

# *Un monasterio pitagórico: los terapeutas de Alejandría*

DIMAS FERNÁNDEZ-GALIANO  
Museo de Guadalajara

Dos estímulos motivan la escritura de estas líneas: el primero, un consejo del profesor Jacques Fontaine, quien, al conocer mi teoría sobre la existencia de monasterios no cristianos en la Antigüedad Clásica, me recomendó fundamentarla en un texto concreto; el segundo, la lectura de un trabajo magistral pero mejorable de M.H. Quet, donde estudia un mosaico romano y recorre el camino que va de la imagen al concepto, desde el objeto arqueológico a las ideas que lo hicieron nacer <sup>1</sup>.

El presente escrito busca ofrecer una respuesta a las objeciones de ambos investigadores, con los que compartí horas inolvidables en la ciudad de Lyon durante la primavera de 1993. Espero que las observaciones del presente escrito ayuden a comprender y valorar la teoría de la existencia de formas de vida monasteriales en el mundo clásico, formulada hace poco más de un año, cuya aceptación en los círculos académicos preveo ahora como un dilatado proceso de alumbramiento. Tomo las palabras del profesor Fontaine como un saludable desafío, consistente en buscar un texto que pueda probar la existencia de un monasticismo pagano en la antigüedad de manera irrefutable. Ello me invita a considerar si la historiografía católica pudo haber dejado cabos sueltos en su apropiación de textos filosóficos y religiosos del mundo antiguo; entiendo por apropiación un proceso de adopción, no necesariamente fraudulenta, de ideas y valores en origen pertenecientes al mundo clásico, que la Iglesia habría de hacer suyos, y que el tiempo terminó legitimando.

La búsqueda de ese texto entraña varios problemas: si suponemos que existieron en la Antigüedad Clásica formas de vida y convivencia monas-

---

<sup>1</sup> M. H. QUET, «Naissance d'image: la mosaïque des Thérapérides d'Apamée de Syrie». *Cahiers du centre G. Glotz*, IV, (1993), 129-187. La autora recoge bibliografía anterior, entre la que destaca J. BALTY «Les Thérapérides d'Apamée. Textes littéraires et iconographie». *Dialogues d'Histoire Ancienne* 18.1 (1992), 281-291.

teriales, un primer problema consiste en definir las <sup>2</sup>. Aceptada, en un sentido amplio, la posibilidad de la existencia de grupos de gentes que se hubiesen retirado de las ciudades para vivir formas de vida religiosa, podemos afrontar un segundo problema, saber qué posibilidades tendríamos de identificar sus huellas: la información de que disponemos es, por una parte, de tipo arqueológico —limitada, escueta y muda, pero veraz y objetiva—, y por otra, la textual —jugosa y rica en datos, aunque tendenciosa e interesada—; el trabajo que nos hemos propuesto exige que nos centremos en la segunda. Para evidenciar cumplidamente la existencia de monasterios paganos en la Antigüedad, deberían haberse producido algunas circunstancias extraordinarias: por ejemplo, el afortunado hallazgo en época reciente de la biblioteca de uno de estos monasterios, al modo de los manuscritos del Qumran, lo que, a nuestro conocimiento, no ha ocurrido; o bien que la tradición escrita hubiese conservado un documento que demostrase incontestablemente la existencia de estas formas de vida en la Antigüedad; por ejemplo, la regla de una orden, o la narración de un monje pagano sobre las formas de vida en su secta. Aceptado el primer supuesto, es decir, el de la existencia de órdenes monásticas en el mundo clásico, es bastante probable que documentos como los mencionados hayan existido; es más, lo extraño sería que no hubiesen existido. Cabe preguntarse en qué condiciones y a través de qué medios un documento de tales características hubiera podido llegar hasta nosotros; afrontar, en suma, el problema de la tradición manuscrita. Un texto como la regla de una orden sería un documento de uso interno, que por su misma naturaleza tendría muy pocas posibilidades de trascender fuera del recinto claustral. Es teóricamente posible, aunque no probable, que un texto de estas características pudiera haber sido conservado por un grupo o secta religiosa de pensamiento y doctrina diferentes a aquel que lo creó; si aceptamos el esfuerzo denodado que las autoridades romanas llevan a cabo para extirpar el paganismo a fines del Imperio, según la historiografía al uso, hay que reconocer que las posibilidades de supervivencia de un documento de este tipo serían bastante remotas. Luego existe un problema adicional que hubiera dificultado la divulgación de un documento de este tipo: muchos de los conocimientos e ideas religiosas de la Antigüedad estaban protegidos por el velo del silencio. Hablar en público, y hasta en privado, de ciertos temas, era una forma de desacralizarlos, de perderles el respeto debido. Por lo que sabemos, en el mundo antiguo la edición de libros de carácter religioso

---

<sup>2</sup> En un reciente trabajo he propuesto aplicar el término monasterial a todo grupo de personas que reúnan dos condiciones en su forma de vida, la huida del mundo y el fin religioso de dicha huida, entendidas todo lo ampliamente que se quiera e independientemente de las creencias y doctrinas que profesen: D. FERNÁNDEZ-GALIANO, «Monasterios paganos: una propuesta» *AEspA* 65 (1992), 331-334. Me he basado para esta definición en la que bajo el epígrafe correspondiente ofrece la Enciclopedia Britannica.

siempre estuvo restringida a un uso reservado para reducidos círculos de iniciados; baste recordar la dedicación que Heráclito hizo a la diosa efesina, en cuyo templo depositaria, como ofrenda, su libro sobre la naturaleza. Los conocimientos religiosos, como cúspide que eran de un compendio de saberes en gran medida también sacralizados, no se prestaban fácilmente a la trivialidad; en especial durante momentos de inseguridad y persecución como los que los grupos de creyentes a menudo atravesaban.

Pues bien; pese a todas estas dificultades, tales circunstancias se han producido: por una parte, contamos con algunos documentos internos de la vida de una de las comunidades monasteriales no cristianas; por otra, contamos asimismo con la deseada descripción de un monasterio pagano por parte de alguien que lo conocía con el suficiente detalle como para describir puntualmente la comunidad que lo habitaba, y de quien todo hace suponer verosímelmente que haya convivido, al menos durante un tiempo, con sus miembros<sup>3</sup>. La obra a que me refiero, *De vita contemplativa*, de Filón de Alejandría, es además fundamental para explicar la génesis del término monasterio y del concepto que lleva aparejado.

Consignaré, en primer lugar, los documentos de la vida interna de un monasterio pagano: son los pertenecientes a un lote de papiros que se encuentran distribuidos por distintos museos de Europa y provienen del *Serapeum* de Menfis<sup>4</sup>. Son documentos de uso interno, pertenecientes a los archivos del templo, que testifican la existencia de una comunidad de hombres, los *cátocos*, que pueden circular libremente por el interior del recinto sagrado, pero que se hallan retenidos por una llamada divina. Vinculados por esta llamada de Serapis, se sienten obligados a llevar una vida de adoración más allá de la exigida a los restantes laicos. Participan en ciertos servicios cultuales cerca de los sacerdotes; su forma de mantenimiento depende en casos de los familiares que les aportan lo necesario; en otros, de la caridad de los peregrinos. Aunque no sabemos si practicaban la ascesis, el hecho de que permanecieran en el área sagrada del templo les hacía hallarse en servicio permanente y compartir las obligaciones del culto con los sacerdotes, pudiendo tomar parte en las comidas rituales; interpretaban los sueños y tenían dones proféticos. Formas semejantes de especial consagración a un dios por parte de los fieles, han sido documentadas asimismo en Esmirna<sup>5</sup>, y son importantes para entender fenómenos que se generalizarán a fines del Imperio, a lo que me referiré más adelante. Cabe preguntarse hasta qué punto es lícito referirse a estos *cátocos* como monjes, pero también es difícil no reconocer en ellos los rasgos propios de una vida manástica. Las características que he propuesto como definitorias de este tipo de vida en este caso se cumplen: se

<sup>3</sup> Así parece indicarlo el mismo Filón en una de sus obras: *De specialibus legibus*, III, 1-2.

<sup>4</sup> W. OTTO, *Priester und Tempel in hellenistischen Aegypten*. Berlín-Leipzig, 1905, I, 115 s.; U. WILCHEN, *Urkunden der Ptolemäerzeit*, I, 52-77; F. DAUMAS, «Introduction» a *De vita contemplativa*. Paris, ed. du Cerf, 1963, 62-66.

<sup>5</sup> WILCKEN, o.c., 56-57.

produce un aislamiento efectivo del mundo, y se debe a lo que estas gentes sienten como una llamada divina. Podría argumentarse que lo que define específicamente a una orden monástica es precisamente su regla; pero, aunque el tiempo nos haya privado del compendio de ordenanzas que regulaban la vida de estos hombres en el seno del santuario, la serie de disposiciones que se han conservado en los papiros hace sospechar la existencia de un conjunto amplio y elaborado de normas que reglamentaría el culto en el templo y a las que los cátricos estarían obligados.

## TERAPEUTAS

Para el tema que nos interesa aquí, el escrito de Filón sobre la vida contemplativa es mucho más completo e ilustrativo que los documentos mencionados. Aunque existen ediciones actuales y excelentes de la obra en lenguas modernas, no conozco traducción española, por lo que ofreceré, en primer lugar, un amplio resumen de la misma, dada su importancia para el tema que tratamos, seguido de algunas observaciones que vinieron a mi mente mientras lo traducía. El resumen que ofrezco es en parte traducción, en parte lectura libre del texto; indico entre corchetes lo correspondiente a esta última.

### *De vita contemplativa*

1. Después de mi tratado sobre los Esenios, que han consagrado a la vida activa su celo y sus esfuerzos, y se han distinguido en todos los aspectos o —para hablar moderadamente— en la mayor parte de ellos, a continuación voy a dar también a los adeptos a la vida contemplativa la parte que les corresponde; no añadiré ningún adorno de mi propia cosecha para mejorar los hechos, como hacen de ordinario historiadores y poetas cuando carecen de temas hermosos: me ceñiré puntualmente a la verdad, que puede desanimar, lo sé, hasta al escritor más dotado. Es preciso, no obstante, no desfallecer ni abandonar la lucha, pues la grandeza de la virtud de estos hombres no debe hacer enmudecer a aquellos que no desean que nada bello quede en silencio.

2. La vocación de estos filósofos se indica por el nombre que llevan: *terapeutas* y *terapéutrides*, que es su verdadero nombre porque profesan un arte de curar mejor que el corriente en las ciudades, que solo cura los cuerpos, mientras que el suyo también las almas oprimidas por casi incurables enfermedades, como los placeres, los deseos, las aflicciones, los temores, la codicia, la locura, las injusticias y la multitud infinita de las otras pasiones; pero también en el sentido de «adoradores», porque la naturaleza y las leyes sagradas les han enseñado a adorar al Existente por Si Mismo, que es mejor que el Bien, más puro que el Uno y más primordial que la Mónada.

**3-9.** [Continúa una amplia exposición retórica comparando a estos hombres con los servidores de otras religiones, en un descenso gradual que se escalona desde los adoradores de los elementos (3-4), los astros (5), los semidioses (6), las imágenes (7), para llegar al colmo de la depravación, los adoradores de los animales, los egipcios (8-9).]

**10-11.** [Los *Terapeutas* desean la visión del Existente y elevan nuestros sentidos más allá del Sol y nunca abandonan su compañía que les transporta a la felicidad perfecta].

**12.** Y los que se aprestan a este servicio, no simplemente siguiendo una costumbre ni como seguidores de consejos de otros, sino llevados de una pasión amorosa enviada por el cielo, permanecen arrebatados y poseídos como bacantes y coribantes hasta que alcanzan su objeto anhelado.

**13.** Entonces es tal su anhelo de vida bendita e inmortal que entienden que su vida mortal ya ha terminado y abandonan sus propiedades en manos de sus hijos e hijas o parientes, de este modo adelantando el momento de la herencia, mientras que quienes no tienen familia los entregan a camaradas y amigos.

**14-17.** [Menciona algunos antecedentes de este tipo de vida entre los griegos, como Anaxágoras y Demócrito, que dejaron sus bienes materiales para cultivar la filosofía y los compara con los *Terapeutas*, con ventaja para estos últimos.]

**18.** Puesto que se han separado de sus bienes, nada les retiene y huyen sin nostalgia, dejando atrás hermanos, hijos, mujer, padre, madre, muchos parientes y amigos, la patria donde nacieron y que les alimentó.

**19.** Y no se establecen en otra ciudad, como esos esclavos desgraciados o inútiles que piden ser vendidos por sus dueños y logran así cambiar de amo, pero no la libertad; pues cada ciudad, hasta la mejor gobernada, está llena de agitación y tumultos incontables, que nadie podría soportar una vez que se ha puesto bajo la guía de la sabiduría.

**20.** En lugar de ello pasan los días extramuros persiguiendo la soledad en jardines o parajes solitarios, no por un hábito adquirido de amargura misantrópica, sino porque saben lo poco provechosas y malignas que son las relaciones con personas de caracteres disímiles.

**21.** Estas gentes se encuentran en muchos lugares del mundo —pues era necesario que tanto Grecia como el mundo bárbaro compartiesen la bondad perfecta—, pero abunda en Egipto en cada uno de los *nomos* (provincias, distritos), tal como se llaman, y especialmente en torno a Alejandría.

**22.** Pues los mejores de éstos viajan desde distintos lugares a fin de asentarse en un lugar muy adecuado que consideran como su patria, que se encuentra sobre una colina de mediana altura por encima del lago Mareotis, muy bien ubicada tanto por su seguridad como por la benignidad de su clima.

**23.** La seguridad está garantizada por las granjas y villorrios de los al-

rededores y la salubridad del aire por las brisas continuas que se generan tanto en el lago como en el mar próximo.

**24.** Las casas de la sociedad así reunidas son extremadamente simples, ofreciendo protección contra los peligros más apremiantes, el fuerte calor del sol y los helados vientos. No se encuentran juntas como en las ciudades, dado que vivir muy cerca uno de otro causa problemas y no es grato a aquellos que desean satisfacer un deseo de soledad; pero tampoco a una gran distancia, por el sentido de compañerismo que fomentan y para ayudarse mutuamente si les atacan ladrones.

**25.** En cada casa hay una habitación consagrada llamada santuario o monasterio (*semneion ka monastèrion*) y encerrados en ella se inician en los misterios de la vida santa. No llevan nada allí, ni bebida, ni comida, ni nada de lo necesario para el cuerpo, sino leyes y oráculos emitidos por la voz de los profetas, e himnos y todo lo que permite a la ciencia y a la piedad engrandecerse y lograr su plenitud.

**26.** Mantienen viva siempre la memoria de Dios, sin olvidarla nunca, de modo que hasta en los sueños la imagen no es otra que la de las excelencias y los poderes divinos. Verdaderamente, muchos, al dormir, proclaman en sus sueños la verdades de la sagrada filosofía.

**27.** Rezan dos veces al día, al amanecer y al anochecer; al salir el sol rezan por un buen día, bueno en el sentido verdadero de que la luz del cielo a la que rezan pueda llenar sus mentes. Al anochecer comprueban que su alma está libre del peso de los sentidos y de los objetos de la sensación y reposándose, ella se convierte en sala de consejo y tribunal de sí misma, persiguiendo la búsqueda de la verdad.

**28.** El intervalo entre la mañana temprana y la noche se emplea enteramente en el ejercicio espiritual. Leen escritos sagrados y persiguen la sabiduría desde su filosofía ancestral tomándolos como alegorías, puesto que piensan que las palabras literales de los textos son símbolos de algo cuya naturaleza oculta es revelada mediante el estudio del significado subyacente.

**29.** También conservan escritos de los antiguos, los fundadores de su secta, que dejaron muchas memorias de las ideas usadas en la interpretación alegórica y tomándolas como modelos imitan el método en que se desarrolla este principio. Y de este modo no se limitan tan solo a la contemplación sino que también componen himnos y cánticos a Dios en todo tipo de versos y melodías que escriben con los ritmos adecuados para hacerlos más solemnes.

**30.** Durante seis días buscan la sabiduría por sí mismos en las celdas mencionadas, nunca traspasando la puerta de salida de la casa y ni siquiera mirándola de lejos. Pero el séptimo día se reúnen en asamblea y se sientan por orden conforme a su edad con la actitud correcta, con sus manos entre los ropajes: la derecha entre el pecho y el mentón, la izquierda oculta, a lo largo del flanco.

**31.** Entonces el mayor de ellos, que también tiene un conocimiento más completo de las doctrinas, se adelanta y con semblante y voz serenos y tranquilos pronuncia un sabio y bien compuesto discurso. No hace una exhibición de retórica brillante como los oradores y sofistas de hoy en día, sino que sigue un cuidadoso examen a través de la detenida exposición del exacto significado de sus pensamientos y con ello llena no sólo el exterior de los oídos de sus oyentes, sino que a través de la audición pasa al alma donde se asienta firmemente. Los demás permanecen sentados y escuchan mostrando su aprobación simplemente por miradas o gestos de afirmación.

**32.** Este santuario común donde se reúnen cada séptimo día consiste en un doble recinto (*diploûs períbolos*), una de cuyas partes es para el uso de los hombres, la otra para las mujeres. Normalmente las mujeres forman parte de la audiencia y participan de los mismos principios y del mismo fervor.

**33.** El muro divisorio entre ambas habitaciones se alza unos tres o cuatro codos en forma de parapeto divisorio, mientras que el espacio restante hasta el techo queda abierto. Esta disposición sirve para dos fines: con ella se salvaguarda la modestia del sexo femenino y al tiempo permite que las mujeres sentadas puedan escuchar lo que se dice, dado que no hay ningún obstáculo a la voz del que habla.

**34.** Entienden el autocontrol como cimiento de sus almas y sobre él edifican las otras virtudes. No comen ni beben antes de la puesta de sol, pues entienden que la filosofía halla su lugar conveniente en la luz, y las necesidades del cuerpo en las tinieblas, y por tanto asignan a la primera el día, y una pequeña parte de la noche a las otras.

**35.** Alguno de ellos, en quien el amor por la sabiduría está aún más firmemente implantado, sólo después de tres días se acuerda de tomar alimento. Otros, tanto se deleitan y regocijan en el banquete de verdades que la sabiduría les aporta con tanta abundancia, que doblan ese tiempo y sólo tras seis días toman sustento, cuando ya es absolutamente necesario. Se han acostumbrado a la abstinencia como los saltamontes, que se dice que viven del aire porque, supongo, su canto hace la falta de alimento llevadera.

**36.** Pero el séptimo día como consideran que es sagrado y festivo en grado sumo, se premian con privilegios como es debido: al igual que se redime a los animales de su continua labor, ese día, después de los cuidados del alma, ungen su cuerpo con aceite.

**37.** Aun así, no comen nada lujoso, sólo pan común con sal sazonado con hisopo, y su bebida es agua de manantial. Pues apaciguan a estas dos señoras que la naturaleza ha establecido sobre el género humano, el hambre y la sed, y las admiten sin usar nada, que las adule, sino solamente los alimentos útiles, sin los cuales la vida no se mantendría.

**38.** En cuanto a las dos formas de protección, vestidos y casa, ya hemos indicado que la casa no se adorna y que está construida solo por utilidad; sus vestidos son del tipo más austero, suficiente para protegerlos de

los frios y calores extremos: un manto grueso en lugar de una piel animal en invierno, y en verano un vestido fino o tejido de lino. 39-63. [Largo excurso orientado a denigrar la costumbres de los otros *thiasoi*, donde se nos informa que sus participantes beben hasta perder la razón, convirtiéndose en perros rabiosos y lanzándose unos sobre otros, se desgarran a mordiscos y se comen entre si. Tras esta acusación de canibalismo que hace víctimas en familiares y amigos, se tacha a los comensales de desalmados y borrachos (41-46), libertinos (47), ostentosos (48-49), pederastas (50-56), para denigrar los más famosos banquetes de Grecia, a los que asistía el mismo Sócrates (57-59); culmina esta visión inmoderada con una condena del amor vulgar y la homosexualidad, preocupado, junto con la degradación moral, por los efectos que conlleva, como la despoblación de los pueblos y la escasa natalidad (60-63)].

64. Dado que los banquetes celebrados están llenos de tales necedades y contienen su propia condenación, voy —en la esperanza de que se admitirá no tener en cuenta su tradicional reputación de perfectos modelos—, voy a oponer los banquetes de los que han dedicado su vida y sus personas a la ciencia y a la contemplación de la naturaleza, según las muy santas prescripciones del profeta Moisés.

65. En primer lugar, estas gentes se reúnen al cabo de siete periodos de siete días, pues no se maravillan sólo del simple siete sino también de su cuadrado: saben que es el número de la pureza y la perpetua virginidad. Esta es la víspera de la gran fiesta que Cincuenta recibe, Cincuenta el más sagrado de los números y el más firmemente enraizado en la naturaleza, formado como está del cuadrado del triángulo rectángulo, que es el origen de la generación de todas las cosas.

66. Así se reúnen, vestidos de blanco y sus caras reflejando alegría combinada con extrema seriedad. Antes de reclinarse, a la señal de uno de los *efemereutas*, que es el nombre que normalmente se da a los encargados de estos servicios, toman su puesto ordenadamente en una línea regular, alzados ojos y manos hacia el cielo, los ojos porque han sido enseñados a fijarlos en cosas merecedoras de contemplación, las manos en prueba de que se hallan limpias de haber tomado ganancias y no manchadas por causa de beneficios materiales. Así que en pie ruegan a Dios que la fiesta sea aceptable a sus ojos y proceden como si la aceptase.

67. Después de las oraciones, los más antiguos (*presbyteroi*) se reclinan conforme al orden de su admisión, y por «antiguo» no entienden los de más edad y cabellos grises, que son considerados como meros niños si han abrazado tardíamente la doctrina, sino aquellos que han pasado desde la juventud a la madurez y empleado la flor de su vida en la búsqueda de la rama contemplativa de la filosofía, en verdad la parte más divina y más noble.

68. La fiesta es también compartida por las mujeres, en su mayor parte vírgenes maduras, que han conservado su castidad no bajo coacción como algunas de las sacerdotisas griegas, sino por voluntad propia en su ar-



diente anhelo de sabiduría. Ansiosas de tenerla como compañera, han desdenado los placeres del cuerpo y no desean descendencia mortal, sino esos hijos inmortales que solo las almas queridas a Dios pueden dar a luz sin necesidad de partera, porque el Padre ha sembrado en ella sus rayos espirituales permitiéndole aprehender las verdades de la sabiduría.

**69.** El orden para reclinarse está tan establecido que los hombres se sitúan solos a la derecha y las mujeres solas a la izquierda. Tal vez se piense que los lechos, aunque no costosos, al menos podrían haberse procurado algo más blandos para gentes bien nacidas, de elevado carácter y entrenados en la práctica de la filosofía: son lechos de la madera más común cubierta con una capa del papiro más barato, ligeramente sobreelevada a la altura de los brazos para tener algo donde apoyar. Pues mientras mitigan de algún modo la austeridad espartana, siempre y en todo lugar practican un frugal contentamiento digno de hombres libres y se oponen con fuerza a los deleites del placer.

**70.** No tienen esclavos que les atiendan, pues consideran la posesión de criados enteramente opuesta a la naturaleza: pues ésta ha hecho a todos los hombres nacer libres, pero los actos codiciosos de algunos que persiguen ese tipo de mal, la desigualdad, han impuesto su yugo e investido al más fuerte de poder sobre el débil.

**71.** En este sagrado banquete no hay, como he dicho, esclavo alguno, pues los servicios están atendidos por hombres libres que llevan a cabo sus tareas como ayudantes, no forzosamente ni aun siquiera esperando órdenes, sino con deliberada buena voluntad, anticipándose diligente y celosamente a las peticiones que se les puedan hacer.

**72.** Pues no son sólo hombres libres los que se reúnen en estos oficios, sino jóvenes miembros de la asociación escogidos con todo el cuidado por sus méritos especiales quienes por su carácter bueno y noble son elevados a la cumbre de la virtud. Ofrecen sus servicios alegre y orgullosamente como hijos a sus padres y madres reales, a quienes consideran los padres de todos en común, en una afinidad más estrecha que la de la sangre, puesto que para los buenos y justos no hay mayor lazo que la vida noble. Y aparecen para servir con la cintura sin ceñir y las túnicas cortas sueltas, a fin de que en su apariencia no haya nada que recuerde al esclavo.

**73.** En este banquete —sé que algunos se reirán de esto, pero sólo aquellos cuyas acciones buscan las lágrimas y lamentaciones— no se lleva vino en esas ocasiones, sino solamente la más clara y límpida agua, fría para la mayor parte de los comensales, pero caliente para los ancianos como más delicados. La mesa se conserva pura de la carne de animales; la comida que se presenta consiste en barras de pan con sal como sazonzante, a veces también con sabor a hisopo como concesión a los paladares más exigentes.

**74.** La recta razón les enseña a ser sobrios en sus vidas, del mismo modo que el sacerdote mientras sacrifica se abstiene del vino, así se abstienen ellos durante toda su vida. Pues el vino actúa como una droga que produ-

ce locura, y los platos costosos despiertan el más insaciable de los animales, el deseo.

75. Tales son los preliminares. Pero cuando los comensales se han reclinado ordenadamente en fila, como he descrito, y los que atienden (*tous diakónous*) se hallan en pie con todo preparado para su ministerio, el presidente (*proedros*), cuando se establece un silencio general —podría preguntarse cuándo no hay silencio allí—, bien, cuando hay un silencio mayor que el precedente, de modo que nadie se atreve a hacer el menor ruido o respirar con más fuerza de lo habitual; en medio de este silencio, digo, comenta alguna cuestión a partir de los escritos sagrados o resuelve alguna otra que le haya sido propuesta por alguien. Al hacerlo no está en su mente lucirse, porque no tiene ambición ninguna de obtener reputación por su hábil oratoria, sino que desea obtener una introspección en un asunto determinado y habiéndolo logrado no lo guarda para sí de modo egoísta, lo comparte con aquellos que si bien no tienen su misma claridad de visión, al menos sí un mismo anhelo de aprender.

76. Su enseñanza discurre de manera sosegada: se demora y se extiende con repeticiones, de este modo imprimiendo de un modo natural las ideas en las almas de los oyentes, puesto que si el orador procede con rapidez y sin tomar aliento, la mente de los oyentes es incapaz de seguir su discurso, pierde contacto y no es capaz de comprender lo que se le dice.

77. Su audiencia escucha con oídos atentos y ojos fijos en él, siempre exactamente en la misma postura, indicando su comprensión y entendimiento por gestos y miradas de asentimiento, su aprobación mediante la expresión resplandeciente de sus rostros, su dificultad de seguimiento mediante un suave movimiento de cabeza y apuntando levemente con el índice de la mano derecha. Los jóvenes en pie muestran un grado no menor de atención que los que se hallan reclinados en los lechos.

78. La exposición de los escritos sagrados se ocupa del significado interno que entrañan las alegorías. El conjunto de las leyes es para estos hombres análoga a un ser viviente: el cuerpo es la letra escrita, y el alma el invisible espíritu que descansa en las palabras. Es en este espíritu especialmente como el alma racional comienza a contemplar las cosas afines a sí misma y mirando a través de las palabras como a través de un espejo contempla las maravillosas bellezas de los conceptos, desdobra y aparta las coberturas simbólicas y pone de manifiesto los pensamientos y los expone desnudos a la luz del día para aquellos que sólo necesitan un pequeño recordatorio que les permite distinguir lo interior y oculto por medio de lo externo y visible.

79. Cuando el presidente considera que ha hablado lo bastante y ambas partes están seguras de haber logrado su objetivo —el orador de que su discurso ha sido efectivo, la audiencia de la enjundia de lo que han oído— un aplauso general se eleva manifestando la satisfacción completa en perspectiva de lo que aún va a seguir.

**80.** Entonces el presidente se levanta y canta un himno compuesto como una plegaria a Dios, bien como creación nueva compuesta por él mismo, o uno antiguo de poetas de antaño, que han dejado himnos de distintos metros y melodías, hexámetros y yambos, lírica adecuada a las procesiones, a las libaciones, ante el altar, o para el coro, con cuidadosos arreglos métricos adaptados a los distintos movimientos. Después de él, toca su turno a los demás en orden previamente establecido, mientras el resto escucha en completo silencio excepto cuando tienen que cantar los estribillos y sentencias: entonces todos elevan sus voces, hombres y mujeres al unísono.

**81.** Cuando cada uno ha terminado su himno, los jóvenes traen las mesas mencionadas anteriormente en las que se halla la comida más pura de pan y levadura sazónada con sal e hisopo. Es a causa de la reverencia por la mesa sagrada que alberga el santo vestíbulo del templo, sobre la que descansan barras de pan y sal sin condimentos, el pan ácimo y la sal sin mezclar.

**82.** Pues se considera conveniente que la comida más pura y simple se asigne a la casta de mayor rango, es decir los sacerdotes, como recompensa a su ministerio y que los otros mientras aspiran a semejantes privilegios deben abstenerse de pretender lo mismo que ellos y permitir a sus superiores mantener su prioridad.

**83.** Después de la cena observan la sagrada vigilia que se desarrolla del modo siguiente: se levantan a un tiempo y en pie y en medio del refectorio se dividen en dos coros, uno de hombres y otro de mujeres, eligiendo como primera voz y director del coro al más honorable de ellos y al mismo tiempo el de mayor capacidad musical.

**84.** Entonces cantan himnos a Dios compuestos con diversas estrofas métricas y adaptados en muchas melodías, a veces cantando al unísono y otras respondiendo con una melodía a otra de manera antifona, siguiendo el ritmo con las manos y danzando arrebatados por el entusiasmo ejecutan a veces los cantos de una procesión, otras las estrofas y antistrofas de una danza coral.

**85.** Entonces cuando cada coro ha llevado a cabo su parte en la fiesta, habiendo bebido como en los ritos báquicos el vino puro del amor de Dios, se mezclan y juntos se aúnan en un solo coro, copia del coro establecido desde antiguo junto al Mar Rojo en honor de las maravillas allí obradas.

**86.** Pues a las órdenes de Dios el mar se convirtió en fuente de salvación para una parte y de perdición para la otra. Dividiéndose en dos y retirándose bajo la violencia de las fuerzas que lo mantenían elevado en los dos lados opuestos, a modo de dos muros congelados, mientras el espacio así abierto entre ellos se extendía a modo de suave y seco sendero a través del cual la gente marchaba recta hasta llegar a las tierras altas del otro lado. Pero cuando el mar retornó con la marea ascendente, y de cada lado se

volcaron las aguas hacia donde antes había estado la tierra seca, el enemigo que les perseguía fue sumergido y pereció.

87. Después de esta maravillosa visión y experiencia, un hecho que trasciende la palabra, el pensamiento y la esperanza, tan llenos de éxtasis estaban ambos, hombres y mujeres, que formando un único coro cantaban himnos de agradecimiento a Dios salvador, los hombres dirigidos por el profeta Moisés, las mujeres por la profetisa Miriam.

88. El coro de los Terapeutas, hombres y mujeres, imitación fiel de éste, combina las voces agudas de las mujeres con las graves de los hombres, cada nota en respuesta a otra nota y cada voz a cada voz, formando un conjunto armónico, música en el más auténtico sentido. Excelsos son los pensamientos, excelsas son las palabras y dignos de reverencia los coreutas, y el fin y objeto conjunto de pensamientos, palabras y coreutas, es la piedad.

89. Así continúan hasta el amanecer, ebrios con esta ebriedad de la que no cabe avergonzarse, no con las cabezas pesadas y ojos amodorrados, sino más alerta y despiertos que cuando llegaron para el banquete, en pie con sus rostros y todo su cuerpo girado hacia Oriente, y cuando ven el sol naciente extienden sus manos hacia el cielo y elevan plegarias por un día venturoso, el conocimiento de la verdad y la clarividencia en el juicio. Después de las oraciones, cada uno se retira a su santuario privado para aplicarse a la práctica y al cultivo del campo de su querida filosofía.

90. Hasta aquí los terapeutas, que han llevado a sus corazones la contemplación de la naturaleza y de lo que ella contiene, que viven sólo por el alma, ciudadanos del cielo y del mundo, encomendados al Padre y Hacedor de todo por su protectora la virtud, que les procura la amistad de Dios y añade un regalo que va unida a ella: verdadera excelencia de vida, un don preferible a cualquiera buena fortuna y que conduce hasta las cumbres más altas de la felicidad.

\* \* \* \*

Este es, en suma, el texto que ha hecho nacer la palabra monasterio. Por tanto, la comunidad que en él se describe no sólo refleja un tipo de vida monasterial: es, en definitiva, el prototipo, el monasterio por excelencia; desde este punto de vista, no aduzco un texto cualquiera en apoyo de mi tesis. El término es, según parece, inventado por Filón de Alejandría y difundido por Eusebio de Cesarea en su *Historia Eclesiástica*, a quien sigue toda la tradición posterior<sup>6</sup>. La historiografía en general, y particularmente la de la Iglesia, al tratarse de un tema tan importante para el estudio de sus instituciones, hasta al siglo XVIII ha seguido ciegamente a Eusebio

<sup>6</sup> H.E., II, XVI-XVII; D. FERNÁNDEZ-GALIANO, *A EspA* 65 (1992), donde se cuestiona esta tradición.

en la creencia de que los terapeutas eran cristianos; sin embargo, las dudas sobre la identificación religiosa de estos hombres han persistido, resaltando varios estudiosos el carácter judaico de sus prosélitos. Como la tesis de Eusebio era casi tan difícil de aceptar como el que los terapeutas fuesen judíos ortodoxos, Lucius, en 1879, publicó un tratado a fin de demostrar que la obra era falsa y zanjar de una vez el problema <sup>7</sup>. Su interpretación, en principio, fué aceptada por varios historiadores, pero motivó el rechazo del eminente lingüista Conybeare, quien publicó seis años más tarde una edición crítica que ha quedado como clásica y para la que utiliza tanto el texto griego como las versiones latinas y armenia conservadas; en ella se despeja cualquier duda sobre la autenticidad de la obra, cuya autoría filoniana, desde entonces, nadie ha puesto en entredicho <sup>8</sup>. El problema que nos interesa aquí, es el que las sucesivas ediciones y estudios no han logrado esclarecer: el de la religión de estos hombres.

Se ha pensado que Eusebio, cuando transcribe las noticias de Filón sobre los Terapeutas, está convencido de que se trata de una comunidad cristiana, que se habría establecido en las afueras de Alejandría y que debería su existencia a la evangelización de Marcos, tal como afirma en su obra: «Que Filón haya escrito todo esto pensando en los primeros heraldos de la doctrina evangélica y en las doctrinas transmitidas desde el comienzo por los Apóstoles, es evidente para todos» <sup>9</sup>. No debía ser tan evidente para todos, a juzgar por las razones con las que en el mismo texto trata de convencer a sus lectores <sup>10</sup>; pero menos evidente que para nadie, para él mismo. No creo que Eusebio se encuentre sorprendido por el curioso parecido entre la comunidad descrita por Filón y la vida de los ascetas cristianos; me inclino más bien a pensar que conoce sobradamente —no puede no conocer— la existencia de este tipo de establecimientos, llámeselos monasterios, sedes de *thiasoi*, escuelas filosóficas, o como se las quiera llamar, de su tiempo, de las que sabe suficientemente a qué se dedican y el tipo de vida que en ellas llevan sus miembros. Pero ocurre que no está en absoluto interesado en admitir que puedan pertenecer a un grupo religioso diferente del suyo. Por una sencilla razón: Eusebio es un apologeta religioso, un hombre comprometido con una fe y con una doctrina concretas, y sus opiniones, su misma visión de la realidad, están inevitablemente mediatizadas por este hecho. Un sectario religioso tiende a una increíble simplificación en su forma de entender la realidad: alineado con una valoración del mundo y de las cosas que estima «la correcta», y que identifica con el bien, la consideración de cuanto le rodea está profundamente imbuída de esta convicción. Es una va-

<sup>7</sup> P.B. LUCIUS, *Die Therapeuten und ihre Stellung in der Geschichte der Askese*. Strasbourg 1879.

<sup>8</sup> F.C. CONYBEARE, *Philo about the contemplative life*. Oxford, 1895.

<sup>9</sup> *H.E.*, II, XVII, 24.

<sup>10</sup> *Idid.* 15, 17-18.

loración univaraal, que no admite matices, y que divide al mundo, a las gentes, en dos categorías excluyentea: «nosotros» y «los demás». Como no siempre es claro determinar quiénes pertenecen a uno y a otro grupo, un creyente más o menos fanatizado —y cuesta creer que no lo esté en buena medida el primer historiador de la Iglesia mientras escribe bajo la gran persecución de Diocleciano— divide a las gentea en dos categorías, los que están en la verdad y los que están fuera de ella. El pensamiento de un sectario podría parafrasearse así: «en la medida que alguien participa de la bondad, del bien, ése es uno de los nuestros; en la medida que se aleja de ellos, ése pertenece a los demás». El espíritu de los escritos del obispo de Cesarea no se aleja mucho de esta sensibilidad. Por ello, cuesta trabajo creer en su sinceridad cuando se refiere a Filón como «uno de los nuestros», como si ignorase la insalvable grieta abierta entre judíos y cristianos a raíz de la destrucción del Templo de Jerusalén, como si no hubiese leído las exhortaciones de un San Ignacio Mártir, la *Epistola Barnabae*, el *Diálogo con Trifón* de Justino, y muchas otras obras de una corriente literaria cristiana que hace patente su alejamiento del mundo Judaico; esta amnesia selectiva le lleva a olvidar la circuncisión, los sábados, los ayunos y en definitiva todo lo característico del judaísmo, con el fin de hacer creer al lector que Filón y el que escribe efectivamente pertenecen a una misma fe religiosa. Eusebio siente el mismo escaso pudor en cristianizar a Filón que en cristianizar a los terapeutas, y ello, no lo dudamos, con su mejor fe, pero puesta al servicio de una doctrina. Su sugerencia de ver en los terapeutas a un grupo de primitivos cristianos es, no obstante, una apuesta demasiado arriesgada, que ha llevado a la tradición posterior a curiosos callejones sin salida <sup>11</sup>.

La fe cristiana de este primer monasterio no se fundamenta más que en la interesada opinión de Eusebio, de modo que conviene buscar alternativas verosímiles. Cuantos han estudiado la obra han coincidido en destacar los componentes judaicos de los terapeutas. Dada la fuente de donde provienen las noticias, lo realmente extraño sería que no los tuvieran: Filón, al tratar temas religiosos, no es más fiable que Eusebio; hace partidismo, por supuesto judaico y no precisamente del más fino. Estos terapeutas alejandrinos probablemente no son judíos; de haberlo sido, sería extraño que Filón no lo hubiese hecho constar explícitamente en su escrito. Nada le hubiera causado más agrado que aproximar esta forma de vida angelical a la religión verdadera, la suya; pero como probablemente no lo son, el autor se contenta con judaizarlos. Aunque el hecho de si son o no hebreos no me

<sup>11</sup> Por ejemplo, cuando Epifanio cita a los Terapeutas y sigue a Eusebio en la creencia de que son cristianos. Ello le crea ciertos problemas morales, porque por una parte (supongo que en la medida en que son gentes virtuosas) ha decidido que son cristianos, pero al tiempo cree que son Nazarenos, los primitivos seguidores judíos de Jesús, a quienes se dispone a atacar (Panarion 29, 5,1). En 5,5 trata de resolver la contradicción sin mucho éxito, envolviendo los términos del problema en una neblina de polémica y alegoría: R.A. PRITZ, *Nazarene Jewish Christianity*. Jerusalén-Leiden, E.J. Brill, 1988, 39.

parece esencial: si Filón llegó a convivir con esta comunidad durante algún tiempo, parece lógico dejar abierta la posibilidad de que algunos de sus miembros hayan podido ser judíos, pero insisto en que esto no es relevante; lo esencial es comprender los hábitos religiosos de esta comunidad. Filón describe una especie de filósofos universalistas, no dedicados solo a la contemplación, sino también al estudio, la lectura, la meditación, la escritura de libros e himnos, la composición musical. El judaísmo de los Terapeutas debe más a Filón que a la religión que practican: mientras algunas de sus costumbres son extrañas a la tradición hebrea, otras chocan abiertamente con ella. Los párrafos de sabor más hebraico son los que el autor introduce por su cuenta para acercar la angélica vida de estas gentes a las formas de la religión judía. Por ejemplo, la alusión a las santas prescripciones del profeta Moisés al final del párrafo 64, que no tienen más valor en el texto que el de otras expresiones religiosas, como las báquicas de los párrafos 12 y 85. Más sesgadas, porque interpretan libremente algunos de los ritos que se describen, sin dar otra opción al lector que la de aceptar su interpretación, son las alusiones a los panes de la proposición del párrafo 81, que según Filón explican todo el trasfondo de la comida ritual de los tarapautas, y el excursus de 85-87, dando a entender que toda las danzas sacras de estos hombres y mujeres conmemoran el paso del mar Rojo por los israelitas. A esta visión judeocristianizante del escrito han contribuido en buena medida los sucesivos traductores del texto, que al admitir implícitamente que la comunidad descrita es judía orientan los términos en esta dirección; así, se introducen conceptos como Sagradas Escrituras (*hierois grámmasi*) (28), la Torah (*nomoi*) (25), el Sabbath (*hebdomnis*) (30, 36) y otros, que no figuran con este sentido en el texto. Hay además varios rasgos en la comunidad descrita por Filón que chocan abiertamente con las tradiciones judaicas: por ejemplo, la forma de rezar elevando ojos y manos al sol (56), frente a la del judaísmo ortodoxo de bajar la mirada al suelo y elevar el corazón hacía lo alto; la unción corporal con aceite (36), que rechazan expresamente otros grupos judíos de la época, como los esenios<sup>12</sup>; la abstinencia de vino de estas gentes (74) o la misma participación de las Terapéutrides, opuesta frontalmente al judaísmo ortodoxo, que niega a la mujer el derecho de instruirse. Sin duda, los terapeutas comparten rasgos con grupos religiosos judíos, como los esenios o la comunidad de Qumrán, pero muchos de esos rasgos son precisamente ajenos a las tradiciones ortodoxas; por ejemplo, el uso de un calendario basado en la cincuentena<sup>13</sup>, o las oraciones dirigidas al sol por esenios<sup>14</sup> lo y terapeutas (27, 89).

<sup>12</sup> F. Josefo, *Bell. Jud.* II, 8, 3.

<sup>13</sup> E. SCHÜRER, G. VERMES; F. MILLAR, M. GOODMAN, M. BLACK, *The History of the Jewish people in the Age of Jesus Christ*, I, 600, n. 31; J.M. BAUMGARTEN, *Studies in Qumran Law* (1977) 131-42; Y. YADIN, *The Temple Scroll* (1983) 116-119.

<sup>14</sup> *Bell. Jud.* II, 128.

## UNA COMUNIDAD PITAGÓRICA

La obra de Filón se inscribe en la corriente apologética judaica, revestida de carácter polémico, bajo la cual puede identificarse sin lugar a dudas la religión de los componentes de este antiguo monasterio, a quienes se presenta como «verdaderos filósofos, sanadores del alma y adoradores del Ser» (1-2). La comunidad que el autor intenta hacer pasar como judía sigue, en la totalidad de sus pautas, las formas de vida pitagóricas, tal como las conocemos por autores como Porfirio o Iámblico. Dada la fecha tardía en que escriben estos autores, podía suscitarse la duda de si las formas de vida que exponen como características de los pitagóricos se escribieron para competir con el ascetismo cristiano y pudieran estar teñidas ya de él, como se ha dicho; por ello, para considerar el problema de la religión de los terapeutas, me parece aconsejable en primer lugar definir los conceptos esenciales del pitagorismo tal como lo conocemos a partir de fuentes más antiguas, de Platón en adelante, y ver en qué medida los ascetas del lago Mareotis siguen dichas pautas; en segunda instancia, comparar los detalles de la vida de los terapeutas con aspectos puntuales conocidos de la religión pitagórica.

El pitagorismo debe su fama a unas pocas ideas influyentes que le han sido atribuidas desde la Antigüedad: 1) La metafísica del número y la concepción de que la realidad es, en su nivel más profundo, de naturaleza matemática. 2) El uso de la filosofía como medio de purificación espiritual. 3) El destino divino del alma y la posibilidad de su ascensión y unión con la divinidad. 4) El empleo de una metodología alegórica basada en la explicación de símbolos, en ocasiones místicos, como la *tetraktis*, la sección aurea y la armonía de las esferas. 5) El teorema de Pitágoras. 6) La exigencia de guardar estricta disciplina y silencio por los miembros de la orden. Estos principios son precisamente los que sustentan el espíritu religioso de los terapeutas, una comunidad que sigue fielmente las normas pitagóricas; el escrito de Filón en nada contradice ni desentona de estas ideas, sino que refleja los tópicos del pensamiento pitagórico.

La matemática es tan importante para estas gentes, que se refieren al Ser supremo como «más puro que el Uno, más primordial que la Mónada» (2); admiran al siete y su cuadrado (65); consideran al siete como «número de la virginidad perpetua»<sup>15</sup> creen que el 50 es «el más santo de los números y el más importante de la naturaleza» (65), con un lenguaje que revela, en la forma y en el fondo, una clara veneración de la matemática como fuente de conocimiento y una consideración mística del número, producto de esa abstracción necesaria para interpretar los escritos de manera ale-

<sup>15</sup> Concepción mística del número 7 que, de los que constituyen la década (para los pitagóricos principio de todo), es el único no engendrado, al ser primo, y que no engendra a ninguno de los otros.



górica (28-29, 78). Uno de los símbolos sacros del pitagorismo, el famoso teorema, está consignado explícitamente en el texto (65); es más: al referirse a él como principio de la generación universal, Filón utiliza la fórmula misma del juramento sagrado de los pitagóricos<sup>16</sup>.

La música, vinculada a la matemática desde antiguo, es otra de las dedicaciones predilectas de los terapeutas, que componen e interpretan himnos, poemas y danzas sacras (29, 80, 83-85). Para los pitagóricos, la música era algo más que estudio de la medida y del ritmo: era, esencialmente, un medio curativo para vencer las pasiones, un medio de purificación espiritual<sup>17</sup>. A esta purificación aspiran los ascetas alejandrinos cuando orientan sus plegarias al Ser supremo y anhelan el ascenso de sus almas para reunirse con el (11-12, 78).

Contrapuesto a la música, otro de los lugares comunes del pitagorismo, el silencio<sup>18</sup>, que los terapeutas siguen a rajatabla y que un admirado Filón no cesa de alabar en su escrito (75, 80). En cierto modo explica las circunstancias en que la obra ha llegado hasta nosotros. Sabemos poco del modo en que los pitagóricos enseñaban sus conocimientos, en parte por la bien conocida norma de guardar silencio entre los miembros de la secta, pero caben pocas dudas sobre su sacralización del silencio, que para ellos significaba el contrapunto de una música cósmica y absoluta que ordena el universo y que ciertos privilegiados como Pitágoras podían oír. El silencio no solamente formaba parte fundamental del pensamiento y la doctrina pitagóricos; era además garantía de autocontrol y salvaguarda de unos conocimientos esotéricos que sólo se adquirían después de un largo período de tiempo. Para llegar a la adquisición plena de los saberes y la doctrina, es decir, para formar parte del núcleo selecto de los iniciados, era preciso seguir una primera etapa de aproximación que duraba tres años, en los cuales el aspirante estaba en relación más o menos asidua con los miembros de la secta, y un noviciado propiamente dicho, mucho más severo, de cinco<sup>19</sup>.

Desafortunadamente, no podemos saber con certeza si la longitud de estos períodos de familiaridad y adhesión a la secta se seguía manteniendo en época de Filón, aunque es verosímil que así fuese; en cualquier caso, para lo que aquí nos interesa, lo importante es constatar que los grupos pitagóricos, como cualquier asociación hermética, no podían mantener un total aislamiento del resto de las gentes. Entre ellos y el resto de la sociedad existía un espacio frecuentado por unos simpatizantes en contacto con los miembros del grupo, que al cabo de un período de tiempo podían decidir si abandonar la secta o integrarse en ella, convirtiéndose tras el pre-

<sup>16</sup> Iamblico, *De Vita Pythagorica* 150.

<sup>17</sup> Iamblico, *V.P.* 64, donde indica el poder purificador, temperante y terapéutico de la música.

<sup>18</sup> Filóstrato, *Vida de Apolonio de Tiana* I, 14.

<sup>19</sup> Iamblico, *V.P.*, 72. En este segundo período se obligaba a guardar cinco años de silencio y a renunciar a las posesiones materiales.

ceptivo noviciado en un miembro de pleno derecho, un pitagórico propiamente dicho.

Es poco verosímil que un miembro de pleno derecho, ese hipotético monje pagano mencionado más arriba, haya podido escribir un tratado sobre las formas de vida en el seno de su secta: preceptos doctrinales probablemente se lo impedirían. No es extraño, sin embargo, que alguien que simpatizase con estas gentes, que conociese algo de sus enseñanzas, que admirase la forma de vida santa que en el interior de los muros llevaban sus miembros, pudiera haber escrito sobre ellas, con intenciones diversas<sup>20</sup>. Filón no cesa de alabar el silencio que rige la vida de estos hombres (75, 80), pero ni en los foros públicos ni en la sinagoga ni en sus obras él personalmente lo guarda. A decir de Eusebio, «conocía bien la filosofía de Platón y de Pitágoras»<sup>21</sup>; cabe conjeturar verosímelmente que la habría aprendido en contacto con estos terapeutas. Por una parte, el conocimiento de los ritos y formas de vida de la comunidad que manifiesta en la obra, evidencia un contacto directo con la secta, pero por otra, dicho conocimiento se muestra como bastante superficial: el autor deja entrever una orden monasterial de organización y hábitos mucho más complejos y tipificados que lo que su simplificado relato da a entender. Parece evidente que detrás de esos terapeutas existe una elaborada serie de reglas y una sofisticada organización jerárquica de las que Filón solo conoce la superficie. Nada nos dice de la economía interna del monasterio, ni de la organización de los espacios comunes, ni de las fases del aprendizaje de la doctrina, ni de la integración plena en la orden, y ello porque probablemente no las conoce desde dentro. La noticia de que los miembros de la comunidad son veteranos según el orden de admisión, no según su edad, hace pensar en un aprendizaje sistemático y guiado de la doctrina, necesario al dedicarse a la ciencia y la contemplación de la naturaleza (64, 67), aprendizaje que se adivina arduo en la docencia (75-77) y desde luego contrasta con ese pintoresco relato de sabios ascetas aislados en sus celdas que ofrece el escrito. Filón describe un monasterio cuyos miembros, ya formados, dedican al estudio y la meditación filosófica la mayor parte de su tiempo; sin embargo, el retiro de estos hombres da la impresión de ser el resultado final de un largo proceso de adquisición de conocimientos, no impulso espontáneo de alejamiento del mundo, como da a entender el texto. El autor estuvo probablemente en contacto directo con los terapeutas y conoció a través de ellos parte de las doctrinas pitagóricas, pero es poco probable que llegase a cul-

<sup>20</sup> En el monasterio de Khirbet Qumrán, aproximadamente por las fechas en que escribe Filón, ésta parece haber sido una forma bastante común de relación con el núcleo monasterial: la necrópolis descubierta, con más de un millar de tumbas, parece indicar la existencia de un abundante número de ascetas que habitaban en las cuevas o en alojamientos más o menos efímeros por los alrededores.

<sup>21</sup> *H.E.* II, IV, 3.

minar todo el proceso hasta convertirse en uno de estos monjes pitagóricos<sup>22</sup>. Compartió con ellos el acendrado monoteísmo, el deseo de trascendencia, una encendida piedad y una misma pasión por la filosofía, la que le acercó, tal vez, a los muros del santuario que describe.

Si los rasgos generales de la religión de los terapeutas están claramente inspirados por las ideas esenciales del pitagorismo, los detalles concretos de sus hábitos, ritos y costumbres hacen aún más evidente dicha dependencia. Iámblico afirma que «los pitagóricos, de los tipos de conocimientos, honran especialmente la música, la medicina y la adivinación»<sup>23</sup>. Los terapeutas siguen estas mismas normas: sanadores de cuerpo y alma, amantes de la música y profetas. Adivinan mediante sueños que la divinidad les envía (26)<sup>24</sup>, y para ello relajan sus cuerpos y espíritus, sometiéndose previamente a un riguroso examen de conciencia (27), otra costumbre típicamente pitagórica<sup>25</sup>. Este método del propio control físico y mental que llevan a cabo los terapeutas es también típico del pitagorismo<sup>26</sup>, y sirve para fomentar el autodomínio (*encrateia*), la base sobre la que fundamentar todas las otras virtudes. Un detalle que hemos señalado como ajeno al judaísmo, la participación de las Terapéutrides en la vida monástica, encaja perfectamente en dicha secta: baste recordar que, de todas las escuelas filosóficas de la antigüedad, es precisamente la pitagórica la que nos ha legado el mayor número de nombres femeninos, de esas mujeres castas dedicadas al estudio y a la vida piadosa, algunos fragmentos de cuyas obras se han incluso conservado<sup>27</sup>. Los terapeutas han abrazado las formas de vida aconsejada por el maestro hasta en los pequeños detalles: como buenos pitagóricos, practican la abstinencia sexual<sup>28</sup>, visten de lino (38)<sup>29</sup>, son vegetarianos y se abstienen de beber vino (37, 73)<sup>30</sup>, y acorde con las prescripciones del fundador, se ungen el cuerpo con aceite (36)<sup>31</sup>. Un último rasgo de estos monjes, relacionado muy de cerca con las formas de vida pitagóricas<sup>32</sup> es que son adoradores del sol<sup>33</sup>, al que dirigen sus rezos (27, 34, 89), al que temen mancillar con la satisfacción de sus necesidades corporales (34), en cuyo honor ofrecen la blancura de sus vestidu-

<sup>22</sup> Porfirio, *Vida de Pitágoras* 37.

<sup>23</sup> Iámblico, *V.P.* 163.

<sup>24</sup> Iámblico, *V.P.* 65, 70.

<sup>25</sup> Porfirio, *Vida de Pitágoras* 40; Iámblico *V.P.* 60, 65, 70, 165, 256.

<sup>26</sup> Iámblico *V.P.* 186, 195.

<sup>27</sup> Iámblico *V.P.* 132, 210.

<sup>28</sup> Filóstrato *V. Apolonio* I, 13.

<sup>29</sup> Iámblico *V.P.* 100, 149.

<sup>30</sup> Costumbres ambas ajenas al judaísmo ortodoxo, y a la secta de Qumrán. Iámblico *V.P.* 69, 85, 106, 187. Filóstrato *V. Apolonio* I, 8; Porfirio *V.P.* 34.

<sup>31</sup> Iámblico *V.P.* 97. Filóstrato *V. Apolonio* I, 16.

<sup>32</sup> Filóstrato *V. Apolonio* I, 16.

<sup>33</sup> Esta afirmación podría parecer que contradice lo expresado en el apartado 5; aunque naturalmente, lo que los terapeutas adoran en el sol es la imagen del Dios supremo.

ras, manos y almas (66) y cuyo curso rige el calendario por el que ordenan sus días.

#### SIERVOS: TERAPEUTAS, TERAPÉUTRIDES, TERAPÉNIDES

La identificación propuesta de los Terapeutas como grupo pitagórico ayuda a explicar su difusión geográfica. Filón afirma, al comienzo del epígrafe 21, que este tipo de gentes se halla en muchos lugares del mundo, palabras que sirvieron a Lucius para fundamentar la supuesta falsedad de la obra, conforme al siguiente razonamiento: si no tenemos otras noticias de los Terapeutas aparte de las contenidas en *De Vita Contemplativa*, hay que suponer que la obra es falsa o que el autor miente. Esta disyuntiva es engañosa, ya que Filón se refiere a que este tipo de gentes (no la orden específica de los Terapeutas, sino los que siguen las formas de vida pitagórica) abunda en la *oikoumene* y fuera de ella.

Frente a lo que se ha creído hasta ahora, los Terapeutas no son un grupo de ascetas aislado en los alrededores del lago Mareotis y sin conexión con lo que sucede en el resto del mundo, sino un monasterio de formas evolucionadas, con rasgos comunes a los de otros grupos de gentes que han decidido adoptar formas de vida semejantes: p.e., judíos helenizados como los Esenios, la comunidad de Qumrán, y otras comunidades religiosas pitagóricas distribuidas por todo el Imperio.

Estos grupos tenían, dentro de su lógica diversidad, algunos rasgos comunes; uno de ellos era la consideración igualitaria de todos sus miembros, derivada de una idea equitativa del conjunto de la raza humana, tema querido a estoicos, pitagóricos y cínicos. Debido a esta forma de entender las relaciones entre los hombres, que fundamenta, entre otras cosas, las posesiones en común, rechazan la esclavitud como algo negativo, ya que está causada por la codicia de algunos y es ajena al orden de la naturaleza, que ha creado a todos los hombres libres. En el momento de máxima expansión militar del Imperio, mientras se somete pueblo tras pueblo al poder de Roma, el pitagorismo y otras escuelas filosóficas están preconizando valores radicalmente opuestos a los que justifican y legitiman el dominio romano. Estas escuelas, o sectas, o como quiera llamárselas, propugnan una inversión de valores que va a impregnar paulatinamente a toda la sociedad y que llevará directamente al pensamiento medieval; en verdad, al leer el texto de Filón sobre los Terapeutas, es difícil creer que no se está ya, en tantas ideas y formas, en plena Edad Media. Para estas gentes, la esclavitud va a convertirse en el exacto opuesto de lo que era anteriormente: los siervos no serán ya hombres a quienes su mismo estado señale como inferiores, sino testigos y acusadores mudos de un orden social injusto, ese orden social que los monjes rechazan mediante su apartamiento. En el seno del convento, el título de sirviente, siervo, esclavo, será un título honorable: na-

turalmente, debido a que todos sus miembros son esclavos de Dios, el único dueño a quien puede y debe servirse sin desdoro. La palabra *Therapeutés*, en griego, significa en primera acepción adorador, servidor de un dios. Los Terapeutas son siervos del Ser supremo.

Es posible que en el futuro algún afortunado hallazgo arqueológico descubra los vestigios de otros grupos de gentes llamados asimismo Terapeutas, que ayudan a esclarecer lo que sabemos de estos antiguos monjes; pero, entretanto, utilizaremos lo expuesto aquí para ayudar a explicar los restos arqueológicos de un enclave concreto que pueden, a su vez, ayudarnos a comprender a estos ascetas alejandrinos, el edificio situado bajo la catedral de Apamea de Siria. En él se ha hallado un mosaico con una representación de Ulises de vuelta en Itaca, abrazando a Penélope en presencia de Euriclea y de seis jóvenes mujeres danzando; sobre ellas, el título del cuadro: *Terapénides* (fig. 1). Aunque la identificación mitológica de la escena no presenta muchas dudas, subsiste el mayor problema, dilucidar su significado iconográfico, arqueológico e histórico. M.H. Quet, apoyándose parcialmente en los trabajos de J. Balty, ha propuesto una lectura literaria, filosófica, escatológica y simbólica de esta imagen, estudiando el proceso mediante el que las servidoras de Ulises se transformaron en las servidoras de la Filosofía griega, y el modo en que estos personajes de la *Odisea* llegaron a ser entendidos, más y más, como alegorías de las distintas disciplinas —gramática, geometría, música, etc— que posibilitaban el acceso al último paso del conocimiento, la Filosofía helena<sup>34</sup>.

La lectura iconográfica que se propone conduce así desde una apreciación directa del cuadro —el retorno de Ulises a Itaca— hasta una interpretación platónica que entendería estas imágenes como una alegoría del retorno del alma y su reencuentro con la Belleza. Esta lectura, basada en el símbolo, ve en Ulises el Alma; en Penélope, la Filosofía; en Euriclea y sus sirvientas, los conocimientos encíclicos que llevan a la culminación del saber, a la Filosofía. Suscribo, en líneas generales, esta lectura propuesta por otros autores, pero debo hacer algunas precisiones sin las que no creo posible entender ni esta representación ni el conjunto arqueológico de que formaba parte. La imagen muestra a unas mujeres que danzan en armonía, en un círculo abierto que se dirige hacia un recinto interior, el palacio de Itaca, o de modo más abstracto, el destino final del héroe. La representación destaca, no obstante, a estas *Terapénides* o sirvientas como motivo principal: son unas doncellas que pueden entenderse como las distintas ciencias que llevan al conocimiento, aunque, entre ellas, Euriclea, la sirvienta por excelencia, aparece en actitud distinta a las otras: envuelta en su manto, observa la escena del reencuentro, observa la danza. Las jóvenes sirvientas son servidoras activas, mientras que la última sirvienta, la más madura, contempla pasivamente la escena: pertenece a un rango su-

<sup>34</sup> M.H. QUET, *o.c.*

perior y simboliza la Filosofía <sup>35</sup>. La filosofía, ese paso último en la escala del conocimiento, desemboca en una actitud contemplativa, actitud suprema a la que los terapeutas orientaban sus vidas. Más allá de la Filosofía contemplativa, sólo se halla la Belleza, que un platónico identifica siempre con el Absoluto Bien, simbolizada aquí por Penélope, una alegoría de la máxima fidelidad, de la suprema Fe.

La representación del mosaico apameo se explica, en parte, por una imagen de otro pavimento del mismo edificio, en una escena con el Juicio de las Nereidas. Al lado de una Casiopea esplendorosamente desnuda, una dama sujeta el velo que la cubría; junto a ella, un letrado en griego, TERAPENA= sierva, alegoría de la Filosofía que descubre la verdad. Las Terapénides del mosaico de Ulises pueden entenderse como alegorías de las ciencias y las artes liberales, pero también, y esencialmente, como servidoras de la Fe y del Ser supremo. La filosofía no es para el mundo pagano punto de llegada en sí misma; en su más alto grado, se concibe como actividad pasiva, pasión en la contemplación del Ser. Esto me parece importante para comprender tanto estas imágenes donde se realza la servidumbre, como el edificio para el que fueron realizadas. Es difícil no asociar estas Terapénides apameas en sus danzas sacras con las descritas por Filón, las Terapéutrides bañando en honor del Ser Supremo: sería extraordinariamente improbable que no estuviesen relacionadas. Estas danzantes son alegorías, pero es imposible saber si lo son de las artes liberales, o de las virtudes; el lenguaje de estas imágenes es deliberadamente ambiguo y para tratar de definirlo debemos tener en cuenta los datos arqueológicos que acompañan al hallazgo. Además de los dos mosaicos mencionados, con temas del retorno de Ulises y el juicio de las Nereidas, existen otros: de uno de ellos sólo se conserva la palabra KALLOK, otro muestra a Sócrates rodeado de seis sabios. Estos restos han inclinado a pensar a sus descubridores que el edificio para el que fueron creados era una escuela de filosofía, presumiblemente aquella en la que impartiera clases el maestro de Juliano, Iámblico. Ello añade un punto más de coincidencia entre el lugar descrito por Filón de Alejandría y este edificio, dado que verosíblemente ambos se dedican a un mismo fin, la enseñanza de la filosofía <sup>36</sup>. Del primero sabemos bastante; del segundo, bastante poco; Ignoramos si en sus salas se

<sup>35</sup> Destaco este papel de servidoras activas, frente a la pasividad de la servidora más venerable, a fin de parangonar estas figuras con las de otro mosaico estudiado por nosotros, perteneciente a otro monasterio pagano: la llamada Gran Cacería de Piazza Armerina, donde la actividad de los servidores contrasta con la pasiva figura del filósofo que majestuosamente observa la escena. D. FERNÁNDEZ GALIANO, «La filosofía de Filosofiana». *Actas del Congreso sobre Anfiteatros Romanos*. Mérida, 1992 (en prensa).

<sup>36</sup> J.Ch. Balty, «Nouvelles mosaïques païennes et groupe épiscopal dit «Cathédrale de l'Est» à Apamée de Syrie». *C R A I*, 1972, 103-127; J. y J.Ch. BALTU, «Un programme philosophique sous la cathédrale d'Apamée: l'ensemble néoplatonicien de l'empereur Julien». *Texte et Image. Actes du colloque international de Chantilly*. París, 1984, 167-176.

impartían clases, y si a ellas asistían mujeres, como es posible. Sabemos sólo que en la decoración de una de sus estancias se las representaba en una danza presumiblemente sacra, pero el mismo lenguaje alegórico utilizado impide saber si acaso las mujeres que recibirían clases en el edificio pudieron sentirse identificadas de un modo idealizado con las danzantes del mosaico, dado que unas y otras serían servidoras de la filosofía. De cualquier modo, si se considera la filosofía como algo ajeno a la fe y la religión, existe el peligro de malentender el uso a que estaba destinado este edificio. En el mundo antiguo, religión y filosofía estaban demasiado mezcladas como para permitir entre ellas una distinción neta; el plano superior en que coincidían —la Teología, las relaciones con el Ser Supremo— es por fuerza abstracto, y así no extraña que el lenguaje que utilizan— tanto escrito como gráfico— tienda inevitablemente a la ambigüedad.

Un texto ambiguo, escrito en una época de creencias ambiguas, puede ayudar a valorar estas imágenes. Se trata de *El Pastor*, de Hermas, interesante obra que utiliza muchas de las alegorías religiosas de la época<sup>37</sup>. Narra el *Pastor* distintas visiones y apariciones que se le van presentando, una de ellas especialmente ilustrativa para nuestras imágenes: una roca, con una puerta tallada que brilla más que el sol, flanqueada por doce vírgenes alegres y animosas «vestidas de túnicas de lino y bellamente ceñidas, dejando al descubierto el hombro derecho»<sup>38</sup>. Intervienen éstas en la construcción de una torre, alegoría de la Iglesia, y luego el profeta queda solo en compañía de las vírgenes: «... empecé a jugar con ellas. De ellas, en efecto unas formaban corros de danza, otras bailaban sueltas, otras cantaban. Y yo me sentía muy contento en su compañía...»<sup>39</sup>.

Nuestra opinión es que todos los mosaicos de este enclave representan escenas simbólicas relacionadas con el uso a que se destinó el edificio, probablemente dedicado a la enseñanza de la filosofía: datos a favor de ello son tanto la iconografía de los mosaicos como la continuidad del sitio, sobre el que más tarde se establecería un nuevo edificio religioso. Pero, en contra de lo defendido por otros autores, no creo conveniente atribuir el edificio a que pertenecieron estos mosaicos necesariamente al breve reinado de Juliano, datación forzada por una división tajante entre paganismo y cristianismo<sup>40</sup>; en general, no me parece un buen método de aproximación para estudiar la Antigüedad tardía entender que todo lo referido

<sup>37</sup> Libro que, tras ser apreciado por grandes hombres de la Iglesia, como Clemente Alejandrino y Orígenes, pasó al olvido en la Edad media. Su redescubrimiento en el siglo XIX permitió conocer las revelaciones de un profeta, tal vez cristiano, cuyas opiniones imbuidas de gnosticismo aún hoy causan estupor en la crítica especializada.

<sup>38</sup> (Sim. IX,2).

<sup>39</sup> Sim. IX,11.

<sup>40</sup> J. y J.CH. BALTŸ, «Julien et Apamée. Aspects de la restauration de l'hellénisme et de la politique antichrétienne de l'empereur». *DHA* 1 (1974) 267-304; J. BALTŸ, «Iconographie et réaction païenne». *Mélanges P. Lévêque*, 17-32.

al conocimiento y el razonamiento pertenece al paganismo, reservando la fe y la religiosidad como exclusiva competencia del cristianismo. Esta visión, sin embargo, es común entre quienes se dedican a la investigación de estos temas, debido en gran parte al inmenso esfuerzo de la patristica por vindicar para el cristianismo la exclusividad de lo que atañe a la religión y a la vida del espíritu. Aunque posteriormente hubo una tendencia a separar filosofía y religión, durante largo tiempo esta separación no fue tajante; el respeto y admiración de un San Agustín por los filósofos griegos —no ya por Platón o Sócrates, sino por sus casi contemporáneos Plotino o Porfirio— sería actitud generalizada en gran parte de los cristianos de la época. Es interesante ver la convicción de San Justino cuando achaca a los demonios tanto la persecución de los cristianos como la de Sócrates, ya que el griego habría desvelado la existencia de falsos dioses como demonios: «éstos, valiéndose de hombres que se complacen en la maldad, lo condenaron a muerte como ateo e impío, como hacen con nosotros»<sup>41</sup>. Sócrates, y un buen número de filósofos griegos, en estos momentos de indefinición religiosa, no eran tanto un enemigo a combatir como un botín a disputar. Luego se iría estableciendo lentamente el deslindamiento entre paganismo y cristianismo, que no llegaría a ser realidad hasta siglos más tarde.

Concluiré con unas reconsideraciones finales. El monasterio descrito en *De Vita Contemplativa* no es el único de la época; aunque no sepamos demasiado sobre este tipo de vida, tenemos suficiente información para afirmar indudablemente la existencia de formas de vida monasteriales en el mundo antiguo. El tipo de vida que en el siglo I ha llamado la atención de Filón va a tener importancia creciente a medida que avancen los tiempos, y será más y más común conforme éstos se adentren en la Edad Media. La historiografía eclesiástica, ya lo hemos visto al analizar el texto, defenderá que el monasticismo sólo comienza a existir con la definitiva implantación del cristianismo, postulando de forma implícita que sólo la nueva fe podía crear un tipo tan perfecto de institución piadosa y vindicando para sí toda forma de vida santa. La realidad es distinta: la evolución de estos establecimientos, con sus peculiares formas de vida y convivencia, fue lenta, desigual, sometida a diversos impulsos y avatares en distintos sitios, y se afirmó, pausada y progresivamente, en todo el Imperio. No es este el lugar para exponer mis conclusiones acerca de los monasterios paganos, tema sobre el que preparo actualmente una monografía; indicaré simplemente que estos establecimientos se desarrollaron, en ocasiones, al amparo de núcleos familiares o gracias a iniciativas de particulares, en otros casos promocionados por asociaciones gremiales y comunales, y en otros apoyados verosímilmente por el patrocinio imperial.

Su desarrollo en época romana no es, de ningún modo, un fenómeno marginal, sino que tuvo extraordinaria importancia: su manifestación ar-

---

<sup>41</sup> *Apol.* 1, 5.



queológica se produce en parte en los monumentos conocidos como villas y en otros, de naturaleza y fines semejantes, en el seno de las ciudades. No puedo ofrecer aquí ni siquiera una relación de todos aquellos lugares que deban ser revisados desde esta nueva óptica, aunque citaré como ejemplos algunos monumentos bien conocidos: la llamada casa del Mitreo de Mérida, la villa de Montmaurin o la de Piazza Armerina, a las que he dedicado distintos estudios <sup>42</sup>, pertenecen a este género de edificios. Estos tres lugares arqueológicos ofrecen distintas formas de un fenómeno que engloba a un tiempo la religión y la filosofía, sin que en ninguno de ellos se manifieste aún el cristianismo, que hace su presencia, sin embargo, en otros monumentos contemporáneos. El auge de estas escuelas de filosofía no puede desvincularse de un factor esencial para entenderlas, el religioso, que se manifiesta en distintas doctrinas y creencias; una de ellas, en estrecha relación con las otras, sería el cristianismo, que iría definiéndose a lo largo del tiempo. Pero esa cesura neta entre paganismo y cristianismo que defiende la apologética cristiana no llegó a existir; para que se produjese, hubiera sido necesaria una clara línea divisoria entre la Filosofía y la Fe, que no tuvo lugar: esta brecha insalvable entre una y otra nacería mucho más tarde, y sería hija, natural y legítima, de las ideas de la Ilustración <sup>43</sup>.



<sup>42</sup> Ofrecí una visión general del Mitreo de Mérida en varias conferencias durante 1991 y 1992, en distintos museos y universidades. Sólo existe publicación con un pequeño avance sobre el Mosaico Cosmológico: D. FERNÁNDEZ-GALIANO, «Observaciones sobre el mosaico de Mérida con la eternidad y el Cosmos». *ANAS* 2-3 (1989-1990). 173-182. La llamada villa de Montmaurin no ha sido aún publicada como lugar religioso, ni tampoco la de Piazza Armerina, de la que sólo existe un estudio de la gran cacería, en prensa, citado anteriormente. Estos tres edificios recibirán cobertura suficiente en mi próxima monografía.

<sup>43</sup> Quiero hacer constar mi agradecimiento a D.<sup>a</sup> Ester Sánchez Millón y a D. Antonio Piñero, por sus valiosas observaciones en la lectura de este escrito.

