

La in-acción política como comunidad de saber: una lectura de *La vida contemplativa* de Filón

Political inaction as a community of knowledge: a reading of Filon's The contemplative life

Emmanuel Taub
Universidad de Buenos Aires, Argentina

RESUMEN Retomando la lectura de Hannah Arendt en *La condición humana* sobre la *vita activa* y, particularmente, sobre la "acción" como condición de posibilidad de la "vida política", este trabajo busca poner en entredicho la relación entre "política", "vida" y "acción". Para ello, centraremos este análisis en el pensamiento de Filón de Alejandría; más especialmente, en una *rara avis* dentro de su corpus: *La vida contemplativa o de los suplicantes*. El objetivo del artículo es reflexionar sobre el lugar donde se instala la reflexión filosófica y la reflexión teológica como *formas políticas* y qué implicaciones tiene esto: qué ocurre cuando el fundamento de la enseñanza no pasa por la *vita activa* arendtiana sino por una vida pasiva bajo la consagración a la tarea de la reflexión y el estudio, ¿podríamos plantear desde allí una forma comunitaria que constituya la política como in-acción?

PALABRAS CLAVE Acción; Vida política; Contemplación; Hannah Arendt; Filón.

ABSTRACT *This article seeks to question the relationship between "Political", "Life" and "Action", returning to the reading of Hannah Arendt's concept of "vita activa" in The Human Condition. Particularly, going back to the subject of "action" as a condition of possibility of "political life". To do this, this analysis will focus on the thought of Philo, especially in a strange text in his corpus: The contemplative life or supplicants. The aim of the paper is to reflect on the place where philosophical reflection and theological reflection as a political forms are installed and what implications does this has: what happens when the foundation of teaching does not pass through the "vita activa" but by a passive life under consecration to the task of reflection and study: can we raise from there a communal manner that*

constitutes politics as in-action?

KEYWORDS *Action; Political Life; Contemplation; Hannah Arendt; Philo.*

RECIBIDO RECEIVED 22-06-2016

APROBADO APPROVED 06-04-2017

PUBLICADO PUBLISHED 30-06-2017

NOTA DEL AUTOR

Emmanuel Taub, Instituto de Investigaciones "Gino Germani" de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires y Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina.

Correo electrónico: emmanueltaub@gmail.com

ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-7917-5927>

¿Todo es político? ¿Es posible llevar la acción política a un estado de radicalidad tal que pueda convertirse en una forma de *in-acción* y desde allí re-politice la vida política desde una “otra” experiencia? Siguiendo por esta última pregunta, el planteo que aquí presentamos intentará reflexionar sobre el lugar que podría ocupar la escuela filosófica y la escuela religiosa como formas de acción o *in-acción* política, pero ya no solo escindidas del pensamiento político sino como formas radicales ante la acción política, la natalidad y la pluralidad.

Retomaremos para esto como disparador los postulados de Hannah Arendt en *La condición humana* sobre la *vita activa* y, particularmente, sobre la “acción” como condición de posibilidad de la vida política, reflexionando sobre la relación entre política, vida y acción desde la contemplación como forma de vida. Y para tal motivo, el análisis estará centrado en una *rara avis* dentro del pensamiento de Filón de Alejandría: *La vida contemplativa o de los suplicantes*. Este pequeño tratado nos permitirá adentrarnos en el modo de vida de una secta judía que se desprende de la vida comunitaria de la ciudad para dirigirse al desierto y constituirse como una comunidad aislada que construye un *habitar-en-el-mundo* abocado a la contemplación, la oración y el estudio como formas de vida.

El objetivo de este trabajo es repensar el lugar donde se instala la reflexión filosófica y la reflexión teológica como formas políticas y qué implicancias tiene esto. O sea: qué es lo que ocurre cuando el fundamento de la enseñanza no pasa por la *vita activa* arendtiana (labor, trabajo y acción) sino por una vida pasiva, o negativa (como ser-en-la-muerte, como luego veremos), bajo una consagración a Dios a través de la tarea de la reflexión, el estudio y la oración. Podríamos preguntarnos entonces, como hilo conductor de este trabajo, si ¿es posible plantear una forma comunitaria que tenga su eje puesto en la *in-acción* como centro de lo político?

Recordemos que la acción para Hannah Arendt es una de las tres actividades fundamentales de la *vita activa*, pero también al ser la única actividad que se da entre los hombres “sin mediación de cosas o materia, corresponde a la condición humana de la pluralidad” (Arendt, 2013, pp. 21-22). Más aún, como escribe Arendt:

La pluralidad humana, básica condición tanto de la acción como del discurso, tiene el doble carácter de igualdad y distinción. Si los hombres no fueran iguales, no podrían entenderse ni planear y prever para el futuro las necesidades de los que llegarán después. Si los hombres no fueran distintos, es decir, cada ser humano diferenciado de cualquier otro que exista, haya existido o existirá, no necesitarían el discurso ni la acción para entenderse. (2013, p. 200).

Esta condición de pluralidad es la condición, "*conditio per quam*", de toda vida política (Arendt, 2013, p. 22). Hay dos elementos más que son importantes que resaltemos de la caracterización de la "acción" para Arendt y que funcionarán como puntos de partida para desarrollar nuestro análisis sobre la vida de los terapeutas de Filón. En primer lugar, la relación entre el sentido de la acción y la construcción de la historia, haciendo aparecer la dimensión del recuerdo como la posibilidad de preservar los hombres como cuerpos políticos. Según Arendt, "la acción, hasta donde se compromete a establecer y preservar los cuerpos políticos, crea la condición para el recuerdo, esto es, para la historia" (2013, p. 22).

En segundo lugar, la acción también mantiene una estrecha relación con la natalidad como condición humana, como el principio que permite el devenir del actuar humano para volverlo a la condición de lo político. Por ello, nos dirá Arendt, que "ya que la acción es la actividad política por excelencia, la natalidad, y no la mortalidad, puede ser la categoría central del pensamiento político, diferenciado del metafísico" (2013, p. 23). Más aún, tomando los dos elementos, el sentido de la historia y la pluralidad, y el de la natalidad, Arendt explicará que el hecho de nacer se corresponde como el comienzo de la acción, "si es la realización de la condición humana de la natalidad, entonces el discurso corresponde al hecho de la distinción y es la realización de la condición humana de la pluralidad, es decir, de vivir como ser distinto y único entre iguales" (2013, p. 202).

Como bien señala Fabián Ludueña Romandini en su trabajo *Principios de Espectrología*, Arendt analiza el problema del amor moderno y para ello retoma los pasajes platónicos del Eros para repensar esta cuestión en la Modernidad. Es así que en sus reflexiones

sobre el amor en su *Diario*, Arendt introduce el platonismo “en pleno siglo xx para mostrar la vigencia filosófica del gesto antiguo” (Ludueña Romandini, 2016, p. 100). De la misma manera, la propuesta que aquí desarrollaremos será insertar a Filón en la Modernidad para mostrar que algunas concepciones antiguas siguen estando vigentes en nuestro tiempo o, más aún, marcan desde las sombras el rumbo de la reflexión política moderna. Es en este sentido, que lo que analizaremos a continuación será la existencia de una secta que constituye una forma de vida comunitaria por oposición a estos elementos que plantea Arendt, pero no por ello, por fuera de lo político. Sino que, y es ahí en donde centraremos nuestra hipótesis, en la radicalización de formas im-políticas re-politiza la vida comunitaria desde otro lugar. A ello nos abocaremos ahora.

Los suplicantes de Filón: contemplación y filosofía

Como bien indica José Pablo Martín en su introducción al tratado de Filón *La vida contemplativa o de los suplicantes*, el texto “describe una comunidad, de hombres y mujeres, dedicados a la *contemplación* y a la *súplica*, es decir, a la mediación sacerdotal ante Dios por sí mismos y el universo” (2009, p. 147). Pero además, se posicionan en contraposición al movimiento judío de los esenios, quienes aparecen caracterizados como “modelos de vida activa” (2009, p. 148).¹ Como bien se sugiere sobre Filón, a pesar de la idealización de esta forma de vida comunitaria (y por lo tanto por lo menos contemporánea a él)² en donde rigen principios propios tanto filosóficos como teológicos, siempre intenta mostrarlo como una comunidad real, “con reglas explícitas de vida, con edificios adaptados a fines propios, con

~
219
~

¹ Para ampliar el análisis sobre Filón y la exégesis bíblica como también su relación con la tradición judía helénica y con los padres de la Iglesia cfr. Rubia (1990, 1993, 1995, 2000) y Radice (2006).

² Como lo indica Martín, “es claro que la intención del autor es que esta comunidad real aparezca como un ideal de vida frente a otras formas de vida, cercanas o lejanas, que eran usuales en la sociedad que lo rodea. En este sentido es un *protréptico* [el tratado] que exhorta a apreciar o a imitar a una escuela filosófica, es una *apologética* de la filosofía mosaica y del judaísmo en un enclave de conflictos culturales, y es un libro de *teología* que muestra el «camino real» que conduce a Dios a través de la palabra escrita por Moisés. Es también una dura *diatriba* contra las costumbres dominantes en la sociedad imperial romano-helenista, en especial la costumbre de los *banquetes*” (Filón, 2009, p. 155).

bibliotecas reales en custodia, con actividades que se pueden ubicar en el espacio y tiempo y en un lugar exacto” (Filón, 2009, p. 153). En este sentido, los terapeutas continúan uno de los caminos que, según Filón, el propio Moisés había inaugurado dentro de la tradición judía: el del retiro y la práctica teórica. Así lo escribe Filón en el primer libro de su texto la *Vida de Moisés*:

Mientras se decían cosas, “Moisés” se había retirado a la vecina Arabia, donde permanecía a salvo. Al mismo tiempo rogaba a Dios para que unos se salvaran de sus insoportables desgracias y otros, que no habían ahorrado maldades, recibieran su justa sanción; y que, duplicando la gracia, le permitiera a él presenciar ambas cosas. [...] A la espera de tal juicio [de Dios como resultado de las súplicas de Moisés], Moisés se preparaba en la práctica de la virtud, teniendo como propio entrenador al agudo razonamiento, bajo el cual se ejercitaba para los modos superiores de vida: la teórica y la práctica. Siempre se esmeraba en explicar las doctrinas de la filosofía con el fluido discernimiento de su alma y las encomendaba a la memoria para no olvidarlas. (2009, p. 38).

Como se puede observar en este importante e interesante fragmento citado sobre la vida de Moisés, hay un poder en la súplica por la que Dios escucha y actúa como respuesta a esta. Sin embargo, es Moisés, el profeta de los profetas, quién habla con Dios cara a cara suplicando individualmente por el devenir del pueblo. A pesar de que esta relación *directa* entre Dios y Moisés puede encontrar otros casos en los patriarcas (Abraham, Isaac y Jacob)³ y en menor medida en el resto de los profetas —aunque cada vez de manera más indirecta, o sea, a través de sueños, epifanías u oráculos—, la historia de la revelación (y del profetismo) se fue apagando e invirtiéndose hacia la tarea del pueblo convertido en comunidad, en el cuidado de los preceptos y en la oración, convertida en el medio de vincularse, a través de la palabra, con lo divino.

Por otra parte, el razonamiento, la actividad de reflexión no solo como tarea religiosa sino como forma teológico-filosófica (o teológica

³ Sobre Filón y el problema de la divina trascendencia, así como también sobre un análisis de la relación de Filón con los conceptos de divina inmanencia y su relación con los patriarcas Abraham, Isaac y Jacob, también con Moisés, cf. Frick (1990).

guiada por la filosofía) es la que le permitía, según Filón, a Moisés prepararse para la práctica de la virtud en la búsqueda de la vía teórica y práctica como experiencias superiores de vida. Filón se permite aquí unir el método filosófico con el de la práctica religiosa o confesional orientando ambas en la misma búsqueda: la de la virtud para el hombre y adhesión hacia lo divino, que en el mismo movimiento en que se aprehende algo de esta divinidad se legitima la virtud aprehendida por el hombre, Moisés. De la misma manera, podríamos sugerir, dentro de la tradición judía, de Filón a Maimónides (cf. Maimónides, 2005) y hacia adelante, la práctica del estudio y la enseñanza, la construcción del saber hacia y desde el corpus bíblico, constituyen prácticas que vinculan ambas dimensiones, la mundana con la divina, y viceversa. Así como también abre el alma del hombre a la experiencia de la divina presencia, la *shejiná*.⁴

El primer elemento característico que se nos presenta al introducirnos por las palabras de Filón es que los terapeutas son filósofos (Filón, 2009, p. 157). Y que además tienen una tarea que está dada por el nombre propio que los nomina, “son llamados terapeutas y terapéutrides, ya sea porque profesan un arte de curar superior al de las ciudades [...], ya sea porque ellos fueron educados por la naturaleza y las sagradas leyes para servir al Existente” (2009, pp. 157-158). Ellos curan el alma y no solamente el cuerpo, del que se puede conseguir la cura en la ciudad. Más aún, el método de la cura del alma enferma está dado a través de aquellos, filósofos, que son educados por la naturaleza y la experiencia de habitar en el mundo, y por el texto bíblico, de donde surgen las sagradas leyes para servir a Dios. En este sentido, un terapeuta —aunque no se lo indique explícitamente— pareciera no poder pasar a este modo de vida particular si no ha logrado tener su experiencia en el mundo, por lo que los niños en principio no pueden formar parte de esta. Y, por otro lado, el terapeuta está siempre empeñado en aprender a ver, escribe Filón, a contemplar a Dios [el Existente] para ascender “más allá del sol perceptible y nunca abandone este puesto que conduce a la felicidad perfecta” (2009, p. 159). La contemplación, como método, es el modo de los terapeutas para alcanzar la epifanía.

4 El concepto de *Shejiná* es usado por los rabinos para llamar a la divina presencia que desciende junto a los hombres para habitar entre ellos (Kohler y Blau, 1906, pp. 258-260).

Un segundo elemento fundamental sobre esta comunidad es la ruptura con cualquier forma hereditaria de tarea, dentro del judaísmo, que hace de un terapeuta otro terapeuta. La posibilidad de formar parte de los terapeutas está dada por la combinación entre la decisión y la consagración, por la razón y la devoción; los terapeutas deciden consagrarse a esta forma de vida porque, como dice Filón, “son poseídos por una fuerza divina hasta contemplar lo que anhelan” (2009, p. 159). Sin embargo, el punto central de la forma en que se avocan a esta forma de comunidad y de vida contemplativa, y que como veremos más adelante será paradigmática en nuestra reflexión y propuesta, se encuentra en el por qué de la lectura de esta “posesión” divina que los lleva manifestar una decisión en relación a su vida pasada y su vida futura. El terapeuta decide que su “vida mortal” ha finalizado para consagrarse a esta forma de vida que busca dirigirse a la “vida inmortal feliz” (Filón, 2009, p. 159), o sea, a la negación de la vida activa como vida productiva, reproductiva y política, por lo menos en el sentido que lo hemos retomado desde Hannah Arendt.⁵ Pero esta decisión de consagración a la vida inmortal no es solo simbólica, sino que se traduce como una decisión por la que el suplicante debe desprenderse de todos sus bienes que lo definían como un ser mortal y de ciudad, “dejan sus bienes a los hijos u otros parientes, adelantando por decisión libre la entrega de la herencia” (Filón, 2009, p. 159).

El terapeuta, como desarrollaremos, decide terminar con su vida mortal y activa que se caracteriza, según Filón, por la posesión de bienes, de familia y de ciudad. Tal es así la necesidad de desprendimiento que si alguno de estos terapeutas no tiene parientes sus bienes deben ser cedidos a compañeros o amigos. De esta manera comienzan con su pasaje de la “riqueza de la visión” abandonando la “riqueza ciega a aquellos que todavía eran ciegos de inteligencia” (Filón, 2009, p. 160). Por la manera en la que Filón hace este señalamiento, podríamos decir que para él el modo de vida y el camino elegido por los terapeutas es el camino que, finalmente, debería ser seguido por todos los judíos.

⁵ Para una mirada comparativa sería retomar los textos de Leo Strauss sobre la distinción entre Atenas y Jerusalén (Strauss, 1997) y la ciencia política en Maimónides (Strauss, 2012). Para ampliar el estudio sobre lo político en Filón confróntese el fundamental trabajo de Ewin Goodenough (1967).

“¿Cuánto mejores son los que, si bien no han dejado sus tierras para el pastoreo de ovejas, corrigen, sin embargo, la pobreza de parientes o amigos, que son humanos, y los convierten de indigentes en prósperos?”, se pregunta Filón (2009, p. 160). El acto de *dejarle la riqueza material al otro* para dedicarse a filosofar también pasa por una decisión por parte del suplicante. Una decisión que no debe tomarse como una cuestión de desprendimiento de la riqueza porque sí, ya que este acto no tendría sentido para la comunidad al darse como desprendimiento por el desprendimiento mismo y no como un acto de responsabilidad (y esto distingue a los Terapeutas de otras formas de vida ascéticas) hacia el otro para dedicarse a la tarea filosófica. Justamente se refuerza en este sentido la decisión del desprendimiento dirigido al otro luego de haber experimentado la vida de los bienes:

¡Cuán superiores y cuánto más admirables son aquellos que, después de experimentar atracción no menor por la filosofía, prefieren la magnanimidad a la estrechez y regalan sus posesiones en lugar de malgastarlas para beneficiar a otros y a sí mismos, a otros con generosas donaciones, y a sí mismos, por dedicarse a la filosofía! (Filón, 2009, p. 160).

Podemos decir que esta forma de responsabilidad está dirigida hacia el otro como intento de sacarlo de su situación de inferioridad material, por lo que la decisión sobre a quién dejarle los bienes también debe ser tomada de manera responsable. El acto de dar las riquezas al otro es el camino de inicio, luego de creer en la llamada a realizarlo, hacia la vida contemplativa, hacia la negatividad de esta vida que se opone a la vida mortal; y también es un acto de responsabilidad hacia el otro y un acto de justicia ante la desigualdad generada por la tenencia de bienes. Es así que Filón escribe que “la fatiga por los medios de vida y la riqueza genera injusticia a causa de la desigualdad, y la elección contraria genera justicia, gracias a la igualdad” (2009, pp. 160-161). El hecho del desprendimiento es una forma de justicia mientras lo que se deje sea para intentar colocar en una situación de mayor igualdad al otro. El desprendimiento se convierte así en la base misma de la práctica judía de la *tzedaká* [justicia social] como el precepto determina la obligación ética de realizar justicia social.⁶

6 Cf. Levítico 19. Para profundizar sobre el principio de la *tzedaká* y su relación con la caridad

En la última cita, también podemos observar que el excesivo cuidado de los medios de vida y de la riqueza llevan a la injusticia. Y que por el contrario, la posibilidad de alcanzar o hacer justicia se relaciona directamente con la situación de igualdad. En este sentido, digamos que la justicia está dada por la situación en relación con los bienes y con el otro, no por la detención de poder. Más aún: la necesidad de dar al otro los bienes y riquezas para consagrarse a Dios a través de la tarea filosófica es el paso que caracteriza la situación de igualdad como no tenencia de bienes; o sea, de igualdad ante el *no* o la *negación*, como prefijo de toda acción de una comunidad de saber. Es por ello que la situación de saber es una situación de incomodidad constitutiva, de duda, de cuestionamiento y de imposibilidad; situación que en esa misma negatividad se vuelve un camino de consagración y una forma de vida: *la in-acción es el centro oculto de la vida divina en la tierra*. Toda actividad in-útil se vuelve una forma de hacer del tiempo y el espacio el refugio del espíritu, o el sentido, de lo divino en el mundo.⁷

Un tercer elemento distintivo de los terapeutas como comunidad de saber es el abandono "sin retorno" de todo aquello que caracterizaba la vida mortal (y activa) del terapeuta, ya que, según Filón (2009, p. 161), esta constituye la atadura más poderosa: "hermanos, hijos, esposas, padres, la numerosa parentela, el círculo de amigos, las patrias en que nacieron y crecieron". La vida del suplicante está dada, en un principio, como una vida solitaria, alejada y solitaria "fuera de murallas, en parques o campos apartados" (2009, p. 161) haciendo del espacio de retiro una "otra" patria, la patria del sabio, lo que llamaremos una *comunidad de saber*.

Como bien indica Filón (2009, p. 161), estas comunidades solitarias que se encuentran alejadas de las ciudades ya que buscan el horizonte de la soledad, sin embargo, no permanecen por ello ni desconectadas totalmente de las ciudades ni a una distancia demasiado grande, porque no desprecian la vida en común sino que, por el contrario, la aprecian, así como también la ayuda mutua en caso de peligro. En estas comunidades el espacio o la espacialidad y la forma de

véase la entrada de Justicia social, caridad y otras instituciones de justicia en la *Jewish Encyclopedia* (Jacobs, Kohler, Adler, et al., 1906, pp. 667-676).

⁷ Véase *La utilidad de lo inútil. Manifiesto* de Nuccio Ordine (Ordine, 2013).

vida se encuentran totalmente relacionadas. El cuerpo y el lugar deben alcanzar la armonía a través del ayuno y el estudio de los textos sagrados para lograr las condiciones necesarias con las que cada terapeuta entra en contacto con la dimensión de lo divino:

En cada residencia hay una habitación sagrada, que se llama santuario o monasterio, en el que en soledad se perfeccionan en los misterios de la vida consagrada, sin introducir ni bebida ni alimento ni nada de las cosas que son necesarias para los cuerpos, sino leyes y oráculos pronunciados por profetas e himnos y los otros “escritos” que acrecientan y perfeccionan la ciencia de la piedad. (Filón, 2009, p. 162).⁸

La cuestión que rige esta forma de comportamiento y práctica es conseguir desatar todos aquellos elementos materiales e inmateriales, como los nudos del alma,⁹ que interfieran en la relación directa del hombre con Dios, intentando de esta forma experimentar de modo consciente o inconsciente, por ejemplo a través de los sueños dice Filón, “las bellezas de las virtudes y potencias divinas” (2009, p. 162). La práctica diaria de los terapeutas se centra en el rezo, en el estudio de los textos sagrados y en el canto de himnos como también en su creación. Pero mientras que por la mañana se reza “para que la luz celestial llene por completo sus inteligencias”, al atardecer se reza “para que el alma, liberada por completo del lastre de las sensaciones y de la turba de cosas sensibles, replegada en su sanedrín y sala de consejo, continúe la búsqueda de la verdad” (Filón, 2009, p. 163).

Encontramos un elemento fundamental para nuestra reflexión en base a la comunidad de los terapeutas: la aparición del concepto de “sanedrín” en donde se repliega el alma en la búsqueda de la verdad. Esta idea es central para nuestro análisis porque el sanedrín —que originalmente hace referencia al consejo de sabios que, en el Antiguo Israel, hacían de jueces ante los asuntos de cada ciudad judía como

8 Como bien aclara Marín en las notas, esta descripción de textos sagrados se refiere al corpus bíblico judío, el *Tanaj*.

9 Podríamos trazar aquí los vínculos que se nos presentan visiblemente entre la comunidad de los terapeutas y la posterior mística judía. En este sentido, valdría la pena desarrollar los postulados de los suplicantes con los principales elementos de la cábala de Abraham Abulafia (Scholem, 2000; Idel, 2005).

también el Gran Sanedrín que era la corte suprema del pueblo de Israel (Sacchi, 2004)— es una dimensión individual de cada uno de los terapeutas: ellos conforman su propio sanedrín, cada uno es como un tribunal de justicia. De esta manera, la justicia en esta comunidad de saber se traslada a cada uno de los hombres para que allí pueda desplegarse el alma en su estado de desarraigo de las cosas del mundo, en su desnudez. Cada hombre ante Dios se vuelve su propio juez y hace de la justicia la casa del alma desnuda, o sea, del alma inundada del conocimiento de lo divino. La justicia de esta forma de vuelve una responsabilidad de el uno hacia el otro, configurando así un sentido de vida comunitaria que hace a la constitución de una relación social por fuera de la vida del pueblo y hacia adentro de la vida comunitaria. La comunidad se construye en la relación de justicia y responsabilidad de uno con y hacia el otro.

Retomando los postulados de Filón, podemos pensar que la actividad consagratoria o suplicante es así la del hombre que actúa inútilmente pero sobre la base de la responsabilidad, eso quiere decir, consagrado a la justicia o al juicio, a la palabra divina hecha precepto. Es por ellos que, tal vez, si en su in-acción o negatividad la comunidad de saber de los terapeutas se vuelve el opuesto necesario que permite la existencia de la acción y la vida activa, entonces el terapeuta una vez consagrado no puede salirse de su comunidad de saber ya que no puede hacer de su in-acción una vida exotérica: su *salirse* de la vida mortal y su desarraigo no tiene retorno porque en él está edificada la negatividad de toda acción y la misteriosa ligazón entre lo divino y lo mundano. Y, al mismo tiempo, nos muestra que por ello toda forma de negatividad constitutiva solo podrá manifestarse de manera esotérica; pero no son una realidad oculta sino la i-realidad del existente que le permite existir, de la misma forma es la in-acción que posibilita la acción o, más aún, la im-política que permite que la dimensión de la mundanidad sea el territorio de lo político por antonomasia. Solo exaltando la excepción, la realidad de la política se vuelve posible.

La tarea (in-acción) del terapeuta desde que amanece hasta que oscurece, en esa temporalidad delimitada por las oraciones, es la interpretación filosófica de las Escrituras. Es importante que podamos

analizar ahora de qué se trata esta forma de estudio que marca la vida del suplicante:

Leyendo las sagradas escrituras, buscan la sabiduría que hay en la filosofía de sus padres mediante el estudio de las alegorías, pues entienden que las expresiones literales son símbolos de una naturaleza escondida que se revela en concepciones subyacentes. Poseen también escritos de hombres antiguos, los fundadores de la escuela que legaron muchos testimonios referidos a la interpretación alegórica. Imitan el estilo de la escuela usándolos como arquetipos. De manera que no se dedican solo a la contemplación sino que componen cánticos e himnos a Dios en todo tipo de metros y melodías que transcriben por fuerza en los ritmos más solemnes. (Filón, 2009, p. 163).

Si la lectura es la vía de estudio, el entendimiento de las alegorías es la manera de comprender los secretos de la palabra divina revelada que allí se esconden, de manera subyacente. Por ello también se ayudan de las lecturas e interpretaciones alegóricas de los antiguos escritos (comentaristas) que les dan más herramientas para sus propias interpretaciones y para la imitación y composición de nuevos cantos e himnos, el elemento exotérico en la tarea solitaria del suplicante. Es así que la tarea del terapeuta en la soledad del santuario y ante la casa desnuda de su sanedrín, es la lectura y la reflexión de los textos sagrados, por un lado, y la interpretación en forma de creación de nuevas formas de transmitir el texto, por el otro. En este sentido particular, hay una tarea compositiva y literaria a través de la cual los suplicantes reproducen y transmiten en la soledad de la contemplación las palabras hacia Dios. Aquí la contemplación se vuelve un método filosófico de estudio de las alegorías. Esto fue también descrito por la propia Hannah Arendt al analizar la relación entre lo inefable y las metáforas en Filón:

Los esfuerzos medievales por reconciliar las enseñanzas bíblicas con la filosofía griega atestiguan la completa victoria de la intuición o la contemplación sobre cualquier forma de audición, victoria que ya había sido anunciada, por decirlo así, por el temprano intento de Filón de Alejandría de reconciliar

la religión judía con su filosofía platonizante. Siguió siendo consciente de la distinción entre una verdad hebrea, que se oía, y la *visión* griega de la verdad, y transformó la primera en una mera fase preparatoria de la segunda, gracias a la intervención divina que había transformado los oídos de los hombres en ojos, a los efectos de dotar de mayor perfección al conocimiento humano. (Arendt, 1984, p. 133).

Sobre las alegorías: una filosofía de la in-acción

Ahora bien, la lectura y el comentario se centran en la interpretación de las alegorías, un elemento fundamental que encontraremos luego tanto en la tradición racionalista de Maimónides al decir que el texto bíblico tienen sombras que pueden ayudar a ser explicadas con el uso de la filosofía aristotélica, como en el misticismo judío en cuanto a la interpretación de la palabra y los espacios en el texto bíblico (cf. Maimónides, 2005; Scholem, 2000, 2006; Idel, 2005). Como el propio Filón lo indicará más adelante en este mismo tratado, “las exégesis de las santas escrituras surgen de conceptos subyacente en alegorías” (2009, p. 174). La alegoría es la concepción subyacente del texto sagrado. Según Filón, para los terapeutas la legislación judía se asemeja a un “ser viviente” en donde el cuerpo se identifica con las “prescripciones literales” mientras que el alma “es el invisible intelecto que está guardado en las palabras” y por ello la tarea del hombre es descifrar estos símbolos (las palabras, las letras) en donde se oculta “la extraordinaria belleza de las concepciones que allí se manifiestan” (2009, p. 174).

Para los terapeutas la interpretación de las alegorías en el texto bíblico se convierte en un método, ya que en la alegoría se esconde el secreto, al tiempo que la alegoría adquiere un contenido de politicidad configurándose como el punto de llegada y de partida de la interpretación filosófica. El desciframiento y la interpretación de la alegoría, su desvelamiento, se constituye como el sentido mismo de la in-existencia de los terapeutas, de su vida in-material y consagrada al saber. En este movimiento, el alejarse del mundo constituye una forma radical de volverse parte fundamental de la existencia del mundo.

Pero, ahora bien, ¿cuál es el sentido de develar y comprender las alegorías? Propongamos aquí, entonces, que la alegoría es el objeto sobre el que se funda el paradigma de la in-acción, como tarea teológico-filosófica, transformando el propio cuerpo en el sanedrín en el que se extiende la vida im-política de los terapeutas. Solo desde esta concepción podremos, entonces, seguir construyendo las principales características del sentido subyacente a toda comunidad de saber.

Teniendo ahora el eje de la in-acción contemplativa como forma de estudio y de oración demos el paso adelante al que nos llevan los terapeutas. ¿A qué estamos haciendo referencia? A lo que Filón llama la “celebración de los sábados” o del shabat. Como veremos a continuación, la aparición de uno de los pilares de la vida judía nos lleva a repensar el sentido de la vida contemplativa de los terapeutas. Como describe Filón, “durante seis días se dedican a filosofar cada uno por su cuenta [...] sin traspasar el umbral ni mirar siquiera las cosas lejanas”, pero en el séptimo día, así como Dios descansó luego de crear el mundo, los suplicantes “se congregan como si tuvieran una asamblea común y se sientan en orden según la edad, con la debida compostura” (2009, p. 163). Una vez reunidos en el corazón de la comunidad de saber, un primer terapeuta que suele ser el más anciano y de mayor experiencia, toma la palabra de humilde manera y transmite con “el rigor del hermeneuta que examina los conceptos” (Filón, 2009, p. 164) palabras que traspasan los oídos para llegar al alma y permanecer allí. En este salón común se unen varones y mujeres aunque en recintos separados ya que en la vida de los terapeutas las mujeres “por norma, participan de la audiencia con el mismo celo y la misma elección” (Filón, 2009, p. 164). Y, como explica Filón, el muro que separa los recintos permite que de ambos lados se escuchen las palabras de los maestros que transmiten lo aprendido.

La cuestión de la castidad es un elemento importante que caracteriza a los terapeutas y nos ubica en un lugar diametralmente opuesto al carácter de la natalidad para la acción arendtiana (pero también, y hay que decirlo, al precepto judío de la concepción, multiplicación y crianza de los hijos; también inaugurará, de alguna manera, una forma de vida que luego será tomada por la mística judía). Así como en la comunidad de los suplicantes conviven hombres y

mujeres sin embargo la gran parte de estas últimas “guardan la castidad”, pero no por una imposición sino por una “decisión voluntaria, por celo y anhelo de sabiduría” (Filón, 2009, p. 171). Desprecian los placeres del cuerpo “deseosas de no tener hijos mortales sino inmortales, que por sí sola puede engendrar únicamente un alma amante de Dios” (Filón, 2009, p. 171). Esta decisión de consagrarse a la vida de la contemplación y el estudio renunciando a la maternidad y la natalidad, entendida estas como fundamentales de la vida activa (y según Arendt de la pluralidad, la acción y la política), son características determinantes de la forma de vida in-activa y de la negatividad a la que se consagran los terapeutas buscando acercarse de esta manera a la esencia misma del acto divino y a su silencio.

Como podemos observar, la vida de los terapeutas corta la tarea solitaria de la contemplación y el estudio en shabat para convertir este día santificado por Dios en el momento de encuentro de la comunidad y la transmisión de lo aprendido durante la semana. Vemos entonces que el tiempo para los terapeutas está consagrado al ejercicio diario de la oración y el estudio, en ayunas, como tarea teológico-filosófica en donde se nutre al alma de las verdades divinas, pero el séptimo día, en shabat, se sale de la soledad del uno mismo con lo divino abriéndose a la vida comunitaria junto a estos no-otros que son el resto de los terapeutas. Seis días filosofan y estudian en soledad, encerrados en sus santuarios y el séptimo día, en shabat, se vuelven hacia la comunidad, se congregan en una asamblea y abren las puertas de su sanedrín al sanedrín comunitario: “otorgan al séptimo día una dignidad especial, pues lo consideran el más santo y festivo. Ese día, después del cuidado del alma también ungen el cuerpo y también quedan sueltos los animales, liberados de las continuas fatigas” (Filón, 2009, p. 165).

Retomando los postulados de los terapeutas descritos por Filón, frente a la acción arendtiana, pareciera que estos en su modo de vida confrontan la “condición humana” y erigen la vida contemplativa como “condición de in-humanidad”, lo que llamaremos “in-condición”, haciendo del estudio y del diálogo sabático el prototipo de una temporalidad filosófica, dada por la sumatoria entre estudio, diálogo y amistad, como base de una forma de vida a-temporal que se constituye como forma de comunidad. Su in-condición de existencia

no es ni antigua ni moderna, sino arquetípica. Una temporalidad que se extiende así a toda comunidad de saber.

Esta condición *in-humana* está caracterizada también tanto en su elección de darle fin a su vida material como en la negación (aunque no prohibición) de la natalidad, ya que la vida de los terapeutas se consagra del lado de la muerte y no del de la natalidad. Desde la perspectiva de Arendt (2013) este pasaje al bando de la muerte es también la exaltación de la metafísica ante la política.

Por su parte, también, los terapeutas aunque no abogan explícitamente por la castidad, no colocan en el centro de su práctica ni la vida familiar, ni la natalidad, ni la crianza de los niños, sino la vida comunitaria. El terapeuta, como hemos visto, se inicia en la vida *in-activa* y ejemplar después de considerar que su vida mortal ha terminado y anhelando tanto la vida inmortal como la felicidad a través de ella. Para ello son capaces de tomar la decisión de partir, no por un llamado de Dios sino hacia el llamado de Dios. La muerte se convierte así en la condición de *in-existencia* de la *in-acción* como ejemplaridad que estimula la decisión de actuar hacia la supuesta soledad de la contemplación y el estudio filosófico del texto bíblico. Y decimos *supuesta* porque en esta vida arquetípica hace de la *in-existencia* e *in-humanidad* una forma reactiva a la vida activa pero como contemplación solitaria y estudio, que una vez por semana debe abrirse al encuentro comunitario del otro, consagrándose a la comunidad de saber. Por ello debemos seguir remarcando esta supuesta soledad ya que el suplicante, según las palabras de Filón, solo debe (como tarea de esta experiencia arquetípica) *retornar* del sanedrín propio al diálogo amistoso junto y para sus iguales transmitiendo allí, en este *shabat terapéutico*, sus aprendizajes.

Si como escribe Arendt en *La condición humana* "el cambio más radical que cabe imaginar en la condición humana sería la emigración de los hombres desde la Tierra hasta otro planeta" (2013, p. 24), de la misma manera la radicalidad de la *in-acción* del suplicante que ubica a la metafísica como eje paradigmático de su politicidad busca a través del estudio y la oración, así como también a través del alejamiento y el desprendimiento de sus bienes, abandonar la vida dada como heredad por Dios. Sin embargo, la aporía es que este *abandonar* no es un partir

ni un morir, sino la simulación (un supuesto) o el desprendimiento de la vida material del mundo de los hombres para recuperar el mundo perdido o nunca habido de un Dios co-existente. Los suplicantes buscan construir una existencia en donde lo divino y lo mundano cohabiten, y para ello la vida no puede ser sino in-existencia, in-acción e in-humanidad.

Otra característica peculiar y avanzada de los terapeutas vinculada a esto es la no posesión de esclavos, ya que consideran que la posesión de sirvientes es “totalmente contraria a la naturaleza” (Filón, 2009, p. 172). Pero esto además se apoya en la cuestión comunitaria ya que en el banquete sagrado del shabat —elemento que trabajaremos más adelante— no hay esclavos y “sirven hombres libres; ellos cumplen la tarea del servicio no por fuerza ni recibimiento de órdenes sino por voluntaria decisión” (Filón, 2009, p. 172).

Los terapeutas profundizan el sentido del shabat para el judaísmo y lo vuelven el eje de la vida comunitaria: es el espacio y el tiempo de la libertad (del cuerpo o de los animales), de la sociabilización del saber y del diálogo. Este elemento en que el sábado se vincula al día de consagración filosófica ya está presente en el segundo libro de la *Vida de Moisés* [*De vita Mosis*] en donde Filón indica de qué manera el shabat es un estadio espacial y temporal premundano, celestial y consagrado a la contemplación filosófica: “una fiesta pasando el tiempo en placentera alegría [...] dedicándose al reposo [...] para dedicarse solamente a la filosofía” (2009, p. 129). Y es ahí en donde Filón embate contra los que toman la filosofía como “cazadores de palabras y sofistas”, usando la filosofía como mercancía y como medio de venta y propaganda, porque justamente la practicada en shabat es “la verdadera filosofía, tejida con tres componentes: pensamientos, palabras y hechos, armonizados en una sola forma en pro de la adquisición y el goce de la felicidad” (2009, 129).

En la reunión sabática los ancianos hablan siempre primeros. Sin embargo, el sentido de ancianidad tampoco está dado por lo que uno supondría que es la cuestión de la edad, sino por la relación a “los que desde edad temprana han crecido y madurado en *la parte contemplativa* de la filosofía que es la más bella y divina” (Filón, 2009, p. 171). Para los terapeutas hay una ruptura en la temporalidad

vinculada a la *in-acción* como tarea del estudio filosófico de los textos sagrados. Y aunque la experiencia suele coincidir con la edad no es este el parámetro necesariamente determinante, sino circunstancial: el tiempo y el saber se unen para los terapeutas como forma de vida. El transcurso del tiempo, como *in-acción* o *in-utilidad*, está determinada por la intensidad de la contemplación y la reflexión filosófica sobre el texto bíblico, de modo circular. Ahora bien, debemos preguntarnos: ¿hay un fin más allá de la circularidad misma?

Al volcarse —según el orden previsto— a la comunidad del diálogo durante le shabat, el terapeuta busca dirigir “la palabra con razonamiento y prudencia” (Filón, 2009, p. 164); no como sofistas —a los que Filón aprovecha siempre en criticar ya que se los asocia con los ídólatras dentro o fuera del pueblo judío— sino que como dijimos, quien toma la palabra muestra el rigor del estudio de los conceptos y las alegorías. Es justamente este rigor el que permite que los conceptos reflexionados no se estanquen en los oídos sino que lleguen al alma. Solamente si la reflexión llega al alma, objetivo que no solo se logra a través del estudio y la reflexión filosófica sino acompañada del espacio particular para esta tarea así como la condición de soledad y las restricciones alimenticias.¹⁰ Si la reflexión llega hasta el alma para inundarlo del saber y la oración, entonces el alma puede desnudarse de las ataduras de la mundanidad del mundo.

Es interesante detenernos en la manera en la que los terapeutas dialogan en el shabat, ya que como escribe Filón: “practican la modestia, sabiendo que la arrogancia es el principio de la falsedad y la modestia, de la verdad; que ambas son a su vez fuentes: de la falsedad fluyen las múltiples especies de males; de la verdad, en cambio, la abundancia de bienes humanos y divinos” (2009, p. 165). Si retomamos este planteo podemos reforzar nuestra hipótesis sobre el carácter paradigmático de la vida de los suplicantes para el mundo judío (en este sentido, podrían tomarse otros ejemplos de vidas ascéticas para pensar esta misma hipótesis),¹¹ ya que si su forma de acción definida aquí como

¹⁰ Sobre la alimentación y el vínculo con la reflexión de los suplicantes escribe Filón: “Nada costoso comen, sino pan casero sazonado con sal, que los más delicados condimentan con hisopo; agua surgente es su bebida” (2009, p. 165).

¹¹ Ejemplos de ello podemos encontrarlos en los trabajos de Giorgio Agamben (2011) o Fabián Ludueña Romandini (2010).

in-acción tiene como fin último (y siempre im-posible) los secretos divinos que guardan las alegorías, la consecuencia material hacia afuera de la comunidad de saber es la abundancia de bienes que es justamente el elemento que los terapeutas han abandonado para sumergirse en su forma de vida. Esta, su forma de vida, así como su manera de alimentación, de abrigo o de santuario constituyen el hogar que resguarda la seguridad del cuerpo, ese cofre que cuida el alma y se vinculan a una forma de ruptura con el *ethos comunitario* tradicional del pueblo judío pero manteniendo, al mismo tiempo, los elementos centrales de la vida judía como lo son el estudio de la Torá y el cuidado del shabat.

Los terapeutas dan un paso más, ya que al llevar la vida contemplativa como consagrada al estudio teológico-filosófico del texto bíblico y sus alegorías, haciendo de esta vida una forma de existencia fundada sobre la in-acción, el desprendimiento y el exilio (o la in-utilidad al grado primero de toda forma de vida). Se convierten así en el paradigma de la vida consagrada al Libro pero, a diferencia de las ramas ortodoxas en la historia del judaísmo hasta nuestros días, los suplicantes no se encuentran delimitados por la ley judía (la Halajá), sino por la tarea del estudio, la contemplación y la reflexión filosófica.

Los suplicantes se consagran a transformar y perder la condición humana y la vida activa como camino hacia el estudio de lo divino. Si la vida de los terapeutas es el prototipo de una práctica paradójica de estudio teológico-filosófico como in-acción im-política dentro del judaísmo, podemos decir que desde esta condición de excepcionalidad se vuelven el paradigma mismo de la vida filosófica, teológica y política.

Podríamos sugerir así que la secta de los terapeutas constituye el nomos oculto del ser judío en el mundo y, al mismo tiempo, una forma de vida im-posible: la vida de la in-acción terapéutica no se puede extender como ejemplo hacia el resto del pueblo judío o de los otros pueblos no judíos, pero su ejemplaridad arquetípica permite expresar en su renuncia y consagración la conexión más acabada en el mundo judío entre las dimensiones de lo divino y lo mundano. Del mismo modo, podemos decir que la forma de vida de los terapeutas es el punto de partida de la contradicción que se constituye como carácter de ubicuidad de lo judío en su habitar el mundo; y por ello también el punto cero de la posibilidad

de ser modernos y no serlo al mismo tiempo: la atemporalidad circular como parte del constitutiva de la vida judía.

La vida de los terapeutas se erige como la consagración a develar los secretos que Dios dejó para el hombre en forma de oración y la pronunciación de himnos, pero al mismo tiempo, como la reflexión filosófica sobre el texto bíblico y la transmisión comunitaria y reiterativa de estas enseñanzas y aprendizajes regulado por un modo de comportamiento y de alimentación particular. O sea, su tarea está dirigida a la vida según y por el Libro, convirtiéndose en los *otros*, haciendo de esta otredad una diferenciación hacia adentro de la vida judía de su tiempo y de la historia del judaísmo. En este sentido, los suplicantes son los *otros* judíos del judaísmo, los que han marcado su vida desde la negatividad o negación como renuncia a la vida activa y a los bienes (aunque no a la vida, en ese sentido siguen el precepto divino de elegir la vida), permitiendo que la vida judía pueda abrirse al mundo no judío en cada época: ellos marcan de esta manera la potencia oculta que invita a salirse del ensimismamiento del pueblo hacia la emancipación.

Algunas conclusiones posibles

Hay un elemento sumamente interesante que nos presenta Filón en su texto y este se refiere la meticulosidad con la que distingue el banquete de los terapeutas en shabat de otros banquetes, como los banquetes helenistas y sus excesos (Filón, 2009, pp. 165-166) o los banquetes a la moda itálica (Filón, 2009, pp. 167-168), incluyendo también como ejemplos aquellos descritos por Jenofonte o Platón (Filón, 2009, pp. 168-170). Filón nos devela el sentido mismo de la tarea del terapeuta a través de su banquete donde se presentan "aquellos que han dedicado sus vidas y sus personas a la ciencia y contemplación de los hechos de la naturaleza, tras las guías santísimas del profeta Moisés" (2009, p. 170);¹² o en otras palabras: según la guía de la Torá.

¹² En el banquete de los suplicantes, y frente a la tradición judía hegemónica, no se sirve vino sino "agua clarísima, fría para la mayoría, cálida para los muy ancianos"; de la misma manera que la mesa "permanece pura de seres con sangre, sobre ella se sirve el alimento de panes y el alimento de sal, y a veces hay hisopo como condimento para los de gusto refinado" (Filón, 2009, p. 172-174).

Es en el banquete sagrado del shabat en donde, como hemos dicho, se construye el diálogo comunitario sobre el saber aprendido durante la contemplación solitaria semanal. En este diálogo se indaga, como escribe Filón, "algo de las sagradas escrituras o resuelve cuestiones propuestas por otros" pero nunca intentando exhibir su oratoria o buscando la fama (y asimilándose así a los sofistas) sino que "busca tener una visión exactísima sobre algo y cuando lo ha alcanzado no lo oculta a quienes tienen el mismo anhelo de aprender, aunque no la misma agudeza" (2009, p. 173). La tarea teológico-filosófica consagrada a los secretos divinos es una tarea de enseñanza y no solo de aprendizaje solitario, por ello la comunidad de los terapeutas es el paradigma, dentro del judaísmo, de la comunidad de saber. La enseñanza no se dirige solamente a la escucha, sino al alma que debe recibir lo aprendido para aprehenderlo: "utiliza para su enseñanza un ritmo pausado, deteniéndose y explayándose en repeticiones para imprimir las nociones en las almas" (Filón, 2009, p. 173).

La pregunta que debemos realizarnos aún es, ¿para qué todo esto, cuál es el fin último de la vida de los terapeutas? O, más aún: ¿hay un sentido último para esta forma de vida consagrada a la in-acción? Tal vez la respuesta sea justamente la circularidad infinita (como imposibilidad) de la reflexión, la contemplación y la transmisión de los secretos divinos de la Escrituras construyendo alrededor de ella una comunidad de saber. La tarea circular e infinita de la interpretación del texto bíblico desde el cual ver un mundo imposible de comprender en su totalidad.

La sabiduría por la sabiduría misma es el horizonte de los terapeutas, como consagración a Dios y al estudio de las Escrituras, esta es el "hijo inmortal" que solamente puede ser engendrado, como hemos visto, por el alma amante y amiga de Dios, más allá del hombre y de la mujer. Los terapeutas, como escribe Filón, son "ciudadanos del cielo y el mundo" y por ello se encuentran unidos a Dios, Padre y Creador, "por la virtud, la que les ha granjeado la amistad de Dios, otorgándoles así el más apropiado de los privilegios, superior a toda prosperidad: la excelencia, por la que se alcanza la cumbre de la felicidad" (2009, p. 176).

La consagración a Dios y el estudio de las Escrituras en la búsqueda de comprender y transmitir sus alegorías constituye una relación de amor como amistad hacia Dios y hacia la comunidad. Quien intenta construir una comunidad de saber solo puede hacerlo sobre la base de la relación de amistad porque es también aquello que Dios devuelve, de manera in-explicable, a los hombres. La im-posibilidad como punto de partida y de llegada, por ello la circularidad e in-utilidad, de la tarea filosófica es lo que permite que la materialidad de la vida activa abra el espacio a la política como determinante de las relaciones entre los hombres. Lo que hemos querido mostrar a través del estudio de la secta de los terapeutas, es la posibilidad de llevar la acción política a un estado de máxima radicalidad, convirtiéndolo en in-acción para regresar nuevamente desde ese lugar como forma de re-politización de la experiencia política desde la vida espiritual y religiosa, construyendo desde allí otra forma de comunidad, una otra política posible. De esa manera, la tarea teológico-filosófica del estudio del texto bíblico, como también del estudio en general, se vuelve la condición secreta y necesaria de la vida del hombre en sociedad.

Referencias bibliográficas

- Agamben, G. (2011). *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita. Homo sacer*, IV, 1 [Altísima pobreza. Reglas monásticas y forma de vida. Homo sacer]. Vicenza, Italia: Neri Pozza.
- Arendt, H. (1984). *La vida del espíritu* (R. Montoro Romero y F. Vallespín Oña, Trad.). Madrid, MD: Centro de Estudios Constitucionales.
- Arendt, H. (2013). *La condición humana* (R. Gil Novales, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Filón. (2009) *Obras completas*. Volumen V (J. P. Marín, Ed.). Madrid, MD: Trotta.
- Frick, P. (1990). *Divine providence in philo of Alexandria* [Divina providencia en Filón de Alejandría]. Tubinga, Alemania: Mohr Siebeck.
- Goodenough, E. R. (1967). *The politics of Philo Judaeus: practice and theory; with a general bibliography of Philo by Howard L. Goodhart*

and Erwin R. Goodenough. [La política en Filón de Alejandría: práctica y teoría; con una bibliografía general de Filón por Howard L. Goodhart y Erwin R. Goodenough] New Haven, Estados Unidos de América: Yale University.

Idel, M. (2005). *Cábala. Nuevas perspectivas* (M. Tabuyo y A. López, Trad.). Madrid, MD: Siruela.

Jacobs, J.; Kohler, K.; et al. (1906). *Jewish Encyclopedia* [Enciclopedia judaica]. V. 3. Recuperado de: <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/4248-charity-and-charitable-institutions>

Kohler, K.; y Blau, L. (1906). *Jewish Encyclopedia* [Enciclopedia judaica]. V. 11. Recuperado de: <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/13537-shekinah>

Ludueña Romandini, F. (2010). *La comunidad de los espectros. I. Antropotecnia*. Buenos Aires, Argentina: Miño y Dávila.

Ludueña Romandini, F. (2016). *Principios de espectrología. La comunidad de los espectros II*. Buenos Aires, Argentina: Miño y Dávila.

Maimónides (2005). *Guía de perplejos* (D. Gonzáles Maeso, Ed.). Madrid, MD: Trotta.

Ordine, N. (2013). *La utilidad de lo inútil. Manifiesto* (J. Bayod, trad.). Barcelona, CT: Acantilado.

Radice, R. (2006). A proposito del rapporto fra Filone e gli stoici [A propósito de la relación entre Filón y los estoicos]. *Fortvnatae* 17, pp. 127-149.

Runia, T. (1990). *Exegesis and philosophy: Studies on Philo of Alexandria* [Exégesis y filosofía: estudios sobre Filón de Alejandría]. Variorum, Estado Unidos de Maérica: Universidad de Michigan.

Runia, T. (1993). *Philo in Early Christian literature: A survey* [Filón en la literatura cristiana temprana: un estudio]. Minneapolis, Estados Unidos de América: Fortress.

Runia, T. (1995). *Philo and the Church Fathers: A Collection of Papers* [Filón y los Padres de la Iglesia: una colección de textos]. Leiden, Países Bajos: E. J. Brill.

- Runia, T. (2000). *Philo of Alexandria: An annotated bibliography, 1987-1996: with Addenda for 1937-1986* [Filón de Alejandría: una Biografía comentada]. Leiden, Países Bajos: E. J. Brill.
- Sacchi, P. (2004). *Historia del Judaísmo en la época del Segundo Templo* (C. Castillo Mattasoglio y A. Sánchez Rojas, Trad.). Madrid, MD: Trotta.
- Scholem, G. (2000). *Las grandes tendencias de la mística judía* (B. Oberländer, Trad.). Madrid, MD: Siruela.
- Scholem, G. (2006). *Lenguajes y cábala* (J. L. Barbero Sampedro, Trad.). Madrid, MD: Siruela.
- Strauss, L. (1997). Jerusalem and Athens. *Jewish Philosophy and Crisis of Modernity* [Jerusalén y Atenas. Filosofía judía y crisis de la Modernidad] (Kenneth Hart Green, Ed.). New York, Estados Unidos de América: State University of New York.
- Strauss, L. (2012). La exposición de la ciencia política en Maimónides. *El libro de Maimónides* (A. Lastra y R. Miranda, Ed. y Trad.). Valencia, VC: Pre-Textos.