



LA HISTORIA JUDÍA EN *HYPOTHETICA* DE FILÓN DE ALEJANDRÍA: UNA VERSIÓN APOLOGÉTICA DEL ÉXODO Y LA CONQUISTA DE CANAÁN

Laura Pérez

[Universidad Nacional de La Pampa]
[lauraperez@humanas.unlpam.edu.ar]
ORCID: 0000-0003-0242-3421

Resumen: El propósito de este trabajo es analizar el modo en que Filón de Alejandría presenta los episodios del éxodo y la conquista de Canaán en la sección histórica del tratado apologético *Hypothetica* (5. 11 - 7. 20) y las motivaciones que pudieron guiar tal representación. Indagaremos otras narrativas de estos mismos acontecimientos frente a las que Filón puede estar reaccionando e intentaremos mostrar que la extrañeza y novedad del tratado en el marco de la obra filónica pueden explicarse por su producción en el contexto cambiante y urgente de los conflictos judeo-alejandrinos de los años 38-40, pero no deben ocultar las líneas de continuidad entre este escrito y otros textos del autor.

Palabras clave: Filón de Alejandría; *Hypothetica*; apología; Éxodo; Conquista de Canaán

Jewish History in Philo of Alexandria's *Hypothetica*: an Apologetic Version of the Exodus and the Conquest of Canaan

Abstract: The purpose of this article is to analyze Philo's presentation of the Exodus and the Conquest of Canaan in the historical section of the apologetic treatise *Hypothetica* (5. 11-7. 20), and the motivations that could have guided this representation. We will inquire other narratives of these same episodes to which Philo can be responding, and we will try to demonstrate that the oddness and novelty of the treatise among Philo's works can be explained from its production in the changing and urgent context of the Jewish-Alexandrian conflicts of the years 38-40, but they should not hide the lines of continuity between this text and other Philonic writings.

Keywords: Philo of Alexandria; *Hypothetica*; apologetics; Exodus; Conquest of Canaan



Introducción

Fil tratado de Filón de Alejandría conocido como *Hypothetica* o *Apología por los judíos* se ha conservado en forma incompleta a través de dos fragmentos relativamente extensos citados en la *Praeparatio Evangelica* de Eusebio de Cesarea. Incluidos en el libro VIII, que se ocupa “de la constitución política de Moisés” (ἐπι τὴν κατὰ Μωσέα πολιτείαν, *Praep.* 8. 1. 1)¹, estos pasajes presentan, el primero (*Praep.* 8. 6. 1 - 8. 7. 20), una breve exposición de la historia bíblica del Éxodo y la conquista de Canaán seguida de una síntesis de las leyes y costumbres judías y, el segundo (*Praep.* 8. 11. 1 - 8. 11. 18), una descripción de la forma de vida de la comunidad judía ascética de los Esenios. Desde los títulos e introducciones del autor cristiano se explicita la orientación apologética de los pasajes, pues uno ha sido tomado, según nuestra fuente, “del primero de los escritos que [Filón] tituló *Hypothetica*, en el que produce un discurso sobre los judíos, como contra sus acusadores” (ἀπὸ τοῦ πρώτου συγγράμματος ὧν ἐπέγραψεν Ὑπο-

1 Las traducciones de Filón y otros textos antiguos me pertenecen. Cito las obras filónicas a partir de la edición de COHN, WENDLAND y REITER (1962) y para las referencias utilizo las abreviaturas de los títulos latinos establecidas por *The Studia Philonica Annual*. El texto de *Hypothetica* no fue incluido en la *Editio Maior* de COHN, por lo que leemos y seguimos la numeración de la *Editio Minor* (COHN y REITER 1915, vol. VI).

θετικῶν, ἔνθα τὸν ὑπὲρ Ἰουδαίων, ὡς πρὸς κατηγοροὺς αὐτῶν, ποιούμενος λόγον, *Praep.* 8. 5. 11), y el segundo procede “de la Apología por los judíos” (ἀπὸ τῆς Ὑπὲρ Ἰουδαίων ἀπολογίας). A pesar de la duplicidad de los títulos mencionados por Eusebio², la coincidencia entre este último y la explicación del contenido del primer texto citado permite considerar que ambos fragmentos pertenecen a una misma obra³. Estos datos son indicativos, además, de que la intención general del texto es la defensa de la historia y la Ley judía frente a acusaciones procedentes de grupos hostiles. De hecho, en la clasificación del *corpus* filónico, este tratado se cuenta siempre en el grupo de los escritos apologéticos, aunque no es tan unánime la categorización de otros textos en este conjunto: algunos estudiosos incluyen los tratados históricos *Contra Flaco* y *Embajada a Gayo*, así como *La vida contemplativa*, sobre la comunidad judía de los Terapeutas, y los dos libros exegético-biográficos *Sobre Moisés*⁴; otros, en cambio, sólo

2 El título *Hypothetica* no es sencillo de interpretar y se han propuesto varias explicaciones diferentes para él, cfr. COLSON 1985 IX: 410-411; STERLING 1990: 418-422.

3 En general hay acuerdo entre la crítica en este sentido, cfr. COLSON 1985: 407; MORRIS 1987: 867-868; STERLING 1990: 414; ROYSE 2009: 51. No todos consideran posible, sin embargo, identificar estos fragmentos –de una obra que, según la referencia de Eusebio, constaría de al menos dos libros– con el título *Sobre los judíos* (Περί Ἰουδαίων) que el mismo autor incluye en la lista de obras filónicas “en un solo libro” (μυνοβίβλα) en *Historia Eclesiástica* 2. 18. 6.

4 Cfr. ROYSE 2009: 50-55.

lo agrupan con el también fragmentario tratado en dos libros *Sobre la providencia*⁵. La heterogeneidad genérica y temática entre estos textos explica la dificultad inherente a cualquier clasificación y la extrañeza que puede producir *Hypothetica* entre la obra de Filón.

No obstante, más allá de la cuestión de los géneros literarios, los últimos estudios han destacado la estrecha relación entre este escrito y los tratados históricos, pues el contexto más probable para la producción de una obra tan explícitamente polémica es el período de extrema tensión producida a partir de los conflictos judeo-alejandrinos del año 38, en que tuvo lugar una manifestación y persecución de gran violencia hacia los judíos, seguida de la privación de sus derechos cívicos, hechos que desencadenaron la posterior embajada encabezada por Filón al emperador Gayo Calígula en los años 39-40⁶. En efecto, STERLING (1990: 429) ha pro-

puesto la hipótesis de que Filón habría escrito este tratado durante el tumulto de los años 38-39 y se pregunta incluso si lo habría hecho mientras ayudaba a preparar un documento para presentar el caso judío en Roma (*Legat.* 178). COVER (2010: 184), por su parte, asumiendo esta última propuesta, postula que el texto habría sido compuesto en preparación para la embajada judía al emperador Gayo y focaliza en los destinatarios y cargos romanos que Filón tendría en cuenta en su argumentación (p. 187), mientras STERLING (ibíd.) había enfatizado la importancia de las imputaciones que circulaban en la literatura greco-egipcia, además de oralmente en el ambiente socio-cultural alejandrino. No es posible definir con algún grado de certeza entre estas hipótesis, pero ambas posibilidades no resultan incompatibles y señalan con seguridad un destinatario no judío y claramente hostil.

La urgencia de estas circunstancias políticas y la intención apolo-gética del escrito podrían explicar la novedad del texto y sus marcadas diferencias con el resto de la obra filónica; sin embargo, estas han provocado en la crítica dificultades de interpretación y han llevado incluso a cuestionar la autenticidad de la atribución a Filón. Si bien esta es aceptada por la mayoría de los investigadores⁷, John BARCLAY (2007: 353-355) ha argumentado en contra de la autoría filoniana del primer frag-

5 Cfr. MARTÍN 2009: 37-38.

6 Sobre la situación política vinculada con estos conflictos, cfr. SMALLWOOD 1976: 220-255; BARCLAY 1996: 48-81; MÉLÈZE MODRZEJEWSKI 2001: 161-183; VAN DER HORST 2003: 18-34; GAMBETTI 2009: esp. 57-76. Evitaremos en este trabajo referirnos a los conflictos y a las críticas de los opositores mediante términos como “antisemitismo” o “antijudaísmo”, que puedan resultar anacrónicos o implicar una motivación primordialmente religiosa o étnica, pues el conflicto se inserta en un contexto socio-cultural y político específico y atañe a la relación entre diversos grupos sociales en la comunidad alejandrina: romanos, helenos o alejandrinos, judíos, egipcios, etc. Cfr. BOHAK 2003: 41-43; COLLINS 2005: 191 y 197-201; LAHAM COHEN 2016: 32.

7 Para una revisión de las opiniones sobre esta cuestión, cfr. STERLING 1990: 413.

mento⁸, en base a diferencias estilísticas (la descuidada organización del material legal) y léxicas (varios *hapax legomena*) que este presenta, pero especialmente por su estilo “no comprometido” (*non-committal*) hacia el relato bíblico del Éxodo y la evaluación judía de Moisés (p. 354). En respuesta, Horacio VELA (2010: 165ss.) ha estudiado la lógica argumentativa del tratamiento de la historia bíblica en *Hypothetica* en un contexto apologético. Recordando la afirmación del propio Filón, que explicita su intención de seguir para su explicación no la “historia” (ἱστορία) sino el “razonamiento” (λογισμός) (*Hypoth.* 6. 5), retoma y profundiza la propuesta de STERLING (1990: 419-420) de que *Hypothetica* debe interpretarse según la estructura lógica del silogismo hipotético desarrollada por los estoicos, ámbito filosófico donde el vocablo ὑποθετικά se habría convertido en un término técnico. En efecto, según este autor, el método de razonamiento de Filón en la sección histórica del escrito sigue los principios de la lógica estoica, lo que explica el título del tratado –que significaría algo cercano a “Proposiciones hipotéticas” (ὑποθετικά [ἀξιώματα])⁹– y, más aún,

8 No cuestiona el extracto sobre los Esenios; por tanto, discute también la atribución de ambas citas a una misma obra (cfr. BARCLAY 2007: 354, n. 4).

9 Esta interpretación, aclara el autor, corresponde bien a la primera parte del escrito sobre la historia judía, y puede implicar además que la presentación de la Ley es verdadera tanto como son válidas las reivindicaciones históricas, de modo que aunque no se empleen categorías de la ló-

gica estoica en la sección legal, se enfatiza igualmente su razonabilidad: “*In nuce, the title is a claim to a valid rather than invalid presentation of the Jews through a logical demonstration*” (STERLING 1990: 422).

su diferente orientación respecto de otros tratamientos de las mismas temáticas en su obra. VELA (2010: 166) considera válida esta interpretación –aunque discute los tipos específicos de silogismos utilizados por Filón– y añade como recurso complementario la retórica de los argumentos dilemáticos, a los que Filón recurriría con el fin de subvertir las críticas de sus oponentes y forzar a su audiencia a admirar el pasado judío, mediante una argumentación lógica que opera en el mismo campo racional que los adversarios, sobre los que no tendría valor alguno la autoridad de las Escrituras (p. 182). Esta interpretación de la técnica apologética, sostiene el investigador, contribuye a reforzar la autenticidad del texto filónico.

En el marco de estas discusiones, el propósito de este trabajo es analizar la primera sección de *Hypothetica* (5. 11 - 7. 20) para examinar el modo en que Filón presenta los eventos centrales de la historia judía temprana –el éxodo, el rol de Moisés, la conquista de Canaán– y las motivaciones que pudieron guiar tal representación. Indagaremos para ello otras narrativas de estos mismos episodios frente a las que Filón puede estar reaccionando y, más específicamente, las acusaciones a las que el alejandrino busca responder. Partimos de la hipótesis de que el texto tiene una orientación apologética que se expresa en una argumenta-

gica estoica en la sección legal, se enfatiza igualmente su razonabilidad: “*In nuce, the title is a claim to a valid rather than invalid presentation of the Jews through a logical demonstration*” (STERLING 1990: 422).

ción racional y lógica y que responde a imputaciones y prejuicios sobre los judíos de larga tradición, pero que tomaron nuevo impulso y encontraron importantes voceros en el marco de los conflictos judeo-alejandrinos de los años 38-40. Por último, postulamos que la extrañeza y novedad del texto en el marco de la obra filoniana pueden explicarse justamente por su producción en este contexto cambiante y urgente, pero no deben ocultar las líneas de continuidad que este mantiene con otras obras filónicas, las que se reconocen en la referencia, muchas veces alusiva, a temáticas y motivos que no sólo están presentes en otras obras del autor sino que constituyen núcleos principales de interés en su pensamiento. Mediante el análisis de estos puntos de contacto con otros escritos de Filón, intentaremos demostrar que *Hypothetica* no es tan extraño al resto del *corpus* filónico como suele postularse.

El origen del pueblo y la salida de Egipto

El primer párrafo de *Hypothetica* citado por Eusebio comienza el comentario sobre la historia judía con la indicación de los orígenes del pueblo a partir de un “antiguo ancestro de origen Caldeo” (τὸν παλαιὸν αὐτοῖς πρόγονον ἀπὸ Χαλδαίων εἶναι) (*Hypoth.* 6. 1). Esta mención podría llevar a identificar a tal antecesor con Abraham, a quien Filón sistemáticamente presenta como de raza caldea: en efecto, a partir de su reconocimiento de Dios,

Abraham se apartó de su origen caldeo, de su familia y de las costumbres y creencias de su grupo social para convertirse en el fundador de la nación¹⁰. Sin embargo, poco después en el mismo párrafo queda claro que “aquel antepasado” (τὸν πρόγονον ἐκεῖνον) antes mencionado es quien se había trasladado antiguamente a Egipto, lo que indica que no se trata aquí de Abraham sino de Jacob, que, en cuanto desciende de aquel, puede identificarse como originario de la misma raza. Los motivos de la primera emigración, de Siria a Egipto, no son definidos con precisión: se los atribuye indistintamente a una decisión motivada por Dios o a la propia previsión del patriarca. El énfasis de todo el párrafo recae, en cambio, en las razones por las que más tarde el pueblo retornaría de allí en una emigración de sentido inverso. Se enumeran cuatro causas de la partida de Egipto que no entran en contradicción sino que se suman unas a otras: la primera motivación es el crecimiento de la población, para la que la tierra se vuelve insuficiente; a ello se añade el “espíritu juvenil” (νεότητι φρονημάτων), impetuoso o emprendedor, en que los judíos son formados a través de su educación, la indicación divina “mediante visiones o sueños” (διὰ φασμάτων καὶ ὄνειράτων [...] δηλοῦντος) de que debían partir y la “nostalgia de la antigua tierra de los padres” (πόθον [...] τῆς πατρῴου καὶ ἀρχαίας γῆς) (*Hypoth.* 6. 1).

10 Véase *Migr.* 177; *Heres* 96-99; *Somm.* 1. 52; *Abr.* 67-72; *Virt.* 212; *Praem.* 58; etc.

Tal presentación del Éxodo no sólo sorprende por su brevedad y escasez de detalles, sino especialmente por la selección de cuestiones en las que se enfoca la atención, mientras otras, como la intervención divina, son pasadas en silencio o reducidas a meras alusiones. No obstante, para comprender esta selección de temas y de énfasis en el relato filónico, debemos recordar que se trata de un escrito apologético y, por lo tanto, la intención es defender a los judíos de concepciones negativas acerca de ellos, o incluso de acusaciones directas. En tal sentido, si comparamos este relato con otras narraciones del Éxodo que circulaban en el ambiente intelectual de la época, podemos comprobar que los elementos destacados por Filón tienen la función de contraponerse a algunos puntos particularmente negativos de estas versiones. De hecho, en la literatura griega y grecoegipcia existían desde el comienzo de la época helenística textos de carácter histórico y etnográfico que presentaban al pueblo judío y comentaban algunos aspectos de su surgimiento y de sus características culturales más salientes o llamativas. Aunque difieren en gran medida en los detalles, podemos identificar dos tendencias principales en estas historias¹¹. Un grupo importante de textos vincula la expulsión de los judíos de Egipto con su condición de afectados o causantes de una peste, muchas veces especificada como lepra; en general se los considera

11 Cfr. BARCLAY 2007: 341. Para una visión de conjunto sobre las diferentes versiones y fuentes, cfr. SCHÄFER 1998: 15-33; GRUEN 2016: 197-227.

como un grupo originalmente egipcio que fue expulsado como impureza del país, aunque también algunos atribuyen su influencia impura a su origen extranjero. Podemos mencionar entre los representantes de estas versiones a autores no judíos de ámbito greco-helenístico o romano, como Hecateo de Abdera (s. IV a.C.), Diodoro Sículo (s. I a.C.), Estrabón y Pompeyo Trogo (ambos de entre los ss. I a.C. y I d.C.). Las fuentes más antiguas en este sentido son los relatos de Hecateo de Abdera, autor griego que visitó Egipto a fines del siglo IV a.C. e incluye su referencia a los judíos en una obra sobre este país, *Aegyptiaca*¹². Hecateo no expresa una actitud negativa hacia los judíos sino que, al contrario, manifiesta admiración por la sabiduría y coraje de Moisés y por las leyes que él instituye¹³. Su versión de la salida de Egipto agrupa a los judíos junto a

12 El fragmento principal de la *Aegyptiaca* de Hecateo se conserva en la *Biblioteca histórica* (40. 3) de Diodoro Sículo (cfr. STERN 1976: 21; GAGER 1985: 40).

13 Cfr. STERN 1976: 21; GAGER 1985: 40. Algunos investigadores consideran que su actitud no es tan positiva, pues menciona más adelante la forma de vida “asocial” (ἀπάνθρωπος) y “hostil a los extranjeros” (μισόξενος) que desarrollaron como consecuencia de su expulsión (cfr. SCHÄFER 1998: 17). Sin embargo, esta explicación más bien sirve para justificar las diferencias culturales, no para criticarlas. Tampoco la referencia al cambio en las costumbres producido por contacto con los persas y griegos tiene un tono crítico. Como argumentan GRUEN (2016: 206-207) y COLLINS (2005: 52), el relato de Hecateo no debe ser considerado ni pro- ni anti-judío, pues su interés es etnográfico y etiológico (cfr. BARCLAY 2007: 347).

otros extranjeros que fueron expulsados porque se les atribuyó la causa de una peste en el país, en razón de que sus cultos y prácticas religiosas habían reducido la honra a los dioses patrios. La partida se caracteriza como una colonización, pues se afirma que algunos de estos extranjeros, guiados por Dánao y Cadmo, se instalaron en Grecia, mientras que la mayor parte se dirigió a la región inhabitada de Judea: esta colonia (ἀπουκία) se organizó bajo el liderazgo de Moisés, quien fundó Jerusalén y estableció el Templo, las formas del culto y las leyes.

Otro grupo de relatos –con Manetón, sacerdote egipcio de Heliópolis (s. III a.C.), como exponente principal¹⁴– presenta a los judíos como extranjeros en Egipto que ejercieron un período de dominación caracterizado por la crueldad y el sacrilegio, lo que provocó la revuelta egipcia contra ellos y su expulsión. Josefo registra dos relatos diferentes procedentes de Manetón. Según el primero, los denominados Hicsos (nombre que significa “reyes pastores”) (*Contra Apión* 1. 82), “un pueblo de raza desconocida procedente del Oriente” (ἐκ τῶν πρὸς ἀνατολὴν μερῶν ἀνθρώποι τὸ γένος ἄσημοι, § 75), invadieron y conquistaron Egipto, ejerciendo una brutal violencia: tomaron prisioneros a los gobernantes, incendiaron las ciudades y arrasaron los templos, trataron con crueldad a los habitantes, a los que mataron o esclavizaron (§ 76). Estos dominaron durante más de quinien-

tos años, hasta que los reyes de Tebas se rebelaron y mediante la guerra los expulsaron –primero a la ciudad de Avaris en la que se encerraron, luego mediante un pacto fuera del país– (§§ 84-88) e, instalados primero en Siria y luego en Judea, “levantaron una ciudad llamada Jerusalén” (πόλιν οἰκοδομησαμένους [...] Ἱεροσόλυμα ταύτην ὀνομάσαι, § 90). El segundo relato de Manetón combina diversas versiones: el rey Amenofis de Egipto quería ver a los dioses y fue aconsejado por uno de sus sabios que sólo podría lograrlo si purificaba el país expulsando a un gran grupo de la población compuesto “de leprosos y otras personas impuras” (ἀπὸ τε λεπρῶν καὶ τῶν ἄλλων μιαιφῶν ἀνθρώπων, 1. 233). El rey los encerró en las canteras pero, advertido de que estos dominarían Egipto, les cedió luego la deshabitada ciudad de Avaris. Estos la tomaron como base de su revuelta y pidieron ayuda a los pastores, antiguos habitantes de la ciudad que habían sido expulsados de allí a la ciudad de Jerusalén. Aunados los dos grupos dominaron el país de forma sacrilega y cruel (§§ 248-249), bajo el mando de un sacerdote de Heliópolis, Osarsef, que luego cambió su nombre a Moisés (§ 250). A partir de la breve síntesis de estas dos versiones no sólo resulta evidente que la alusión a los judíos es muy tangencial –mediante la conexión con Jerusalén, en el primer caso; mediante la identificación Osarsef-Moisés, en el segundo–, sino que, por este preciso motivo, ninguna de ellas fue originalmente propuesta para explicar el origen de los judíos. Como ha demostrado GRUEN

¹⁴ Pasajes conservados por Flavio Josefo en *Contra Apión* 1. 73 - 91; 1. 93 - 105; 1. 228 - 252; cfr. STERN 1976: 62-86.

(2016: 211-216), los relatos de Manetón constituyen historias más antiguas sobre un pueblo extranjero que en la tradición egipcia se asocia al mal, la impureza y la destrucción a través de su vínculo con Seth/Tifón (dios epítome del mal en la mitología egipcia, relacionado con los extranjeros e invasores, lo marginal e impuro, el desierto infértil, el desorden y el caos) y con la ciudad de Avaris en que tenía lugar su culto¹⁵. No es posible determinar con certeza si ya Manetón habría establecido el lazo con los judíos o si este fue añadido por una mano posterior, pues el único testimonio de los relatos es el que ofrece el texto de Josefo.

15 Cfr. BARCLAY 2007: 345. El autor concuerda con GRUEN en que la historia de los Hicsos no tenía ninguna relación con los judíos originalmente. La pregunta es por qué estos arquetipos negativos fueron transferidos a ellos. Mientras GRUEN (2016: 218-223) considera que los propios judíos se apropiaron de la historia para elevar su imagen como antiguos conquistadores, concordamos con BARCLAY (2007: 346) en que esta explicación es poco plausible, pues los judíos no querían asociarse a estereotipos tan marcadamente peyorativos. Propone en cambio que el vínculo se produjo espontáneamente en las expresiones de rechazo de la población nativa en momentos de revueltas judías, como muestran algunos papiros del siglo II d.C. Alguien habría añadido más tardíamente, entonces, las conexiones judías al texto de Manetón. Contra esta postura, SCHÄFER (1998: 20-21) argumenta que la fusión de los elementos egipcios y judíos está en el núcleo de la historia de Manetón y no puede ser trasladada –mediante la postulación de un Pseudo-Manetón– a una época posterior, como la Alejandría del siglo I, como tampoco los motivos de *misoxenia/misanthropia* y de impiedad, que son centrales, según el autor, a las narraciones del éxodo de Hecateo y Manetón.

Se conocen además otras versiones de época helenística que, aunque no idénticas, presentan los eventos de manera similar. Así, Diodoro Sículo (*Biblioteca histórica* 1. 28. 1 - 3) los presenta como egipcios expulsados por impiedad e impureza (lepra); Estrabón (*Geographica* 16. 2. 34 - 46) alude a su origen egipcio, aunque relata que se fueron voluntariamente por no estar satisfechos con la religión egipcia; Pompeyo Trogo (*apud* Justino, *Historiae Philippicae* 36. 1. 9 - 3. 9) les asigna origen sirio, de Damasco, y, aunque parece tener algún conocimiento de la historia bíblica, conecta nuevamente la expulsión de los judíos de Egipto con la lepra¹⁶. Las narraciones de mayor interés para nuestro análisis, sin embargo, son aquellas que presenta Josefo en su tratado apologético *Contra Apión*, pues aunque se trata de una obra posterior a Filón, dos de los autores que allí enfrenta el historiador judío son sus contemporáneos y, mucho más importante, son sus oponentes en la embajada a Roma: Apión participó de la delegación alejandrina que se oponía a la judía ante Calígula¹⁷, mientras que Queremón habría sido integrante de una embajada alejandrina a Claudio¹⁸. Más temprano que estos dos autores es Lisímaco, del que se conoce

16 Cfr. STERN 1976: 167-169, 261-267, 294-311, 332-342; SCHÄFER 1998: 22-27.

17 Cfr. Flavio Josefo, *Antigüedades Judías* 18. 257ss.; STERN 1976: 389-416; SCHÄFER 1998: 28s.

18 Cfr. Flavio Josefo, *Contra Apión* 1. 288 - 292; STERN 1976: 417-421; SCHÄFER 1998: 30-31.

muy poco, pero que puede ubicarse con seguridad antes de Apión, probablemente en el siglo II a.C.¹⁹ Su narración retoma el motivo de la lepra, pero lo presenta de un modo mucho más agresivo y violento: relata que “el pueblo judío, afectado de lepra, sarna y otras enfermedades” (τὸν λαὸν τῶν Ἰουδαίων λεπρούς ὄντας καὶ ψωρούς καὶ ἄλλα νοσήματά τινα ἔχόντων, *Contra Apión* 1. 305), se refugió en los templos y, cuando el rey consultó al oráculo de Amón por la gran escasez de alimentos, este le indicó que purificara los templos ahogando a los “sarnosos y leprosos” y expulsando a los demás al desierto para dejarlos morir allí (§ 306). El relato de Apión, según Josefo, repite lo mismo que otros habían dicho (*Contra Apión* 2. 3): atribuye origen egipcio a los judíos (*Contra Apión* 2. 8; 2. 28), presenta a Moisés como un sacerdote de Heliópolis (§ 2. 10) y afirma que este “guio a los leprosos, los ciegos y los cojos” (ἐξαγαγεῖν τοὺς λεπρῶντας καὶ τυφλοὺς καὶ τὰς βάσεις πεπηρωμένους, § 2. 15). Por último, Queremón presenta un relato más similar a los de Manetón, combinando los motivos de la lepra y, luego de la expulsión, la asociación con un pueblo extranjero –no identificado, como el propio Josefo critica (1. 298 y 302)– para invadir y dominar Egipto por un tiempo, antes de su definitiva expulsión a Siria.

Si bien la mayoría de los investigadores ha destacado que no todas estas

narraciones tendrían una intención decididamente hostil hacia los judíos, sino que se va percibiendo una orientación más agresiva en los últimos autores citados, ya de época helenístico-romana, es evidente que ninguna de ellas podría ser bien recibida por sus protagonistas, los propios judíos: no sólo se apartan notoriamente de la narración bíblica del Éxodo, sino que presentan una imagen que podía considerarse desde despreciativa hasta en extremo ofensiva. No hay duda de que Filón tiene en cuenta estos relatos en su discurso defensivo, en el que destaca elementos que puedan contrarrestar o demostrar la falsedad de estas concepciones. En primer lugar, como ya hemos señalado, Filón es muy explícito respecto del origen de los judíos radicados en Egipto: de estirpe caldea, procedían de la región de Siria. La doble mención del traslado realizado por el primer antepasado que descendió a Egipto señala enfáticamente que no eran de raza egipcia. La imagen negativa que Filón expresa a lo largo de toda su obra hacia los egipcios nativos y hacia Egipto mismo –símbolo del cuerpo en sus alegorías– explica su voluntad de separar desde un principio su propia raza de aquella²⁰. Mucho menos, entonces, podrían identificarse con un grupo particular de egipcios contaminados o enfermos. En cuanto una de las formas de impureza corporal que impedía ingresar al Templo o ejercer el sacerdocio, la lepra es interpretada en

19 Cfr. Flavio Josefo, *Contra Apión* 1. 304 - 311; STERN 1976: 382-388; SCHÄFER 1998: 27-28.

20 Véase *Leg.* 2. 59 y 77; 3. 13; 3. 37-38; *Migr.* 77; *Abr.* 103; *Jos.* 153, etc. Cfr. PEARCE 2007: esp. cap. 3, pp. 87-128.

los tratados alegóricos como símbolo del vicio o la maldad, pues la impureza corporal simboliza la impureza del alma²¹, en consecuencia, la vinculación de su pueblo con esta u otras formas de contaminación o impureza física resultaría fuertemente ofensiva para Filón y para los judíos en general. De hecho, Josefo (*Contra Apión* 1. 281) rechaza la idea argumentando igualmente que Moisés no pudo haber sido un leproso pues sus leyes prohíben a los leprosos permanecer en la ciudad o residir en una aldea.

Sin embargo, luego de desacreditar la versión que asociaba a los judíos con un grupo de egipcios enfermos o contaminados, Filón tampoco avala su identificación con cualquier tipo de extranjeros, mucho menos con aquellos que recibían desde antiguo el odio de la población nativa, los Hicsos, acusados de haber invadido y dominado violenta y sacrílegamente el país. Por el contrario, el autor se encarga de explicitar que los judíos, caldeos procedentes de Siria, habían llegado a Egipto a partir de una “emigración” (μετωκισμένον, participio perfecto medio-pasivo del verbo μετουκίζω). Esta no es una mención intrascendente, pues la idea de la migración reaparece a menudo en los textos del alejandrino y adquiere un peso ideológico muy importante. En efecto, resulta significativo que la imagen que aquí presenta de los judíos –emigrantes de origen caldeo y procedentes de Siria– sea la misma

que ofrece de Moisés en su tratado sobre la vida del profeta, un escrito que generalmente ha sido reconocido como apologético²² y en el que Filón se dedica a explicar en forma extensa y detallada la vida de Moisés, con especial atención al relato del Éxodo. Allí Moisés es presentado como de raza caldea (γένος Χαλδαῖος, *Mos.* 1. 5) por ser descendiente de Abraham, y se explica que sus antepasados “habían emigrado” (μεταναστάντων) a Egipto en busca de alimento, pues una gran hambruna afectaba a Babilonia y las regiones cercanas (*Mos.* 1. 8 y 1. 34). Este relato sobre los orígenes del pueblo y su llegada a Egipto coincide con el que hallamos en *Hypothetica*, salvo en la mención del motivo por el que se produjo esa primera emigración, omitido en este último escrito y reemplazado por una alternativa ambigua: Jacob descendió a Egipto ya fuese por disposición divina, ya por propia previsión. Pero, si continuamos la comparación con *Vida de Moisés*, más evidente aún es la omisión de los problemas y conflictos que llevan a la segunda emigración de que aquí se trata: la partida de Egipto. En la biografía mosaica, Filón desarrolla pormenorizadamente los maltratos que sufrió la población judía en Egipto, donde fue esclavizada (*Mos.* 1. 36 - 39) y, cuando su número comenzó a crecer en forma constante (εἰς πο-

21 Véase *Spec.* 1. 80 y 118; *Somm.* 1. 202; *Sobr.* 49; *Plant.* 111; *Immut.* 123-131; *Leg.* 3. 7-8.

22 Cfr. ROYSE 2009: 51. MARTÍN (2009: 17) afirma: “Leída en su lugar y su tiempo, la *Vida de Moisés* es un manifiesto histórico-teológico-político y, por concomitancia, una apología de la comunidad judía en su conjunto”.

λυανθρωπίαν ἐπιδιδόντος ἀεὶ τοῦ ἔθνους), debió soportar la medida tomada por el faraón para limitar tal crecimiento: la crianza únicamente de las niñas y no de los varones nacidos (*Mos.* 1. 8). En cambio, en *Hypothetica* Filón elude cualquier referencia a esta situación y se concentra en una razón favorable para la emigración: la gran multitud de la población, para la que no alcanzaba ya la tierra. El tema inclusive se retoma al final del mismo párrafo, donde enfatiza que desde los tiempos de Jacob la nación ha seguido creciendo y aumentando su número hasta volverse “extremadamente populosa” (ὕπερβάλλειν εἰς πολυανδρίαν, *Hypoth.* 6. 1).

Esta temática también es recurrente en la obra filónica y, al igual que la de la migración, está especialmente presente en los tratados relacionados con el contexto político-social de los conflictos judeo-alejandrinos y la problemática cuestión del derecho de ciudadanía de los judíos en Alejandría. Son frecuentes en sus textos las referencias a la multiplicación y gran número de la población judía como cualidades que demuestran su bienestar y prosperidad²³. La connotación positiva del crecimiento poblacional ya está presente en el Génesis, en que Abraham recibe la promesa de una numerosa descendencia, y es un tema frecuente en el contexto de las bendiciones y premios otorgados por la providencia divina a los virtuosos²⁴,

de allí que Filón siempre interprete esta característica como muestra del favor divino obtenido por la piedad y excelencia moral del pueblo. Pero, además, Filón reiteradamente presenta este gran número y crecimiento de la población como la causa principal de la emigración hacia otras regiones y la configuración de una diáspora que, con base en Jerusalén, se extiende “por todo el mundo habitado” (πᾶσα ἡ οἰκουμένη, *Legat.* 214). No menos significativo es el hecho de que esta idea se repita en los tres tratados más definidamente apologéticos de Filón: además del párrafo de *Embajada a Gayo* que acabamos de citar, la misma afirmación en términos casi idénticos reaparece en *Vida de Moisés* 2. 232 y nuevamente en *Contra Flaco*, donde Filón explica que “a los judíos no les alcanza una sola tierra, por su numerosa población” (Ἰουδαίους γὰρ χώρα μία διὰ πολυανθρωπίαν οὐ χωρεῖ, *Flacc.* 45), de modo que “habitan en la mayoría y las más prósperas de las regiones de Europa y Asia, en las islas y los continentes” (τὰς πλείστας καὶ εὐδαιμονεστάτας τῶν ἐν Εὐρώπῃ καὶ Ἀσίᾳ κατὰ τε νήσους καὶ ἡπείρους ἐκνέμονται) y consideran su “metrópolis” (μητρόπολιν) la ciudad santa, pero tienen por “patrias” (πατρίδας) las ciudades en que habitan (*Flacc.* 46).

Además de reiterar la vinculación entre crecimiento poblacional y migración, este pasaje pone de manifiesto el núcleo problemático de estos tratados históricos, el conflicto por los derechos de ciudadanía alejandrina de los judíos. La estrecha

23 Véase *Virt.* 64; *Mos.* 1. 149, 222 y 240, 2.55; *Praem.* 57, 66; etc.

24 Véase Gn 12, 2; 13, 16; 15, 5; 17, 6; 22, 17-18; 26, 4; 28, 14; *Praem.* 109 y 172.

conexión entre todas estas temáticas se evidencia en otro pasaje de la *Vida de Moisés*, donde Filón es muy explícito acerca de cuál debe ser el estatus de los que se establecen en una ciudad o país para habitar allí como inmigrantes: “Los extranjeros, a mi criterio, [...] además de suplicantes, son residentes y amigos, aspirantes a la igualdad de derechos civiles y vecinos, casi ciudadanos, pues poco difieren de los autóctonos (οἱ γὰρ ξένοι παρ’ ἐμοὶ [...] μέτοικοι δὲ πρὸς ἰκέταις καὶ φίλοι, σπεύδοντες εἰς ἀσπῶν ἰσοτιμίαν καὶ γειτνιῶντες ἤδη πολίταις, ὀλίγω τῶν αὐτοχθόνων διαφέροντες, *Mos.* 1. 35). Filón introduce esta afirmación en relación con la época de Moisés y la denuncia del trato esclavizante que recibieron los judíos en Egipto; sin embargo, es innegable el sentido general del párrafo, que no sólo concuerda con la imagen siempre positiva y abierta a la migración que el autor expresa a lo largo de su obra²⁵, sino que además resulta completamente a tono con las preocupaciones más apremiantes de los judíos de Alejandría.

Estas referencias halladas en obras de la misma época de producción que la que consideramos más plausible para las *Hypothetica* (*Contra Flaco* y la *Embajada a Gayo*) y en uno de los tratados de más claro impulso apologético (*Vida de Moisés*) mues-

tran que la presentación de los judíos como inmigrantes no es casual, sino que busca instalar en la discusión una concepción favorable hacia ellos que contribuya a sostener sus reclamos sociales y políticos²⁶. Podrá objetarse que la presencia del tema es demasiado breve y alusiva, pero en un tratamiento que es en su totalidad muy sintético, tanto la inclusión como la ausencia de elementos deben considerarse significativos.

En tal sentido, podemos registrar también importantes omisiones. Además de la ya aludida elisión de las motivaciones negativas de las migraciones, Filón pasa por alto o reduce a una mera alusión otro aspecto central de la narración bíblica sobre estos acontecimientos: las formas de intervención y ayuda divina. En *Hypothetica* no hallamos referencia alguna a los prodigios que Moisés, su hermano y Dios mismo realizaron ante el faraón y el pueblo egipcio a fin de lograr el permiso para salir del país, los que son en cambio detalladamente relatados en *Vida de Moisés* (1. 77 - 81 y 91 - 139); estos son reemplazados por la acotada mención de Dios y de sus intervenciones en las formas tradicionalmente reconocidas en el mundo helenístico-romano,

25 Abraham es el primer inmigrante (*Gig.* 62-64, *Migr.* 184-185, *Somn.* 1. 161, *Virt.* 102 y 219), pero también los prosélitos son considerados inmigrantes (*Virt.* 102, *QE* 2. 2, etc.) que ingresan a una nueva comunidad política (πολιτεία).

26 En el mismo sentido, GAGER (1985: 46-47) sostiene que los relatos negativos sobre el Éxodo deben ser interpretados en relación con el conflicto por la ciudadanía. Ello es particularmente evidente en el caso de Apión, autor que, además de las críticas sobre el éxodo y las leyes judías, incluye en sus escritos, según Josefo, acusaciones “contra los judíos residentes en Alejandría” (*Contra Apión* 2. 7).

como sueños y visiones²⁷. Tales omisiones o referencias meramente alusivas, creemos, no pueden más que ser voluntarias y estratégicas. En el marco de un escrito defensivo dirigido a rebatir a un público primordialmente no judío y hostil a sus reclamos, Filón omite o resta importancia a aquellos aspectos que pudieran resultar poco atractivos, mientras resalta los factores identitarios por los que considera que su grupo debería ser apreciado y, por ende, aceptado dentro de la heterogénea comunidad política de la Alejandría imperial. Al mismo tiempo, la exclusión de aquellos datos que podrían implicar críticas directas o acusaciones hacia los egipcios indican una actitud estrictamente defensiva por parte del autor, que se limita a responder a las ideas negativas sobre su grupo con una presentación más positiva, pero sin atacar a los voceros de tales ideas ni a sus grupos socio-políticos de pertenencia²⁸. La intención parece ser la de propiciar el diálogo en el marco de un debate asentado en la argumentación racional y en un tono medido y preferentemente respetuoso hacia los opo-

nentes –aunque llega por momentos a la ironía o el sarcasmo–. Veremos a continuación otros aspectos de la exposición histórica de *Hypothetica* que apuntan en la misma dirección.

El rol de Moisés y la conquista de Canaán

Luego de la presentación del pueblo y los motivos de su partida de Egipto, hay una interrupción en la cita de Eusebio –al parecer breve– y se retoma el texto filónico en la sección dedicada a la figura y actuación de Moisés:

Y los guiba en su partida y en su marcha un hombre en nada, si quieres, diferente de lo común, de modo que incluso [hay quienes] lo censuraban de hechicero y malicioso en sus palabras. Y en verdad fue por un hermoso encantamiento y malicia por los que no sólo los preservó por completo sanos y salvos en medio de la falta de agua, el hambre, el desconocimiento de los caminos y la carencia de todo recurso [...], sino que también los mantuvo sin luchas de unos contra otros y por sobre todo obedientes a él (*Hypoth. 6.2*).

27 Ya COLSON (1985 IX: 408) consideraba esta representación “*a strange way of treating the visitations described in Exodus*”, aunque reconocía que la sección histórica del tratado “*gives the impression that he [Philo] wishes to meet the hostile criticism of the Gentiles by giving a rationalistic version of the history*”.

28 Podemos contrastar con los ataques *ad hominem* del tipo de los que hallamos repetidamente en el discurso mucho más directo y agresivo de Flavio Josefo: *Contra Apión* 1. 226, 320, 2. 3, 136, 138, etc.

Ἀνήρ γε μὴν αὐτοῖς ἠγεῖτο τῆς τε ἐξόδου καὶ τῆς πορείας εἰς οὐδὲν τῶν πολλῶν, εἰ βούλει, διάφορος· οὕτω καὶ ἐλοιδοροῦν γόητα καὶ κέρκωπα λόγων. καλῆς μέντοι γοητείας καὶ πανουργίας, ἐξ ἧς τὸν γε λαὸν ἅπαντα ἐν ἀνυδρίᾳ καὶ λιμῷ καὶ τῶν ὁδῶν ἀγνοίᾳ καὶ ἀπορίᾳ τῶν συμπτάντων οὐ μόνον εἰς τὸ παντελὲς διεσώσατο [...], ἀλλὰ καὶ πρὸς ἀλλήλους ἀστασιάστους αὐτοὺς καὶ πρὸς ἑαυτὸν μάλιστα εὐπειθεῖς διεφύλαξε.

Tal presentación está evidentemente dirigida como una contestación ante ideas que circulaban en el medio social del alejandrino. En efecto, es este el lugar de *Hypothetica* en que hallamos el paralelo más exacto con una de las fuentes que registran las acusaciones de que eran objeto los judíos: Flavio Josefo, en *Contra Apión* 2. 145, transmite que “Apolonio Molón, Lisímaco y algunos otros” manifiestan “opiniones injustas y falsas sobre nuestro legislador” (περί τε τοῦ νομοθετήσαντος ἡμῖν [...] λόγους οὔτε δίκαιους οὔτε ἀληθεῖς), al que censuran de “hechicero e impostor” (γόητα καὶ ἀπατεῶνα). La atribución colectiva de esta crítica por parte de Josefo indica que era una idea difundida entre los círculos hostiles al judaísmo, pero resulta relevante notar que los autores nombrados pertenecen a una época y contexto cercanos a los de Filón: Apolonio Molón²⁹, orador del siglo I a.C. muy reconocido en círculos romanos, y Lisímaco, al que ya hemos presentado, ambos influencias principales de los argumentos contra los judíos esgrimidos por Apión, que es, como sabemos, uno de los contrincantes más directos de Filón en el contexto del conflicto judeo-alejandrino. La invectiva que tanto Filón como Josefo enfrentan consiste en una desacreditación del profeta, considerado fraudulento o mentiroso: Filón registra el vocablo κέοκωψ, que alude a alguien “astuto”, “malicioso” y “embustero”, mientras

Josefo emplea ἀπατεῶν, “engañoso”. Pero, por otro lado, en estrecha relación con esta idea del engaño o la mentira, ambos autores testimonian el mismo insulto de γόης, que traducimos como “hechicero” y que Filón conecta directamente con su actividad, la γοητεία, término que denota las diversas formas de encantamiento, magia, hechicería, pero también connota charlatanería, impostura y superstición. Esta terminología, usada en su connotación más negativa, no se aplicaba exclusivamente a Moisés. Desde época clásica encontramos entre los filósofos –el caso de Platón en *Leyes* (909a; 933a) es el más célebre– este tipo de críticas dirigidas hacia los sacerdotes itinerantes, iniciadores en cultos místéricos u otros ritos y creencias religiosos que se considerarían falsos, engañosos y motivados únicamente por el interés de lucro de sus promotores. Y ya en época más cercana y levemente posterior a Filón, hallamos los vocablos de este campo léxico usados tanto por los cristianos para denostar los cultos paganos³⁰, como también en el ámbito opuesto aplicados a Jesús y sus discípulos, según muestra la defensa de Orígenes en su *Contra Celso*³¹. De este modo,

30 Cfr. Clemente de Alejandría, *Protréptico* 1. 3. 1; 2. 11. 1; 2. 12. 1, donde se aplican a los cultos místéricos de Orfeo y los sacerdotes órficos.

31 Cfr. Orígenes, *Contra Celso* 2. 48 - 49; 2. 55; 7. 9 - 11. En Orígenes (*Contra Celso* 2. 34; 2. 49; 4. 33) encontramos también referencias a la consideración de Moisés en estos términos, dato que corrobora los de Filón y Josefo. Como explica HERRERO DE JÁUREGUI (2007: 216-217), la imputación de

29 Cfr. STERN 1976: 148-149; SCHÄFER 1998: 21-22.

al recibir tales imputaciones, la figura de Moisés entra en una discusión por la legitimidad de los líderes y representantes de grupos religiosos que, creemos, puede explicar ciertas decisiones de Filón respecto de su representación en *Hypothetica*.

En efecto, ya hemos notado que Filón omite cualquier alusión a los prodigios realizados ante el Faraón para obtener el permiso de la partida de Egipto, hechos que son en cambio minuciosamente relatados en *Vida de Moisés* (*Mos.* 1. 91 - 139); de igual modo, los eventos sobrenaturales e intervenciones divinas que, según el relato del Éxodo, permitieron la supervivencia del pueblo durante la travesía son ampliamente narrados en la biografía de Moisés (*Mos.* 1. 181- 213), mientras que aquí resultan elididos por completo. Esto puede explicarse porque la *Vida* es una obra cuya orientación, aunque también apologética, es más positiva que defensiva, pues busca dar a conocer la vida del profeta a un público amplio, que incluiría probablemente gentiles, pero simpatizantes a los que intentaría atraer, e incluso recientemente convertidos. En cambio, en *Hypothetica*, frente a una audiencia hostil, el autor evitaría la mención de los aspectos del accionar de Moisés que pudieran dar mayores motivos a la

fraude, charlatanería y de alguna forma de magia o hechicería impostada sería ampliamente usada para degradar la credibilidad de personajes a los que determinados grupos consideraban divinamente inspirados y atribuían la ejecución de prodigios y milagros o la producción de textos de carácter revelado y, por ende, sagrado.

imagen de “hechicero” o “mago” que le reprochaban.

Por otra parte, el valor y la calidad de la hazaña del conductor de los judíos son tan evidentes para Filón que su respuesta se limita en un primer momento a la ironía: fue por un “hermoso encantamiento y malicia” (καλῆς γοητείας καὶ πανουργίας) que Moisés logró conducir al pueblo en tan adversas condiciones (*Hypoth.* 6. 2). Es recurrente en el autor la expresión de la actitud irónica mediante el uso de καλός u otros adjetivos positivos en un sentido inverso, como calificativos de ideas, situaciones o comportamientos que considera indignos e inaceptables³². Sin embargo, en el marco de la respuesta irónica el alejandrino destaca aquellos elementos por los que la actuación de Moisés resulta admirable: mantuvo a salvo al pueblo a través del hambre y la sed, lo condujo a pesar de la falta de caminos y logró mantener el orden en un grupo tan numeroso no por un breve tiempo, como destaca en el párrafo siguiente, sino que tal “concordia” (ὁμοφροσύνη) se mantuvo por un largo período (*Hypoth.* 6. 3). La indiscutible evidencia de su mérito se destaca a través de la reformulación que retoma y enfatiza, aún en tono irónico, casi los mismos temas: “Y ni la sed, ni el hambre, ni el deterioro de los cuerpos, ni el miedo por el futuro, ni la ignorancia de lo que sucedería excitaron a esa gente engañada y arruinada contra aquel hechicero”

32 Véase *Flacc.* 74, 90, 157; *Legat.* 203; *Plant.* 160; *Spec.* 3. 115; *Jos.* 46.

(καὶ οὐ δίψος, οὐ λιμός, οὐ φθορὰ σωμάτων, οὐχὶ φόβος περὶ τῶν μελλόντων, οὐκ ἄγνοια τῶν συμβησομένων, ἐπὶ τὸν γόητα ἐκείνον ἐπήρε τοὺς ἐξαπατωμένους καὶ περιφθειρομένους λαούς, *ibíd.*). Elididos los aspectos sobrenaturales del Éxodo, se enfatiza la calidad de gobernante de Moisés, su capacidad de evitar todo tipo de enfrentamientos, tanto entre los miembros de la población como de la multitud contra el propio conductor, y su habilidad para mantener la concordia, un elemento que Filón considera indispensable en una adecuada organización política y forma de gobierno, e identifica como el objetivo primordial de la constitución de Moisés (*Virt.* 119). Como ejemplo contrario, por mencionar uno solo y por su relevancia en el contexto de la obra analizada, podemos recordar el reproche, también cargado de amarga ironía, que Filón dirige en *Contra Flaco* a los alejandrinos que atacaron a los judíos en los eventos del año 38 y al propio Flaco, que nada hizo para prevenirlos o detenerlos: “Pues no es, oh nobles, ningún honor abolir leyes, alterar costumbres ancestrales, maltratar a aquellos con los que se convive y enseñar a los de otras ciudades a despreciar la concordia” (οὐ γὰρ ἐστὶν, ὦ γενναῖοι, τιμὴ καταλύειν νόμους, ἔθνη πάτρια κινεῖν, ἐπηρεάζειν τοῖς συνοικοῦσι, διδάσκειν καὶ τοὺς ἐν ταῖς ἄλλαις πόλεσιν ὁμοφροσύνης ἀλογεῖν, *Flacc.* 52)³³.

33 Sobre la concordia –aludida a veces con otros términos similares, especialmente ὁμόνοια y κοινωνία– como virtud y como cualidad de una buena organización políti-

ca e incluso de un buen matrimonio, véase *Virt.* 35 y 119; *Praem.* 87, 92, 154; *Mos.* 1. 7; *Decal.* 14, 132; *Spec.* 1. 70, 138 y 295; etc.

En el último párrafo que dedica a este tema, con la intención de explicar el éxito y el mantenimiento de la paz durante la travesía por el desierto, Filón propone tres respuestas posibles a la cuestión de “¿Cómo explicar esto?” (καίτοι τί βούλει; *Hypoth.* 6. 4), aunque todas ellas planteadas a modo de pregunta, sin afirmar la adecuación o preferencia de ninguna. La primera posibilidad se centra en las cualidades de Moisés, su habilidad, elocuencia o inteligencia extremas serían las que hicieron posible la hazaña; la segunda opción es que el pueblo tuviera ciertas condiciones naturales, como la docilidad y la previsión, en lugar de ser torpe o rebelde; por último, que el mérito no fuese de los hombres, sino que haya sido Dios el que “apaciguó sus rebeldías” y tomó a su cargo su destino (*ibíd.*). Sin optar por una de estas versiones, Filón concluye: “Cualquiera de estas te parezca ser verdadera, es evidente que confirma la alabanza y honra de Moisés y su celo hacia todos ellos” (ὅπερ γὰρ σοι μάλιστα ἂν ἐκ τούτων ἀληθές εἶναι δόξη, πρὸς ἐπαίνου καὶ τιμῆς καὶ ζήλου περὶ αὐτῶν συμπάντων ἰσχύειν φαίνεται, *ibíd.*). Las tres hipótesis, de hecho, pueden vincularse a aspectos destacados en la exposición del Éxodo en el tratado sobre la *Vida de Moisés*: las condiciones del profeta como buen gobernante son las que configuran una de las facetas principales de su figura, la cualidad de realeza, que lo prepara también

con anticipación para su rol fundamental de legislador, que establecerá la constitución óptima para el buen gobierno (*Mos.* 1. 148 - 154, 1. 161 - 162). Filón elude referir en *Hypothetica* –o más bien contradice, al mencionarla como una de sus cualidades– el problema de la falta de elocuencia de Moisés, que en *Vida de Moisés* 1. 83 - 84 se reconoce subsanado por la ayuda divina y la función de su hermano como intérprete. En cuanto al pueblo, en la biografía del profeta su consideración alterna entre el elogio por el esfuerzo realizado y el reproche por la desconfianza que en ocasiones los invade frente a las adversidades, especialmente el hambre y la falta de agua, pero estos contratiempos son reiteradamente salvados gracias a la intervención divina, que restablece la esperanza y la fe en su conductor y en el Dios que los acompaña (*Mos.* 1. 171 - 175, 183, 193 - 197, 199). Nuevamente observamos cómo en *Hypothetica* prevalece la orientación racional que se limita a mencionar a Dios como posible apoyo que favorece el logro de la empresa, pero deja abierta a la interpretación y preferencia del lector la opción por una explicación más mundana: las cualidades intrínsecas –pero plenamente humanas– del pueblo y de su guía. Mediante una argumentación silogística construida en base a hipótesis disyuntivas, el alejandrino enfrenta a sus lectores a un dilema³⁴: sea cual sea la explicación preferida sobre los hechos realizados

por Moisés, cualquiera de ellas conduce a reconocer el elogio y la admiración de que es merecedor.

El último tema histórico que Filón aborda antes de pasar a la exposición de la legislación es la llegada a la tierra: cómo “se establecieron” (ἰδρύθησαν) allí y “tomaron posesión” (ἔσχον) del país (*Hypoth.* 6. 5). Es en este punto donde el autor advierte que, más que ceñirse a la “historia” (ἱστορία), es decir, al relato bíblico, se ocupará del tema mediante un “razonamiento” (λογισμός), y una vez más ofrece al lector, en forma interrogativa, dos posibles interpretaciones entre las que lo incita a optar: “¿cuál de las dos prefieres?” (πότερον γάρ ποτε βούλει, *Hypoth.* 6. 6). O bien los judíos eran superiores en el número de guerreros y fuertes a pesar del cansancio, de modo que empuñando las armas “tomaron por la fuerza el país” (κατὰ κράτος ἔλειν τὴν χώραν), “venciendo a los sirios y fenicios que combatían en su propio territorio” (Σύρους τε ὁμοῦ καὶ Φοίνικας ἐν αὐτῇ τῇ ἐκείνων γῆ μαχομένους νικῶντας), o bien, por el contrario, los judíos eran “pacíficos” (ἀπολέμους), “cobardes” (ἀνάνδρους), de número escaso y carentes de elementos para la guerra pero “encontraron el respeto de aquellos [pueblos] y obtuvieron la tierra con su consentimiento voluntario” (αἰδέσεως δὲ τυχεῖν παρὰ τούτοις καὶ τὴν γῆν λαβεῖν παρ’ ἐκόντων), y, en consecuencia, poco después fundaron allí su templo y establecieron los demás elementos tendientes a la piedad y el servicio religioso (*Hypoth.* 6. 6).

34 Para el análisis de la estructura lógica del argumento, cfr. STERLING (1990: 421) y VELA (2010: 175-177).

Entre las dos alternativas propuestas, en vistas de las conclusiones que deriva en los párrafos subsiguientes, parece claro que Filón considera más plausible la segunda hipótesis. En efecto, continúa su discurso: “Pues esto demostraría, según parece, que eran reconocidos como los más amados por Dios incluso entre sus enemigos” (δηλοῖ γάρ, ὡς ἔουκε, ταῦτα καὶ θεοφιλεστάτους αὐτοὺς ἀνωμολογήσθαι καὶ παρὰ τοῖς ἔχθροῖς) (*Hypoth.* 6. 7) y “si de parte de ellos obtuvieron respeto y honor, ¿no muestran que superaban a los otros en buena fortuna?” (παρὰ τούτοις δ’ οὖν αἰδέσεως καὶ τιμῆς τυγχάνοντες πῶς οὐχ ὑπερβάλλειν εὐτυχίᾳ τοὺς ἄλλους φαίνονται; *Hypoth.* 6. 8). La mención del reconocimiento, respeto (αἶδεσις) y honra (τιμῆ) –con la reiteración del mismo término del § 6, αἶδεσις– que recibieron de quienes debían sin duda considerarse sus enemigos indica que la idea de una aceptación pacífica y voluntaria por parte de los anteriores pobladores es la opción válida para el autor³⁵. Ello ha generado no poca sorpresa entre los lectores y estudiosos de Filón, porque implica un completo apartamiento de la historia bíblica, que no sólo reitera una y otra vez el mandato divino de aniquilar las naciones halladas en la tierra de Canaán, sino

35 STERLING (1995: 421) y BERTHELOT (2007: 53) consideran que Filón avala esta tesis; COVER (2010: 195) piensa que ambas interpretaciones son válidas, pues “in either war or peace, the Jews emerge favorably”; pero admite igualmente que Filón parece mostrar preferencia por opción pacífica; es similar la postura de VELA (2010: 179-180).

que describe las violentas y sangrientas luchas de conquista en los libros de Josué y Jueces. Si bien Filón casi constantemente se mantiene apegado al Pentateuco en su lectura exegética, lo que explicaría en parte la ausencia de referencias a estos dos libros, no es menos cierto que hay pasajes referidos a estos temas –la conquista y los mandamientos vinculados con ella– en los cinco libros del Pentateuco y que Filón, en diversas secciones de su obra, interpreta algunos de ellos³⁶.

Por otra parte, con respecto a este tema, una vez más podemos identificar, fuera de los propios relatos bíblicos, distintas versiones de la historia que circulaban en la época y que ofrecían representaciones muy variadas. Entre ellas, algunas eran positivas o neutrales, como las de Hecateo de Abdera³⁷ o Estrabón³⁸, que consideraban la región deshabitada y, por lo tanto, inofensivo el establecimiento de los judíos allí. Pero otras, más próximas en el tiempo, ofrecían una imagen muy negativa de los judíos al atribuirles actos de extrema crueldad y violencia en su obtención de la tierra. Una de las más críticas es la

36 Véase Gn 15, 16 - 21; Ex 23, 22 - 33; 33, 1 - 2; 34, 11 - 13; Lv 18, 24 - 30; 20, 22 - 24; Nm 21, 1 - 3; 21, 21 - 25; 21, 31 - 35; 33, 50-56; Dt 3, 19 y 21 - 22; 7, 1 - 6; etc. Cfr. BERTHELOT (2007: 39) para una lista completa. La autora analiza los siguientes pasajes filónicos sobre este tema: *Virt.* 109; *Mos.* 1. 250 - 254; *QG* 2.65; *Spec.* 2. 168 - 170; *Hypoth.* 6. 5 - 7.

37 Véase *supra*, nota 12.

38 Véase *Geografía* 16. 2. 36. Cfr. STERN (1976: 300); sobre la relación con Filón, BERTHELOT (2007: 54s.).

de Lisímaco, que les reprocha que al llegar a Judea –e incluso antes, en el camino, y por indicación de Moisés– ultrajaron a los habitantes, saquearon e incendiaron los templos y cometieron innumerables sacrilegios –de esta palabra griega, ἱεροσυλία, hace derivar incluso el nombre de Jerusalén, *Hierosyla*–³⁹.

Estas versiones extremadamente negativas de la conquista serían usadas sin duda por los intelectuales y políticos más críticos de los judíos en sus discursos de impugnación. Resulta comprensible que Filón buscara distanciarse de una imagen tan censurable sobre un episodio fundacional de su historia y, en cambio, mostrar a su comunidad como un grupo pacífico y capaz de suscitar admiración y estima en los pueblos con que se encuentra.

39 Cfr. Flavio Josefo, *Contra Apión* 1. 310 - 311. COVER (2010: 189-191), pensando en la audiencia romana como el primer destinatario de Filón, señala también la representación de la conquista en la *Historia* de Tácito (5. 1 - 13). Sobre este texto, cfr. STERN 1980: 1-6; SCHÄFER 1998: 31-33; y ROKÉAH 1995: 289-294, quien discute que el texto tenga una orientación exclusivamente hostil a los judíos, pues su actitud está supeditada a condicionamientos político-sociales más amplios: su oposición al proselitismo de los cultos orientales en general. Dado que Tácito vivió con posterioridad a la muerte de Filón y que su relato parece basarse, al menos en parte, en el de Lisímaco, no nos ocuparemos de él; por otra parte, a nuestro entender, Filón no necesariamente tiene en cuenta en forma exclusiva a la audiencia romana, pues es frente a la embajada greco-alejandrina que deberá defender su posición en Roma y quizás también, antes de la partida, sus argumentos podrían tener relevancia en su ciudad frente a sus propios conciudadanos.

De hecho, ninguna de estas ideas es por completo novedosa en los textos de Filón. La imagen más pacífica de la conquista de Canaán que propone en *Hypothetica* presenta puntos de contacto con el tratamiento del tema en otros escritos. En primer lugar conviene referir una vez más a la *Vida de Moisés*, pues si bien allí Filón relata algunas instancias específicas de los enfrentamientos producidos al llegar a la tierra de Canaán, se encarga de aclarar que los hebreos son pacíficos por naturaleza y, si emprenden batalla, lo hacen en defensa frente al ataque iniciado por otros. Así, en el primer lugar habitado que alcanzan, esperan encontrar una “vida apacible y tranquila” (βίον εὐδίων καὶ γαληνόν, *Mos.* 1. 214); si ello no resulta así, se debe a la actitud del rey del lugar, que envió a su encuentro ejércitos de “soldados frescos y bien preparados por vez primera para la batalla” (ἀκμησι καὶ ἄρτι πρῶτον καθισταμένοις εἰς ἀγῶνα), frente a “caminantes exhaustos” (κεκμηκότας ὁδοιποροῦσι) por la marcha, el hambre y la sed (*Mos.* 1. 215). La actitud defensiva que atribuye a los hebreos avala la justicia de su accionar, mientras que los ofensores resultan “aniquilados” (ἀναίρεθέντων) gracias a la prodigiosa ayuda divina que vuelca la batalla a favor de los judíos (*Mos.* 1. 216 - 218). Esta misma retórica se repite en los demás pasajes de *Mos.* 1 sobre la conquista: la iniciativa pacífica de Moisés obtiene a cambio la respuesta ofensiva de los distintos pueblos⁴⁰. Se combina además con el

40 Véase *Mos.* 1. 243, 250, 258, 308-311, 314.

énfasis en la ayuda divina –tema que, como vimos, no aparece en *Hypothetica*–; esta no sólo es la que provoca el “coraje” (εὐτολμία, *Mos.* 1. 251; θάρσος, § 252) necesario para la lucha, frente a la “cobardía” (ἄνανδροι) de la que dieron muestra en una primera instancia (*Mos.* 1. 233 - 234), sino que hasta puede ser presentada como armamento exclusivo, frente a la desposesión de armas o máquinas de guerra (*Mos.* 1. 225). En circunstancias particulares, como el encuentro con los antiguos consanguíneos descendientes de Esaú, Moisés no sólo intenta buscar un pacto y solución pacífica sino que, ante la intransigencia del oponente, se niega a responder a la ofensiva y decide rodear la región, demostrando así su “humanidad” o “filantropía” (φιλανθρωπία) (*Mos.* 1. 239 - 249). Aquí se vuelve evidente la motivación profunda de esta representación del accionar judío: la voluntad de mostrar la buena disposición del grupo hacia los demás pueblos, frente a las acusaciones de misantropía e insociabilidad que solían recibir.

De hecho, esta misma estrategia de ubicar a los judíos en posición defensiva en la exégesis de relatos bíblicos donde su actitud es claramente ofensiva reaparece en otros escritos⁴¹. En *Premios y castigos*, la bendición de la victoria sobre los enemigos prometida a la nación si cumple los mandamientos se interpreta como la inexistencia de guerras para los virtuosos (*Praem.* 79). Aun así, si ciertos “exaltados”

41 Véase *Virt.* 109, también vinculado al tema de la filantropía; y cfr. el análisis de BERTHELOT (2007: 42).

(μεμηνότες) por un “incontrolable e insaciable deseo de guerra” (ἀπαρηγορήτω τῇ τοῦ πολεμεῖν ἐπιθυμίᾳ) llegaran a atacarlos (§ 94), la victoria estará asegurada por la ayuda divina que podrá producir “terror” (φόβος) en los adversarios sólo ante la vista de la valentía y la fuerza infundidas en los combatientes (§ 95), e incluso provocar la derrota por medios prodigiosos –como el enjambre de avispas de Ex 23, 28– y “sin derramamiento de sangre” (ἀναιμωτι) (§ 96-97). Esta victoria asegurará “un poder soberano invencible para utilidad de los sometidos, originado ya por el afecto, ya por el temor, ya por el respeto” (κράτος ἀρχῆς ἀνανταγώνιστον ἐπ’ ὠφελείᾳ τῶν ἰ ὑπηκόων, ἢ γένοιτ’ ἂν δι’ εὐνοίαν ἢ φόβον ἢ αἰδῶ). Aparece aquí nuevamente el “respeto” (αἰδῶς), no sólo como disuasorio de la lucha sino como base para asegurar la hegemonía y la obediencia de los subordinados a los gobernantes.

Por último, llaman la atención las fuertes coincidencias con la interpretación del mismo pasaje de Ex 23, 27-28 en *Cuestiones sobre el Éxodo* 2. 21-24, donde afecto y miedo aparecen como causas de la honra a Dios, y el terror como muestra de la virtud de la nación judía, que “convierte” incluso a los enemigos (no sólo los de la guerra, sino también los heterodoxos), al tiempo que las avispas son interpretadas como símbolos del inesperado poder enviado por Dios. BERTHELOT (2007: 53-54) pone este pasaje de *QE* en relación con el de *Hypothetica* y considera que Filón intenta demostrar que todos –tanto israelitas como

cananeos– a través del respeto, una especie de temor reverencial mezclado con admiración, reconocieron la verdad de las leyes mosaicas y la virtud de la nación. Creemos, por nuestra parte, que las similitudes con el pasaje analizado de *Premios y castigos*, un tratado muy cercano a la época de producción de las *Hypothetica*, permiten concluir que Filón, frente a sus contemporáneos, intenta mostrar a los judíos como un pueblo pacífico y conciliador que se ofrece como paradigma y modelo de la forma de vida más virtuosa y piadosa. En efecto, en los tres pasajes que hemos comparado se despliega una misma línea de razonamiento: una conquista pacífica, aceptada voluntariamente por los pueblos conquistados, y su motivación en el respeto y la honra que les merece la nación guiada por Moisés. Esta articulación de ideas no puede dejar de conectarse con un pasaje de la *Vida de Moisés* donde Filón expresa su esperanza de un acercamiento espontáneo de las demás naciones a causa del atractivo y la admiración que suscita el pueblo judío: aquí también el acento se ubica en la “honra” (τιμή) que, según expresa Filón en *Mos. 2. 43-44*, recibirán las leyes mosaicas cuando su prestigio se vea aumentado a causa de un cambio hacia la “buena fortuna” o “prosperidad” (εὐτυχία) de la nación, que inducirá a otros pueblos a abrazar estas leyes, abandonando las propias⁴². El sistema

42 “... hace mucho tiempo que a la nación no le llega la prosperidad [...] Pero si se llegara a producir un impulso que señalara el comienzo de brillantes perspectivas, ¡cuán

de conceptos que se configura en estos pasajes –buena fortuna de la nación que provoca admiración en los demás pueblos y causa así manifestaciones de respeto y honor hacia ella y sus leyes– se completa en el cierre de la sección histórica de *Hypothetica*, que, antes de dar paso a la presentación de la legislación mosaica como la mejor ley posible para la humanidad, destaca la “buena fortuna” (εὐτυχία), la prosperidad del pueblo judío, a la que se suman otras cualidades igualmente admirables: “respeto a las leyes” (εὐνομία), “obediencia” (εὐπειθεία), “santidad” (ὁσιότης), “justicia” (δικαιοσύνη) y “piedad” (εὐσέβεια) (*Hypoth. 6. 8*). Todas ellas demuestran la “inmensa reverencia” (σφοδρά ἐθαύμασαν) de que es digno Moisés y explican la conservación intacta de sus leyes, sin modificar una sola palabra, durante más de dos mil años (*Hypoth. 6. 9*)⁴³.

Conclusiones

A lo largo de la exposición sobre la historia del pueblo judío desplegada en las primeras secciones de *Hypothetica* Filón busca

grande sería el cambio que cabría esperar!” (ἐκ πολλῶν χρόνων τοῦ ἔθνους οὐκ εὐτυχούντος [...] εἰ δὲ γένοιτό τις ἀφορμὴ πρὸς τὸ λαμπρότερον, πόσῃν εἰκὸς ἐπίδοσιν γενήσεσθαι). Véase el pasaje similar de *Praem. 82*.

43 Si bien no hay espacio en este trabajo para detenernos en ello, la cronología también es un argumento apologetico muy significativo, baste como muestra el lugar principal que ocupa en la defensa de Josefo (*Contra Apion 1. 1 - 218*).

presentar una imagen positiva de su grupo al tiempo que, mediante una argumentación racional y sustentada en estructuras lógicas, intenta dejar sin fundamento las versiones de esa historia que resultaban degradantes o francamente agresivas hacia sus protagonistas. Estos relatos, producidos en diversos momentos al menos desde el inicio de la época helenística, muchos de ellos sin una intención decididamente ofensiva o crítica, circulaban en ámbitos no judíos y fueron usados, sin duda, por los oponentes en el marco de los enfrentamientos políticos y sociales producidos en Alejandría –y luego en Roma, Judea y otras regiones del Imperio– a partir del año 38 al menos y en los años sucesivos. El tratado apologético *Hypothetica* habría sido escrito alrededor de esta época conflictiva, probablemente en algún momento posterior a los hechos violentos del año 38.

Por otra parte, según hemos intentado demostrar, en su respuesta a estas contra-versiones del Éxodo y la Conquista de Canaán, Filón retoma, aunque más no sea de manera alusiva mediante la sola mención de algún término clave, muchos conceptos o temas que están presentes en otros escritos suyos y, muy especialmente, en textos producidos en época cercana a la que postulamos para la redacción de las *Hypothetica* o atravesados por intereses apologéticos muy próximos a los que inspiran este tratado: los escritos históricos *Contra Flaco* y *Embajada a Gayo*, la biografía apologética de Moisés, y los últimos tratados –*Sobre las virtudes* y *Premios y casti-*

gos– de la serie *Exposición de la Ley*, la más tardía de las series filónicas y la más preocupada por el contexto social y político contemporáneo. Estas coincidencias y puntos de contacto excluyen toda duda sobre la autoría del tratado, la que puede ser reafirmada aún por otra consideración. La novedad del texto en cuanto a su estructura y tratamiento de los temas disminuye si tenemos en cuenta que en esta época convulsionada Filón produce escritos de un género completamente distinto a cualquier otro de sus series anteriores como son los tratados históricos, y que, como ha demostrado MARTÍN (2010: 195ss.; 2016: 340-341), en estos últimos años comienzan a enfatizarse y a cobrar nueva dimensión temas que antes ocupaban un lugar más tangencial en su obra. Más aún, muchos de esos contenidos ideológicos realzados en su producción tardía, tales como la valoración de los judíos como inmigrantes y la observancia de la Ley, y con ella la apertura a los prosélitos, el énfasis y la esperanza en la prosperidad de la nación y su rol entre los otros pueblos, se encuentran presentes o aludidos también en *Hypothetica*. Por último, las diferencias en el tratamiento del Éxodo con respecto a la *Vida de Moisés* pueden explicarse, desde nuestro punto de vista, si consideramos la probable audiencia esperada y orientación de cada una de estas obras: la biografía, en una época de producción más temprana, apunta a una audiencia amplia que incluiría gentiles interesados a los que se intentaría atraer, judíos recién convertidos

y aquellos que comenzaban a alejarse de sus raíces y a los que se buscaría recuperar. *Hypothetica*, en cambio, dirigido primordialmente a contrarrestar las críticas hacia los judíos, tendría como foco una audiencia casi exclusivamente no judía y hostil, de allí que Filón asigne menos peso a los modos de manifestación e intervención divina, u otros aspectos que pudieran resultar poco atractivos, mientras se mantiene apegado a una argumentación racional y busca conducir una interpretación que resulte lógica para sus lectores/auditores, aun si para ello debe reinterpretar o modificar en mayor o menor medida el sentido del texto bíblico –un procedimiento que, por otra parte, tampoco está ausente de sus otras obras–.

Si esta audiencia es alejandrina, romana o ambas, nos resulta una cuestión imposible de determinar con exactitud. Ambas posibilidades son admisibles para un escrito que, tal como muestra a los judíos como pacíficos y en posición defensiva, se presenta a sí mismo en idéntica postura. En efecto, el discurso se mantiene en actitud defensiva frente a ideas o aseveraciones espurias y muchas veces malintencionadas, mientras que evita dirigir críticas o reproches directos a sus oponentes. En la época y situación social y política en que se inserta el texto filónico, ya sea ante una audiencia romana o alejandrina, el apologeta busca mostrarse, a sí mismo y a su pueblo, respetuosos de los demás pero, al mismo tiempo, dignos de admiración, respeto e inclusive emulación. La voluntad de recobrar

alguna forma de convivencia pacífica y asegurar una forma de vida y condición socio-política favorables a su comunidad es sin duda el elemento rector en la disposición del texto y la actitud autoral.

Ediciones y traducciones

- BARCLAY, J. M. G. (2007). *Flavius Josephus. Against Apion. Translation and Commentary*. Leiden, Boston: Brill.
- COHN, L., WENDLAND, P. y REITER, S. (eds.) (1962) (1896-1926). *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*. Vols. I-VII. Index por Hans Leisegang. Berlin: De Gruyter.
- COHN, L., WENDLAND, P. y REITER, S. (eds.) (1915) (1896-1915). *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt (Editio Minor)*. Vols. I-VI. Berlin: De Gruyter.
- COLSON, F. H. y WHITAKER, G. H. (eds.) (1981-1991) (1929-1962). *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*. Vols. I-X. London-New York: Heinemann.
- MARTÍN, J. P. (ed.) (2009-2016). *Filón de Alejandría. Obras Completas*. Vols. I-V. Madrid: Trotta.
- THACKERAY, H. St. J. *et al* (eds. y trads.) (1927-1965). *Josephus*. Vols. I-IX. London: Heinemann.

Bibliografía citada

- BARCLAY, J. M. G. (1996). *Jews in the Mediterranean Diaspora*. Edinburgh: T&T Clark.
- BERTHELOT, K. (2007). “Philo of Alexandria and the Conquest of Canaan”: *Journal for the Study of Judaism* 38/1; 39-56.

- BOHAK, G. (2003). "The Ibis and the Jewish Question: Ancient "Anti-Semitism" in Historical Context" en MOR, M. *et alii* (eds.). *Jews and Gentiles in Holy Land in the Days of the Second Temple, the Mishna and the Talmud*. Jerusalén: Yad ben-Zvi Press; 27-43.
- COLLINS, J. (2005). "Anti-Semitism in Antiquity? The Case of Alexandria" en *Jewish Cult and Hellenistic Culture. Essays on the Jewish Encounter with Hellenism and Roman Rule*. Leiden, Boston: Brill; 181-201.
- COLLINS, J. (2005). "Reinventing Exodus: Exegesis and Legend in Hellenistic Egypt" en *Jewish Cult and Hellenistic Culture. Essays on the Jewish Encounter with Hellenism and Roman Rule*. Leiden, Boston: Brill; 44-57.
- COVER, M. (2010). "Reconceptualizing Conquest: Colonial Narratives and Philo's Roman Accuser in the *Hypothetica*": *The Studia Philonica Annual* 22; 183-207.
- GAGER, J. G. (1985). *The Origins of Anti-Semitism. Attitudes towards Judaism in Pagan and Christian Antiquity*. New York-Oxford: Oxford University Press.
- GAMBETTI, S. (2009). *The Alexandrian Riots of 38 C.E. and the Persecution of the Jews: A Historical Reconstruction*. Leiden-Boston: Brill.
- GRUEN, E. S. (2016). "The Use and Abuse of the Exodus Story" en *The Construct of Identity in Hellenistic Judaism*. Berlin, Boston: De Gruyter; 197-228. [= (1998) *Heritage and Hellenism: The Reinvention of Jewish Tradition*. Berkeley: University of California Press; 41-72].
- HERRERO DE JÁUREGUI, M. (2007). *Tradición órfica y cristianismo antiguo*. Madrid: Trotta.
- LAHAM COHEN, R. (2016). "Antisemitismo, antijudaísmo y xenofobia. Conceptos y contextos en la Antigüedad y la Alta Edad Media": *Conceptos Históricos* 2; 12-39.
- MARTÍN, J. P. (2009). "Introducción general" en MARTÍN, J. P. (ed.). *Filón de Alejandría. Obras completas*, vol. I. Madrid: Trotta; 9-91.
- MARTÍN, J. P. (2010). "Inmortalidad del alma y destino del cuerpo en la escatología de Filón": *Philon d'Alexandrie. Etudes Platoniciennes* 7; 179-198.
- MARTÍN, J. P. (2016). "Premios y Castigos. Introducción" en MARTÍN, J. P. (ed.). *Filón de Alejandría. Obras completas*, vol. IV. Madrid: Trotta; 337-347.
- MÉLÈZE MODRZEJEWSKI, J. (2001). *The Jews of Egypt. From Ramses II to Emperor Hadrian*. Skokie, Illinois: Varda Books.
- MORRIS, J. (1987). "The Jewish philosopher Philo. En Schürer, E. *et al.* *The History of the Jewish people in the age of Jesus Christ (175 B. C. - A. D. 135)*, vol. III.2 (pp. 809-889). Edinburgh: T & T Clark.
- PEARCE, S. J. K. (2007). *The Land of the Body: Studies in Philo's representation of Egypt*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- ROKÉAH, D. (1995). "Tacitus and Ancient Antisemitism": *Revue d'Études Juives*, CLIV 3-4 ; 281-294.
- ROYSE, J. R. (2009). "The Works of Philo Philo" en A. KAMESAR (ed.). *The Cambridge Companion to Philo*. Cambridge: Cambridge University Press; 32-64.
- SCHÄFER, P. (1998). *Judeophobia. Attitudes toward the Jews in the Ancient World*. Cambridge, London: Harvard University Press.
- SMALLWOOD, E. M. (1976). *The Jews under Roman rule. From Pompey to Diocletian*. Leiden: Brill.

- STERLING, G. E. (1990). "Philo and the Logic of Apologetics: an Analysis of the *Hypothetica*": *SBL Seminar Papers* 126/29; 412-430.
- STERN, M. (1976; 1980; 1984). *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*. 3 vols. Jerusalem: The Israelite Academy of Sciences and Humanities.
- VAN DER HORST, P. (2003). *Philo's Flaccus. The First Pogrom. Introduction, translation and commentary*. Leiden-Boston: Brill.
- VELA, H. (2010). "Philo and the Logic of History": *The Studia Philonica Annual* 22; 165-182.

Recibido: 16-01-2022
Evaluado: 20-01-2022
Aceptado: 23-01-2022

