

Los problemas del πολίτευμα judío en Alejandría y sus causas. La relevancia de la idea de «ὁ μισόκαλος φθόνος» en la raíz del conflicto, según Filón

Diego Andrés Cardoso Bueno
Universidad Complutense de Madrid 

<https://dx.doi.org/10.5209/ilur.96281>

Submitted: 31/05/2024 • Accepted: 15/10/2024

Resumen: La comunidad hebrea, presente en Egipto desde época inmemorial, constituyó en Alejandría un πολίτευμα o cuerpo cívico, con su propio estatuto, integrado, pero a su vez diferenciado del marco normativo común. Las singularidades judías quedaban patentes a través de una serie de concesiones otorgadas por distintos gobernantes. Desde el principio la comunidad judía fue vista con envidia, pero esta situación, considerada como un privilegio y rechazada por la mayoría, con el paso del tiempo fue generando un sentimiento de repulsa y de odio que complicó la convivencia en la metrópolis, y acabó manifestándose en la persecución y ataque a los judíos del año 38 d. C. Analizamos en este artículo el significado y la relevancia del elemento 'envidia' (φθόνος), al que Filón otorga una gran trascendencia dentro del tratado, en relación al conflicto social alejandrino.

Palabras clave: Alejandría; πολίτευμα; 'envidia'; persecución; Filón de Alejandría; judíos.

EN The problems of the Jewish πολίτευμα in Alexandria and their causes. The relevance of the idea of «ὁ μισόκαλος φθόνος» at the root of the conflict, according to Philo

Abstract: The Hebrew community, present in Egypt since time immemorial, constituted in Alexandria a πολίτευμα or civic body, with its own statute, integrated but at the same time differentiated from the common normative framework. Jewish singularities were evident through a series of concessions granted by different rulers. From the beginning the Jewish community was viewed with envy, but this situation, considered a privilege and rejected by the majority, over time generated a feeling of repulsion and hatred that complicated coexistence in the metropolis, and it ended up manifesting itself in the persecution and attack on the Jews in 38 AD. C. In this article we analyze the meaning and relevance of the element 'envy' (φθόνος), to which Philo grants great importance within the treatise, in relation to the Alexandrian social conflict.

Keywords: Alexandria; πολίτευμα; 'envy'; persecution; Philo of Alexandria; Jews.

Sumario: 1. Introducción. 2. El πολίτευμα judío de Alejandría. 3. La judeofobia alejandrina. 4. En la raíz del conflicto: «ὁ μισόκαλος φθόνος», «la envidia enemiga de la virtud». 5. Epílogo. 6. Bibliografía.

Cómo citar: Cardoso Bueno, Diego Andrés (2025): "Los problemas del πολίτευμα judío en Alejandría y sus causas. La relevancia de la idea de «ὁ μισόκαλος φθόνος» en la raíz del conflicto, según Filón", *'Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 30, e-96281. <https://dx.doi.org/10.5209/ilur.96281>.

1. Introducción

En el entorno cosmopolita y heterogéneo alejandrino, el colectivo judío contaba con una larga historia, y en la época de Filón¹ había llegado a ocupar una buena parte de la urbe. Alejandro les había facilitado su

¹ N.B. Abreviaturas de los tratados filónicos mencionados en este artículo. Obedecen todas ellas a las establecidas a partir de los títulos en latín por David T. Runia, (ed.) 1998, "Instructions to Contributions", EN Studia Philonica Annual 10, pp. 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

instalación en ella desde un principio y los lágidas les habían concedido la ocupación de un barrio entero, el Δέλτα, donde a la comunidad mosaica se le permitió vivir en libertad, según sus costumbres y leyes, como nos cuenta Flavio Josefo². Pero en los tiempos de Filón aparte de en esta circunscripción, el propio filósofo nos dice que residían también en otro barrio más pues existían dos distritos judíos, algo que hasta cierto punto podemos creer, porque desde los tiempos de Alejandro habían transcurrido varios siglos y la población hebrea en ese lapso de tiempo creció mucho. Además Filón añade que también se habían ido extendiendo por otros sectores de la ciudad³. No sabemos si esta noticia es fiable o si el sabio hebreo presenta la realidad a su conveniencia, incrementando el número de población judía con objeto de subrayar su importancia. Pero no debe extrañar que fuese así, ya que uno de los reproches que los alejandrinos les harán a los judíos durante los disturbios del 38 d. C. será el haberse apoderado de más espacio urbano del que les correspondía, el barrio Δέλτα, ocupando ilegalmente otras áreas⁴.

Aunque ciertos elementos se han considerado relevantes en la aparición de un sentimiento judeofóbico en los demás grupos sociales, como podrían haber sido las exenciones que mantuvieron los judíos, su particular modo de vida independiente y segregado, su preeminencia económica, su gran cohesión interna, sus creencias inquebrantables, sus hábitos peculiares y también su enorme crecimiento demográfico. En definitiva, toda una serie de caracteres que evidenciaban una gran personalidad como grupo étnico, y que dejaban traslucir un manifiesto orgullo de pertenencia a un pueblo especial⁵. Sin embargo, creemos, y es lo que pretendemos poner de manifiesto en este artículo, que el factor decisivo en la aparición de este infiusto fenómeno, su causa más profunda y visceral, además de lo expresado, que también interviene, se encuentra principalmente en otro elemento. Nos referimos a un sentimiento antijudío ancestral que había permanecido velado desde tiempos remotos en el pueblo egipcio, y que paulatinamente se fue extendiendo de igual modo a otros grupos y por otras latitudes, desembocando en una especie de aversión vehemente bastante generalizada. Y es en esta honda vivencia de rencor donde se fue generando la 'envidía', en el sentido filoniano de pasión irracional *antivirtuosa*, valga la redundancia, que emerge desencadenando todo un complejo proceso de rechazo⁶. Si bien en Alejandría durante el mandato de los dos primeros césares, este odio permaneció subyacente⁷, en el año 38 d. C., estalló originando serios conflictos, donde la persecución y el cruel hostigamiento a los judíos tuvieron una gran trascendencia. Este episodio tan penoso, considerado

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. 1-5. Madrid. Trotta. Las demás abreviaturas de obras clásicas citadas en este artículo responden a las establecidas por Diccionario Griego-Español de autores clásicos del CSIC, edición 2019.

Según las noticias que tenemos, parece que la vida de Filón transcurrió entre los años 20 o 15 a.C. y 45 o 50 d. C. aproximadamente, ya que no contamos datos concretos ni de la fecha de su nacimiento, ni la de su fallecimiento. Martín, 2009, 10-11; Schwartz, 1953, 597-598; Nazzaro, 1963, 40; Daniélou, 1962, 13 y 44-45.

² I. *AI.* 11. 329-340; I. *BI.* 1. 21; Ph. *Flacc.* 55. Alejandría fue fundada en el 331 a. C. y levantada en parte sobre el antiguo poblado de *Racotis*. La metrópolis se dividió en cinco distritos nombrados con las primeras letras del alfabeto griego: el βῆτα, el más próximo al mar, englobaba la demarcación palaciega regia, que albergaba además el *Museo* y la *Biblioteca*; los distritos Βῆτα y Γάμμα, hacia el interior y conectados con el lago *Mareotis*, eran los propiamente griegos, pero donde se alojaban también otras etnias, el Δέλτα, en el lado oriental, ocupado por los judíos y el Ἐψιλόν, en la parte occidental, asentado sobre la antigua *Racotis*, residencia de la población autóctona carente de ciudadanía. Sobre la ciudad de Alejandría, véase Fraser, vol. 1, 189-192; Haas, 138-150. Y en la historiografía antigua: *Str. Geo.* 17. 1, 8-10; *Plu. Vid. Par.* 6, *Alex.* - *Caes.*, 26; *D.S. Bibl. Hist.* 17. 52, 3; *Plin. HN.* 5. 11, 2; *I Ap.* 2. 6; *Arr. An. Alex.* 3. 1-5; *D. Chr. Dis.* 32, 1-101; *Curt. Alex.* 4. 7 y 8 o el propio Ph. *Flacc.* 55.

³ «Hay cinco distritos en la ciudad [...] de estos dos se llaman juderías por habitar en ellos mayoritariamente judíos», Ph. *Flacc.* 55. En efecto, al decir mayoritariamente pensamos que está indicando que no se trata de guetos, sino de barrios étnicos. Torallas Tovar, 2009, 206, n. 87.

⁴ Ph. *Flacc.* 55. Schäfer, 1998, 140-141. Gambetti, 2009, 147-150; Druille, 2021, 36. La realización del censo que llevó a cabo Flacco fue lo que puso de manifiesto la situación irregular de muchos alejandrinos, entre ellos también la de bastantes judíos, que debían normalizar su posición contributiva. Esto había provocado protestas entre la población en general e incluso conatos de amotinamiento, que fueron controlados. Druille, 2021, 25-30. La tesisura de los hebreos ocupando espacios fuera de los asignados vino a complicar el problema, y como Filón afirma, fueron expulsados de ellos.. Ph. *Flacc.* 55-56.

⁵ Este tipo de reproche al pueblo judío lo origina la singularidad de sus hábitos y el particularismo de su religión, que los hacía distanciarse de las prácticas más comunes en el mundo helenístico. Por otra parte, en Egipto, se habían extendido desde hacía tiempo diferentes bulos denigrantes sobre los judíos.

⁶ El antijudaísmo, en principio literario, tuvo su origen en Egipto con Hecateo de Abdera, un autor griego que fue el pionero en escribir sobre Egipto en su obra *Aegyptiaca*, redactada alrededor del 320 a. C., y conocida a través de los fragmentos conservados por Diodoro Sículo. En ella se había establecido que los judíos fueron los responsables de introducir una grave enfermedad en Egipto, la lepra, y que por ello habían sido expulsados de este país en tiempos pasados. Esta leyenda que Hecateo recogió en el país del Nilo, se divulgó con el tiempo y sirvió de base para construir los infundios posteriores. Berthelot, 2008, 1-11. Después fue Manetón quien más profundizó en el tema, e incluso hizo una enumeración de las lacras y estigmas de los hebreos: expulsados de Egipto, prácticas opuestas a otros pueblos, enemigos de los dioses, con leyes tiránicas y brutales, y misántropos abominadores de la humanidad. Nirenberg, 2013, 30-40. Más tarde otros autores siguieron esta estela. Flavio Josefo recoge las calumnias sobre el pueblo judío y las va refutando en su escrito *In Apionem*, 1. 24-35. En el siglo III a. C. ya empezaron a evidenciar su antipatía por la religión hebrea distintos grupos y personajes, y más tarde se fue acrecentando y popularizando a medida que los judíos consolidaban un estatus más excepcional. Montserrat, 2005, 41; Sen, 2005, 291. De todas maneras, hay que decir que aunque la autosegregación por parte de la comunidad judía estuvo presente, tanto por su propia idiosincrasia como por el rechazo que sentían, no fue total, ya que por un lado veneraban su tradición y trataban de conservar la identidad judía, pero al mismo tiempo participaban en los eventos sociales y culturales helenísticos que no contravenían su religión. Torallas Tovar, 2002, 20. Sobre el debate acerca de la misantropía de las leyes y costumbres judaicas, sus orígenes y su refutación, véase el excelente estudio de Katell Berthelot, 2003, *Philanthropia Judaica. Le débat autour de la "misanthropie" des lois juives dans l'Antiquité*.

⁷ Jean Daniélou, 1962, 29.

el primer *pogrom* de la historia⁸, fue vivido y padecido directamente por Filón como judío alejandrino que era. El filósofo, a partir de estos acontecimientos, al reflexionar sobre el origen último de esta animadversión es plausible que llegara a la conclusión, expuesta por él en *De specialibus legibus*⁹, de que la raíz de toda la ira acumulada contra la nación judía obedecía, como afirma, a «la envidia enemiga de la virtud, el más penoso de los males» (ό μισόκαλος φθόνος, τὸ κακῶν ἀργαλεώτατον).

2. El πολίτευμα judío alejandrino

La creación de los πολίτευμα, compartimentaciones cívicas integradas pero con su propio estatuto y a su vez diferenciadas del marco normativo común de una ciudad, fue la respuesta dada por los lágidios en sus territorios, y mantenida por Roma, a los posibles conflictos internos y externos urbanos¹⁰. Consistía en una fórmula político-administrativa, pero también étnico-religiosa, desarrollada a partir del siglo II a. C., que no apareció en otros estados helenísticos, aunque sí se encuentra en la Celesiria judía¹¹, debido a que estuvo bajo el dominio egipcio durante un largo periodo, aproximadamente desde la muerte de Alejandro hasta su conquista por Antíoco III (223-198 a. C.)¹². Con su creación los gobernantes greco-egipcios pretendieron que cada uno de estos πολίτευμα funcionase como una «comunidad étnica instituida», reforzando así la lealtad de las distintas colectividades establecidas en sus posesiones con el poder central. A su vez, esta situación favorable serviría de acicate para atraer a nuevos inmigrantes, necesarios para desarrollar la política impulsada por los ptolomeos¹³.

En términos generales, el πολίτευμα era una corporación organizada de extranjeros, μέτοικοι¹⁴, de una misma procedencia con derecho a tener domicilio permanente en la metrópolis. Formaban un cuerpo cívico separado con su propio estatuto y con autonomía para administrar sus asuntos internos a través de normas y funcionarios, distintos e independientes de los de la ciudad de acogida¹⁵. Se agrupaban en diferentes δῆμοι, obedeciendo a distintas categorías según su procedencia, ciudadanía de origen, religión, autoctonía o lengua en la que hablasen. Cada δῆμος tenía su peculiar estatus, y por tanto sus propios derechos y obligaciones. En Alejandría eran muy numerosos debido a la diversidad de su población¹⁶. El ordenamiento y la

⁸ Fue Van der Horst, que ya en el 2002 se había referido a la persecución de los judíos en Alejandría en el 38 d. C. como el primer pogromo, quien al subtitular al año siguiente, en 2003, su edición del tratado *In Flaccum*, como *The First Pogrom*, adjetivó con fortuna el tumulto alejandrino descrito por Filón, y desde entonces esta denominación se ha repetido asiduamente. Cf. Van der Horst, *Philo of Alexandria. The First Pogrom*.

⁹ Ph. Spec. 3. 3. A pesar de esta situación adversa Filón nunca renegó de su ciudad natal Alejandría. En relación a esta cuestión, cf. Lévy, 2004, 295-312.

¹⁰ Cardoso Bueno, 2021, 62, n. 177. No obstante, la existencia del πολίτευμα judío alejandrino ha sido una cuestión debatida en cuanto a su naturaleza, alcance y autonomía. A partir de los descubrimientos de los papiros de Herakleópolis, en donde aparece el πολίτευμα judío de esta ciudad, se han podido constatar los diferentes significados que puede tener este término, según a quien nos refiramos. Además existían πολίτευμα correspondientes a grupos de diferentes orígenes, no solo judíos. Sänger, 2016, 1680-1682. En el mundo griego tenía un carácter más político y administrativo; en el judío más religioso, jurídico y étnico. Filón incluso le concede a la palabra también un valor espiritual. «La forma de organización ptolemaica del πολίτευμα parece formarse en la intersección de todos estos significados». Sänger, 2016, 1692. El πολίτευμα figura en la *Carta de Aristeas*, 310, y luego se encuentra en Flavio Josefo, Al. 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 esto algo exagerado, pero al menos uno, el Δέλτα, si fue un barrio judío, al margen de que además, como afirma el filósofo, estuviesen asentados en otros distritos de Alejandría. Cardoso Bueno, 2021, 34, n. 14. Es probable que sus características de los πολίτευμα 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. En general, los 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; Druille, 2015, 4-6; Schwartz, 2009, 15-17.

¹¹ También los hubo en Cirenaica o en Chipre, es decir, en los territorios controlados por los lágidios. La región de Celesiria, conocida anteriormente como Canaán, ha tenido muchos nombres a través de su larga historia, y corresponde a los territorios de Judea, Samaria, Galilea y otros espacios habitados por los judíos, además de algunos territorios cercanos. Preferimos no utilizar la denominación de Palestina para nombrar a esta zona durante esta época por constituir un anacronismo, por cierto muy difundido incluso en el ámbito académico, pues el nombre de Palestina no empezó a utilizarse hasta bien entrado el siglo II d. c., concretamente a partir del año 135 d. C., cuando Adriano tras sofocar la revuelta judía de Bar Kojba, como represalia, bautizó la zona de este modo, uniéndola a Siria y formando la provincia romana de Siria-Palestina. La intención sería eliminar la relación del pueblo judío con la región. Por ello, Adriano también había refundado Jerusalén como ciudad greco-romana con el nombre Aelia Capitolina, erigiendo además, en el sitio del Templo, un santuario dedicado a Júpiter. Dion Casio *Historia Romana*, I. 69, 12. Estas modificaciones sugieren una intención de «desjudaización» de la zona. La represión pues, no fue sólo física sino también espiritual y simbólica. Bermejo Rubio, 2020, 220; Shama, 2015, 212. Según Eusebio de Cesarea, a los judíos se les impidió la entrada en Jerusalén y su territorio circundante, Eus. *HE* 4. 6, 3. A pesar de las medidas tomadas por los romanos hay testimonio de revueltas judías posteriores. Bermejo Rubio, 2020, 219.

¹² Antíoco III tras un intento fallido de conquista en el 217 a. C., logró, en la quinta guerra siria, 201-200 a. C. con la victoria de Panion, apoderarse de toda la Celesiria. Los detalles no se conocen bien porque el libro de Polibio que describía los hechos se ha perdido. Aunque este rey impuso el culto al soberano en estos dominios, no hay noticias de que lo hubiese exigido a los judíos. No obstante, al poco tiempo, la intervención de Roma en la zona obligó a retirarse al rey seléucida. Lozano y Piñero, 2007, 40-41.

¹³ Sänger estudia el asentamiento de poblaciones foráneas y su relación con las locales, su colaboración con las élites y la adaptación que experimentaron a las distintas realidades, así como el proceso de creación de nuevas comunidades con sus estatutos. Sänger, 2021, 106-126.

¹⁴ Los μέτοικοι no estaban incluidos en el colectivo los visitantes o residentes ocasionales. Filón utiliza el término con este sentido en distintos momentos: Ebr. 100; Conf. 82; Abr. 209, 231, 252; Mos. 2. 58; Legat. 200.

¹⁵ Schwartz, 2009, 16; Pérez, 2023, 269-272.

¹⁶ Sänger, 2016, 1682-1683. Dion de Prusa enumera, aparte de los griegos de distintas localidades y de los romanos o itálicos en general, a grupos libios, sirios, cilicios, etíopes, árabes, bactrianos, escitas, persas e indios. Dion Crisóstomo, *Discursos*, 32. 40.

organización del πολίτευμα precisaban del aval de una autoridad competente, otorgado mediante un documento escrito que fijaba los términos estipulados para su constitución¹⁷.

Los judíos alejandrinos, a pesar de tener su propia demarcación y sus singularidades, procuraron decididamente integrarse en la cultura dominante, fundamentalmente griega, de esta cosmopolita metrópolis, ya que significaba el elemento común a todos y por tanto era lo más razonable para no situarse en la marginalidad¹⁸. Pero esta integración nada tenía que ver con la gestión de sus propios asuntos, que conservaban como otros colectivos, al haberse constituido en una comunidad singular, un πολίτευμα, que dadas las características del grupo étnico judío tenía unas ciertas peculiaridades¹⁹. El establecimiento de este πολίτευμα como comunidad diferenciada desde época temprana «les otorgó derechos legales, el más importante de los cuales era una cierta autonomía para mantener el prebenda de vivir de acuerdo con sus leyes ancestrales»²⁰, que en este caso eran un tanto particulares.

El δῆμος judío, además de por su antigüedad y su ingente número, se distinguía de otros colectivos étnicos, entre otras cosas, por su correcta conducta cívica y por disponer de una gran prestancia económica, algo que le proporcionaba relieve social y le hacía ser determinante en la vida de la ciudad. Por otro lado, su aceptable aculturación, el empleo del griego como lengua común,²¹ y el hecho de mantener una relativa independencia y autonomía religiosa respecto al judaísmo jerosolimitano, eran factores no menores a la hora de otorgar a esta comunidad una especial significación y consistencia²². Debemos añadirle a esto el hecho de ser el más culto de los δῆμος, y especialmente si lo comparamos con la mayoría de la población autóctona egipcia²³. Justamente, esta situación de supremacía económica e intelectual le suministró ese gran peso social que hemos mencionado, y que se vio complementado con exenciones y ventajas, como la de alcanzar un estatuto especialmente favorable para su comunidad en Alejandría y en otros lugares, y la concesión de la ciudadanía a algunos de sus integrantes²⁴.

La figura jurídica del πολίτευμα se había creado para amparar mejor la idiosincrasia de un grupo étnico, y no perturbar el funcionamiento peculiar del enclave donde se establecía²⁵. Esto no significaba, como ya hemos expresado, que sus componentes, en este caso los hebreos, no participaran a su vez de la realidad social y cultural del sitio en el que se situaba, ya que esto era lo que más les convenía como colectivo para evitar reproches y ser acusados de separatistas, o incluso de misántropos, algo que le sucedió con frecuencia al colectivo mosaico, y que Filón desmiente manifestando que esta comunidad, la suya, era todo lo contrario, filántropa²⁶.

En todo caso, los judíos y el propio Filón, como afirma Seland, habían sido aculturados pero no asimilados²⁷, por ello aunque aceptaron bastantes influencias griegas, por razones religiosas se habían negado a entrar de lleno en la koivuvía helenística. En definitiva, a pesar de la pertenencia a un πολίτευμα alejandrino, su ciudadanía seguía estando en Jerusalén²⁸. Como consecuencia de esta selectiva integración, fueron protagonistas de una serie de leyendas infamantes, entre ellas la que los hacía responsables de haber introducido en el pasado la lepra en Egipto, por lo que habían sido expulsados. Esta invención la recoge Hecateo de Abdera en una obra etnográfica perdida, pero conocida gracias a los fragmentos conservados por Diodoro

¹⁷ Aunque no se han conservado documentos de este tipo, sabemos que el πολίτευμα fue una organización característica del área de influencia ptolemaica dentro del mundo helenístico, y en lo referente a la etnia judía tenemos constataciones en varias urbes durante esta época. I. Al. 114-119; I. Ap. 2. 38-42. Sänger, 2021, 106-126; Smallwood, 1976, 226. Un πολίτευμα conocido fue la de la ciudad de Berenice, en Cirenaica. También en el propio territorio israelita, surgió otro en la ciudad de Cesarea marítima, la urbe levantada en honor de César Augusto por Herodes el Grande como residencia de los romanos asentados en Judea. Igualmente se constituyeron πολιτεύματa en los enclaves egipcios de Leontópolis, donde se había instalado un importante colectivo hebreo en el siglo II a. C., y en Herakleópolis. Druille, 2015, 4; Sänger, 2016, 1680-1682; Pérez, 2023, 271.

¹⁸ Lozano y Piñero, 2007, 32. Dadas sus peculiaridades religiosas y culturales la integración social judía siempre tuvo unos límites.

¹⁹ Smallwood, 1976, 226; Mélèze Modrzejewski, 1995, 82; Druille, 2015, 2; Peláez, 2007, 116-118. Los judíos pudieron aculturarse en cierto modo, especialmente las clases elevadas, pero nunca llegaron a asimilarse. Seland, 2010, 17-18; Runia, 1990, 3.

²⁰ Schwartz, 2009, 16, traducción propia. Además hay que tener presente que las leyes antiguas judías a las que nos estamos refiriendo, son las contenidas en la *Torá*. En Alejandría el libro santo judío que se utilizaba era la *Septuaginta*, es decir, la traducción al griego de la *Torá*, impulsada por los monarcas lágidios y realizada en esta ciudad por sabios judíos llegados desde Jerusalén con esta finalidad. Sobre las versiones griegas de la Biblia, cf. Fernández Marcos, 1998[1979].

²¹ De hecho, «las necesidades litúrgicas de la comunidad judía alejandrina que había olvidado el hebreo y necesitaba una versión inteligible del texto sagro» fue una de las causas que motivaron la traducción de la *Torá* al griego, dando lugar a la *Septuaginta* además de razones de orden jurídico respecto al πολίτευμα, exigencias culturales y los afanes de proselitismo. Piñero, 2007, 167, «El vehículo de comunicación, de expresión literaria y religiosa de los judíos alejandrinos fue la lengua griega». Peláez, 2007, 113. La traducción se hizo por necesidades litúrgicas (Thackeray), educativas, (Brock y Perrot), para el uso en los tribunales (Mézèle-Modrzejewski), exigencias del πολίτευμa,(Barthélémy). Trebolle, 1993, 317. En definitiva, se tradujo para que se pudiera entender, porque los judíos alejandrinos en general hablaban y se comunicaban en griego

²² Peláez, 2007, 113-118.

²³ Sen, 2005, 291. Naturalmente quedaban excluidas de este grupo inculto las clases noble, intelectual y sacerdotal egipcia. Fernández Uriel y Jiménez Escalona, 2009, 191.

²⁴ Este era el caso de Filón y su familia. Mélèze Modrzejewski, 1995, 163; Evans, 1995, 582-584; Levy, 2018, s.p; Sterling, 2020, 272; Appelbaum, 2018, 98.

²⁵ Peláez, 2007, 116-118.

²⁶ Cf. Ph. Abr. 22, Mos. 2. 9; Virt. 77, 101, 182; Prob. 83-84; Abr. 203, 208.

²⁷ Seland, 2010, 17.

²⁸ Jerusalén era considerada no solo la capital del judaísmo, sino la del mundo entero, en cuanto que el mensaje mosaico es universal, exento de particularismos. Seland, 2010, 21. Filón promueve un judaísmo cosmopolita que organice la sociedad humana en su totalidad, fundado en el culto al Dios Único, y en la φιλία de sus miembros. De hecho, es el primero en utilizar el término κοσμοπολίτης. Ph. Opif. 3, 142, 143; Gig. 61; Conf. 106; Migr. 59; Mos. 1. 157; Spec. 2. 45. Nieto, 2016, 249-250, nn. 17 y 22.

Sículo, que después fue difundida por Manetón, Queremón, Lisímaco y otros autores antijudíos²⁹. La imputación de exclusivismo y misantropía al pueblo judío se origina por la singularidad de sus hábitos y el particularismo de su religión, que los hacía distanciarse de las prácticas más comunes en el mundo helenístico. Pero, en el caso de los hebreos de Alejandría, librarse de esa crítica era muy difícil, ya que las leyes, respetando la singularidad de este colectivo, había eximido a los judíos de participar en las prácticas religiosas y en algunos acontecimientos cívicos muy celebrados entre la población pagana de la metrópolis, pero que repugnaban a las tradiciones, costumbres y creencias mosaicas. De este modo, siempre tuvieron que vivir amoldándose a esta situación un tanto extraña, guardando un complejo equilibrio entre lo propio y lo ajeno para seguir siendo judíos, y a la vez no causar malestar entre sus conciudadanos³⁰. Algo que en los tiempos de Filón, especialmente en su madurez, estuvo lejos de conseguirse.

De todos modos, una gran parte de los habitantes de Alejandría también se encontraba incomoda entonces, aunque por otros motivos³¹. Tanto los griegos como los egipcios, al menos en estos momentos, no habían asimilado bien el cambio de dependencia política, y el paso de vivir bajo las autoridades lágidas a someterse a una administración nueva y foránea como la romana³². Sin embargo, a los judíos, *extranjeros*³³ al fin y al cabo con unos y con otros, este escenario no pareció importarles demasiado. Es más, Filón manifiesta sentirse bien así y, como «gran panegirista de la paz romana»³⁴, en repetidas ocasiones alaba a los dirigentes latinos³⁵, proclamando al pueblo hebreo φίλοκαίσαρ, ‘amigo del César’³⁶. Esta posición complaciente de los judíos enturbió aún más las circunstancias ambientales, uniéndose al rechazo que ya producían a consecuencia de su peso socioeconómico, y de la autonomía cultural y religiosa que habían adquirido. Todo ello hizo que el conjunto social mosaico fuese blanco de cualquier clase de crítica y ataque, tanto por parte de la población autóctona egipcia, que en general vivía en inferiores condiciones, cuanto por la comunidad griega, que habiendo salido perjudicada con el dominio romano de naturaleza claramente militar e imperialista³⁷, veía a los hebreos con recelo y acrecentaba sus prejuicios contra ellos.

3. La judeofobia alejandrina

Para Schäfer las causas de la *judeofobia* fueron variadas y complejas, fundamentalmente políticas en aquellos momentos, y centradas en los *privilegios* obtenidos por la comunidad judía, aunque también existía un trasfondo cultural y religioso que lo incrementaba³⁸. Por nuestra parte, creemos que además de lo expuesto por Schäfer u otros autores como Bergmann y Hoffmann³⁹, intervienen en este sentimiento antijudío distintos factores, pues como sostiene Niehoff respecto a los alejandrinos, «su agitación política contra los judíos no fue vista como una respuesta a un conflicto específico y real, sino como un problema unilateral de su carácter nacional»⁴⁰. En efecto, conforme perspicazmente valora la investigadora germana, aquí creemos que está la clave de todo el problema. La cuestión controvertida en realidad no era tanto la condición próspera del πολίτευμα hebreo, que podía influir sin duda, cuanto su distinción como *ethnos* singular, titular de unas cualidades especiales⁴¹. Pero cualidades no derivadas de su estatus en Alejandría, que también, sino especialmente las inherentes a su idiosincrasia como judíos. «Los alejandrinos, corroidos de envidia [...] consideraban la fortuna de los demás como un infortunio propio y, por su antigua

²⁹ Cf. Berthelot, 2008, 5 y 11; 2003, 79-100.. Así, los judíos desde tiempos remotos se convirtieron en una raza portadora de males. De hecho en el Génesis, cuando José invita a sus hermanos a comer en palacio, los egipcios no asisten al banquete porque consideran una abominación comer con los judíos. Gn 43, 32. Josefo recoge estos bulos y los refuta en su obra *In Apionem*. I..Ap. 1. 24-35. A Manetón se le conoce como historiador y sacerdote egipcio de siglo III a. C. Curiosamente, Josefo lo cita también antes en esta obra, para hacerse eco de su opinión en cuanto que los judíos era un pueblo anterior a los griegos. I..Ap. 1. 16. Queremón, también sacerdote egipcio, fue contemporáneo de Filón, además de filósofo estoico, director de la Biblioteca del Serapeum de Alejandría y preceptor de Nerón. De Lisímaco no se sabe casi nada, lo menciona Ateneo como un escritor alejandrino del siglo II d. C. Ath. 4. 158. Rodríguez de Sepúlveda, 2008, 161-162, nn. 102, 109,118 y 123.

³⁰ En relación al reproche de misantropía, Filón, refiriéndose al judío en general, aclara: «El hombre virtuoso [...] se aísla y ama la soledad y tiene por un bien el pasar inadvertido para los demás, y no por misantropía, que es filántropo como el que más, sino porque ha desterrado de sí al vicio», Ph. Abr. 22.

³¹ Druille, 2021, 25-30.

³² Los griegos alejandrinos vieron como claramente fueron 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.

³³ «Μέτοικοι». En el sentido ya visto de colectivo extranjero con una identificación ciudadana étnica.

³⁴ Torallas Tovar, 2009, 236, n. 9. Incluso de Calígula dice Filón, aplicándole la titulatura ptolemaica, «que se pensaba que era el salvador y benefactor». Ph. Legat. 22, traducción Torallas Tovar, 2009.

³⁵ Ph. Legat. 141-163. Tenemos que tener presente, al considerar esta complacencia de Filón con los gobernantes romanos, que Egipto, debido a sus riquezas y especialmente a su producción de trigo destinada al abastecimiento de Roma, desde el principio fue un dominio reservado directamente al *príncipeps*, sin mediación del Senado. Husson y Valbelle, 1998, 230.

³⁶ Ph. Legat. 280. Era un título honorífico que se otorgaba en los territorios orientales romanos a partir de Augusto a los que habían mostrado lealtad con el césar.

³⁷ Seland, 2010, 15.. Es posible que en una ciudad cosmopolita como era Alejandría, este sentimiento antijudío se contagiese a otros grupos y minorías residentes.

³⁸ Schäfer, 1998, 156-160.

³⁹ Estos autores dan un enfoque más sociológico del conflicto alejandrino, subrayando el hecho de existir por parte de los dirigentes una premeditada manipulación del pueblo, que ya estaba indis puesto con los judíos, encaminada a la realización de acciones concretas (las narradas por Filón) contra la comunidad hebrea. Bergmann und Hoffmann, 1987, 15-46. La instigación a las masas contra los judíos por los dirigentes, con el beneplácito de Flacco, están expresados por Filón. Ph. Flacc. 30.

⁴⁰ Niehoff, 2001, 59.

⁴¹ De hecho Josefo afirma que «En Alejandría siempre habían existido conflictos entre la población indígena y la judía, desde que Alejandro concedió a los judíos vivir en la ciudad con los mismos derechos que los griegos, en recompensa por haber colaborado con él de una forma muy activa en su campaña contra Egipto». I. Bl. 2. 487.

aversión, en cierto modo innata a los judíos, se indignaron [...]»⁴². Emerge así un elemento psicológico importante que tiene fuertes repercusiones sociológicas, y que no se ha tenido en cuenta generalmente, y es una categoría moral negativa, en esta ocasión, la ‘envidía’, φθόνος, que como *nación* suscitaban los judíos, una sensación emocional que los demás no podían evitar, y que escapa de las contingencias reales existentes. Se trataba de algo más profundo e incontrolable, porque era un factor precedente a la situación material mejor o peor de los judíos. Además la ‘envidía’, al provocar siempre una insosnable desdicha y amargura en quien la experimenta, acrecentaba el sentimiento de rabia o de odio a lo ajeno. En conclusión, podríamos decir que esencialmente este sentimiento consistía en una aversión a la excelencia o al bien. Y de este modo lo contempla Filón, cuando afirma que mientras estaba ocupado en las tareas teóricas, alejado de todas las miserias de la vida mortal [...]

«[...] me acechaba el más penoso de los males, la envidiad, detestadora del bien, la que, tras caer sobre mí de improviso, no cesó en sus intentos de derribarme violentamente, hasta que me precipitó en el inmenso mar de las preocupaciones creadas por los públicos sucesos, en el cual me veo arrastrado sin poder siquiera mantenerme a flote»⁴³.

Filón no está situando el origen de todo el proceso judeofóbico en el plano fáctico de unos hechos perniciosos realizados por los judíos, con consecuencias nefastas para los demás, algo concreto que en realidad no existió, sino en la esfera mental, donde aparece el prejuicio hacia esta comunidad, de forma que hiciese lo que hiciese estaría condenada de antemano. De hecho, Filón primero menciona «la envidiad», y después sus efectos, «los públicos sucesos», que son los que le han precipitado en «el inmenso mar de las preocupaciones». Para Filón todo esto es lo que significa la ‘envidía’, « [...] el hombre ruin es un ser malicioso, que por naturaleza odia el bien y ama el mal [...] por su avidez [...] para envidiar lo bueno y alegrarse por lo malo»⁴⁴. El filósofo quiere aquí contrastar al envidioso, individuo vil, de vida confusa y agitada, personificado en los aleandrinos, con el envidiado, persona honorable, de prácticas austeras y sensatas, que ejemplifican los judíos de esa metrópolis⁴⁵. Para ello utiliza una figura retórica contrastante, la *sygkrisis*, presente en muchas de sus obras⁴⁶. Hay que tener presente, porque es muy relevante, que este es el contexto moral en el que Filón quiere situar el ataque antijudío aleandrino.

El término φθόνος tiene un significado deplorable en sí mismo y es muy significativo su empleo en Filón⁴⁷, hasta el punto de afirmar que «Dios, que es bienhechor y amigo del género humano (φιλάντρωπος), tiene

⁴² Ph. Flacc. 29, traducción Torallas Tovar, 2009. Filón está poniendo de manifiesto claramente el carácter irracional y atávico de la envidiad a los judíos por parte de los aleandrinos. Schäfer, 1997, 145; Van der Horst, 2003, 17-18, 105-106 y 121-122. Cf. Ph. Mos. 1. 27; Flacc. 29; Legat. 166, 170. Josefo también se refiere al odio secular a los judíos en *In Apionem*. I. Ap 1. 223. Filón considera a los egipcios, en general un pueblo, además de envidioso, insociable, libidinoso y zafio. Ph. Agr. 62; Mos. 1. 95; Abr. 107. De todas formas, hay que tener precaución con las palabras de Filón, porque suele presentar muy bien los argumentos para consolidar la posición que quiere mantener en un momento, pero en otras circunstancias las apoyaturas de sus razonamientos pueden variar, si se ajustan mejor a su discurso. Esto no es solo propio de Filón, sino que sucede con frecuencia en los filósofos antiguos, por lo que a veces dan la sensación de incoherencia. Hadot, 2009, 99. Por ejemplo, cuando afirma Filón: «en los egipcios, nación que goza de reputación por su inmensa población, su gran antigüedad y su profundo cultivo de la filosofía». Ph. Spec. 1. 2. Aparentemente está contradiciéndose, pero en su contexto, tiene su explicación. Cf. Van der Horst, 2003, 106. Los escritos del filósofo están concebidos para llegar a un público y cumplir una misión ‘catequética’. Alessio, 2008, 16.

⁴³ Ph. Spec. 3. 3, traducción Triviño, 1975. Creemos con otros investigadores que Filón, que generalmente habla poco de sí mismo, en esta ocasión rompe su silencio ante la gravedad de la situación en Alejandría, pues con estas palabras creemos, y es lo lógico, que se está refiriendo a los graves sucesos del año 38 que, aun habiendo estado siempre involucrado en los asuntos públicos de la comunidad judía, le llevaron implicarse todavía más y de una manera prioritaria en ellos, dejando en un segundo plano sus investigaciones filosóficas. Cf. Druille, 2021, 22; Niehoff, 2011, 1-3; Van der Horst, 2003, 3-4 y 121-122; Schwartz, 2009, 10-12; Hadas-Lebel, 2012[2003], 50-55; Goodenough, 1926, 77, y 1940, 8; Daniélou, 1962, 28-29; Martín, 2009, 14; Triviño, 1975, vol. 4, 215, n. 2. Esto nos llevaría a situar *Specialibus legibus* 3, en un momento posterior al año 38. Pérez, 2023, 270. Niehoff piensa que Filón en su larga estancia en Roma, 38-41, pudo escribir alguno de los tratados que estamos mencionando. Niehoff, 2011, 2-3 y 2018, 3, 11.

⁴⁴ Ph. Abr. 21. Indudablemente una de las peculiaridades de la envidiad es que sitúa al que la padece en un estado de inferioridad frente al envidiado. Cf. Savater, 2007[2005], 138. Sobre la persecución de los judíos en Alejandría en el 38 d. C. cf. Barclay, 1996, 48-80; Schäfer, 1998, 136-145; Gruen, 1998, 223-231, y 2002, 54-83.

⁴⁵ Todo el pasaje extraído de *De Abrahamo*, representa esta οὐγκρίσις. Ph. Abr. 20-22. Pero esta figura retórica la encontramos repetidamente en el filósofo. Quizás su representación más paradigmática se encuentre en el diptico que forman los tratados *Todo hombre bueno es libre*, y su contrapuesto, hoy perdido, *Todo hombre perverso es esclavo*. También es destacable la extensa οὐγκρίσις que aparece en *Los terapeutas*. Ph. Contempl. 40-63 en oposición a 64-89.

⁴⁶ La *sygkrisis* es un procedimiento expresivo oratorio y literario por el que se establece una comparación entre dos cosas, personas o conductas para realizar una de ellas y denostar la opuesta. 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. Fue un recurso muy utilizado en el discurso persuasivo de la Antigüedad.

⁴⁷ En su excelente estudio del tratado *In Flaccum* Van der Horst, se detiene en el término φθόνος como elemento principal para Filón, «He mentions ‘envy’ (φθόνος) as main cause of the disturbances to which he had, willy-nilly, to expose himself», Van der Horst, 2003, 3. Se refiere a Ph. Spec. 3. 3, antes expuesto. Subraya el investigador neerlandés que φθόνος también lo utiliza Filón en Flacc. 29 y 30, como factor subyacente en los disturbios del 38 en Alejandría, pero centra esta envidiad en la presencia de Agripa en la ciudad como monarca hebreo con su fastuoso cortejo. Este alarde soliviantó a las masas y, con la aquiescencia de Flacco, emprendieron el ataque a los judíos aleandrinos. Cf. Ph. Flacc. 25-35 y 43-46. Seguramente la exhibición regia pudo ser el factor desencadenante, pero la propensión antijudía era previa y visceral, como sostiene Filón. Ph. Flacc. 29. Aunque es cierto también que el filósofo reconoce dos cosas: que los aleandrinos son envidiosos por naturaleza y propensos a las algaradas, y que hubo agentes instigadores que los alentaron impulsando los acontecimientos. Ph. Flacc. 17, 143. De todas formas, quien nombró rey a Agripa no fueron los judíos, sino Calígula, el mismo que lo envió a Alejandría con la misión oficial de entregar a Flacco el manuscrito de nombramiento de prefecto, rubricado por el propio *princeps*, confirmándolo de este modo en el cargo tras la muerte de Tiberio, hecho que legalmente había supuesto el fin de su mandato. Cf. Gambetti, 2009, 158-159. En consecuencia, sería esperable que un emisario de Calígula, recién ascendido al trono por el propio césar, y con tan alta encomienda, se presentase en

desterrada de Sí la ‘envidia’ ($\varphi\theta\acute{o}vo\zeta$)⁴⁸. Filón quiere subrayar la cualidad filantrópica del Dios de Israel, en respuesta a los ataques de misantropía al pueblo judío, que como émulo de la divinidad no puede ser más que filántropo y en consecuencia, enemigo de la ‘envidia’, que es una característica misantrópica. Por ello asegura el filósofo, devolviendo con trayectoria de boomerang una respuesta contundente a las ofensas recibidas, que el judío, como hombre virtuoso no es $\mu\acute{ι}\sigma\acute{a}\nu\theta\rho\omega\pi\zeta$ sino $\varphi\acute{i}\lambda\acute{a}\nu\tau\rho\omega\pi\zeta$, porque ha desterrado de si el vicio⁴⁹. Mientras que *ellos* mantienen uno de los más nocivos: la ‘envidia’⁵⁰. Los judíos en Alejandría habían logrado destacar en múltiples aspectos, y esto era algo que propiciaba también esa aversión, pues como afirmaba Filón «la envidia siempre es hostil a las grandes y exitosas acciones»⁵¹.

Es un *tópico* de la teoría política de la Antigüedad que la ‘envidia’ representa un serio obstáculo para las relaciones armónicas de una colectividad humana. Platón lo indicaba en el *Timeo* y Aristóteles en la *Retórica*⁵². Realmente la ‘envidia’ es una pasión que desestabilizaba la convivencia apartando al hombre de su natural inclinación a lo que denominaban los estoicos la *oikείωσις*, la familiaridad o sociabilidad, es decir, a componer comunidades de individuos organizadas, desde las más simples, la familia, a la más compleja, la humanidad.

En varios pasajes filonianos figura el vocablo $\varphi\theta\acute{o}vo\zeta$ como un padecimiento incontrolable, que origina en otros una actitud hostil y condenatoria hacia los hebreos⁵³. Pero, a nuestro parecer, la ‘envidia’ generada en los no judíos, como hemos insinuado antes, no obedecía exclusivamente a las circunstancias socioeconómicas o culturales y religiosas en que se encontraban los israelitas, que indudablemente también coadyuvaban a incrementar esta pasión,⁵⁴ sino que tenía una raíz oculta, aferrada a la insoportable rabia que originaba en los demás, la seguridad y coherencia de los principios morales de un grupo social *distinto* e irreductible, que estaba convencido y dejaba patente, que se consideraba y se vivía a sí mismo como éticamente superior⁵⁵.

A esta profunda ira, se sumaba el peso de una larga tradición de odio secular hacia los judíos en las masas alejandrinas, que también comenta Josefo, con la ‘envidia’ siempre como fondo⁵⁶. El resultado era un sentimiento de rencor tan vívido en los demás, como real era la actitud de firmeza en el pueblo judío que, por otra parte, tenía su justificación⁵⁷. Y la analizamos en este escrito.

No queremos insistir en la descripción de lo que podríamos llamar causas externas o visibles del conflicto que, además de ser expuestas con bastante detalle por el propio Filón en los tratados *In Flaccum* y *Legatio ad Gaium*⁵⁸, ya han sido muy bien analizadas por distintos expertos: Sänger, Druille, Schäfer, Alston, Schwartz, Gambetti, Van der Horst, Barclay, Honigman, Gruen, Bergmann, Hoffmann, etc. Lo que pretendemos ahora es poner de relieve la razón originaria que subyace en este problema, ya que los eventos se pueden describir y discutir porque son hechos constatables, pero el trasfondo es más difícil de dilucidar pues se esconde en una especie de abismo sociológico.

No sabemos por qué el colectivo hebreo, procediendo de un país tan pequeño, casi insignificante comparándolo con los grandes estados que lo rodeaban, despertaba una repulsa tan visceral en las masas y a la vez, como afirma Runia⁵⁹, ejercía una gran atracción en ciertos sectores selectos de la sociedad alejandrina y romana, a pesar de que a veces, en algunos, este aprecio se mezclaría con el recelo, al ver en la cultura judía una amenaza a sus tradiciones. Podemos decir que los hebreos no eran ignorados, ni pasaban desapercibidos, porque no dejaban impasibles a sus coetáneos⁶⁰. La difusión del neoplatonismo, próximo al monoteísmo,

Alejandría rodeado de boato. Y no es verosímil que se hubiese desencadenado un conflicto de esta naturaleza, de no haber sido un legado judío.

⁴⁸ Ph. *Abr.* 203. Desde una perspectiva filosófica, como la que personifica Filón, al margen de las circunstancias concretas del momento en Alejandría, que lógicamente debieron jugar un papel determinante, la envidia podría considerarse una emoción irracional y destructiva, que actúa contra los principios de la virtud y del perfeccionamiento personal, es decir, contra los comportamientos éticos básicos contemplados por la filosofía del momento, que en gran medida se concibe como una terapia espiritual. Hadot, 2006, 48, 70, 307.

⁴⁹ Cf. Ph. *Abr.* 22. «[...] esa enemiga de la envidia y del vicio, que es la virtud [...]», Ph. *Mut.* 269, traducción Triviño, 1975. Cf. Berthelot, 2003, 252-272.

⁵⁰ Filón expresa una clara dicotomía social al distinguir sólo dos identidades, que se construyen a sí mismas por oposición entre sí: «la ciudad tiene dos grupos de población, nosotros y ellos», Ph. *Flacc.* 43.

⁵¹ Ph. *Ios.* 5, traducción Triviño, 1975.

⁵² Pl. *Ti.* 29e; Arist. *Rh.* 2.9.

⁵³ Ph. *Agr.* 121; *Migr.* 151, 183; *Mut.* 269; *Somn.* 1. 223; *Abr.* 191, 203; *Ios.* 5, 17, 234; *Mos.* 1. 2, 246 y 2. 27; *Spec.* 2. 249 y 4. 75; *Virt.* 116, 223; *Praem.* 87, 168; *Prob.* 13, 129; *Flacc.* 29, 30; *Legat.* 48, 80.

⁵⁴ Es en lo que se han centrado los diferentes investigadores que han estudiado el tema y que mencionamos en este artículo.

⁵⁵ Para Filón la parte preponderante de la Filosofía, dentro de la división clásica en Lógica, Física y Ética, deja claro que es la Ética. Ph. *Prob.* 80; *Mut.* 75. Y en esta materia los judíos se consideraban por encima de los demás pueblos.

⁵⁶ Flavio Josefo no habla mucho de la crisis alejandrina sin embargo sí se refiere al odio ancestral a los judíos en esta ciudad. I. *Ap.* 1. 24-35 y 2. 6. Filón tacha al pueblo alejandrino de levantino y resentido y lo describe como una masa «desocupada y ociosa», hacia la que siente un profundo desprecio. Ph. *Flacc.* 33. Torallas Tovar, 2009, 201, n. 48.

⁵⁷ Esta situación problemática, con mayor o menor intensidad y en escenarios variados, ha acompañado siempre a los judíos a lo largo de la historia y permanece en la actualidad.

⁵⁸ Sin embargo, Flavio Josefo, que en otros momentos sí se refiere a los problemas judíos, como hemos dicho, apenas habla del conflicto concreto en Alejandría en la época de Filón. De toda la crisis tan sólo dice que «como en aquel entonces se hubiera producido en Alejandría un enfrentamiento entre los judíos y los griegos que habitaban allí, cada bando eligió tres embajadores, que se presentaron ante Cayo», I. *Al.* 18. 257.

⁵⁹ «[...] debemos tener en cuenta que durante este período el judaísmo ejerció una fuerza de atracción sobre los intelectuales griegos y romanos mayor de lo que suele creerse». Runia, 1990, 5, traducción propia.

⁶⁰ Fernández Marcos, 1981, 8 y 23; Bermejo Rubio, 2020, 120-121. Indudablemente algo resultaba atractivo en la cultura judía cuando causaba esta inquietud, porque lo que se envidia siempre es porque de algún modo se desea o se admira. No se envidia lo que se desprecia. Savater, 2007[2005], 138-142.

mo, estuvo relacionado con la admiración por las creencias judías y con el aumento de seguidores de este credo⁶¹, y así lo reflejan los escritos de algunos autores de esta escuela filosófica⁶², que encontraban en él algo «que resultaba muy atractivo al mundo helenístico [...] su dimensión filosófica, su código ético y su Dios anicónico»⁶³. Creemos, en consecuencia, que la cultura mosaica a la vez que ese sentimiento de rechazo, tal vez por su complejidad, su antigüedad o sus arraigadas convicciones, también causaba en los demás una cierta perplejidad desconcertante y una extraña sugerión⁶⁴.

De hecho, en la historia del pueblo israelita, con distintos formatos y en diferentes marcos evenemenciales, se ha repetido un trasfondo de condena colectiva por parte de los otros⁶⁵, que podría proceder de una pertinaz animadversión hacia lo judío, originado por lo que parece un fondo de enigmático asombro, o de desconcierto ante la cultura de ese pueblo. Y es nuestro deber como investigadores preguntarnos ¿por qué? Y eso es lo que tratamos de hacer aquí. Y creemos que Filón, discreta pero rotundamente, nos proporciona la respuesta a una cuestión que fatalmente ha perdurado hasta nuestros días.

No compartimos la afirmación de que Filón «no explica de ninguna manera por qué se produjo el enfrentamiento que derivó en graves acontecimientos»⁶⁶. Más de acuerdo estamos, pero no completamente, con que «Filón adjudica el ataque al resentimiento de los alejandrinos hacia los judíos, pero no se detiene en ninguna otra explicación del origen del conflicto»⁶⁷. En ambos casos parece buscarse un hito concreto material que desencadene la persecución, y en el escrito filoniano no se puede encontrar porque creemos que él no quiso dar un tipo de explicación basado en una casuística factual. En realidad, Filón dejó muy claro cuál era la razón de la sinrazón última de todo el problema. Como argumentamos en este artículo, la φθόνος era para él la sustancia de lo acaecido, los detalles, muchos de los cuales también expone, son los accidentes. Por lo tanto, buscar una acción específica para colocarla como punto de partida creemos que no es lo que Filón pretendió, y precisamente por eso no lo hizo así.

En la producción escrita judía de la época, la historia y la leyenda van indisolublemente unidas, como ocurría habitualmente también en otras culturas del momento. Pero además, hay un matiz específico en la historiografía hebrea, al no hacer una distinción clara entre un tiempo histórico y un tiempo mítico⁶⁸, y es que juzga su pasado como un devenir providencial, ya que ellos protagonizan una *historia sagrada* que escapa a las valoraciones habituales, pues se trata de un *continuum* desde los orígenes hasta el momento presente basado en una concepción religiosa del acontecer, que implica «la constante acción de Dios en este mundo creado por Él»⁶⁹. Y así, en la *Carta de Aristeas* se señalará el carácter sacro e infalible de la *Torá* como referencia histórica⁷⁰, algo que no ocurre con los historiadores griegos o romanos, pues parten de unos presupuestos inmanentes y por lo tanto distintos, donde lo que cuenta fundamentalmente es una noción humana del transcurrir de los hechos. En estas culturas cualquier persona puede escribir una narración histórica, sin embargo en Israel sólo lo hacen los inspirados por Dios, sacerdotes y profetas, ya que se trata fundamentalmente de plasmar una dimensión transcendente, que escapa a lo constatable. Las páginas de los libros históricos de la Biblia están llenas de profetas que interpretan los acontecimientos porque saben lo que ha sido, lo que es y lo que será.⁷¹ Por tanto el resultado obtenido, es diferente, ya que como afirma Josefo se transforma en «un dogma divino», y en consecuencia siempre será correcto y verídico⁷².

⁶¹ Fernández Marcos, 1981, 8 y 23. El proselitismo contribuía a dar vida al judaísmo en la diáspora, y la actividad en las sinagogas, siempre abiertas a los gentiles, era significativa. La circuncisión, sin embargo, era un obstáculo para las conversiones, tal vez por ello era mayor el número de mujeres prosélitas. Trebolle, 1993, 241.

⁶² Montserrat, 2005, 50; Schama, 2015, 202-203.

⁶³ Vegas Montaner y Piñero, 2007, 150. El mismo Varrón apreciaba positivamente la ausencia de imágenes en la religión judía. Cf. Lévy, 2018, s.a.; Fernández Marcos, 1981, 8; Runia, 1990, 5.

⁶⁴ Esta seducción es reconocida por autores como Tácito, Juvenal o Epicteto. Bermejo Rubio, 2020, 161; Schama, 2015, 202.

⁶⁵ Schäfer afirma que la judeofobia es el término que mejor define la actitud romana ante los judíos porque contiene una ambivalente combinación de miedo y odio. Existía respecto a los judíos «una irracional sensación de estar amenazado por alguna misteriosa conspiración» y a la vez se tenía hacia ellos «un eco distorsionado de simpatía en la sociedad romana». En efecto esta apreciación de Schäfer respecto a los judíos y Roma es certera pues, como el mismo dice, esa mezcla de miedo y curiosidad tenía su fundamento, ya que finalmente, como dijo Séneca, «los vencidos lograron dar leyes a sus vencedores, primero como judíos y después y más efectivamente como cristianos», Schäfer, 1998, 210-211, traducción propia; Schama, 2015, 202.

⁶⁶ Torallas Tovar, 2009, 181.

⁶⁷ Druilhe, 2021, 23.

⁶⁸ Aunque el pensamiento mítico esté presente en los relatos ancestrales de otras culturas antiguas, en la hebrea tiene unos componentes singulares debido a su carácter estrictamente religioso y providencial. Dt 7, Esd 9, Gn 35 10-11. Sobre el pensamiento judío antiguo, cf. Irwin, W. A. y Frankfort, H. A. 1968[1954], *El Pensamiento Prefilosófico, II: Los Hebreos*. México. F.C.E. El pueblo de Israel, es el que ve a Dios, Ph. Leg. 3, 38; Legat. 4; Praem. 44. «El pueblo elegido... es interpretado en términos de visión, mientras que otros pueblos [...] son ubicados en el secundario de la audición», Alessio, 2010, 22. En Filón los sentidos tienen una clasificación jerárquica, en cuya cúspide se sitúa la vista. Ph. Opif. 62; Leg. 2, 7-8; Cher. 5; Post., 118; Migr. 35; Mut. 56, 82; Abr. 57; Contempl. 10. El carácter excepcional de Israel lo subraya Filón al decir que « [...] la que el elegido habrá de presidir no es una nación cualquiera sino la más populosa de todas en todas partes, a la que se ha prescripto la más excelsa de todas las profesiones: la de suplicar al Que Es, al Hacedor y Padre del universo», Ph. Virt. 64, traducción Triviño, 1975. Sobre la preeminencia de Israel en el pensamiento filoniano, cf. Birnbaum, 1996, 163.

⁶⁹ Momigliano, 1984, 88.. El tiempo griego del hombre común-el de los filósofos es diferente-, como el de otros pueblos antiguos, es cíclico, el judío es lineal y progresivo. Momigliano, 1984, 70-71 y 74. «Dios se revela a través de su acción en el mundo». Daniélou, 1962, 176. Cf. Daniélou, 1962, 176-193.

⁷⁰ *Carta de Aristeas* 313-315; I. Ap. 2. 45-46. «La *Torá*, al recoger en un escrito las palabras inspiradas por Dios, es un texto que por su propia naturaleza no puede contener nada más que un mensaje auténtico, el de la verdad, y por tanto queda fuera de cualquier posibilidad de controversia o supervisión. La certeza de su origen sagrado avala y garantiza su exactitud y autenticidad», Cardoso Bueno, 2021, 408.

⁷¹ Momigliano, 1984, 89. El historiador queda supeditado implícitamente al profeta, deriva de la profecía sus valores propios.

⁷² Según Josefo los historiadores griegos no tienen crédito porque hacen literatura más que historia, frente a los libros judíos redactados siempre por hombres inspirados por Dios, y que por tanto no presentan, como sí lo hacen los helenos, contradicción

La mitología/historia judía y su hagiografía muestran desde el comienzo de la Biblia, en el Génesis, un claro sentido de destino nacional y providencial⁷³. Algo que se mantiene muy vivo en la comunidad hebrea alejandrina, donde por sus orígenes egipcios, Moisés, inspirador de la *Torá*, protagonista del Éxodo y principio de los patriarcas de Israel⁷⁴, desempeña un papel especialmente significativo⁷⁵.

4. En la raíz del conflicto: «ο μισόκαλος φθόνος», «la envidia enemiga de la virtud»

En el pasaje de Filón citado anteriormente (Ph. Spec. 3. 3) el filósofo califica la ‘envidia’, φθόνος⁷⁶, de ο μισόκαλος⁷⁷, ‘enemiga de la virtud’ o ‘de lo virtuoso’, preferimos traducir ahora⁷⁸, ya que el filósofo judío subtituló *Sobre las virtudes*⁷⁹, se sobrentiende del pueblo judío, las dos obras, *In Flaccum y Legatio ad Gaium*, en las que narra la persecución alejandrina de los hebreos y sus consecuencias, por tanto las acciones realizadas contra este piadoso colectivo debían ser consideradas justamente *enemigas de la virtud* o *des-honestas*⁸⁰. En todo caso, se traduzca como se traduzca, el vocablo empleado por Filón alude a un concepto indicativo de repudio a la excelencia espiritual, referida aquí a los judíos, y por tanto exponente de un envilecimiento moral en quien lo experimenta. Filón cita en dos momentos distintos las palabras de Platón⁸¹ «la envidia marcha fuera del Divino coro»⁸², que reflejan una idea similar a la expresada, y que coincide casi literalmente con la frase expuesta más arriba del propio Filón: «Dios [...] tiene desterrada de Sí la envidia»⁸³. En efecto, la envidia está alejada de Dios que representa la sabiduría suprema: «Cuantos han extraído agua de las fuentes de la sabiduría [...] han desterrado fuera de los confines de su inteligencia la envidia»⁸⁴, pues «la envidia siempre es hostil a las grandes y exitosas acciones»⁸⁵. Pero para subrayar más aún el contenido negativo del mensaje, Filón antecede la expresión ο μισόκαλος φθόνος, con la frase τὸ κακῶν ἀργαλεύτατον, que califica a la envidia como «el más penoso de los males», lo que incrementa el significado peyorativo del enunciado «la envidia detestadora de la virtud». A la φθόνος suele acompañarle otra pasión que es más deseable aún si cabe, la ἐπιχαιρεκακία, es decir, la alegría por el mal ajeno o la indignación por su bienestar⁸⁶. Filón, como Aristóteles, cree que

«[...] la alegría por el mal ajeno es una rencorosa pasión, estrechamente afín y, al mismo tiempo, opuesta a la envidia; emparentada con ella porque una y otra son, al fin y al cabo, pasiones y es probable que ambas sobrevengan a propósito de los mismos motivos, siendo prácticamente la una consecuencia

73 alguna. I. Ap. 1. 6-46.

74 Filón manifiesta en sus tratados repetidas veces que Dios acompaña y cuida de su pueblo. Esta idea quizás donde aparezca más claramente sea en sus obras *In Flaccum y Legatio ad Gaium*. Para el tema del destino providencial judío, Alessio, 2016, 123-126. Cf. también, Graves y Patai, 2003[1986], 12-20.

75 En este periodo en Judea y en la Diáspora prolifera la investigación y comentario de obras vinculadas con la tradición bíblica. En relación a este tema, cf. Aranda Pérez, García Martínez y Pérez Fernández, 1996; Piñero, 2010; Trebolle, 1993. En Alejandría, la comunidad ascética judía del lago Mareotis, los terapeutas, que se consideran discípulos de Moisés, también se dedica a la elaboración de textos piadosos y al estudio y exégesis de las Sagradas Escrituras. Ph. *Contempl.* 28-29, 64 y 78.

76 Moisés está considerado rey, legislador, sacerdote y profeta. Ph. *Mos.* 2. 2-3. Runia, «*Philo*», 1990, 7. El patriarca José, igualmente tiene bastante relevancia en Egipto, y es presentado como el modelo de sabio, creador y hacedor de artefactos y filántropo, como también lo había sido en su momento Abraham. Fernández Marcos, 1975, 170-171.

77 Filón ha utilizado φθόνος, deliberadamente aquí, Spec. 3. 3, y también en *Flacc.* 29-30 y en *Legat.* 48 y 80. El término φθόνος, ‘envidia’, tiene una connotación muy negativa, de maldad o mala voluntad, de la que carecen otros vocablos con el mismo significado como ζῆλος, ‘envidia’, que posee más un sentido de rivalidad o de celos, es decir, que es más benévolo, o βάσκανος, también ‘envidia’, pero con un matiz de calumnia o murmuración. Y en *In Flaccum* para evidenciar todavía más esa noción tan perniciosa y reflejar claramente en el escrito el concepto de animadversión malévolas, emplea en el mismo párrafo (*Flacc.* 29), algo más adelante, la expresión πρὸς ἰουδαίους ἀπέχθειαν, *odio hacia los judíos*, que viene a reforzar el mensaje peyorativo de φθόνος. Pero además Filón añade a este odio la cualidad de παλαιάν, es decir, antiguo, ancestral, lo que redonda en el significado que le hemos dado. No tiene una causa inmediata.

78 Ph. Spec. 3. 3, «ο μισόκαλος», «detestadora del bien», traduce Triviño, 1975; «que odia lo bello», traduce Pérez, 2023. Se repite la misma expresión en otras dos obras filonianas. En ambos casos la ‘envidia’ aparece con el mismo significado: «enemiga de la virtud», Ph. *Migr.* 183, y «odiadora del bien», Ph. *Abr.* 21, según Triviño, 1975.

79 Triviño traduce ‘abominadora’, 1975, en Ph. *Migr.* 183. Lo propio de la divinidad es la virtud y el bien, por ello creemos que son los términos adecuados en la traducción μισόκαλος en este caso.

80 Estas dos obras formaban parte de un conjunto de cinco tratados, una *Pentalogía*, mencionada por Eusebio de Cesarea, *HE* 2. 5, 1, en la que se mostraban las virtudes del pueblo judío. Estaría integrada por los siguientes libros: *Primero de las virtudes. Legatio ad Gaium; Segundo de las virtudes. In Flaccum; Cuarto de las virtudes. De vita contemplativa*. El tercero, dedicado a los esenios, es mencionado por Filón en *Contempl.* 1 y el quinto, la *Palinodia*, también lo cita en *Legat.* 373, pero ninguno de los dos ha llegado a nosotros. Esta es nuestra hipótesis sobre la composición de la *Pentalogía*, que difiere de las hasta ahora planteadas por varios estudiosos. Sobre la *Pentalogía* de Eusebio cf. Cardoso Bueno, 2022, 153-178. Véase el Epílogo de este artículo.

81 Precisamente dentro de la citada *Pentalogía*, el pueblo hebreo como etnia estaba simbolizado por los terapeutas, o suplicantes, ascetas judíos que personificaban la vida virtuosa, y que fueron descritos por Filón en el tratado *De vita contemplativa. Cuarto de las virtudes. Ph. Contempl.* 28-29, 64 y 78. Cardoso Bueno, 2022, 167-169. De hecho, el vocablo *suplicantes*, ικέται, que Filón aplica a los terapeutas, es el que figura como subtítulo de la obra, y que también aparece al comienzo de *Legatio ad Gaium*, en referencia al pueblo de Israel. Ph. *Legat.* 3. Pues «los terapeutas constituyen la expresión más acabada y casi la expresión extrema del tipo de suplicante», traducción propia. Nikiprowetzky, 1963, 278. Es decir, de judío.

82 Ph. Spec. 2. 249 y *Prob.* 13.

83 Pl. *Phdr.* 247a. Aristóteles también condenaba la envidia afirmando que era inmoral y perversa (φαῦλος), y característica de hombres de igual talante. Arist. *Rh.* 2, 11, 1388a, 35-36.

84 Ph. *Spec.* 4. 75, traducción, Triviño, 1975.

85 Ph. *Ios.* 5.

86 «Los alejandrinos, corroídos de envidia, pues por naturaleza los egipcios son envidiosos, consideraban la fortuna de los demás como un infortunio propio», traducción Torallas Tovar. Ph. *Flacc.* 29.

de la otra; y opuesta, porque una engendra dolor ante los bienes de nuestro prójimo, en tanto que la otra trae aparejado el placer por los males del mismo »⁸⁷.

Para nosotros está claro que el filósofo no sólo quiere dejar patente los aspectos más evidentes y externos: culturales, religiosos, económicos y sociopolíticos de la persecución, que también, sino además el contenido o valor ético de la conducta hebrea. Una forma de proceder que por ser íntegra es *envidiable*, como todo lo bueno.

«Con indiscreta curiosidad mantiene el oído alerta movido por su avidez por conocer tanto lo bueno como lo malo de los demás, para envidiar lo bueno y alegrarse por lo malo, ya que el hombre ruin es un ser malicioso, que por naturaleza odia el bien y ama el mal»⁸⁸.

Al hacer un análisis esta idea filoniana la consideramos primordial, pues permite establecer una escala de valores de conciencia y de comportamiento donde los judíos se sitúan por encima de las demás etnias por su superioridad moral, que internamente avala el hecho de ser el pueblo elegido⁸⁹. Impresa de forma indeleble en el subconsciente hebreo esta idea, le proporciona una posición de prestancia espiritual que lo conduce a adoptar una actitud mental eminentemente singular frente a los otros⁹⁰.

Esto, aunque no se traduzca en una desconsideración efectiva y visible hacia los demás, algo que sería reprochable desde sus propias convicciones mosaicas, sí está presente en el fondo de las vivencias judías,⁹¹ y es apreciado y sobre todo «sentido» por cualquier crítico o adversario que se acerque a ellos, originando en quien lo advierte una impotente reacción de cólera que se consume en sí misma, ante quien permanece impasible a sus ataques verbales o a sus murmuraciones⁹², precisamente por la firmeza de sus convicciones⁹³. El modo de proceder, que puede resultar displicente, es el que queda reflejado en su aspecto más problemático en las palabras dictadas por Claudio en su *Carta a los alejandrinos*: «tengo a bien mandar que también los judíos residentes en cualquier región del mundo [...] no menospreciar los sentimientos religiosos de las demás razas, sino que se limiten a conservar sus propias normas»⁹⁴. Esta frase implica una clara advertencia contra la soberbia judía emitida desde Roma, pero también confirma ese matiz que ya hemos comentado de una cierta inquietud y prevención en la posición romana respecto a los judíos⁹⁵. Evidentemente ese poso de envidia experimentado por los demás estaba conectado con la postura de arrogancia judía, que quedaba justificada, hasta cierto punto, por la persuasión de ser el pueblo elegido. No obstante, hemos de decir que la convicción y correspondiente evidencia de superioridad no era contemplada internamente por los judíos como un gesto de altanería, sino como un comportamiento acorde a su rango. Esta actitud es fácilmente detectable en cualquiera de los textos de Filón⁹⁶.

En efecto, Filón, según expresa Seland «presenta a sus personajes como muy conscientes de tener una Ley especial, en comparación con las leyes de otros pueblos»⁹⁷, y en esa comunidad sagrada que constituyen, que es Israel, el propósito de su Ley no es otro que honrar a Yahvé, el único y verdadero Dios⁹⁸. «La filosofía y las leyes judías se presentan como algo que no admite rechazo: encierran una norma de vida adecuada para todos y un derecho de iguales características. La Ley mosaica, al identificarse con la Ley natural, se equipara a la Ley divina, no sólo por proceder de Dios a través de Moisés, sino especialmente por coincidir con la Ley moral»⁹⁹. Todas las leyes que rigen en la naturaleza, al igual que todas las creadas por el hombre, se nutren de una única Ley divina. Ya Heráclito había hecho una afirmación similar¹⁰⁰.

⁸⁷ Ph. *Virt.* 116. traducción, Triviño, 1975. Cf. Ph. *Abr.* 21. De hecho, Aristóteles las presenta juntas formando una especie de tandem pasional negativo en la *Ética a Nicómaco*. Arist. *EN* 2. 5, 15 y 2. 16, 18.

⁸⁸ Ph. *Abr.* 21.

⁸⁹ «[...] la *pronaia* se manifiesta sobre todo en el cuidado que Dios ha dispensado a su pueblo elegido a lo largo de la historia; y Dios mismo es el creador que a partir de una materia informe construyó el mundo y que le comunica algo de su fuerza y señorío. Tal “sabiduría” podía ponerse sin inconvenientes al lado de los antiguos escritos sagrados del pueblo judío», Pohlenz, 2022[1949], 369. Dios había hecho a Moisés «heredero del mundo entero», Ph. *Mos.* 1. 155.

⁹⁰ Para Filón, como dijimos, sólo hay dos grupos en la ciudad: nosotros y ellos. Ph. *Flacc.* 43. Véase nota 48.

⁹¹ Aunque lo tratases de disimular, los judíos en general, y en especial la aristocracia intelectual y económica mosaica, que solían coincidir, a la que pertenecían Filón y su familia, tenían un gran desdén con la gente común. «El desprecio por las masas y su falta de formación es una visión muy elitista por parte de Filón», Torallas Tovar, 2009, 201, n. 48.

⁹² Naturalmente otra cuestión era permanecer impávido ante una persecución como la que se desató en Alejandría, con ataques físicos, robos, asaltos, apaleamientos, torturas, crímenes y atentados diversos. Esta situación y la derogación de su estatuto jurídico fue lo que llevó a los judíos a la protesta, Ph. *Flacc.* 48, y a enviar una embajada para quejarse ante Calígula, Ph. *Flacc.* 53-96.

⁹³ Es muy ilustrador de lo expuesto el siguiente fragmento filoniano: «Pero los alejandrinos, siendo, como son, gente a la que la envidia saca de quicio, ya que la nación egipcia es envidiosa por naturaleza; tenían por propias desgracias los buenos sucesos de los otros [los judíos]; y además a causa de su ancestral hostilidad contra los judíos, poco menos que connatural en ellos, estaban resentidos [...] », Ph. *Flacc.* 29, traducción Triviño, 1975. Estrabón también incide en ese carácter difícil de los alejandrinos al afirmar que «hay tres clases de habitantes en la ciudad [Alejandría]: por una parte, los egipcios y la chusma autóctona, agitados e incívicos; por otra parte los mercenarios, groseros, numerosos e insubordinados [...] y los alejandrinos que no estaban muy inclinados a la vida civil», Str. *Geo.* 17. 1, 12.

⁹⁴ I. *AI.* 19. 278-292. Sen, 2005, 298.

⁹⁵ Claudio tenía relaciones especialmente estrechas con eminentes judíos, como el rey Agripa o el rico financiero Alejandro el *alabarca*, hermano de Filón. Daniélou, 1962: 15; Evans, 1995: 580-581; Burkhalter, 1999: 42; Sterling, 2020: 265; Appelbaum, 2018: 101-105.

⁹⁶ Cf. a manera de ejemplo, Ph. *Flacc.* 29 y 33, entre otros.

⁹⁷ Seland, 2010, 14.. Para una visión del Filón político, cf. Goodenough, 1967[1938]), esp. 64-85; Seland, 2014, 47-74.

⁹⁸ Ph. *Spec.* 1. 51; 3. 165; 4. 55 y 100; *Congr.* 98; *Migr.* 131; *Mos.* 2. 211.

⁹⁹ Cardoso Bueno, 2021, 285-286.

¹⁰⁰ Pohlenz, 2022[1949], 132.

Si bien Filón creía que la filosofía griega era un gran logro de la razón humana, sin embargo no pensaba que fuese la auténtica, ya que según sus palabras fue la filosofía mosaica la primera y en la que se inspiraron todos los demás pensadores, incluidos los griegos¹⁰¹. Filón considera sólo genuinos filósofos a los seguidores de las normas de Moisés¹⁰². Esta certeza, que en el filósofo constituía un pensamiento elaborado y reflexivo, estaba presente a otros niveles en la mente del judío común, y a pesar de no saber exponerlo o explicarlo quizás, representaba una persuasión íntima que le proveía su πίστις, su fe¹⁰³. En Filón la sabiduría procede de la revelación divina y no de la mente humana, como creían los griegos, por ello la razón es desplazada y la πίστις viene a ocupar su lugar¹⁰⁴.

El sabio alejandrino partiendo de estos presupuestos está convencido de la raíz filosófica judía de cualquier razonamiento profundo; lo dice expresamente en muchas ocasiones y lo da a entender indirectamente en otras¹⁰⁵. En este sentido, quizás sea el tratado *De vita contemplativa*, donde los terapeutas simbólicamente representan al conjunto de los judíos, el que más claramente refleja estas convicciones, tanto frente a los grecorromanos como a los demás pueblos: la preeminencia *judeoterapéutica* es tan evidente que ellos son los que aparecen al final del tratado como los auténticos amigos de Dios, y esa es la enseñanza conclusiva de la obra¹⁰⁶. Por tanto, en este escrito, la biografía de este grupo, sin dejar de serlo, se convierte a su vez en una especie de etnografía del pueblo elegido, el judío. Para Israel, por ser la nación escogida de entre todas, siempre había sido más importante la estirpe colectiva que los individuos, salvo que se tratara de figuras ejemplares de patriarcas o profetas, que en eran igualmente el pueblo, pues se los consideraba *caudillos* que asumían su representación¹⁰⁷.

En Egipto, los judíos padecieron las agresiones de facciones hostiles que competían por obtener un papel destacado bajo el dominio de Roma, y se vieron envueltos en acusaciones vejatorias diversas¹⁰⁸. Estos ataques fueron proferidos y difundidos por algunos personajes muy relevantes de la sociedad alejandrina, como Apión, Apolonio Molón, Lisímaco de Alejandría o Queremón que, según afirma Josefo, no buscaron nunca decir la verdad, sino el interés personal¹⁰⁹. Pero estas calumnias no menoscabaron su inquebrantable fe, la πίστις del colectivo mosaico¹¹⁰. Los judíos siempre tuvieron el convencimiento de que ellos, y no los demás, estaban en el camino de la virtud, aliada de la más profunda filosofía, y eso era una verdad incontestable¹¹¹.

«Cuando el resplandor de nuestras leyes irá parejo con la prosperidad de nuestro pueblo, todas las demás legislaciones palidecerán, como borra el sol naciente a los demás astros»¹¹².

5. Epílogo

A partir de la muerte de Augusto¹¹³, la situación en la que se encontraban las comunidades mosaicas había comenzado a enrarecerse en términos generales, pero en Alejandría la judeofobia había cobrado una especial relevancia, hasta el punto de haber desembocado en la conocida persecución del año 38, siendo prefecto de Egipto Aulo Avilio Flacco, en la que se produjeron graves desmanes y la comunidad mosaica alejandrina fue terriblemente humillada¹¹⁴. Sin embargo, la animadversión no acabó ahí, sino que fue en au-

¹⁰¹ Montserrat, 2005, 70-72. Ph. *Mos.* 2. 12-16.

¹⁰² Ph. *Contempl.* 2, 28 y 63-64. La superioridad de la filosofía hebrea ya la había reivindicado el filósofo judío Aristóbulo, predecesor de Filón en Alejandría, cuando escribe: «También Platón siguió nuestra Ley y es claro que estudió minuciosamente cada cosa que en ella se dice y añade, el filósofo (Platón) copió muchas cosas...al igual que Pitágoras, quien trasladó muchas cosas nuestras a su doctrina», Clemente de Alejandría *Stromata*, 1. 22, 150, 1, y 150, 3.

¹⁰³ Virtud característica del primero de los patriarcas, Abraham, a quien Filón dedicó dos de sus tratados *De Abrahamo* y *De migratione Abrahami*.

¹⁰⁴ Pohlenz, 2022[1949], 371. El pensamiento pagano era en general independiente y autónomo, y el judío estaba subordinado a su religión. Si la filosofía griega era antropocéntrica, la judía era teocéntrica. Los griegos deseaban arrogantemente convertir al hombre en la medida de todas las cosas, frente a esto Filón coloca esta medida fuera del hombre, ya que la sitúa en la revelación divina, que reemplaza el saber humano, del que la filosofía griega estaba tan orgullosa. Cardoso Bueno, 2021, 554.

¹⁰⁵ Ph. *Cher.* 49; *Opif.* 8 y 131; *Leg.* 2. 15 y 3. 56 y 162; *Contempl.*.. 2 y 28; *Spec.* 3. 34 y 185; *Prob.* 53, 74 y 93-96.

¹⁰⁶ Ph. *Contempl.*.. 3-10, 40-63 y 90.

¹⁰⁷ Cardoso Bueno, 2021, 207 y n. 924.

¹⁰⁸ I. *Ap.* 2. 80, 89, 95, 121 y 145-146. Fernández Marcos, 1975, 176.

¹⁰⁹ I. *Ap.* 1. 24-25 y 2. 1-2 y 145. Fernández Marcos, 1975, 180.

¹¹⁰ Esta fe inquebrantable de los terapeutas, que representan a la comunidad judía en general, como hemos explicado, se muestra repetidas veces a lo largo del tratado *De vita contemplativa*. Ph. *Contempl.* 25, 28, 64 y 75-78. Filón insiste en el valor superior de la fe, frente a la razón. Sólo si la razón se pone al servicio de la fe, que es la auténtica sabiduría, adquiere alguna validez como instrumento auxiliar. Pohlenz, 2022[1949], 371.

¹¹¹ Ph. *Contempl.* 2-10, 28.

¹¹² Ph. *Mos.* 2. 44, traducción Montserrat, 2005, 70. Filón estaba convencido de que las circunstancias que le tocó vivir eran solo coyunturales, y que el destino del pueblo judío, a pesar de los percances sufridos, sería glorioso, conforme a los designios de Dios. El poder de Roma pasaría como les sucedió a otras naciones y a todo vinculado a Túχη, pero no así el reinado espiritual y eterno de Israel. Berthelot, 2011, esp. 179-186; Cardoso Bueno, 2021, 571-572.

¹¹³ Filón describe la época de Augusto como un tiempo de paz y prosperidad. Ph. *Legat.* 143-158. Druille, 2021, 24; Smallwood, 1976, 233; Van der Horst, 2003, 168; Gruen, 2004, 72. Sin embargo con Tiberio parece que las cosas comienzan a cambiar, aunque Filón no culpa al *prínceps* sino al prefecto Sejano. Ph. *Flacc.* 1; *Legat.* 159.

¹¹⁴ La *Carta a los alejandrinos* de Claudio, es un importante documento datado a fines del año 41, y del que hay dos versiones, la que recoge Josefo I. Al. 280-285, un tanto condescendiente con los hebreos, y la copia conservada en un papiro (P. Lond. 6, 1912), que es más resolutiva. Crespo, 1988, 213-214. De la lectura de ambas extraemos que el *prínceps* aconseja a los judíos conformarse discretamente con los privilegios que han conservado, aunque se hayan reducido, ya que esa ciudad no era suya. Estas palabras de Claudio, que no figuran en Josefo, dan a entender, al menos eso creemos, que el πολίτευμα judío tal y como había sido concebido era algo del pasado. Druille, 2021, 36-37 y 39. Filón habla de la eliminación de su organización política, Ph. *Flacc.*

mento, a pesar de que la vida de los judíos se había visto muy perjudicada, sus derechos rebajados y su posición económica en serio deterioro, además de haber sufrido algunas medidas claramente perjudiciales para el πολίτευμα, como la imposición del *Fiscus Iudaicus*¹¹⁵. Con la guerra de Judea posterior, que acabó destruyendo Jerusalén en el 70 d. C, la propaganda antijudía cundió por doquier y el rechazo se extendió, percibiéndose más en algunos lugares que en otros. En Alejandría, donde el número de judíos era elevado y la animosidad hacia ellos tradicional, el resentimiento se detectaba abiertamente, de forma que, a pesar de los reveses padecidos por el colectivo, las tensiones fueron recurrentes¹¹⁶.

Aunque algunos factores, como hemos visto, se han considerado importantes en el nacimiento de un sentimiento judeofóbico en los demás grupos sociales, cuales fueron las prerrogativas que disfrutaron los judíos, su forma de vida segregada, su relevancia económica, su gran cohesión interna, sus creencias inquebrantables y también su enorme crecimiento demográfico, sin embargo creemos que el elemento determinante en el origen más profundo y visceral de este aciago fenómeno, y es lo que hemos querido demostrar en este artículo, se encuentra principalmente en la 'envidia', en el sentido filoniano de pasión irracional *antivirtuosa*, valga la redundancia, que emerge desencadenando todo el proceso. Si bien en Alejandría durante el mandato de los dos primeros césares, este odio se mantuvo latente¹¹⁷, en el año 38 d. C. estalló originando serios conflictos, donde la persecución y el cruel hostigamiento a los judíos tuvieron una gran trascendencia. Este episodio tan penoso, considerado el primer *pogrom* de la historia, fue vivido y padecido directamente por Filón como judío alejandrino que era. El filósofo, a partir de su experiencia, pudo reflexionar sobre el origen último de esta animadversión y llegar a la conclusión, expuesta por él en *De specialibus legibus*¹¹⁸, de que el germen inicial de todo el furor contra la nación judía fue «la envidia enemiga de la virtud, el más penoso de los males» (ο μισόκαλος φθόνος, τὸ κακῶν ἀργαλεώτατον).

La respuesta visceral de quienes se sintieron humillados ante la πίστις de los que estaban persuadidos de ser los elegidos, dio lugar a los lamentables sucesos que ocurrieron en la ciudad del delta, y que aparecen plasmados, como ya hemos dicho, en los tratados filonianos *In Flaccum* y *Legatio ad Gaium*¹¹⁹, especialmente en el primero. Mas estos no son textos meramente expositivos, sino que manifiestan representaciones de los acontecimientos pero contemplados a la luz del enfoque histórico transcendental filoniano, y deben ser interpretados bajo ese prisma exegético¹²⁰. En este sentido hemos de subrayar, para concluir, que estas obras están íntimamente unidas al objetivo apologético y protréptico que el filósofo persiguió, componiendo con este propósito una colección de cinco libros citada por Eusebio de Cesarea como la *Pentalogía*, que ya hemos estudiado en otra ocasión¹²¹. De ella formaban parte ambos tratados, y en su conjunto estaba dedicada a exponer las virtudes del pueblo judío¹²², que a pesar de haberse intentado soslayar en muchos momentos y circunstancias a lo largo de la historia, finalmente de un modo u otro logran evidenciarse.

«Es que las cosas excelentes, aun cuando por la envidia queden ensombrecidas durante un tiempo, vuelven de nuevo a resplandecer en su momento oportuno gracias a la propicia cooperación de la naturaleza»¹²³.

53. Pero no sabemos si se refiere a la γερουσία, o senado que administraba la comunidad, como entiende Torallas Tovar, 2009, 206, n. 81, o al propio πολίτευμα, que quizás fuese lo que al final podía haber ocurrido, aunque no hay certeza de ello. No podemos olvidar que tras el *pogrom*, los judíos también organizaron un levantamiento que tuvo que ser reprimido. I. Al. 278. Sen, 2005, 298. Filón insinúa igualmente que hubo una respuesta agitada por parte de sus correligionarios, aunque inmediatamente expresa que «ellos por naturaleza son proclives a la paz». Ph. *Flacc.* 48, traducción Torallas Tovar, 2009. Finalmente, pues, la solución a la problemática mosaica en Alejandría había resultado desfavorable para este colectivo. No obstante, a pesar del deterioro, los judíos aún conservaban por cuestiones étnico-religiosas un cierto estatus singular, como la misma *Carta* reconoce. Gruen, 2002, 82; Druille, 2021, 39; Bermejo Rubio, 2020, 156; Schäfer, 1998, 145-152.

¹¹⁵ El resentimiento hacia los hebreos podía haber disminuido, algo que no ocurrió, al establecer Vespasiano una medida que perjudicó notablemente al colectivo: un nuevo impuesto exclusivamente para ellos, el *Fiscus Iudaicus*, como respuesta a las revueltas que acabaron en la guerra de Judea y la destrucción del templo de Jerusalén. A partir de este momento, el tributo destinado al santuario jerosolimitano por los judíos fue asignado al templo de Júpiter Capitolino en Roma. Fernández Uriel, 1995, 164; Gruen, 2002, 83.

¹¹⁶ Bermejo Rubio, 2020, 199-220.

¹¹⁷ Jean Daniélou, 1962, 29.

¹¹⁸ Ph. Spec. 3. 3.

¹¹⁹ Filón reflexiona en estos tratados con un cierto tono de advertencia, acerca del peligro que supondría para la propia estabilidad de Roma, la extensión de estos disturbios a los numerosos lugares del orbe romano donde los judíos estaban establecidos, Ph. *Flacc.* 45-53. Seland, 2010, 25.. Esta consideración, junto con otros contenidos de estas obras, nos indican que fueron concebidas para un público judío pero también romano, es más, diríamos, que fundamentalmente están compuestas para los romanos, aproximándonos a lo que piensa Goodenough. Erwin R. Goodenough, 1926, 77-79, y que Torrey Seland mantiene también. Seland, 2010, 28-29. No estamos de acuerdo con que sean obras para judíos, como afirma Niehoff, 2001, 42. Aunque la investigadora alemana en una obra posterior parece no mantenerlo. Niehoff, 2018, espec. 25-34.

¹²⁰ Cf. Seland, 2010, 23-24.

¹²¹ Cf. Cardoso Bueno, 2022, 153-178. Véase nota. 77.

¹²² Estas virtudes eran precisamente la causa última de la 'envidia', «detestadora de la virtud», que él mismo experimentó. Ph. Spec. 3. 3.

¹²³ Ph. Mos. 2. 27. En Filón no es de extrañar que la naturaleza sea cooperadora necesaria del bien, ya que no hemos de olvidar que para el filósofo alejandrino las leyes de la naturaleza y las de Moisés son coincidentes, pues ambas son leyes de Dios y entre ellas no puede haber contradicción. Ph. *De opificio mundi* (*Opif.*); Mos. 2. 48; *Contempl.* 2. Filón también se refiere a ellas como πάτριον φιλοσοφίαν, filosofía ancestral o filosofía patria. Ph. *Contempl.* 28; *Legat.* 156 y 245; Mos. 216; Spec. 2. 61. Cf. Runia, 1990, 6; Parker, 2011, 151-152; Alessio, 2010, 10. Pohlenz, 2022[1949], 378. Cicerón igualmente intentó demostrar que la ley religiosa romana podía coincidir al menos en parte con la ley de la naturaleza. Cf. Lévy, 2018, s.p.

6. Bibliografía

- Alessio, M. 2008. "La felicidad según Filón". *Circe de clásicos y modernos*, 12, nº 1. 11-27.
- Alessio, M., 2010, "Qué es Israel en los textos de Filón". *Circe de clásicos y modernos*, 14, nº 2, 15-30.
- Alessio, M., 2016. "Qué significa la divina providencia en la teología de Filón de Alejandría". *Circe de clásicos y modernos*, 22, nº 2, 113-129.
- Appelbaum, A., 2018, "A Fresh Look at Philo's Family". *The Studia Philonica Annual* nº 30, 93-113.
- Aranda Pérez, G., GARCÍA MARTÍNEZ, F. y Pérez Fernández, M., 1996, *Literatura judía intertestamentaria*, Estella.
- Barclay, J. M. G., 1996, *Jews in the Mediterranean Diaspora: From Alexander to Trajan (323BCE-117 CE)*, Edimburgh.
- Baumgarten, A. I., 1997, *The flourishing of Jewish sects in the Maccabean era: an interpretation*, Leiden/ New York.
- Bergmann, W. und Hoffmann, Ch., 1987, "Kalkül oder "Massenwahn"? Eine soziologische Interpretation der antijüdischen Unruhen in Alexandria 38 n. Chr", in Erb, R. und Schmidt, M. (eds.), *Antisemitismus und jüdische Geschichte. Studien zu Ehren von Herbert A. Strauss*, 15-46.
- Bermejo Rubio, F., 2020, *Los judíos en la antigüedad*, Madrid.
- Berthelot, K. 2003, *Philantrôpia Judaica. Le débat autor de la "misanthropie" des lois jueves dans l'Antiquité*. Leiden-Boston.
- Berthelot, K., 2008, "Hécatée d'Abdère et la misanthropie juive / Hecataeus of Abdera and Jewish 'misanthropy'", *Bulletin du Centre de recherche français à Jérusalem*, nº 19, 1-11.
- Berthelot, K., 2011, "Philo's Perception of the Roman Empire", *Journal for the Study of Judaism*, nº 42/2, 166-187.
- Cardoso Bueno, D. A., 2021, *Filón de Alejandría: De vita contemplativa o Los terapeutas*, Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid.
- Cardoso Bueno, D. A., 2022, "El tratado *De vita contemplativa* de Filón de Alejandría en el marco de la *Pentalogía* que le atribuye Eusebio de Cesarea", *Gerión*, nº 40, 1, 153-178.
- Crespo, E., 1988, "La "Carta de Claudio a los alejandrinos" (P. Lond. 1912): un tipo de koiné en el Egipto de época de Claudio", *Minerva: Revista de filología clásica*, ISSN 0213-9634, nº 2, 213-232,
- Daniélou, J., 1962, *Ensayo sobre Filón de Alejandría*, (traducción Florentino Pérez Embid), Madrid.
- Druille, P., 2015, "La situación cívica de los judíos en los tratados de Filón", *Synthesis*, nº 22, 1-14.
- Druille, P., 2021, "Contra Flaco de Filón de Alejandría y la primera persecución de los judíos: una reconstrucción de las causas bajo la luz de los papiros (33-38 d.C.)", en Elisa Caselli, E. y Laham Cohen, R., (eds.), *Antijudaísmo, antisemitismo y judeofobia. De la Antigüedad Clásica al atentado a la AMIA*, Buenos Aires. 19-43.
- Durán, M. A. y Lisi, F., 1992, (intr., trad. y notas). *Plató. Diálogos VI. Filebo, Timeo, Critias*. Madrid.
- Evans, K. G., 1995, "Alexander the Alabarch: Roman and Jew", *Society of Biblical Literature. Seminars Papers*, nº 34, 576-594.
- Fernández Marcos, N., 1975, "Interpretaciones helenísticas del pasado de Israel". *Cuadernos de Filología Clásica*, nº 8, 157-186.
- Fernández Marcos, N., 1998[1979], *Introducción a las Versiones Griegas de la Biblia*, Madrid.
- Fernández Marcos, N., 1981, "La religión judía vista por los autores griegos y latinos", *Sefarad*, año 41, nº 1, 3-26.
- Fernández Uriel, P., 1995, "Algunas precisiones sobre el sistema fiscal romano", *Espacio, tiempo y forma*, Serie 2, Historia Antigua, nº 8, 159-182.
- Fernández Uriel, P y Jiménez Escalona, J., 2009, "Alejandría: espacio de integración y segregación (siglos II-I a. C.)", en R. González Salinero (ed), *Formas de integración en el mundo romano*. Asociación Interdisciplinar de Estudios Romanos, Madrid, 187-208.
- Fraser, P. M., 1972, *Ptolemaic Alexandria*, (3 vols.), Oxford.
- Gambetti, S., 2009, *The Alexandrian Riots of 38 C.E. and the Persecution of the Jews: A Historical Reconstruction. Supplements to the Journal for the Study of Judaism* 135, Leiden/Boston.
- García Gual, C., Martínez Hernández, M. y Lledó, E., 1986, (intr., trad. y notas). *Plató. Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*. Madrid.
- Goodenough, E. R., 1926, "Philo and Public Life", *Journal of Egyptian Archaeology*, nº 12, 77-79.
- Goodenough, E. R., 1967[1938], *The politics of Philo Judaeus*, Hildesheim.
- Goodenough, E. R., 1940, *An introduction to Philo Judaeus*, New Haven.
- Graves, R. y Patai, R., 2003[1986], *Los mitos hebreos*, (traducción Javier Sánchez García- Gutierrez), Madrid.
- Gruen E. S., 1998, *Heritage and Hellenism: The Reinvention of Jewish Tradition (Hellenistic Culture and Society)*, Berkeley-Los Angeles.
- Gruen E. S., 2004, *Diaspora: Jews amidst Greeks and Romans*, Cambridge-London.
- Haas, C., 1997, *Alexandria in Late Antiquity: Topography and Social Conflict*, Baltimore.
- Hadas-Lebel, M. 2012[2003]. *Philon d'Alexandrie, un penseur en diáspora*, Paris.
- Hadot, P. 2006. *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, (traducción Javier Palacio). Madrid.
- Hadot, P. 2009. *La filosofía como forma de vida*, (traducción María Cucurella Miquel). Barcelona.
- Husson, G. y Valbelle, D., 1998, *Instituciones de Egipto*, (traducción Maribel García Sánchez), Madrid.
- Irwin, W. A. y Frankfort, H. A. 1968[1954]. *El Pensamiento Prefilosófico, II: Los Hebreos*, (traducción Eli de Gortari). México.

- Lévy, C., 2004, "Mais que Faissant donc Philon en Egypte? À propos de l'identité diasporique de Philon", en Mazzanti, A. e Calabi, F., (eds), *La rivelazione in Filone de Alessandria: natura, legge, storia*, Bolonia, 295-312.
- Lévy, C., 2018, "Philo of Alexandria", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2018 Edition), Edward N. Zalta, (ed.), Obtenido de URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/philo/>>.
- Lozano, A. y Piñero, A., 2007, "El encuentro de Israel con el helenismo" en Piñero, A. (ed.), *Biblia y helenismo. El pensamiento griego y la formación del cristianismo*, Córdoba, 23-101.
- Márquez, J., 2005. *Envidia y política en la Antigua Grecia*, Buenos Aires.
- Martín, J. P., 2009, "Introducción general", en Martín, J.P., (ed.), *Filón de Alejandría. Obras Completas*, vol. 1, Madrid, 9-91.
- Méleze-Modrzejewski, J., 1995, *The Jews of Egypt: From Rameses II to Emperor Hadrian*, Filadelfia.
- Momigliano, A., 1984, *La historiografía griega*, (traducción José Martínez Gázquez), Barcelona.
- Momigliano, A., 1999[1988], *La sabiduría de los bárbaros. Los límites de la helenización*, (traducción Gabriela Ordiales), Madrid.
- Montserrat, J., 2005, *La sinagoga cristiana*, Madrid.
- Nazzaro, A., 1963, "Il problema cronologico della nascita dei Filone Alessandrino", *Rendiconti della Accademia di Archeologia Lettere e Belle Arti* (Napoli), nº 38, 129-138.
- Niehoff, M. R., 2001, *Philo on Jewish Identity and Culture*, Tübingen.
- Niehoff, M. R., 2011, "The Roman Context of Philo's Exposition", *Studia Philonica Annual*, nº 23, 1-21.
- Niehoff, M.R., 2018, *Philo of Alexandria. An Intellectual Biography*, New Haven/London.
- Nieto, P., 2016, (intr., trad. y notas). "Sobre las virtudes", en Martín, J. P., (ed.), *Obras Completas. Filón de Alejandría*, vol. 4, Madrid, 243-334.
- Nikiprowetzky, V. 1963. "Le suppliants chez Philo d'Alexandrie." *Revue des Études Juives*, 122. 241-278.
- Pallí Bonet, J. 1985, (trad. y notas). *Aristóteles. Ética Eudémica. Ética Nicomaquea*. Madrid.
- Parker, E., 2011, "A Portrait of Many Colours: Philo's Account of Roman Political Administration in Alexandria", *Dionysius*, vol. 29, Dec. 147-156.
- Peláez, J., 2007, "El judaísmo helenístico. El caso de Alejandría", en Piñero, A. (ed.), *Biblia y helenismo. El pensamiento griego y la formación del cristianismo*, Córdoba, 103-127.
- Pérez, L., 2023, "Las leyes particulares, 3", en Martín, J. P. y Alessio, M., *Filón de Alejandría. Obras completas*, vol. 6, Madrid, 267-346.
- Piñero, A., 2007, "La traducción griega de la Biblia", en Piñero, A. (ed.), *Biblia y helenismo. El pensamiento griego y la formación del cristianismo*, Córdoba, 165-188.
- Piñero, A., 2010, *Literatura judía de época helenística en lengua griega*, Madrid.
- Pohlenz, M., 2022[1949], *La Stoa. Historia de un movimiento espiritual*, (traducción Salvador Mas), Madrid.
- Racionero, Q. 1990, (intr., trad. y notas). *Aristóteles. Retórica*. Madrid.
- Rodríguez de Sepúlveda, M. 2008, (trad. y notas). Flavio Josefo. *Autobiografía. Contra Apión*. Madrid.
- Rodríguez-Noriega, L. 1998, (trad. y notas). *Ateneo de Náucratis. El banquete de los eruditos. Libros III-V*. Madrid.
- Roig Lanzillotta, F. L., 1997. *La envidia en el pensamiento griego (desde la época arcaica al helenismo)*, UCM, Tesis doctoral inédita.
- Runia, D. T., 1990, "Philo, Alexandrian and Jew", en *Exegesis and Philosophy: Studies on Philo of Alexandria. Four sections: Context, Exegesis, Philosophy and Theology*, Collected Studies Series, 332, Hampshire, 1-18.
- Salvesen, A., Pearce, S. and Frenkel, M., (eds.), 2020, *Israel in Egypt: The Land of Egypt as Concept and Reality for Jews in Antiquity and the Early Medieval Period*, Leiden/Boston.
- Sänger, P., 2013. *The meaning of the word πολίτευμα in the light of the Judaeo- Hellenistic literatura*, in: T. Derda, A. Lajtar, J. Urbanik (Hrsg.), Proceedings of the 27th International Congress of Papyrology Warsaw, 29 July – 3 August 2013, (JJP Suppl. 28), Warsaw 2016, 1679–1693.
- Sänger, P., 2014. "The Politeuma in the Hellenistic World (Third to First Century B.C.): A Form of Organisation to Integrate Minorities", in J. Dahlvik, Ch. Reinprecht, W. Sievers (Hrsg.), *Migration und Integration – wissenschaftliche Perspektiven aus Österreich*. Göttingen, 2014, 51-68
- Sänger, P., 2021, "Contextualizing a Ptolemaic Solution", in Fischer-Bovet, Ch. and von Reden, S., (eds.), ch. 4, *Comparing the Ptolemaic and Seleucid empires: integration, communication, and resistance*, Cambridge/New York, 106-126.
- Savater, F., 2007[2005]. *Los siete pecados capitales*. Barcelona.
- Schama, S., 2015, *Historia de los judíos. En busca de las palabras*, vol. 1, 1000 A.E.C. – 1492, (traducción Teófilo de Lozoya y Juan Rabasseda), Barcelona.
- Schwartz, D. R., 2009, "Philo, his family, and his times", en Kamesar, A., *The Cambridge Companion to Philo*, Cambridge, 9-31.
- Schwartz, J., 1953, "Note sur la famille de Philon d'Alexandrie", *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orient, et Slaves* 12/1, 591-602,
- Seland, T., 2010, "«Colony» and «metropolis» in Philo. Examples of Mimicry and Hybridity in Philo's writing back from the Empire?", *Études Platoniciennes*, vol. 7, 11-33.
- Seland T., 2014, "Philo as a Citizen: Homo politicus", in Seland, T., (ed.), *Reading Philo. A handbook to Philo of Alexandria*. Michigan. Eerdmans Publishing Company. 47-74.
- Sen, F., 2005, "Josefo y Alejandría", *Boletín de la Sociedad Española de Orientalismo*, nº 41, 287-301.
- Smallwood, E. M., 1976, *The Jews under Roman Rule. From Pompey to Diocletian*, Leiden.

- Sterling, G. E., 2020, “«Pre-eminent in Family and Wealth»: Gaius Julius Alexander and the Alexandrian Jewish Community”, in Salvesen, A., Pearce, S., Frenkel, M., (eds.), *Israel in Egypt*. Leiden/Boston, 259-279.
- Torallas Tovar, S., 2002, *El “De somniis” de Filón de Alejandría*, Tesis doctoral, 1995, Universidad Complutense de Madrid.
- Torallas Tovar, S., 2009, (intr., trad. y notas), “Tratados histórico-teológicos”, en Martín, J. P., (ed.), *Obras Completas. Filón de Alejandría*, vol. 5, Madrid, 177-301.
- Trebolle, J., 1993, *La Biblia judía y la Biblia cristiana*, Madrid.
- Triviño, J. M. 1975, (intr., trad. y notas), *Filón de Alejandría. Obras Completas*, 5 vols. Buenos Aires.
- Van der Horst, P. W., 2002, “The first pogrom: Alexandria 38 CE”, *European Review*, 10/4, 469-484.
- Van der Horst, P. W., 2003, *Philo's Flaccus: The First Pogrom. Introduction, Translation and Commentary*, Philo of Alexandria Commentary Series 2, Leiden/Boston.
- Vegas Montaner, L. y Piñero, A., 2007, “El cambio general de la religión judía al contacto con el helenismo”, en Piñero, A., (ed.), *Biblia y helenismo. El pensamiento griego y la formación del cristianismo*, Córdoba. 129