leipzig: Teubner.
- BOERI, M. D. (2013). "Natural law and world order in Stoicism" en Rossi, G. (ed.). *Nature and the Best Life. Exploring the Natural Bases of Practical Normativity in Ancient Philosophy*. Hildesheim/ Zürich/ New York: G. Olms; 183-223.
- BORGEN, P. (1997). *Philo of Alexandria. An exegete for his time*. Leiden: Brill.
- DILLON, J. (1992). "Providence" en FREEDMAN, D. N. (1992). *The Anchor Bible Dictionary*. Vol. 5. New York: Doubleday; 520-521.
- ESPÍNDOLA, L. L. G. (2014). "Providencia, racionalidad y ley natural en el Esto-

### Bibliografía citada



- icismo”. En *Universitas Philosophica* 63; 39-70.
- DRAGONA-MONACHOU, M. (1976). *The Stoic Arguments for the Existence and the Providence of the Gods*. Athens: National and Capodistrian University of Athens, Faculty of Arts.
- DRAGONA-MONACHOU, M. (1994). “Divine Providence in the Philosophy of the Empire” en HAASE, W. (ed). *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW)* 2, 36/ 7. Berlin: De Gruyter; 4417-4490.
- FRICK, P. (1999). *Divine providence in Philo of Alexandria*. Tübingen: Mohr.
- GOGGINS, R. B. (2008). *Divine benevolence, human suffering: Providence and the problem of evil in early Stoicism*. Saarbrücken: VDM.
- LINGUITI, A. (2009). “Physis as Heimarmene: On some fundamental principles of the neoplatonic philosophy of nature” en CHIARADONNA, R. y TRABATTONI, F. T. (eds.). *Physis and philosophy of nature in Greek Neoplatonism*. Leiden/ Boston: Brill; 173-188.
- LONG, A. A. (1968). “The Stoic concept of evil”. En *The Philosophical Quarterly* 18 (73); 329-343.
- MANSFELD, J. (1979). “Providence and the Destruction of the Universe in Early Stoic Thought. With some Remarks on the ‘Mysteries of Philosophy’” en VERMASEREN, M. J. (ed.). *Studies in Hellenistic religions*. Vol. 78. Leiden: Brill; 129-188.
- MARTÍN, J. P. “Introducción general” en *OCFA*; 9-88.
- MARTIN, L. H. (1981). “Josephus’ use of Heimarmene in the *Jewish Antiquities* XIII, 171-3”. En *Numen* 28/2; 127-13
- MOVIA, G. (1970). *Alessandro di Afrodisia: tra naturalismo e misticismo*. Pubblicazioni dell’Istituto di Storia della Filosofia e del Centro per Ricerche di Filosofia Medioevale. Padova: Antenor.
- RUNIA, D. T. (1986 [1983]). *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*. *Philosophia Antiqua* 44. Leiden: Brill.
- SALLES, R. (2003). “Determinism and recurrence in early stoic thought”. En *Oxford Studies of Ancient Philosophy* 24; 253-272.
- SALLES, R. (2005). *The Stoics on determinism and compatibilism*. London: Ashgate.
- SIRINIAN, A. (2010). “Armenian Philo’: a survey of the literature” en LOMBARDI, S. M., & PONTANI, P. (eds.). *Studies on the Ancient Armenian Version of Philo’s Work*. Leiden: Brill; 7-44.
- OLIVIERI, M. (2010). “Philo’s *De Providentia*: a work between two traditions” en LOMBARDI, S. M., & PONTANI, P. (eds.). *Studies on the Ancient Armenian Version of Philo’s Work*. Leiden: Brill; 87-124.
- WINSTON, D. (1986). “Theodicy and the Creation of Man in Philo of Alexandria” en CAQUOT, A., HADAS-LEBEL, M. y RIAUD, J. (eds.). *Hellenica et Judaica: Hommage à Valentin Nikiprowetzky*. Louvain/ Paris: Peeters; 105-111.

---

Recibido: 13-12-2016  
 Evaluado: 20-12-2016  
 Aceptado: 26-12-2016

