



# QUÉ ES UNA MADRE JUDÍA SEGÚN FILÓN

**Marta Alesso** [Universidad Nacional de La Pampa]

**Resumen:** En la actualidad se han incrementado las investigaciones sobre la identidad judía en las obras de Filón de Alejandría, así como el análisis de las definiciones del autor sobre sí mismo como judío. El primer objetivo es responder qué es ser judío según Filón y luego cómo se presenta en su obra la construcción de género: lo femenino en su doble vertiente de mujer y virgen. Después vinculamos judaísmo y matrilinealidad para dar una respuesta a la pregunta: qué es una madre judía según Filón.

**Palabras clave:** Filón - judaísmo - matrilinealidad -madre judía -virginidad

**Who is a Jewish mother according to Philo**

**Abstract:** Nowadays many research works on Jewish identity in the works by Philo of Alexandria have focused on the author's definitions of himself as a Jew. The purpose of this paper is to answer who is a Jew according to Philo and how the construction of gender appears in his works as the feminine in its twofold aspect, woman and virgin. Finally, we connect Judaism and matrilineality to answer the question: who is a Jewish mother according to Philo.

**Keywords:** Philo - Judaism - matrilineality - Jewish mother -virginity

La frondosa obra de Filón de Alejandría invita a múltiples lecturas. Una de ellas se refiere al problema de la identidad. Si se concibe *identidad* como la definición del lugar o posición que un escritor asume en un sistema de categorías sociales, se torna imprescindible observar cómo define su pertenencia a un grupo, el significado vivencial y valorativo que resulta de esa pertenencia y de qué manera se relaciona con otros grupos que puedan reforzar los aspectos positivos de esa identidad social. Es éste el primer problema que nos interesa elucidar, para pasar luego, desde la somera respuesta sobre qué es ser judío para Filón, a qué es lo femenino para el autor. Y después de vincular ambas premisas esperamos llegar a una conclusión que enlace ambas circunstancias identitarias –judaísmo y matrilinealidad– para responder, aunque

sea parcialmente,<sup>1</sup> al problema que da título a esta presentación, entendiendo que cualquier lazo de filiación, lejos de ser bilateral (genitor-progenie) está sometido a condicionamientos colectivos y a determinadas señas de referencia respecto del entorno.

Tradicionalmente, las discusiones de los críticos giran en torno de las raíces griegas del pensamiento de Filón. La inmensa obra que nos ha legado el filósofo y sus múltiples facetas, reflejadas en la multiplicidad de estilos y géneros que frecuentó, sumado a la competencia de los investigadores –principalmente helenistas– hizo que durante cincuenta años se focalizara el interés hacia las huellas platónicas, estoicas o aristotélicas, con injerencia del pitagorismo y otras fuentes en lengua griega. La circunstancia de que nunca fue debidamente atendido por la tradición judía dominante y la abundancia de análisis que lo relacionan con el gnosticismo y el cristianismo de los Padres proyectó el interés hacia las fuentes griegas del alejandrino para explicar de qué modo la tradición filosófica helénica se cuele en las interpretaciones filonianas sobre la letra del Pentateuco. No es que en los estudios sobre lo griego se olvidara su calidad de judío ni de representante conspicuo del judaísmo de la diáspora en el acrisolado mosaico del Imperio

a comienzos de nuestra era,<sup>2</sup> pero es verdad que en la actualidad abundan más que antes las investigaciones que lo ubican en su calidad incontrovertible de judío.

Hellen Birnbaum (2006: 241ss.) ofreció recientemente un interesante estado de la cuestión sobre la identidad judía de Filón, organizada en cinco perspectivas: 1) los textos que incluyen una descripción de aquello que constituía el judaísmo de Filón, sus creencias y prácticas (*the descriptive approach*); 2) los que examinan el modo en que Filón trataba ciertos temas, tanto judíos como universales, como por ej. la relación del hombre con Dios (*the thematic approach*); 3) los que comparan las ideas filonianas con las judías y otras tradiciones vigentes en su época (*the comparative approach*); 4) los que estudian cómo presentaba a los judíos y al judaísmo para lograr una impresión favorable en los lectores o en los receptores de su discurso (*the presentational approach*) y 5) los que toman en consideración el contexto socio histórico del siglo I en Alejandría y que atienden en especial a las reflexiones de nuestro autor sobre la situación política que le tocó vivir (*the socio-political approach*).

La cuestión que nos interesa en primera instancia es observar cómo están expresadas en el corpus filónico las señas de la identidad judía –en su triple vertiente de mirada hacia el lugar sagrado, raza y lengua–, su adscripción al monoteísmo y a la precep-

---

1 Una respuesta categórica como la de Niehoff 1999: 36 (“The mother became for Philo a most basic factor of Jewish identity”) no es, por muchas razones, posible.

2 Uno de los estudios más completos, Barraclough (1984).

tiva rabínica que se fue incorporando paulatinamente a la *halajá* y quedó reflejada posteriormente por escrito en la *Mishná*.<sup>3</sup> ¶

## Qué es ser judío para Filón

El judaísmo escapa a la comodidad de una definición, en especial por las intrincadas redes que tejió la diáspora y las persecuciones que obligaron a ocultar y recuperar sucesivamente la identidad de judío. La mirada hacia Jerusalén como ciudad sagrada, las raíces semitas y la lengua hebrea podrían ser los tres ejes convencionales a tener en consideración para fijar la condición de judío en cualquier tiempo y espacio. Curiosamente no ofrece Filón en toda su larga producción un anclaje identitario en ninguno de estos tres conceptos.

a) El *locus sacer*: Jerusalén, como sitio de enclave del judaísmo ortodoxo desde que Salomón erigió en el siglo X a.C. el templo que albergaría el Arca de la alianza y las Leyes que recibió Moisés en el monte Sinaí,

no ofrece para Filón un lugar en la exégesis alegórica que lo ubique en el pináculo de la veneración de su comunidad de pertenencia. Si bien en *Embajada ante Gayo* la afrenta de Calígula, quien intenta colocar en el Templo de la ciudad sagrada su propia estatua para ser adorada como dios, se entiende como una vejación (§§188ss.), el lugar sagrado y objeto de alegorización más frecuentado es la tienda del tabernáculo que construyó Moisés en el desierto.<sup>4</sup> Por otra parte, emblema de situaciones espaciales donde la verdadera esencia judaica se expresa con genuina pureza es el lugar de los esenios<sup>5</sup> tanto como el de los terapeutas.<sup>6</sup>

b) La familia de Sem: En cuanto a ser los judíos descendientes de Sem, hijo primogénito de Noé, no utiliza Filón el término *semita*, ni como gentilicio ni como etnónimo,<sup>7</sup> aunque ubica el nombre de Σημ como el mejor de los nombres,<sup>8</sup> pues designa el género (γένος) en lugar de un nombre específico y particular; y como el mejor de los nombres es el 'bien', "Sem es el nombre (ἑπώνυμός) del bien". *Sobre la sobriedad* 52-58 desarrolla

3 Después de la destrucción del templo en el año 70, la identidad judía basó en gran medida la transmisión de los saberes y símbolos mediante un sistema de leyes y costumbres que desarrollaron los rabinos a través de una intensa discusión sobre la tradición y su adaptación a las nuevas circunstancias. Estas leyes orales, *halajá*, que abarcan muchos aspectos de la vida religiosa y secular, fueron codificadas hacia el siglo II en la *Mishná*.

4 Cfr. *Sobre la Vida de Moisés* II. 74-105.

5 Cfr. *Todo hombre bueno es libre* 75-91.

6 Cfr. *La Vida Contemplativa* 21-29.

7 Recordemos que el término "semita" para señalar un origen lingüístico y cultural se extendió recién en el siglo XIX y no aparece ni en la Septuaginta ni en los textos judeohelenísticos.

8 Cfr. *Sobre la sobriedad* 52.

un interesante razonamiento sobre el “Dios de Sem”, señor y dios del mundo del que manan inagotables fuentes de bienes y a quien se debe alabar de continuo con cánticos e himnos.

Filón se autoproclama de la raza de Israel, “la raza vidente” (τὸ ὄρατικὸν γένος)<sup>9</sup> y cuando cita Éxodo 3. 11 reemplaza el término “Israel” por esta expresión<sup>10</sup>. Utiliza la misma denominación para designar a Jacob (siguiendo a Génesis 32. 28), a quien otorga la etimología de “el vidente” (ὁ ὄρων).<sup>11</sup>

Para aludir a la raza (γένος) que en lengua caldea<sup>12</sup> es Ἰσραήλ aduce una etimología que interpretada en griego es “el que ve a Dios” (ὄρων θεόν).<sup>13</sup>

Según Birnbaum (2006: 246) el análisis comparativo de Israel con el término “judíos” arroja que las acepciones no se superponen, en tanto Israel designa a todo aquél que tiene la capacidad espiritual de ‘ver’ a Dios, sea o no judío. Es decir que mientras en la Biblia se expresa claramente el pacto que realiza Yahvéh sólo con el pueblo de Israel, el texto de Filón amplía la posibilidad de esta relación con el único Dios

a cualquier persona virtuosa. Una dimensión religiosa más universal y anticipadora del inminente cristianismo, se podría decir.

La cosmovisión universalista de Filón presenta innumerables ejemplos. Bástenos citar *Sobre las virtudes* 119, lugar donde se espera que la legislación de Moisés fomente la concordia (ὁμόνοια), la solidaridad (κοινωνία), la mutua comprensión (ὁμοφροσύνη), la unanimidad de sentimientos (κράσις ἡθῶν), a partir de los cuales los hogares, las ciudades, las naciones, los países y todo el género humano puedan marchar hacia la felicidad más alta.

- c) La lengua hebrea: los textos filonianos denominan al idioma hebreo tanto “hebreo” como “caldeo.” En el exordio a la *Embajada ante Cayo* 4, Filón ratifica su pertenencia al pueblo de Israel y dice:

*Esta stirpe (génos) es llamada, en caldeo “Israel” nombre que traducido al griego significa “el que ve a Dios”, lo que me parece ser el más honroso de todos los bienes, privados o públicos.*

Filón escribe en griego y no en caldeo, término adjudicado con frecuencia a la lengua de los patriarcas y en especial a Abraham. La lengua caldea es la de los antiguos hebreos en *Sobre la vida de Moisés II* donde el legislador es dado a conocer como sacerdote y profeta para los judíos y para los no judíos, así expresado también en el primer párrafo de *Sobre la vida de Moisés I*: “que «Moisés» sea conocido por los dignos de no ignorar al hombre más grande y

9 Cfr. *Sobre la inmutabilidad de Dios* 144.

10 Cfr. *Sobre la fuga y el encuentro* 140.

11 Cfr. *Alegorías de las Leyes* 2, 46 y 3, 15.

12 Lengua caldea equivale a lengua hebrea o πάτριος γλώσσα; cfr. Wong 1992: 1-2.

13 Cfr. *La posteridad de Caín* 92 y *La confusión de las lenguas* 56.

más perfecto”. Filón reconoce a los Ptolomeos la clarividencia que permitió concebir la exitosa empresa de hacer traducir el Pentateuco “del caldeo al griego”.<sup>14</sup> En su particular contexto de judío de la diáspora, el griego es para Filón la lengua ecuménica, el modo de expresión de su filosofía y el ámbito lingüístico ideal para traducir las verdades del judaísmo a una comunidad que merecía tener conocimiento del Dios único. ¶

Ahora bien, el monoteísmo, en cambio, es una convicción inherente y sustancial para el judío. La ratificación del monoteísmo tiene en Filón una presencia constante. Expresa con claridad en *La creación del mundo según Moisés* 170-171<sup>15</sup> cuáles son los cinco principios de su acendrada fe en un Dios único creador del universo: 1) “que lo divino es y existe” a pesar de lo que argumentan los ateos; 2) “que Dios es uno” a pesar de lo que afirman los partidarios de las corrientes politeístas; 3) “que el mundo es generado” aunque hay quienes creen que no tiene origen y es eterno; 4) “que el universo es uno” puesto que también es uno su creador, a pesar de los que suponen que hay muchos mundos; 5) “que Dios ejerce su providencia sobre el mundo” mediante las leyes y estatutos de la naturaleza. Estos pilares del pensamiento filoniano representan los cinco *dógmata* cuya

creencia se requiere para una vida de perfección y para acceder a la *eudaimonía* (Runia 1986: 344 y 426). ¶

Hemos visto entonces que la pertenencia del pensador a una identidad judaica ofrece aristas de profunda complejidad. No puede adjudicarse a Filón una mirada unidireccional hacia Jerusalén como tierra sagrada y cenit para los que creen en el único Dios, quienes por otra parte no es necesario que tengan el mismo origen racial ni compartan la misma lengua. La adhesión ideológica y práctica al monoteísmo es sí condición *sine qua non* para constituir una base identitaria que una más allá del territorio, la competencia lingüística o la pertenencia étnica. Filón, además, atiende a una cultura común con sus congéneres y pretende reflejarla en sus tratados para que éstos sirvan de instrumento a una tradición labrada durante más de 2500 años, instrumento mayormente fiel en tanto se ilumina con los destellos de la filosofía helénica y su también secular sabiduría.

La preceptiva oral que interpreta la Torá –la *halajá*– coincide cronológicamente en sus inicios<sup>16</sup> con el alejandrino y la compatibilidad conceptual no escapó a los investigadores, pues los estudios que comparan la ley mishnaica –es decir la versión escrita de la legislación oral– con el corpus filónico datan de hace más de un si-

14 Cfr. *Sobre la Vida de Moisés* II. 31.

15 A la vez, las aserciones de estos dos párrafos están magistralmente resumidas en *La creación del mundo* 172.

16 Treballe Barrera (1998: 529) afirma que su separación de la Escritura data aproximadamente del 190 a.C.

glo.<sup>17</sup> La *halajá* especifica preceptos que pretendían organizar la vida completa del judío; la *Mishná* cita casi 40 tipos de trabajo que deben evitarse el día sábado<sup>18</sup> y tiene un extenso capítulo dedicado por completo a la mujer.<sup>19</sup>

Filón comienza la exposición de *Las leyes particulares* (prescripciones que se enmarcan en las leyes generales constituidas por los diez mandamientos) con la práctica menos comprendida por sus contemporáneos: la circuncisión (ἐπιτομή). Da cuatro razones para esta práctica ancestral: a) la prevención de la enfermedad incurable llamada *ánthrax*, nombre que se debe al ardor de una inflamación;<sup>20</sup> b) la limpieza del cuerpo puesto que en el prepucio se acumulan sustancias de las que es preciso purificarse; c) el miembro circuncidado es equivalente al corazón y ambos deben estar preparados para la generación; d) preparación para la fecundidad pues las naciones que practican la circuncisión son las más prolíficas. Estas son las razones

concebidas desde tiempos remotos a las que Filón agrega dos más: la extirpación de los placeres que ofuscan el intelecto y, otra, la necesidad de conocerse a sí mismo y extirpar del alma la grave enfermedad del orgullo.<sup>21</sup>

Se alude a la prohibición de comer carne de cerdo en *Embajada ante Cayo* 361, prescripción que causa la hilaridad de Calígula y sus súbditos romanos, a quienes la comitiva que encabeza Filón responde: “cada pueblo tiene normas diferentes y el uso de ciertas cosas nos está vedado” (§362). Para ejemplificar la crudeza de los desmanes en *Contra Flaco*, Filón pone en escena a mujeres judías. Capturadas como prisioneras de guerra eran llevadas al ágora o al medio del teatro y sobre el escenario eran acusadas. Si eran identificadas como de raza judía, se les daba a comer carne de cerdo. Las que no la comían eran entregadas a los torturadores para sufrir suplicios insoportables (§§95-96).<sup>22</sup>

Pero es la observancia del *shabbat* la que mejor funciona como representación textual de la cosmovisión religioso-filosófica de nuestro autor.<sup>23</sup> Señalemos en primer lugar las actividades no permitidas en sábado, en probable

---

17 Cfr. Cohen 2006: 216, n. 4. Puede consultarse el completo libro de Mendelson (1988), quien tituló un capítulo “Orthodoxy” (literalmente: la doctrina correcta) y otro “Orthopraxy” (la práctica correcta) para indagar en las creencias y costumbres descriptas en los textos de Filón que permitieran inscribirlo en una identidad judía. En el plano de las prácticas destaca cinco: circuncisión, Shabat, festividades (que también comprende los sacrificios y el día de la expiación) las leyes dietarias y la negación del matrimonio mixto.

18 Cfr. “Shabbath” en Damby 1967: 100ss.

19 Cfr. “Nashim” en Damby 1967: 217-330.

20 \* Ἀνθραξ significa en griego “carbón”.

---

21 Cfr. *Las leyes particulares* I. 3-11.

22 La escena recuerda el cruel castigo y muerte del anciano maestro Eleazar y de siete hermanos con su madre que se negaron a ingerir carne de cerdo en las bacanales (2 Macabeos 6.18-7.42) que de manera sacrilega se celebraron en el Templo en tiempos de Antíoco IV. Véase el artículo de Diana Frenkel en este número de *Circe*.

23 Uno de los artículos más completos y claros sobre el tema, Weiss 1991.

consonancia con la *halajá* alejandrina: no corresponde encender fuego ni trabajar la tierra, transportar cargas o entablar demandas, integrar tribunales o exigir el pago de deudas.<sup>24</sup> Se autoriza celebrar el día de descanso pasando el tiempo en placentera alegría, no para dedicarse a burlas, juegos, espectáculos de mimos y danzas sino para reflexionar sobre la filosofía.<sup>25</sup> Para Filón es claro que Dios bendijo y santificó el séptimo día “porque en él cesó Dios de todas las obras que había comenzado a crear” (Génesis 2. 3). Es el día que se conduce a sí mismo según la séptima y perfecta luz y aquel en que cesó la formación de las cosas mortales,<sup>26</sup> si bien nunca cesa Dios de crear.<sup>27</sup> El día séptimo representa la sagrada hebdómada y tiene preeminencia no sólo desde que el mundo fuera creado sino también desde antes de la generación del cielo y de todas las cosas sensibles;<sup>28</sup> revela la naturaleza de Dios en tanto *σάββατον* significa “reposo” (*ἡσυχία*) y sólo el que puede reposar es Dios, sin entender que reposo es inactividad –pues la Causa es siempre activa– sino

una inmensa placidez caracterizada por la ausencia de todo sufrimiento o esfuerzo.<sup>29</sup>

La dimensión judía del judaísmo de Filón<sup>30</sup> se manifiesta en las costumbres, las prescripciones que –sean o no mandato que proviene de la Torá– construyen un *éthos* impreso como un sello en la dimensión humanística de este pensador. Conviene ahora que nos preguntemos cómo se percibe a sí mismo Filón como judío frente a otras naciones. Esta posición de alejandrino monoteísta en el marco helenístico del Imperio se refracta frente dos colectivos: a) los romanos en posición de poder en el cuerpo político; b) los egipcios como enemigos ontológicos ancestrales y coterráneos en Alejandría.

a) En *Contra Flaco*<sup>31</sup> se nos presenta con claridad la acepción que Filón daba al término judíos (*Ἰουδαῖοι*) y juderías (*Ἰουδαϊκῶν*). El tratado comienza con una acusación directa a Flaco Avilio,<sup>32</sup> de quien se dice es “prefecto (*ἐπίτροπος*) de Ale-

24 Cfr. *La Migración de Abraham* 91 y la explicación de Mendelson (1988: 60s.) sobre la diferencia entre las prescripciones relativas a la vida cívica, distintas a aquellas sobre la vida familiar.

25 Cfr. *Vida de Moisés* II. 211 y *Las leyes particulares* II. 60s.

26 Cfr. *Alegorías de las Leyes* I. 18.

27 Cfr. *Alegorías de las Leyes* I. 5, punto a partir del cual completa una exposición de orden aritmológico iniciada en. *La creación del mundo según Moisés* 42-44.

28 Cfr. *Vida de Moisés* II. 209 y 263

29 Cfr. *Sobre los Querubines* 87 y *Sobre Abraham* 28.

30 Parafraseo el título del artículo de Cohen 2006.

31 Cfr. Alston (1997: 165-175)

32 Flaco fue designado por Tiberio prefecto de Egipto en el año 32. En el 37 Calígula sucede a Tiberio, y Flaco, con la anuencia de este emperador, suprimió los privilegios que a los judíos les había concedido César, les arrebató la sinagoga y decretó que fuesen tratados como los habitantes de una ciudad ocupada. Sobre el sustrato social y legal que provocó los disturbios del 38, cfr. Alston (1997: 165-175).

jandría y el territorio de Egipto”. El gobernante parecía en un principio lleno de buenas cualidades, pero, a partir del quinto año de gobierno, es el mentor y autor de desmanes que incluyeron la eliminación de la organización política (πολιτείας ὠαίρεσις) de los judíos y el corte de las costumbres ancestrales (ἔθη πατρίων) y de la participación en los derechos civiles (μετουσίως πολιτικῶν δικαίων) (§53). Se los declaró extranjeros e inmigrantes (§54) y se los expulsó de cuatro de los cinco distritos que habitaban en Alejandría y se los obligó a hacerse en un solo lugar pequeñísimo (§55). Fueron saqueados sus bienes y no se les permitió ejercer su oficio habitual (§57), para ser finalmente abatidos a golpes, a hierro y fuego y sufrir inclusive el ultraje de los cadáveres (§§65-71).

Para completar el cuadro histórico sobre la época en que a la comunidad de Filón le tocó vivir la presión de las arbitrariedades de Calígula, debe acudir a la *Embajada ante Cayo*. Los dos tratados históricos –*Contra Flaco* y *Embajada ante Cayo*– revelan el modo en que esta presencia de coacción externa generó entre los judíos un sentimiento de pertenencia irreversible

- b) En *Contra Flaco* 43, Filón marca una división tajante entre los dos grupos de la población de Alejandría, “nosotros y ellos” (ἡμᾶς τε καὶ τούτους); en el “nosotros” incorpora a un millón de judíos

que habitan no sólo la populosa ciudad sino también desde Libia a Etiopía y en el “ellos” coloca a los egipcios de Alejandría.<sup>33</sup> Filón construye entonces su propia identidad como judío en oposición a los egipcios, y esto en una doble vertiente: a) el egipcio como enemigo bíblico paradigmático y b) sus contemporáneos en tierras alejandrinas del Imperio.

Las referencias negativas a los egipcios contemporáneos son nutridas<sup>34</sup> y las raíces bíblicas de la aversión a τὸ αἰγυπτιακόν<sup>35</sup> ofrece paralelos interesantes con la situación de convivencia con el pueblo al que el alejandrino desprecia. El hombre egipcio simboliza la humana y perecedera pasión que golpea y ultraja al vidente (Israel),<sup>36</sup> por eso Moisés se aleja del faraón,<sup>37</sup> de la opinión atea y regida por las pasiones, y marcha hacia Madiám,<sup>38</sup>

33 Cfr. *Contra Flaco* 78, 80 y 92, *Embajada ante Cayo* 80 y 166, *Las leyes particulares* III. 23 y *Sobre José* 201, 203, 237 y 250.

34 Cfr. *Embajada ante Cayo* 162, *Vida de Moisés* II. 193 y 196, *La vida contemplativa* 8, *Sobre la agricultura* 62, *Sobre Abraham* 107 y *Las leyes particulares* I. 79.

35 Cfr. *Alegorías de las Leyes* III. 212, *Sobre la agricultura* 62, *La migración de Abraham* 160 y *El heredero de los bienes divinos* 203.

36 Cfr. *Alegorías de las Leyes* III. 13, 37 y 38.

37 Alegoría del faraón, cfr. *Alegoría de las Leyes* III. 212 y 243, *Sobre la ebriedad* 209, *Sobre los sueños* II. 277 y *Sobre Abraham* 103. Cfr. Geljon 2002: 101.

38 Madiám representa para Filón el juicio y valoración sobre las posibilidades propias para emprender una acción (cfr. *Sobre el*



hacia el discernimiento. Egipto es el símbolo del vicio, de la pasión y la corporeidad. Por tal razón, Filón entiende la salida de Egipto del pueblo de Israel como la primera etapa del proceso ético, que consiste en el abandono del amor por el cuerpo.<sup>39</sup>

Luego de este acercamiento a la construcción de la identidad como judío de Filón, que implica y presupone la presencia de un otro cultural y el establecimiento de un vínculo relacional de confrontación que le permite demarcar las diferencias con los plexos sociales de su época, veremos el modo de representación de otra categoría que atañe a una esfera más privada: lo femenino. ¶

### Qué es lo femenino para Filón

Lo femenino personificado en Eva aparece claramente en la interpretación alegórica que Filón realiza sobre la primera pareja humana. Adán es el intelecto (νοῦς) y Eva la sensibilidad (αἰσθησις). Especialmente en *Alegorías de las Leyes* II, cuando interpreta Génesis 2. 18ss. —la creación de la primera mujer tomada del costado (πλευρά) del hombre— se produce el momento textual en que Filón se expone sobre la concepción de *noûs* (Adán) como principio mas-

culino, primero y más respetable, y la *aísthesis* (Eva) como principio femenino, segundo e inferior.<sup>40</sup>

Otras figuras además de Eva son interpretadas alegóricamente como la percepción sensible: las cinco hijas de Zelofad, Raquel, la mujer de Lot, todas ellas relacionadas fuertemente con la esfera terrestre en oposición a lo masculino y celestial.<sup>41</sup> Es verdad también que la percepción por medio de los sentidos, es decir, la naturaleza femenina, no se encuentra siempre descalificada en su relación con el intelecto, en tanto la sensibilidad es la única que otorga al *noûs* la posibilidad de aprehender los cuerpos mediante la vista, el olfato o el oído.<sup>42</sup> Pero la tentación y la caída indican la degradación del intelecto por obra de la percepción sensorial.<sup>43</sup> Para explicar el versículo “Y llamó Dios a Adán y le dijo: «¿Dónde estás?»” (Génesis 3. 9) aduce Filón que sólo es llamado Adán, si bien su mujer —la sensibilidad— se había escondido junto con él, porque siendo ella irracional no está en condiciones de recibir un reproche por sí misma. El Creador otorgó a la sensibilidad —la mujer— la capacidad de distinguir las simples

40 Ambos, intelecto y sensibilidad, estaban desnudos y existió la necesidad de enviarles un tercero: «el placer que une», representado en la serpiente (cfr. *Alegorías de las Leyes* II. 53ss.)

41 Cfr. *La migración de Abraham* 205s., *Sobre la ebriedad* 54 y *Cuestiones sobre el Génesis* IV. 52.

42 Cfr. *Alegorías de las Leyes* III. 57s. y *Sobre los querubines* 58-60.

43 Cfr. *Alegorías de las Leyes* II. 49s. y *Sobre los gigantes* 65.

cambio de nombres 106 ss. y *La confusión de las lenguas* 55).

39 Cfr. *Alegorías de las Leyes* III. 13, 81 y 242.

cuestiones corporales y al intelecto —el hombre— la de recibir instrucción.

Las construcciones de género que pueden deducirse de los textos de Filón ofrecen una categorización muy alejada de las definiciones actuales sobre lo femenino.<sup>44</sup> La condición de la mujer está determinada por las relaciones maritales, la posibilidad de tener descendencia y la crianza de hijos, lo cual, lejos de ser edificante y loable, construye en el plano simbólico lo contaminado de vileza y corrupción.<sup>45</sup> La virginidad es la ausencia de todos estos componentes de lo femenino y, por tanto, un encumbramiento espiritual que no constriñe la superioridad moral a necesidades y limitaciones físicas.<sup>46</sup> Las figuras femeninas de la Biblia —Eva, Sara, Raquel, Rebeca, Lía— ofrecen una base simbólica en términos de dos posibles estados: mujer (γυνή) y virgen (παρθένος).

La calidad de Filón de “iniciado” (μυθηείς) en los grandes misterios fundamentales a los que accede a través no sólo de los escritos de Moisés

sino también del profeta Jeremías<sup>47</sup> le permite saber que Dios es el esposo de la sabiduría (σοφία), que deposita la simiente (σπέρμα) de la felicidad en tierra virginal, pues corresponde que los contactos de Dios sean con la naturaleza realmente virgen, incorruptible, intacta y pura. En las relaciones de Dios con el alma, la que antes era mujer se convierte en virgen (γυναϊκά παρθένον); sucede lo contrario que en los acoplamientos entre seres humanos, que convierten a las vírgenes en mujeres (τὸς παρθένους γυναϊκάς). Por esta razón Dios no tendrá contacto con Sara hasta que en ella no hayan cesado las menstruaciones<sup>48</sup> y haya vuelto a la condición de virgen “purificada”. Encontramos entonces un tema de especial importancia y trascendencia en los escritos filónicos: la virginidad recobrada. Sara engendra un hijo a los 90 años (Génesis 17. 17) cuando sus menstruaciones han cesado, porque ella representa la virtud y va a engendrar la felicidad.<sup>49</sup>

En otras circunstancias la situación de maternidad no existe para evitar la contaminación de una creación perfecta: la hebdómada no tiene madre,

---

44 Un artículo muy completo de Sharon Lea Mattila (1996) organiza la categoría de ‘lo femenino’ en una escala conceptual decreciente para ubicar las definiciones de género en los escritos de Filón: Sabiduría, Sensibilidad y Naturaleza.

45 Raquel es “la que se sienta sobre los ídolos” *Alegorías de las Leyes* II. 46 y es menospreciada en provecho de Jacob, el ejercitante.

46 Cfr. Sly (1990: 216-217) que sistematiza la percepción de Filón sobre lo femenino con método y buena organización descriptiva de las categorías que las mujeres bíblicas representan.

---

47 Quien le ha revelado cierto oráculo: “¿acaso no me invocaste como casa, padre y esposo de tu virginidad?” (οὐχ ὡς οἶκόν με ἔκἀ λεισας καὶ πατέρα καὶ ἄνδρα τῆς παρθενίας σου): Jeremías 3. 4, citado en *Sobre los querubines* 49; el versículo aparece en la versión griega pero no en la Biblia de Jerusalén.

48 Génesis 18. 11 es citado en *Sobre la posteridad de Caín* 134 y en *Sobre los querubines* 49-50.

49 Cfr. *Alegorías de las Leyes* III. 219.

su origen no tiene participación femenina, fecundada por el solo padre sin semilla, nacida sin gestación,<sup>50</sup> no proviene de la corrupción ni es ella corruptible en tanto que no proviene de madre ni ella misma es madre.

Un problema especial presenta la encarnación de la sabiduría (σοφία).<sup>51</sup> Si la sabiduría existe como un ‘femenino’ es “siempre virginal” (ἄειπαρθένος) y “de naturaleza intacta e inmaculada.” Batuel significa “hija de Dios” y encarna la sabiduría, pero Batuel es el padre de Rebeca –es decir, un ser masculino tiene un nombre femenino– y se debe a que si bien el nombre de la sabiduría es femenino, su naturaleza es masculina.<sup>52</sup> Así también las virtudes llevan nombres propios de mujeres porque ocupan un lugar secundario respecto de Dios, pero su naturaleza es definitivamente masculina. Dios y la sabiduría se unieron como padre y madre de la creación, pero no a la manera humana: la sabiduría recibió la divina simiente y concluidos los dolores de parto dio a luz a su hijo, este mundo que vemos.<sup>53</sup> Esto es, la sabiduría

(σοφία) en su unión con Dios oficia de madre del mundo creado, pero no por ello pierde su calidad de virgen.

Lo femenino es una categoría ambivalente –y hasta con componentes antagónicos– según se trate de mujer (γυνή) o virgen (παρθένος). Símbolo de lo natural, está identificado con la sensación y la corporeidad. Es la puerta del placer, relacionado con las pasiones. Pero sobre todo es el símbolo de la creatura frente al Creador, en el sentido de que toda creatura debe tomar una posición femenina frente a Dios. También es símbolo de la sabiduría con que Dios hizo el mundo y en ese sentido es la madre del mundo. Por lo tanto, la categoría de lo femenino tiene las más altas y más bajas simbolizaciones. ¶

## Qué es ser madre judía

Un niño es considerado judío solamente si su madre es judía. Tan sencillo como esto es la expresión del principio de matrilinealidad como otorgante de identidad en el caso de matrimonios mixtos. Se cita la *halajá* como ley oral que considera judío a todo aquel nacido de una madre judía o convertido según los procedimientos que esa legislación manda. Este principio no está registrado en la Torá ni en ninguna otra literatura del período del Segundo Templo. Y si atendemos a las expresiones del período helenístico ni Flavio Josefo ni los evangelios cristianos mencionan

50 Cfr. *La vida de Moisés* II. 210.

51 *Sophía* está alegorizada por gran número de elementos de las sagradas escrituras: En *Alegorías de las leyes* III. 46 es el tabernáculo y en 52, el árbol de la vida; en *Alegorías de las leyes* I. 43 es la plantación del parque (sabiduría terrena imitación de la celestial); en la *Migración de Abraham* 197 es la realeza, etc.

52 Cfr. *Sobre la fuga y el encuentro* 50s.

53 Cfr. *Sobre la ebriedad* 30. El *kósmos aisthētós*, el mundo aprehensible por los sentidos no es el único hijo de Dios, puesto que también creó el *kósmos noetós*, el hijo mayor y digno de la primogenitura, el mundo

aprehensible por el intelecto (cfr. *Sobre la inmutabilidad de Dios* 31).

esta cuestión. Veremos si en el corpus textual de Filón hay referencias explícitas a que un judío deba serlo en razón exclusiva de la línea materna.

La ley que aduce la matrilinealidad se basa en la interpretación talmúdica: “Tu hijo, que ha nacido de una mujer israelita es llamado tu hijo, pero tu hijo, el que ha nacido de una mujer pagana, no es llamado tu hijo.” Y se cita como principio de autoridad Kidushin 3. 12 de la *Mishná*, que según la traducción inglesa expresa lo siguiente:

*If the betrothal was valid and no transgression befell [by reason of the marriage] the standing of the offspring follows that of the male [parent] [...] If the betrothal was valid but transgression befell [by reason of the marriage] the standing of the offspring follows that of the blemished party. [...] If her betrothal with this man was not valid, and her betrothal with others would also not be valid, the offspring is of her own standing. This is the case when the offspring is by a bondswoman or gentile woman. (Danby 1967: 327).*

Observemos que si existe transgresión en la posibilidad de contraer matrimonio “el estatuto de la descendencia sigue a la de la parte *manchada*” (*the standing of the offspring follows that of the blemished party*), entendiendo que puede ser tanto la paterna como la materna. Pero al final agrega que es el caso de la descendencia con una esclava (*bondswoman*) o una gentil (*gentile woman*). La finalidad de la *Mishná*, entonces, es afirmar el principio de la matrilinealidad en el caso de una

unión ilícita, pero no en sentido positivo (madre judía) sino negativo (madre gentil), al menos en la letra del texto.

La ley rabínica, desde el siglo II en adelante, tiene entonces como regla claramente establecida el principio de matrilinealidad referido al caso del hijo de hombre judío y madre gentil y de aquí se deriva la conclusión de que el niño adquiere pertenencia a la comunidad judía por su madre. A este respecto, recuerda Cohen (1999) que la condición de matrilinealidad es sorprendente,<sup>54</sup> en tanto la antigüedad aceptaba la patrilinealidad con prescindencia de cualquier otro componente. La línea sucesoria estaba determinada por la familia paterna. “La familia del padre es considerada familia, la familia de la madre no es considerada familia” reza el Talmud babilónico<sup>55</sup> y la Torá da frecuentes ejemplos de reyes y héroes que se casaron con una extranjera: Judá se casó con la hija de un cananeo (Génesis 38. 2); José con la egipcia Asenat (Génesis 46. 20), Moisés tomó por mujer a Séfora, la madianita (Exodo 2. 21) y a una etíope (Números 12), David, a mujeres filisteas, Abigail y Ahinoam (1 Samuel 25, 42 y 43). Todas ellas debieron dejar a su familia y a su casa paterna, pero nunca su descendencia fue señalada como no israelita. Los escasos ejemplos de matrilinealidad en la Biblia judía (1 Crónicas 2, 35)<sup>56</sup> están

54 “This is surprising within the context of ancient culture especially Jewish culture, where the important parent was always the father”.

55 B. *Bava Batra* 109b, citado por Cohen 1985: 20.

56 Véase además casos no tan claros en 1 Crónicas 17 y Levítico 24. 10.

en relación directa con la matrilocalidad, es decir, que el varón no israelita se incorpora al lugar o clan de la esposa. Aunque, en realidad, esta circunstancia avalaría la patrilinealidad o virilocalidad en tanto el esposo se afincan en el lugar del padre de la mujer.

La *Mishnah* toma en consideración dos principios no contemplados en la Biblia: 1) algunos matrimonios son legítimos y otros son ilegítimos, 2) la legitimidad de la descendencia está determinada no por el casamiento legal de los padres sino por *kiddushin*, es decir, la posibilidad de los padres para contraer un matrimonio legítimo.<sup>57</sup> Un paralelo interesante ofrece la ley romana. La capacidad de contraer matrimonio legítimo se denomina *conubium*, que poseen solamente los ciudadanos romanos. Así, si una persona que posee *conubium* se une a quien no lo posee, la unión es legal aunque no constituya *justum matrimonium*. En este caso, la descendencia sigue el estatus de la madre: si un ciudadano se casa con una mujer que no tiene la ciudadanía, los hijos no son ciudadanos<sup>58</sup> romanos; si la madre es esclava, los hijos serán esclavos; pero si una matrona romana tiene hijos con un no ciudadano, siguiendo este principio, los hijos son ciudadanos romanos. Sin embargo, las leyes romanas perseguían

la legitimidad en el orden matrimonial y es así que el hijo de *matrimonium injustum* es denominado *spurius*, término que no tiene equivalente en las leyes rabínicas, pues es denominado *manzer* (*manzeret* en femenino) el hijo de un matrimonio no legalizado, pero el término *manzer* no es equivalente a espurio o bastardo.

En griego el término que corresponde a bastardo es *νόθος*. Así Filón en *Sobre la vida de Moisés* I. 147 menciona que entre los más de 600.000 varones maduros que siguieron al patriarca en el éxodo desde Egipto, había una turba indiscriminada donde marchaba “el bastardo junto al legítimo.” Se refiere a personas engendradas en mujeres egipcias por hebreos que habían sido adscriptos a la estirpe paterna. En Filón, el término griego *nóthos* se utiliza para el hijo nacido de las concubinas<sup>59</sup> como Ismael, hijo de Abraham con Agar.<sup>60</sup> En un solo caso<sup>61</sup> otorga el mote a un hombre hijo de madre judía y padre egipcio. Pero agrega que el sujeto “renegó de las costumbres patrias de la madre” en favor de las egipcias y se inclinó a la impiedad abrazando el ateísmo. *Nóthos*, como adjetivo, es utilizado además por el alejandrino como “falso” o poco sincero.<sup>62</sup>

57 Cohen (1985: 31, n. 39) traduce *kiddushin* como “potential to contract a valid marriage” y Herbert Danby (1967: 321) “Bethothals”.

58 No otra cosa sucedió e Grecia con los hijos de Pericles en el siglo V a.C., quienes carecieron de ciudadanía ateniense por cuanto Aspasia no era ciudadana.

59 Cfr. *La migración de Abraham* 94 y *Sobre las virtudes* 224.

60 Cfr. *Sobre la sobriedad* 8.

61 Cfr. *Sobre la vida de Moisés* II. 193

62 Cfr. *Sobre la inmutabilidad de Dios* 102, *Sobre la providencia* 17, *Alegorías de las Leyes* III. 182, *Sobre los sueños* I. 53, *La Migración de Abraham* 95, *Sobre José* 258 y *Sobre Abraham* 25.

Filón, al modo de la legislación romana, sólo considera legítimos a los hijos cuyos padres gozan de *conubium*, por lo cual, las madres no israelitas del hipotexto bíblico que está analizando se convierten en un problema que soluciona mediante el método alegórico. El caso de Isaac e Ismael podría haber ofrecido un problema de sucesión que es zanjado por el decidido pedido de Sara, la esposa legítima: “¡Que se vayan esa esclava (Agar) y su hijo (Ismael)! Mi hijo Isaac no tiene por qué compartir su herencia con el hijo de esa esclava.” (Génesis 21. 10).<sup>63</sup> Filón por su parte resuelve esta aporía Sara-Agar mediante el método alegórico: Sara simboliza la “virtud soberana” y el sabio Abraham le obedece. Sara sabía que él era incapaz de engendrar con la virtud perfecta cuando aún no había llegado a ser perfecto –antes de cambiar de nombre de Abram a Abraham– y le aconseja que tenga hijos de su sierva, es decir, de “la cultura general” (ἔγκύκλιος παιδεία) de Agar, que quiere decir también “residencia en el extranjero”, pues quien procura residir en la perfecta virtud reside antes en los conocimientos generales para luego avanzar en procura de la virtud perfecta.<sup>64</sup> Ismael, que representa la audición está en segundo lugar respecto de la visión, y la visión es Israel, el hijo legítimo.<sup>65</sup>

63 Abraham de todos modos ama a Ismael como hijo suyo que es (Génesis 21. 11), estatus que es reconocido por Dios mismo (Génesis 21. 13).

64 Cfr. *Alegorías de las Leyes* III. 244

65 Cfr. *Sobre la fuga y el encuentro* 208.

Existen dos parejas paradigmáticas en el texto filónico: una primera que es Dios y la sabiduría (σοφία)<sup>66</sup> y una segunda, constituida por el lógos y la educación (παιδεία). En este segundo caso, los que se atienen a uno de los dos progenitores, participan a medias del coro de la virtud, si bien los que, menospreciando las órdenes de la madre, adhieren con toda su fuerza a las del padre; a ellos la recta razón juzgó dignos de la honra mayor, la del sacerdocio.<sup>67</sup> Por otra parte, los personajes que se presentan condicionados por la línea materna<sup>68</sup> tienen el estigma de lo irracional de la sensibilidad, femenina por antonomasia y corruptora del masculino intelecto (νοῦς).

En conclusión, Filón no trata el problema de la matrilinealidad de manera específica. Las inferencias debe extraerse sorteando las dificultades que opone la lectura alegórica del texto bíblico, esclarecedora en situaciones de lectura filosófica, pero que desorienta cuando se investiga sobre el estatus jurídico tanto del ciudadano judío en Alejandría como de la mujer en situación de otorgante de filiación. La alegoría filoniana supone una función hermenéutica que permite transferir una expresión a otros tópicos y en estos escalones de significación la condición de virgen

66 Cfr. *Sobre la ebriedad 30 y Alegorías de las Leyes* I. 43.

67 Cfr. *Sobre la ebriedad* 80 y 65.

68 Como el damasceno hijo de Masek en *El heredero de los bienes divinos* 61 o la descendencia de Raquel en *Sobre los sueños* II. 16 y *Sobre José* 236.

ejerce una supremacía teológica sobre la condición de mujer en su carácter de madre y esposa. Entre los judíos de la diáspora, la patrilinealidad ejerce aún la hegemonía que condiciona el estatus de la prole en el marco social del Imperio romano donde el *conubium* es condición para la legalidad del matrimonio. Puede acotarse que la mujer adquiere especial visibilidad en los textos de Filón: puede representar a la virtud perfecta como Sara o ser causa de la caída del intelecto como Eva. Pero, para afirmar que una madre judía otorga identidad a la progenie en desmedro de la línea paterna, tendríamos que realizar una lectura muy sesgada y poco fiel al real pensamiento de Filón. ¶¶

## Edición

COLSON, F. H. y Whitaker G.H. (1929-39) *Philo*. London and New York.

## Bibliografía citada

- ALSTON, Richard (1997). "Philo's 'In Flaccum': Ethnicity and Social Space in Roman Alexandria" en *Greece & Rome*, 2nd Ser., Vol. 44, No. 2 (Oct., 1997): 165-175.
- BARRACLOUGH, R. (1984). "Philo's Politics: Roman Rule and Hellenistic Judaism" en Haase, W. (ed.) ANRW II.21.1: *Religion (Hellenistisches Judentum in römischer Zeit: Philon und Josephus)*. Berlin and New York: W. de Gruyter; 417-553.
- BIRNBAUM, Hellen (2006). "Two Millennia Later: General Resources and Particular Perspectives on Philo the Jew" en *Currents in Biblical Research*, Vol. 4, No. 2; 241-276.
- COHEN, Naomi (2006). "La dimensión judía del judaísmo de Filón: Una elucidación de *De Spec. Leg.* IV 132-150" en *Revista Bíblica* 3/4; 215-240.
- COHEN, Shaye J.D. (1985). "The Origins of the Matrilineal Principle in Rabbinic Law" en *AJS Review*, Vol. 10, No. 1; 19-53
- \_\_\_\_\_ (1999). *The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties*. Berkley, California: University of California Press.
- HERBERT DANBY, D.D. (1967). *The Mishnah: Translated From The Hebrew With Introduction and Brief Esplanatory Notes*. London: Oxford University Press (1933).
- GELJON A.C. (2002). *Philonic Exegesis in Gregory of Nyssa's De vita Moysis*. Providence: Brown Judaic Studies 333.
- MATTILA, Sharon Lea (1996). "Wisdom, Sense Perception, Nature, and Philo's Gender Gradient" en *The Harvard Theological Review*, Vol. 89, No. 2 (Apr., 1996); 103-129.
- MENDELSON, A (1988). *Philo's Jewish Identity*. Atlanta: Brown Judaic Studies 161.
- NIEHOFF, Maren R. (1999). "Jewish Identity and Jewish Mothers: Who was a Jew according to Philo?" en *The Studia Philonica Annual* 11; 31-54.
- RUNIA, David (1986). *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*. Leiden: Brill.
- SLY, Dorothy (1990). *Philo's Perception of Women*. Atlanta: Brown Judaic Studies 209.
- TREBOLLE BARRERA, Julio (1993). *La Biblia judía y la Biblia cristiana: introducción a la historia de la Biblia*. Madrid: Trotta.
- WEISS, Herold (1991). "Philo on the Sabbath" en *Studia Philonica Annual* 3; 83-105.
- WONG, Chan-Kok (1992). "Philo's use of *Chaldaioi*" en *Studia Philonica Annual*; 1-14.

Recibido: 03/02/2007

Evaluado: 13/02/2007

Aceptado: 23/02/2007

