


Michael B. Cover y Paola Druille. “¿Un nuevo fragmento de *Quaestiones in Exodum* de Filón en las recientemente descubiertas *Homiliae in Psalmos* de Orígenes? Una nota preliminar”. *Circe, de clásicos y modernos* 24/2 (julio-diciembre 2020). DOI: <http://dx.doi.org/10.19137/circe-2020-2402076>



¿UN NUEVO FRAGMENTO DE *QUAESTIONES IN EXODUM* DE FILÓN EN LAS RECIENTEMENTE DESCUBIERTAS *HOMILIAE IN PSALMOS* DE ORÍGENES? UNA NOTA PRELIMINAR*

Autor: **Michael B. Cover**

[Marquette University, Milwaukee, USA]

[michael.cover@marquette.edu]

ORCID: 0000-0002-4717-8004

Traducción: **Paola Druille**

[CONICET - Universidad Nacional de La Pampa]

[paodruille@gmail.com]

ORCID: 0000-0003-2648-2119

Resumen: El objeto de este estudio es analizar un nuevo potencial fragmento de *Quaestiones in Exodum* en las recientemente descubiertas *Homiliae in Psalmos* de Orígenes. Para esto, primero sopesaré la evidencia a favor y en contra de una procedencia filónica de la tradición citada por Orígenes (ya sea parafraseada o citada). A continuación, ofreceré algunas consideraciones léxicas, temáticas y críticas, que sugieren que Orígenes está citando una interpretación filónica de las *Quaestiones* en lugar de parafrasear el Comentario alegórico.

Palabras clave: Filón de Alejandría - Orígenes - Salmos - Éxodo - *Quaestiones in Exodum* - fragmentos griegos

A New Fragment of Philo's *Quaestiones in Exodum* in Origen's Newly Discovered *Homilies on the Psalms*? A Preliminary Note

Abstract: The aim of this study is to analyze a potential new fragment of *Quaestiones in Exodum* in the recently discovered *Homiliae in Psalmos* of Origen. To make this case, I will first weigh the evidence for and against a Philonic provenance for the tradition cited by Origen (whether paraphrase or citation). I will then offer some lexical, thematic, and form-critical considerations, which suggest that Origen is citing a Philonic interpretation from the *Quaestiones* rather than paraphrasing the Allegorical Commentary.

Keywords: Philo of Alexandria - Origen - Psalms - Exodus - *Quaestiones in Exodum* - Greek Fragments

* Nota de la traductora. El artículo “A New Fragment of Philo's *Quaestiones in Exodum* in Origen's Newly Discovered *Homilies on the Psalms*? A Preliminary Note” del Dr. Michael B. COVER, publicado por primera vez en *The Studia Philonica Annual* 30 (2018: 15-29), ha sido traducido del inglés original al español por la Dra. Paola DRUILLE, con el permiso sin fines de lucro otorgado por el Dr. Nicole L. TILFORD de *The Studia Philonica Annual* (SBL Press, Atlanta). Nuestro sincero agradecimiento al Dr. Michael B. COVER por permitirnos traducir su artículo, y al Dr. Nicole L. TILFORD por su generosa gestión.

** Nota del autor. Me gustaría expresar mi gratitud a la Alexander von Humboldt Foundation, al Institutum Judaicum Delitzschianum en la Westfälische Wilhelms-Universität Münster, y a la Marquette University College of Arts and Sciences por su generoso apoyo a esta investigación. David RUNIA, Alfons FÜRST, Gregory STERLING y Folker SIEGERT leyeron los primeros borradores de este documento y ofrecieron comentarios útiles. Todos los errores o juicio crítico me pertenecen.



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons 4.0 Internacional (Atribución - No Comercial - Compartir Igual) a menos que se indique lo contrario.

© IRCC N° 24/2 / 2020 / pp. 129-143

Texto: Orígenes, *Hom. Ps. 36.4.1* (PERRONE, *Die neuen Psalmenhomilien* 157.18-158.8):¹:

ἔλαβον δὴ ἀφορμὴν εἰς τὸ κατὰ τὸ δυνατὸν μοι νοησαί τὸν τόπον, ἀναγνοὺς διήγησιν τοῦ εἰπόντος “τί βούλεται τὸ διαβάς οὖν ὄψομαι τί τὸ ὄραμα τὸ μέγα τοῦτο”² (Ex 3.3). ἔλεγε διηγούμενος τὸ κατὰ τὸν τόπον, ὅτι “τὸ μέγα ὄραμα οὐχ οἶόν τε ὀφθῆναι τῷ ἔσται ἐν τοῖς βιωτικοῖς, ἀλλὰ δεῖ διαβῆναι καὶ ὑπερβῆναι τὰ κοσμικὰ τὸν νοῦν καὶ γενέσθαι ἐν τῇ κρείττονι καταστάσει καὶ τῇ θεωρίᾳ τῶν νοητῶν, ἵνα δυναθῆ τὸ μέγα ὄραμα κατανοησαί.” ταῦτα μὲν οὖν ἐκεῖνος ἔλεγε δὴ τὸ κατὰ τὸν τόπον· ἡμεῖς δὲ εὐχόμενοι ἐπαινέσαι ἄνθρωπον σοφὸν καὶ προσθεῖναι αὐτῷ, τοιαῦτα βλέπομεν κατὰ τὸν τόπον. ἕκαστος τῶν ὀδεούντων ἐπ’ ἀρετὴν προκόπτει πρῶτον, εἶθ’ οὕτως ἔρχεται ἐπ’ αὐτὴν· ἐν τῷ προκόπτειν, τοίνυν διαβαίνει αἰεὶ “τοῖς ἔμπροσθεν ἐπεκτεινόμενος καὶ τῶν ὀπίσω ἐπιλανθανόμενος” (Flp 3.13) καὶ διαβαίνων οἰονεῖ ὑπερβαίνει τὴν προτέραν χύσιν τῆς κακίας καὶ ὑπερβαίνων τινὰ ἀμαρτήματα καὶ μηκέτι γινόμενος ἐν αὐτοῖς...

Traducción:

Tomé mi punto de partida (ἀφορμή; cfr. Pr 9.9), tratando de entender este pasaje (Ex 3.3) lo mejor que pude, cuando leí la discusión de quien dijo:

1 Para los pasajes de *Homilies on the Psalms* sigo la edición de Lorenzo PERRONE, *Origenes XIII: Die neuen Psalmenhomilien: eine kritische Edition des Codex Monacensis Graecus 314*, GCS (Berlin: De Gruyter, 2015a).

2 He añadido las comillas en las líneas 2, 3 y 6 del texto como aclaración de mi hipótesis.

“¿Qué significa la frase ‘por lo tanto, atravesaré y veré qué es esta gran visión’ (*ibid.*)?”. En su discusión sobre el significado de este pasaje dijo que “la gran visión’ no puede ser vista por quien se ha plantado entre los objetos cotidianos, sino que es necesario que el intelecto atraviese, es decir, que trascienda las realidades cósmicas y llegue a estar en una posición más estable para la contemplación de las realidades noéticas, para que le sea posible comprender la gran visión” (cfr. *Fug.* 161-164; *Leg.* 3.18). Estas son las cosas que dijo aquel sobre el tema. Pero nosotros, deseando alabar al hombre sabio y añadirle algo (cfr. Pr 9.9), vemos el siguiente significado en estos versículos: toda persona que emprenda el camino hacia la virtud debe primero progresar, con la esperanza de alcanzar, [algún día, la perfección en] la virtud. En este sentido, siempre está “atravesando” (Ex 3.3), “avanzando hacia las cosas que están por delante y olvidándose de las que están detrás” (Flp 3.13), y “atravesando” como si trascendiera el anterior derramamiento del mal, trascendiendo ciertos pecados y ya no permaneciendo en ellos...

Nuevo fragmento propuesto de QE 1:

Τί <ἐστι>³ “διαβάς⁴ οὖν ὄψομαι τί τὸ ὄραμα τὸ μέγα τοῦτο” (Ex 3.3);

3 τί βούλεται no está atestiguado como una fórmula introductoria para una cita bíblica en Filón, pero es común en Orígenes. Véase, e.g., *Comm. John* 10.13.67; *Hom. Jer.* 14.16.28; *Comm. Matt.* 16.4. Para τί ἐστι como fórmula introductoria en Filón, véase QG 1.51; QG 1.70; QG 1.72; QG 2.15; QG 2.59; QE 2.1.

4 Ex 3.3 de la LXX tiene παρελθὼν en lugar de διαβάς; Orígenes pudo haber propor-

τὸ μέγα ὄραμα οὐχ οἶόν τε <έστιν> ὀφθῆναι τῷ ἑστώτι ἐν τοῖς βιωτικοῖς, ἀλλὰ δεῖ διαβῆναι καὶ ὑπερβῆναι τὰ κοσμικὰ τὸν νοῦν καὶ γενέσθαι ἐν τῇ κρεῖττονι καταστάσει καὶ τῇ θεωρίᾳ τῶν νοητῶν, ἵνα δυνηθῇ τὸ μέγα ὄραμα κατανοῆσαι.

Introducción

En la edición de PERRONE del año 2015 de las *Homiliae in Psalmos* de Orígenes descubiertas recientemente, una nota al pie sobre *Hom. Ps.* 36.4.1 sugiere que Orígenes puede hacer referencia a una tradición exegética de Filón⁵. La nota incluye una cita *exempli gratia* de *Leg.* 3.18. Sin embargo, con la excepción del verbo διαβαίνειν, *Hom. Ps.* 36.4.1 y *Leg.* 3.18 presentan vagas reminiscencias entre sí y utilizan metáforas muy diferentes para expresar una idea similar. En un análisis separado de varias otras referencias filónicas que se encuentran en las nuevas *Homiliae in Psalmos* de Orígenes, PE-

ccionado esta paráfrasis, pero también es posible que Filón ya hubiera parafraseado el lema (como lo hace en otras partes de sus comentarios) en anticipación a su interpretación. En Göttingen LXX se señala que Cirilo (IX.1128) y Gregorio de Nisa (VII.9) también dan testimonio de διαβάς en Ex 3.3. Ahora debería agregarse la referencia a Orígenes, *Hom. Ps.* 36.4.1. Si bien Cirilo y Gregorio pueden haber tomado esta lectura de Orígenes, ¿es posible que los tres den testimonio de una tradición de recensiones perdida? El verbo διαβαίνω no aparece ni una vez en el griego antiguo de Éxodo.

5 Véase PERRONE (2015a: 157, nota f: "Philo?".

RRONE omite *Hom. Ps.* 36.4.1 como un testimonio para la exploración de la relación de Orígenes con Filón debido, al parecer, a su incapacidad para encontrar un paralelo apropiado en el corpus *philonicum*⁶. Las dudas de PERRONE dejan abierta la cuestión de si Orígenes, en efecto, se está refiriendo a Filón en *Hom. Ps.* 36.4.1 y, en tal caso, si está citando un texto filónico particular o parafraseando un tema más general. Mientras que PERRONE sugiere que Orígenes puede estar parafraseando un texto como *Leg.* 3.18, en lo que sigue me gustaría explorar una hipótesis alternativa: Orígenes cita, en lugar de parafrasear, un texto filónico previamente desconocido, posiblemente extraído de las porciones faltantes de *Quaestiones in Exodum*. Para esto, primero analizaré la evidencia a favor y en contra de una procedencia filónica de la tradición citada por Orígenes (sea paráfrasis o cita). A continuación, ofreceré algunas consideraciones léxicas, temáticas y críticas, que sugieren que Orígenes está citando una interpretación filónica de las *Quaestiones* en lugar de parafrasear el Comentario alegórico.

¿Procedencia filónica? *Non et Sic*

1. Consideraciones de la tradición crítica

El argumento más evidente contra la interpretación que defiende la procedencia filónica a partir

6 Véase PERRONE (2015b: 191-212, esp. 195-99).

de sostener que Orígenes rememora sus propias lecturas de Filón en *Hom. Ps.* 36.4.1, es la ausencia de un paralelo filónico adecuado. No tenemos ningún texto existente en el que Filón interprete Ex 3.3 de esa manera⁷ (sea como un lema primario o secundario), ni encontramos claros ecos *verbatimim* de los motivos principales de este pasaje en ninguna parte del corpus *philonicum*. Cuando se compara este pasaje con otros tres pasajes de las nuevas *Homiliae*, en los que se hace referencia a Filón claramente, aunque de manera anónima (*Hom. Ps.* 74.[1].5⁸; *Hom. Ps.* 75.1.6⁹; *Hom. Ps.* 76.1.5¹⁰), la razón fundamental de la reticencia de PERRONE a identificar a Filón como el exégeta de Orígenes en *Hom. Ps.* 36.4.1 se vuelve aún más palpable. No solo las referencias de Orígenes a Filón en estos otros tres pasajes tienen paralelos precisos en el Comentario alegórico¹¹, sino que también en cada uno de estos tres casos comparados con pasajes del Comentario alegórico, tanto Orígenes como Filón citan lemas bíblicos idénticos e, incluso, Orígenes atribuye la tra-

dición a uno de sus “predecesores”¹². Por el contrario, en *Hom. Ps.* 36.4.1, Orígenes alude a un texto (Ex 3.3) que nunca es citado explícitamente como un lema secundario en ningún comentario filónico existente y atribuye la interpretación de ese texto simplemente a “el que dijo” (ὁ εἰπών).

En efecto, estas consideraciones no constituyen un argumento sólido contra la procedencia filónica. Todo lo que se puede concluir de estos datos es que, en *Hom. Ps.* 36.4.1, Orígenes hace un tipo diferente de referencia anónima a un exégeta anterior que también surge en los otros tres *loci* mencionados anteriormente. Esto no excluye una fuente filónica porque, como observa PERRONE en otro pasaje de las nuevas homilias de los Salmos, Orígenes puede referirse a la tradición filónica simplemente atribuyéndola a los escritos de “otros”¹³. Aunque actualmente no tenemos un texto filónico que coincida con la cita de Orígenes, gran parte del corpus de Filón se ha perdido; la ausencia de un paralelo no es por lo tanto un argumento en contra de que Filón sea la fuente de Orígenes.

7 El *Biblia Patristica Supplement*, que cataloga las referencias bíblicas de Filón, no enumera ninguna cita de Ex 3.3 y “la gran visión”. La entrada más cercana es la referencia de Filón a “Éxodo 3. 2-3” en *Fug.* 161 (-164), que trata a continuación, pero no parece ser el texto al que se refiere Orígenes. Véase ALLENBACH *et al.* (1982: 59).

8 Véase PERRONE (2015a: 277-278).

9 Véase PERRONE (2015a: 288-289).

10 Véase PERRONE (2015a: 320-321).

11 Véase *Hom. Ps.* 74: Filón, *Deus* 76-77; *Hom. Ps.* 75: Filón, *Leg.* 2.103-104; *Hom. Ps.* 76: Filón, *Ebr.* 41-45.

2. Consideraciones exegéticas

Luego de despejar el camino conducente a considerar si Orígenes, en

12 Véase *Hom. Ps.* 74: τὸ τῶν παρὸ ἐμοῦ; *Hom. Ps.* 75: ἕτερος παρὸ ἐμοῦ; *Hom. Ps.* 76: τὸ τῶν παρὸ ἡμῶν. Para las traducciones al inglés de estos tres textos adicionales, véase el Apéndice más abajo.

13 Véase *Hom. Ps.* 77.7.3; PERRONE (2015a: 440; 2015b: 199).

efecto, podría estar haciendo referencia a un texto o una tradición filónica previamente desconocida, ahora debo preguntarme si la interpretación de Ex 3.3 es coherente con la lectura alegórica de Filón de pasajes relacionados. Aquí podría objetarse que el uso de la narrativa del “atravesar” de Moisés, que el exégeta de Orígenes alegoriza desde la consideración del cosmos perceptible por los sentidos hasta la contemplación de las realidades noéticas, se ajustaría mejor a la representación filónica típica de Abraham o Jacob (los símbolos de los intelectos que progresan) que a su retrato de Moisés, que a menudo es una figura de perfección¹⁴. En *Fug.* 161-163, por ejemplo, Moisés (en Ex 3 nada menos) tipifica el intelecto que ya está obsesionado con las causas invisibles de las cosas y a quien Dios debe aconsejarle que no profundice demasiado en los misterios del universo.

Moisés, sin embargo, al menos en el Comentario alegórico, puede ser una figura del alma en progreso, y Filón se reserva el derecho de desplegarlo de manera diferente de un tratado a otro. En *Fug.* 164, solo una sección después del pasaje citado anteriormente, se encuentra una descripción de la huida de Moisés a la contemplación de las naturalezas divinas que temáticamente, si no léxicamente, refleja el viaje del intelecto descrito por el exégeta de Orígenes en *Hom. Ps.* 36.4.1.

14 Para el inimitable Moisés en Filón, véase SATLOW (2008: 500-519).

Para fundamentar aún más mi respuesta a esta posible objeción, es necesaria una mirada más cercana al motivo *διάβασις*, empleado por el exégeta de Orígenes al exponer sobre Ex 3.3, en los escritos de Filón. Un estudio de este grupo de palabras revela que Filón usa con mayor frecuencia el motivo *διάβασις* en las tradiciones mosaicas, especialmente con respecto a la Pascua¹⁵. Uno encuentra al menos una referencia al motivo *διάβασις* en la tradición abrahámica (*Abr.* 160), cuando Filón ofrece una exégesis alegórica de su paráfrasis de Gn 14-18. Al interpretar las cinco ciudades de la llanura como los cinco sentidos, Filón usa el verbo *διαβήναι* en su encomio a la vista para alabar la capacidad de la visión de “trascender” sus alrededores inmediatos y observar los cielos, el *κόσμος ἐν κόσμῳ*. Esto es algo diferente de la idea que se encuentra en la tradición del exégeta de Orígenes, en la que el intelecto (*i.e.* el “ojo del alma”) trasciende por completo el *κόσμος*.

Filón también usa dos veces el motivo *διάβασις* al exponer la tradición de Jacob¹⁶. Aquí la interpretación se acerca más a la del exégeta de Orígenes: Jacob simboliza el *νοῦς* que “atraviesa” la pasión mediante la *ἄσκησις* (*Leg.* 2.89) o *παιδεία* (*Leg.* 3.18). El segundo de estos pasajes (*Leg.* 3.18), anotado por PERRONE, ofrece una interpretación de Gn 31.21

15 Para las interpretaciones de Πάσχα (*Ex* 12.11) que utilizan la etimología *διάβασις*, véase *Leg.* 3.154; *Leg.* 3.165; *Sacr.* 63; *Migr.* 25; *Her.* 255; *Cong.* 106; *Spec.* 2.147.

16 Véase *Leg.* 2.89; 3.18.

(καὶ διέβη τὸν ποταμὸν); el primero (*Leg.* 2.89) da una interpretación de Gn 32.10 (ἐν γὰρ τῇ ῥάβδῳ μου διέβην τὸν Ἰορδάνην τοῦτον). En ambos casos, el motivo de la trascendencia noética de las pasiones proviene directamente del texto bíblico, no de la etimología.

Filón aplica un motivo similar en el contexto de las tradiciones de Moisés, como se puede observar en *Congr.* 106. Aquí Filón habla de la “Pascua del alma” iniciada por Moisés y los israelitas en la tierra de Egipto: τοῦτ’ ἐστὶ κυρίως εἰπεῖν τὸ ψυχικὸν Πάσχα, ἢ <ἀπό> παντὸς πάθους καὶ παντὸς αἰσθητοῦ διάβασις πρὸς τὸ δέκατον, ὃ δὴ νοητὸν ἐστὶ καὶ θεῖον. En esta exégesis de Ex 12.3 (“el diez de este mes”), Filón ofrece una alegoría aritmológica que se refiere al paso del alma de lo perceptible a lo noético de manera muy similar a la tradición de Orígenes. Es de destacar que Filón introduce aquí el motivo *διάβασις* en una tradición de Moisés por motivos temáticos y no por la aparición de la palabra en el lema bíblico. Lo mismo ocurre con el exégeta de Orígenes, quien introduce el parafrástico *διαβάς* en lugar de *παρελθών* (el griego antiguo de Ex 3.3) para generar su interpretación alegórica. Filón ofrece expansiones parafrásticas similares de otros textos mosaicos. Por ejemplo, en *Leg.* 3.173 interpreta alegóricamente la fijación de las olas del Mar Rojo (Ex 15.8) como un tipo de inmovilización o congelación de las pasiones, “para que el intelecto que ve al que Es pueda pasar más allá de la pasión” (ἵνα διαβῇ τὸ πάθος ὁ

βλέπων τὸν ὄντα). La ausencia del lexema *διάβασις* o sus afines en los tres ejemplos no impide que Filón lo introduzca; viaja con la tradición mosaica a través de la etimología filónica de la Pascua.

Es necesario señalar que en la mayoría de estos textos, incluido *Leg.* 3.18 citado por PERRONE, la alegoría de Filón menciona un paso de lo perceptible a lo noético en conjunto con una migración del vicio a la virtud. Este énfasis tropológico falta en la tradición del exégeta de Orígenes –y es motivo para que Orígenes ofrezca su propia interpretación del pasaje. Filón presenta un mejor paralelismo con este concepto metafísico más simple de trascendencia noética en *Fug.* 161-164. Allí, en una ampliación del tema de “buscar y no encontrar” basado en Gn 16.7 (*Fug.* 119), Filón desarrolla una alegoría extendida del alma mosaica combinando Ex 3.2-5 y Ex 33.23 en un lema secundario compuesto. Aunque Filón finalmente no elogiará esta curiosidad etiológica de Moisés para sus estudiantes, su retrato del progreso de la mente de Moisés –que comienza en Ex 3 con un interés en las causas de los fenómenos visibles y luego asciende a la búsqueda (no cumplida) para comprender al creador– se presenta con una luz positiva:

ὁ δ’ ἄρα διὰ πόθον ἐπιστήμης ὑπερκύψας ἅπαντα τὸν κόσμον ζητεῖ περὶ τοῦ κοσμοποιοῦ, τίς ἐστὶν ὁ δυσόρατος οὗτος καὶ δυστόπαστος, σῶμα ἢ ἀσώματος ἢ ὑπεράνω τι τούτων ἢ φύσις ἀπλή, οἷα μονάς, ἢ σύγκριμα ἢ τί τῶν ὄντων. καὶ τοῦθ’ ὀρώων ὡς ἔστι δυσθήρατον καὶ δυ-

σπερινόητον, εὔχεται παρ’ αὐτοῦ
μαθεῖν τοῦ θεοῦ, τίς ἐστὶν ὁ θεός¹⁷.

Sin bien el motivo διάβασις falta textualmente en este pasaje, muchos otros elementos hacen eco de la interpretación del exégeta anónimo de Orígenes –sobre todo la preferencia por el axis de trascendencia vertical en lugar de horizontal, como se indica en la glosa “atravesar, es decir, trascender las cosas del mundo” (δι-αβῆναι καὶ ὑπερβῆναι τὰ κοσμικά)¹⁸.

3. Consideraciones teológicas

La introducción de *Fug.* 164 al lado de *Leg.* 3.18 como un paralelo de la tradición anónima citada en *Hom. Ps.* 36.4.1 plantea una tercera posibilidad de análisis, la consideración teológica: ¿es la epistemología del exégeta de Orígenes demasiado optimista para Filón? Uno recuerda fácilmente pasajes importantes como *Fug.* 164-165, *Mut.* 7-17, y el no identificado *QE* fr. 3 (PAPM 33.282 83), que sugieren que el conocimiento de Dios en su esencia es imposible para los humanos. El exégeta de Orígenes, sin embargo, transmite una tradición que no trata acerca de ver la esencia divina *per se*, sino más bien acerca de cambiar la visión de uno hacia las realidades superiores –un motivo extraído del *Fedro* de Platón que Filón ciertamente conocía y entretejió en su alegoresis bíblica.

17 Véase Filón, *Fug.* 164.

18 Véase Orígenes, *Hom. Ps.* 36.4.1.

En suma: no encuentro argumentos sólidos, ni en las referencias de Orígenes ni en la perspectiva de la coherencia exegética y teológica con otras doctrinas filónicas, que descartan definitivamente una procedencia filónica de la tradición exegética sobre Ex 3.3 en cuestión.

4. Argumentos adicionales a favor de una procedencia filónica

En adición a los argumentos anteriores, hay varios otros factores que inclinan la balanza a favor de una procedencia filónica. En primer lugar, la tradición alegórica platónica no tiene nada de cristiana, y Orígenes, aunque la alaba, también desea complementar su sabiduría aduciendo a Pablo. Dado el carácter platónico de la exégesis, ¿quién, aparte de Filón, viene a la mente como una fuente potencial para tal tradición?¹⁹ El uso que hace Orígenes de Filón refleja entonces el de *Hom. Ps.* 74.(1).5, sobre el cual PERRONE escribe: “Orígenes aquí comparte el problema con Filón, pero no su respuesta”²⁰. En segundo lugar,

19 En *Hom. Jer.* 20.2-3, Orígenes trata de manera similar la “tradición hebrea” que aprendió del hijo apóstata de un rabino contemporáneo, que se había interesado por el cristianismo. Orígenes primero explica la comprensión de su colega judío de Jr 20.7 y luego, sin rechazarlo o aceptarlo por completo, ofrece una interpretación propia. Este puede ser el mismo interlocutor judío mencionado por Orígenes en la *Epistula ad Africanum* 7 (véase SMITH 1998: 223, nota 23). Agradezco al Prof. Alfons FÜRST por llamar mi atención sobre este pasaje.

20 Véase PERRONE (2015b: 198).

la idea teológica del ascenso del intelecto a una contemplación del reino noético se encuentra completamente en casa en la obra de Filón. En tercer lugar, todas las palabras importantes que no son escriturales en este pasaje son filónicas, incluso si nunca se encuentran precisamente juntas y con esta combinación en su corpus existente²¹. En cuarto lugar, “la gran visión” (μέγα ὄραμα) de Ex 3.3 es el tipo de figura hacia la que Filón gravita a menudo en su alegoresis. Incluso, también desarrolla una elaborada alegoría del “gran voto” (μεγάλη εὐχή)²² de los nazareos y hace varias referencias al “gran canto” (μεγάλη ᾠδή)²³ de Moisés.

Argumentos a favor de la cita de Orígenes de un texto específico en lugar de una paráfrasis general de un concepto filónico

Si los argumentos anteriores son convincentes al sugerir que Orígenes sí se refiere a Filón en *Hom. Ps.* 36.4.1, surge la pregunta de si Orígenes está parafraseando uno o más pasajes o ideas del Comentario

21 Véase τῷ ἐσῶτι: *Post.* 23, 27. τοῖς βιωτικοῖς: *Prob.* 50, 52 (cfr. *Mos.* 2.158). ὑπερβῆναι: *Mut.* 118; cfr. *Deus* 149. κοσμικά: *Aet.* 53 (cfr. *Fug.* 164: ὑπερκύβας ἀπαντα τὸν κόσμον). τὸν νοῦν: *passim*. καταστάσις: *passim*, e.g. *Sobr.* 6 (en lo que respecta a la disposición humana). τῇ θεωρίᾳ τῶν νοητῶν: *Spec.* 1.288. κατανοῆσαι: *passim*.

22 Véase *Leg.* 1.17; *Deus* 87; *Agr.* 175; *Ebr.* 2; *Fug.* 115; *Spec.* 1.247.

23 Véase *Leg.* 3.105; *Det.* 114.

alegórico (como sugiere la referencia *exempli gratia* de PERRONE) o si está citando un texto filónico particular o una tradición exegética. Varias consideraciones me inclinan hacia la última dirección. La principal de ellas es la propia descripción de Orígenes de su proceso exegético. Al tratar de determinar el significado del atravesar (διαβάς) de Moisés a la gran visión en Ex 3.3 (que funciona como un lema secundario de Sal 36.1 por medio de la palabra διαβήματα), Orígenes menciona que tomó su punto de partida (ἀφορμή) de un exégeta anónimo que hizo una pregunta similar. Crítico desde la perspectiva de esta indagación es el hecho de que Orígenes, en esta ocasión y a diferencia de cualquiera de las otras tres referencias anónimas a Filón en las homilias de los Salmos recién descubiertas, habla explícitamente de “al leer la discusión” (ἀναγνοῦς διήγησιν) de este pasaje. La tradición de este exégeta está claramente marcada al principio y al final con la palabra ἔλεγε²⁴. Esta fórmula de doble cita distingue a *Hom. Ps.* 36.4.1 de los otros tres testimonios filónicos, en los que Orígenes señala que uno de sus predecesores “buscó” (ἐζήτησε), “observó” (ἐτίθησε) o “censuró” (ἐμέμψατο), pero nunca “dijo” (ἔλεγε) directamente algo. Parece más probable que estemos tratando aquí con una cita de una tradición, no con una paráfrasis o alusión.

24 Para obtener más información sobre las fórmulas de cita de Orígenes, véase la nota 26 más abajo.

A pesar de la fuerza del argumento anterior, vale la pena al menos registrar una advertencia importante: la referencia de Orígenes a esta tradición filónica ocurre en una homilía más que en un comentario o escolio. Con toda probabilidad, Orígenes citó esta tradición filónica oralmente y un taquígrafo hizo una transcripción. Aunque este hecho debería hacer, *a priori*, que seamos cautelosos al afirmar que han sido recuperadas los *ipsissima verba* de Filón en este nuevo fragmento, varias consideraciones adicionales minimizan la importancia de esta reserva y reafirman la plausibilidad de la naturaleza casi literal de la tradición aquí citada.

Primero, como sabemos por sus *Homiliae in Jeremiam*, Orígenes, un hombre de memoria adamantina, citaba de forma rutinaria textos de otros autores antiguos, como Aristóteles e Hipócrates, casi literalmente –sin mencionar los numerosos y extensos textos de las Escrituras²⁵. De manera relacionada, si el hecho de que estas citas parecen ajustarse demasiado a

las ediciones críticas de sus respectivos autores hace que los estudiosos modernos planteen la hipótesis de que Orígenes (u otra persona) ha verificado dos veces sus referencias en el proceso de publicación de sus homilías, tenemos más razones para confiar en que esta cita de la “*lection*” filónica es textualmente cercana a la original.

Sin embargo, la respuesta más probatoria a esta preocupación acerca de la naturaleza oral de la cita de Orígenes sigue siendo la propia descripción de Orígenes de sus prácticas de preparación homilética. Además de su afirmación de “al leer” (ἀναγνούς) este discurso y su doble uso cuidadosamente marcado del verbo ἔλεγε²⁶, el hecho de que Orígenes especifica estudiar la interpretación de un pasaje en particular (τὸ κατὰ τὸν τόπον) ofrecido por su exégeta anónimo sugiere que está informando cuidadosamente sobre la tradición filónica. A diferencia de su recitación de la logia aforística de Aristóteles e Hipócrates, que probablemente citó de memoria en su *prooimia* en las *Homiliae in Jeremiam*, en *Hom. Ps.* 36.4.1 Orígenes parece haber revisado las obras de Filón al

25 Para la cita de Orígenes de Aristóteles, *Cat.* 1a 1-2 (ὁμῶνυμα λέγεται ὦν ὄνομα μόνον κοινόν, ὁ δὲ κατὰ τὸννομα λόγος τῆς οὐσίας ἕτερος), véase *Hom. Jer.* 20.1 (ὁμῶνυμα δὲ ἐστίν, ὦν ὄνομα μόνον κοινόν, ὁ δὲ κατὰ τὸννομα τῆς οὐσίας λόγος ἕτερος); esta cita anónima se puede describir como “casi literal”. Orígenes cita igualmente a Hipócrates (*De flatibus* 1.569 K.: ὁ μὲν γὰρ ἰητρὸς ὀρῆ τε δεινὰ, θιγγάνει τε ἀηδέων, ἐπ’ ἀλλοτρίησί τε ξυμφορησιν ἰδίας καρποῦται λύπας) casi literalmente en *Hom. Jer.* 14.1 (ὁρῶσι δεινὰ καὶ θιγγάνουσιν ἀηδῶν, ἐπ’ ἀλλοτρίαις συμφοραῖς καρποῦνται ἰδίας λύπας). Agradezco estas referencias al Prof. Alfons Fürst.

26 Una comparación del uso de Orígenes de ἔλεγε en *Hom. Ps.* 36.4.1 y *Hom. Jer.* 20.2–3 es nuevamente instructivo. Orígenes hace un doble uso del verbo ἔλεγε para demarcar la tradición judía que informa en ambas homilías. Sin embargo, existe una diferencia fundamental. En la homilía de Jeremías, Orígenes usa el pronombre correlativo indefinido para indicar la naturaleza imprecisa de la tradición que recita (*Hom. Jer.* 20.2: ἔλεγε δὴ τινα τοιαῦτα). En *Hom. Ps.* 36.4.1., por el contrario, Orígenes simplemente dice ἔλεγε... ὅτι. Esta frase indica una cita directa.

preparar la homilía. Incluso, en su descripción del narrador anónimo (δηγούμενος) de esta tradición, Orígenes emplea exactamente el mismo lenguaje que usa en sus comentarios (*Comm. Matt.* 17.17), donde tenía a mano las obras de Filón para su consulta. Dadas estas consideraciones –y recordando la naturaleza filónica de todo el vocabulario en el fragmento propuesto–, se puede estar seguro de que Orígenes está reproduciendo casi de manera literal una interpretación de Ex 3.3 que había leído recientemente.

¿Las *Quaestiones in Genesim et Exodum* o el Comentario alegórico como procedencia de la tradición filónica de Orígenes?

La pregunta final se refiere a la procedencia de la cita dentro del corpus *philonicum*. Aquí estamos estrictamente en el terreno de las conjeturas. Se presentan dos posibilidades: 1) la tradición representa la interpretación de Filón de Ex. 3.3 como un lema bíblico primario de las *Quaestiones in Exodum*; 2) la tradición representa la interpretación de Filón de Ex 3.3 como un lema bíblico secundario de las *Quaestiones in Genesim et Exodum* o del Comentario alegórico. Primero presentaré los argumentos para la primera opción, que este fragmento conserva la interpretación perdida de Filón de un lema primario de las *Quaestiones in Exodum*. Luego pasaré a la segunda opción, que es menos controvertida.

Opción uno: una interpretación perdida de un lema primario de QE 1

Tres consideraciones sugieren inicialmente que este fragmento conserva la exégesis de Filón de Ex 3.3 como un lema bíblico primario en el primer libro perdido de QE. La primera es que la cita de Orígenes de la tradición comienza con una concisa *quaestio*, precisamente la que se encuentra en muchos de los numerosos fragmentos griegos de las *Quaestiones*. Con la excepción de la palabra βούλεται, que se deriva del propio léxico crítico de Orígenes, el enunciado de la *quaestio* del lema se parece a lo que deberíamos esperar del QGE, sin ninguno de los adornos retóricos que a menudo (aunque no siempre) acompañan las *quaestiones* en el comentario alegórico (“quizás alguien preguntaría ...”).

Una segunda consideración, más probatoria, es la siguiente: la exégesis es relativamente completa en dos líneas. Esa es, más o menos, la duración de muchas de las *solutiones* en QGE, y demasiado corta para las exégesis más expansivas de Filón en el Comentario alegórico. De forma similar, las *Quaestiones* incluyen las versiones griegas de QG 1.51; QG 1.70; QG 1.72; QG 2.15. La primera parte de QE 2.1 es bastante cercana, críticamente hablando, y merece una comparación con el fragmento de Orígenes reconstruido más arriba:

QE 2.1 (PAPM 33.228)

[A] τί ἐστι, “τὸ [γὰρ] ἐγχειριδίον σου[, καὶ τὰ ἐξῆς]” (Ex 20.25b); [B] οἱ

τὴν φύσιν παρεχειρεῖν τολμῶντες
καὶ τὰ ἔργα τῆς φύσεως ἐγχειρήμα-
ται ἰδίους μεταμορφούντες τὰ ἀμί-
ατα μαίνουσι. [C] τέλεια γὰρ καὶ
πλήρη τὰ τῆς φύσεως, προσθήκης
οὐδεμίας δεόμενα.

Nuevo fragmento propuesto de QE 1

[A] Τί <ἐστι>· “διαβάς οὖν ὄψομαι
τί τὸ ὄραμα τὸ μέγα τοῦτο” (Ex
3.3); [B] τὸ μέγα ὄραμα οὐχ οἶόν τε
<ἐστίν> ὀφθῆναι τῷ ἐστῶτι ἐν τοῖς
βιωτικοῖς, [C] ἀλλὰ δεῖ διαβῆναι
[καὶ ὑπερβῆναι] τὰ κοσμικὰ τὸν
νοῦν καὶ γενέσθαι ἐν τῇ κρείττονι
καταστάσει καὶ τῇ θεωρίᾳ τῶν νο-
ητῶν, ἵνα δυνηθῇ τὸ μέγα ὄραμα
κατανοῆσαι.

Como demuestra una lectura si-
nóptica de estos dos fragmentos, am-
bas secciones comienzan con [A] una
pregunta y una cita; luego cada uno
ofrece [B] una declaración negativa
sobre un comportamiento o estado
insuficiente, seguido de [C] la presen-
tación de un comportamiento o esta-

Un tercer argumento sobre que
el exégeta de Orígenes trata Ex 3.3
como un lema primario y no secun-
dario es la manera en que se discute
la cita. Orígenes dice que su exégeta
está discutiendo τὸ κατὰ τὸν τόπον,
“el significado de este pasaje/locus”.
Da la impresión de que está leyendo
un comentario sobre Ex 3.3, no
sobre algún otro versículo en el que
Ex 3.3 es aducido a modo de ampli-
ficación.

Si Orígenes preserva aquí la in-
terpretación perdida de Filón de un
lema bíblico primario de QE, este
dato tendría ramificaciones impor-
tantes para nuestra comprensión del
corpus *philonicum*. En particular, nos
obligaría a reconsiderar el alcance de
los lemas bíblicos tratados por Filón
en las *Quaestiones in Exodum*. En una
serie de artículos publicados durante
los últimos cuarenta años²⁷, James
ROYSE ha sostenido que las QE (como
QG) consistían originalmente de seis
libros, que trataban los siguientes le-
mas primarios²⁸:

Libro QE de ROYSE	Lema bíblico primario	Estado
Libro 1 (A)	Ex 6.2-9.35	Perdido por completo
Libro 2 (B)	Ex 10.1-13.16	Armenio 1.1–23
Libro 3 (Γ)	Ex 13.17-17.16	Perdido por completo ex- cepto la sección del maná
Libro 4 (Δ)	Ex 20.25b-24.18	Armenio 2.1, 2.2–49
Libro 5 (E)	Ex 25.1-27.19	Armenio 2.50–102
Libro 6 (Z)	Ex 27.20-30.10	Armenio 2.103–124

do alternativo positivo. En este caso,
ambas secciones [C] implican el uso
del verbo δεῖν para darle finalidad a
la *solutio*.

27 Véase ROYSE (2013: 32-64, esp. 37-38; tam-
bién 2001: 59-85, esp. 76-85; 1976-1977:
41-78).

28 Véase ROYSE (1976–1977: 61).

Si el nuevo fragmento de Filón es su exposición de Ex 3.3 de *QE*, entonces el esquema de ROYSE necesita ser repensado. Como se desprende claramente del cuadro anterior –y como el propio ROYSE ha admitido en forma impresa, la identificación de los lemas principales de los seis libros griegos de *QE* sigue siendo incluso más especulativa que en el caso de *QG*²⁹. ROYSE sigue a Ralph MARCUS y Moses GASTER al sugerir que Filón organizó esta serie exegética a lo largo de las líneas de un ciclo del leccionario judío común, con “*lections*” que “*fit into an annual cycle, indeed into lections virtually identical with those later embodied in the authoritative Babylonian system*”³⁰.

Varios aspectos de la tesis de ROYSE, por muy atractivos que sean, hacen que sus conclusiones sobre el contenido de *QE* no sean concluyentes. Primero, ROYSE se basa en los datos anacrónicos del ciclo del leccionario babilónico para reconstruir los lemas bíblicos primarios de Filón³¹. En au-

sencia de los datos del primer libro de *QE*, esto sigue siendo completamente especulativo. Cabe señalar que el libro paralelo en el *QG* (según ROYSE) comienza mucho antes (*Gn* 2.4), y el leccionario babilónico empieza con *Ex* 1.1³². En segundo lugar, la tesis de ROYSE depende de la suposición de que *QGE* se compuso para una audiencia de la sinagoga o como un comentario continuo sobre las lecturas de la sinagoga. Esto, sin embargo, ha sido refutado por Gregory STERLING, Sze-kar WAN y Maren NIEHOFF, entre otros, quienes sugieren que las *Quaestiones* encuentran su lugar apropiado en un entorno escolar privado, diseñado, tal vez y como sostiene STERLING, para “*beginning students*”, que ya habían tenido una educación primaria en la sinagoga³³. No debemos suponer *a priori* una conexión cercana con el leccionario babilónico posterior o incluso con un hipotético ciclo de leccionario alejandrino, dado que, particularmente, sigue debatiéndose la existencia de un leccionario fijo en el siglo I. Finalmente, incluso si se considera alguna correspondencia histórica amplia entre el leccionario babilónico y los lemas primarios de Filón en *QE*, el hecho es que el primer libro del *QE* (y la mayoría del tercero) se ha perdido por completo. El comentario anóni-

29 ROYSE reconoce que *QE* en particular plantea desafíos: “*Certainly the remains here are more meager and more confused than for the QG*” (2001: 84). Admite también que se encuentra aquí en el ámbito de la “*conjecture*” o la “*speculation*” (*ibid.*, nota 150). Para una crítica similar del uso del ciclo del leccionario babilónico para reconstruir *QGE*, véase NIEHOFF (2011: 163-164, nota 43).

30 Véase ROYSE (1976-1977: 47-48; 2001: 77).

31 A pesar del testimonio tardío del ciclo del leccionario babilónico de un año, la sugerencia de ROYSE obtiene cierta plausibilidad del entorno diaspórico común de las comunidades judías de Alejandría y Babilonia. Es razonable, aunque especulativo, que Palestina tuviera un ciclo de tres años (b.

Meg. 29b), mientras que en la diáspora se utilizó un ciclo de un año. Agradezco esta observación al profesor Folker SIEGERT.

32 Véase ROYSE (1976-1977: 52, 55).

33 Véase STERLING (2017a: 123-142; 2017b: 141-166, esp. 157-159; 1999: 148-164, esp. 160); NIEHOFF (2011: 163-168, esp. 164); WAN (1993: 22-53).

mo sobre Ex 3.3 referido por Orígenes bien puede subir el verso inicial de *QE A* desde el Ex 6.2 propuesto por ROYSE hasta Ex 3.3, y aún más.

Opción dos: una nueva interpretación filónica de Ex 3.3 como un lema secundario

Si bien la preservación de Orígenes de una interpretación perdida de un lema bíblico primario de las *Quaestiones in Exodum* me parece la explicación más satisfactoria para la forma del pasaje, esa hipótesis no está exenta de complicaciones. Con la intención de mantener la reconstrucción de ROYSE del alcance de *QE*, algunos buscarán explicaciones alternativas. La más simple es que Orígenes está citando aquí la interpretación de Ex 3.3 de Filón como un lema secundario, extraído de *QGE* o del Comentario alegórico. La ausencia de un *Tendenz* tropológico en la interpretación citada le da un efecto más rudimentario o tradicional, apuntando, en este caso, a *QGE* nuevamente donde se muestra con especial énfasis el papel de Filón como compilador de tradiciones. En este caso, es probable que Orígenes haya agregado no solo el verbo βούλεται, sino toda la pregunta que enmarca el verso, puesto que Filón casi siempre cita lemas secundarios en *QGE*, no para introducir una nueva pregunta, sino como prueba de la *solutio* que está desarrollando³⁴. El Comentario

34 Véase RUNIA (1991: 47-79, esp. 62). Para ejemplos de *quaestiones* en las que se cita un lema bíblico secundario de Éxodo, véase

alegórico también usa el formato de la *quaestio* explícita y sigue siendo posible, como tercera opción, que la tradición de Orígenes se derive de uno de los tratados perdidos de esta serie de comentarios³⁵. Especular de dónde se deriva este pasaje en *QGE* o el Comentario alegórico sin más datos es una empresa quijotesca. Finalmente, debe mencionarse que si los argumentos a favor de la autoría de Filón de este pasaje no han sido convincentes, existe la posibilidad de que alguien de la escuela de Filón escribiera la exégesis que Orígenes está leyendo. En ese caso, podríamos hablar como mínimo de una nueva tradición “filónica” conservada en la homilía de Orígenes. Esto en sí mismo no sería un hallazgo menor.

Apéndice: Nuevos testimonios filónicos adicionales de las *Homiliae in Psalmos*

Hom. Ps. 74.(1).5 (PERRONE, *Die neuen Psalmenhomilien* 277.10-12)

Uno de mis predecesores preguntó (ἐζήτησε), “si [Sal 74.9 habla] de ‘vino mezclado’, ¿cómo [es que también habla] de ‘vino sin mezclar’? Pero si

QG 1.90 (Ex 31.3); QG 2.45 (Ex 12.2); QG 4.4 (Ex 19.22); QG 4.16 (Ex 4.14); QG 4.87 (Ex 5.2). Estos ejemplos demuestran 1) que Filón aduce lemas secundarios de Éxodo antes del punto de partida conjetural de ROYSE de los lemas primarios de *QE A* (Ex 6.2), y también sugieren 2) que QG en lugar de *QE* es la fuente más probable para una cita de Éxodo como lema secundario.

35 Para el uso de Filón de la *quaestio* en el Comentario alegórico, véase, e.g., *Leg.* 1.33; NIKIPROWETZKY (1977: esp. 170-180).

[habla] de vino sin mezclar, ¿cómo [es que también habla] de vino mezclado?” (cfr. *Deus* 76-77). Pero veamos si lo que dice se puede entender de esta manera...

Hom. Ps. 75.1.6 (PERRONE, *Die neuen Psalmenhomilien* 288.5-14)

“Por tu reprimenda, ¡oh, Dios de Jacob!, se adormecieron los que iban montados en caballos” (LXX Sal 75. 7). Otro de mis predecesores observó (ἐτήρησε) –¡y bien observó!– que “montar a caballo” y “ser un hombre a caballo” no son lo mismo –esto es, “ser jinete” y “ser un hombre a caballo [no son lo mismo]”. Porque el egipcio no es un “hombre a caballo” sino un “jinete”, [como dice Moisés], “caballo y jinete arrojó en el mar” (Ex 15.21; cfr. Filón, *Leg.* 2.103-104). Como no “monta” el caballo con conocimiento, cae. Pero quien con conocimiento “ha cabalgado” su cuerpo y gobierna sus placeres y conduce el cuerpo a donde quiere y con sus riendas controla sus impulsos para que no sea llevado por las incitaciones mordaces de la carne, esta persona no es un “jinete” como el egipcio, sino un “hombre a caballo” como Elías; como se dice acerca de Elías: “carro de Israel y su hombre a caballo” (4 R 2.12)³⁶.

Hom. Ps. 76.1.5 (PERRONE, *Die neuen Psalmenhomilien* 320.17-20)

Uno de mis predecesores culpó (ἐμείψατο) –y bien culpó– a Jetró, cuando dijo “ahora sé que el Señor es más grande que todos los dioses” (Ex

18.11), pues aquí también parecía decir algo sobre Dios, confundiendo al Señor con ídolos, porque no conoce otros “dioses” que estos (*Ebr.* 41-45).

Münster, Alemania

Ediciones y traducciones

- PERRONE, L. (ed.) (2015a). *Origenes XIII: Die neuen Psalmenhomilien: eine kritische Edition des Codex Monacensis Graecus 314*, Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, NF 19. Berlin: De Gruyter.
- SMITH, J. C. (trad.) (1998). *Origenes. Homilies on Jeremiah and 1 Kings 28*. FOTC 97. Washington, DC: Catholic University of America Press.

Bibliografía citada

- ALLENBACH, J. et al. (1982). *Biblia Patristica: Supplément: Philon d'Alexandrie*. Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique.
- NIEHOFF, M. R. (2011). *Jewish Exegesis and Homeric Scholarship in Alexandria*. Cambridge: Cambridge University Press.
- NIKIPROWETZKY, V. (1977). *Le commentaire de l'écriture chez Philon d'Alexandrie: Son caractère et sa portée: Observations Philologiques*, ALGHJ 11. Leiden: Brill.
- PERRONE, L. (2015b). “Doctrinal Traditions and Cultural Heritage in the Newly Discovered Homilies of Origen on the Psalms (Codex Monacensis Graecus 314)”. En *Phasis* 18; 191-212.
- ROYSE, J. (1976-1977). “The Original Structure of Philo's *Quaestiones*”. En *The Studia Philonica Annual* 4; 41-78.

³⁶ La edición de PERRONE coloca erróneamente en cursiva ὥσπερ, pero no es parte de la cita.

- ROYSE, J. (2001). "Philo's Division of His Works into Books". En *The Studia Philonica Annual* 13; 59-85.
- ROYSE, J. (2013). "The Works of Philo" en Kamesar, A. (ed.) *The Cambridge Companion to Philo*. Cambridge: Cambridge University Press; 32-64.
- RUNIA, D. (1991). "Secondary Texts in Philo's Quaestiones" en Hay, D. (ed.) *Both Literal and Allegorical: Studies in Philo of Alexandria's Questions and Answers on Genesis and Exodus*, BJS 232. Atlanta: Scholars; 47-79.
- SATLOW, M. L. (2008). "Philo on Human Perfection". En *The Journal of Theological Studies* 59; 500-519.
- STERLING, G. E. (1999). "'The School of Sacred Laws': The Social Setting of Philo's Treatises". En *VC* 53; 148-164.
- STERLING, G. E. (2017a). "Philo's School: The Social Setting of Ancient Commentaries" en Wyss, B., Hirsch-Luipold, R., y Hirschi, S-J. (eds.) *Sophisten in Hellenismus und Kaiserzeit: Orte, Methoden und Personen der Bildungsvermittlung*, STAC 101. Tübingen: Mohr Siebeck; 123-142.
- STERLING, G. E. (2017b). "The School of Moses in Alexandria: An Attempt to Reconstruct the School of Philo" en Boccaccini, G. y Zurawski, J. (eds.) *Second Temple "Paideia" in Context*, BZNTW 228. Berlin: De Gruyter; 141-166.
- WAN, Sze-kar (1993). "Philo's *Quaestiones et solutiones in Genesim*: A Synoptic Approach". En *SBLSP* 32; 22-53.

Recibido: 26-09-2020

Evaluado: 03-10-2020

Aceptado: 09-10-2020

