



LA LITERATURA RABÍNICA A LA LUZ DE FILÓN DE ALEJANDRÍA

Rodrigo Laham Cohen [Conicet - IMHICIHU, Universidad de Buenos Aires - USAM]
[r.lahamcohen@conicet.gov.ar]

Resumen: En este trabajo se presenta un estado de la cuestión sobre las implicancias que posee, para el estudio del judaísmo antiguo y tardoantiguo en general y del movimiento rabínico en particular, la comparación de los escritos de Filón de Alejandría con los producidos por los rabinos de los primeros siglos de la Era Común. De este modo se problematizan no solo los paralelismos entre los textos filónicos y los rabínicos, sino también la propia morfología del judaísmo de ambos períodos.

Palabras clave: Judaísmo - Filón de Alejandría - literatura rabínica - Palestina - Egipto

The rabbinic literature in the light of Philo of Alexandria

Abstract: In this paper I present a state of the art of the implications that the comparison between the writings of Philo of Alexandria and those produced by the rabbis of the first centuries CE have for the study of ancient and late ancient Judaism in general and the rabbinic movement in particular. This not only leads to a problematization of the parallels between the Philonic texts and the rabbinical ones, but also the morphology of Judaism in both periods.

Keywords: Judaism - Philo of Alexandria - Rabbinic Literature - Palestine - Egypt

Introducción

Quienes estudian la literatura rabínica temprana no suelen centrar su atención en Filón de Alejandría (ca. 20 a.C. – ca. 50 d.C.) por diversas razones. La primera, y tal vez la más evidente, es que en ninguno de los *corpora* rabínicos se encuentran referencias al alejandrino. Así, ni la *Mishná* (Palestina, ca. III d.C.), ni la *Tosefta* (Palestina, ca. III d.C.), ni el *Talmud de Jerusalén* (*Yerushalmi*, Palestina, ca. V d.C.), ni el *Talmud de Babilonia* (*Bavli*, Mesopotamia, ca. VII d.C.) registran menciones a Filón. La segunda razón, comprensible también, es que existe una distancia temporal importante entre los escritos del hombre de Alejandría y la edición de los textos rabínicos. No obstante, como veremos en el curso

de este trabajo, este segundo motivo ha sido cuestionado en reiteradas ocasiones.

Ahora bien, a lo largo del siglo XX y de lo que llevamos del XXI, diversos autores sí han intentado poner en relación los textos filónicos con los rabínicos. Estos estudios han gravitado, en general, en torno a ciertas similitudes detectadas entre ambos registros. Huelga decir, sin embargo, que un sector de la crítica ha cuestionado la existencia misma de paralelismos. Por otra parte, las causas de estos puntos de contacto –entre quienes los aceptan– también han sido materia de debate. Precisamente, en este breve artículo nos proponemos visitar tales discusiones. La problemática, entendemos, se revela como extremadamente útil porque permite (y obliga a) revisar aspectos centrales del judaísmo antiguo y tardoantiguo. En efecto, la posición que se adopta en relación a la existencia (o no) de influencias entre los textos filónicos y los rabínicos pone en tensión los siguientes ejes: 1) el grado de representatividad de Filón de Alejandría dentro del judaísmo alejandrino y, más en general, del judaísmo antiguo; 2) el origen, la configuración y la velocidad de expansión del/los movimiento/s rabínico/s y de sus producciones escriturarias; 3) el alcance de los contactos entre judaísmos asentados en regiones diversas. Veamos primero, entonces, cómo el estudio de las similitudes y las disonancias entre los textos de Filón y los rabínicos impactan en estos tres ejes.

El lugar de Filón en el judaísmo antiguo

Mucho se ha debatido en torno a “cuánto de judío” y “cuánto de griego” había en Filón. Como ya hemos observado, la misma tendencia triunfante del judaísmo –la rabínica en sus diversas vertientes– omitió toda referencia a él, quien solo fue “rejudaizado” –y con críticas– a partir de su recuperación por parte de Azaria de’ Rossi en el siglo XVI¹. Como es bien sabido, fueron los cristianos quienes permitieron su perpetuación en el tiempo a causa de la instrumentalización parcial que hicieron de su exégesis.

Establecer cómo era Filón o, mejor dicho, qué corrientes expresan sus textos, es un asunto que compete a la comparación entre él y el mundo rabínico. Bien lo expresó ya hace varios decenios Bernard BAMBERGER (1977: 153), siguiendo a Samuel Sandmel:

Was Philo essentially a Jewish thinker who clothed his doctrine in Greek language and style? Or was he basically a Hellenist whose warm attachment to the religion of his fathers –an emotional, not intellectual attachment– led him to read his philosophic and mystical ideas into the Scriptural text? Those who hold the first view, says Sandmel, stress the importance of the rabbinic parallels; those who

1 Sobre la recuperación de Filón por parte de Azaria De’ Rossi, véase, entre otros, a BAMBERGER (1977), NAJMAN (2000), COHEN (2008) y WINSTON (2009). Para un estudio específico sobre la “rejudaización de Filón”, véase a SILLS (1984).

hold the second view minimize their significance. Whereas study of the parallels should help one decide the basic question, scholars have been inclined to judge the parallels in the light of their preconceived notions about Philo's place in Judaism

En el camino de detectar los puntos en común con el judaísmo rabínico, muchos autores se han preguntado si Filón representó al judaísmo alejandrino de su tiempo o fue solo una expresión marginal de este. La duda no se centra en la relevancia de la figura en el contexto de la comunidad judía de su ciudad dado que el mismo fue parte de la delegación que viajó a Roma en representación de los judíos luego de los ataques sufridos en el 38 d.C.² Es claro, también, que provenía de una familia encumbrada, con sólidos contactos, tanto con el poder romano como con la elite

judía local. Sus familiares, contemporáneos y posteriores, ocuparon roles principales en el entramado de poder romano³.

Pero la inserción social –judía y romana– de Filón y su familia no son garantía de que el pensamiento que plasmó en sus textos y llegó hasta nuestros días haya representado al del común de los judíos alejandrinos. Obviamente que no pudo haber constituido su sistema de ideas de modo aislado⁴, pero también es cier-

2 En relación a los eventos del 38 d.C., a la sucesiva misión al mando de Filón y a la situación de los judíos de Alejandría en general, véase a GRUEN (2002) y a GAMBETTI (2009). Como bien remarcó esta última autora, nuestro conocimiento de los hechos descansa exclusivamente en el propio Filón, quien dejara testimonio en *In Flaccum* y en *Legatio ad Gaium*. Esta dependencia del material filónico torna complejo arribar a conclusiones claras sobre los ataques del 38 d.C. y del propio rol de Filón en las acciones comunitarias posteriores. No obstante, para nuestros fines, basta con aceptar que Filón estuvo involucrado como representante de la comunidad en la misión diplomática que visitó al emperador, hecho que revela su peso político, dentro y fuera del colectivo mosaico. Sobre Alejandría en tiempos de Filón, véase también a BARCLAY (1996: 48-81), FELDMAN – REINHOLD (1996) y diversos capítulos en FURSTENBERG (2016).

3 Sobre la biografía de Filón y su familia, véase, además de las obras ya citadas, a BORGAN (1997), SCHENCK (2005), MONDÉSERT (2006), BIRNBAUM (1996), HADAS-LEBEL (2012) y NIEHOFF (2018). Véase también la excelente introducción a la traducción al español de las obras de Filón en MARTÍN (2009). En torno a qué es ser judío en Filón, véase a ALESSO (2007).

4 Bien remarcó ya hace un tiempo Martin HENGEL (1980: 101) que es muy difícil concebir que las ideas de Filón no hayan contado con un antecedente en la literatura judía helenística previa. En sus palabras: “*Philo of Alexandria, with his extensive education, was certainly not the only Jew who had had a universal enkuklios paidéia. His complex interpretation of the texts of the Pentateuch from the perspective of ‘general learning’ certainly presupposes an earlier tradition at this very point. The way towards such an education was probably taken by the upper classes in the Jewish Diaspora in Alexandria as early as the third century BC. It is clear from the numerous completely Hellenized epitaphs and inscriptions from Leontopolis, which date from the late-Ptolemaic or early Roman period, that Hellenistic education was not limited to a small circle in the Egyptian capital: with few exceptions, the names are the only thing to indicate Jewish tombs. Here we learn about the death-bringing Moira, Hades with its everlasting darkness, and the gloomy descent to Lethe. For the Jewish official Abramos, who had led two Jewish*

to que sus textos podrían revelar más su forma de sintetizar lo “judío” con lo “griego” que reflejar los modos de pensar y actuar de la mayoría de los judíos y las judías de sus coordenadas espacio-temporales. De hecho, sabemos que en la ciudad existían grupos, al interior del judaísmo, que disientían entre sí. El mismo Filón, en diversas obras, carga las tintas sobre alegoristas extremos y literalistas estrictos, corrientes a las que se opone⁵.

Resumiendo el problema en pocas palabras, cuándo comparamos los textos del alejandrino con los del judaísmo rabínico, ¿estamos ante un representante del judaísmo helenístico o ante un sujeto que creó su propia síntesis combinando elementos según su propio criterio? Solo para dar algunos ejemplos de las lecturas que se hicieron sobre el problema, Seth SCHWARTZ (2001: 134-135) consideró que Erwin GOODENOUGH (1953-1968), en su ya clásico estudio del arte judío, había sesgado el análisis de todo el judaísmo helenístico con Filón⁶. En efecto, para GOODENOUGH

politeumata and is praised for his wisdom, the poet has only the timeless, conventional wish: 'May the earth rest lightly on you for ever!'

- 5 Sobre este aspecto, véase, además de la bibliografía ya referida a Filón, a AMIR (1988) y a ДУСК (2002).
- 6 “Goodenough adopted a different sort of judaizing approach to the material. In contrast to the Avi-Yonah school, which rabbinizes, by supposing that if an image was not likely to have been worshiped then it was purely decorative, absolutely devoid of religious meaning, and thus unproblematic from the Jewish perspective (see below on the rabbinic view of “idolatry”), Goodenough “Philo-

(1935: 9), Filón era la expresión más acabada del judaísmo helenístico⁷. SANDMEL (1971: 211), en cambio, vio en Filón al representante de un grupo marginal dentro del judaísmo, asociado al misticismo⁸. Samuel BELKIN (1940) y Naomi COHEN (1995; 2008), desde otra postura, construyeron un Filón casi rabínico, restituyéndolo, si tomamos las palabras de Kenneth SCHENCK (2005: 42) al judaísmo *mainstream*⁹.

nized.” For Goodenough, even geometric designs, rosettes, and so on, were packed with religious meaning”. Borgen (1997: 1-3) se expresó sobre Goodenough en una línea similar, considerando que llevó demasiado lejos su asociación entre Filón, el misticismo y el judaísmo de su tiempo.

- 7 “The study begins with Philo because he is our only extended source in Hellenistic Judaism. From him the main lines of the Mystery are first described. It appears from his own writings that he is not thinking in vacuo in his own age, but represents at least a very considerable minority of his Jewish associates in the Greek world, if not a majority.” Véase también GOODENOUGH (1962).
- 8 “As contrastable with normative, rabbinic Judaism, Philo and his associates reflect a marginal, aberrative version of Judaism which existed at a time when there were many versions of Judaism, of which ultimately only Rabbinism and Christianity have survived to our day”. Vale aclarar que Sandmel no deja en claro si la marginalidad del grupo filoniano se expresaba en la propia Alejandría, o si su referencia es a un contexto general. Véase, específicamente sobre Filón, SANDMEL (1984).
- 9 El conocimiento de hebreo por parte de Filón también ha sido debatido en el marco no solo de su inserción en el judaísmo alejandrino sino de las propias características de tal comunidad. En general la crítica ha considerado que tal idioma le era ajeno.

Lamentablemente, no podremos saber a ciencia cierta la extensión del pensamiento filónico en la comunidad judía alejandrina. En cambio, sí podemos afirmar que, para él, judaísmo y cultura griega no eran entidades antitéticas. Bien lo expresó John MARTENS (2003: 184-185):

I consider Philo to be a deeply committed Jew, who often expressed his beliefs in the rhetoric and language of Greek philosophy. These twin concerns of Philo, his Judaism and his devotion to Greek philosophical thought, are not dichotomous¹⁰.

Una buena reflexión, problematizando tal aspecto, en RAJAK (2014).

10 Véase, en una línea similar, a DYCK (2002:174): “Furthermore, it accommodated Judaism to the dominant culture via practices such as allegorical interpretations without abandoning its distinctive traditions and practices”. Son válidas, también, las palabras de COLLINS (2005: 19) “That perspective was essentially the desire to maintain a bi-focal identity. It is probably not quite correct to speak of Diaspora Jews “using” Hellenistic culture as if it were something foreign to them. Rather, it was the medium in which they naturally expressed themselves. But there were aspects of Hellenistic culture which they did not accept. Jewish tradition, viewed as a religious or even philosophical system, required that Jews refuse to participate in idolatrous worship or in some practices that were commonplace in the Hellenistic world but unacceptable in Judaism. In effect, they attempted to distinguish between religion and other aspects of the dominant culture, a distinction that was incomprehensible to many in the ancient world. The distinction, then, could be viewed as one within Hellenistic culture, between the elite culture of the monotheistic few and the vulgar culture of the masses, who were little better than the despised Egyptians. Even the most philosophical Greeks, however, could scarcely

Vale la pena citar, en la misma línea, la reciente definición de Maren NIEHOFF (2018: 244) en su biografía intelectual sobre Filón:

Philo's biography moreover helps us understand the development of Judaism from the Second Temple period to the rabbinic movement. He illustrates a form of Judaism that positioned itself within the general culture, embracing new historical and cultural developments in the world rather than opposing them.

Ahora bien, más allá de cómo consideremos a Filón, tanto en el marco más amplio de la cultura helenística y romana, como en el más estrecho del judaísmo, dependemos de sus textos y sobre ellos debemos trabajar. Ya sea que sus posiciones expresan a la mayoría del judaísmo alejandrino o no, debemos acercarnos desprejuiciadamente a sus textos y a la búsqueda de puntos de contacto

arrive at the full perfection of the Jewish law. The cultural negotiation involved in this argument was necessarily and profoundly apologetic, as it required the justification of Jewish religious practice by the canons of the hegemonic Hellenistic culture. Educated upperclass Jews, such as Philo and the author of the Wisdom of Solomon, did not lightly abandon their commitment to Hellenistic ideals, but continued the project of their Hellenized predecessors of integrating Jewish religious convictions with Hellenistic culture. The ultimate failure of this project was not due to the intrinsic imperialism of universalistic ideals but to the social and economic strains of Roman rule in Egypt and more generally in the Near East”. Una perspectiva polémica que pone el foco en el supuesto intento filónico de subordinar el helenismo al judaísmo en DAWSON (1994).

entre materiales, intentando no hacer de él, forzosamente, ni un rabino ni un filósofo griego. Porque, como veremos en la siguiente sección, tampoco los rabinos representaban a la mayoría de los judíos de su período y, sin embargo, solo sus textos han sobrevivido. Veamos, entonces, el segundo eje que debemos revisar al momento de comparar el registro filónico con el rabínico.

La controversia en torno del movimiento rabínico y a su producción de textos

La literatura rabínica temprana reviste una gran complejidad. Cuando referimos a ella estamos condensando un conjunto de textos producidos en Palestina y Mesopotamia, entre los siglos III y VIII, por un conjunto variopinto de sujetos que englobamos bajo la categoría de rabinos. Pero el problema es aún mayor: existen infinidad de debates en torno a si las referencias que portan textos como la *Mishná*, la *Toseftá*, los *midrashim* y los *Talmudim*, pueden atribuirse a los rabinos que aparecen como enunciadorees o son, en cambio, producto de los editores finales de cada texto. A los efectos prácticos, cuándo comparamos una frase en el *Bavli* supuestamente pronunciada por un rabino palestino del siglo II d.C., ¿estamos a un siglo de distancia de Filón o a seis?

Si bien no es este el espacio para profundizar en estos debates, vale la pena revisar las posiciones principales. Cuando la historiografía judía se

profesionalizó en el siglo XIX, en el movimiento de la *Wissenschaft des Judentums*, surgieron dos aproximaciones a la literatura rabínica: o bien rechazo total como fuente histórica, o bien aceptación de los pasajes en los cuales los estudiosos creían poder separar lo mítico de lo real. El problema de la datación de las palabras de los rabinos que aparecían en los grandes *corpora* que antes mentamos, no generaba preocupación ya que se aceptaban, en líneas generales, las fechas que la propia literatura rabínica adjudicaba a cada personaje. En efecto, las controversias en torno a la compilación o edición de textos como el *Bavli*, surgieron recién en la segunda parte del siglo XX. Sin dudas quien más animó el debate fue Jacob NEUSNER (2003 y 2008, entre sus muchas publicaciones¹¹), cuya tesis documentaria consideraba que cada corpus rabínico (y en algunos caso cada tratado), poseía una serie de ideas núcleo que reflejaban el momento de edición final del texto. Así, siempre siguiendo a NEUSNER, no tenía sentido construir biografías rabínicas o buscar información de períodos previos a la edición. En lo que a nosotros respecta, la tesis neusneriana torna muy distante la producción rabínica del mundo y los textos de Filón.

11 Estos textos, no obstante, implican una versión algo más moderada de la tesis documentaria ya que en ellos NEUSNER acepta que en ciertos tratados se puede detectar la presencia, aunque minoritaria, de pasajes que exceden y en ocasiones contradicen los objetivos de los editores finales.

En oposición a esta mirada, autores como Richard KALMIN (1994, entre otras publicaciones) consideraron que no solo textos con poca edición evidente como la *Tosefta* y el *Yerushlami*, sino también la *Mishná* y el propio *Bavli*, recuperaban, con escasas alteraciones, una tradición oral relativamente fidedigna. Para KALMIN, entonces, incluso un texto tardío como el *Bavli* puede arrastrar información valiosa de siglos previos. Evidentemente, este tipo de posturas vuelve a reducir el arco temporal que separa a Filón de los rabinos.

Existen, también, caminos intermedios. Así, por ejemplo, David HALIVNI (2013) resaltó el rol de los editores finales, quienes, según su perspectiva, habían operado de diverso modo. En ocasiones, habían plasmado por escrito tradiciones previas sin alterarlas. En otras, habían reformulado información anterior o incluso creado nuevas ideas. En tal sentido el rol de los *stammaim* –los editores anónimos– es señalado como importante aunque no se niega la posibilidad de recuperar tradiciones previas a partir de la lectura de material tardío¹².

Más allá de la opinión que sigamos, ciertamente ha sido difícil para la crítica (y lo seguirá siendo) verificar la datación de las tradiciones que los

corpora rabínico tempranos portan¹³. El problema, insistimos, no es menor dado que si estamos intentando establecer similitudes y diferencias entre las obras rabínicas y Filón, la opinión que tengamos sobre la datación de los textos rabínicos y sus contenidos influye seriamente en el modo en el que pensamos el vínculo entre ambos registros.

El problema de la datación de los textos no es el único que atañe al período. La velocidad de expansión y crecimiento del movimiento rabínico, así como su peso relativo en el judaísmo en la tierra de Israel y en Babilonia es otro aspecto que ha sido repensado en los últimos años. En efecto, hasta el último tercio del siglo XX se consideraba que el grupo rabínico se había hecho rápidamente con el control del judaísmo luego de la caída del Segundo Templo en el 70 d.C. No obstante, a partir de una serie de nuevas aproximaciones que incluyeron los aportes de Shaye COHEN (1981), Seth SCHWARTZ (2001) y Hayim LAPIN (2012), solo para nombrar algunos autores, una parte importante de la historiografía –con la que, en líneas generales, coincidimos– ha recalculado la fortaleza del

12 La misma existencia de los *stammaim* es objeto de debate y representa una controversia en los estudios rabínicos. El trabajo de Halivni, no obstante, representa una mirada interesante del modo en el que el *Bavli* pudo haber sido editado.

13 No hemos hecho mención aquí a los gravísimos problemas que posee la tradición manuscrita, realidad que torna aún más difícil trabajar con la literatura rabínica. Solo para ejemplificar, no existen manuscritos, a excepción de fragmentos aislados hallados en la Genizá del Cairo, anteriores al año mil de ninguno de los *corpora* rabínicos principales. Peor aún, varios de tales manuscritos sufrieron la censura cristiana durante la Baja Edad Media.

movimiento en los primeros siglos de la Era Común. Si bien no adscribimos completamente a lo que se ha denominado minimalismo, coincidimos en que hasta el siglo IV el grupo rabínico solo fue un actor menor y recién en el siglo VI adquirió hegemonía dentro del judaísmo en Mesopotamia y Palestina (y luego, muy gradualmente, en la Diáspora). Por lo tanto, se debe tener presente que algunos de los *corpora* con los que trabajamos fueron constituidos por un grupo que solo representaba una parte menor de la totalidad de judaísmos del período, de los cuales, lamentablemente, poseemos escasa información.

Más difícil de responder aún –y más importante para la comparación con Filón– es desde cuándo podemos hablar de tradiciones rabínicas, para lo cual se debe, además, definir qué es una tradición rabínica. Asociado a esto, SANDMEL (1962; 1971) ha insistido en cuestionar la rigidez de los análisis que consideran que Palestina fue el único lugar donde la exégesis que hoy consideramos rabínica pudo haberse desarrollado. Más aún –volveremos sobre esto más adelante–, para el autor, considerar –como hizo Belkin, por ejemplo– que todo aquello con coloración rabínica que hallamos en Filón es producto de la influencia palestina es un modo de negar la posibilidad, al judaísmo alejandrino, de haber creado su propia exégesis. También rompiendo con dicotomías excesivamente simplistas, Adam KAMERSAR (1994) bien recordó que el judaísmo rabínico se encontraba permeado de elementos grecolatinos.

En resumidas cuentas, de lo visto en este apartado se desprende una conclusión similar al anterior: debemos trabajar las fuentes sin la idea preconcebida de que los elementos “rabínicos” presentes en Filón tienen necesariamente su origen más allá de Egipto. En este sentido, es pertinente ver ahora, aunque sea brevemente, las nociones que existen en torno al vínculo entre los judíos de Egipto y los de Palestina.

Contactos y circulación de ideas entre colectivos judíos

El tercer eje mentado en el inicio de este trabajo es más sencillo pero está inextricablemente unido a los dos anteriores. En líneas generales puede decirse que existía un contacto fluido entre los judíos de Alejandría y los de la Tierra de Israel¹⁴. El propio Filón afirma haber peregrinado a Jerusalén (*De providentia* 2.64) y diversas noticias sobre sujetos o grupos desplazándose en ambas direcciones pueden ser detectadas en distintas fuentes. No obstante, calibrar el tipo y grado de contacto es una cuestión mucho más compleja. En efecto, los judíos de Alejandría no se sumaron a los de Palestina en la rebelión del 66 d.C. e incluso entregaron a las autoridades a los revoltosos que habían buscado asilo en suelo alejandrino (Josefo, *De bello Judaico* 7.409–16). Del mismo

14 David WINSTON (2009), en su aceptación de los paralelismos, hizo mucho hincapié en los contactos –vislumbrados tanto en la literatura judía producida en Egipto como en Palestina– entre ambas regiones.

modo, la mayor parte de los judíos de la Tierra de Israel se mantuvieron ajenos a la rebelión de diversas comunidades orientales contra Trajano en 115 d.C., revuelta que llevó a la casi total aniquilación del asentamiento judío en Alejandría por parte de los romanos. Es decir, no existen dudas del contacto entre ambos espacios, pero es difícil establecer si hubo una direccionalidad preponderante. Tampoco es posible conocer con precisión qué ideas circularon.

Aproximaciones previas al problema

Ahora sí, teniendo en cuenta los tres ejes que hemos delineado, es tiempo de recorrer brevemente el derrotero de las líneas de investigación en torno a los vínculos entre la literatura filónica y la rabínica¹⁵. Los planteos abarcan desde quienes consideran que Filón recepción y repitió fielmente una parte de lo que observan como exégesis rabínica palestina, hasta los que niegan todo punto de contacto. En cuanto a la posibilidad de que los rabinos hayan leído y recuperado a Filón –lo que sería, por una cuestión temporal, lo más lógico– ha sido, con excepciones menores, rechazada. Ello se debe, principalmente, a que Filón no es mencionado nunca en la literatura rabínica temprana pero, también, a la existencia de un consenso que lleva a la mayoría de los estudiosos

15 Un buen resumen del debate hasta principios del siglo XXI, en Birnbaum (2006). Anterior, pero conciso y ordenado, Mack (1984).

a rechazar de plano tal posibilidad. Sin embargo, dentro de la línea minoritaria que intenta pensar en esta posibilidad, NIEHOFF (2018: 244) recientemente ha sugerido que ciertos rabinos pudieron haber conocido la obra filónica. En sus palabras:

Philo's work was probably known to Rabbi Hoshaya, colleague of Origen in Caesarea, who opens the Midrash Genesis Rabbah with an interpretation that relies on Philo's image of God as an architect. Hoshaya opposes the Christian appropriation of the creation, suggesting that Philo's image should rather be interpreted in a distinctly Jewish context, namely, as an indication that God looked into the Torah when creating the world. Philo's specific interpretations as well as his overall paradigm of combining Jewish with Greek learning thus remained meaningful also in rabbinic Judaism.

Ciertamente, NIEHOFF es cautelosa al momento de hacer la afirmación ya que, como puede observarse, estamos ante otro caso de un paralelismo que podría explicarse sin recurrir a Filón como fuente.

Centrándonos en las líneas que han predominado, en un extremo encontramos el ya mencionado trabajo de BELKIN (1940)¹⁶. Allí el autor no dudaba en afirmar que las coinciden-

16 Diversos autores, anteriores a Belkin, ya se habían pronunciado enfatizando las influencias del judaísmo rabínico palestino: SIEGFRIED (1875), TRIETEL (1909), GINZBERG (1909-1938). Posteriores, WOLFSON (1948), HEINEMMAN (1949), DANIEL (1967) y BAER (1985, publicación póstuma), entre otros.

cias entre material filónico y rabínico eran fruto de la influencia rabínica palestinese en el alejandrino. Pero Belkin iba aún más allá: cuando había disonancia, no era por impacto de tradiciones no judías en Filón sino porque este apelaba a tradiciones rabínicas previas a las registradas por la propia literatura rabínica. En una línea similar pero con un planteo más sofisticado, encontramos a COHEN (1995, 2007 y 2008, entre otras publicaciones), quien también considera que la exégesis rabínica (y proto-rabínica) influyó a Filón¹⁷. A diferencia de BELKIN sugirió la existencia de un *pool of traditional midrash* del que habrían abrevado tanto los rabinos como Filón (1995: 8).

BELKIN, COHEN y otros autores de su línea comparten, en relación a los tres ejes con los que abrimos este trabajo, los siguientes postulados: 1) Filón es, ante todo, un judío que abrevó en tradiciones judías; 2) el rabinismo se conformó tempranamente y más allá de ello, tradiciones que se detectan en la literatura rabínica editada tardíamente tienen su origen en tiempos de Filón e incluso antes; 3) los textos rabínicos reflejan con relativa fidelidad las tradiciones previas; 4) el contacto entre Palestina y Egipto era fluido y se verifica principalmente en la influencia de la Tierra de Israel sobre Egipto¹⁸.

17 Contra sus planteos, MARTENS (1992 y 2003), entre otros. Véase también la respuesta de COHEN (1993).

18 Ciertamente Cohen refiere a un acervo común, pero de sus textos se deduce una jerarquización de la tierra de Israel por sobre Egipto.

Más cerca de una posición intermedia aparece una constelación de autores que incluye a nombres de peso como Bernard Bamberger y Peder Borgen. En la década de los '70, BAMBERGER (1977) consideró –luego de establecer una metodología útil para la comparación– que existían coincidencias entre el registro filónico y el rabínico, razón por la cual afirmó que era pertinente hablar de un conocimiento –aunque modesto–, por parte del alejandrino, de ciertas tradiciones palestineses de corte rabínico. Catorce años después, fue contestado por Lester Grabbe (1991), quien no solo afirmó que Bamberger había violado la propia metodología que había propuesto –y así, visto paralelismos dónde no los había– sino que también tales (probables) paralelismos –de los que Grabbe aceptaba solo algunos– no debían necesariamente explicarse a partir de la influencia palestinese sobre Egipto. Recordaba así, tensionando el segundo eje delineado en este trabajo, que las tradiciones rabínicas no debían buscarse exclusivamente en la Tierra de Israel. Yendo aún más allá, Arkady KOVELMAN (2005) sugirió, apoyándose en autores previos¹⁹, que la exégesis judía alejandrina, si bien no exclusivamente a través de Filón, había impactado en lo que terminaría cristalizando como exégesis rabínica palestina²⁰.

19 FREUDENTAL (1875) y DAUBE (1949), entre otros.

20 Una lectura más condensada del autor, quien veía al período helenístico como uno de transición entre la literatura bí-

Continuando con el grupo de académicos que aceptaron cierta injerencia del rabinismo en Filón surge el ya mentado BORGES (1981; 1997). Aunque no se centró exclusivamente en la comparación, dio por hecho –si bien aceptando la dificultad de mensurar la magnitud– el contacto de Filón con tradiciones rabínicas nacidas en Palestina. En la misma línea podemos ubicar –también a partir de un trato tangencial– a NEUSNER (1986)²¹.

En el extremo del arco más reticente a encontrar paralelismos surge el ya mencionado (y fundamental) SANDMEL (1962) quien, precisamente, acuñó el término *Parallelomania* para criticar a quienes, en su lógica, forzaban el hallazgo de contactos entre diversos textos, entre ellos Filón y los rabinos. Según su perspectiva, los aducidos paralelismos no son, en realidad, más que desarrollos esperables en exégesis que se centran en los mismos textos sagrados. Según su perspectiva (1962; 1971), gran parte de la literatura post-*tanaj* (incluyendo a Filón, a Josefo, a Pablo y a los rabinos) posee elementos comunes²².

blica –básicamente épica– y la rabínica –tragicómica– en KOVELMAN (2004). En oposición a esta lectura, NIEHOFF (2004) y HASAN-ROKEM (2004). Véase también GERSHOWITZ y KOVELMAN (2005).

21 Sin profundizar, tampoco, pero aceptando los paralelismos, SEGAL (1977) y WINSTON (2009).

22 VAN DER HORST (2006), aunque inclinándose más a la idea de convergencias que de divergencias, consideró también que la agenda, tanto filónica como rabínica, había estado marcada por el texto veterotestamentario y que ello había potenciado los puntos en común. En una línea similar,

Recordó –tal como lo hizo años más tarde Grabbe– que no debemos reducir las tradiciones, que terminarían siendo compiladas por los rabinos, a la Tierra de Israel. Por ende, insistió en la importancia de conceder a los alejandrinos la posibilidad de haber constituido una exégesis propia, similar a la rabínica.

Es pertinente referir aquí a KAMESAR (1994) quien vio en Sandmel no al exponente más radical de quienes ponían en duda la magnitud de los paralelismos entre Filón y los rabinos sino al académico más claro en lo que, siempre siguiendo a Kamesar, es el consenso: la aceptación de puntos de contacto modestos. Si bien es cierto que al día de la fecha la mayoría de los especialistas han desechado visiones unilaterales en torno a la problemática, creemos que no se ha alcanzado consenso entre los especialistas. Porque aunque buena parte de los investigadores expone sus conclusiones con diversos recaudos, siempre finalizan inclinándose para uno u otro lado del espectro.

La lectura de Kamesar se asienta, entendemos, en la detección de un intento de solución en el que convergieron diversos especialistas, incluso antitéticos, como Sandmel y Cohen: la existencia de un sustrato común del que abreviarían tanto Filón como los rabinos. Tal postura evita la ne-

MARTENS (2003: 182) afirmó, oponiéndose a Cohen: “*The connections Cohen draws are amongst Philo and late Midrashic texts, but even here the issues shared do not represent a common Halakhic tradition but a common heritage: the Torah*”.

cesidad de establecer una influencia directa de Palestina sobre Egipto, del mismo modo que anula la limitación de lo rabínico a la Tierra de Israel. Así, Hindy NAJMAN (2000) sugirió que existían, en tiempos de Filón, un conjunto de interpretaciones bíblicas que fueron tomadas por el alejandrino pero que continuaron circulando y luego fueron recepcionadas –sin mediación filónica– por los rabinos. Este tipo de explicaciones es válido pero comparte con el planteo de Belkin, por ejemplo, la noción de que los textos rabínicos de los que disponemos reflejan con fidelidad tradiciones previas, afirmación que, como vimos, ha sido (y es) fuertemente discutida. Por otra parte, contra Kamesar, insistimos en que aunque se hable de sustrato común, la mayor parte de los autores tiende a jerarquizar una de las dos opciones: la influencia de lo palestino en Filón o el rechazo de esta. Más aún, generalmente optan por priorizar la creatividad alejandrina o palestinense al momento de constituir la exégesis que cristalizaría en tradición rabínica.

La importancia de Filón para repensar al mundo rabínico

Por una cuestión de economía de espacio, debemos cerrar este breve estado de la cuestión aquí. Creemos, no obstante, haber dejado en claro que la pregunta en torno a las causas de la presencia de paralelismos –cuya misma existencia y magnitud también es debatida– entre los escritos filónicos y la literatura

rabínica temprana dispara inmediatamente otros interrogantes que ponen en tensión aspectos fundamentales del judaísmo tardoantiguo: ¿qué es el judaísmo rabínico?, ¿desde cuándo podemos hablar de él?, ¿con qué grado de fidelidad expresan los textos rabínicos canónicos tradiciones antiguas? Estas preguntas ponen una vez más en evidencia la importancia de los estudios comparativos.

No es este el lugar para dar respuestas a interrogantes tan complejos que requerirían cientos de páginas. Podemos, no obstante, adelantar algunas ideas que hemos venido sosteniendo en otros trabajos, así como también ciertas intuiciones propias que deberán ser refrendadas en estudios posteriores. En primer término, el judaísmo rabínico es una realidad constituida a partir del siglo II d.C. por un grupo minoritario que solo alcanzó un rol preponderante a partir del siglo IV. En tal sentido, no hay rabinismo (ni proto-rabinismo) antes de tal período. No obstante, el movimiento rabínico –que a su vez es múltiple y difícil de reducir a una unidad– tampoco surgió espontáneamente y, en su propia constitución, incluyó (y reelaboró) tradiciones previas. Si estas provienen de tiempos de Filón es verdaderamente difícil de mensurar, pero lo que es inevitable aceptar es que existió un proceso de reelaboración por parte de los rabinos que, además, incluyó procesos de edición que alteraron (más allá de que debatamos en qué medida) la morfología y el sentido de las tradiciones previas. Los textos rabínicos,

desde nuestra perspectiva, no son meras compilaciones sino producto de ediciones con identidad y objetivos propios. No menos importante, no debemos perder de vista que tanto Filón como los rabinos poseían ante sus ojos al *Tanaj* y su exégesis puede haber llevado a desarrollos paralelos, sin necesidad de apelar ni a la idea de influencia mutua ni al hecho de abrevar en las mismas tradiciones.

Nada de lo afirmado, que evidentemente adelanta nuestra postura escéptica, implica negar que algunas tradiciones de tiempo filónico pudieron haber sido receptadas –a través de diversos canales, entre ellos los propios textos de Filón– por los rabinos. Pero sí que su análisis debe tener en cuenta que: 1) la literatura rabínica es una creación tardía; 2) los rabinos no existían en tiempos de Filón; 3) solo podemos hablar de tradiciones rabínicas una vez que estas aparecen en los textos rabínicos que llegaron (con vicisitudes) hasta nuestros días. De otro modo, solo podemos referir a tradiciones judías a secas. Por lo tanto, debemos ser cautelosos al momento de analizar y catalogar los puntos de contacto que creemos detectar entre Filón y los rabinos.

Más allá de nuestra opinión personal, lo cierto es que, desde su siglo I d.C., Filón nos lleva a repensar no solo su propio lugar en el judaísmo de su tiempo, sino también el origen y el desarrollo del judaísmo que terminará imponiéndose hacia el fin de la Antigüedad Tardía.

Bibliografía citada

- ALESSO, M. (2007). “Qué es una madre judía según Filón”. En *Circe* 11; 11-25.
- AMIR, Y., (1988). “Authority and Interpretation of Scripture in the Writings of Philo” en MULDER, M. (ed.). *The Literature of the Jewish People in the Period of the Second Temple and the Talmud*. Leiden: Brill; 421-453.
- BAER, Y. (1985). *Estudios sobre la historia del pueblo judío* (en hebreo), v. 1. Jerusalén: The Historical Society of Israel.
- BAMBERGER, B. (1977). “Philo and the Aggadah”. En *Hebrew Union College Annual* 48; 153-85.
- BARCLAY, J. (1996). *Jews in the Mediterranean Diaspora from Alexander to Trajan (323 BCE - 117 CE)*. Edimburgo: T & T Clark.
- BELKIN, S. (1940). *Philo and the Oral Law. The Philonic Interpretation of Biblical Law in Relation to the Palestinian Halakah*. Cambridge: Harvard University Press.
- BIRNBAUM, E. (1996). *The Place of Judaism in Philo's Thought Israel Jews and Proselytes*. Atlanta: Scholars Press.
- BIRNBAUM, E. (2006). “Two Millenia Later: General Resources and Particular Perspectives on Philo the Jew”. En *Currents in Biblical Research* 4/2; 242-276.
- BORGEN, P. (1981). *Bread from Heaven: An Exegetical Study of the Concept of Manna in the Gospel of John and the Writings of Philo*. Leiden: Brill.
- BORGEN, P. (1997). *Philo of Alexandria. An Exegete for His Time*. Leiden: Brill.
- COHEN, N. (1993). “A Response to John W. Martens”. En *Journal of Jewish Studies* 44; 114-15.
- COHEN, N. (1995). *Philo Judaeus: His Universe of Discourse*. Frankfurt: Peter Lang.

- COHEN, N. (2007). *Philo's Scriptures. Citations from the Prophets and Writings, Evidence for a Haftarah Cycle in Second Temple Judaism*. Leiden: Brill.
- COHEN, N. (2008). "Philo Judaeus and the Torah True Library". En *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought* 41/3; 31-48.
- COHEN, S. (1981). "Epigraphical Rabbis". En *The Jewish Quarterly Review* 72/1; 1-17.
- COLLINS, J. (2005). "Hellenistic Judaism in Recent Scholarship" en COLLINS, J., *Jewish Cult and Hellenistic Culture Essays on the Jewish Encounter with Hellenism and Roman Rule*. Leiden: Brill; 1-20.
- DANIEL, S. (1967). "La Halacha de Philon selon le premier livre des Lois spéciales" en ARNALDEZ, R., MONDERT, C. y POUILLOUX, J. (eds.). *Philon d'Alexandrie. Actes du Colloque a Lyon 1966*. Paris: CNRS; 221-40.
- DAUBE, D. (1949). "Rabbinic Methods of Interpretation and Hellenistic Rhetoric". En *Hebrew Union College Annual* 22/1; 239-64.
- DAWSON, D. (1994). *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria*. Berkeley: University of California Press.
- DYCK, J. (2002). "Philo, Alexandria and the Empire. The Politics of Allegorical Interpretation" en BARLETT, J. (ed.). *Jews in the Hellenistic and Roman Cities*. Londres: Routledge; 149-174.
- FELDMAN, L. y REINHOLD (1996). *Jewish Life and Thought among Greeks*. Edimburgo: T&T Clark.
- FREUDENTAL, J. (1875). *Hellenistische Studien*, t. I. Breslau: Grass, Barth und Comp.
- FURSTENBERG, Y. (ed.) (2016). *Jewish and Christian Communal Identities in the Roman World*. Leiden: Brill.
- GAMBETTI, S. (2009). *The Alexandrian Riots of 38 C.E. and the Persecution of the Jews. A Historical Reconstruction*. Leiden: Brill.
- GERSHOWITZ, U. y KOVELMAN, A. (2002). "A Symmetrical Teleological Construction in the Treatises of Philo and in the Talmud". En *Review of Rabbinic Judaism* 5; 228-246.
- GINZBERG, L. (1909-1938). *Legends of the Jews*. Filadelfia: Jewish Publication Society of America.
- GOODENOUGH, E. (1935). *By Light, Light. The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism*. New Haven: Yale University Press.
- GOODENOUGH, E. (1953-1968). *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*. Nueva York: Pantheon Books.
- GOODENOUGH, E. (1962). *An Introduction to Philo Judaeus*. Oxford: Blackwell.
- GRABBE, L. (1991). "Philo and Aggada: A Response to B.J. Bamberger" en RUNIA, D. et al. (eds.). *Heirs of the Septuagint: Philo, Hellenistic Judaism and Early Christianity: Festschrift for Earle Hilgert*. Atlanta: Scholars Press; 153-166.
- GRUEN, E. (2002). *Diaspora. Jews amidst Greeks and Romans*. Cambridge: Harvard University Press.
- HADAS-LEBEL, M. (2012). *Philo of Alexandria. A Thinker in the Jewish Diaspora*. Leiden: Brill.
- HALIVNI, D. (2013). *The Formation of the Babylonian Talmud*. Nueva York: Oxford University Press.
- HASAN-ROKEM, G. (2004). "Genre Dynamics in Historical Context: The Rabbis as Greco-Roman Jewish Authors". En *The Review of Rabbinic Judaism* 7; 152-161.
- HEINEMANN, Y. (1949). *Los métodos de la Agadá* (en hebreo). Jerusalén: Magnes Press.

- HENGEL, M. (1980). *Jews, Greeks and Barbarians. Aspects of the Hellenization of Judaism in the pre-Christian Period*. Filadelfia: Fortress Press.
- KALMIN, R. (1994). *Sages, Stories, Authors, and Editors in Rabbinic Babylonia*. Atlanta: Scholars Press.
- KAMESAR, A. (1994). "Philo, *Grammatike*, and the Narrative Aggada" en REEVES, J., y KAMPEN, J. (eds.). *Pursuing the Text. Studies in Honor of Ben Zion Wacholder on the Occasion of his Seventieth Birthday*. Sheffield: Sheffield Academic Press; 216-242
- KOVELMAN, A. (2004). "Continuity and Change in Hellenistic Jewish Exegesis and in Early Rabbinic Literature". En *The Review of Rabbinic Judaism* 7; 123-145.
- KOVELMAN, A. (2005). *Between Alexandria and Jerusalem: the Dynamic of Jewish and Hellenistic Culture*. Leiden: Brill.
- LAPIN, H. (2012). *Rabbis as Romans. The Rabbinic Movement in Palestine, 100-400 CE*. Oxford: Oxford University Press.
- MACK, B. (1984). "Philo Judaeus and Exegetical Traditions in Alexandria" en ANRW 2.21.1. Berlín: De Gruyter; 227-271.
- MARTENS, J. (1992). "Unwritten Law in Philo. A Response to Naomi G. Cohen". En *Journal of Jewish Studies* 43; 38-45.
- MARTENS, J. (2003). *One God, One Law: Philo of Alexandria on the Mosaic and Greco-Roman Law*. Leiden: Brill.
- MARTÍN, J.P. (2009-2016) (ed.). *Obras completas de Filón de Alejandría*. Madrid: Trotta.
- MONDESERT, C. (2006). "Philo of Alexandria" en HORBURY, W., DAVIES, W. Y STURDY, J. (eds.). *The Cambridge History of Judaism*, t. III. Cambridge: Cambridge University Press; 877-900.
- NAJMAN, H., (2000). "The Writings and Reception of Philo of Alexandria" en FRYMER-KENSKY, T. et al. (eds.). *Christianity in Jewish Terms*. Boulder: Westview Press; 99-106.
- NEUSNER, J. (1986). "Philo and the Mishnah. The Matter of the Soul After Death" en CAQUOT, A., HADAS-LEBEL, M. y RIAUD, J. (eds.). *Hellenica et Judaica. Hommage à Valentin Nikiprowetzky*. Leuven: Peeters; 53-59.
- NEUSNER, J. (2003). *Rabbinic Narrative. A Documentary Perspective. Forms, Types and Distribution of Narratives in the Mishnah, Tractate Abot, and the Tosefta*. Leiden: Brill.
- NEUSNER, J. (2008). *Building Blocks of Rabbinic Tradition: The Documentary Approach to the Study of Formative Judaism*. Lanham: University Press of America.
- NIEHOFF, M. (2004). "Response to Arkady Kovelman". En *The Review of Rabbinic Judaism* 7; 146-151.
- NIEHOFF, M. (2018). *Philo of Alexandria. An Intellectual Biography*. New Haven: Yale University Press.
- RAJAK, T. (2014). "Philo's knowledge of Hebrew: the Meaning of the Etymologies" en AITKEN, J. Y CARLETON PAGET, J. (eds.). *The Jewish Greek Tradition in Antiquity and the Byzantine Empire*. Cambridge: Cambridge University Press; 173-187.
- SANDMEL, S. (1962). "Parallelomania". En *Journal of Biblical Literature* 81; 1-13.
- SANDMEL, S. (1971). *Philo's Place in Judaism. A Study of Conceptions of Abraham in Jewish Literature*. Nueva York: Ktav.
- SANDMEL, S. (1984). "Philo of Alexandria: An Introduction to the Man, his Writings, and his Significance" en ANRW 2.21.1. Berlín: De Gruyter; 3-46.

- SCHENCK, K. (2005). *A Brief Guide to Philo*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- SCHWARTZ, S. (2001). *Imperialism and Jewish Society. 200 B.C.E. to 640 C.E.*. Princeton: Princeton University Press.
- SEGAL, A. (1977). *Two Powers in Heaven. Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism*. Leiden: Brill.
- SIEGFRIED, C. (1875). *Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments*. Jena: Hermann Dufft.
- SILLS, D. (1984). *Re-Inventing the Past Philo and the Historiography of Jewish Identity*. Santa Barbara (Tesis doctoral)
- TRITTEL, L. (1909). "Agada bei Philo". En *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 53/1-2; 28-45.
- VAN DER HORST, P. (2006). "Philo and the Rabbis on Genesis. Similar Questions, Different Answers" en VAN DER HORST, P. *Jews and Christians in Their Graeco-Roman Context*. Tübingen: Mohr Siebeck; 114-127.
- WINSTON, D. (2009). "Philo and Rabbinic Literature" en KAMESAR, A. (ed.). *The Cambridge Companion to Philo*. Cambridge: Cambridge University Press; 231-253.
- WOLFSON, H. (1962 [1948]). *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*. Cambridge: Harvard University Press.

Recibido: 24-08-2018

Evaluado: 08-09-2018

Aceptado: 10-09-2018

