



## La vida política en Filón de Alejandría: la figura de José en Egipto

MARCELA CORIA

Universidad Nacional de Rosario

### Introducción

La distinción entre vida práctica o activa y vida teórica o contemplativa es un tópico de larga tradición en la literatura, en la filosofía y, en general, en la cultura europea. En la Antigüedad, la figura de Aristóteles es de especial relevancia para la formulación y el desarrollo del tema. En *Política* 1324a5-39, el estagirita establece una jerarquización entre estos dos modos de vida del ciudadano, que se realizan más perfectamente en el político el primero y en el filósofo el segundo<sup>1</sup>. En *Ética Nicomaquea* 1177a12-b1, se hace explícita la íntima relación entre la vida teórica y la felicidad: puesto que la contemplación es la actividad (ἐνέργεια) más excelente del intelecto, y el intelecto es lo mejor que hay en nosotros —nuestra parte más divina—, entonces la vida teórica (θεωρητική) constituye la felicidad perfecta (τελεία εὐδαιμονία)<sup>2</sup>. Unos siglos después, Filón de Alejandría adopta este tópico, sobre todo cuando pone esta contraposición entre ambas formas de vida como base de la distinción entre dos movimientos judíos de su época: los esenios, dedicados a la vida práctica, y los terapeutas, dedicados a la teórica<sup>3</sup>. No es nuestro objetivo aquí profundizar en el desarrollo posterior de este tema, que constituye todavía hoy un motivo de controversia entre los eruditos<sup>4</sup>, sino tomar esta distinción entre vida práctica y teórica como marco para pensar la vida política como forma superior de la vida práctica, y, en relación con

ella, la figura del político como hombre práctico por excelencia en la obra de Filón.

Filón establece explícitamente la superioridad de la vida teórica sobre la vida práctica: la primera es un tipo de vida “mejor” (ἀμείνων) que viene ‘después’ de la segunda, ya que ésta constituye “una especie de preludio” (προάγων τις) para aquella (*Fug.* 36)<sup>5</sup>. Este preludio consiste en ejercitarse y practicar las dos virtudes hermanas relacionadas con los “asuntos públicos” (πράγματα κοινά): la relacionada con la administración del hogar (οἰκονομική) y la relacionada con la administración del Estado (πολιτική). Una vez logrado el pleno dominio de ellas, es posible aspirar a la vida teórica, que supone un “combate más perfecto” (τελειότερος ἀγών). Por ello, de acuerdo con la interpretación de Filón de Nm 4, 3 en *Fug.* 37, los Levitas cumplen un servicio activo solo hasta los 50 años; luego, son eximidos de su ministerio práctico para que puedan “observar y contemplar cada cosa” (σκοπεῖν ἕκαστα καὶ θεωρεῖν); es decir, pasan, después de un determinado tiempo, de la vida activa a otra forma de vida, la teórica, que, según dice Filón explícitamente, se regocija solo con la ἐπιστήμη y la θεωρία.

Ahora bien, considerada en relación con la vida teórica, la “vida política” (πολιτεία) es para Filón un tipo intermedio entre aquella, que es la mejor puesto que está dedicada a Dios y a los asuntos divinos —tal como puede verse en la descripción de

la vida de los terapeutas en el tratado *Contempl.*— y la vida de quienes se han entregado a los placeres del cuerpo y los sentidos, que es la peor puesto que es la más alejada de la virtud (*Migr.* 158-160). Así, la vida política en Filón se caracteriza básicamente por la ambigüedad: por un lado, es aquella vida en la cual el hombre, puesto que vive en sociedad, tiene la oportunidad de ejercitar las virtudes morales para con los demás hombres (*Fug.* 38). Por eso, no debe ser despreciada como lo hacen los falsos ascetas e impostores que con prácticas exteriores creen poder alcanzar la temperancia y el dominio de sí mismos (*Fug.* 33; *Det.* 19), ya que es necesaria para la formación del hombre: no se puede acceder a lo superior sin dominar lo inferior (*Fug.* 38). Pero por otro lado, la vida política no es la mejor clase de vida (*Sacr.* 78; *Ebr.* 86), porque es “la vida del hombre en tanto hombre, por oposición a la vida del alma” (Feuer, 1965: 27); es aquella de los que, ocupados en los asuntos mundanos, aman a los hombres en lugar de amar a Dios (*Decal.* 110).

Estas contradicciones en la concepción filónica de la vida política se proyectarán, naturalmente, en la figura que constituye el modelo del hombre político en Filón: José, hijo de Jacob, y su actuación en Egipto, símbolo del cuerpo y de las pasiones (*Congr.* 21 y 83-86). La figura de José, de este modo, y tal como ha señalado la crítica, presenta notables inconsistencias en Filón, quien nos lo presenta oscilando constantemente entre opuestos: lo real y lo aparente, lo verdadero y lo falso, lo espiritual y lo mundano, el alma y el cuerpo. En este trabajo nos proponemos analizar esta figura —los términos, las tensiones y las contradicciones que la definen— en relación con la concepción filónica de la vida política, lo cual nos permitirá formular algunas consideraciones acerca de la valoración de la vida política en general en el pensamiento del alejandrino. Para ello, comenzaremos con un análisis filológico de los términos y conceptos asociados a José en el *corpus philonicum*.

### La vida política en Filón: la figura de José

La figura de José en Filón presenta, como se ha dicho, diferencias notables e incluso contradicciones entre los distintos tratados en los cuales aparece, desde un análisis desfavorable en el Comentario Alegórico hasta la aprobación y la alabanza del tra-

tado dedicado a su figura, *Ios.*, tratado clave para comprender la filosofía política del alejandrino. Comencemos por la interpretación de su nombre, que es ya, en sí misma, un índice claro de estas contradicciones. Para Filón, el nombre hebreo ‘José’ significa “adición”, “añadidura” (en griego, πρόσθημα, πρόσθησις y προσθήκη). En *Mut.* 89, la “adición” es de bienes exteriores, como “el oro, la plata, las riquezas, las rentas, los servicios de los criados, las abundantes provisiones de recuerdos y muebles y del restante excedente, y los recursos para producir placer, innumerables en cantidad”. En un pasaje del mismo tenor, leemos en *Somn.* 2, 47 que la “adición” realizada por la “opinión vacía” (κενή δόξα) une lo bastardo (νόθον) a lo legítimo (γνήσιον), lo ajeno (ἀλλότριον) a lo propio (οἰκείον), lo falso (ψεῦδος) a lo verdadero (ἀληθές), lo excesivo (πλεονάζον) a lo suficiente (ἀντάρκεις), la molicie (θρύψις) a la vitalidad (ζωή) y el orgullo (τύφος) a la vida (βίος). Más adelante, en *Somn.* 2, 63, Filón afirma que a quien se ha dado el nombre de “adición” es “enemigo de la modestia (ἀτυφία) y compañero del orgullo (τύφος)”. De este modo, resulta evidente la valoración negativa de José. Sin embargo, y en abierta contradicción con lo anterior, en *Ios.* 28 el sustantivo πρόσθησις, a diferencia de las ocurrencias anteriores, aparece modificado por el genitivo κυρίου, “de un señor”, lo cual modifica sustancialmente la interpretación de esta figura. Para Filón, aquí “la política, en relación con los pueblos, es una adición a la naturaleza referida a la autoridad soberana (κυρος)” (*Ios.* 28). En este pasaje están presentes dos ideas: la de la política como una “adición a la naturaleza” (προσθήκη φύσεως), dado que las instituciones políticas y las leyes humanas, particulares de cada pueblo, no son naturales sino adiciones convencionales a la correcta razón (λόγος ὀρθός) de la naturaleza, universal y no particular, es decir, la Ley de Dios; y la del político como “adición” al hombre que vive de acuerdo con la naturaleza (*Ios.* 29-31)<sup>6</sup>. Pero es claro que ha cambiado la valoración de la figura de José y su carrera política, más bien positiva aquí, lo cual es coherente con la argumentación y la alabanza que Filón presenta en este tratado.

En la época de juventud de José, para Filón, ya se prefiguran algunas de las cualidades que lo ca-

racterizarán más adelante como hombre político. De acuerdo con Gn 37, 2, siendo un muchacho, José cuidaba las ovejas junto con sus hermanos<sup>7</sup>. A causa de los sueños del manojito de trigo (Gn 37,7) y los astros celestes (Gn 37, 9), con los cuales provoca la envidia y la enemistad de sus hermanos (*Ios*, 5-7), Filón lo llama “campeón” (προστάτης; *Somm.* 2, 93) y “cofrade” (θιασώτης; *Somm.* 2, 78) “de la opinión vacía” (τῆς κενῆς δόξης) y señala su gran necedad (εὐήθεια; *Somm.* 2, 115-116). Su padre Jacob, entonces, lo envía a apacentar el rebaño (*Det.* 5 y 11), o sea, las facultades irracionales (*Det.* 6; *Agr.* 55), bajo la guía de sus hermanos, que han logrado tener dominio sobre la parte irracional de su alma (*Det.* 12), se han ejercitado en la virtud (*Det.* 28) y son inteligentes y diestros (*Ios.* 7).

El joven José (*Sobr.* 12-15; *Agr.* 56) necesita — por eso mismo busca (*Fug.* 126; *Det.* 25)— esta guía hacia la virtud porque se ha dejado llevar por una doctrina “abigarrada” (πουκίλος), cuyo símbolo es la túnica que le regala su padre (Gn 37, 3). José mezcla y confunde, como se confunden los colores de la túnica, por un lado, los tres tipos de bienes: los exteriores, los del cuerpo y los del alma (*Det.* 6-9; *Somm.* 2, 9)<sup>8</sup>, y por otro, lo verdadero, lo falso, lo verosímil, lo probable y lo esperable, actitud propia de los sofistas egipcios, los augures y otros embaucadores (*Somm.* 1, 220). En efecto, la túnica abigarrada de José (Gn 37, 3; *Det.* 28) simboliza la vida política. Esta se caracteriza, por un lado, por la gran diversidad de ocupaciones que incluye el arte de gobernar y, por otro, por su distancia con respecto a la verdad (*Det.* 28) y su relación estrecha con la falsedad, la vanidad y la confusión (*Somm.* 1, 219-220). Pero curiosamente, la misma imagen de la túnica es utilizada por Filón en otros pasajes para señalar que las múltiples ocupaciones humanas —y las múltiples maneras de encarar las vicisitudes de la vida política— son algo positivo (*Ios.* 32-34) ya que anteceden al servicio exclusivo del Existente (*Ebr.* 86). En ese sentido, puede decirse que José representa el alma que, a través de su capacidad para manejar los asuntos humanos y materiales, debe superarse, ejercitarse, aprender, alejarse de lo sensible y material para elevarse hacia lo espiritual (*Det.* 5). De alguna manera, José lo logra cuando, ya cerca de su muerte, reconoce que no puede ponerse en lugar de Dios (Gn 50, 19; *Mut.*

22; *Somm.* 2, 107) y que ha sido designado por Dios y no por los hombres para el cuidado del cuerpo y de las cosas exteriores (*Mut.* 22). Otra prueba de esto es que pidió a sus descendientes que se llevaran sus huesos de Egipto, es decir, que sus restos no quedaran en el cuerpo, voluntad que fue cumplida por Moisés (Ex 13, 19; *Somm.* 2, 109; *Migr.* 23).

Una vez vendido a Putifar, eunuco del faraón (Gn 37, 36), José es llevado a Egipto. En la exégesis filónica, Egipto es símbolo del cuerpo (*Congr.* 21) y las pasiones (*Congr.* 83-86). En esta interpretación se fundan casi todos los aspectos negativos que Filón señala con respecto a José:

- a) que está ligado a la tierra (*Migr.* 163), a las opiniones vacías y al orgullo (*Agr.* 55; *Somm.* 2, 16, 43-47 y 66; cf. *Ios.* 148-150), a los bienes exteriores (*Sobr.* 13) y, por lo tanto, al cuerpo y a los placeres corporales (*Post.* 96; *Somm.* 1, 78 y 2, 16 y 42; *Mut.* 90; *Deus* 111), razón por la cual sigue el ritmo del cuerpo y las cosas corpóreas (*Deus* 120) y en tanto guardián de los tesoros corporales pone en serio riesgo al alma (*Somm.* 2, 46);
- b) que es el bien sensible (*Conf.* 72);
- c) que está en una posición intermedia entre las virtudes verdaderas y las aparentes (*Migr.* 158), entre lo “racional” (λογικόν), heredado de su padre, y lo “irracional” (ἄλογον), heredado de su madre (*Somm.* 2, 15-16), entre el alma y el cuerpo (*Migr.* 160; *Somm.* 1, 78 y 2, 11); y
- d) que subordina lo verdadero a lo falso (*Det.* 7) o bien los mezcla y confunde (*Somm.* 1, 220), así como mezcla y confunde, como se ha dicho, los bienes exteriores, los del cuerpo y los del alma (*Somm.* 2, 9).

Pero también hay aspectos positivos en la visión filónica de José, algunos de los cuales contradicen manifiestamente las características mencionadas, por ejemplo, cuando se dice:

- a) que es gobernante (ἄρχων) antes que súbdito (ὑπήκοος, *Migr.* 20; *Her.* 256: cf. Gn 41, 41);
- b) que al rechazar a la esposa de Putifar (Gn 39, 8 y ss.) rechaza voluntariamente lo sensorial (*Somm.* 2, 107), la lujuria (*Mut.* 215) y el placer del cuerpo (*Leg.* 3, 237; *Somm.* 2, 106), dado que está orgulloso de ser hebreo, es decir, miembro de la raza que emigra desde lo sensible hacia lo inteligible (*Migr.* 20). El episodio de la esposa de Putifar simboliza, para Filón, la incontinenencia de la muchedumbre, que pretende esclavizar al político;

c) que es un hombre libre —a pesar de las presiones que sobre él ejerce el pueblo— y heredero del dominio de sí mismo que tenía su padre Jacob (*Somm.* 2, 15);

d) que merece alabanza por sus palabras de Gn 50, 19 (*Migr.* 22; *Somm.* 2, 107; *Ios.* 265), las cuales demuestran que es temeroso de Dios (*Migr.* 21) y que pertenece a Él (*Ios.* 266); y

e) que busca una “familia mejor” (ἀμείνων γενεά; *Fug.* 126) y una vida mejor (*Somm.* 2, 105).

La figura de José en Filón, de este modo, presenta dos valoraciones de signo contrario: una visión marcadamente negativa en el Comentario Alegórico, y otra positiva, sobre todo en el tratado *Ios.*, incluido en los tratados de la Exposición de la Ley<sup>9</sup>. Estas contradicciones aparecen tanto en la visión de José, representante del hombre político, como, más ampliamente, en la concepción filónica de la vida política en sí misma. Estas inconsistencias podrían deberse simplemente a los distintos momentos de la vida en que Filón escribió el Comentario y la Exposición de la Ley. Pero veamos algunas de las explicaciones de críticos y editores. Según Goodenough (1933), el contraste se debe a los diferentes destinatarios del Comentario y de la Exposición, o bien a una vacilación crónica en el temperamento mismo de Filón, o bien a ambas a la vez. Según Colson (1959; vol. VI: 13), esta “vacilación crónica de carácter” señalada por Goodenough es suficiente en sí misma, aunque él se inclina a llamarla “crónica tendencia a ver las dos caras de una misma cuestión en forma alternada e incluso simultánea”, lo cual se aplica, en verdad, no solo a José y a la política sino a numerosas argumentaciones filónicas acerca de los más variados temas. También podría pensarse, con Feuer (1965: 26-27, n. 1) —y esta es, a mi juicio, la interpretación más adecuada— que estas contradicciones, más que deberse a las necesidades de su esquema y su argumentación alegórica, son reales y se basan en que la vida política no subsiste por sí misma, sino que, como se ha dicho, al ser intermedia entre la vida dedicada a los placeres del cuerpo y los sentidos —la peor— y la vida teórica —la mejor— puede deslizarse tanto hacia la primera, una vida completamente desprovista de virtud y preceptos morales, como hacia la segunda, en tanto preparación o instancia previa para un tipo de vida más

alto. Aquí radicaría un punto clave para pensar las dos valoraciones divergentes del hombre político y de la política.

Otro punto está en el lugar donde se desarrolla la actuación política de José: Egipto. En efecto, la figura de José queda delineada por su actividad como segundo del faraón. Si Egipto simboliza el cuerpo, y el faraón, el intelecto amante del cuerpo y gobernado por él (*Ios.* 151), José como su segundo representaría, básicamente, el agente que este intelecto utiliza para sus más bajos propósitos. De allí sus características negativas ya señaladas, como la inclinación a los bienes exteriores, al cuerpo, a las pasiones, a los sentidos, a lo irracional, y su asociación con los representantes de estos bienes exteriores: el jefe de cocineros Putifar, el copero y el panadero del faraón, tres eunucos, es decir, amantes del placer y ajenos a la virtud (*Ios.* 153). En este sentido, José representaría, de acuerdo con Bréhier (1950: 10), la doctrina peripatética según la cual la finalidad de la vida se encuentra tanto en los bienes exteriores —la riqueza y los honores, por ejemplo— y en los bienes del cuerpo —la salud— como en los bienes del alma —por ejemplo, la virtud—, mientras que sus hermanos representarían el principio estoico según el cual el único bien es lo moralmente bueno (τὸ καλόν)<sup>10</sup>. Pero el retrato de *Ios.*, nuevamente, es muy diferente. En Egipto, José se convirtió de esclavo en amo, de prisionero en segundo del faraón (*Ios.* 123) a causa de la correcta interpretación de los sueños, en primer lugar de sus compañeros prisioneros, el copero y el panadero del faraón, y luego del faraón mismo. Esta habilidad, otorgada por Dios, permite a Filón asimilar la figura del político con la del intérprete de sueños: el político es, así, quien interpreta con exactitud el gran sueño compartido por quienes duermen y quienes están despiertos, que es el sueño de la vida. A este tópico, Filón le dedica un importante pasaje de *Ios.* para demostrar que la vida humana, puesto que es un sueño caótico lleno de confusión y vacío de certezas, absoluta y continuamente cambiante, y por ello difícilmente cognoscible para el hombre<sup>11</sup>, necesita de un buen intérprete, alguien que sepa cuál es el mejor curso de acción y pueda hacer que este sea seguido por sus súbditos, a quienes aconsejará la prudencia, la justicia y la virtud. Y esta, a mi criterio, es para

Filón no solo la vindicación de la figura del político, sino también el verdadero valor de la política como actividad que, si se realiza bajo la guía de Dios, puede aportar provecho a los individuos y a las sociedades humanas a pesar de la condición esencialmente mutable de la vida humana misma.

### Consideraciones finales

Para Filón, la vida práctica, dentro de la cual la vida política tiene una especial relevancia, es un paso necesario para el tipo de vida superior, la vida teórica. Y, como señala Colson (1959), Filón insiste tanto en la superioridad de la vida teórica por sobre la vida práctica como en la necesidad de esta última en el camino hacia la primera. Desde este punto de vista, la presentación ambivalente de la figura de José no representaría una dificultad insuperable. No es posible que todos los hombres puedan dedicarse al tipo de vida más elevado y vivir una vida como la de los terapeutas, dedicada a la oración y a la lectura y al estudio del mensaje de Moisés; entonces, la política —y el político por añadidura— aparece como una especie de ‘mal necesario’ para la vida del hombre en sociedad. El político será, pues, como José, un buen intérprete del sueño que es la vida (*Ios.* 125-147); será un sabio consejero y un administrador prudente tanto en época de abundancia como en época de escasez; será un hombre desprovisto de rencor y de sed de venganza; será un hombre que sepa estar por encima de las pasiones y que, por lo tanto, no se deje esclavizar por la multitud. Pero el mejor político será aquel que tenga en sí mismo el espíritu divino ( $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$  θεῖον; *Ios.* 116), y que, por lo tanto, pueda regirse no por las variadas leyes humanas, particulares, sino por la ley natural, que es la Ley de Dios; este político —el “rey justo” en el pensamiento de Filón, cuyas preferencias están con la monarquía—, es el que verdaderamente podrá encarnar, y ser efectivamente, el ideal de la “ley viviente” ( $\nu\omicron\mu\omicron\varsigma$  ἔμψυχος; *Det.* 141)<sup>12</sup>.

### Notas

<sup>1</sup> Aristóteles evoca en este pasaje a Platón (*Teeteto*, 175d), para quien la vida contemplativa ( $\beta\acute{\iota}\omicron\varsigma$  θεωρητικός) es la única filosófica.

<sup>2</sup> Véase también el elogio de la vida filosófica y contemplativa en Aristóteles, *Protréptico*, fr. 52 (W. D. Ross).

<sup>3</sup> Para los esenios, véase *Apología* 1-18 y *Prob.* 75-91; para los terapeutas, véase *Contempl.*

<sup>4</sup> En efecto, la cuestión resulta problemática debido a los muchos factores de distinta índole (históricos, religiosos, etc.) que es necesario considerar para dar cuenta de su desarrollo a lo largo de los siglos. El tratamiento exhaustivo de estos factores excede ciertamente los límites y los objetivos del presente trabajo y constituye un problema a profundizar en ulteriores investigaciones. Por solo mencionar un ejemplo, tomemos la semántica misma de los conceptos de “vida activa” y “vida contemplativa”, que no ha permanecido idéntica desde la Antigüedad hasta nuestros días. Numerosas y heterogéneas son las fuentes para estudiar esta antigua contraposición; entre otros autores, además de Aristóteles, podemos citar a Cicerón (*Ad Att.*, 2, 16, 3), Panecio, Antíoco de Ascalón, Séneca y Plotino. Fuera de la prosa filosófica, incluso, podríamos encontrar antecedentes de ella en el teatro ateniense del siglo V a.C. (Eurípides, Aristófanes; véase Sutton, 1976). Para un tratamiento extenso del tema, con abundante documentación, véase la entrada “Vita attiva –vita contemplativa–vita mista” del *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, AAVV, 2003). Agradezco sinceramente a José Pablo Martín, Marta Alesso y Lena Balzaretto por las orientaciones y la bibliografía que me proporcionaron para este trabajo.

<sup>5</sup> Cf. *Leg.* 3, 30; *Ios.* 38; *QG* 4, 165. Las traducciones citadas son propias, excepto que se indique lo contrario.

<sup>6</sup> Ideas de clara influencia estoica, de acuerdo con un punto de vista atribuido por Plutarco a Zenón (*SVFI*, 262); cf. *SVF* III, 322 para la postura de Crisipo sobre las leyes y costumbres de distintos pueblos.

<sup>7</sup> Según Gn 37, 2, los hermanos eran hijos de su padre Jacob y de las concubinas Zelfa y Bala. La mención explícita de las concubinas y no del padre le permite concluir a Filón que las compañías del muchacho son las de su parentesco inferior (el de las mujeres) y no las de su parentesco superior (el de los varones; *Deus* 119-121). Nótese, sin embargo, que en otros lugares, como se verá a continuación, Filón valora positivamente a los hermanos de José.

<sup>8</sup> Esta clasificación tripartita de los bienes es frecuente en Aristóteles y en los estoicos (*SVF* 3, 136). Para Filón, los tres tipos de bienes son necesarios, como para Aristóteles en *Política*, 1323a24ss.; pero en *Det.* 7, a diferencia de Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, 1098b12 y ss., los tres tipos de bienes son también igualmente importantes.

<sup>9</sup> El *corpus philonicum* incluye cuatro grandes secciones: la hermenéutica de la Biblia, los tratados histórico-teológicos, los tratados apologéticos y las cuestiones filosóficas (véase Martín, 2009: 22-24). En la primera sección, a su vez, se incluyen, además de tres tratados especiales y la serie zetemática sobre el Pentateuco, el Comentario Alegórico (serie más extensa, con veintidós tratados) y la Exposición de la Ley, en la cual

se incluye *Ios*. En la Exposición de la Ley, la narración de las historias bíblicas desplaza un poco a la alegoría que predomina en el Comentario Alegórico, con un énfasis especial en la descripción detallada de las leyes.

<sup>10</sup> La oposición se encuentra señalada explícitamente por Filón en *Somm.* 2, 9.

<sup>11</sup> Para las influencias del escepticismo en esta idea, véase la edición de *Ios*. de Colson (1959; tomo VI: 601-602) y Bréhier (1950: 213).

<sup>12</sup> Cf. *Mos.* 2, 4. Posiblemente, este pensamiento se remonta a Platón, *Banquete*, 196c; cf. *Gorgias* 484b y Aristóteles, *Retórica*, 1406a22.

### Ediciones y traducciones

ARISTÓTELES: Beker, I. (1831-1870). *Aristotelis opera*. Vol. I-V. Berlín: Verlag Georg Reiner.

ARISTÓTELES: Ross, W. D. (1965). *Aristotelis fragmenta selecta*, Oxford: OUP.

FILÓN: Colson, F. H. y Whitaker, G. H. (1929-1939). *Philo*. Vol. I-X. Londres & Cambridge.

FILÓN: Alesso, M. (2009). *Filón. Alegorías de las leyes I, II y III* (introd., trad. y notas) en MARTÍN, J. P. (ed.) *Obras Completas de Filón de Alejandría*. Vol. I. Madrid: Trotta.

FILÓN: Martín, J. P. (2009). *Filón. La vida contemplativa o de los suplicantes* (introd., trad. y notas) en MARTÍN, J. P. (ed.) *Obras Completas de Filón de Alejandría*. Vol. V. Madrid: Trotta.

FILÓN: Feuer, I. (1965). *Philon. Quod deterius potiori insidiari soleat* (introd., trad. y notas) en Arnaldez, R., Pouilloux, J. y Mondésert, C. (eds.) *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie*. Vol. V. París: Éditions du Cerf.

PLATÓN: Burnet, J. (1900-1907). *Platonis opera*. Vol. I-V. Oxford: Clarendon Press.

### Bibliografía

AAVV (2003). “Vita attiva–vita contemplativa–vita mista” en *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, Vol. X, Roma: Edizione Paoline; pp. 204-270.

Bréhier, É. (1950). *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*. París: J. Vrin.

Colson, F. H. (1959). “Introduction” en Colson, F. H. y Whitaker, G. H. (1929-1939). *Philo*. Vol. VI. Londres & Cambridge.

Goodenough, E. (1933). “Philo’s Exposition of the Law and his *De Vita Mosis*”: *The Harvard Theological Review*, Vol. 26, No. 2; pp. 109-125.

Martín, J. P. (1986). *Filón de Alejandría y la génesis de la cultura occidental*. Buenos Aires: Depalma.

Martín, J. P. (2009). “Introducción general” en Martín, J. P. (ed.) *Obras Completas de Filón de Alejandría*. Vol. I. Madrid: Trotta; pp. 9-91.

Runia, D. T. (1999). *Filone di Alessandria nella prima letteratura cristiana. Uno studio d'insieme*. Milán: Vita e pensiero.

Sutton, D. F. (1976). “The apology of Euripides”: *Hermes*, 104. Band, Heft 2; pp. 241-243.

Wolfson, H. A. (1962). *Philo. Foundations of religious philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*, 2 vols. Cambridge: Harvard University Press.