

## El banquete Ἰταλικός. Una crítica de Filón de Alejandría a los banquetes paganos

Diego Andrés Cardoso Bueno

Universidad Complutense de Madrid  

E-mail: diegoandrescardoso@ucm.es

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6838-6761>

<https://dx.doi.org/10.5209/geri.97016>

Recibido: 9 de julio de 2024 • Aceptado: 4 de noviembre de 2024

**Resumen:** Filón menciona los banquetes en distintos pasajes de su obra, pero es en el tratado *De vita contemplativa* donde les va a dedicar una mayor atención. Resulta sorprendente que en un escrito centrado en la vida ascética comente en tono infamante los banquetes paganos y además lo haga con bastante detalle, descendiendo incluso a descripciones un tanto procaces, propias de la literatura simposiaca profana o de la comedia satírica. Su intención es moralizante ya que pretende hacer una σύγκρισις que compare y sobre todo contraponga esos banquetes desbordados con el ágape de los θεραπευταί, los “terapeutas”, ejemplo de recatada actitud comensal. Por extensión, y dado el contexto en el que redacta la obra, el filósofo también quería aludir al contraste entre el comportamiento de los paganos y el de los judíos en los sucesos del año 38 en Alejandría.

**Palabras clave:** συμπόσιον; moral; depravación; costumbre; terapeuta; contraposición.

### <sup>ENG</sup> The Ἰταλικός Banquet. A Philo of Alexandria's Criticism on Pagans Banquets

**Abstract:** Philo mentions banquets at different fragments of his work, but it is in the treatise *De vita contemplativa* where he dedicates greater attention to them. It is surprising that in a writing focused on the ascetic life he wants to comment in an insulting tone on pagan banquets and also does so in considerable detail, sometimes even descending into somewhat ribald descriptions, typical of profane symposium literature or satirical comedy. His intention is to make a σύγκρισις that compares and contrasts these banquets with the θεραπευταί, therapeutae agape, an example of a modest diner attitude. By extension, and in the context in which he writes the work, the philosopher could also be alluding to the contrast between the behavior of the pagans and that of the Jews and in the events of the year 38 in Alexandria.

**Keywords:** συμπόσιον; moral; depravity; custom; *therapeuta*; contrast.

**Sumario:** 1. Introducción. 2. El banquete pagano. 3. El banquete Ἰταλικός. 4. Epílogo. 5. Referencias bibliográficas.

**Cómo citar:** Cardoso Bueno, D. A. (2025): “El banquete Ἰταλικός. Una crítica de Filón de Alejandría a los banquetes paganos”, *Gerión* 43/1, 105-125.

## 1. Introducción

Filón de Alejandría se refiere a los banquetes en diferentes fragmentos de su extensa obra,<sup>1</sup> pero es en el tratado *De vita contemplativa* o *Los terapeutas* donde va a hacer una amplia disertación sobre los mismos presentando distintos tipos de συμπόσια.<sup>2</sup> La finalidad que persigue Filón es la de inculcar a través de la utilización del tema convival un modelo de vida filosófico, o en palabras de Hadot, hacer de la filosofía un modo de vida.<sup>3</sup> Para ello va a poner de ejemplo a la comunidad ascética de los “terapeutas”, deteniéndose especialmente en su singular y austera comida que presenta como antítesis del convite pagano,<sup>4</sup> protagonizado por una caterva de personajes de escasa dignidad moral o de comportamiento depravado y soez. La cuestión es exponer al criterio del lector estos dos casos contrapuestos para que inteligentemente escoja. Filón se adhiere así al *zeitgeist*, o *genius saeculi*,<sup>5</sup> de inspiración ecléctica, que expresa un afán muy repetido en esta época por el cuidado de sí, tanto física como espiritualmente, acompañado de una honda preocupación por la conducta ética.<sup>6</sup> Tal vez por ello se propagan ahora cánones de buenas prácticas en todos los órdenes, algo que en el judaísmo, en especial de la Diáspora, tuvo también su eco. De este modo el alejandrino se alinea con intelectuales y filósofos del momento preocupados por la integridad de las costumbres, cuales fueron Cicerón o Séneca, que también escribieron obras con esta intención moral, y que celebraban la vida austera y recia que transcurre conforme a un programa filosófico de fondo estoico. Filón mantiene una actitud curiosamente análoga a estos y otros pensadores romanos, lo que también podría revelar, al margen del *zeitgeist*, que conocía y valoraba sus obras.<sup>7</sup>

El alejandrino, que era una persona involucrada en los asuntos públicos de su ciudad, conoce bien el desarrollo interno de los eventos sociales, entre los que se encuentran los banquetes, porque él se ha visto abocado a participar en ellos en distintas ocasiones, aunque fuese a veces de forma involuntaria. No podemos olvidar que los convites son acontecimientos habituales pero relevantes en toda colectividad, pues integran y transfieren valores de tipo social, cultural y religioso, y a Filón, espectador perspicaz, estas experiencias le van a resultar muy aleccionadoras y terminarán viéndose reflejadas en sus escritos. Así, el propio filósofo confiesa que en alguna ocasión participó en “convites poco formales y opulentas cenas”, y que hubo incluso circunstancias en las que quedó a merced de los sentidos y los placeres.<sup>8</sup>

<sup>1</sup> Las abreviaturas de los tratados filónicos mencionados en este artículo obedecen a las establecidas a partir de los títulos en latín por David T. Runia (ed.), “Instructions to Contributions”, [en] *Studia Philonica Annual* 10, 1998, 207-208. Atlanta, SLB Press, cf. <https://plato.stanford.edu/entries/philo/supplement3.html> [acceso 14.09.2021]. Cf. también *The SBL Handbook of Style*, 2nd edition. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2014. En la actualidad está aceptada universalmente. Para los nombres en latín de los tratados de Filón de Alejandría seguimos los anotados por Leopold Cohn, Paul Wendland, Siegfried Reiter, Hans Leisegang (eds.) (1896-1926): *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*. Berlin. Berolini G. Reimeri. Para los nombres en español de los tratados de Filón de Alejandría seguimos los anotados por José Pablo Martín, (ed.) (2009-2016): *Filón de Alejandría. Obras Completas*, vols. 1-6, Madrid. Trotta. Las demás abreviaturas de textos clásicos citados en este artículo responden a las establecidas por el *Diccionario Griego-Español de autores clásicos* del CSIC, edición 2019, por las *Abbreviations del Oxford Classical Dictionary*, 4th Edition, 2024, o por *The Thesaurus Linguae Latinae*, Munich, De Gruyter, 2024.

<sup>2</sup> Ph. *Ebr.* 91 y 218; *Somn.* 2.167-168; *Ios.* 203; *Leg.* 3.155 y 156; *Abr.* 117; *Spec.* 1.176; 2.148 y 193; 4.91; *Legat.* 42.

<sup>3</sup> Cf. *Contempl.* 40-89.

<sup>4</sup> Cf. Hadot 2009, 151-182.

<sup>5</sup> Utilizamos el término pagano o gentil como equivalente a no-judío. Es decir, todo aquello que no forma parte de lo que Filón considera la ciudadanía de la virtud, lo que está fuera de la *koivwíá* de la piedad, que podríamos denominar también lo impío. Ph. *Spec.* 2. 73; *Contempl.* 18-20 y 90. Cf. Garay 2000, 45. Posteriormente los escritores cristianos conservaron una diferenciación parecida, en relación a lo que era ajeno a su creencia, exceptuando el judaísmo, con quien mantenían unos vínculos muy problemáticos.

<sup>6</sup> Trebolle 2007, 192.

<sup>7</sup> “Los dos primeros siglos de la época romana imperial pueden considerarse su cumbre: una especie de edad de oro en el cultivo de sí, que, obviamente solo incumbía a los grupos sociales, muy limitados en número, que eran portadores de cultura y para quienes (...) podía tener sentido y ser una realidad”. Foucault 2010, 51-52.

<sup>8</sup> Niehoff 2010, 109. Filón manifiesta en sus obras un conocimiento solvente de distintos movimientos espirituales y filosóficos. Peláez 2007, 155-156.

<sup>9</sup> Ph. *Leg.* 3.155 y 156.

Filón, al hacer esta afirmación de forma un tanto inesperada, otorga verosimilitud a su narración y una sincera naturalidad a sus vivencias simposiácas. Gracias a esta distendida exposición relatada en un cordial tono biográfico, donde acepta incluso algún exceso fortuito por su parte, lo contado por el filósofo se hace más creíble.<sup>9</sup>

Antes de investigar el texto filoniano relativo al banquete “ítalico”, sería conveniente detenernos en los dos aspectos conceptuales a los que puede referirse el término banquete. Por un lado, el banquete se puede entender como un acontecimiento social que sucede realmente en un momento dado, y que proporciona un goce celebrativo y sensual a los que intervienen en él, y por otro, tendríamos el concepto teórico de banquete en la ficción, es decir, como un género literario dialógico muy frecuente en la Antigüedad que, al margen de lo gastronómico, podría presentar un carácter más o menos formal dependiendo de su contenido. Es frecuente que en la descripción de un mismo evento se solapen posiciones comensales diversas: filosóficas, satíricas, cómicas y, por supuesto, comportamientos eróticos. En este género, también se pueden combinar componentes reales y ficticios, tanto en cuanto a los personajes que intervienen y a los discursos que emiten, cuanto a las situaciones que aparecen.

El tratado *De vita contemplativa* no es un libro sobre los banquetes, sino sobre la vida filosófica de los “terapeutas”. Así pues, no pertenece, en principio, al género simposiaco, aunque paradójicamente recoja una buena muestra de ellos, ya que Filón va a incluir en la obra una amplia digresión, en la que se ocupa del tema de los banquetes seculares paganos *in extenso* y de forma muy crítica, en un tono casi insolente. Su pretensión es poner de manifiesto, al estar la obra protagonizada por los θεραπευτοί, “terapeutas”, que vivían junto al lago Mareotis,<sup>10</sup> la oposición entre la virtuosa existencia de estos ascetas y la depravada vida de la sociedad pagana.<sup>11</sup> Y el elemento fundamental que utiliza en esta obra para efectuar la comparación es la comida. En conclusión, hemos de decir que, aunque el tratado filónico haya sido considerado tradicionalmente como una obra apologética que combina varios géneros literarios, filosófico, histórico, teológico y protréptico, tendríamos que añadirle también, de forma tangencial, el simposiaco, puesto que los banquetes, de alguna manera, constituyen el soporte principal de su estructura.<sup>12</sup>

El filósofo quiere poner de relieve cómo es “el alegre desarrollo de sus banquetes, en contraste con los banquetes de los demás”.<sup>13</sup> Y para plasmar esta contraposición, va a realizar una amplia σύγκρισις<sup>14</sup> mediante la cual sitúa frente a frente ambos tipos de ágapes, con el indudable objetivo de ensalzar el terapéutico frente al de “los otros”.<sup>15</sup> Dado el carácter excesivo del banquete de los “terapeutas”, cuanto más vulgar y deplorable aparezca en su descripción el pagano, mayor

<sup>9</sup> Podríamos decir que Filón acredita la verdad de lo afirmado según el criterio de dificultad o contradicción.

<sup>10</sup> Los “terapeutas” eran una comunidad mixta de ascetas judíos, hombres y mujeres, que vivían retirados a las afueras de Alejandría.

<sup>11</sup> La preocupación ética es una constante en Filón que lo acerca al pensamiento estoico romano, aunque el filósofo alejandrino vincula el comportamiento virtuoso, más que a la voluntad reflexiva humana, a la conciencia moral interior, conectada con la providencia divina. Bréhier 1950, 295; Mondolfo 1968, 321.

<sup>12</sup> Martín 2009, 155. Díríamos que, aunque la finalidad del libro no es hablar de los banquetes, estos son el medio para conocer mejor a los “terapeutas”, y no solo a ellos sino también a la sociedad pagana que los rodea y que actúa de forma opuesta. Creemos que es la primera vez que se valora el tratado *De vita contemplativa* como una obra en cierto modo simposiaca.

<sup>13</sup> Ph. *Contempl.* 40. Traducción Vidal 2005. Con esta confrontación, y otras contenidas en la obra, Filón quiere subrayar la superioridad moral de los “mareóticos”. *Contempl.* 3-10 y 14-16.

<sup>14</sup> Es un recurso expresivo y literario muy utilizado en el helenismo mediante el cual algo o alguien se caracteriza no tanto por su propia descripción cuanto por su comparación con lo ajeno. Se realiza mediante la yuxtaposición de dos tipos de *progymnásma* o ejercicios de la preceptiva retórica, el encomio, que ensalza, y el vituperio, que denigra, para hacer prevalecer uno de ellos sobre el otro. En Filón es frecuente, como se puede comprobar el *De vita contemplativa*. Vidal 2005, 12-13 y n. 15; 48 y n. 11; 54-55 y n. 25; y 74, n. 67.

<sup>15</sup> Filón realiza dentro del tratado *De vita contemplativa* un eficaz excuso, que contiene la exposición detallada de diferentes modelos de συμπόσια paganos o gentiles en la Antigüedad, lo que forma en sí mismo casi un opúsculo misceláneo sobre el género del banquete, hecho con una intencionalidad moral. El objetivo es confrontarlos a la comida de los “terapeutas”, mediante la σύγκρισις, para lograr la exaltación apologética de la comunidad del lago Mareotis. Ph. *Contempl.* 40-64. En este trabajo al faltarnos el otro lado de la comparación, es decir, el banquete modélico de los “terapeutas” (Ph. *Contempl.* 65-89), no podemos apreciar bien el contraste, que define a una σύγκρισις, aunque la degradación concerniente al convite pagano expuesta por Filón queda patente, que es lo que queremos poner de manifiesto.

será la oposición respecto a él, y por tanto más se evidenciará la disparidad entre ambos. Este recurso retórico de Filón es una clara expresión de lo que el profesor Brumberg-Kraus denomina “banquetes contrastantes”<sup>16</sup> que, por otro lado, constituye un lugar común de la tradición literaria griega y romana del συμπόσιον, acreditada por Ateneo de Náucratis, que radicaba en confrontar éticamente la ceremonia de la comida propia con la de los “demás”.<sup>17</sup> El filósofo realizará pues en su obra una amplia exposición de los συμπόσια o banquetes paganos,<sup>18</sup> que para Filón representan la inmoralidad, frente a la probidad ejemplificada en la cena de los “terapeutas”.<sup>19</sup> El alejandrino examinará al principio, a manera de introito, las características generales de los banquetes gentiles depravados ejemplificados en una grosera comida protagonizada por personajes incontinentes y zafios, como veremos a continuación. Luego se extenderá más en un modelo de banquete grecorromano que denomina Ἰταλικός, “italíco”,<sup>20</sup> que será el que analizaremos en este artículo. Posteriormente va a exponer su criterio sobre las peculiaridades de los banquetes filosóficos griegos, deteniéndose en dos ejemplos muy conocidos, el de Jenofonte y el de Platón, que no estudiamos ahora, pero que abordaremos en otro momento.

## 2. El banquete pagano

Filón no va a comenzar el tema del banquete pagano hablando de sus preparativos o de su inicio, como sería esperable, sino que, alterando el orden natural de la narración, irrumpen describiendo en primer lugar, de forma repentina y abrupta, la parte final de la reunión comensal, el συμπόσιον propiamente dicho,<sup>21</sup> es decir, lo que constituye la “fiesta del vino”,<sup>22</sup> que en Roma se llamaba *comissatio*.<sup>23</sup> Lo hace deliberadamente porque su intención es abordar la exposición del banquete grecorromano en forma burlesca y desenfadada,<sup>24</sup> por lo que, más que realizar la reseña objetiva de un evento, Filón convierte su comentario en una diatriba muy mordaz contra el mismo,<sup>25</sup> una suerte de *antitratado* del banquete,<sup>26</sup> que en realidad es lo pretendido para dar carta de naturaleza

<sup>16</sup> Ph. *Contempl.* 64. Brumberg-Kraus 2014, 164.

<sup>17</sup> Ath. 5.182A y 188EF. A pesar de que Filón lo ponga de relieve, no sabemos si los “terapeutas”, como tales, estaban interesados en dar a conocer este contraste. Creemos que dadas sus peculiaridades, no tendrían ninguna preocupación por ello. Hay 1998, 179.

<sup>18</sup> Ph. *Contempl.* 40-63.

<sup>19</sup> Ph. *Contempl.* 63-89. En la obra de Filón, una de las muestras más expresivas de la antítesis vicio/virtud es la que aparece en Ph. *Sacr.* 20-45.

<sup>20</sup> Ph. *Contempl.* 48.

<sup>21</sup> Ph. *Contempl.* 40-47. El banquete era una ceremonia compleja y protocolaria a la que se accedía, y esto no era baladí, mediante invitación. Constaba de tres partes fundamentales: la recepción de los comensales, la comida propiamente dicha y la sobremesa, que es lo que constituía verdaderamente el συμπόσιον, donde los participantes bebían, conversaban más o menos acaloradamente y se entretenían con las distracciones que el anfitrión les iba ofreciendo. Cf. Smith 2009, 52-78. No debemos olvidar que συμπόσιον, vocablo formado por el prefijo σύν, “con”, “juntamente”, y el verbo πίνω, “beber”, etimológicamente significa “beber en compañía”. La parte conclusiva y más prolongada del festín era el συμπόσιον, el momento del vino al que podían acompañar algunos manjares pensados para ese momento: los ἐπιδειπνίδες, es decir, los “postres”. Ph. *Contempl.* 54.

<sup>22</sup> Cuando un festín se hacía con una clara intención de desmesura excesiva en la bebida y la diversión recibía el nombre de πότος. Filón no utiliza este término en *De vita contemplativa*, pero sí lo hace en otros tratados, Ph. *Plant.* 160; *Ebr.* 218 y en *Spec.* 1.304.

<sup>23</sup> Guillén 1995, vol. 2, 369-374.

<sup>24</sup> Ph. *Contempl.* 48-56. Filón no está describiendo un banquete concreto, sino que muestra comportamientos que se producían en los convites, y que seguramente Filón, además de tener referencias indirectas de los mismos, los debía conocer bien, ya que él por su posición social y sus responsabilidades se habría visto involucrado en situaciones de este tipo en más de una ocasión. Ph. *Leg.* 3. 155 y 156.

<sup>25</sup> Filón evidentemente sabía que no todos los banquetes paganos eran dispendiosos y libertinos, y así lo afirma en algunos pasajes de su obra. Cf. Ph. *Ebr.* 218 y *Leg.* 3.155-156. No obstante, tampoco es el único autor que los critica. Cf. Ath. 5.182A-187B. Séneca, aunque romano, con su frase de inspiración helena “nada en demasía” ofrece el contrapunto a estos comportamientos desmesurados. *Sen. Ep.* 94.43. Brumberg-Kraus 2014, 166; Standhartinger 2017, 71; García Gual 2022, 89.

<sup>26</sup> Contrastá con otras ocasiones en las que Filón en sus obras menciona el συμπόσιον hablando de la συμποτική o el arte de los banquetes y las fiestas, donde un hombre sabio tiene que dominar sus impulsos,

y contenido a la σύγκρισις efectuada. En este sentido, conviene recordar que Filón, cuando quiere, es un auténtico “orfebre del insulto”, en certeras palabras de la profesora Torallas Tovar.<sup>27</sup>

El filósofo muestra el συμπόσιον secular pagano en general con un tono de reproche evidente, que se hace aún más patente en los ejemplos concretos que transmite de los eventos convivales grecorromanos, o “de los demás”, según sus palabras.<sup>28</sup> Su relato se inicia abruptamente, como dijimos, con un preámbulo desarrollado a través de dos apartados en los que comenta posibles escenarios que pueden darse en la conclusión del convite, uno, el de las peleas (*Ph. Contempl.* 40-44), y otro, el de las borracheras (*Ph. Contempl.* 45-47), aunque lo habitual es que el primero sea consecuencia del segundo.<sup>29</sup> En ellos transcurre la escena más evidentemente estrastralaria que puede suceder en los banquetes, que corresponde al final de la fiesta del vino, cuando se remata una celebración desbordada, y ya todos están beodos en una fase de enajenación profunda. Con esta presentación genérica, el alejandrino logra, mediante un golpe de efecto, al abordar el acto por su final, abrir la cuestión simposiaca con una súbita imagen llamativa y oprobiosa del evento. En el cuadro que dibuja Filón, los protagonistas del banquete aparecen sobre pasados por sus deseos y sus delirios, víctimas de un consumo desproporcionado de “vino fuerte”, ἄκρατον.<sup>30</sup> El alejandrino maneja en estos párrafos algunos vocablos extraídos del repertorio del teatro cómico-satírico, con la finalidad de otorgarle una mayor consistencia caricaturesca a su alegato.<sup>31</sup> Filón no solo no oculta su fuente literaria de inspiración sino que incluso la confiesa expresamente, cuando atestigua “como dice el poeta cómico”, ὡς ὁ κωμικός φησίν.<sup>32</sup> No desvela de qué autor se trata, pero el enunciado corrobora la utilización de una terminología inspirada en el ambiente escénico, que resultaba conocida para un auditorio grecorromano, y que cumplía el propósito de agudizar el escarnio de los partícipes en el συμπόσιον.<sup>33</sup>

La incontinencia en la bebida, *intemperantia bibendi*, referida por Séneca,<sup>34</sup> causa un resultado nocivo porque provoca una ansia desbocada que deshonra, entorpece y trastorna a

para asegurarse de poder participar en una celebración con “sentimientos amables y conversación agradable”, en lugar de propiciar que se convierta en una ocasión para la ansiedad, el insulto y la violencia física. *Ph. Ebr.* 91; *Somn.* 2.167-168; *Ios.* 203. Smith 2009, 97.

<sup>27</sup> Cf. Torallas Tovar 2013, 393. En la literatura de banquetes era muy frecuente el uso de la crítica y la mordacidad para ridiculizar conductas que se pretendían poner en evidencia, por ello Luciana Romeri en su interesante estudio sobre los filósofos en la mesa, *Philosophes entre mots et mets*, relaciona los banquetes y sus coloquios con la comedia sarcástica. Romeri 2002, 13-19.

<sup>28</sup> *Ph. Contempl.* 40. Traducción Vidal 2005. Con la expresión “de los demás” se subraya la oposición al modelo “nuestro”, es decir, el terapéutico.

<sup>29</sup> Estos percances están muy bien reflejados en el *Banquete* de Luciano. *Luc. Symp.* esp. 36-45.

<sup>30</sup> Se refiere al vino puro, ἄκρατον, sin mezclar con agua. El vino se solía tomar rebajado con agua, y a veces también se le podían añadir plantas y/o flores para darle un aroma apetecible, o incluso endulzar la composición con miel. La bebida se preparaba en las κρατήρες. Beber este preparado a base de vino suavizado con agua propiciaba la camaradería y la conversación amena, en tanto que ingerirlo puro solía conducir a la ebriedad violenta y desenfrenada. “Esa mezcla del vino y el agua caracterizaba para los griegos el beber civilizado, mientras que tomar el vino puro se consideraba característico de los salvajes y bárbaros, gentes como los escitas y los mitológicos sátiros”. García Gual 2022, 17. También Platón en *Las Leyes* adjudica la costumbre de tomar el vino puro a los pueblos bárbaros. *Pl. Lg.* 1.637d.

<sup>31</sup> Graffigna 1992, 37. Un procedimiento similar se repite más tarde en el *Banquete* de Luciano. *Luc. Symp.* 17-20. Smith 2009, 117; García Gual 2022, 83 y 87-89; Romeri 2002, 13-19.

<sup>32</sup> *Ph. Contempl.* 43. Traducción Vidal 2005. Martín y Triviño lo traducen como “comediógrafo”. La cita del cómico, “no solo para el mal de sus prójimos, sino también para el suyo propio”, no se ha podido descubrir a quien pertenece. Vidal 2005, 77, n. 74; Martín 2009, 166, n. 52; Triviño 1975, vol. 5, 101.

<sup>33</sup> Filón muestra aquí, una vez más, su amplio conocimiento de la cultura literaria griega y su maestría en el uso de este idioma.

<sup>34</sup> Séneca realiza una fuerte crítica de la embriaguez poniendo ejemplos de personajes famosos que se vieron abocados a la desgracia por este motivo. *Sen. Ep.* 83. 17-27. Cf. Neihoff 2010, 102-103. Filón no condena el consumo moderado del vino, más bien, siguiendo la tradición judía bíblica, lo recomienda como un sano euforizante. *Ph. Plant.* 165-167. Sin embargo, censura el exceso en la bebida en muchos pasajes de sus obras, aunque incide en la cuestión del vino particularmente en tres tratados de la tetralogía dedicada a Noé: *De plantatione*, donde recoge lo referente al cultivo de la vid en particular, y los pareceres que acerca de la embriaguez han expresado los filósofos; *De ebrietate* en el que se reflejan las ideas de Moisés sobre la bebida; y *De sobrietate*, que complementa a los anteriores, pero haciendo una alabanza de la continencia y la moderación. El tratado *De plantatione* parece estar incompleto, y

los sujetos hasta convertirlos en seres impetuosos y agresivos, que llegan a reñir y a pelearse e incluso a morderse entre sí,<sup>35</sup> como ocurría, afirma Filón, en el famoso pasaje de la Odisea cuando Polifemo tras ingerir gran cantidad de vino puro ataca a los compañeros de Ulises; pero ahora es peor, continúa el alejandrino,<sup>36</sup> pues el cíclope lo hacía para defenderse de los agresores, mas aquí los ebrios participantes en la comida violentan a los demás comensales sin causa alguna, tan solo a consecuencia de la euforia delirante que los embarga, algo que también ocurría en ciertos momentos en los banquetes de Petronio y Luciano.<sup>37</sup>

### 3. El banquete Ιταλικός

A continuación, Filón se va a centrar en lo que describe como el banquete preferido en aquellos momentos por las minorías opulentas.

”Ισως δ' ἂν τις ἀποδέξαιτο τὴν ἐπιπολάζουσαν νυνὶ τῶν συμποσίων πανταχοῦ διάθεσιν κατὰ πόθον τῆς Ἰταλικῆς πολυτελείας καὶ τρυφῆς, ἥν ἐζήλωσαν Ἐλληνες τε καὶ βάρβαροι.

Quizá algunos aprueben el estilo de banquete que actualmente está de moda por todas partes, conforme al anhelo por la suntuosidad y el lujo italiano, y que es emulado tanto por griegos como por bárbaros.<sup>38</sup>

Sin decirlo abiertamente, el filósofo va a dejar traslucir a través de sus comentarios que se trata de maneras de proceder en la mesa propias de los “nuevos ricos”.<sup>39</sup> Con esta expresión está apuntando a los romanos, algo que no llega a expresar, pero que es fácilmente deducible. En realidad, Filón no desea importunar a aquellos bajo cuya autoridad se encuentra y a quienes de alguna forma también

---

respecto a *De ebrietate*, es posible que hubiese otro del mismo título escrito por Filón, que no ha llegado a nosotros, y que constituiría probablemente la primera parte del mismo. Triviño 1975, vol. 3, 127-128 y 162; Balzaretti 2010a, 417-420; 2010b, 265-266.

<sup>35</sup> Los temas de la incontinencia en la comida y en la bebida, la ingesta de vino ἄκρατον y las consiguientes palizas y ataques expuestos en el tratado (Ph. *Contempl.* 40.44-45), también aparecen en otros textos filonianos: “como beben el vino puro (...) se hacen cosas (...) tales como morderse las orejas, narices, puntas de las manos y cualesquiera partes del cuerpo” (Ph. *Plant.* 160). “En él se manifiesta la ebriedad y demencia de la vida entera en impia contienda y toda suerte de acciones vergonzosas” (Ph. *Somn.* 2.168). Traducción Triviño, 1975. Las reyertas y los embates físicos durante el banquete igualmente se encuentran en Horacio, Petronio y Luciano. Smith 2009, 117; García Gual 2022, 87-89.

<sup>36</sup> Hom. *Od.* 9.228-374; Ph. *Contempl.* 40. También la *Centauromaquia*, representada en las metopas del Partenón, trata del desvarío de los centauros ebrios de vino puro lanzándose a raptar y violar a las mujeres de los lapitas. En definitiva, era común en Grecia asociar el vino ἄκρατον a la idea de barbarie, desmesura y vileza.

<sup>37</sup> Luciano, en su *Banquete o los Lapitas*, un escrito de carácter satírico-burlesco que centra su crítica especialmente en los filósofos, nos habla de las trivialidades que degeneran en broncas y agresiones debido a la embriaguez. En esta obra, las secuencias de los enfrentamientos son cuatro y van ganando intensidad conforme trascurre el banquete. Luc. *Symp.* 19.28-33, 36-37 y 42-45. Cabrero 2007, 6-7; Gallardo López 1972b, 246-247; García Gual 2022, 87-89. Dentro de la peculiar novela *Satiricón* de Petronio, en el “Banquete de Trimalción”, que también pertenece a este tipo de literatura cómico-crítica, igualmente se repite el motivo de la riña entre incontinentes. Smith 2009, 117 y n. 102. Un estudio más detallado de la obra de Petronio en Gallardo López 1974, 114-124; Veyne 1991, 11-51; Guillén 1995, vol. 2, 361-366; Montero Montero 2006, 184-187; García Gual 2022, 131-139.

<sup>38</sup> Ph. *Contempl.* 48. Traducción Vidal, 2005. Filón va a comentar a continuación el banquete “italíco” o a la romana. *Contempl.* 48-57. “Κατά πόθον τῆς Ἰταλικῆς πολυτελείας καὶ τρυφῆς”, Ιταλικῆς aparece en genitivo femenino singular en el texto filónico, *Conforme al afán de opulencia y de laxitud itálica(s)*. Traducción propia. Interpretamos mejor “italíco”, de acuerdo con Triviño 1975, y Martín 2009, que “italiano”, como hace Vidal 2005. En realidad, se trata de un tipo de banquete muy extendido en esa época por toda el área mediterránea entre las clases acaudaladas, basado en la tipología griega con añadidos romanos por lo que también lo hemos denominado grecorromano. Sobre el tema del banquete en el mundo romano se pueden consultar, Guillén 1995, vol. 2, 350-379; Gallardo López 1974, 91-144. Montero Montero 2006, 167-196; Carcopino 1989, 331-345.

<sup>39</sup> García Gual (2006, 131), hablando de los banquetes en la Antigüedad, subraya el carácter refinado del banquete filosófico griego, aunque en él se bebiera y hubiese diversiones, frente al romano que consistía fundamentalmente en “una comilona de nuevos ricos”.

destina este escrito.<sup>40</sup> Por otra parte, el filósofo nunca se había sentido antirromano,<sup>41</sup> como la mayoría de los judíos alejandrinos, a pesar del menoscabo y la humillación sufrida en su ciudad, a causa de la persecución desencadenada en aquellas fechas. De este luctuoso incidente fue responsable el prefecto Avilio Flaco, por haberlo tolerado, como afirmará Filón en su tratado *In Flaccum*.<sup>42</sup>

La inclusión del συμπόσιον Ἰταλικόν en *De vita contemplativa*, denota el interés de Filón en este tipo concreto de ágape y su voluntad de distinguirlo y mostrarlo separadamente. Además, el hecho de conocerlo tan bien y de adjetivarlo de este modo nos lleva a creer que esta obra filoniana podría pertenecer a una etapa tardía, cuando el filósofo, ya anciano, según él mismo confiesa,<sup>43</sup> tuvo, o quiso tener, la responsabilidad de efectuar un viaje a Roma al frente de la embajada que el πολίτευμα<sup>44</sup> judío alejandrino envió ante Calígula.<sup>45</sup> No es extraño que en ese desplazamiento el filósofo hubiese adquirido una cierta familiaridad con ese territorio y con sus costumbres, que quedarían reflejadas en su descripción convival.<sup>46</sup> Es plausible que Filón, como detalle de respeto con la familia julio-claudia gobernante, con la que él y los suyos mantenían estrechas relaciones de amistad,<sup>47</sup> y también por deferencia hacia el estado romano gobernante de Egipto, donde él vivía, no hubiese calificado de romano este tipo de banquete, ya que lo mostraba como modelo

<sup>40</sup> Cf. Niehoff 2010, 95-98. “Filón tenía planeado realizar todo un compendio [la *Pentalogía*, a la que pertenecía *De vita contemplativa*], que revelara ante los romanos las cualidades del pueblo judío y los desmanes que había soportado, siendo este el público al que iban destinados los textos, más que al hebreo, que también lo era”. Cardoso Bueno 2022, 20.

<sup>41</sup> Filón manifiesta su admiración y simpatía por los romanos en diferentes ocasiones en sus obras. Uno de los textos más notables en este sentido aparece en *Legatio ad Gaium* al hacer una larga exaltación de la figura de Augusto. Ph. *Legat.* 141-158.

<sup>42</sup> Ph. *Flacc.* 43-47. La persecución aconteció en Alejandría en el año 38 d.C. y fue bautizada por el profesor Van der Horst, como el primer *pogrom* de la historia. Van der Horst 2002, 469-484. Filón recoge estos hechos en su tratado *In Flaccum*.

<sup>43</sup> Ph. *Legat.* 1.

<sup>44</sup> El πολίτευμα consiste en una comunidad política quasi-independiente, una corporación organizada, constituida por un grupo étnico o de extranjeros. Tenían derecho de domicilio en una ciudad ajena y formaban un cuerpo cívico separado, con su propia constitución y con autonomía para administrar sus asuntos internos a través de funcionarios distintos e independientes de los de la ciudad de acogida. Aunque no se han conservado documentos de este tipo, sabemos que el *politeuma* fue una organización característica del mundo helenístico. Cardoso Bueno 2021, 61, n. 177. La existencia del πολίτευμα judío alejandrino ha sido una cuestión debatida en cuanto a su naturaleza, alcance y autonomía. Aparece en la *Carta de Aristeas* 310, y luego la noticia es transmitida por Flavio Josefo, *AI* 11.329-340 y 12.198. Filón se refiere a la comunidad judía alejandrina como grupo étnico que ocupaba dos distritos de la ciudad. Ph. *Flacc.* 55. Quizás sea algo exagerado, pero al menos uno, el Δέλτα, si fue un barrio hebreo. Cardoso Bueno 2021, 34, n. 14. Es probable que sus características variaran a través del tiempo y de las medidas adoptadas por los diferentes gobernantes. Se sabe que Augusto intervino en la gestión de la judería de Alejandría, al morir el *etnarca* del momento, nombrando un consejo o *gerusía*, que lo sustituyese. Ph. *Flacc.* 74. Pero, en general, los principales investigadores están de acuerdo con su existencia, aunque discrepan en cuanto a sus peculiaridades. La profesora Joan E. Taylor recoge diferentes consideraciones al respecto, desde Tcherikover y Smallwood hasta Honigman. Taylor 2003, 23. Cf. también respecto a este tema, Fraser 1972, vol. 1, 54-57; Peláez 2007, 113-118; Druiile 2015, 4-6; Schwartz 2009, 15-17.

<sup>45</sup> Niehoff 2010, 98. El episodio de la embajada está plasmado en el tratado *Legatio ad Gaium* de Filón. Probablemente fue el propio Filón junto a su potentada familia quienes sufragaron esta misión diplomática. Cardoso Bueno 2021, 78-79, n. 271.

<sup>46</sup> Este banquete de Filón presenta ciertas semejanzas con el celebrado en casa de Trimalción, descrito por Petronio en *Satiricón*, aunque la obra del patrício romano no la pudo llegar a conocer Filón. Sin embargo, es posible que hubiese podido saber de esta clase de fiestas en Roma, e incluso haber estado invitado a alguna durante su larga permanencia allí. Es sabido que estos eventos fueron muy censurados por una parte considerable de la élite intelectual de la *Urbs*, que los veía fruto de la vorágine derrochadora y vulgar de los advenedizos, que con sus laxas costumbres hacían peligrar los antiguos ideales republicanos de austeridad y reciedumbre. Buis – Gaeta 2009, 117. Gelio recoge el reproche de Catón a estas prácticas. Gell. *NA* 13.24 y Tito Livio las menciona en *Ab urbe condita*. Liv. 39.6.7-9; 39.7.1-3 y 39.8.4-8.

<sup>47</sup> Flavio Josefo acredita esta afirmación al decir que el hermano de Filón, Alejandro el *alabarca*, estaba también ligado a Claudio y a su madre Antonia por lazos de amistad, hasta el punto de encargarse de la administración de sus extensas propiedades y vigilar los intereses económicos de la dinastía en Egipto. I. *AI* 19.276.

de obscenidad y disipación.<sup>48</sup> El uso del término Ἰταλικός, más genérico, seguramente velaba algo la alusión. No obstante, el filósofo, a pesar de su tradicional cercanía a Roma, aquí parece querer evidenciar a través de los reproches hacia estos comportamientos zafios e inmorales en el mundo latino, una cierta incomodidad que podríamos asociarla a su inquietud por la penosa situación vivida por los judíos en Alejandría en aquellas fechas.

De entre todos los banquetes paganos excesivos, Filón quiere comenzar poniendo de manifiesto los detalles del que por desmesurado antes se pone en evidencia. Por esta razón, va a centrarse justamente en el συμπόσιον que considera más extravagante, el Ἰταλικός. La invectiva de Filón contra este modelo de dispendio recuerda la censura realizada por Platón a la prodigalidad habitual en las mesas de los acaudalados sicilianos.<sup>49</sup>

Estamos ante un modelo de banquete helenístico elaborado al gusto romano aunque sin nombrarlo de este modo, pues, como ya hemos dicho, Filón cautelosamente prefiere evitarlo. En esencia, se caracteriza por la exhibición de un derroche y una ostentación desbordante. Sus promotores son los presuntuosos advenedizos del dinero que caprichosamente se vanaglorian de cuanto poseen. El evento, que en latín se denomina *convivium*,<sup>50</sup> tiene lugar dentro de un entorno muy sofisticado y pretencioso, con enseres acordes a este alarde y unos escogidos servidores

<sup>48</sup> Es cierto que la crítica filoniana en el pasaje de los banquetes se puede referir más al mundo griego, por ser el “modelo” y el que más conoce, pero, una vez visitada Roma, no quiere pasar por alto el συμπόσιον Ἰταλικόν, como expresamente dice, por las formas degeneradas a las que se ha llegado en estas celebraciones, y en esto coincide con una buena parte de la élite aristocrática romana, como sabemos. Filón, a pesar de su admiración por lo griego, lo considera opuesto, en cierto modo, al íntegro proceder ancestral romano que en sus valores más genuinos puede asemejarse al judío terapéutico, dejando entrever que la mera imitación de lo helénico, y los banquetes desbordados lo indican, no es conveniente para la cultura latina, que tiene su propia personalidad. Niehoff 2010, 98-99 y 108. Diríamos que, mientras lo heleno es bueno y adecuado para los griegos, no lo es para los romanos, que deben conducirse según sus austeras tradiciones. La introducción de las modas y hábitos griegos había provocado en Roma una polémica entre los opuestos a ellas, como Catón el Censor, y los que las aceptaban, cual era el caso de los Escipiones, que incluso cultivaron la amistad de algunos filósofos helenos como Panecio de Rodas. No obstante, en general, la valoración de la antigua tradición griega clásica era positiva, no así la posterior, considerada degenerada y veleidosa, además de ser exponente de conductas rechazables. Esta desaprobación fue la que originó la expulsión de Cárniaeades y otros filósofos griegos de Roma, en el 155 a.C., acusados de pervertir a la juventud. Gell. NA 15.11. Si bien existía un adagio latino que rezaba *Ex oriente lux*, “La luz viene de oriente”, la prevención respecto a lo heleno se había manifestado en ciertas élites que veían en lo griego una cuestión conflictiva. Una reflexión en torno a esto expresa Horacio cuando dice: *Graecia capta ferum victorem cepit et artes intulit agreste Latio*, “La Grecia conquistada a su fiero vencedor conquistó y en el Lacio agreste introdujo las artes”. Hor. *Epist.* 2.1.156-157, *A Augusto*. Traducción Moralejo, 2008. Cf. Plácido 2010, 97-106. Para el contraste cultural Grecia-Roma, cf. García Fernández 2001, 299-312; García Fernández – Mayorgas Rodríguez 2006, 395-406; Lagos Aburto – Fernández Arroyo 2018, 113-133; Mas Torres 2006, 407-421; Moatti 2008, 226-245; Veyne 2010, 29-43.

<sup>49</sup> Desde antiguo tenían fama de ser los banquetes en Sicilia y en la Magna Grecia los más dispendiosos. Platón, como es sabido, había vivido durante varios períodos en Sicilia, en las primeras décadas del siglo IV a.C., y por tanto era buen conocedor de las costumbres de este lugar. Pl. *Ep.* 7.362b-d. Dentro de los banquetes romanos, tuvieron especial fama por su prodigalidad, suntuosidad y exceso los celebrados en la Magna Grecia, en donde este proceder, igual que en Roma, había sido importado de Grecia y Oriente, pero que por las características socioeconómicas de esta región acabó alcanzando en ella una suntuosidad y desmesura que no tuvo en sus lugares de origen. La ciudad de Siracusa se convirtió durante un tiempo en símbolo del lujo y el placer en el banquete. Precisamente el término español “sibarita” de ahí procede. Son muchos los autores romanos que hacen severas críticas al comportamiento derrochador y exageradamente opulento que se producía en estos acontecimientos. Cf. Séneca, *Ep.* 83.14-27; 95.19-42, *Prov.* 6; *Liv. Praef.* 12; *Plin. HN.* 18.7. También Cicerón especialmente en *Tusculanas* y *De finibus*, censura la desmesura y aboga por una vida equilibrada y decorosa. Sobre la *gravitas* romana, Grimal 2007, 83-101. Filón quizás tenga por referencia estos convites al utilizar el término Ἰταλικός. Desde luego, aunque los considerara romanos, cautelosamente no lo quiere expresar en *De vita contemplativa*, pues sería contraproducente, ya que la obra está escrita para las élites de la *Urbs*, que son las que tenían capacidad para celebrar banquetes y podían leer el tratado. Niehoff 2010.

<sup>50</sup> El *convivium* romano se inspiró en la versión etrusca del συμπόσιον. Se diferenciaba de su prototipo griego en varios aspectos: acudían mujeres ciudadanas; existía una jerarquía de honor, que en Grecia no se da; la comida era más importante que la *comissatio* o sobre mesa; tenía un carácter familiar y/o clientelar, algo que no ocurría en el banquete heleno. Cf. *The Oxford Classical Dictionary* 2012, vol. 1, 371-372.

dispuestos a complacer a los comensales en lo que soliciten. En cuanto al tema culinario, se muestra una exposición desproporcionada de artificiosos y elaborados manjares suculentos, algo censurado por el propio patriciado romano más distinguido y culto,<sup>51</sup> que además van a ser engullidos de una forma exagerada y grosera.

Filón prosigue su bosquejo del evento, que efectúa a modo de diatriba satírica menipea,<sup>52</sup> centrándose en tres notables componentes del mismo: primero, se detiene en el aspecto decorativo, comentando las características del mobiliario y de la vajilla; en segundo lugar, se fija en el personal doméstico, compuesto por lacayos donceles; y, en tercero, se ocupa del trasiego de las apetecibles y cuantiosas viandas que van circulando por el recinto, y con ello concluye esta parte.

Así, para comenzar, el alejandrino retrata el ambiente donde se produce el acto, que es el interior de una sumptuosa vivienda, de un lujo desmedido, en la que abunda un mobiliario de exóticas maderas con embutidos de marfil, carey, oro y plata, mientras relumbran las perlas y piedras preciosas por un lado y otro. Filón menciona los τρικλινά y los περίκλινα,<sup>53</sup> opulentamente recamados, que a su vez se cubren y engalanán con tejidos de púrpura, adornados con áureos bordados de flores y follajes multicolores, dispuestos en torno a mesas repletas de piezas artísticas realizadas por hábiles artesanos.<sup>54</sup> Entre todo este mobiliario se dejaba un amplio espacio libre, donde tenían lugar las representaciones y los entretenimientos que acompañaban al banquete.

Acto seguido Filón nos va a hablar de los jóvenes que prestan el servicio. La descripción, como se podrá apreciar, causa una cierta sensación de perplejidad por la soltura y el desenfado con la que trata este asunto, un tanto escabroso en cualquier literatura, máxime en un contexto judío cuya moralidad es tan estricta respecto a los comportamientos lascivos e incluso a las simples referencias sexuales.<sup>55</sup> Sin embargo, cabe la explicación de que el filósofo, al considerar que no está haciendo una obra sobre los banquetes gentiles, sino que su aparición es accesoria, supeditada a una finalidad general moralizante, y que además el pasaje se encuentra inserto en un texto concebido como un encomio de los “terapeutas”, no sería censurable. De este modo, Filón se puede permitir colorear con los tintes más ignominiosos y revulsivos las conductas ajenas, porque la parodia es un recurso para favorecer su argumento. Hay que tener presente que es más factible enaltecer un mensaje ético si su oponente es reducido a una caricaturización. Así pues, debemos pensar que, al subrayar la escabrosidad del antagonista, logra como resultado la manifestación de un agudo contraste entre ambos, que es lo perseguido.<sup>56</sup> No obstante, también hay que decir que Filón, aunque expone con crudeza, no exagera en demasía, porque en estas celebraciones el erotismo y la procacidad eran frecuentes.<sup>57</sup> El filósofo introduce al personal auxiliar del festín de este modo:

Διακονικὰ ἀνδράποδα εύμορφότατα καὶ περικαλλέστατα, ὡς ἀφιγμένα οὐχ ὑπηρεσίας ἔνεκα μᾶλλον ἢ τοῦ φανέντα τὴν τῶν θεωμένων ὄψιν ἡδῦναι· τούτων οἱ μὲν παῖδες ἔτι ὄντες

<sup>51</sup> En Roma, ya hemos visto que había una opinión extendida en contra del desenfreno y la prodigalidad desmedida, que calificaba de actos groseros, pretenciosos y estafalarios, impropios de un ciudadano. Existían unas leyes sumptuarias que trataban de regular estos comportamientos. Gell. NA 2.24. Cf. también Guillén 1995, vol. 2, 370-371. Varrón escribió una obra, denominada *Los alimentos*, satirizando las maneras pródigas de los advenedizos en la comida. Gell. NA. 6.16. Igualmente, el reproche al dispendio es constante en los filósofos cínicos y en los estoicos. Más tarde aparecerá en los escritores cristianos. Martín 2009, 167, n. 55; Graffigna 1992, 137.

<sup>52</sup> La crítica a la conducta humana disipada es habitual en muchos tratados de Filón. Cf. por ejemplo, Spec. 3.37-42.

<sup>53</sup> Los κλινά eran los divanes donde se recostaban para comer. Si eran más amplios, con capacidad para tres comensales, se denominaban τρικλινά. Los περίκλινα eran mayores aún y podían acomodar a varias personas. Solían tener forma semicircular y en latín se denominaban *stibadia*. Vidal 2005, 80, n. 80.

<sup>54</sup> Ph. *Contempl.* 49.

<sup>55</sup> Aunque también es cierto que en las Sagradas Escrituras hay fragmentos que podrían desmentir esta afirmación: el ángel de Sodoma (Gn. 19.1-11), Judá y Tamar (Gn. 38.1-30), las hijas de Lot (Gn. 19.15-38), David y Betsabé (2Sm. 11.1-26), Ohola y Oholiba (Ez. 23.1-49), etc., y muchos de los *Salmos*, al igual que los versículos del *Cantar de Cantares*, tienen contenidos que pueden ser considerados eróticos.

<sup>56</sup> Cf. Niehoff 2010, 98-108.

<sup>57</sup> Veyne 1991, 11-51; Guillén 1995, vol. 2, 361-366; Gallardo López 1974, 114- 124.

οίνοχοοῦσιν, ὑδροφοροῦσι δὲ βούπαιδες λελουμένοι καὶ λελειασμένοι, (οἱ) τὰ τε πρόσωπα ἐντριβονται καὶ ὑπογράφονται καὶ τὰς τῆς κεφαλῆς τρίχας εὖ πως διαπλέκονται σφηκούμενοι.

Para el servicio hay esclavos tan apuestos y bellos que parece que han venido no tanto para servir como para deleitar con su aparición la mirada de los espectadores. Los aún niños de entre ellos vierten el vino, mientras que el agua la traen muchachos bañados y depilados con la cara pintada, los ojos remarcados y el cabello graciosamente entrelazado y atado.<sup>58</sup>

Por lo que nos indica, los παιδες sirven el vino mientras que los que portan el agua son todos ellos βούπαιδες, niños ya crecidos, exhibidos tentadoramente y ataviados con vestimentas incitadoras, consistentes en blanquísimas túnicas finas “como una tela de araña”,<sup>59</sup> de sueltas dimensiones y ajustadas, recogidas en el talle por cintas rizadas con lazos y sugerentes huecos laterales.<sup>60</sup> El filósofo emplea varios neologismos en este fragmento, lo que puede hacer difícil precisar su sentido exacto, aunque el tono y la intención hedonista y volúptuosa en general se capta fácilmente.<sup>61</sup>

En relación a los jovencísimos sirvientes, Filón utiliza dos vocablos: παιδες, “niños”, que son los que vierten el vino –recordemos que Ganímedes es aún un παιδες cuando es raptado por Zeus para ejercer de copero o escanciador en los banquetes de los dioses–, y βούπαιδες, que es un aumentativo del anterior, para designar a los ocupados en traer el agua del lavado de manos, que serían los que posteriormente iban a servir la mesa.<sup>62</sup> El vocablo βούπαιδες, que generalmente es utilizado por Aristófanes y Eupolis<sup>63</sup> dentro de las obras teatrales en alusiones pederásticas, en el corpus filoniano solo se encuentra en este tratado. Puede que Filón lo haya extraído de la comedia sarcástica helena, ya que ha sugerido a un autor de esta clase sin decir su nombre unas líneas más arriba: ὡς ὁ κωμικός φησιν, “como dice el poeta cómico”.<sup>64</sup> El motivo del παιδικός ἔρως o παιδεραστία aparecía frecuentemente en los textos literarios griegos, y después también en la farsa latina, e incluso existen referencias de dos obras, no conservadas, que lo anuncian en sus

<sup>58</sup> Ph. *Contempl.* 50. Traducción Vidal, 2005.

<sup>59</sup> Ph. *Contempl.* 51. Filón se extiende bastante en explicar los detalles más precisos de estos sugestivos y eróticos atuendos. Respecto a lo de “tela de araña”, sabemos que se trata de una vestimenta confeccionada con un sutil tejido calado, a manera de una delicada malla, y por tanto una prenda insinuante y sensual, cuya semitransparencia le conferiría una especial idoneidad para la seducción y la volúptuosidad. El término ὄραχο φεῖς, “tela de araña”, parece ser uno de los neologismos filonianos utilizados en este fragmento. Martín 2009, 167, n. 57. Hemos preferido la traducción “tela de araña”, de Martín, que la de “telaraña”, de Vidal 2005, 81, y Triviño 1975, vol. 5, 102. Filón utiliza también este término, como exponente de un tejido valioso y sofisticado al servicio de la vanidad y el lujo en Ph. *Somn.* 2.53, y en *Prov.* 2.17. Borgen *et alii* 2000, 47.

<sup>60</sup> Ph. *Contempl.* 51. El κόλπος que menciona Filón era un repliegue que caía por encima del ζύνη o cinturón, ajustado a la cintura y que servía para graduar el largo de la prenda a la vez que la embellecía. Daumas menciona referencias a este tipo de vestimentas en el arte y en la literatura. Daumas – Miquel 1963, 116, n. 3.

<sup>61</sup> Vidal 2005, 82, n. 85.

<sup>62</sup> Mientras que los παιδες parece que se limitan a servir el agua, los βούπαιδες tienen una misión más compleja. Ph. *Contempl.* 50. Creemos que no es acertada la traducción de βούπαιδες como “muchachos”, Vidal 2005, 80-81, ni “giovani”, Graffigna 1992, 64-65, tampoco “jeunes garçons”, Daumas 1963, 114-115, ni “full-grown lads”, Colson – Whitaker 1985, 142-143; pensamos que sí se acerca Triviño al interpretar “adolescentes”. De todas formas, el significado que se aproxima más a lo que Filón quiere expresar, según nuestro criterio, lo capta Conybeare, al darle al prefijo aumentativo βου- su sentido, y junto a παιδες refleja la noción de “big boys”, niños mayores o ya crecidos, es decir, que, conforme afirma, podrían ya ser útiles en el juego pederástico. Conybeare 1895, 228. A diferencia de los παιδες que, en principio, no servirían aún para estos menesteres. Esta acepción del profesor británico es la que nos parece más acertada y por eso la hemos empleado. Se relaciona mucho, en cuanto a su significación, con otros términos griegos, como el vocablo ὥραῖος, que quiere decir “en su sazón”, y libremente admitiría traducirlo “para comérselo”, “que está bueno”, o dicho más sofisticadamente “en su momento óptimo para el placer”, usado repetidamente en la comedia helena en contextos pederásticos, aunque también aparece en obras de otro tenor, como el *Banquete* de Jenofonte (X. *Symp.* 4.26), acompañando muchas veces a παιδες o al diminutivo μειρακύλιον, “adolescentito”. Pérez Asensio 2006, 223.

<sup>63</sup> Daumas – Miquel 1963, 115, n. 5; Graffigna 1992, 137; Borgen *et alii* 2000, 67.

<sup>64</sup> Ph. *Contempl.* 43. Graffigna dice que es un término propio de la comedia. Graffigna 1992, 137.

mismos títulos: *El pederasta*, de Antífanés, autor perteneciente a la época de la Comedia Media, y *Los pederastas* de Dífilo, correspondiente a la Comedia Nueva.<sup>65</sup> Ateneo explica los dos orígenes de la costumbre griega de la pederastia según la tradición, uno es que proviene de Creta, y otro que la difundió Layo tras enamorarse y raptar a Crisipo, el hijo de Pélope.<sup>66</sup>

De todas formas, este tipo de banquete en realidad era común en toda el área mediterránea grecorromana,<sup>67</sup> aunque Filón lo denomine “ítálico”. Aunque en este caso parece que se produce en un contexto “latino”, conviene recordar que “en el mundo romano, la pederastia fue considerada al principio un vicio griego, y fuertemente rechazada”.<sup>68</sup> Sin embargo, con el tiempo las costumbres y los gustos griegos fueron introduciéndose como una moda en la sociedad romana y se admitieron algunos usos foráneos. No obstante, y ya lo hemos comentado, en opinión de ciertos miembros de su élite intelectual, cuales eran Salustio, Cicerón o Catón, estas influencias eran perjudiciales porque iban en contra de la *dignitas* o la *virilitas*, virtudes ancestrales patrias que representaban unos supuestos fundamentales en esa cultura, y sustentaban la *Maiestas* del pueblo romano.<sup>69</sup>

“Las únicas relaciones permitidas entre hombres eran las que un ciudadano establecía con sus propios esclavos o con prostitutas. La seducción de un jovencito libre constituía un delito, el *stuprum cum puer*, castigado por la *lex Scantinia*, de época republicana”.<sup>70</sup> Obviamente los servidores de este banquete eran jóvenes esclavos del anfitrión o bien prostitutas contratados al efecto, y por tanto, estarían sometidos a la voluntad del mismo y de sus invitados.<sup>71</sup>

Filón prosigue el relato del banquete ahondando aún más en este tema:

Ἐφεδρεύουσι δ ' ἄλλοι, μειράκια (ἡ) πρωτογένεια, τοὺς ιούλους ἄρτι ἀνθοῦντες, ἀθύρματα πρὸ μικροῦ παιδεραστῶν γεγονότες, ἡσκημένοι σφόδρα περιέργως πρὸς τὰς βαρυτέρας ὑπηρεσίας, ἐπιδειξις ἐστιατόρων εύπορίας, ὡς ἵσασιν οἱ χρώμενοι, ὡς δὲ ἔχει τὸ ἀληθές, ἀπειροκαλίας.

Detrás a la espera, están otros, muchachitos de barba incipiente, con el bello recién brotado, que hace poco se han convertido en juguetes de los pederastas y que han sido entrenados con mucho cuidado para los servicios más pesados: la demostración de la opulencia de los anfitriones, como saben los usuarios, pero que realmente lo es de su mal gusto.<sup>72</sup>

En este otro pasaje el alejandrino vuelve a reseñar la pubescencia de estos “muchachitos de barba incipiente”, y la forma ofensiva de proceder con ellos sexualmente por parte de los invitados. Sin embargo, Filón advierte que ya están adiestrados en estos servicios, con lo que insinúa que nos movemos en el campo del *ἔρως* sensual y por tanto lejos del tradicional

<sup>65</sup> Pérez Asensi 2006, 227.

<sup>66</sup> Ath. 13.602F-603A. Platón afirma en *Las leyes* que el origen de la pederastia es dorio y que se extendió a través de Creta, donde surgió el mito de Ganimedes. Pl. Lg. 1.636b-636d y 7.836b-836c. Pérez Asensi 214, n. 21. No obstante, hay que considerar que la situación de la infancia en Grecia, su formación y el concepto de la misma fue evolucionando, pero en todo caso se diferenciaba mucho del actual, que procede de planteamientos de finales del siglo XVIII. Sobre la educación en Grecia, Marrou 1985, 19-125; De Vicente Villena 2001, 9-18. Cf. también el estudio general sobre la infancia de De Mause 1991.

<sup>67</sup> Smith 2009, 20-22 y 39-52. En el protocolo del banquete se detectan influencias de las culturas orientales mesopotámicas y de la persa, como la costumbre de reclinarse. Por otro lado, algunos pueblos, como el judío, ya estaban suficientemente helenizados y sus usos en la mesa eran en la práctica similares. Smith 2009, 46-49.

<sup>68</sup> Cardoso Bueno 2021, 242-243, n. 1120. Cf. Niehoff 2010, 99 y 111-112; Mas 2006, 407-421; Arcaz Pozo 2006, 73-78.

<sup>69</sup> Gell. NA 15.11; Liv. 39.6.7-9; 39.7.1-3 y 39.8.4-8. Buis y Gaeta 2009, 117.

<sup>70</sup> Pérez 2015, 19. Séneca pone en evidencia estos comportamientos pederásticos, por tanto, debían de ser habituales en celebraciones de este tipo. Sen. Ep. 95.24.

<sup>71</sup> Cantarella 1991, 131-153. Sobre la educación en Roma, Avial-Chicharro 2019, 134-161; Marrou 1985, 299-374.

<sup>72</sup> Ph. *Contempl.* 52. Sobre el homoerotismo y la pederastia en *De vita contemplativa*, cf. Szesnat 1998, 87-107.

δίκαιος ἔρως<sup>73</sup> de carácter educativo, propio de las élites refinadas helenas que establecía las pautas de actuación entre el ἔραστής y el ἔρωμενος, con el fin de alcanzar un vínculo pedagógico y ennoblecedor, fundado en la φιλία, “amistad”, y en la συντροφία, “camaradería”.<sup>74</sup> La trascendencia de este nexo, al margen de las propias complacencias que originara de tipo intelectual o de carácter más íntimo estético-amoroso, era esencialmente de orden cívico, público o institucional, de ahí su naturaleza privilegiada, pues a través de esta relación el joven asimilaba de su amante las virtudes éticas especiales de la πολιτεία y se transformaba en un honesto ciudadano útil y provechoso para de la πόλις.<sup>75</sup>

Sin embargo, los adolescentes que figuran en este banquete, al haber sido seleccionados para ejercer las labores ya señaladas, τάς βαρυτέρας ύπηρεσίας, “los servicios más incómodos”,<sup>76</sup> habría que deducir que, aun a su corta edad, se encontraban preparados para brindar atenciones complejas o laboriosas.<sup>77</sup> Así pues, debía tratarse de menores pero ya expertos en el “juego amoroso”, que cobraban por sus favores, y que en Grecia se llamaban πόροι. No obstante, también había otro tipo más discreto de mancebos, también públicos, los χρηστοί, que teóricamente no estaban a la “venta” sino que recibían y admitían regalos u otras recompensas.<sup>78</sup> Obviamente este tierno personal de servicio tenía como misión agradar a los participantes para que el anfitrión consiguiese dejar constancia de su categoría y fortuna. Filón, en este pasaje de *De vita*

<sup>73</sup> Amor honorable y adecuado. Es difícil traducir el término δίκαιος, que implica los conceptos de honor, limpieza, perfección, cortesía, justicia y rectitud.

<sup>74</sup> Dover 2008, 47; Gómez Iglesias 2012, 41. Por esto afirma Jenofonte: “Asimismo, me parece que se ha de tratar el tema del amor a los mancebos, pues también esto es cosa que atañe a la educación”, 10. *Lac.* 2.12. Traducción Guntiñas Tuñón, 1984. Se trataba de una didáctica “particular”, personalizada, donde uno era el instructor y el otro el instruido, aunque ambos aprendían en cierta forma, uno a conocer y el otro a enseñar. Ante todo, consistía en una educación de tipo moral, formación del carácter y de la personalidad, atenta a conseguir la armonía belleza-bien, la καλοκαγαθία. Si el ἔραστής lo conseguía, ahí estaba su satisfacción, en haber perfeccionado al depositario de su amor. Sobre la educación pederástica griega, cf. Marrou 1985, 46-57. Es muy elocuente en este sentido el siguiente pasaje de Platón en la *República*: “un amante deberá besar al amado, estar junto a él y acariciarlo como a un hijo, con un propósito noble y si media consentimiento; pero por lo demás su relación con aquel por el cual se preocupa debe ser tal que nunca se crea que el trato ha ido más lejos. En caso contrario, que afronte el reproche de tosquedad y del mal gusto”. Pl. *Resp.* 403c. Aquí el filósofo habla del “amante”, pero igual sucedería con el “amado”, que no debe sentirse abrumado por los agasajos pues, este aun con su naturaleza pasiva y el adulto en una posición activa, no debían rebasar ciertos límites, especialmente de tipo sexual. La contención, σωρόσιν, una especie de templanza indefinida, era aconsejable en ambos sujetos para asegurar y acrecentar una honesta y enriquecedora relación. Foucault 2003, 155-156. El tiempo de Filón indudablemente ya no era la época clásica, cuando este tipo de vínculo “pedagógico” había sido significativo y estaba reconocido socialmente, sino otro momento, en el que los contactos pederásticos se habían convertido casi exclusivamente en relaciones de carácter sexual. Cantarella 1991, 42; Pérez 2015b, 19; Arcaz Pozo 2006, 64-65.

<sup>75</sup> Dover 2008, 96. Este fenómeno homoerótico, de ascendencia aristocrático-militar, establecía un privilegio solo concedido a la élite social, la que componían los ciudadanos, evidenciando los nexos existentes entre práctica sexual, virilidad y ciudadanía. “Por los datos que tenemos, solamente podemos observar este tipo de relaciones pederásticas en la exigua minoría aristocrática helena”; respecto al resto mayoritario de la población no sabemos nada, “a pesar del intento de ciertos autores de hacer pasar la parte por el todo”. Gómez Iglesias 2012, 33. No obstante, como la propia autora reconoce, estas costumbres acabaron imitándose y teniendo una cierta difusión entre determinados estratos de la población, ahora bien, las actitudes fueron ya diferentes, ya que progresivamente fueron cobrando más importancia las relaciones sexuales. Gómez Iglesias 2012, 178-179. A raíz de esto, Mas Torres afirma que esta extensión de la pederastia podría obedecer, por parte de algunos, a la ambición de obtener cierto estatus superior, próximo al de la nobleza, que era la que originalmente practicaba esta costumbre. Mas Torres 2013, 253.

<sup>76</sup> Ph. *Contempl.* 52. El término βαρύς, escrito en el tratado en accusativo plural comparativo, βαρυτέρας, alude a prestaciones molestas o gravosas. En este contexto, creemos que Filón busca otorgarle el matiz de humillante, deshonroso o pervertido, que resulta aún más negativo y lo asocia a la pederastia y a la lubricidad de los que reclamaban las atenciones de estos jovencitos.

<sup>77</sup> Séneca, en relación a este tema, coincide con Filón: “Paso por alto las multitudes de miserables muchachos a los que, terminado el banquete, les aguardan otras afrontas en el lecho; paso por alto las cuadrillas de prostituidos, diferenciadas según nación y color (...) con (...) el primer vello”. Sen. *Ep.* 95.24.

<sup>78</sup> Pérez Asensio 2006, 213, y n. 18.

*contemplativa*, logra pintar un “cuadro” del banquete pagano deprimente, con unos muchachitos protagonistas que han sido ultrajados casi desde la infancia y denigrados como “juguetes de los pederastas”, a consecuencia de las costumbres inmorales paganas,<sup>79</sup> que se contraponen a las habituales en el poblado “terapeuta” del lago Mareotis, donde habitan unos ejemplares jóvenes judíos, integros, sanos y virtuosos. Es muy importante para Filón dejar clara esta oposición vicio/virtud, ya que la gran σύγκρισις ética que quiere constatar es la del paganismo/judaísmo, y los banquetes le proporcionan el escenario perfecto para hacerlo.

En todo caso, hemos de pensar que, además de la evidente y casi teatral exageración filoniana, y de su tendencia a descalificar y degradar las actuaciones que su moral no aceptaba, la visión de las conductas homoeróticas fundamentalmente masculinas de entonces era muy diferente a la actual. Como afirma el profesor Arcaz, “fue una práctica común muy extendida, como asimismo lo fue –tratándose de algo muy distinto a lo anterior– la pederastia (...). A decir verdad, tanto griegos como romanos fueron bisexuales y entendieron en la práctica homoerótica una forma más de obtener puro placer sexual”.<sup>80</sup> En consecuencia, no hemos de contemplar los actos carnales con el mismo sexo como una conducta opuesta a la heterosexualidad, ni como unos elementos constitutivos de una parte inherente a la identidad de la persona, pues esta idea obedece a la valoración decimonónica de un comportamiento, que implica la creación de la categoría “homosexual” que define a una clase diferente de sujeto. Esta es una percepción que no existía en el mundo antiguo, donde las actuaciones sexuales se concebían como actos facultativos y nada más, y no como rasgos fundantes de la personalidad. Eran episodios circunstanciales, serios, frívolos o veleidosos, pero admisibles e intrascendentes en cierto modo, destinados a obtener una sensación placentera momentánea, más o menos erótica y que, en consecuencia, no poseían mayor importancia. Los griegos no tenían la concepción de que un hombre tuviera “otra” naturaleza por el hecho de amar o relacionarse con otros hombres, que es lo que implica el término moderno de homosexualidad para la mayoría.<sup>81</sup> Hasta hace muy poco esto se podía mantener, pero hoy en día el modo de enfocar y valorar socialmente este tema se encuentra en un proceso de cambio sustancial, y parece que progresivamente va apareciendo otra concepción del homoerotismo, que curiosamente se acerca más a la que existía en la Antigüedad.<sup>82</sup>

No deja de ser desconcertante que Filón, en un tratado de naturaleza filosófica, tal vez para dar mayor rotundidad a su relato, parezca recrearse en ocasiones en detalles de cierta morbosidad y procacidad,<sup>83</sup> algo que en el mundo literario correspondería en mayor proporción a escritores de signo provocador o escabroso y a un tipo de género distinto, más próximo a la comedia sarcástica.<sup>84</sup>

<sup>79</sup> En su tratado *De specialibus legibus*, Filón también critica las relaciones homoeróticas con términos similares. Cf. Ph. Spec. 3.37-42.

<sup>80</sup> Arcaz Pozo 2006, 64.

<sup>81</sup> Foucault 2010, 216-219. Es conveniente no caer en un “presentismo”, es decir, evitar la trampa de proyectar concepciones actuales hacia atrás en el tiempo. El término homosexualidad obedece a un concepto surgido en el siglo XIX y no puede aplicarse a épocas anteriores a la de su aparición. Es un anacronismo utilizar el término homosexualidad en referencia a la Antigüedad, ya que este obedece a una categoría moderna, que no figura en los ámbitos del pasado. “La homosexualidad es una estructura elaborada por nuestra propia cultura (...) que no se dio en Grecia”. Gómez Iglesias 2012, 77-78.

<sup>82</sup> En la actualidad, bien entrado el siglo XXI, la concepción decimonónica de la homosexualidad también ha entrado en crisis y la valoración social de las conductas sexuales se encuentra en un significativo proceso de revisión.

<sup>83</sup> Debe resultar singularmente inesperado, para quien lea *De vita contemplativa*, el pormenorizado y sensual dibujo de los sirvientes del banquete “ítalo”, que parece más una exaltación de imágenes voluptuosas que una reprobación de su insinuante exhibición: *Contempl.* 50-52. El contenido de esta parte del tratado filoniano puede considerarse en sí mismo un texto del género literario satírico-moral, al margen del resto de la obra, aunque obviamente donde logra desarrollar todo el cometido que el filósofo persigue es dentro de la misma, ya que su objetivo es, más que censurar los modos “ítalos”, repetimos, contrastarlos con los de los “terapeutas”, para que estos finalmente aparezcan como figuras ejemplares.

<sup>84</sup> Standhartinger 2017, 69; Pérez Asensio 2006, 209-230. Para el tema del συμπόσιον o banquete en general en la Antigüedad pueden consultarse Gallardo López 1972a, 127-192; 1972b, 239-296; 1974, 91-144; Smith 2009; Veyne 1991, 11-51; Martínez Hernández 2012, 47-60; Guillén 1995, vol. 2, 350-379;

Pero este modo de proceder tiene su explicación porque los textos sobre banquetes de esta época sirvieron algunas veces para efectuar una dura crítica de las costumbres inmorales, y ahí es donde confluye este género literario con otros más estrictamente centrados en la sátira y en la burla. El mismo *Satírico* de Petronio, con su célebre *convivium*, se ha considerado así.<sup>85</sup>

Por referencias directas e indirectas, sabemos que se escribieron muchas obras de tipo simposiaco en la Antigüedad,<sup>86</sup> que, al igual que otras creaciones literarias de diferentes géneros, al ser censuradas por el cristianismo como textos especialmente indecentes, escandalosos y sobre todo inmorales, no han llegado hasta nosotros. El largo fragmento sobre los συμπόσια paganos que aparece en *De vita contemplativa*, que podemos considerar en sí mismo un opúsculo mordaz acerca de las costumbres degeneradas grecorromanas en los banquetes,<sup>87</sup> es una de las pocas descripciones originales íntegras que quedan de estas celebraciones.<sup>88</sup> Y, a pesar de los procaces y groseros detalles que contiene, se ha conservado. Quizás sea debido a su intención moralista, o también por estar inserto en un escrito sobre la vida ascética, o incluso por ser la creación de un filósofo apreciado en algunos momentos como cristiano o próximo al cristianismo, y cuyos escritos se preservaron gracias a la protección de la Iglesia. Precisamente por esta circunstancia, Filón es uno de los autores de la Antigüedad de los que mayor cantidad de obras tenemos en la actualidad.

Una vez terminada la descripción del personal de servicio, el filósofo, a continuación, va a detallar el despilfarro de comestibles, la opulencia de viandas y la diversidad y excelencia de los platos, que contienen lo más escogido y suculento de cuanto “la tierra, el mar, los ríos y el aire producen”.<sup>89</sup> Pero, al margen de los propios manjares, en el banquete latino la misma aparición, presentación, arreglo y circunstancias de lo que se servía, y cómo se hacía, llegó a constituir en sí mismo uno de los elementos más esperados del festejo: un fantástico despliegue de repletas bandejas y platos exornados con aderezos, lidiandades variadas y bagatelas, acompañados de sorpresas y artefactos. Incluso, entretanto se distribuían los comestibles, expuestos y ofrecidos de forma visualmente llamativa,<sup>90</sup> se efectuaban loterías donde de sorteaban regalos, *apophoreta*, para los asistentes.<sup>91</sup> De esta forma se producía la puesta en escena o exhibición plástica más habitualmente asociada al banquete romano, que constituía un auténtico espectáculo imaginativo y sensual, sobreponiendo lo puramente gastronómico. La finalidad no solo era impresionar a los comensales, sino también acreditarse el poder económico y la influencia social del que organizaba la velada. En estas opíparas cenas, pues lo acostumbrado es que fuesen al final de la jornada, se podían ofrecer siete o más platos, como afirma Filón,<sup>92</sup> cuando lo usual entonces, incluso

García Soler 2001; 2011a, 105-132; 2011b; Montero Montero 2006, 167-196; García Gual 2006, 127-140; 2019; 2022; Marks – Taussig (eds.) 2014; Alesso 2009, 1-15; 2013, 209-239; Falvino 2011, 71-82. Respecto al tema del homoerotismo en la obra de Filón de Alejandría, véase Pérez 2015, y, en el tratado *De vita contemplativa* en particular, Szesnat 1998, 87-107.

<sup>85</sup> Cf. Romeri 2002, 13-19.

<sup>86</sup> Alesso (2013, 222) menciona a varios autores, algunos célebres como Epicuro o Aristóteles, y otros prácticamente desconocidos, como Dión o Prítanis, de los que sabemos por referencias que crearon literatura convival; García Gual (2022, 90) nombra dos *Banquetes* escritos por los filósofos cínicos, Diógenes y Parmenisco. Ateneo en su extensa obra, Δειπνοσοφισταί, el *Banquete de los eruditos*, cita bastantes nombres y fragmentos de literatos olvidados relacionados con el género simposiaco (García Gual 2022, 111). Sabemos que “Ateneo manejaba textos de una amplísima biblioteca, hoy del todo perdidos” (García Gual 2022, 152). Hay que tener en cuenta que los libros de este género fueron muy bien acogidos y tuvieron una notable difusión.

<sup>87</sup> En este caso, las costumbres simposiacas paganas son contempladas desde la perspectiva de un filósofo judío.

<sup>88</sup> Cardoso Bueno 2021, 98-103 y 469, n. 2433.

<sup>89</sup> Ph. *Contempl.* 54. Las diatribas contra el abuso alimentario y la soez glotonería son frecuentes en muchos tratados de Filón: *Opif.* 79 y 158; *Agr.* 37; *Somn.* 2.155, 181 y 201; *Abi.* 133; *Vir.* 136; *Legat.* 3.14, entre otros.

<sup>90</sup> “Preocupados no solo por agradar al gusto, que sería lo propio, sino también por agradar a la vista, con su refinada presentación”: Ph. *Contempl.* 53. Traducción Martín, 2009.

<sup>91</sup> Guillén 1995, vol. 2, 375. Esta modalidad de sorteo aparece en la cena de Trimalción, Petron. *Sat.* 56.7. Marcial dio el nombre de *Apophoreta* a su libro 14 de *Epigramas*, donde hacía alusión a este tipo de obsequios.

<sup>92</sup> Ph. *Contempl.* 54.

en las mansiones de la más aquilatada nobleza romana, eran tres, o seis en las ocasiones excepcionales, según relata Suetonio respecto a las celebraciones de Augusto.<sup>93</sup>

Posteriormente, prosigue Filón, una vez llenos los estómagos de los asistentes hasta la garganta y atiborrados la vista y el olfato, retornan a los platos y siguen comiendo, “ávidos de engullir a modo de gaviotas”.<sup>94</sup> De este modo, los invitados continuaban la comilonía hasta prácticamente desfallecer.<sup>95</sup> El alejandrino, situándose en la estela moral de la filosofía helenístico-romana de entonces, añade que “incluso el hambre y la sed, esas dos cosas tan detestables, serían preferibles al desorbitado derroche de alimentos y bebida que se da en semejantes festines”.<sup>96</sup> Si en Roma los usos adecuados en el banquete definen un patrón protocolario civilizado, las formas estragadas y chocarreras adoptadas en la mesa que Filón retrata quedan descalificadas en repetidas ocasiones a lo largo de la historia de la literatura latina, que las conceptualiza muy desfavorablemente como un flagrante contra-modelo transgresor y despreciable.<sup>97</sup>

El banquete concluía con la *commissatio*<sup>98</sup> ο συμπόσιον, que ahora solo se alude mediante el uso expreso de la palabra griega κύμος,<sup>99</sup> que anteriormente al describir el desenfreno del evento no se empleó. Este es un término que define un tipo de fiesta báquica, donde se forman comitivas y cortejos que realizan desfiles, floreos, danzas y disparates.<sup>100</sup> Pero la utilización de este vocablo por Filón, que es un experto filólogo, no ha sido una ligereza, sino que lo ha hecho con intención aclarativa, ya que, si se denomina κύμος a un συμπόσιον, se le concede un acento libertino, que indica un acontecimiento desenfrenado. En realidad, la noción de κύμος asignada al final del banquete ya había resultado

<sup>93</sup> Suet. *Aug.* 74. Daumas – Miquel 1963, 118, n. 1. La tradicional *virtus* romana había constituido la esencia de la condición republicana, de la religiosidad ancestral, de la contención y de la sobriedad que se habían manifestado en personalidades relevantes como Catón, que ya advirtió en su época de las arriesgadas consecuencias de emular las costumbres griegas envilecidas en muchos órdenes, y por supuesto también en la mesa. Mas el tiempo, la riqueza y la sobreabundancia de mercaderías y lujos llegados a la *Urbs* transformaron la sociedad romana, que fue adquiriendo unos nuevos hábitos contra los que el célebre *censor* había advertido. Un comentario sobre la introducción del lujo, la laxitud de costumbres, el derroche en los banquetes y la ostentación en los triunfos, como en el concedido al cónsul Gneo Manlio Vulson en el 186 a.C., y la irrupción de las estruendosas bacanales aparece en la obra de Tito Livio: 39.6.7-9, 39.71-3 y 39.8.4-8. Villegas Becerril 2007, 55.

<sup>94</sup> Ph. *Contempl.* 55.

<sup>95</sup> Ph. *Contempl.* 55. Traducción Martín 2009.

<sup>96</sup> Filón cita ahora las ἐπιδειπνίδες, es decir, los platos finales del banquete, por lo general postres dulces, confituras o frutas, que entonces eran alimentos muy valorados por su alto precio, especialmente estas últimas. Su nombre habitual era τραγήματα, que el filósofo aquí no utiliza, y que podemos traducir como postre, en general. Se solían ofrecer en el ἐπιδειπνον, es decir, después del δεῖπνον, o convite. *Contempl.* 54. Véase Gell. *NA* 13.11. Afirma Triviño (1975, vol. 5, 102, n. 36) que se trataba del “último servicio de los banquetes, consistente en un postre servido bastante tarde”. Consistían, por lo general, en alimentos muy exquisitos y costosos, como las “frutas frescas”, ἀκρόδρυα, o “confitadas”, ἀκρόδρυα μελιτόεντες, y los “dulces”, πέψυτα.

<sup>97</sup> Ph. *Contempl.* 56. Traducción Vidal 2005.

<sup>98</sup> La primera gastronomía romana era de raíz esencialmente campesina y en consecuencia muy austera. Y las comidas elegantes y nobles se caracterizaban por su decoro. Los excesos indicaban una falta de *comitas* y de *severitas*. Catón en su obra *De Agricultura* transmite datos interesantes sobre productos comestibles de la huerta y de la granja e incluso da recetas de cocina, siempre dentro de la moderación. Montero Montero 2006, 171-174.

<sup>99</sup> Guillén 1995, vol. 2, 369-374.

<sup>100</sup> Ya había quedado explicitado el carácter de κύμος de este συμπόσιον al principio del excuso: Ph. *Contempl.* 54. Vidal (2005, 85) lo traduce por “fiesta”; Martín (2009, 168), por “brindis”; Triviño (1975, vol. 5, 102), por “sobremesa”; Daumas y Miquel (1963, 119), por “partie de plaisir”; Colson y Whitaker (1985, vol. 9, 145), por “drinking”; y Graffigna (1992: 67), por “bevande”. Ninguna de estas traducciones contiene la connotación orgiástica que el vocablo griego κύμος posee, excepto la de Geoltrain (1960, 40), que traduce certeramente “sans parler de ce qu'on réserve pour les orgies qui suivent le repas”. Creemos que es el que más se acerca al sentido original.

<sup>101</sup> Daumas – Miquel, 1963, 119, n. 3. En el *Banquete* de Platón, casi en los momentos finales de la comida, una comitiva bulliciosa de κυμασταί accede al recinto acompañando a Alcibíades; después llega otro grupo más alborotado aún. A ambos se los designa con ese nombre de κυμασταί, pues en realidad son comparsas festivas de carácter dionisiaco.

evidente antes en *De vita contemplativa*, aunque sin usar esta denominación,<sup>102</sup> cuando Filón hace la sorprendente presentación de los banquetes paganos hablando de la embriaguez y de las reyertas entre los asistentes, que fue por donde empezó. Por eso ahora Filón nada más lo menciona de pasada, mediante el elocuente vocablo κώμος, pues volver a detallar el mismo asunto, aunque sería su adecuado momento secuencial, hubiese resultado reiterativo e innecesario.

Los procederes impúdicos y veleidosos exteriorizados en el συμπόσιον Ἰταλικόν, puntualmente enumerados por Filón, son ajenos al mundo hebreo y resultan repugnantes, especialmente en todo aquello que concierne al homoerotismo y la pederastia.<sup>103</sup> No obstante, este rechazo al desenfreno y a la grosería lo encontramos en muchos autores antiguos, tanto griegos, ya nos hemos referido al propio Platón,<sup>104</sup> como romanos.<sup>105</sup> Después, en los primeros escritores y publicistas cristianos, se advertirá un tipo censura muy similar a la expuesta.<sup>106</sup>

Puede causar asombro que en el convite “itálico” de Filón no figure ninguna mujer, pues en las comidas romanas, a diferencia de las griegas, era frecuente su asistencia, y el alejandrino, que en calidad de invitado habría acudido a ellas durante su larga estancia en la *Urbs*,<sup>107</sup> lo debía de saber. Pero quizás Filón obvió este detalle con la finalidad de dar todo el protagonismo en lo que al tema de la mujer se refiere a la comunidad terapéutica, que siempre en el texto filoniano permanecía al fondo, cual contrapunto y antítesis de todo lo vicioso. Para ello, era necesario destacar la importancia que tenía en esta congregación la presencia de las θεραπευτίδες, “terapéutrides”, incluidas como unos miembros más en los actos colectivos del poblado del lago Mareotis, donde residían, en pie de igualdad con sus compañeros “terapeutas”. Esto era algo que constituía una auténtica novedad por su exclusiva excepcionalidad en aquella época e incluso posteriormente. En contraposición a esta conducta, las mujeres romanas permanecían apartadas del festín Ἰταλικός que dibuja Filón. El contraste entre ambas maneras de proceder respecto a las féminas, en un lugar presentes y en el otro ausentes, servía para enaltecer las figuras de las θεραπευτίδες, que con su comparecencia hacían gala de la forma de vida abierta e igualitaria de los θεραπευταί. De este modo, Filón opone mediante una σύγκρισις indirecta la dignidad terapéutica, ejemplificada ahora en estas mujeres de conducta grave y comedida, con la forma de proceder despreciable y abyecta de los presentes en los disparatados y procaces banquetes paganos, centrados en la glotonería y en la pederastia.

Filón va a realizar en *Legatio ad Gaium* un reproche parecido al expuesto aquí, al revelar las causas que originaron una grave enfermedad en Calígula, con quien se iba a entrevistar, y de la que tuvo noticias cuando se dirigía a Roma navegando.<sup>108</sup> En efecto, el alejandrino achaca este padecimiento a los excesos cometidos por el *princeps* y lo presenta a manera de ejemplo de conducta depravada, opuesta a la que corresponde a la *nobilitas* de un patrício romano, y similar a la mostrada por los insaciables y zafios asistentes al συμπόσιον Ἰταλικόν.

Πολὺς γὰρ ἄκρατος καὶ ὄψοφαγίαι καὶ ἐπὶ πλήρεσι τοῖς ὅγκοις ἀπλήρωτοι ἐπιθνύμιαι θερμολουσίαι τε ἄκαροι καὶ ἔμετοι καὶ εύθυνς πάλιν οινοφλυγίαι καὶ ἔφεδροι γαστριμαργίαι, λαγνεῖαι διὰ πταίδων καὶ γυναικῶν, καὶ ὄσα ἄλλα καθ αἰρετικὰ ψυχῆς καὶ σώματος καὶ τῶν ἐν

<sup>102</sup> Cuando al inicio de la digresión presenta el banquete Ἰταλικός dibujándolo como chabacano e incontinente, lo define con el término συμπόσιον y no κώμος, que es el que tiene más que ver con lo que allí sucede y lo que está contando: Ph. *Contempl.* 40.

<sup>103</sup> Cf. Szesnat 1998, 87-107.

<sup>104</sup> Pl. *Lg.* 1.637d; *Ep.* 7.362b-d.

<sup>105</sup> “No hubo en mi casa orgía alguna, ni me servían esclavos de bello rostro y en los banquetes vuestros hijos eran más sobrios de lo que exigían los principios morales (...). Si una sola meretriz entró en mi casa o fue seducido por mí el joven esclavo de alguien, consideradme el último y el más depravado”: discurso de C. Graco, recogido por Gell. *NA* 15.12.

<sup>106</sup> La crítica se repite especialmente en la filosofía helenística y romana, y posteriormente en los autores cristianos del periodo apostólico: Martín 2009, 167, n. 55; Graffigna 1992, 137.

<sup>107</sup> En la Roma del primer siglo, “la mujer asiste a los banquetes con entera libertad y va a divertirse igual que los hombres, a disfrutar de la conversación, de la bebida y del baile. Parece que las mujeres comían ya recostadas exactamente igual que los hombres y se exceden en la bebida tanto o más que ellos, como reflejan los textos de Marcial, Juvenal o Séneca”: Mañas Núñez 1996, 194. Cf. Montero Montero 2006, 189-193.

<sup>108</sup> Ph. *Legat.* 15.

έκατέρω δεσμῶν συνεπέθετο. Τὰ δὲ ἐπίχειρα ἐγκράτειας μὲν ὑγεία καὶ ισχύς, ἀκρασίας δὲ ἀσθένεια καὶ νόσος γειτνιῶσα θανάτω.

Mucho vino, ingesta de carne, apetitos insaciables sobre un vientre ya lleno, baños calientes e intempestivos, vómitos provocados para inmediatamente volver a hincharse de vino y sucesiva glotonería; escarceos con niños y mujeres y cuantas cosas destruyen el alma y el cuerpo y al tiempo atacan el vínculo entre ellos. Pues si la recompensa de la continencia es la salud y el vigor, la de la incontinencia es la debilidad y la enfermedad, vecinas de la muerte.<sup>109</sup>

Esta forma de conducirse representa una degradación, ya que fomenta los vicios y aleja las virtudes, pero no solo afecta al ámbito moral, sino que también llega a producir graves e irremediables quebrantos en el mismo organismo, arruinando la salud del cuerpo y facilitando la llegada de la muerte, cual era el caso de Calígula.<sup>110</sup> Filón tiene muy presente este planteamiento y lo expresa en sus escritos en distintos momentos a través de reflexiones como esta:

[...] otros buscan con avidez desmedida y en cantidades exorbitantes cosas que excitan la voracidad, oprimen y abruman con su abundancia excesiva las cavidades del cuerpo y a menudo engendran graves y múltiples enfermedades.<sup>111</sup>

#### 4. Epílogo

La introducción del tema de los banquetes en el tratado *De vita contemplativa* por medio de una amplia digresión, supone la incorporación de Filón de Alejandría a la literatura del género simposiaco en la Antigüedad, algo que no se ha tenido muy presente hasta ahora. El filósofo judío aporta uno de los textos más singulares de esta modalidad creativa, de la que no se conservan tantos. Además, tenemos la fortuna de contar con una obra que ha llegado íntegra hasta nuestros días. A través de este escrito, podemos conocer y valorar mejor la experiencia convival grecorromana en distintas modalidades,<sup>112</sup> a la vez que constatamos una ácida crítica a este tipo de eventos por parte del alejandrino, lo que indudablemente enriquece el panorama historiográfico en torno al συμπόσιον. Con el excuso sobre las comidas presente en este tratado, Filón se une a la serie no muy extensa de autores antiguos de los que felizmente conservamos obras de este tenor.

Al comentar una clase de banquete que ha llamado Ἰταλικός y contraponerlo al ágape de los “terapeutas”, Filón, como judío que destina su mensaje especialmente a la élite dirigente romana,<sup>113</sup> está ofreciéndole a esta ilustre y poderosa nación una imagen caricaturesca pero bastante certera de sus bajos fondos y un espejo virtual y virtuoso donde contemplarse: la comunidad del lago Mareotis, que tiene la peculiaridad de pertenecer al mundo mosaico. De este modo, llama la atención del lector gentil y le advierte, mediante su crítica a las conductas depravadas que afloran y se expanden con rapidez, sobre el peligro que supone para la sociedad de la época la relajación y el olvido de las *mores maiorum*, que implica el abandono de las

<sup>109</sup> Ph. Legat. 14. Traducción Torallas Tovar, 2009. Aquí Filón emplea claramente el vocablo παιδεῖς, niños, como objetos sexuales, sin indicar, como en *De vita contemplativa*, si estaban ya algo crecidos, Βούπαιδες (Ph. *Contempl.* 50). Calígula era percibido en muchos círculos influyentes de la Vrbs como un despota afeminado, caprichoso y perturbado, entregado a toda clase de vicios, que con su actitud corrosiva estaba aniquilando los auténticos valores ancestrales patrios. Niehoff, 2010, 103-104.

<sup>110</sup> Calígula figura también en otro pasaje del mismo tratado como un simposiaco desenfrenado y abandonado a su pasión, que debe ser vigilado y contenido por Macrón, uno de los personajes de confianza que lo había ayudado a alcanzar el poder. Ph. Legat. 42-43.

<sup>111</sup> Ph. Ebr. 214. Traducción Triviño, 1975.

<sup>112</sup> Filón no solo censura agriamente el *convivium* “italico”, también ataca duramente los banquetes filosóficos de Platón y de Jenofonte, como dijimos más arriba, aunque en este artículo no lo hemos tratado. Ph. *Contempl.* 57-63.

<sup>113</sup> Niehoff, 2010, 95-98.

virtudes ancestrales propias de la ciudadanía.<sup>114</sup> Este es un fenómeno que para el filósofo está ocurriendo sin que se ponga ningún remedio para atajarlo. Con ello, creemos que el alejandrino pretende manifestar, igual que lo hicieron otros tantos intelectuales y filósofos latinos, que estas actitudes corruptas, si no se reparan, conducirán al mundo mediterráneo regido por Roma al desastre. Los comportamientos viciosos, individuales o colectivos, están en relación directa con la degradación de una sociedad, pues, además de destrozar las nobles tradiciones más arraigadas, conlleva como consecuencia moral la aparición de formas laxas y tolerantes frente a situaciones cercanas a la barbarie.

Pensamos que el filósofo creyó que una muestra de la permisividad con lo inadmisible fue la mantenida por las autoridades romanas competentes ante el ataque perpetrado contra los judíos alejandrinos en el *pogrom* del año 39 d.C.,<sup>115</sup> donde revelaron una falta de diligencia para reducir las feroces algaradas y una clara condescendencia con la agitación. Además, la comunidad hebrea, que en Alejandría nunca había causado problemas a los gobernantes y que siempre se había manifestado claramente filorromana,<sup>116</sup> experimentó una sensación de orfandad al observar el desinterés de Roma en subsanar las humillaciones padecidas.<sup>117</sup> El discurso contrastante moral conclusivo se centraría ahora, como colofón, en la σύγκρισις que se establece entre la multitud alejandrina embrutecida atacante y los resignados judíos objeto del acoso, personificados en los recoletos y prudentes “terapeutas”.

El filósofo no esconde que tras su denuncia está su firme convicción de que es necesario un rearme moral de la toda la sociedad que esté pautado por un código de validez ecuménica, coincidente de algún modo con los presupuestos cosmopolitas estoicos asentados en buena parte de las élites romanas. Sin embargo, Filón cree que la norma verdaderamente válida y aplicable a todos es la que rige la naturaleza, la Ley universal, que además es coincidente con la mosaica revelada por Dios al pueblo judío. Pero el filósofo alejandrino no pretende que este caudal sea una posesión exclusiva del pueblo de Israel, como el judaísmo más tradicional, sino que lo quiere compartir con toda la humanidad.<sup>118</sup> Por ello, Filón, con su crítico discurso en este tratado, demanda una reflexión que concluya en la adopción de una posición edificante y ética, similar a la que mantienen los “terapeutas”, que, “siguiendo las santísimas instrucciones de Moisés”,<sup>119</sup> se han convertido en ejemplo universal de una vida comunitaria virtuosa y filosófica.

<sup>114</sup> Las virtudes romanas, a las que todos los ciudadanos deberían aspirar, constituyan la plasmación de unos valores considerados fundamentales. Virtudes como la *uctoritas* la *fides*, la *pietas*, la *severitas*, la *dignitas* o la *gravitas* fueron las que otorgaron a Roma la fuerza moral necesaria para desarrollar sus conquistas y expandir su civilización. Algunas de ellas se asociaron a divinidades. Las virtudes públicas y privadas aparecen mencionadas por muchos autores romanos. Cf. Cicerón, *De officiis*, o Lucilio, *Saturae*.

<sup>115</sup> Van der Horst (2002, 469-484) bautizó esta persecución de los judíos alejandrinos como “The first *pogrom*”.

<sup>116</sup> Los griegos alejandrinos se sintieron claramente desplazados de la cúspide social que, a partir de Julio César y de Augusto, ocuparon los romanos, con quienes los judíos colaboraron desde el primer momento. Druille 2015, 4. Gracias a esta posición favorable a Roma, los judíos habían sido distinguidos con ciertas prerrogativas desde los tiempos de César por parte de los romanos y criticados por los alejandrinos por haber actuado como una especie de quinta columna a favor de sus intereses. I. *Bl* 2.487-488 y *Al* 14.185; Ph. *Flacc.* 50 y 172; *Legat.* 140 y 280. Un encenso de los gobernantes romanos por parte de Filón aparece en Ph. *Legat.* 141-158. Cf. Torallas Tovar 2009, 183.

<sup>117</sup> Creemos, siguiendo a Niehoff, que la estancia en Roma influyó en el pensamiento de Filón, aunque quizás no hasta el punto que cree la estudiosa germana. Debido a ello, es muy probable que en él hubiesen quedado impresas algunas huellas de la personalidad severa y reflexiva de cierta sociedad romana que el alejandrino valoraba muy favorablemente. Cf. Niehoff 2018, 149-170. Esta consideración positiva de la *gravitas* romana, según nuestro criterio, puede ponerse en relación con el dibujo austero y ejemplar que hace Filón de los “terapeutas” de Alejandría.

<sup>118</sup> Pérez 2023, 134-136. La profesora Pérez destaca la importancia de la noción del cosmopolitismo en Filón, que es el primero en utilizar el vocablo κοσμοπολίτης, aunque el concepto apareciera anteriormente en Diógenes. Pérez 2003, 95.

<sup>119</sup> Ph. *Contempl.* 64. Traducción, Vidal 2005.

## 5. Referencias bibliográficas

Alesso, Marta

(2009): “El género simposiaco: desde Platón al cristianismo”, *Praesentia* 10, 1-15.

(2013): “El banquete filosófico: desde Platón a Metodio de Olimpo”, [en] Marta Alesso (ed.), *Hermenéutica de los géneros literarios: de la Antigüedad al cristianismo*, Buenos Aires, 209-239.

Arcaz Pozo, Juan Luis (2006): “Ars amandi: Amor y sexo en Grecia y Roma”, [en] Plácido – Striano (eds.), 2006, 61-78.

Avial-Chicharro, Lucía (2019): “La educación en Roma”, *ArtyHum* 62, 134-161.

Balzaretti, Lena

(intr., trad. y notas) (2010a): “Sobre la ebriedad”, [en] José Pablo Martín (ed.), *Filón de Alejandría. Obras Completas*, vol. 2, Madrid, 415-460.

(intr., trad. y notas) (2010b): “Sobre la sobriedad”, [en] José Pablo Martín (ed.), *Filón de Alejandría. Obras Completas*, vol. 2, Madrid, 463-485.

Borgen, Peder et alii (2000): *The Philo Index: A Complete Greek Word Index to the Writings of Philo of Alexandria*, Leiden.

Bréhier, Émile (1950[1908]): *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris.

Brumberg-Kraus, Jonathan (2014): “Contrasting Banquets: A Literary Commonplace in Philo's *On the Contemplative Life* and Other Greek and Roman Symposia”, [en] Marks – Taussig (eds.) 2014, 163-173.

Buis, Emiliano J. – Gaeta, Silvana A. (2009): “Banquetes togados: el imaginario romano del ‘symposion’ en los fragmentos cómicos de Titinio, Afranio y Atta”, *Habis* 40, 109-126.

Cabrero, M.ª del Carmen (2007): “El Banquete Indigesto. Una crítica luciánica al paradigma idealista del convivio cultural en *El Banquete o los lapitas*”, *Synthesis* 14, 91-108.

Cantarella, Eva (1991): *Según Natura. La bisexualidad en el mundo antiguo*, Madrid.

Carcopino, Jerôme (1989): *La vida cotidiana en Roma en el apogeo del Imperio*, Madrid.

Cardoso Bueno, Diego A.

(2021). *Filón de Alejandría: De vita contemplativa o Los terapeutas*. Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, Madrid.

(2022). “El tratado *De vita contemplativa* de Filón de Alejandría en el marco de la *Pentalogía* que le atribuye Eusebio de Cesarea”, *Gerión* 40/1, 153-178 (<https://doi.org/10.5209/geri.79294>).

Colson, Francis H. – Whitaker, George H. (ed. & trans.) (1985[1941]): “On the Contemplative Life or Suppliants (*De vita contemplativa*)” [en] *Philo in Ten Volumes and Two Supplementary*, vol. 9, 104-179 y 518-524, Cambridge-London ([https://doi.org/10.4159/DLCL.philo-judaeus-contemplative\\_life\\_suppliants.1941](https://doi.org/10.4159/DLCL.philo-judaeus-contemplative_life_suppliants.1941)).

Conybeare, Frederick C. (ed. & trans.) (1895): *About the contemplative life; or the Fourth Book of the Treatise Concerning Virtues, by Philo Judaeus*, Oxford.

Daumas, François – Miquel, Pierre (eds. & trads.) (1963): *De Vita Contemplativa. Les oeuvres de Philon d'Alexandrie* 29, Paris.

De Mause, Lloyd (1994): *Historia de la infancia*. Madrid.

De Vicente Villena, M.ª Pilar (2001): “Precedentes históricos de la educación infantil: de la Antigüedad hasta Roma”, *Anales de Pedagogía* 19, 9-18.

Dover, Kenneth J. (2008): *La homosexualidad griega*, Barcelona.

Druille, Paola (2015): “La situación cívica de los judíos en los tratados de Filón”, *Synthesis* 22, 1-14.

Falvino, Sergio F. (2011): “El Banquete como institución social y forma literaria: las etapas de iniciación a los misterios del eros platónico”, *Tábano* 7, 71-82.

Foucault, Michel

(2003[1984]): *Historia de la sexualidad 2: El uso de los placeres*, Buenos Aires.

(2010[1987]): *Historia de la sexualidad. 3. La inquietud de sí*, México.

Fraser, Peter M. (1972): *Ptolemaic Alexandria*, 3 vols. Oxford.

Garay, Jesús de, (2000): “Infieles y bárbaros en el pensamiento de Filón”, [en] Jacinto Chozas – Witold P. Wolny (coords.), *Infieles y bárbaros en las tres culturas*, Sevilla, 43-67.

Gallardo López, M.<sup>a</sup> Dolores

(1972a): "Estado actual de los estudios sobre los Simposios de Platón, Jenofonte y Plutarco", *Cuadernos de Filología Clásica* 3, 127-192.

(1972b): "Los simposios de Luciano, Ateneo, Metodio y Juliano", *Cuadernos de filología clásica* 4, 239-296.

(1974): "El simposio romano", *Cuadernos de Filología Clásica* 7, 91-144.

García Fernández, Estela B. (2001): "Doctrina transmarina: la recepción de la filosofía griega en la Roma republicana", [en] Luis Vega Reñón et alii (coords.), *Del pensar y su memoria: ensayos en homenaje al profesor Emilio Lledó*, Madrid, 299-312.

García Fernández, Estela B. – Mayorgas Rodríguez, Ana (2006): "Tradición griega e identidad romana: la reflexión sobre los orígenes de Roma", [en] Plácido (coord.) 2006, 395-406.

García Gual, Carlos

(2006): "Banquetes y simposios", [en] Plácido – Striano (eds.) 2006, 127-140.

(2020): "Temas poéticos e ingeniosas charlas de los simposios griegos", [en] *Antiqua, XXV Jornadas sobre la Antigüedad, De Celebración: El banquete en Grecia y Roma*. Obtenido de gipuzkoakultura.net. 12 de octubre de 2020.

(2022): *Simposios y banquetes griegos. Diálogos de amor, vino y literatura*, Madrid.

García Soler, M.<sup>a</sup> José

(2001): *El arte de comer en la antigua Grecia*, Madrid.

(2011a): "La gastronomía en la antigua Grecia a través de su literatura", [en] Juan Manuel Ibeas Altamira (dir.), *El imaginario de la alimentación en Europa. Gastronomía y literatura*, Bilbao, 105-132.

(2011b): "El simposio griego: vino, música y compañía", [en] *Antiqua, XXV Jornadas sobre la Antigüedad. De Celebración: El banquete en Grecia y Roma*. Obtenido de gipuzkoakultura.net. 12 de octubre de 2020.

Geoltrain, Pierre (1960): *Le traité de la vie contemplative de Philon d'Alexandrie*, Paris.

Gómez Iglesias, María R. (2012): *El logos enamorado. Homosexualidad y filosofía en la Grecia antigua*, Madrid.

Graffigna, Paola (1992): *Filone d'Alessandria, La vita contemplativa*, Genoa.

Grimal, Pierre (2007): *La civilización romana. Vida, costumbres, leyes, artes*, Barcelona.

Guillén, José (1995): *Urbs Roma. Vida y costumbres de los romanos. La vida pública*, vol. 2, Salamanca.

Hadot, Pierre (2009[2001]): *La filosofía como forma de vida*, Barcelona.

Hornblower, Simon – Spawforth, Antony (eds.) (2012[1949]): *The Oxford Classical Dictionary*, (4 ed.), New York.

Lagos Aburto, Leslie – Fernández Arroyo, Cristofer M. (2018): "La identidad griega vista por Roma. Algunos alcances", *Revista de historia Concepción* 25/2, 113-133 (<http://dx.doi.org/10.4067/S0717-88322018000200113>).

Mañas Núñez, Manuel (1996): "Mujer y sociedad en la Roma Imperial del siglo I", *Norba. Revista de Historia* 16/2, 191-207.

Marks, Susan – Taussig, Hal (2014): *Meals in Early Judaism: Social Formation at the Table*, New York.

Marrou, Henri I. (1985[1948]): *Historia de la educación en la Antigüedad*, Madrid.

Martín, José Pablo (intr., trad. y notas) (2009): "Sobre la vida contemplativa (*De vita contemplativa*)", [en] José Pablo Martín (ed.), *Filón de Alejandría. Obras Completas*, vol. 5, Madrid, 145-176.

Martínez Hernández, Marcos (2012): "Los discursos eróticos en la literatura griega", *Fortunatae. Revista canaria de Filología, Cultura y Humanidades Clásicas* 23, 47-60.

Mas Torres, Salvador

(2006): "Catón el Censor y la invención de Grecia", [en] Plácido (coord.) 2006, 407-421.

(2013): "Eros platónico y amor a los muchachos", *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 48, 245-268 (<https://doi.org/10.3989/isegoria.2013.048.14>).

Moatti, Claudia (2008): *La razón de Roma. El nacimiento del espíritu crítico al final de la República*, Madrid.

- Mondolfo, Rodolfo (1968[1955]): *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Buenos Aires.
- Montero Montero, Mercedes (2006): “Los placeres de la buena mesa. La comida en Grecia y Roma”, [en] Plácido – Striano (eds.) 2006, 167-196.
- Niehoff, Maren R.
- (2010): “The Symposium of Philo’s Therapeuta: Displaying Jewish Identity in an Increasingly Roman World”, *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 50, 95-116.
  - (2018): *Philo of Alexandria. An Intellectual Biography*, New Haven/London.
- Peláez, Jesús (2007): “El judaísmo helenístico”, [en] Piñero (ed.) 2007, 103-127.
- Pérez, Laura
- (2015): “Pederastas, andróginos, eunucos. La crítica a las relaciones entre hombres en Las leyes particulares III de Filón de Alejandría”, [en] Gabriela Andrea Marrón (ed.), *El investigador ante el imperativo de la traducción*, Bahía Blanca, 17-24.
  - (2023): “Filón de Alejandría y los orígenes del cosmopolitismo”, [en] Paola Druille – Laura Pérez (eds.), *Filón de Alejandría en clave contemporánea*, Buenos Aires, 95-140.
- Pérez Asensio, Jordi (2006): “El tratamiento cómico del παιδικὸς ἔρως en la comedia griega”, *Studia Philologica Valentina* 9, 209-230.
- Piñero, Antonio (ed.) (2007): *Biblia y helenismo. El pensamiento griego y la formación del cristianismo*, Córdoba.
- Plácido, Domingo
- (coord.) (2006): *La construcción ideológica de la ciudadanía: identidades culturales y sociedad en el mundo griego antiguo*, Madrid.
  - (2010): “Graecia capta, integradora de la romanidad”, *Studia Historica. Historia Antigua* 8, 97-106.
- Plácido, Domingo – Striano, Araceli (eds.) (2006): *Ars vivendi: la buena vida en Grecia y Roma*, Madrid.
- Romeri, Luciana (2002): *Philosophes entre mots et mets*, Grenoble.
- Schwartz, Daniel R. (2009): “Philo, his family, and his times”, [en] Adam Kamesar (ed.), *The Cambridge Companion to Philo*, Cambridge, 9-31.
- Smith, Dennis E. (2009): *Del simposio a la eucaristía. El banquete en el mundo antiguo*, Pamplona.
- Standhartinger Angela (2017): “The School of Moses at Table. Sympotic Teaching in Philo’s *De Vita Contemplativa*”, *Lexington Theological Quarterly* 47, 67-84.
- Triviño, José María (1975): *Filón de Alejandría. Obras Completas*, 5 vols., Buenos Aires.
- Szesnat, Holger (1998): “Pretty boys in Philo’s *De vita contemplativa*”, *Studia Philonica Annual* 10, 87-107.
- Torallas Tovar, Sofía
- (intr., trad. y notas) (2009): “Tratados histórico-teológicos. In *Flaccum y Legatio ad Gaium*”, [en] J. P. Martín (ed.), *Filón de Alejandría. Obras Completas*, vol. 5, Madrid, 177-301.
  - (2013): “El orfebre del insulto. Filón y el griego de Alejandría”, [en] Samir Khalil Samir – Juan Pedro Monferrer-Sala (eds.), *Graeco-Latina et Orientalia. Studia in honorem Angeli Urbani heptagenarii*, Córdoba-Beirut, 384-399.
- Trebolle, Julio (2007): “Los últimos escritos del Antiguo Testamento y la influencia del helenismo”, [en] Piñero (ed.) 2007, 189-208.
- Van der Horst, Pieter W. (2002): “The first pogrom: Alexandria 38 CE”, *European Review* 10/4, 469-484.
- Veyne, Paul
- (1991[1990]): *La sociedad romana*, Madrid.
  - (2010[2005]): *Sexo y poder en Roma*, Madrid.
- Villegas Becerril, Almudena (2007): “Alimentación y Poder en el mundo romano”, *Ámbitos* 18, 53-59.

