



EL RETRATO DE LAS MUJERES CONTEMPLATIVAS POR FILÓN DE ALEJANDRÍA: LAS 'TERAPÉUTRIDES'

Diego Andrés Cardoso Bueno

[Universidad Complutense de Madrid]

[diegoandrescardoso@ucm.es]

ORCID: 0000-0001-6838-6761

Resumen: En *De vita contemplativa* Filón describe a un grupo piadoso de filósofos hebreos. Su residencia la establecieron en un pequeño poblado cerca del lago Mareotis, a las afueras de Alejandría. Los miembros de la congregación, llamados terapeutas por su dedicación a la cura o cuidado de las almas, eran tanto masculinos como femeninos. Vivían aisladamente unos de otros en pequeñas y humildes casas, aunque en especiales ocasiones tenían momentos de fraternal contacto. La presencia de la mujer en un régimen de igualdad con el hombre es uno de los rasgos más destacados y originales de esta singular comunidad ascética judía.

Palabras clave: terapeutas; terapéutrides; vida contemplativa; comunidad

The portrait of contemplative women by Philo of Alexandria: the 'therapeutrides'.

Abstract: In *De vita contemplativa*, Philo of Alexandria describes a pious group of Hebrew philosophers. They established their residence in a small village near Lake Mareotis, outside Alexandria. The members of the congregation, called *Therapeutae* because of their dedication to the cure or care of souls, were both male and female. They lived in isolation from each other in small, humble houses, although on special occasions they had moments of fraternal contact. The presence of women in a regime of equality with men is one of the most striking and original features of this unique Jewish ascetic community.

Keywords: *therapeutae*; *therapeutridae*; contemplative life; community

Introducción

Filón, en el tratado *De vita contemplativa* (*Contempl.*)¹, va a narrar en tono encomiástico la vida cotidiana de una agrupación contemplativa, los terapeutas, que existía en su tiempo a las afueras de Alejandría. Sus componentes practicaban una vida retirada en un poblado con una fisonomía dispersa, donde cada uno de ellos disponía de una humilde casa separada de las demás, dentro la cual se aislaban durante seis

1 Las abreviaturas de los textos filónicos obedecen a las establecidas a partir de los títulos en latín por David T. RUNIA (ed.), [en] *Studia Philonica Annual*. En la actualidad están aceptadas universalmente. El *DGE* no recoge la mayor parte de las abreviaturas filonianas.



días de la semana dedicándose al ejercicio espiritual y a buscar la sabiduría en la ancestral filosofía², siendo el séptimo, el *Sabbat*, cuando se reunían para realizar una especie de liturgia de la palabra en común en el santuario o *σεμνεῖον*. La única y frugal comida que realizaban tenía lugar, en solitario, al anochecer tras las oraciones, que de forma habitual efectuaban en acción de gracias tanto en el crepúsculo, como al amanecer.

La congregación de los terapeutas presenta un cierto parecido a la de los judíos esenios, sólo que estos se dedicaban más a la vida activa, mientras que los alejandrinos son puramente contemplativos. Además existen otros rasgos que los diferencian, como la jerarquización y rigor de la normativa esenia, su componente hierocrático, su régimen de comidas o sus prácticas agropecuarias y comerciales que en absoluto aparecen en los terapeutas. Por otro lado, los terapeutas viven en una zona agradable, con abundante vegetación junto al lago Mareotis, y los esenios, en el paisaje rocoso y árido del desierto de Judea. Pero hay además una divergencia importante entre ambos grupos, pues de los esenios tenemos noticias por varias fuentes de la Antigüedad, fundamentalmente Flavio Josefo, el propio Filón, Sinesio de Cirene y Plinio el Viejo³, sin embargo, de los terapeutas

nada más habla Filón⁴, y, posteriormente, algunos escritores cristianos, como Eusebio de Cesarea o san Jerónimo, que se basan en el alejandrino y repiten más o menos exactamente sus palabras. Sin embargo, y a pesar de las escasas noticias sobre ellos, su existencia no se puso en duda históricamente al ser considerados por los primeros escritores eclesiásticos como unos judíos alejandrinos cristianizados, y los creadores del monacato dentro de esta corriente religiosa. Dando esto por sentado, no se produjo ninguna discusión sobre la realidad de los terapeutas durante siglos, hasta que algunos investigadores a partir del Renacimiento sospecharon que la comunidad descrita por Filón no era cristiana sino hebrea⁵, pero al presentar unas características tan espirituales, los que la estudiaron pensaron que más que de una congregación real se trataba de un grupo 'monástico' judío ficticio, inventado

obra dedicada a los esenios que menciona al comienzo de *De vita contemplativa*, ambas componían una especie de díptico moral donde una se centraba en la vida activa, representada por los esenios, y la otra en la contemplativa encarnada por los terapeutas. *Contempl.* 1. DAUMAS & MIQUEL (1963: 12).

2 *Contempl.* 28.

3 Filón, *Hypoth.* 2, 1-18; *Prob.* 75-91; Flavio Josefo, *Antigüedades judías*, 18, 11-25; *Guerra de los judíos*, 2, 119-161; Plinio el Viejo *Historia Natural*, 5, 15, 73; Sinesio de Cirene, *Dion*, 3, 8-10. Filón escribió una

4 En el ámbito judío la vida contemplativa no era un rasgo característico, como observa VERMES (1996: 96). Por tanto, no es extraño que, en aquellos momentos, donde los movimientos proféticos y apocalípticos centraban la atención de los hebreos, sus correligionarios no se interesaran por los terapeutas. Véase SACCHI (2004).

5 El judío italiano, Azariah de Rossi, fue uno de los primeros, junto al español Abraham Zacuto unos años antes, en interesarse y estudiar las obras de Filón. MARTÍN (*OCFA* 1; 2009: 82); HADAS-LEBEL (2012: 219).

por Filón, y que por tanto *De vita contemplativa* era, en realidad, un escrito de fondo utópico compuesto con el principal objeto de realizar una apología de los judíos en unos momentos difíciles para este colectivo⁶.

A partir de aquellos momentos, una parte de la crítica ha mantenido dudas sobre la autenticidad de lo relatado en el escrito, y la división entre los especialistas ha persistido casi hasta la actualidad⁷, cuando ya una mayoría de investigadores encuentra más argumentos a favor de la existencia de los terapeutas que en contra. No obstante, en el tratado *De vita contemplativa* se conjugan un profundo poso de verdad, por un lado, y un no desdeñable ropaje de enaltecimiento, por otro. Es decir que, sin desmentir su realidad, podemos afirmar que Filón los sublima y exalta para componer el relato de la vida de un grupo humano excelente o prototípico del género de vida contemplativo pero no exactamente 'ideal', en el sentido platónico de este vocablo⁸.

6 Algo que jamás sucedió, por razones obvias, mientras se consideró a los terapeutas una comunidad cristiana.

7 Tampoco se tenía certeza plena sobre la vida de los esenios, aunque hubiese noticias de fuentes más variadas, hasta los hallazgos de Qumrán, a partir de 1947. Desde entonces, se ha comprobado que su realidad coincide con lo narrado por Filón al hablar de esta secta judía en sus tratados *Prob. e Hypoth.* Este hecho quizás sea un factor a favor de la veracidad de lo afirmado por el alejandrino respecto a los terapeutas.

8 Filón no describe una comunidad utópica inventada para proponer un modelo. Entre otras cosas, sería absurdo plantear un

Las 'terapéutrides'

Al margen de sus peculiaridades espirituales, Filón nos anuncia, en el comienzo del tratado *De vita contemplativa*, uno de los rasgos más sorprendentes de estos 'suplicantes' u 'orantes', como también los define, y es que está formada por θεραπευται, masculinos, y θεραπευτριδες, femeninas⁹. Al hacerlo, está transmitiendo un hecho excepcional, prácticamente único en aquel momento, una innovación de gran

encomio del pueblo judío basado en una congregación inexistente, que, además, al estar situada a las afueras de Alejandría, si constituyese una falsedad, sería algo fácilmente comprobable. Y en un ambiente de hostilidad hacia los judíos, como el que se vivía en esta ciudad en aquellos momentos, esta ficción hubiese resultado muy contraproducente para la comunidad hebrea alejandrina; por tanto, se hubiese vuelto en contra de su propia causa. Véase TAYLOR (2019: 226-228). Lo que sí es cierto que puede existir en el relato filónico es una suerte de 'retorización', como esta profesora británica pone de manifiesto, pero este fenómeno es algo habitual en las obras narrativas.

9 El vocablo θεραπευτριδες, es un neologismo creado por Filón, derivado de θεραπευτης. Al margen del tratado *De vita contemplativa*, el alejandrino lo emplea escasamente, solo aparece en otras dos obras, y siempre con el mismo significado: en *Somm.* 1. 232, aplicado a las almas serviciales θεραπευτρισιν ψυχαις; en *Somm.* 2. 273, como cualidad de las almas solícitas, της ψυχής θεραπευτριδος; y en *Post.* 184, en el sentido de la inteligencia atenta, διάνοιαν θεραπευτριδα. Como se puede apreciar, en estos casos el vocablo femenino se utiliza con un sentido puramente espiritual. CONYBEARE (1895: 29); GRAFIGGNA (1992: 94); TAYLOR (2003: 61).

relevancia en el mundo de las asociaciones espirituales de la época. La presencia de la mujer en este grupo ascético, es una de las características más notables y extraordinarias que podemos encontrar en la congregación descrita por Filón. Los terapeutas al componer un colectivo mixto dieron un paso extraordinario, pues, a pesar de que algunas voces se habían pronunciado a favor del derecho de las féminas a participar en actividades intelectuales, reservadas hasta entonces a los hombres, como en el caso de la filosofía¹⁰, era algo insólito la incorporación de hecho de la mujer en una institución, de la naturaleza que fuese, y aún más asombroso que su colaboración en la misma se hiciera en condiciones semejantes a los hombres¹¹. No obstante, hay que decir que Egipto en la Antigüedad había constituido una anomalía en este sentido, porque allí la mujer, aunque no fuese exactamente igual al hombre, siempre había tenido un cierto protagonismo y una posición más digna que en otros lugares¹². También es cierto que Alejandría era y no era exactamente Egipto pero, en

relación a lo que estamos analizando, resulta adecuado tener en cuenta este dato¹³.

La igualdad comunitaria

Junto a esto, una de las peculiaridades más llamativas de esta congregación, además de estar compuesta por hombres y mujeres, es que la convivencia y actividades dentro de la misma se llevaran a cabo en términos de igualdad. El propio autor alejandrino lo subraya al afirmar que “también las mujeres tienen el mismo celo y la misma opción en el poblado terapeuta”¹⁴. El hecho de tener un régimen de cohabitación y que las ‘terapéutrides’ se puedan dedicar a la filosofía y a la misma vida contemplativa, avala estos términos de paridad. Pero este comportamiento de la comunidad mareótica no es una decisión caprichosa, ni siquiera improvisada, sino que por mucho que nos pueda extrañar, sigue el ejemplo del profeta Moisés, del que los terapeutas son discípulos¹⁵, que también “encargó el cometido de preparar las sagradas obras no sólo a hombres sino también a mujeres”¹⁶.

10 “Crisipo había defendido la esencial semejanza de hombres y mujeres ante la virtud, y el derecho de ambos a filosofar”; FERNÁNDEZ-GALIANO (2011: 64).

11 TAYLOR & DAVIES (1998: 14-15).

12 En la antigua cultura egipcia, y en su heredería ptolemaica, la mujer tuvo un estatus mucho más relevante, y fue siempre más protagonista, tanto en el ámbito privado como en el público, que en otras culturas vecinas y por supuesto que en la griega. POMEROY (1999: 148-151); TYLDESLEY (1998: 99-135 y 212-242); NIEHOFF (2019: 207).

13 De hecho se la mencionaba habitualmente como “Alejandría, al lado de Egipto”; HUSON & VALBELLE (1998 : 220).

14 *Contempl.* 32. Προαίρεσις (opción) también puede traducirse como ‘estilo de vida’; MARTÍN (OCFA I; 2009: 171, nota 74). Cfr. RUNIA (1999: 117-147).

15 *Contempl.* 63.

16 *Migr.* 97; traducción de TRIVIÑO (1975-1976). Tanto la *Biblia*, como el mismo Filón, respecto a la consideración de la mujer son muy contradictorios.

Este modo de convivencia mixto fue muy poco usual tanto en la Antigüedad como posteriormente, y no sólo en el mundo judío, sino también en el pagano¹⁷, si prescindimos de determinados casos, como el de ciertas escuelas filosóficas helenísticas que admitían la presencia de féminas¹⁸. No obstante, en estos grupos su componente fue generalmente reducido, y en el caso de que apareciera una mujer de personalidad destacada, la influencia que tenía era débil¹⁹.

17 La misoginia estaba muy extendida en el mundo antiguo, y no sólo afectaba al pueblo judío, la filosofía popular helenística y en concreto la cínica, difundía aforismos de marcada hostilidad contra la mujer. FERNÁNDEZ MARCOS (1993: 287).

18 Las mujeres en la comunidad de Epicuro disfrutaban de una plena igualdad de derechos. POHLENZ (1948-1949: 24). Hubo cuidadores o sirvientes, algunos con el nombre de θεράπειται, *therapeutae*, en ciertos templos y lugares sagrados de la Antigüedad, especialmente en Egipto y en Grecia, que a veces constituían congregaciones religiosas, incluso de composición mixta, es el caso de algunos *thiasoi* en el mundo heleno, aunque por lo general eran de un solo género. En el país del Nilo muchas agrupaciones estuvieron asociadas a deidades de su panteón, como a Isis o a Serapis, o incluso a ambos. TAYLOR (2019: 225); FERNÁNDEZ-GALIANO (2011: 70); DEUTSCH (2006: 287-312).

19 En el tema de la mujer en el mundo grecorromano antiguo, hay que tener presente el caso de ciertas mujeres de la alta sociedad, refinadas anfitrionas de personalidades intelectuales importantes, damas cultas y diletantes, de entre las cuales ocasionalmente surgía la figura de una 'filósofa' propiamente dicha o la de una intelectual con este tipo de inclinaciones. Lo cierto es que a pesar de no ser tan abundantes como los filósofos masculinos, existieron mujeres dedicadas a este tipo de actividad, como puede comprobarse en la temprana obra

Dentro de estas excepciones²⁰, hemos de recordar que los estoicos desde sus comienzos, como atestigua Crisipo, se habían manifestado partidarios de la participación femenina²¹, salvo en la escuela de Zenón, que era de orientación por entero masculina y donde estas no tenían acceso²². Tam-

de Gilles MÉNAGE, publicada en 1690, *Historia mulierum philosopharum*, (*Historia de las mujeres filósofas*, edición española, 2009), donde se recoge a un buen número de féminas relacionadas con la filosofía en la Antigüedad. De todas formas, Jámblico en su obra *Sobre la vida pitagórica* ya había dejado un listado de discípulas de Pitágoras; cfr. HERNÁNDEZ DE LA FUENTE (2014: 353-355). En el 'Jardín' de Epicuro también se sabe que estuvieron presentes, como ya hemos mencionado. No obstante, la situación de las mismas no llegó a ser exactamente igual a la del hombre, ya que el peso de la tradición y de la ideología mayoritaria no admitía fácilmente que una mujer se ocupara de una labor desempeñada generalmente por un hombre. Sobre el tema de la mujer en la filosofía de la Antigüedad, véase TAYLOR (2003:173-226); cfr. también RODRÍGUEZ MORENO (2005: 111-122); NUÑEZ VALDÉS & RODRÍGUEZ ARÉVALO (2011: 3-15).

20 MARCULESCU-BADILITA (2003:73-74). MÉNAGE en su célebre obra sobre las mujeres filósofas, menciona a Apolonio de Calcis, preceptor de Marco Aurelio, como autor de un libro sobre este tipo de mujeres estudiosas, y a Filocoro de Atenas, que escribió sobre las pitagóricas. MÉNAGE (2009: 45). Cfr. también RODRÍGUEZ MORENO (2005: 111-122); NÚÑEZ VALDÉS & RODRÍGUEZ ARÉVALO (2011: 3-15); TAYLOR (2003:173-226).

21 FERNÁNDEZ GALIANO (2011: 64); MARTÍN (OCFA I; 2009: 164, nota 40).

22 POHLENZ (1948-1949: 24). El mismo Zenón, como recoge Ateneo, se jactaba de no haber tenido contacto alguno con una mujer. Ateneo de Náucratis, *El banquete de los eruditos*, 13, 563E.

bién Sócrates, en su conversación con Glaucón en la *República*, mantiene una curiosa postura de “defensa de la mujer”, afirmando que si es desigual al hombre se debe a no haber sido educada como él²³. Igualmente, en las primeras agrupaciones propiamente cristianas, que son posteriores, vamos a tener claros ejemplos de integración femenina, e incluso en el judaísmo rabínico postemplario de los inicios²⁴.

23 Platón, *República* 5, 452a-c. Y en el *Timeo* (18c) aparece también en boca de Sócrates una idea similar: “Respecto de las mujeres, declaramos, que sería preciso poner su naturaleza en armonía con la de los hombres, de la que no difieren, y dar a todas las mismas ocupaciones que a los hombres, incluidas las de la guerra, y en todas las circunstancias de la vida”. Aristóteles (*Política* 1252a-b), sin embargo, se oponía a esta idea de Sócrates.

24 En los primeros tiempos cristianos se establecieron numerosas comunidades ascéticas femeninas, llegando incluso a superar a las masculinas, especialmente en Egipto, y aunque no podamos hablar de ellas como “filósofas”, sí se trata de mujeres con una cierta preparación y vocación intelectual. En Alejandría había un asceterio con más de setenta vírgenes. ALBARRÁN (2015: 15-16). San Paladio (Paladio de Galacia) menciona un monasterio con unas cuatrocientas mujeres en Egipto, junto a un río. Parece que se refiere al de Tabennes, en Tebas, regido por la regla de san Pacomio. San Paladio, *Historia Lausiaca*, 33. En el mundo judío tenemos referencias de la incorporación de la mujer como encargada de la sinagoga en ciertas localidades de la Diáspora, según Brooten. Se trata de casos no muy numerosos en los que, conforme a las inscripciones donde se recogen estas informaciones, estas mujeres *archegissas*, como las denomina esta investigadora norteamericana, desarrollaron todas las funciones que el *archisinagogo* masculino, o encargado principal de la sinagoga, tenía

Del mismo modo, en ciertos textos de la Antigüedad, aparecen testimonios favorables a las mujeres, como es el caso del apologista cristiano del siglo III, Lactancio (*Instituciones Divinas*, 2. 25), del escritor Plutarco²⁵, o la que es quizás la referencia más conocida perteneciente al filósofo romano, algo posterior a Filón y maestro de Epícteto, Musonio Rufo²⁶, quien lo expresa claramente al enunciar y desarrollar la idea de “por qué las mujeres han de filosofar”, en sus *Disertaciones*:

Una vez que uno le preguntó si también las mujeres habían de filosofar, empezó a explicar más o menos así por qué habían de filosofar: el mismo

encomendadas, entre otras la de intervenir en asuntos de justicia, algo que recuerda el ejercicio jurídico desempeñado por la profetisa Débora en el Antiguo Testamento. Jue. 4, 4. BROOTEN (1982: 1-17). No obstante, parece que en ambos casos estas féminas llegaron a ocupar esos cargos, en su mayoría, por ser benefactoras de las instituciones a las que se incorporaron. En cuanto a las funciones, hay también quien piensa que algunas de ellas tendrían un cometido más protocolario que específico, a pesar de lo cual es un hito en cuanto a la participación de la mujer en los asuntos públicos. Cfr. SALVATIERRA OSSORIO (1998: 95-114). Cfr. también COHEN (1980: 232-239).

25 Cfr. *Virtudes de las mujeres* 243b. En esta obra se manifiesta a favor de la igualdad de virtudes entre las mujeres y los hombres.

26 Niehoff menciona la defensa que hace Musonio Rufo de una situación ‘igualitaria’ y responsable del hombre y la mujer dentro del matrimonio. NIEHOFF (2019: 216). Musonio Rufo, aunque está considerado un filósofo estoico romano menor, fue uno de los que más se ocupó del “cuidado de sí” practicando ejercicios del cuerpo y del alma, como recoge FOUCAULT (2011: 301-302).

raciocinio –dijo– han recibido de los dioses las mujeres y los hombres, el que utilizamos en las relaciones mutuas y con el que discurremos sobre cada cosa si es buena o es mala y si es hermosa o fea. Igualmente, los mismos sentidos tiene la mujer que el varón: ver, oír, oler, y lo demás. Y, de la misma manera, también cada uno de los dos tiene las mismas partes del cuerpo, y no uno más que el otro. Además, el deseo y la buena disposición natural hacia la virtud residen no sólo en los hombres, sino también en las mujeres. Por tanto, ellas no están en nada peor dispuestas que los hombres para deleitarse con las obras bellas y hermosas ni para rechazar sus contrarias. Siendo así, ¿por qué entonces convendría a los hombres buscar e investigar cómo vivirían mejor, que es en lo que consiste el filosofar, y a las mujeres no? ¿Acaso porque conviene que los hombres sean buenos y las mujeres no? [...]»²⁷.

Pero todos estos son casos excepcionales en un mundo donde la regla general era la exclusión femenina. Sin embargo, es llamativo que la presencia de las mujeres en las obras de Filón y su inserción en la vida de la comunidad hebrea no sea algo que sorprenda en el pensamiento del filósofo, pues frecuentemente estas

figuran en sus obras, aunque aparezcan en general relegadas a unos papeles secundarios. Sin embargo, como observa NIEHOFF, la valoración de la mujer se hace más positiva en los últimos escritos del autor, merced a la evolución mental de Filón a partir de su visita a Roma²⁸. Por ello, *De vita contemplativa*, al ser un texto tardío que pretende dar a conocer una comunidad modélica judía, muestra un cierto cambio, en este sentido, en relación a otros anteriores del autor²⁹. Filón se ve influido por el papel de ciertas mujeres de la élite romana, algunas de la familia imperial, como Livia³⁰, única referencia que hace Filón

27 Musonio Rufo, *Disertaciones* 3. Esta influencia de los filósofos estoicos en la admisión de mujeres dentro del colectivo terapeuta queda constatada por DAUMAS & MIQUEL (1963: 102, nota 1.) También manifiesta este autor, en esta misma nota, que, en cuanto a esto, difieren los terapeutas completamente del judaísmo tradicional porque “*Ce dernier ne reconnaissait pas à la femme le droit de s’instruire*”.

28 Filón encabeza una embajada realizada por los judíos alejandrinos ante Calígula en Roma en el año 39, que le va a permitir estar en la *Vrbs* algo más de dos años. Todo este episodio está descrito por Filón en su obra *Legatio ad Gaium*.

29 Por ejemplo, entre otros, *Spec.* 1. 200-201; *Spec.* 3. 169; *Cher.* 52; *Abr.* 102; *Leg.* 2, 38 y 50; *Leg.* 3, 11, 40, 184-188; *Opif.* 152.

30 Filón le va a llamar Julia Augusta, una forma onomástica más protocolaria, pero se refiere, en realidad, a Livia Drusila, la segunda esposa de Augusto, a quien alaba de una forma desmesurada: “Julia Augusta ... también en esto como en las demás cosas, aventajó a las de su sexo, llegando a adquirir una capacidad de discernimiento propia de hombres gracias a la pureza de su educación complementada por las dotes naturales y la ejercitación; y a tal punto esa capacidad se desarrolló en orden a la agudeza de visión, que captaba las cosas de orden racional mejor aún que las sensibles y consideraba que éstas son mera sombra de aquéllas” (*Legat.* 319-320). Paradójicamente, para que su encomio fuese más eficaz y contundente la masculiniza, como se puede apreciar al decir que llegó a tener la inteligencia de un hombre.

en sus obras a una mujer real, es decir, existente³¹, y otras cercanas a la corte que tuvo la ocasión de conocer. Esto va quedar patente en la presentación de las féminas bíblicas en sus postreos tratados, donde estas egregias figuras cobran un papel relevante y una gran prestancia³², y en la constatación de una similitud de roles entre los terapeutas y las ‘terapéutrides’ dentro de la comunidad del lago Mareotis.

Desde el comienzo del libro *De vita contemplativa*, al describir a esta comunidad, Filón nos dice que estos “filósofos... terapeutas y ‘terapéutrides’[...] profesan una terapia médica superior [...]” (*Contempl.* 2), sin tener diferencia alguna entre ellos en cuanto a sus tareas o dedicación³³. El filósofo pone un acento especial en la ἀνδρεία de los terapeutas, en su conjunto, es decir, en la virilidad (*Contempl.* 60), y así los nombra en masculino varias veces a lo largo del tratado. Pero hay que tener presente, que en griego el masculino es inclusivo, también en singular, y además es una práctica secular de la economía del lenguaje emplearlo de modo genérico.

Sin embargo, pensamos, y en esto coincidimos con TAYLOR (2019: 234),

31 NIEHOFF (2019 :210). Livia murió en el 29 d.C., unos diez años antes del viaje de Filón a Roma.

32 Como son los casos de Sara, la esposa de Abraham, Jocabed, la madre de Moisés y la propia Eva. NIEHOFF (2019: 210-221). Cfr. GRAVES & PATAI (2003).

33 Creemos que también tiene relevancia, en esta cuestión, el hecho de que la mayor parte de los prosélitos y seguidores del judaísmo fuesen mujeres; cfr. TREBOLLE (1993: 241).

que Filón lo hace con la intencionalidad de poner de relieve la virtud fundamental de la ἀνδρεία, que representa un modo de vida austero y fiable, muy valorado en el mundo romano, que de forma general puede ser aplicable tanto a hombres como a mujeres. Entendiéndose de este modo, Filón consigue que todo el conjunto de los terapeutas mareóticos quede masculinizado³⁴. El filósofo alejandrino, con esta actitud, está haciendo que aparezca la ἀνδρεία como un valor positivo compartido por ambos: terapeutas y ‘terapéutrides’. El factor viril era una nota muy positiva para Filón, pero también indudablemente para la sociedad y la cultura romanas, porque estaba asociado a la *gravitas* y al rigor moral. La hombría latina, como virtud moral, tenía unas connotaciones muy diferentes a la griega, algo que Filón debió aprender en su estancia en la capital imperial, ya que en ciertos medios sociales e intelectuales de la *Vrbs* esta apreciación era una cuestión muy tenida en cuenta³⁵. En el fondo, se trata de que coincidan unas cualidades muy estimadas en el mundo latino con las características del comportamiento terapéutico, en particular, y del hebreo, en general. Hemos de recordar que estamos ante una obra destinada a hacer un

34 Véase *Contempl.* 1, 29 y 78.

35 En este sentido, Filón dejaba constancia de que él se acercaba más a la moralidad romana que a la griega, criticada por amplios sectores latinos como depravada. LARSEN (2016: 473-474). Es la visión que tienen las clases nobles conservadoras de la *Vrbs* del ‘Otro Griego’; NIEHOFF (2010: 98-108).

encomio de los maltratados judíos alejandrinos, fundamentalmente de cara a las autoridades romanas y, en este contexto, la descripción que hace Filón de sus compatriotas ascetas es impecable y tiene una gran fuerza de persuasión.

No obstante, el filósofo, cuando los va a presentar, nombrándolos y definiéndolos por primera vez, en el parágrafo dos, en vez de acogerse a un solo término: *terapeutas*, que hubiese constatado más su propensión por la virilización de la congregación, los denomina *terapeutas* y ‘*terapéutrides*’³⁶. Y aquí Filón, que dominaba con habilidad la lengua griega, va a crear un ἄπαξ λεγόμενον, ‘*terapéutrides*’, que no le habría hecho falta en caso de utilizar un nombre común genérico para todos sus integrantes. Pero no lo hace, sino que del término Adán/*terapeuta* extrae el de Eva/*terapéutride*³⁷. Con lo que concluimos que indudablemente, a pesar de la masculinidad como valor de fondo, quiso que hubiese este doble juego femenino/masculino, pero más que nada en un sentido retórico, y completamente alejado de planteamientos sexuales, dadas las características espirituales de la congregación.

36 Véase *Contempl.* 2. Aunque Filón parte de haber dicho antes, en el párrafo primero, “estos hombres”.

37 En cualquier caso, Filón en sus obras siempre fue muy proclive a la innovación lingüística y a los juegos filológicos con los vocablos helenos. Hay que tener presente que el filósofo tenía como lengua materna el griego y, según parece, el hebreo y el arameo no los dominaba.

El carácter equilibrador de las *terapéutrides*

No deja de ser curioso el aprecio de Filón por el concepto de virilidad genérica al modo latino como una virtud humana, algo adjudicable, como hemos adelantado, a su estancia en Roma donde el alejandrino pudo asimilar esta idea³⁸. Pensamos que esta ‘masculinización’ de la comunidad no deja de tener sentido, y cobra más fuerza aún si se admite que serviría a Filón para una finalidad muy acorde con las ideas de los *terapeutas* y de él mismo: atenuar o incluso desproveer, de algún modo, al colectivo de su real oposición sexual de lo masculino y de lo femenino, es decir, asexualarlos³⁹. Esta suerte de neutralización estaría íntimamente ligada al proceso de sacralización y espiritualización del grupo que, desde luego, según creemos, es lo que Filón pretende, pues el filósofo de esta

38 Según la tesis expuesta por la profesora NIEHOFF en diversos momentos, Filón, sin perder su fondo platónico, experimentó un giro estoico-romano en su filosofía tras su estancia en Roma. La experiencia romana cambió su visión de la mujer, “sin que ello suponga que Filón se hubiera convertido en un feminista moderno”. NIEHOFF (2011: 1-21); *Ibid.* (2018: 169-170); *Ibid.* (2019: 221).

39 Para Filón, la presencia de la mujer en el grupo, aunque sea él quien la haya constatado, no deja de serle problemática, porque el sexo también lo es. Así, quiere subrayar de ellas que sean unas vírgenes ancianas en su mayoría, aunque sumamente cultas y virtuosas (*Contempl.* 68). Si a ello le agregamos que son portadoras de austeros valores viriles, queda soslayada completamente la cuestión del sexo, que a Filón no le agrada. Sobre la mujer en Filón véase SLX (2015).

manera puede aceptar positivamente la presencia de las mujeres, a la vez que lo aprecia como la consecución de un valor del colectivo que lo acerca al ideal de convivencia. Sin mujeres no sería un grupo equilibrado, si nos atenemos a las leyes de la naturaleza, que son las de Moisés y las de Dios⁴⁰. Filón cree, aun con las reticencias originadas en lo que su herencia cultural le ha inculcado, que eso es otro tema, que la mujer debe estar ahí, porque en la Creación la mujer no es un azar, sino una necesidad, luego hay que incluirla, pues, al menos como parte de un modelo teórico, es imprescindible⁴¹.

Otra cuestión, es el papel que tenga. Todo esto nos remite a la doble creación del hombre en el *Génesis*, primero el hombre solo andrógino, y posteriormente el hombre del que se extraerá la costilla-mujer, para que le acompañe, porque “no es bueno que esté solo”⁴². Por supuesto, aquí nada más se representa la simple realidad natural: hombre-mujer, terapeuta-‘terapéutride’. Ahora bien, como en la naturaleza también el mal está presente gracias a la vulnerabilidad de la materia, este lado terrenal y sospechoso, fundamentalmente encarnado por la mujer, símbolo de la

sensibilidad, frente a la razón, personificada en el hombre, es lo que hay que expulsar u ocultar, ya que significa la posibilidad de desatar la pasión concupiscente o sexual⁴³. En repetidas ocasiones, Filón afirma que las mujeres están más orientadas que los hombres hacia el mundo de los sentidos, el placer y el pecado. Por ello, las mujeres de la comunidad de los terapeutas aparecen desexualizadas, es decir, no activas sexualmente, con lo que quedan anuladas como elementos nocivos o peligrosos para el conjunto⁴⁴. No olvidemos que lo femenino es una categoría ambivalente en Filón según se trate de mujer/ hembra, γυνή, o mujer/virgen, παρθένος. Y las ‘terapéutrides’ son “vírgenes, que han practicado la castidad no obligadas” (*Contempl.* 68). Considerándolas de este modo, pueden colaborar perfectamente con el buen funcionamiento del grupo, y ser útiles para la vida de la asociación, “porque el progreso no es realmente nada más que descuidar el género femenino transformándolo en el género masculino” (*QE* 1. 8).

40 *Contempl.* 2. Cfr. ALESSO (2010: 10).

41 “El amor...de varones a mujeres y de mujeres a varones (son) pasiones tributarias de la naturaleza”. *Contempl.* 59. Traducción VIDAL, 2005.

42 Gn 1. 27; 2. 7, 18 y 22. El mundo material y real debe ser masculino-femenino para ser reflejo de la divinidad. Es una idea tomada tanto del *Génesis* como de Platón (*Banquete* 189b-193d). Cfr. TREBOLLE (2012: 17-43).

43 Véanse *Spec.* 1. 200-201; *Cher.* 52; *Abr.* 102, entre otros textos.

44 Para HAY, “si bien las mujeres terapeutas no son sexualmente activas, Filón no las describe como asexuadas o como ‘varones espirituales’”. HAY (1992: 674-675). Nosotros vemos una contradicción en estas palabras del profesor norteamericano, y creemos que sí están tratadas asexualmente, en su aspecto femenino, e incluso que son consideradas en sentido figurado como seres viriles, por sus características ‘positivas’, como hemos expuesto.

La preocupación filónica por la pederastia

Además, las féminas cumplen una función más en la aldea del lago Mareotis: alejar lo que Filón considera unas de las perversiones mayores del hombre, la homosexualidad y la pederastia. Y este no es un asunto baladí en nuestro tratado; de hecho, le dedica varios párrafos al tema en la parte en la que describe los banquetes paganos⁴⁵. El alejandrino lo deja muy claro en *De vita contemplativa*, y es muy explícito cuando abomina de “este vicio que ultraja a la infancia” (*Contempl.* 61); pero también lo detesta porque es

... πάνδημος ἔρωσ διείληφεν, ἀνδρείαν μὲν, τὴν βιωφελεστάτην ἀρετὴν κατὰ πόλεμον καὶ κατ' εἰρήνην, ἀφαιρούμενος, θήλειαν δὲ νόσον ταῖς ψυχαῖς ἐναπεργαζόμενος καὶ ἀνδρογύνους κατασκευάζων, οὓς ἐχρῆν πᾶσι τοῖς πρὸς ἀλκίην ἐπιτηδεύμασι συγκροτεῖσθαι.

... el amor vulgar, ese que destruye la virilidad, la virtud más útil para la vida en la guerra y en la paz, y produce en las almas la enfermedad del afeminamiento, convirtiendo en andróginos a quienes deberían ejercitarse en todas las prácticas que desarrollan el vigor (*Contempl.* 60).

Con estas palabras, Filón está reafirmando en su alta valoración

45 Véase *Contempl.* 50-52 y 59-62. En otra obra, se refiere a los sodomitas como personajes ciegos de inteligencia, que “corrieron en torno de la casa toda y removieron todas las piedras en su empeño por saciar su espurio e impío apetito” (*Fug.* 144).

de la masculinidad, coincidente con el espíritu romano, vigoroso y recio, y poniendo a los terapeutas y a las ‘terapéutrides’ como modelo judío de esos paradigmas de hombría, que rehúyen todas las licenciosas costumbres que acaban ablandando la sociedad y despojándola de virtudes humanas imprescindibles. En este caso, Filón muestra claramente su desprecio por la feminidad como pauta de actuación⁴⁶, puesto que la considera una conducta negativa e incluso enfermiza, que sería la que se acaba contagiando a los muchachos, trasladándoles la afeción mujeril, es decir, feminizándolos⁴⁷. El auge de este comportamiento denigrante, para el filósofo judío, se debe a haber olvidado las adecuadas cualidades que adornan la ἀνδρεία, haciendo del hombre y la mujer que las mantienen seres austeros y rigurosos, que ejer-

46 Cfr. SZESNAT (1998b: 87-107).

47 “The concept of the ‘female disease’ attributed to these boys is based on the Philonic association of disease of ‘being female’”; SZESNAT (1998a: 191). En otra obra, Filón se expresa así respecto de este asunto: “a fuerza de acostumar poco a poco a aceptar desempeñar la parte de las mujeres a quienes habían nacido hombres, hicieron nacer en ellos el irremediable mal de una femenina enfermedad” (*Abr.* 136). En relación con esto, comenta el profesor TRIVIÑO (1975-1976: 236, nota 41): “La calificación de femenino atribuida al mal resultante de las antinaturales relaciones que aquí comenta, obedece a las connotaciones negativas o peyorativas con que en Filón se representa al sexo femenino y a lo característico de él, siguiendo en ello el pensamiento pitagórico sintetizado en la tabla de los pares opuestos, en la que figura la oposición hembra-macho”.

cen el dominio sobre sí mismos⁴⁸. Filón nos dice que los terapeutas colocan el autocontrol, ἐγκράτεια, como cimientamiento del alma, y sobre él edifican las demás virtudes⁴⁹. Naturalmente esta virtud es claramente masculina. Según nuestro autor, por tanto, la forma desordenada de conducirse es una manera de actuar propia de culturas paganas pervertidas, que se dejan arrastrar por las pasiones, comportamiento débil manifiestamente femenino, y que resulta especialmente repugnante para “los discípulos de Moisés, que enseñados ya desde los primeros años a amar la verdad las desprecian y viven sin dejarse engañar por ellas” (*Contempl.* 63)⁵⁰. Efectivamente, varios son los pasajes de las Sagradas Escrituras judías que condenan esta conducta, tachándola de antinatural e inmoral⁵¹.

48 Cfr. TAYLOR (2019 :234); LARSEN (2016: 473-474).

49 *Contempl.* 34. “El dominio de sí mismo supone el triunfo de la razón sobre las pasiones, puesto que son las pasiones las que provocan la distracción, la dispersión y la disipación del alma”; HADOT (2006 :70).

50 La expresión “discípulo de Moisés” es propia de Filón, que la emplea en varios tratados para denominar a los seguidores del profeta, es decir, a los buenos judíos; véase *Conf.* 39; *Post.* 12; *Mos.* 2. 205; pero también aparece referida a sí mismo, *Det.* 86. Filón destaca en este pasaje la importancia que tiene la educación en las primeras fases de la vida como condicionante del futuro. MARTÍN (OCFA V, 2009: 170, nota 68). Cfr. también STERLING (2014: 129-154).

51 Lv 18. 22 y 20. 13. Hay que tener presente que, para Filón, como seguidor de la Ley judía, la práctica sexual se realiza en función de la procreación y no por el placer (*Spec.* 3. 34 y 36). Pues la procreación es un mandato

Filón se muestra muy duro respecto al tema de la feminización de los comportamientos y costumbres, y lo revela, no sólo por el espacio relativamente extenso del tratado que le dedica a la condena y repulsa de los usos homosexuales, si lo comparamos con el empleado en otros asuntos, sino también por la crudeza y rotundidad de sus palabras y expresiones respecto de ello. Algo que se repite también en otras obras del autor⁵².

Efectivamente, en contraposición a lo expresado, para Filón la comunidad de los terapeutas es perfecta por estar compuesta de hombres y mujeres, que representan los valores antedichos de control de las pasiones, de austeridad, de consagración al bien, y de representación de la naturaleza o del estado natural humano, en medio de una sociedad pagana donde, además de otras lacras, como la glotonería, el despilfarro o la injusticia, el envilecimiento homosexual y pederástico, que él condena ácidamente, están tan aceptados y presentes en ciertos ambientes sociales.

Teniendo en cuenta esta premisa, no le sirve de modelo una congregación filosófica exclusivamente masculina, como algunas que existían en aquellos momentos, en la que pudiese

bíblico (Dt 147, 8; Gn 1. 28). Así lo expresa Filón en *Praem.* 108-109. Sobre el tema del tratamiento legal del sexo conforme a la norma mosaica, cfr. PÉREZ (2015).

52 Véase *Spec.* 3. 37-42; *Abr.* 135-136. Filón toma como base argumental contra la pederastia y la homosexualidad las palabras de Lv 18. 22 y 20. 13.

abrirse, de algún modo, un resquicio a la sospecha de una forma de proceder cercana a este tipo de conductas. Así pues, la figura femenina componente del grupo, no sólo equilibra de modo natural y armónico la composición humana terapéutica, acomodándola a las normas de la naturaleza, y a las Leyes Sagradas, emulando al Creador en los primeros momentos del *Génesis*, sino que también supone una prevención, y un modelo frente a la permisividad homoerótica masculina del momento.

El modelo de integración terapéutica

Filón equipara a ambos componentes de esta especial comunidad filosófica, masculinos y femeninos, por las razones expuestas. Además, el tema de la igualdad no sólo afecta a los miembros de la propia congregación sino que también está relacionado con el personal auxiliar. Por ello, Filón expresa claramente que no tienen esclavos porque ellos piensan que la esclavitud es totalmente contraria a la naturaleza⁵³. Y ya sabemos que los terapeutas se rigen por la Ley natural, que es la divina. En este sentido hemos de entender que las personas dedicadas a atender a los terapeutas y a las ‘terapéutrides’, además de ser jóvenes voluntarios, como se afirma en el tratado, se supone que corresponden a ambos sexos, permanecen allí en calidad de seguidores,

53 Véase *Contempl.* 70. De nuevo vemos cómo la Ley natural es el criterio que regula la comunidad. *Mos.* 2, 48; *Opif.* 3.

colaboradores o novicios de la congregación, aunque el filósofo no es demasiado explícito en este sentido⁵⁴.

Al describir las actividades del grupo, Filón establece algunas distinciones muy simples entre los varones y las féminas, pero no creemos que fuesen en absoluto discriminatorias, por ejemplo, en cuanto a su ubicación dentro del *σήμεϊον*, que era la sala donde celebraban cada semana su ceremonia más relevante, la correspondiente a la fiesta del *Sabbat*, unos se situaban a un lado y otras a otro de un parapeto o empalizada existente en el interior de este edificio⁵⁵. Del mismo modo, también existía una cierta división, a la derecha y a la izquierda del recinto, en el banquete extraordinario pentecostal que tenía lugar, como su nombre indica, cada cincuenta días⁵⁶, y que nada tiene que ver con el Pentecostés judío o con el cristiano, ya que era una fiesta particular de la congregación que obedecía a su propio calendario rigido por las cifras seis,

54 Véase *Contempl.* 71-72. La ausencia de esclavitud también se puede relacionar con el afán de Filón por evitar el peligro del sexo fácil e indiscriminado, para el que los esclavos se utilizaban entonces asiduamente.

55 Véase *Contempl.* 32-33. El cancel o mampara colocada en el *σήμεϊον* también ayudaría a confirmar el recato y la ausencia de promiscuidad en la congregación.

56 Tanto el *σήμεϊον*, utilizado para efectuar la liturgia del *Sabbat*, muy similar a una pequeña sinagoga, como la sala de los banquetes, un edificio algo mayor que el anterior, son construcciones singulares que se encontraban dentro del poblado, próximos a las casas de los terapeutas, según la descripción que hace Filón; véase *Contempl.* 30 y 65-66.

siete y cincuenta, fundamentalmente⁵⁷. Igualmente, la comunidad también se dividía formando dos coros, uno masculino y otro femenino, en la conclusión de esta celebración extraordinaria⁵⁸. Pensamos, frente a la opinión de Taylor,⁵⁹ que estas puntuales separaciones no entrañaban una intencionalidad discriminatoria, sino que respondían a un criterio de distribución, organización o eficacia ritual, ya que, según nos informa el filósofo alejandrino, las mujeres participaban en estas ceremonias de forma habitual de la misma manera que los hombres⁶⁰.

Esto nos lleva a suponer que, teóricamente, llegado el caso, ya que la norma era que “el más anciano y versado”⁶¹ fuese el que dirigiera la función litúrgica al frente de las reuniones, y dado que no siempre sería el mismo, también las ‘terapéutrides’ podrían ser las encargadas de conducir tanto la ceremonia sabática como

el rito pentecostal. Taylor señala que Filón, cuando habla del oficiante de estas ceremonias, parece referirse siempre a un hombre, *πρόεδρος* o *πρεσβύτατος*⁶². No estamos muy seguros de que esto sea así, pues como recuerda la propia TAYLOR, y nosotros ya hemos expresado, los vocablos masculinos griegos pueden ser genéricos, incluso en singular, y por tanto inclusivos.⁶³ Así que, bajo nuestro punto de vista, no hay ningún dato en la obra que nos impida admitir que las ‘terapéutrides’, como “filósofos terapeutas” que eran, no pudieran participar en calidad de directoras o ponentes del ritual mareótico, aunque en principio esto resulte llamativo. Tampoco lo podemos certificar, porque el texto no es muy explícito, y además porque es algo bastante fuera de lo común, pero también este colectivo en general lo era⁶⁴.

Filón se va a ocupar de las terapéutrides en concreto en distintos mo-

57 Véase *Contempl.* 30, 64 y 69. La importancia que se otorga a estas cifras parece de ascendencia pitagórica.

58 Estos coros finalmente acababan fusionándose; véase *Contempl.* 85. La disposición no obedece a una discriminación, sino al juego musical de las voces agudas y graves que por medio de salmodias antifonales se dan respuesta mutuamente, de forma alternativa o contrapuesta, al igual que harían en la liturgia sinagoga. En el caso de la fiesta pentecostal, los dos coros recordaban a los que se citan en el *Éxodo*, cuando los judíos lograron atravesar el mar Rojo evitando ser alcanzados por el ejército del faraón (Ex 15. 1-21).

59 TAYLOR (2003: 273-287); *Ibid.* (2015: 1-23).

60 Véase *Contempl.* 32.

61 Véase *Contempl.* 31.

62 Véase *Contempl.* 75 y 31. Cfr. TAYLOR (2003:102).

63 TAYLOR (2003: 103, nota 62) añade que el texto original, concerniente a la identificación del presidente de la reunión, no está claro, porque hay un defecto en el original. Cfr. COLSON (IX, 1941: 158, nota 1). Efectivamente, en el párrafo que contiene el término *πρόεδρος*, se efectúa una reconstrucción por Conybeare basándose en el texto armenio. Véase *Contempl.* 75, VIDAL (2005: 101, nota 123); Cfr. en OCFA V, MARTÍN 2009: 173, nota 84).

64 En los primeros momentos del cristianismo las mujeres tuvieron un papel muy activo y era normal que presidieran algunas ceremonias religiosas; cfr. GONZÁLEZ SALINERO (2010: 293, y nota 69); cfr. también FERNÁNDEZ SANGRADOR (1994).

mentos de la obra⁶⁵. La intención de subrayar su importancia en la comunidad queda patente desde el principio del tratado al manifestar que “estos filósofos...son llamados con propiedad terapeutas y ‘terapéutrides’” (*Contempl. 2*)⁶⁶. Según aparecen en la obra, creemos que las ‘terapéutrides’ serían mujeres pertenecientes a la élite alejandrina hebrea, cultivadas, piadosas, económicamente autónomas y sin cargas familiares⁶⁷; mujeres que, dadas sus condiciones, con seguridad apoyarían también la educación femenina con el fin de que las niñas lograsen tener una vida más libre y autónoma⁶⁸. Este grupo ilustrado de féminas, dadas sus inquietudes intelectuales y espirituales, se habría sentido atraído por la vida filosófica monástica y contemplativa de la comunidad de los terapeutas, cuyos miembros seguramente habrían facilitado y propiciado su ingreso en esta

congragación, donde tendrían la posibilidad de participar en actividades y cometidos que serían muy atractivos para ellas, y que normalmente estaban reservados a los hombres⁶⁹.

No es extraño que en el refinado mundo alejandrino en el que se desenvolvía Filón existiesen mujeres conocidas por él, seguidoras de los terapeutas, instruidas en filosofía y dedicadas a la enseñanza. En este sentido, creemos conveniente mencionar un pasaje del tratado *De fuga et inventione*, donde el alejandrino cuenta que él en un cierto momento le planteó una consulta sobre la vida y la muerte a una mujer sabia llamada Σκέψις, y que ella lo instruyó, acabando de este modo con su duda⁷⁰.

65 Véase *Contempl. 2*, 32-33, 68-69, 83-89.

66 En este caso, el término filósofo es genérico, ya que en griego ‘filósofa’ no existe.

67 Es posible que, al igual que en el cristianismo primitivo hubiese entre ellas simpatizantes, adeptas o conversas, no necesariamente de origen judío, pero desde luego pertenecientes al círculo social e intelectual de Filón. No obstante, esto no lo podemos afirmar con certeza porque el autor no dice nada en este sentido, aunque sí da a entender que los terapeutas constituyen una comunidad bastante abierta y receptiva, frente al hermetismo y rigurosidad formal de otros grupos hebreos como los esenios qumranitas.

68 La preocupación por la educación de las niñas es deducible de su propia condición femenina pero, en este caso, sobre todo por su estatus de alto nivel económico y cultural.

69 Cfr. KRAEMER (1989: 342-370). Filón, por otro lado, conoce la importancia de ciertas mujeres en la *Biblia*, como Judith, Débora, Jael, o Esther entre otras, prototipos del τόπος femenino *weibermacht*, porque ha escrito sobre algunas de ellas en distintas obras, pero las *terapéutrides* no son heroínas al modo de esas féminas bíblicas, sino sobrias matriarcas piadosas, imágenes vivas de una conducta austera y rigurosa que más las acerca a otras damas de la historia de Israel como Sara, Lea, Rut o Rebeca, modelos de prudencia, de discreción y de responsabilidad; cfr. CRIADO (1962: 19-42).

70 “Porque, ¿es que hay otra manera de morir que no sea con muerte? Pues bien, recurri a las enseñanzas de una sabia mujer, cuyo nombre es ‘indagación’, y allí acabó mi duda. Enseñóme, en efecto, que hay quienes están muertos en vida, y quienes viven una vez muertos. Me dijo que los hombres ruines, aunque sus días se extendieron hasta la extrema vejez, son hombres muertos pues están privados de la vida en compañía de la virtud; y que, en cambio, los hombres de bien, aun cuando hubieren sido separados de la unión con el cuerpo, viven por

Este relato manifiesta la existencia de este tipo de mujeres, y la aceptación y la valoración de una fémmina dentro de la esfera de la sabiduría. No obstante, como el vocablo σκέψις, significa ‘indagación’, ha hecho pensar a algunos investigadores que esta mujer Σκέψις, también pudiera ser una figura alegórica que personifica la cualidad de la capacidad de investigar y de reflexionar, más que la realidad de un ser existente. En todo caso Filón, con sus juegos de palabras y de figuras retóricas, deja la puerta abierta a que sea una mujer quien le estuvo proporcionando consejo, algo que parece, al menos, peculiar⁷¹.

Las mujeres ‘terapéutrides’ viven en el poblado del lago Mareotis como miembros de pleno derecho dentro de la comunidad, que constituye un rasgo muy distintivo respecto a otros grupos judíos de entonces,⁷² e incluso respecto al mundo pagano, donde un comportamiento de esta naturaleza era inusual.⁷³ Sin em-

bargo, como subraya VIDAL (2005: 46-47, nota 7), sí presenta ciertas semejanzas con las costumbres del movimiento cristiano primitivo en el que imperaba la igualdad, y las mujeres tenían un papel muy similar al del hombre, rasgo que fue desapareciendo conforme la Iglesia se iba institucionalizando, y a medida que fue surgiendo la jerarquía y se fue implantando el patriarcado⁷⁴.

Por lo demás, cuando habla genéricamente de la agrupación hemos de entender que ellas están incluidas, pues al no diferenciar en ningún momento dentro del conjunto los sexos, todo lo que expresa el tratado respecto a su modo de actuar les afecta a ellas tanto como a sus compañeros varones, a no ser que se especifique algo diferente, que no se hace⁷⁵. Del mismo modo, cuando se habla del servicio o de los ayudantes, también debemos considerar que obedece al mismo criterio de igualdad, y que por lo tanto estaría formado de idéntica manera por personal masculino y

siempre, pues les ha cabido una parte en la inmortalidad” (*Fug.* 55, traducción de TRIVIÑO).

71 “En el medio social de Filón debió de haber mujeres filósofas cultas que también enseñaban, ya que Filón veía con buenos ojos utilizar la imagen de una maestra de filosofía para reforzar su argumento”; TAYLOR (2019: 241).

72 Véanse Filón, *Prob.* 75-89; *Hyphoth.* 2. 1-18; Flavio Josefo *Antigüedades judías* 18. 11-25; *Guerra de los judíos* 2. 119-161.

73 Hay algunos casos de *thiasoi* mixtos en algunos lugares de Grecia como Mileto, Thera o Delos; cfr. DEUTSCH (2006: 182); MIRALLES MACIÁ (2007: 187-241).

74 Cfr. GONZÁLEZ SALINERO (2010: 293, y nota 69). Quizás por ello también resultó muy fácil asimilarlos a cristianos primitivos. Cfr. STEYN (2009: 424-448); TEJA (2007: 535-550); FERNÁNDEZ SANGRADOR (1994).

75 Tal vez la única excepción aparece cuando Filón habla de “preservar el pudor conveniente a la naturaleza femenina” (*Contempl.* 33). No obstante, el pudor, la *puditicia*, era para la sociedad culta romana un componente honorable y muy apreciado de la femineidad, y al estar esta obra destinada presentar a los judíos con unos valores aceptables y compatibles con los existentes en Roma, esta imagen de las *terapeútrides* podría ser muy significativa.

femenino, ya que no se dice nada *in contrario*⁷⁶.

La valoración del celibato y la virginidad

En la última parte del escrito Filón se detiene un poco más en las ‘terapéutrides’, y nos comunica que la mayor parte de ellas eran vírgenes ancianas, que habían elegido la castidad como “algunas sacerdotisas griegas” (*Contempl.* 68), pero a diferencia de estas, que no lo hacían voluntariamente sino obligadas por el entorno, las ‘terapéutrides’ lo practicaron sin ser forzadas a ello. Y en cuanto a la ancianidad, en este caso, no estaba ligada a la edad física, sino a la antigüedad en el grupo, ya que era lo que los diferenciaba dentro de la comunidad; cuanta más veteranía terapéutica mayor grado de virtud, consecuentemente, la ancianidad era esto lo que pondría de relieve, más aún que las cualidades de la propia virginidad, aunque lo podemos to-

mar también como una especie de pleonasma. Si en la congregación mareótica el tiempo transcurrido en ella suponía mayor perfección, indudablemente los que habían permanecido en ella más eran los mejores, y con respecto a esto, las ancianas serían las más virtuosas, siendo la virginidad además una de las excelencias relevantes conseguidas. En este pasaje del filósofo judío, la combinación de virginidad y ancianidad confiere a estas mujeres una gravedad y robustez que las sitúa en un simbólico papel de madres espirituales de la comunidad. Con la comparación ‘terapéutrides’-sacerdotisas, Filón vuelve a favorecer la causa contemplativa como contrapunto al mundo pagano, a la vez que aleja las valoraciones negativas que podían suscitar las ‘terapéutrides’ como mujeres eruditas, filósofas o simplemente autónomas⁷⁷. El concepto de maternidad espiritual respecto al grupo se refleja muy bien cuando el alejandrino proclama que ellas no anhelan una descendencia mortal, sino inmortal, pues cada una “... sólo puede dar a luz por sí misma...habiendo sembrado en ella el Padre la simiente de la luz espiritual, que la capacita para la contemplación de las doctrinas de la sabiduría” (*Contempl.* 68).

En la alabanza de la virginidad contenida en esta parte del texto podemos tener un antecedente de la doctrina cristiana de la concepción de Jesús⁷⁸. Pero si bien esto puede ser

76 Sólo se dice de ellos que son jóvenes, sin especificar sexo. Por otro lado, hay que tener en cuenta que la mayoría de los prosélitos y simpatizantes del judaísmo en estos momentos eran mujeres; cfr. TREBOLLE (1993: 241). No obstante, Filón desea presentar a un colectivo tan espiritualizado, que lo prosaico de la vida cotidiana y la distinción por sexos, además de otros detalles de la convivencia, para él en cierta forma lo es, no le interesa que aparezca en el tratado. Por ello también, es necesario considerar la importancia que tiene en *De vita contemplativa* lo que se omite, lo que se oculta, que confiere al grupo un cierto halo de sacralidad y misterio. Una reflexión interesante sobre ello en HAY (1992: 673-683).

77 Cfr. TAYLOR (2002: 37-63).

78 “Conyebare cree que pudo ser un antecedente de la doctrina sobre la concepción de Jesús”, citado por MARTÍN (OCEFA V, 2009:

cierto, en realidad, Filón antes y los cristianos después, tuvieron también la ocasión de inspirarse, si es que no lo hicieron ambos, en la antigua mitología egipcia que todavía estaba muy viva en el país del Nilo. Al menos, el filósofo alejandrino debía conocerla convenientemente por tenerla muy cercana y ser un hombre culto. Pues bien, en ella ya existía desde tiempo inmemorial la creencia en una concepción sagrada, en este caso del dios Apis, producida a través de un rayo o una fuerte luz, según nos cuenta Heródoto (*Historia* 3. 28)⁷⁹.

Y precisamente en la frase citada el filósofo no habla de la luz sensible, que resplandece a diario, sino de ἀκτίνας νοητάς, los rayos que se captan por la inteligencia, que son los que permiten la contemplación⁸⁰.

171, nota 77). Los temas del matrimonio místico, la fecundación espiritual y del alma virgen, aparecen también en otros pasajes filónicos, como en *Ebr.* 30 o en *Leg.* 3. 219. Cfr. GRAFFIGNA (1992: 146-148). Es frecuente en Filón encontrar estas alabanzas a la virginidad, como puede apreciarse en otras obras: *Leg.* 3. 176-179; *Cher.* 49-52; *Ebr.* 60-61; *Post.* 134-13; *Fug.* 167-168. Cfr. DAUMAS & MIQUEL (1962: 128-129, nota 1).

79 También lo menciona Plutarco en su obra *Isis y Osiris*: "Apis, dicen, es la imagen viviente de Osiris y es engendrado cuando una luz generadora cae de la luna y alcanza a una vaca en celo". Plutarco, *Sobre Isis y Osiris*, 368c. Un caso similar, en la mitología griega, es el de la princesa Dánae, que, pese a estar recluida por su padre en una cámara sellada, fue fecundada por Zeus en forma de lluvia de oro, engendrando así al héroe Perseo, cfr. GRAVES (1987: 301). Sin duda la idea de la fecundación virginal influyó en la Patrística cristiana; cfr. MARTÍN (OCFA 2009: 171, nota 77).

80 Cfr. VIDAL (2005: 95, nota 109).

Pero el ser humano, en este caso la 'terapéutride', aquí no es la protagonista activa, sino pasiva, ya que el que concede o da esa 'simiente' es Dios, aunque el hombre y la mujer deban hacer todo lo que esté en sus manos para favorecer esta generosidad divina. Filón lo expresa bien en otro pasaje:

En efecto, la estirpe de los sabios sin aprendizaje previo es rara, superior al humano discernimiento y verdaderamente Divina, y reconoce por origen no los humanos designios sino un éxtasis inspirado por Dios (*Fug.* 168)⁸¹.

Por tanto, las acciones de los mareas, tanto masculinos como femeninos, han de encaminarse a posibilitar que les llegue la 'gracia' del Altísimo, que les proporcionará las herramientas intelectuales y espirituales para acercarse a Él, pudiendo darse cuenta de su existencia⁸², ya que como saben, ellos no lo pueden conocer, sino solamente intuir. Y esto se trasluce perfectamente en el último pasaje de la obra, cuando los terapeutas y las 'terapéutrides', formando dos coros que finalmente se transforman en uno solo, llegan a al-

81 En relación con la figura del sabio en el mundo griego y judío, cfr. UUSIMÄKI (2018: 1-29).

82 Ser plenamente consciente en un instante. Sería como un golpe de luz. El término inglés *awareness* empleado en la psicología de la *Gestalt*, creemos que es el vocablo que afina más el significado del concepto que se quiere expresar. En este caso, la concientización de la intuición que facilita graciosamente la Divinidad, es lo que se acerca al concepto filónico de la contemplación.

canzar una “hermosa ebriedad”, καλή μέθη⁸³, un especial estado de inspiración, mientras cantan al unísono himnos de alabanza a Yavhé, recordando las dos comitivas masculina y femenina, que dirigidas por Moisés y Miriam, según afirma el libro del *Éxodo*, suplicaban su auxilio en el episodio del paso el mar Rojo. La intervención prodigiosa de la divinidad en aquellas circunstancias les permitió dejar atrás Egipto, es decir, abandonar simbólicamente el mundo del pecado y la opresión, y traspasar el umbral que los llevó felices a la tierra de la salvación, que en esos momentos estaba representada por la morada donde esta congregación habitaba⁸⁴.

Filón, en relación al tema que estudiamos, aunque dibuje una comunidad humana mixta, parece generalmente favorable a la abstinencia sexual⁸⁵, y por ello, destaca este aspecto como uno de los componentes más positivos de la vida de los mareóticos, porque supone ahuyentar el peligro

de la concupiscencia, un elemento muy negativo para el filósofo. Con el fin de impedir la claudicación ante la materialidad del cuerpo, el pecado y la lujuria, hay que evitar los males que conlleva el sexo, por lo cual Filón considera el celibato y la virginidad unas cualidades muy beneficiosas para el desarrollo espiritual humano como se desprende de sus propias afirmaciones:

Corresponde, pues, que Dios, que es increado e inmutable, siembre en la virginidad, que jamás se cambia en forma de mujer, las formas ejemplares de las inmortales y vírgenes virtudes. ¿Por qué, entonces, oh alma, siéndote conveniente permanecer virgen en la mansión de Dios, en contacto con la sabiduría, te mantienes alejada de ellas, y abrazas, en cambio, a la sensibilidad, que te corrompe y mancha? (*Cher.* 52)⁸⁶

Conclusión

Los terapeutas descritos por Filón, al incluir en su comunidad a unas mujeres en términos de igualdad y al descartar la participación de esclavos en la misma, que este sería otro interesante aspecto a analizar del colectivo, no solo producen una innovación en los campos de la relación de lo masculino y de lo femenino, sino que aportan un nuevo concepto de equivalencia y paridad dentro de lo que podríamos denominar una confraternidad humana modélica, innovadora y muy original en su época, de fuertes

83 La “hermosa ebriedad” o entusiasmo divino, es un τῶπος filoniano, que contrasta con la borrachera vulgar de las fiestas profanas. *Contempl.* 89; *Opif.* 71; *Leg.* 1. 84 y 3. 82; *Prob.* 13; *Mos* 1. 187 y *Ebr.* 146-152. Cfr. VIDAL (2005: 110, nota 145).

84 *Éx* 14, 131 y 15, 1-21; *Contempl.* 83-89.

85 Filón en este caso se sitúa paradójicamente frente la tradición judía, habitualmente favorable a la procreación y al mandamiento bíblico “creced y multiplicaos y llenad la tierra” (Gn 1, 28). No obstante, el alejandrino, siempre atento a las corrientes de pensamiento helenas, también podía estar informado de la existencia de un debate en los círculos estoicos, en los que se daba cada vez más importancia al celibato y a la continencia; cfr. TAYLOR (2007: 24).

86 Cfr. VAN DER HORST (2002: 85-98).

rasgos espirituales, pero afortunadamente no utópica. Las ‘terapéutrides’ aparecen en *De vita contemplativa* no sólo como unas integrantes más de la congregación, sino que estas damas representan la personificación de la dignidad filosófica “a causa de su amor apasionado por la sabiduría” (*Contempl. pl.* 68). Esta actitud las sitúa, al igual que les sucede a algunas mujeres bíblicas, cual son los casos de Sara, Lea, Rut o Rebeca, como verdaderas madres espirituales del colectivo, que sólo desean una descendencia inmortal e incorpórea: la instauración y pervivencia del mundo espiritual en el que están inmersas. Ellas, al igual que sus compañeros los terapeutas, mantienen sanos sus cuerpos, pero viven especialmente para el alma, siendo todos los integrantes de la comunidad en su conjunto a la vez ciudadanos del mundo y del cielo, ya que han conseguido el bien inmaterial más preciado: la amistad de Dios (*Contempl.* 90).

Ediciones y traducciones

- COLSON, F. H. (1941). “On the Contemplative Life or Suppliants” en *Philo in Ten Volumes and Two Supplementary*, vol. 9. Cambridge-London: Loeb; 104-179.
- CONYBEARE, F.C. (1895). *About the contemplative life; or the Fourth Book of the Treatise Concerning Virtues, by Philo Judaeus*. Oxford: Clarendon Press.
- DAUMAS, F. & MIQUEL, P. (1963). *De Vita Contemplativa* (=Les Oeuvres de Philon d’Alexandrie 29). Paris: Cerf.
- DOMINGO PARDO, F. & FERNÁNDEZ DELGADO, J.A. (intr., trad. y notas) (1995). *Plutarco. Obras morales y de costumbres. Moralia VI: Isis y Osiris. Diálogos Pítricos*. Madrid: Gredos.
- FERNÁNDEZ GALIANO, M. (intr., trad. y notas) (1988). *Platón. La República*. Madrid: Gredos.
- GARCÍA GUAL, C., MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, M. & LLEDÓ IÑIGO, E. (intr., trad. y notas) (2008[1986]). *Platón. Fedón, Banquete, Fedro*. Madrid: Gredos.
- GARCÍA GUAL, C. & PÉREZ JIMÉNEZ, A. (intr., trad. y notas) (2015). *Aristóteles. Política*. Madrid: Alianza.
- GARCÍA ROMERO, F.A. (intr., trad. y notas) (1993). *Sinesio de Cirene. Himnos. Tratados*. Madrid: Gredos.
- GONZÁLEZ CABALLO, A. (ed., trad. y notas) (2014). *Heródoto. Historias*, 2 vols. Madrid: Akal Clásica.
- GRAFFIGNA, P. (1992). *Filone d’Alessandria, La vita contemplative*. Genova: Il melangolo.
- HERNÁNDEZ DE LA FUENTE, D. (trad. y notas) (2014). *Vidas de Pitágoras*. Girona: Atalanta.
- LÓPEZ SALVÁ, M. & MEDEL, M. A. (intr., trad. y notas) (1987). *Plutarco. Obras morales y de costumbres. Moralia III: Máximas de reyes y generales; Máximas de romanos; Máximas de espartanos; Antiguas costumbres de los espartanos; Máximas de mujeres espartanas; Virtudes de mujeres*. Madrid: Gredos.
- MARTÍN, J.P. (ed.), (2009-2016). *Obras completas de Filón de Alejandría*, 5 vols. Madrid: Trotta = OCFa.
- MARTÍN CORDERO, J. (trad.) (1985). *Flavio Josefo. Guerra de los judíos y destrucción del templo y ciudad de Jerusalén*. Barcelona: Orbis.

MAS TORRES, S. (trad.), (e.p.): véase POHLENZ.

ORTIZ GARCÍA, P. (intr., trad. y notas) (1995). *Musonio Rufo. Disertaciones. Fragmentos menores*. Madrid: Gredos.

PÉREZ MARTEL, J. M. (intr., trad. y notas) (2016 [2003]). *Platón. Ión. Timeo. Critias*. Madrid: Alianza.

PETIT, F. (1978). *Philo, Judaeus. Quaestiones in Genesim et in Exodum (fragmenta graeca)*. Paris: Cerf.

POHLENZ, M. (1948-1949). *Die Stoa, Geschichte einer geistigen Bewegung*. Göttingen, 2 vols. [utilizamos aquí la traducción de S. Mas].

RODRÍGUEZ-NORIEGA GUILLÉN, L. (trad. y notas) (2014). *Ateneo de Náucratis. El banquete de los eruditos. Libros XI-XIII*. Madrid: Gredos.

SÁNCHEZ SALOR, E. (intr., trad. y notas) (1990). *Lactancio. Instituciones Divinas. Libros I-III*. Madrid: Gredos.

SANSEGUNDO VALLS, L. E. (ed.) (1991). *San Paladio. Hª Lausiaca. Los padres del desierto*. Sevilla: Apostolado Mariano.

SCHÖKEL, L. A. (2015). *La Biblia de nuestro pueblo*. Bilbao: Mensajero,

TAYLOR, J.E. & HAY, D.M. (2020). *Philo of Alexandria. On the contemplative life. Introduction, Translation and Commentary*. (Philo of Alexandria Commentary Series 7). Leiden-Boston: Brill.

TRIVIÑO, J. M. (trad.) (1975-1976). *Obras Completas de Filón de Alejandría*. Buenos Aires: Acervo Cultural.

VARA DONADO, J. (ed., trad. y notas) (1997). *Flavio Josefo. Antigüedades judías*, 2 vols. Madrid: Akal.

VIDAL, S. (trad. y notas) (2005). *Filón de Alejandría. De vita contemplativa*. Salamanca: Sígueme.

Bibliografía citada

ALBARRÁN, M. J. (2015). "El monacato en Alejandría en época tardoantigua: una mirada a través de su topografía urbana": *Ámbitos* 34; 13-18.

ALESSO, M. (2010). "Qué es Israel en los textos de Filón": *Circe de clásicos y modernos* 14/ 2; 15-30.

BROOTEN, B. J. (1982). *Women Leaders in the Ancient Synagogue: Inscriptional Evidence and Background Issues*. Brown Judaic Studies 36, Chico CA: Scholars Press.

COHEN, SH. D. J. (1980). "Women in the Synagogues of Antiquity": *Conservative Judaism* 34; 232-239.

CRIADO, R. (1962). "La mujer en el Antiguo Testamento": *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos, Sección de hebreo* 11; 19-42.

DEUTSCH, C. (2006). "The Therapeute, Text Work, Ritual and Mystical Experience" en DECONICK, A. (ed.), *Paradise Now: Essays on Early Jewish and Christian Mysticism*. Atlanta: Society of Biblical Literature; 287-312.

DRUILLE, P. (2015). "La situación cívica de los judíos en los tratados de Filón": *Synthesis* 22; 1-14.

ENGBERG-PEDERSEN, T. (1999). "Philo's *De vita contemplativa* as a Philosopher's dream": *Journal for the Study of Judaism* 30/1; 40-64.

FERNÁNDEZ MARCOS, N. (1993): "Exégesis e ideología en el judaísmo del siglo I. Héroes, heroínas y mujeres": *Sefarad*, 53/2; 277-288.

FERNÁNDEZ SANGRADOR, J.J. (1994). *Los orígenes de la comunidad cristiana de Alejandría*. Salamanca: Universidad Pontificia.

FERNÁNDEZ-GALIANO, D. (1993). "Un monasterio pitagórico: los terapeutas de Alejandría": *Gerión* 11; 245-270.

- FERNÁNDEZ-GALIANO, D. (2011). *Los Monasterios Paganos. La huida de la ciudad en el Mundo Antiguo*. Córdoba: El Almendro.
- FOUCAULT, M. (2011 [2002]). *La hermenéutica del sujeto*. México: FCE.
- GONZÁLEZ SALINERO, R. (2010). “El ágape y los banquetes rituales en el cristianismo antiguo”: *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie 2, Historia Antigua 23; 279-305.
- GRAVES, R. (1987). *Los mitos griegos*, 2 vols. Madrid: Alianza.
- GRAVES, R. & PATAI, R. (2003 [1986]). *Los mitos hebreos*. Madrid: Alianza.
- HADAS-LEBEL, M. (2012 [2003]). *Philo of Alexandria: A Thinker in the Jewish Diaspora* (= Studies in Philo of Alexandria 7). Leiden: Brill.
- HADOT, P. (2006 [2003]). *Ejercicios espirituales y filosofía Antigua*. Madrid: Siruela.
- HAY, D. M. (1992). “Values and Convictions of the Therapeutae: Things Philo Said and Did Not Say About the Therapeutae”. *Society of Biblical Literature Seminar Papers* 31, Atlanta: Scholars Press; 673-683.
- HUSSON, G. & VALBELLE, D. (1998 [1992]). *Instituciones de Egipto*. Madrid: Cátedra.
- KRAEMER, R. SH. (1989). “Monastic Jewish Women in Greco-Roman Egypt: Philo Judaeus on the Therapeutrides”: *Signs. Journal of Women in Culture and Society* 14; 342-370.
- LARSEN, M. (2016). “Listening with the Body, Seeing through the Ears: Contextualizing Philo’s Lecture Event in On the Contemplative Life”: *Journal for the Study of Judaism* 47; 447-474.
- MARCULESCU-BADILITA, S. (2003). “La Communauté des Thérapeutes: une Philonópolis?”, *Colloque international “Philon Politique”*: *Adamantus* 9; 67-77.
- MÉNAGE, G. (2009 [1690]). *Historia mulierum philosopharum*, (*Historia de las mujeres filósofas*). Barcelona: Herder.
- MIRALLES MACIÁ, L. (2007). “Marzeah y Thíasos: una institución convivial en el Oriente Próximo Antiguo y el Mediterráneo”: *Ilu. Revista de Ciencias de las religiones. Anejos*; 1-360.
- MIRALLES MACIÁ, L. & MARTÍN CONTRERAS, E. (2012). *Para entender el judaísmo. Sugerencias interdisciplinares*. Granada: Universidad de Granada.
- NIEHOFF, M. R. (2010). “The Symposium of Philo’s Therapeutae: Displaying Jewish Identity in an Increasingly Roman World”: *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 50; 95-116.
- NIEHOFF, M. R. (2011). “Philo’s Exposition in a Roman Context”: *Studia Philonica Annual* 23; 1-21.
- NIEHOFF, M. R. (2018). *Philo of Alexandria. An Intellectual Biography*. New Haven-London: Yale University Press.
- NIEHOFF, M. R. (2019 [2017]). “Entre el contexto social y la ideología individual: Filón transforma su concepción de la mujer” en SCHULLER, E. & WACKER, M.-Th. (eds.); 205-221.
- NÚÑEZ VALDÉS J. & RODRÍGUEZ ARÉVALO, M. L. (2011). “Las mujeres en la escuela pitagórica”. *Premisa* 49; 3-15.
- PÉREZ, L. (2015). *La regulación de la sexualidad en Las leyes particulares III de Filón de Alejandría*. Tesis doctoral: Bahía Blanca, Argentina.
- Piñero, A. (ed.), (2007): *Biblia y helenismo. El pensamiento griego y la formación del cristianismo*. Córdoba: El Almendro.
- POMEROY, S. B. (1999 [1987]). *Diosas, rameras, esposas y esclavas. Mujeres en la Antigüedad clásica*. Madrid: Akal.

- RODRÍGUEZ MORENO, I. (2005). "Mujer y filosofía en Grecia" en NIETO IBÁÑEZ, J.M. (coord.). *Estudios sobre la mujer en la cultura griega*: 18 Jornadas de Filología Clásica de Castilla y León; 111-122.
- ROYSE, J. R. (2009). "The works of Philo" en KAMESAR, A. (ed.), (2009). *The Cambridge Companion to Philo*. Cambridge: Cambridge University Press: 32-64.
- RUNIA, D.T. (1999). "Philo of Alexandria and the Greek Hairesis-Model": *Vigiliae Christianae* 53/ 2; 117-147.
- SACCHI, P. (2004). *Historia del judaísmo en la época del II Templo*. Madrid: Trotta.
- SALVATIERRA OSSORIO, M.A. (1998). "La mujer en el mundo judío": *Scripta Fulgentina* 8; 95-114.
- SCHULLER, E. & WACKER, M-TH. (eds.) (2019 [2017]). *Escritos apócrifos y pseudoepigráficos, Primeros escritos judíos* (=La Biblia y las mujeres 6). Pamplona: Verbo Divino.
- SCHÜRER, E. (1985). *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús*, vols. 1 y 2. Madrid: Cristiandad.
- SLY, D. I. (2015). *Philo's Perception of Women*. Providence, Rhode Island: Brown Judaic Studies.
- STERLING, G. E. (2014). "The 'Jewish Philosophy': Reading Moses via Hellenistic Philosophy according to Philo" en SELAND, T. (ed.), *Reading Philo: A Handbook to Philo of Alexandria*: Grand Rapids, Michigan/ Cambridge: Eerdmans; 129-154.
- STEYN, G. J. (2009). "Perfecting knowledge and piety" (Philo, *Contempl.* 3, 25): Intertextual similarities between Philo's therapeutae and Lukan early Christianity" en *From Jesus to Justin: A Special Volume dedicated to the 100th Birthday of the University of Pre-*
- toria (1908-2008): Neotestamentica* 43/ 2; 424-448.
- SZESNAT, H. (1998a). "Mostly aged virgins": Philo and the presence of the Therapeutrides at Lake Mareotis": *Neotestamentica* 32/ 1; 191-201.
- SZESNAT, H. (1998b). "Pretty boys in Philo's *De vita contemplativa*": *Studia Philonica Annual* 10; 87-107.
- TAYLOR, J. E. (2002). "Virgin Mothers: Philo on the Women Therapeutae": *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 23; 37-63.
- TAYLOR, J. E. (2003). *Jewish Women Philosophers of First-Century Alexandria. Philo's "Therapeutae" reconsidered*. Oxford: Oxford University Press.
- TAYLOR, J. E. (2007). "Philo of Alexandria on the Essenes: A Case Study on the Use of Classical Sources in Discussions of the Qumran-Essene Hypothesis": *The Studia Philonica Annual* 19; 1-28.
- TAYLOR, J. E. (2015). "The Women Therapeutae and the Divided Space of the "Synagogue"; 1-23. Obtenido de The Women Therapeutae and the Divided Space of the "Synagogue": torreys.org/sblpapers2015/Taylor_Women-Therapeutae.pdf
- TAYLOR, J. E. (2019 [2017]). "Mujeres reales y retoques literarios: las mujeres "terapeutas" de *De vita contemplativa* de Filón y la identidad del grupo" en SCHULLER, E. & WACKER, M-TH. (eds.); 223-241.
- TAYLOR, J. E. & DAVIES, PH. R. (1998). "The So-Called Therapeutae of *De Vita Contemplativa*: Identity and Character": *The Harvard Theological Review*, vol. 91, 1; 3-24.
- TEJA, R. (2007). "La jerarquía de la iglesia primitiva y los modelos helenístico-romanos" en PIÑERO, A. (ed.); 535-550.

- TREBOLLE, J. (1993). *La Biblia judía y la Biblia cristiana*. Madrid: Trotta.
- TREBOLLE, J. (2012). “Los mitos del Génesis y su reinterpretación en la literatura judía de la época helenística” en MIRALLES MACIÁ, L. & MARTÍN CONTRERAS, E. (eds.); 17-43.
- TYLDESLEY, J. (1998). *Hijas de Isis. La mujer en el Antiguo Egipto*. Barcelona: Martínez Roca.
- UUSIMÄKI, E. (2018). “The Rise of the Sage in Greek and Jewish Antiquity”: *Journal for the Study of Judaism* 49/1; 1-29.
- VEGAS MONTANER, L. & PIÑERO, A. (2007). “El cambio general de la religión judía al contacto con el helenismo”, [en] A. Piñero (ed.); 129-163.
- VAN DER HORST, P. W. (2002). “Celibato en el Judaísmo Antiguo”: *Sefarad* 62/1; 85-98.
- VERMES, G. (1996 [1977]). *Los Manuscritos del Mar Muerto*. Barcelona: Muchnik.

Recibido: 06-08-2021
Evaluado: 10-09-2021
Aceptado: 13-09-2021

