



UNIVERSIDAD NACIONAL DEL SUR

TESIS DE DOCTORADO EN LETRAS

La regulación de la sexualidad en *Las leyes particulares 3* de Filón de Alejandría

Laura Pérez

BAHÍA BLANCA

ARGENTINA

2015

PREFACIO

Esta tesis se presenta como parte de los requisitos para optar al grado Académico de Doctor en Letras de la Universidad Nacional del Sur y no ha sido presentada previamente para la obtención de otro título en esta Universidad u otra. La misma contiene los resultados obtenidos en investigaciones llevadas a cabo en el ámbito del Departamento de Humanidades durante el período comprendido entre el 27 de septiembre de 2011 y el 1 de octubre de 2015, bajo la dirección de la Dra. Marta Alesso, de la Universidad Nacional de La Pampa.



UNIVERSIDAD NACIONAL DEL SUR
Secretaría General de Posgrado y Educación Continua

La presente tesis ha sido aprobada el/...../....., mereciendo la calificación de (.....)

*A mis padres, Rafael y Solange,
y a mis hermanas, Pamela y Candela*

AGRADECIMIENTOS

Deseo expresar mi gratitud hacia las instituciones y las personas que hicieron posible la realización de esta Tesis. Entre los reconocimientos institucionales, debo mencionar a la Universidad Nacional de La Pampa, donde cursé mis estudios de grado, y a la Universidad Nacional del Sur, que me ha permitido el desarrollo de la carrera de posgrado. Además, la investigación plasmada en este trabajo ha sido posible gracias a las becas de estudio otorgadas por la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica (ANPCyT), que financió el proyecto “Mesianismo y Política en los textos de Filón de Alejandría” (PICT 2008-0897) en cuyo marco obtuve la Beca de Nivel Inicial para realizar el Doctorado (2011-2014), y por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), que me ha beneficiado con una Beca de Finalización de Doctorado (2014-2016).

Muchas personas me apoyaron y acompañaron durante los años abocados a este estudio. En primer lugar, agradezco profundamente a Marta Alesso, mi directora de Tesis, quien me enseñó el griego, me inició en el fascinante mundo de la literatura antigua y me guió en el camino de la investigación. Su constante estímulo y paciencia, sus consejos, sus conocimientos y el tiempo y atención dedicados a la lectura de mi trabajo han sido fundamentales para la elaboración de la Tesis. Quiero agradecer también a José Pablo Martín, por compartir sus valiosos conocimientos y sugerencias y por haber tenido la disposición y generosidad de leer esta Tesis. Agradezco además a Lidia Gambón, quien fue mi supervisora local en la Universidad Nacional del Sur, cuya amable acogida y acompañamiento institucional resultaron una ayuda esencial durante el desarrollo de la carrera. Doy las gracias también a Raquel Miranda, por su confianza y apoyo, y a Paola Druille, con quien compartimos muchas conversaciones sobre intereses y temas de estudio comunes y cuyo aliento y atinadas recomendaciones allanaron en todo momento el avance en el trabajo emprendido. Quiero manifestar igualmente mi gratitud hacia los profesores de los seminarios y cursos de posgrado que he realizado en diversas universidades, cuyas valiosas aportaciones contribuyeron en gran medida a mi formación y al progreso de la investigación. Por último, un sostén invaluable a lo largo de todo el recorrido de mis estudios y durante el tiempo dedicado a la escritura de esta Tesis fue el cariño, la comprensión y la compañía de mi familia y amigos, a quienes agradezco muy especialmente.

RESUMEN

El filósofo judío Filón vivió en la ciudad de Alejandría durante el siglo I y, educado en la doble tradición de la religión judía y la cultura helenística, produjo una enorme obra exegética en la que las Escrituras bíblicas son interpretadas a través de los conceptos y métodos de la filosofía griega. En los tratados *Las leyes particulares* 1-4 Filón desarrolla una exposición legislativa que organiza bajo los diez mandamientos bíblicos las numerosas leyes contenidas en los diversos libros del Pentateuco y ofrece una explicación racional a fin de justificar el sentido y la motivación de esas leyes. Nuestro estudio se centra en la primera mitad del tratado *Las leyes particulares* 3 (§§ 7-82), donde el filósofo se ocupa del que era en la *Septuaginta* el sexto mandamiento bíblico, “No cometerás adulterio”. Bajo este título general, Filón agrupa todas las prescripciones mosaicas que regulan los comportamientos sexuales: además del adulterio, se prohíben las uniones incestuosas, los matrimonios con extranjeros, las relaciones sexuales producidas por seducción o por la fuerza fuera del vínculo matrimonial, la prostitución, las uniones homosexuales, las relaciones con animales.

El presente estudio propone un análisis de las concepciones y actitudes acerca de la sexualidad que Filón manifiesta en su exposición de estas leyes. Intentaremos determinar cuáles son los elementos originales de su explicación a través de la aplicación de una metodología filológica que permita el cotejo de sus textos con la base exegética ubicada en la *Septuaginta*, con otras interpretaciones judías contemporáneas, tanto helenísticas como rabínicas, y con las nociones filosóficas y jurídicas griegas, helenísticas y romanas. A partir de este examen, será posible reconocer puntos de contacto y diferencias entre Filón y las ideas existentes en su contexto socio-cultural y determinar cuál es su posicionamiento hacia ellas. Además, podremos observar el modo en que reacciona ante prácticas o costumbres sexuales vigentes en el mundo contemporáneo y la manera en que adapta la explicación de los preceptos bíblicos a la situación histórica particular de la diáspora alejandrina en el Imperio romano.

Nuestra investigación demuestra la hipótesis de que Filón explica las leyes bíblicas desde una perspectiva muy atenta a la posición política y social de la comunidad judía en Alejandría, en consecuencia, sus interpretaciones persiguen intereses políticos, polémicos y apologéticos pues al tiempo que defienden el derecho de los judíos a vivir según sus leyes ancestrales, se proponen lograr la aceptación y

validación más amplia entre los diversos grupos étnico-culturales de su entorno. Filón busca comprobar la superioridad de la Ley judía frente a cualquier otra legislación humana, por lo tanto, en el campo de la sexualidad elabora un código moral fuertemente restrictivo que circunscribe el comportamiento sexual lícito a la unión entre hombres y mujeres dentro del matrimonio y con el fin de la procreación. De este modo, por un lado, muestra la convergencia de la Ley judía con los intereses regulativos de la sexualidad y la familia manifiestos en el debate moral y legal del Imperio desde el gobierno de Augusto, mientras, por otro, enfatiza aquellos aspectos en que la Ley mosaica excede las normas grecorromanas y evidencia su mayor coherencia, severidad y calidad moral.

ABSTRACT

The Jewish philosopher Philo lived in Alexandria in the First Century and, educated in the double tradition of Jewish religion and Hellenistic culture, produced an enormous exegetical work in which the Biblical Scriptures are interpreted through the concepts and methods of Greek philosophy. In the treatises *On the Special Laws* 1-4 Philo develops a legislative exposition that organizes under the ten biblical commandments the numerous laws contained in the books of the Pentateuch and offers a rational explanation in order to justify the meaning and motivation of these laws. Our study is centered on the first half of the treatise *On the Special Laws* 3 (§§ 7-82), where the philosopher discusses commandment number six in the *Septuagint*, “You shall not commit adultery”. Under this general heading, Philo groups all the mosaic prescriptions that regulate sexual behavior: besides adultery, these rules prohibit incestuous unions, marriages with foreigners, sexual relations obtained by seduction or by force outside the matrimonial bond, prostitution, homosexual unions, and sexual relations with animals.

The present study proposes an analysis of the conceptions and attitudes towards sexuality that Philo manifests in his exposition of these laws. We try to determine which are the original elements of his explanation by means of the application of a philological methodology which permits the comparison of his texts with the exegetical basis located in the *Septuagint*, with other contemporaneous Jewish interpretations, both Hellenistic and Rabbinic, and with Greek, Hellenistic and Roman philosophical and juridical

notions. From this examination, it will be possible to recognize contact points and differences between Philo and the ideas of his socio-cultural context, and to determine what position he takes towards them. We will be also able to observe how he reacts to sexual practices and customs current in the contemporary world and the way he adapts the explanation of biblical precepts to the particular historical situation of the Alexandrian diaspora in the Roman Empire.

Our research demonstrates the hypothesis that Philo explains biblical laws from a perspective very aware of the political and social position of the Jewish community in Alexandria. As a consequence, his interpretations pursue political, polemical and apologetic interests: they defend the right of the Jews to live according to their ancestral laws and they seek to achieve a wider acceptance and validation among the diverse ethnic-cultural groups of his environment. Philo attempts to prove the superiority of Jewish Law over any other human legislation, therefore, in the field of sexuality, he elaborates a highly restrictive moral code which circumscribes licit sexual behavior to the union of men and women into marriage and with the aim of procreation. In this manner, on the one hand, he shows the convergence of Jewish Law with the interests on the regulation of the family and sexuality manifest in the moral and legal debate of the Empire since the government of Augustus, while, on the other hand, he emphasizes those aspects in which the Mosaic Law exceeds Greco-Roman norms and shows its higher level of coherence, severity and moral quality.

Certifico que fueron incluidos los cambios y correcciones sugeridas por los jurados.

ÍNDICE

PREFACIO.....	2
AGRADECIMIENTOS	4
RESUMEN.....	5
ÍNDICE	8
ABREVIATURAS.....	11
INTRODUCCIÓN	13
1. Problema, método y objetivos	13
2. Filón y su contexto	20
3. La obra de Filón: el contexto exegético de <i>Las leyes particulares</i>	25
4. La <i>Exposición de la Ley y Las leyes particulares</i> : temas y problemas principales	31
4. 1. Los objetivos de <i>Las leyes particulares</i> : organización y explicación	32
4. 2. La concepción de la Ley judía en la <i>Exposición</i>	38
4. 3. La audiencia de la <i>Exposición</i>	48
5. Antecedentes y estudios previos sobre nuestro tema	52
5. 1. Estudios sobre <i>Las leyes particulares</i>	52
5. 2. Estudios sobre género en Filón	60
5. 3. Estudios sobre sexualidad en Filón	66
6. Estructura del estudio	72
CAPÍTULO I. Matrimonio y sexualidad	74
1. El matrimonio como institución.....	75
2. Valor social del matrimonio	85
3. Comunidad vital y afecto en la relación conyugal	89
4. Límites y funciones de la sexualidad: la finalidad procreativa.....	95
4. 1. La metáfora del agricultor y el funcionamiento de la reproducción humana	102
4. 2. La condena del aborto y el infanticidio	111
5. Conclusiones	124
CAPÍTULO II. El quiebre de la fidelidad marital: adulterio	127
1. El sexto mandamiento: ¿qué actos constituyen μοιχεία?	128
2. El contexto de la discusión filoniana: el adulterio en Grecia, Roma y en la interpretación judía	132

2. 1. El delito de μοιχεία en Grecia	132
2. 2. Las leyes de Augusto contra el adulterio	136
2. 3. El adulterio en la Biblia y en la temprana interpretación judía	140
3. La explicación filónica del sexto mandamiento.....	145
3. 1. Justificación ética del mandamiento: φιληδονία vs. ἐγκράτεια	147
3. 2. Motivaciones sociales de la prohibición del adulterio.....	152
4. Las sanciones de la transgresión	158
5. Las sospechas de adulterio y la interpretación alegórica del ritual bíblico	161
6. Conclusiones	173
CAPÍTULO III. Impedimentos para el matrimonio: parentesco y etnicidad	176
1. Relaciones prohibidas por el parentesco	177
1. 1. Leyes bíblicas e interpretación filónica	179
1. 2. La estrategia retórica de Filón: comparaciones con “los otros pueblos”	188
1. 3. Las leyes contra el incesto en la exposición filónica.....	195
2. La interdicción de los matrimonios con no judíos	198
2. 1. Los matrimonios mixtos y el peligro de la idolatría.....	202
2. 2. Los matrimonios mixtos y la condición de la descendencia.....	204
3. Conclusiones	214
CAPÍTULO IV. Uniones ilícitas extramatrimoniales.....	216
1. Uniones ilícitas extramaritales: vírgenes, viudas y divorciadas	217
1. 1. Viudas y divorciadas	217
1. 2. Vírgenes no comprometidas.....	219
1. 3. Vírgenes comprometidas	224
2. Seducción y relaciones forzadas en el ámbito greco-romano.....	228
2. 1. Leyes griegas sobre violencia sexual y seducción	229
2. 2. Seducción y relaciones forzadas en la legislación romana	236
3. La interpretación de Filón en el contexto legal greco-romano	239
3.1. Las categorías de βία y ὕβρις	241
3.2. La evaluación de la intencionalidad y la aplicación de sanciones	251
4. Conclusiones	259
CAPÍTULO V. El cuerpo como mercancía: prostitución	262
1. Las leyes bíblicas sobre prostitución y la rigidez de la interpretación filónica	263
2. La prostitución según Filón: características y razones para su prohibición	267

2. 1. El cuerpo, las apariencias y el placer.....	269
2. 2. El sexo como mercancía	276
2. 3. La descendencia de la prostituta.....	283
3. Las sanciones a la prostitución	286
3. 1. Regulación de la prostitución en Grecia y Roma	286
3. 2. Las leyes judías y la postura extrema de Filón	293
4. Conclusiones	299
CAPÍTULO VI. Confusión de géneros y especies	302
1. La confusión de géneros: prohibición bíblica y lectura filónica.....	304
1. 1. Actitudes y leyes grecorromanas hacia las relaciones homosexuales	309
1. 2. Las críticas de Filón.....	316
1. 2. 1. El exceso en los placeres y el deseo contrario a la naturaleza	317
1. 2. 2. Pasividad y afeminamiento: andróginos y eunucos.....	326
1. 2. 3. La enfermedad femenina y la alteración de los roles de género.....	336
1. 3. La presencia social de las prácticas homosexuales y su regulación	344
2. La confusión de especies: relaciones sexuales con animales	351
2. 1. Mezcla de especies e hibridación	354
2. 2. El castigo de las relaciones con animales en el contexto grecorromano	360
3. Conclusiones	363
CONCLUSIONES	366
EDICIONES Y TRADUCCIONES.....	382
Filón de Alejandría.....	382
Autores antiguos	382
Literatura bíblica y rabínica.....	389
Legislación Romana.....	390
Papiros e inscripciones	391
BIBLIOGRAFÍA CITADA.....	392

ABREVIATURAS

ANRW	<i>Aufstieg und Niedergang des Römischen Welt</i>
BS	Boeri, Marcelo y Salles, Ricardo (2012). <i>Los filósofos estoicos. Ontología, lógica, física y ética. Traducción, comentario filosófico y edición anotada de los principales textos griegos y latinos.</i> Sankt Agustín: Academia Verlag.
Colson	Colson, Francis H. y Whitaker, George H. (eds.) (1929-1939). <i>Philo.</i> Vols. I-X. London-New York: Heinemann.
LSJ	Liddell, Henry, Scott, Robert, Jones, Henry S. y McKenzie, Roderick (1996). <i>Greek English Lexicon.</i> Oxford: Oxford University Press (¹ 1940).
OCFA	Martín, José Pablo (ed.) (2009-2012). <i>Filón de Alejandría. Obras Completas.</i> Vols. I-III, V. Madrid: Trotta.
OPhA	Arnáldez, Roger, Mondésert, Claude y Pouilloux, Jean (eds.) (1961-1992). <i>Les oeuvres de Philon d'Alexandrie.</i> 36 vols. Paris: Cerf.
SVF	Von Arnim, Hans (ed.) (1964). <i>Stoicorum Veterum Fragmenta.</i> Vols. I-IV. Leipzig: Teubner
TLG	<i>Thesaurus Linguae Graecae</i>

Utilizamos las abreviaturas de los títulos de los tratados filónicos establecidas por *The Studia Philonica Annual*:

<i>Abr.</i>	<i>De Abrahamo. Sobre Abraham</i>
<i>Aet.</i>	<i>De aeternitate mundi. Sobre la indestructibilidad del mundo</i>
<i>Agr.</i>	<i>De agricultura. Sobre la agricultura</i>
<i>Animal.</i>	<i>De animalibus. Sobre los animales</i>
<i>Cher.</i>	<i>De Cherubim. Sobre los Querubines</i>
<i>Conf.</i>	<i>De confusione linguarum. La confusión de las lenguas</i>
<i>Congr.</i>	<i>De congressu eruditionis gratia. Acerca de la unión con los estudios preliminares</i>
<i>Contempl.</i>	<i>De vita contemplativa. La vida contemplativa</i>
<i>Decal.</i>	<i>De decalogo. Sobre el decálogo</i>
<i>Det.</i>	<i>Quod deterius potiori insidiare soleat. Las insidias</i>
<i>Deo</i>	<i>Fragmento De deo</i>
<i>Deus</i>	<i>Quod deus sit immutabilis. Sobre la inmutabilidad de Dios</i>
<i>Ebr.</i>	<i>De ebrietate. Sobre la ebriedad</i>
<i>Flacc.</i>	<i>In Flaccum. Contra Flaco</i>
<i>Fug.</i>	<i>De fuga et inventione. Sobre la fuga y el encuentro</i>
<i>Gig.</i>	<i>De Gigantibus. Sobre los gigantes</i>
<i>Her.</i>	<i>Quis rerum divinarum heres sit. El heredero de los bienes divinos</i>
<i>Hypoth.</i>	<i>Hypothetica, Apologia pro Judeis. Apología por los judíos</i>
<i>Jos.</i>	<i>De Josepho. Sobre José</i>
<i>Leg.</i>	<i>Legum allegoriae 1-3. Alegorías de las leyes 1-3</i>
<i>Legat.</i>	<i>De legatione ad Gaium. Embajada ante Cayo</i>
<i>Migr.</i>	<i>De migratione Abrahami. La migración de Abraham</i>
<i>Mos.</i>	<i>De vita Mosis 1-2. Vida de Moisés 1-2</i>
<i>Mut.</i>	<i>De mutatione nominum. Sobre el cambio de nombres</i>
<i>Opif.</i>	<i>De opificio mundi. La creación del mundo según Moisés</i>

<i>Plant.</i>	<i>De plantatione. Sobre la plantación</i>
<i>Post.</i>	<i>De posteritate Caini. La posteridad de Caín</i>
<i>Praem.</i>	<i>De praemiis et poenis. Premios y castigos</i>
<i>Prob.</i>	<i>Quod omnis probus liber sit. Todo hombre bueno es libre</i>
<i>Prov.</i>	<i>De providentia 1-2. Sobre la providencia</i>
<i>QE</i>	<i>Quaestiones et solutiones in Exodum 1-2. Cuestiones sobre el Éxodo 1 y 2</i>
<i>QG</i>	<i>Quaestiones et solutiones in Genesim 1-6. Cuestiones sobre el Génesis 1 a 6</i>
<i>Sacr.</i>	<i>De sacrificiis Abeli et Caini. Los sacrificios de Abel y Caín</i>
<i>Spec.</i>	<i>De specialibus legibus 1-4. Las leyes particulares 1-4</i>
<i>Sobr.</i>	<i>De sobrietate. Sobre la sobriedad</i>
<i>Somn.</i>	<i>De somniis 1-2. Sobre los sueños 1-2</i>
<i>Virt.</i>	<i>De virtutibus. Sobre las virtudes</i>

Las abreviaturas de los libros bíblicos siguen el sistema de la *Biblia de Jerusalén*, edición Desclée de Brouwer.

INTRODUCCIÓN

1. Problema, método y objetivos

Filón de Alejandría puede ubicarse en un momento de transición dentro de la historia cultural y religiosa de Occidente, signado por cambios profundos y por ello de enorme riqueza como fuente para el estudio del origen y surgimiento de algunas de las ideas y líneas de pensamiento más influyentes hasta la época actual. En este marco la obra filoniana constituye un punto de inflexión, puesto que es a la vez culminación de la síntesis entre cultura griega y religión judía que produjo el judaísmo helenístico y punto de partida de una nueva forma de exégesis bíblica sustentada en métodos y conceptos de la filosofía griega que se profundizaría en el cristianismo antiguo y cuyo desarrollo constituiría uno de los núcleos centrales de la configuración filosófica, moral y religiosa de la cultura occidental hasta nuestros días. Leído dentro de este período de transformación, Filón se erige en exponente fundamental de un proceso de gran efervescencia intelectual, en el que surgen nuevas perspectivas de reflexión que afectan a todos los ámbitos de la cultura: social, político, intelectual, moral, jurídico, religioso, filosófico.

El estudio de las concepciones acerca de la sexualidad que Filón expresa en su análisis de las leyes bíblicas agrupadas bajo el mandamiento que prohíbe el adulterio adquiere en este contexto una incuestionable relevancia. En efecto, si bien la mayor parte de las investigaciones sobre Filón han privilegiado el interés por los aspectos filosófico-teológicos de su obra, el análisis de la exposición legal que desarrolla en *Sobre el Decálogo* y *Las leyes particulares* ofrece un campo de estudio invaluable en el que se cruzan las categorías filosóficas centrales del pensamiento filoniano, en especial en lo concerniente a la ética y la antropología, con los conceptos legales tomados del texto bíblico y del marco jurídico greco-romano y, por último, con la perspectiva social y política en la que necesariamente se arraiga la discusión sobre las formas de comportamiento permitidas o prohibidas.

Estos aspectos –comportamiento sexual, ética, ley, sociedad y política– se intersectan, pues en el contexto histórico-cultural en que se inserta Filón no existía una esfera de la ‘sexualidad’ independiente de los demás ámbitos de la vida humana. Por el contrario, los comportamientos y las prácticas sexuales eran actividades que tenían repercusión en las esferas de la vida comunitaria, económica y política y eran

concebidos como formas de ‘actuar’ que, por ello mismo, se suponía que podían ser reglamentadas por un código que estableciera cuáles de esos comportamientos eran lícitos y cuáles debían ser eliminados para el buen funcionamiento de la convivencia social. En consecuencia, en nuestro trabajo no utilizamos el término ‘sexualidad’ en el sentido que este adquirió en la época moderna¹, sino que lo empleamos más bien a modo de etiqueta general a fin de delimitar el ámbito de la vida social –y de su reglamentación legal– en el que el análisis se concentrará. Reconocemos, no obstante, que para Filón las actividades sexuales se encuentran indisolublemente ligadas con otros elementos de la convivencia social y, de hecho, forman la base para la adecuada regulación de las relaciones entre los hombres.

En efecto, el ámbito de la sexualidad ocupa una posición central en la legislación que expone el alejandrino puesto que el sexto mandamiento registrado en la *Septuaginta*, “No cometerás adulterio”, se ubica en el primer lugar entre las leyes que regulan las relaciones humanas en la sociedad, mientras que los primeros cinco mandamientos conciernen a las relaciones del hombre con Dios. En esta posición privilegiada entre las normas del derecho civil, las leyes que limitan la conducta sexual adquieren una importancia fundamental como cimiento del orden social que se erige sobre la base del núcleo mínimo de la vida en comunidad: la familia constituida a partir de la unión matrimonial. En consecuencia, la reglamentación de las relaciones sexuales se ve atravesada por intereses variados que afectan a todos los planos de la vida individual y social. En el ámbito privado, la correcta delimitación de la actividad sexual posee una función primordial en la configuración de una conducta moral apropiada y fundada en la virtud; en el plano social, fomentará una convivencia armoniosa entre los ciudadanos y evitará el surgimiento de conflictos que pueden desembocar en el más completo desorden cívico y político; en el plano religioso, por último, el respeto de estas

¹ El concepto contemporáneo de sexualidad –formulado durante el siglo XIX– implica la delimitación de una esfera separada de la vida social y considerada ‘privada’, pues se supone que todo lo relativo a la sexualidad concierne al individuo, a tal punto que se vuelve un aspecto interiorizado, constitutivo de la identidad personal. En cambio, en las sociedades pre-modernas no existía tal noción de sexualidad, como tampoco existía, en el vocabulario griego que emplea Filón, un término que designara el dominio completo de lo que hoy integramos en ese vocablo. Robert Padgug (1979: 16) lo explica con notable claridad en un artículo sobre la conceptualización de la sexualidad en la historia: “what we consider ‘sexuality’ was, in the pre-bourgeois world, a group of acts and institutions not necessarily linked to one another, or, if they were linked, combined in ways very different from our own. Intercourse, kinship, and the family, and gender, did not form anything like a ‘field’ of sexuality. Rather, each group of sexual acts was connected directly or indirectly –that is, formed a part of– institutions and thought patterns which we tend to view as political, economic, or social in nature, and the connections cut across our idea of sexuality as a thing, detachable from other things, and as a separate sphere of private existence”. Cf. Halperin 1990: 25; Nissinen 1998: 8 ss.

normas mantendrá tanto al hombre como a la comunidad cerca de Dios. Los puntos de convergencia entre estos niveles son variados y se vuelven más significativos cuando se ubica la discusión filoniana en el contexto de la Alejandría gobernada por el Imperio romano, donde los límites entre grupos étnicos, sociales y políticos adquieren una complejidad sin precedentes y donde la conservación de la propia identidad y la defensa del lugar político que esta ocupa se convierten en las preocupaciones más apremiantes.

Teniendo en cuenta, entonces, estas diversas perspectivas que confluyen en la exposición filoniana de las leyes bíblicas, nuestra investigación propone un análisis de las concepciones y actitudes acerca de la sexualidad que se expresan en la primera parte del tratado *Las leyes particulares* 3.7-82. En este lugar específico Filón discute las leyes bíblicas sobre sexualidad y matrimonio, desde una perspectiva fuertemente regulativa y anclada en la realidad práctica de un contexto social y político determinado. Por lo tanto, resulta una fuente de gran interés para observar el modo en que Filón reacciona ante prácticas o costumbres sexuales existentes en el Imperio y la manera en que adapta la explicación e interpretación de los preceptos bíblicos al contexto socio-cultural particular de la diáspora alejandrina. Si bien a primera vista se puede pensar que Filón sigue en forma literal y directa las prescripciones de la Torá, en numerosas oportunidades es evidente que introduce cambios de sentido, agregados o, por lo menos, diverso énfasis según el tema tratado. Ello permite comprender que cuando el alejandrino discute las leyes mosaicas sobre sexualidad, las adecua, en diversa medida, a la sociedad de su época y a sus propias concepciones ideológicas, permeadas por el influjo de otras corrientes de pensamiento, en especial, todo el desarrollo filosófico greco-romano y la legislación del Imperio romano en que se inserta la comunidad judía de Alejandría.

Esta aproximación al problema de la sexualidad y su regulación en los textos filónicos se distancia de los enfoques que hasta ahora se han realizado, que se centraron, en general, en los escritos de corte más netamente alegórico y, en consecuencia, abordaban esta temática a través del análisis de la exégesis filoniana de la historia de la creación en el *Génesis* o de la representación de las figuras bíblicas femeninas en las alegorías de Filón. La finalidad principal de estos estudios consistía en determinar el lugar de la mujer y de las categorías de género en el pensamiento filónico, por consiguiente, la sexualidad era aludida en tanto uno de los ámbitos vitales en que existían diferencias de género; mientras que se mantenían apartados del problema de las conductas sexuales realmente existentes en la comunidad judía alejandrina y de los

modos en que dichas conductas debían ser controladas y direccionadas. La presente investigación parte de un tratado menos alegórico y más cercano a la vida práctica de la comunidad y tiene como fin determinar cuál es el rol y cuáles son los límites que Filón asigna a la sexualidad en la sociedad judía de Alejandría en el siglo I. A la vez, si se enfocan estas normas desde un punto de vista que incorpore la perspectiva teológico-política de Filón, debemos tener en cuenta también que esta misma regulación sexual se considera aplicable en el ámbito más amplio de la sociedad humana, en cuanto las leyes bíblicas son concebidas como la legislación natural y divina que debería abrazar la humanidad completa. Pero en ambos niveles –el particular judío y el universal humano– Filón considera las leyes judías como normas prácticas y aplicables² que, más allá de las posibilidades efectivas de imposición que obtuvieran en la jurisdicción concedida a la comunidad judía en el orden imperial, podían ser instituidas como legislación rectora en cualquier sociedad humana que reconociera su valor y calidad.

En efecto, el reconocimiento de la utilidad práctica que Filón otorga a las normas bíblicas no implica postular que las leyes y sanciones que registran sus textos fueran efectivamente aplicadas en su contexto histórico-social, pues no existe evidencia suficiente para avalar esta hipótesis. Desde nuestra perspectiva, el interés del tratamiento filoniano de las leyes de la Torá está relacionado con su situación de judío en la diáspora, la cual supone una comprensión de las leyes bíblicas permeada por la profunda formación helenística con que contaba Filón y por las tradiciones jurídicas griega y romana que se aplicaban en las cortes alejandrinas. De hecho, se ha discutido mucho si la obra de Filón refleja una interpretación de las leyes mosaicas de acuerdo a una tradición oral proveniente de la *Halajá* palestina o, al contrario, su explicación se basa en mayor grado en las concepciones jurídicas y éticas greco-romanas y en corrientes filosóficas como el estoicismo, a las que el autor adaptaría el sentido de las normativas bíblicas. Pero, creemos, ambas direcciones de análisis no deben considerarse incompatibles, pues en su condición cultural de judío helenizado, lo más probable es que Filón haya recibido influencias de las dos tradiciones.

A diferencia de los estudios previos sobre *Las leyes particulares*, que intentaban determinar el origen y las fuentes de las ideas filónicas y establecer las líneas de influencia que predominan en sus interpretaciones, nuestra investigación se propone

² La finalidad práctica de las leyes mosaicas examinadas por Filón es expresada por el mismo autor en secciones de su obra donde enfatiza la necesidad de cumplir y respetar los mandamientos y las leyes particulares derivadas de ellos, “no solamente escuchándolos sino cumpliéndolos con tu vida y tu conducta” (*Praem.* 79); cf. también *Praem.* 83 y *Migr.* 89-93. Cf. Cohen 2006: 224.

indagar cuáles son las concepciones de Filón respecto de las conductas sexuales permitidas o prohibidas y reconocer cuáles son los elementos originales que el alejandrino aporta con respecto a su base exegética ubicada en la *Septuaginta*. Para ello, la primera tarea que deberemos emprender es el cotejo de las leyes que registra Filón y de sus interpretaciones con el texto de la Biblia griega sobre el que se sustenta su exégesis y, en los casos en que sea necesario, confrontaremos también el texto masorético original. Indagaremos además cuáles son las relaciones entre las explicaciones filónicas de las leyes bíblicas y las nociones y leyes griegas, helenísticas y romanas en cuestiones de sexualidad, pero este examen no buscará determinar las fuentes de los conceptos filonianos, sino que tendrá por objeto un interés comparativo a fin de reconocer puntos de contacto y diferencias entre Filón y las ideas existentes en su contexto contemporáneo, tarea que favorecerá también la determinación del grado de originalidad que poseen sus concepciones y del posicionamiento que el filósofo judío toma con respecto a las ideas prevalecientes en su entorno socio-cultural. En este sentido, será necesario además explorar las relaciones entre Filón y otros autores judeo-helenísticos relativamente contemporáneos y, a la vez, cotejar si existen similitudes entre sus lecturas y las interpretaciones rabínicas de las leyes bíblicas pues, si bien estas fueron plasmadas por escrito en la Misná en años posteriores a Filón, muchos de los comentarios que se integraron en este texto comenzaron a desarrollarse unos siglos antes, en época contemporánea a nuestro autor. Por último, la comparación en el nivel normativo jurídico entre las leyes judías que expone Filón y las leyes greco-romanas de su entorno conlleva en un segundo nivel la indagación sobre las prácticas, los comportamientos y las actitudes sociales sobre los cuales se elaboran y readaptan las normativas legales en cada uno de estos ámbitos culturales.

Este abordaje interpretativo complementará los instrumentos filológicos y los métodos propios de la crítica literaria y textual con una metodología de carácter interdisciplinario, que permitirá aplicar cuando sea necesario conceptos e instrumentos de análisis provenientes de la historia, la sociología o la filosofía. A través del método crítico filológico, que involucra el análisis y cotejo de las distintas ediciones del texto elegido, emprenderemos las tareas de traducción e interpretación de los pasajes para avanzar en la descripción y explicación de los elementos lexicales, semánticos y discursivos pertinentes en relación con los objetivos propuestos. El trabajo de investigación utilizará como fuente los textos en lengua griega original y se elaborará una traducción propia del escrito filónico en que centramos nuestro estudio, *Las leyes*

particulares 3, y de los demás pasajes pertinentes para el análisis. La mayor dificultad que deberemos enfrentar radica en la lectura e interpretación de los textos bíblicos y rabínicos escritos en lengua hebrea o aramea, pues no contamos con las herramientas lingüísticas para abordar su estudio en el idioma original. Sin embargo, utilizaremos traducciones reconocidas a las lenguas modernas con notas críticas y, en los casos en que resulte especialmente útil o informativo, podremos indagar en el nivel semántico lexemas específicos a fin de establecer sus relaciones con los términos griegos que los reemplazan en la *Septuaginta* y Filón. Esta metodología resultará suficiente a los fines de nuestro análisis, en especial si tenemos en cuenta que tampoco Filón poseía un conocimiento cabal de la lengua hebrea, incluso es probable que no la conociera en absoluto o que tuviera un escaso manejo de ella³. Por otra parte, debido a la distancia temporal entre Filón y los desarrollos de la Ley oral registrados en los textos rabínicos intentaremos limitarnos en cuanto sea posible a las fuentes más tempranas, privilegiando siempre la Misná sobre cualquiera de los dos Talmudes y recurriendo también, cuando resulte viable o pertinente, a otros textos midrásicos tempranos⁴.

El examen elaborado a partir de los objetivos y la metodología seleccionados tendrá por objeto demostrar que Filón, en su interpretación de las leyes bíblicas sobre sexualidad, introduce importantes modificaciones e innovaciones con respecto al texto bíblico y que estos elementos se originan en la situación de contacto cultural en que se inserta el filósofo judío, en la que los conceptos bíblicos entran en relación con nociones provenientes del entero acervo cultural greco-helenístico y de la cultura romana impuesta en la provincia egipcia del Imperio. Filón en *Las leyes particulares*, al igual que en toda la extensión de su obra exegética, elabora y desarrolla un pensamiento original a través de la síntesis entre estas diversas aportaciones culturales, síntesis que nunca es neutral ni casual, sino que es producto de una profunda tarea de selección, resignificación y transformación. En el caso de la regulación de las conductas sexuales, sus puntos de vista no solo configuran una nueva visión intelectual y moral de este ámbito de la vida individual y social, sino que además se insertan en su contexto histórico particular para posicionarse de una manera determinada frente a los debates y problemáticas éticas, sociales y políticas del momento. En efecto, conviene insistir en la

³ Cf. Martín 2009: 17 y n. 23.

⁴ Los tratados de la Misná se citan según la transliteración de los títulos hebreos establecida en la edición castellana Del Valle (2003: 29-30; cf. pp. 10-11 para una explicación de los criterios en que se basa). Las citas y remisiones al Talmud se refieren al Talmud Babilónico; de lo contrario, se aclarará en cada caso específico cuando se trate del Talmud de Jerusalén.

enorme relevancia social y política que adquieren las opiniones de Filón y que se vinculan con la delicada situación en que se encuentra la comunidad judía en la diáspora alejandrina y en el Imperio en general, contexto en el cual los puntos de vista filonianos incorporan aspectos polémicos e incluso apologéticos, es decir, de defensa de las propias creencias y costumbres y de su valor equitativo o inclusive superior al de otras tradiciones coexistentes.

Desarrollado dentro de estos parámetros, nuestro análisis ofrecerá una interpretación de la obra y el pensamiento del filósofo judeo-helenístico que, si bien centrada en la problemática particular de la regulación de las prácticas sexuales, podrá aportar elementos conceptuales que contribuyan a la comprensión de uno de los autores más emblemáticos del intenso período intelectual y filosófico que dio lugar a la transición entre la Antigüedad greco-helenística y romana y el cristianismo naciente, entre los cuales el judaísmo helenístico –y Filón como su máximo representante– ocupa un lugar fundamental. En un nivel más específico, el estudio permitirá observar que la conformación de una moral sexual fuertemente restrictiva y de enorme severidad frente a las transgresiones ve su origen en el marco del judeo-helenismo y especialmente en la meticulosa sistematización de las leyes que establece Filón. Esta constatación es de suma relevancia, pues esa configuración de la moral sexual será continuada y profundizada por los escritores cristianos posteriores, cuya transformación de las costumbres morales y sexuales difícilmente puede ser comprendida sin el precedente de Filón. Podremos señalar algunas de las líneas más evidentes y relevantes de esta influencia en nuestro trabajo, pero un estudio específico y extensivo sobre estas relaciones requeriría otra investigación completa. Los resultados que alcancemos en nuestro estudio, sin embargo, podrán contribuir a esa línea de análisis al ofrecer datos y conclusiones que sean útiles como punto de partida para una mejor comprensión de la influencia que Filón ejerció en autores posteriores, tanto en el ámbito cristiano, donde su pensamiento tuvo un influjo insoslayable, como en los desarrollos judíos posteriores, a los que pudo afectar en alguna medida, aunque estas relaciones sean más difíciles de percibir, detectar y comprobar.

En los apartados siguientes expondremos algunas cuestiones generales sobre Filón, su obra y el lugar que la *Exposición de la Ley* y, en especial, los tratados *Las leyes particulares*, ocupan dentro de su producción literaria. Describiremos también la estructura y las principales temáticas de *Las leyes particulares* y abordaremos algunos temas y problemas que atraviesan la serie completa de la *Exposición* y que resultan

imprescindibles para una comprensión cabal de los tratados que nos ocupan, en especial, la concepción de la Ley mosaica en que se sustentan estos escritos filónicos y la cuestión de la audiencia a la que están dirigidos. Por último, realizaremos un breve recuento de los antecedentes investigativos sobre nuestro tema de estudio, centrándonos en los trabajos previos que han contribuido al análisis de *Las leyes particulares* y de las temáticas relativas a género y sexualidad en la obra de Filón.

2. Filón y su contexto

A pesar de la enorme obra que se ha conservado del filósofo alejandrino, son pocos los datos específicos que nos han llegado sobre su vida. El único acontecimiento del que tenemos noticias certeras es su participación como líder de una embajada de los judíos alejandrinos en el año 39 al emperador Gayo Calígula, luego de las manifestaciones anti-judías producidas en Alejandría en el 38, en lo que ha podido calificarse como el primer *pogrom* de la historia judía⁵. Puesto que al realizar este viaje Filón contaba ya una edad avanzada, suele establecerse el momento de su nacimiento entre los años 20 y 15 a.C. Tampoco se conoce exactamente la fecha de su muerte, pero con seguridad fue posterior a la asunción de Claudio como emperador en el 41 a.C.⁶ y debió producirse algunos años más tarde, alrededor del 50, puesto que Filón escribió aún algunas obras luego de este evento⁷.

Filón pertenecía a una de las familias más prominentes de la comunidad judía de Alejandría, tanto en términos económicos como sociales y políticos, puesto que mantenía relaciones estrechas con la realeza judía de la corte de Herodes Agripa I y, tal vez a través de esta, con el gobierno imperial romano. El hermano de Filón, Alejandro, ocupaba el cargo de alabarca en Alejandría, es decir, era un oficial romano encargado de impuestos⁸ y fue además guardián de las propiedades de Antonia, madre del emperador

⁵ Pieter van der Horst (2002: 469 y 2003: 1) aplicó este término –en el sentido que el vocablo ruso adquirió al ser incorporado a otras lenguas en el siglo XX: “organized and officially tolerated massacre and looting of Jews”– a los acontecimientos del año 38 descritos por Filón, que constituyen, según postula, el primer *pogrom* históricamente documentado. Cf. Martín 2009: 9.

⁶ Filón se refiere a este suceso en *Legat.* 206; cf. n. 158 en *OCFA V*.

⁷ Cf. Schwartz 2009: 10; Martín 2009: 10-11.

⁸ Cf. Schwartz 2009: 12. Sin embargo, no es claro el sentido del término ‘alabarca’ (ἀλαβάρχης), que solo aparece en Josefo aplicado al hermano de Filón (*Antigüedades judías* 18.159, 18.259, 19.276, 20.100) y a otro ocupante de este cargo, Demetrio, a quien Josefo describe como “superior en linaje y riqueza entre los judíos de Alejandría” (τῶν ἐν Ἀλεξανδρείᾳ Ἰουδαίων πρωτεύοντι γένει τε καὶ πλούτῳ, *Antigüedades judías* 20.147). Por lo tanto, puede suponerse que el cargo de alabarca consistía más bien en un puesto de jerarquía dentro de la comunidad judía de Alejandría: Martín (2009: 13, n. 9) lo interpreta

Claudio, en Alejandría⁹. Su enorme riqueza se basaba también en un negocio de importación y exportación, documentado por varios *óstraka* conservados¹⁰, y le permitió realizar acciones como revestir de oro y plata nueve puertas del Templo de Jerusalén¹¹ y otorgar un préstamo a Agripa y su esposa¹². Sus lazos con el rey de Judea se confirman también por el matrimonio de su hijo Marcos con la hija de Agripa, Berenice. El otro hijo de Alejandro, Tiberio, desempeñó una exitosa carrera en el gobierno romano; pasó por varios cargos administrativos hasta llegar a ser prefecto de Alejandría y, más tarde, participó con el ejército de Tito en la campaña romana contra Jerusalén que desembocó en la destrucción del Templo en el año 70. Si bien se discute si abandonó por completo la religión judía, Tiberio es el exponente más extremo de la asimilación a la cultura grecorromana producida en la familia de Filón y entre la mayoría de los judíos alejandrinos, hecho que el filósofo no dejó de percibir, como lo demuestran los tratados apologéticos del judaísmo que dedicó a su sobrino¹³. Pero más allá de este caso particular, los varios nombres de la familia relacionados con la dinastía Julio-Claudia – Alejandro, Tiberio, Julio, Gayo, Marcos– evidencian que se trata de un linaje de judíos que “probablemente tuvieron relación de amistad, alianza o trabajo con la casa imperial de Julio César” (Martín 2009: 14).

La familia estaba además plenamente integrada en el ambiente helenista que predominaba en la vida cultural y social de Alejandría, de modo que recibieron una completa educación griega, a la vez que participaban de los espacios sociales como el teatro, los conciertos, los juegos deportivos o los banquetes¹⁴. Filón no fue ajeno a este contexto y de hecho ocupaba una posición privilegiada dentro de la comunidad judía. Aunque no se conoce exactamente si ejerció algún otro cargo público además de la función desempeñada en la embajada a Calígula, es probable que tuviera cierto grado de participación política y que estuviera en contacto con las altas personalidades que

como designación del “jefe de la comunidad cuasi autónoma de los judíos de Alejandría” y Sandmel (1984: 5) lo entiende como “an official (‘alabarch’) of the community, and indeed possibly its head”. Por su parte, Barraclough (1984: 423, n. 32) asume que el término sería equivalente al cargo de etnarca (ἐθνάρχης), autoridad máxima de la comunidad judía (Filón, *Flacc.* 10; Flavio Josefo, *Antigüedades judías* 14.117), y que este era también responsable de recolectar los impuestos.

⁹ Cf. Flavio Josefo, *Antigüedades judías* 19.276.

¹⁰ Cf. Schwartz 2009: 12.

¹¹ Cf. Flavio Josefo, *Guerra de los Judíos* 5.205.

¹² Cf. Flavio Josefo, *Antigüedades judías* 18.159.

¹³ Son los tratados *De animalibus* y *De providentia*; cf. Martín 2009: 14.

¹⁴ Cf. Borgen 1997: 17, quien cita como prueba los textos del propio Filón: *Leg.* 3.155 ss., *Ebr.* 177, *Prob.* 26 y 141, *Hypothet.* 7.14 y 58.

visitaban a su familia¹⁵. Su ocupación se centraba en la enseñanza de la filosofía y la interpretación, probablemente en una escuela de exégesis que podría haber estado vinculada a una sinagoga, aunque no contamos con datos específicos al respecto¹⁶. Se sabe también que el filósofo realizó algunos viajes, como el de la embajada a Roma y una visita a Jerusalén que él mismo menciona en sus escritos (*Prov.* 2.64), pero fuera de estas travesías, su vida transcurrió por completo en Alejandría.

La ciudad, principal centro cultural e intelectual del helenismo, estuvo marcada desde sus orígenes por un fuerte multiculturalismo, que a través de la labor de edición, traducción, interpretación y enseñanza desarrollada en ámbitos de estudio tan prestigiosos como la Biblioteca y el Museo, había avanzado enormemente en el ideal helenístico de fusión y unificación de las diversas culturas orientales –persa, egipcia, siria, hebrea– en la cultura griega. En este ámbito cosmopolita y heterogéneo, la comunidad judía contaba con una larga historia, ya que desde el momento mismo de la fundación de la ciudad en el siglo IV a.C. se había establecido una numerosa población judía, que en el siglo I a.C. había llegado a ocupar dos barrios de los cinco con los que contaba la urbe. Durante el período ptolemaico esta población se había constituido en una comunidad política casi-independiente, un *politeuma*¹⁷. Este era gobernado por un etnarca que más tarde, ya en época de Filón, fue reemplazado por un consejo de ancianos, *gerusía*, y contaba con su propia constitución, archivos de registros oficiales y, probablemente, cortes judiciales para casos que involucraran específicamente la Ley judía. Dado que las comunidades de este tipo debían ser reconocidas oficialmente por los gobiernos helenísticos, la existencia de esta organización autónoma significaba el otorgamiento a los judíos, por parte del gobierno ptolemaico, del derecho a conservar sus propias tradiciones y a regirse por sus propias leyes ancestrales¹⁸.

¹⁵ Cf. Schwartz 2009: 14. Consideramos, con Martín (2009: 12), que no es necesario suponer que Filón ocupara algún cargo administrativo o judicial, como postula Goodenough (1926: 77; 1929: 9), para considerarlo un hombre involucrado en los asuntos políticos de su comunidad.

¹⁶ Sterling (1999: 150) propone que Filón tendría una escuela privada, en su casa o en otra estructura propia, donde enseñaría a estudiantes avanzados, similar a las escuelas independientes a cargo de individuos particulares existentes en todo el mundo grecorromano.

¹⁷ Cf. Barraclough 1984: 425; Schwartz 2009: 16. Sobre el *politeuma* como una forma de organización estándar de las comunidades judías en las ciudades helenísticas, cf. Smallwood 1976: 226.

¹⁸ Méléze Modrzejewski (1996: 77) postula que “the concept of Jewish *politeumata* as independent political units must be regarded as a ‘historiographical legend’”. Si los judíos del Egipto ptolemaico contaban con un estatus civil no era, según el autor, porque constituyeran una comunidad independiente sino porque estaban incluidos entre el grupo de los ‘helenos’, que eran “a ‘civic body’, as opposed to the native population” (77-78). Sin embargo, el autor no niega que la Ley judía tuviera validez en este contexto socio-político; en su opinión, la traducción de la *Septuaginta* tuvo un rol fundamental para convertir la Torá en un código legal aplicable en las cortes griegas (*dikasterios*) del reino ptolemaico, donde la jerarquía de normas vigentes prescribía la aplicación de las leyes reales (*diagrammata*), pero, en

Esta relativa autonomía no supuso la exclusión de los grupos judíos de la cultura helenística más difundida; al contrario, desde los primeros momentos el griego pasó a ser la lengua utilizada por los judíos alejandrinos, quienes participaban del ciclo común de la educación griega, la *paideía*, y del grado secundario de la *ephebeía*, que combinaba en los gimnasios la educación física con los estudios científicos, literarios, retóricos y filosóficos. La lengua griega había impregnado incluso la vida religiosa, a partir de la traducción de la Biblia hebrea, conocida como la *Biblia de los Setenta* o *Septuaginta*, conformada por el Pentateuco y otros escritos. La importancia y novedad que significaba la traducción de un texto religioso se incrementó a causa de la difusión de la leyenda, originada en la *Carta de Aristeas*, de una traducción milagrosa del texto sagrado. De este modo, la *Septuaginta* adquirió el carácter de un nuevo original que daba a los judíos de la diáspora en Alejandría un estatus casi equivalente al de los judíos de Jerusalén¹⁹. Sobre la base de esta traducción griega de las Escrituras mosaicas comenzó a desarrollarse una prolífica literatura interpretativa en griego y, a la vez, se sustentó en ella la discusión, el estudio y la enseñanza de los textos sagrados en los ámbitos escolares particulares de la comunidad judía, en especial, en las sinagogas o proto-sinagogas que, según el testimonio del propio Filón, eran numerosas y se encontraban en todos los sectores de la ciudad²⁰.

Sin embargo, esta integración y convivencia pacífica de los judíos en Alejandría comenzó a verse tensionada pocos años antes del nacimiento de Filón, cuando Egipto fue incorporado por Augusto al dominio del Imperio romano en el 31 a.C. La ciudad que hasta entonces había sido metrópolis de Egipto y capital del reino de los Ptolomeos se transformó a partir de este momento en mera sede de un gobernador romano, subordinada en poder político y económico a Roma. Los más afectados por esta nueva situación fueron los griegos, que eran ciudadanos alejandrinos por derecho hereditario desde la fundación de la ciudad helenística y que habían sido la clase superior y gobernante durante todo el período ptolemaico. Este grupo se encontraba ahora subordinado a la estructura política de la provincia romana y su posición social había

las áreas que estas no cubrían, podían aplicarse las leyes civiles (*politikoi nomoi*) de los litigantes, es decir, la ley común griega que había reemplazado las leyes de las diversas ciudades griegas y, en el caso de los judíos, la Ley de los judíos, la Torá traducida al griego; cf. Méléze Modrzejewski 2001: 107-110 y 1996: 81-84. En palabras de este investigador (1996: 84): “The *politikoi nomoi* could be invoked before the dicasteries as well as before royal officials who examined the complaints (*enteuxeis*) formally addressed to the King. The ‘civic law of the Jews’ (νόμος πολιτικός τῶν Ἰουδαίων) is nothing else than the *Torah* of Moses, in the Greek version”.

¹⁹ Cf. Martín 2009: 16-17.

²⁰ *Legat.* 132-134; cf. *Mos.* 2.216 y nota 167 en *OCFA V*. Cf. Schwartz 2009: 17-18.

sido desplazada por el nuevo sector dominante conformado por ciudadanos romanos. El sentimiento de degradación social y política llevó a que los helenos resintieran el apoyo que los judíos habían brindado a los romanos antes de la anexión de Egipto²¹ y su aceptación del nuevo gobierno imperial. Este, de hecho, reconocía y agradecía los servicios prestados por los judíos, a los que Augusto recompensó mediante la confirmación de todos los privilegios con que contaban desde época ptolemaica.

La visión favorable del gobierno romano no impidió, sin embargo, que el estatus político y social de los judíos se viera afectado. Por no poseer la ciudadanía alejandrina—exceptuando contados casos particulares— los judíos debían pagar los mismos elevados impuestos que los nativos egipcios²², grupo que tradicionalmente había ocupado el lugar más bajo en la escala social. Esto llevó a que reclamaran el derecho a obtener la ciudadanía alejandrina, lo que acentuó aún más el repudio de los helenos, cuyo estatus social aspiraban a igualar²³. Estas circunstancias, junto a otros complejos factores que no podemos analizar en detalle en esta breve presentación²⁴, constituyen el trasfondo de los acontecimientos del año 38, en que los helenos, y probablemente también los nativos egipcios, atacaron con violencia a los judíos y quemaron sus casas, escuelas y sinagogas. Fue esta la primera manifestación de un conflicto que continuaría agravándose, sobre todo cuando, poco tiempo después, la provincia de Judea quedó enfrentada al Emperador Gayo Calígula, que había ordenado erigir una estatua de sí mismo, deificado, en el Templo de Jerusalén. Si bien la muerte de Calígula interrumpió este proceso y la Carta de Claudio en el año 41 reestableció por un breve período la paz en Alejandría, la hostilidad entre el gobierno imperial romano y los judíos recrudeció hasta desencadenar la Guerra de Judea iniciada en el 66, que concluye con la destrucción del Templo en el 70, y una segunda guerra entre los años 132 y 135 que da como resultado la desaparición completa de la comunidad judía en Alejandría²⁵.

²¹ Los judíos habían apoyado a Gabino, enviado de Pompeyo, en su marcha hacia Egipto en 57-55 a.C. y luego a Julio César en 48-47 a.C. Cf. Barraclough 1984: 423, van der Horst 2003: 21.

²² Véase *infra*, p. 208 y n. 83 del capítulo III.

²³ Cf. Smallwood 1976: 234; Barraclough 1984: 423-424; van der Horst 2003: 22-24; Méléze Modrzejewski 2001: 163.

²⁴ Barraclough (1984: 423) señala que otros motivos de hostilidad de los ciudadanos griegos hacia los judíos radicaban en factores económicos y religiosos y van der Horst (2003: 25-32) revisa algunas de las expresiones más notorias de rechazo hacia los judíos que se manifestaron en una amplia literatura anti-judía producida en Alejandría. Como advierte este autor, “What happened in Alexandria in the, roughly, three centuries preceding the pogrom was a complex process. It would be unwise to speak in the simplifying terms of a monocausal model” (p. 32).

²⁵ Cf. Martín 2009: 19.

A pesar de que Filón solo llegó a presenciar los primeros episodios del conflicto entre el Imperio y el pueblo judío, su vida transcurre durante esta época signada por cambios profundos en la posición político-social de su comunidad. Su obra da cuenta de las transformaciones que ocurrían en su entorno social y político, no solo en los tratados más directamente histórico-políticos y apologéticos –tales como *Contra Flaco*, *Embajada ante Gayo*, *Apología por los judíos*, *Sobre la Providencia*–, sino incluso en el cambio de perspectiva que puede reconocerse entre los tratados del *Comentario Alegórico* o las *Quaestiones*, por un lado, y los escritos que conforman la serie de la *Exposición de la Ley*²⁶. Testigo de esta transición histórica, Filón fue además contemporáneo del sabio rabínico Hillel, que sería de enorme influencia en la posterior compilación de la Misná, de modo que su obra no solo es el punto culminante de la helenización del judaísmo, sino también testimonio de los momentos incipientes de la transformación del judaísmo bíblico organizado alrededor del culto en el Templo de Jerusalén, al judaísmo que sobrevivió a la destrucción del Templo y se centró en la sinagoga. Contemporáneo asimismo de Jesús y de Pablo, a quienes no menciona ni parece haber conocido, sus escritos tienen también enorme relevancia para comprender los primeros pasos en la transición de la religión judía al cristianismo. El filósofo alejandrino constituye, entonces, una fuente de información invaluable acerca de un período histórico convulsionado, en el que confluyen los orígenes de dos de las religiones más significativas del mundo occidental.

3. La obra de Filón: el contexto exegético de *Las leyes particulares*

La obra de Filón de Alejandría se caracteriza por dos cualidades que dificultan la tarea de abarcarla en una breve presentación general: su extensión y su complejidad. La primera resulta evidente al observar la gran cantidad de escritos que el alejandrino ha producido, de los cuales 51 han llegado a nuestro conocimiento en forma completa o en una parte importante, pero varios otros se han perdido en el transcurso de la transmisión y solo tenemos noticia de ellos por testimonios externos, alusiones del propio Filón o fragmentos y citas que no han podido ubicarse dentro de los tratados conservados. Entre los escritos a los que tenemos acceso, por otra parte, 39 han sido preservados en el original griego, mientras que de los otros 12 solo contamos con traducciones en lengua

²⁶ Cf. Niehoff 2011a: 2-3; Martín 2009: 68-70, 72-75, quien señala el diverso tratamiento de ciertos tópicos, como la escatología o el rol del Templo de Jerusalén, antes y después de los eventos del 38.

armenia, de bastante fidelidad pero, aun así, de mucho más difícil acceso para su estudio e interpretación. En cuanto a la segunda cualidad que hemos señalado, la complejidad, esta radica, por un lado, en la variedad y novedad de los géneros literarios en que se plasman las obras filónicas, muchos de los cuales, a pesar de tener antecedentes tanto en los ámbitos de interpretación y producción textual grecorromanos como en los judíos, aportan cambios importantes a estos precedentes a tal punto que pueden considerarse originales de Filón. Algunos escritos directamente escapan a la clasificación genérica o pueden incluirse en varias categorías a la vez²⁷. Pero además, la variedad no se limita al género, sino también a las intenciones y los tipos de audiencia a los que Filón se dirige, que son distintos en diversas series de escritos. En este apartado, realizaremos una sucinta presentación de la obra del filósofo alejandrino a fin de incluir en su contexto los tratados de *Las leyes particulares* que constituyen el centro de nuestro estudio.

La mayor parte de la producción de Filón consiste en un comentario exegético del Pentateuco, con especial atención en los libros del *Génesis* y el *Éxodo*, y se organiza en series de varios tratados sucesivos, en correlación con la progresión del texto comentado. Se distinguen así tres series principales: las *Quaestiones* –que despliegan el método de preguntas y respuestas o *zetemático*–, el *Comentario alegórico* y la *Exposición de la Ley de Moisés*. Todas ellas se ocupan de interpretar la Torá pero con diversos métodos de abordaje. Las *Cuestiones* comprenden cuatro tratados de *Cuestiones sobre el Génesis* y dos de *Cuestiones sobre el Éxodo* que se han conservado en lengua armenia, además de algunos fragmentos griegos y latinos, aunque la serie está claramente incompleta y constaría de más escritos sobre ambos libros bíblicos²⁸. Los textos conservados abarcan la exposición de *Génesis* 2 a 28 y de *Éxodo* 12 a 28. El comentario avanza en una lectura continua de estos libros bíblicos y se segmenta en artículos de preguntas y respuestas²⁹ que se dirigen a dilucidar el sentido de un versículo, una parte de un versículo o un término específico, el que es explicado en sentido literal, primero, y alegórico, en un segundo momento de la exposición. El método es, por lo tanto, analítico, y entre las diversas respuestas que pueden hallarse

²⁷ Cf. Martín 2009: 20, quien señala entre los géneros empleados por el alejandrino el *zetemático*, el comentario alegórico, el comentario legal, la biografía, el tratado histórico, el protréptico, el tratado filosófico, el diálogo y la apología. Con respecto a su utilización por el filósofo judío, afirma: “En la situación redaccional de los tratados filonianos se fusionan dos tradiciones que inciden en el comentario: la judía y la alejandrina. Esta situación promueve la combinación de géneros”.

²⁸ Royse (2009: 37-38) postula que cada grupo de *Cuestiones* estaba compuesto por seis tratados.

²⁹ Royse (2009: 34-35) ofrece una concisa historia del género de preguntas y respuestas o problemas y soluciones (ζητήματα και λύσεις, de ahí el nombre de género *zetemático*) y remite a bibliografía específica.

para un mismo problema es frecuente que se introduzcan opiniones de otros exégetas del texto bíblico, así como alusiones a las teorías de filósofos griegos. Esta característica muestra que se trataba de un ambiente escolar, en el que podían convivir diversas interpretaciones que no se cuestionan pues el objetivo no es polémico ni apologético, sino investigativo³⁰.

La serie denominada *Comentario Alegórico* es la más estudiada y conocida de Filón y está compuesta por 20 tratados conservados (el último solo ha sobrevivido en forma fragmentaria y otros se han perdido) que discurren a lo largo de los versículos de *Génesis* 2.1 a 18.2 en lectura continua³¹. Sin embargo, en este caso el procedimiento de trabajo no es analítico, como en las *Cuestiones*, sino temático, puesto que cada segmento del hipotexto se vincula a un tópico o una doctrina determinada a través del método de la interpretación alegórica, en que los personajes bíblicos y los acontecimientos narrados se conciben como representaciones simbólicas de conceptos más abstractos; por ejemplo, Adán y Eva simbolizan el intelecto y la sensibilidad, respectivamente. A través de este método, la lectura permite derivar de los versículos bíblicos significados filosóficos, morales, espirituales, en un recorrido antropológico religioso que describe el camino del alma humana desde el mundo físico hacia la liberación de la atracción de sus componentes corporales y la asimilación a Dios por medio de la virtud y la sabiduría³².

Por último, la serie de la *Exposición de la Ley de Moisés* se diferencia de las otras dos en que no despliega una exégesis ordenada de acuerdo a la sucesión de los versículos de la Biblia, sino que presenta el Pentateuco de modo completo y sistemático. Es decir, en esta serie Filón abandona la *lectio continua* y organiza la lectura de la Torá en base a un esquema o estructura global que se compone de tres momentos fundamentales: desde la creación del mundo y la disposición del orden cósmico natural, pasando por la sección histórico-genealógica y por la legislación plasmada en las

³⁰ Cf. Martín 2009: 26.

³¹ Citamos en orden de sucesión los títulos que conforman esta serie: *Alegorías de las leyes* 1-3, *Sobre los Querubines*, *Los sacrificios de Abel y Caín*, *Las insidias*, *La posteridad de Caín*, *Sobre los Gigantes*, *Sobre la inmutabilidad de Dios*, *Sobre la agricultura*, *Sobre la plantación*, *Sobre la ebriedad*, *Sobre la sobriedad*, *La confusión de las lenguas*, *La migración de Abraham*, *El heredero de los bienes divinos*, *Acerca de la unión con los estudios preliminares*, *Sobre la fuga y el encuentro*, *Sobre el cambio de nombres*, *Sobre Dios*. Para una síntesis de cada uno de los tratados, puede consultarse Martín 2009: 29-32 y Royse 2009: 40-44. Este autor (pp. 44-45) incluye al final del *Comentario alegórico* los tratados *Sobre los sueños*, de los que se preservan dos, pero habrían sido originariamente, según propone, cinco en total; Martín (2009: 31-32), en cambio, disiente de la común inclusión de estos libros en el *Comentario*, con el que presentan notables diferencias de forma y contenido, y considera que constituyen una pequeña serie aparte, compuesta en su origen por tres tratados.

³² Cf. Martín 2009: 29.

Escrituras para la regulación del orden moral y social, hasta el fin de la historia individual y mundial. Por otra parte, un rasgo distintivo de esta serie con respecto a las anteriores es un menor uso de la alegoría, que no desaparece pero adquiere un desarrollo mucho más acotado. Mientras en el *Comentario Alegórico* Filón despliega extensas alegorías en que los personajes bíblicos cumplen un rol simbólico que puede funcionar a lo largo de varios tratados y afectar así la interpretación de diversos episodios bíblicos, en la *Exposición* las interpretaciones de carácter alegórico se limitan a explicar elementos específicos y se circunscriben a breves pasajes de los tratados. Como ejemplos podemos citar la explicación de la circuncisión en *Spec.* 1.8-11, las interpretaciones simbólicas de las fiestas judías en *Spec.* 2.147, 150-152, 159-161, 184-186, etc., o del ritual de la mujer sospechosa de adulterio en *Spec.* 3.52-62. En los libros *Sobre José* y *Sobre Abraham* hay mayor presencia de la alegoría que en los escritos predominantemente legislativos, pero sigue siendo de menor profundidad y extensión en su desarrollo que las elaboradas en el *Comentario*.

Los tratados en que se focalizará nuestro estudio, *Sobre el decálogo* y *Las leyes particulares* 3, ocupan la sección central de la *Exposición de la Ley*. Según queda plasmado en un pasaje del texto que cierra la serie, *Premios y castigos* 1-3, la organización de los escritos que la conforman obedece a un plan de tres niveles, en correspondencia con las tres partes que, de acuerdo a la interpretación de Filón, conforman el Pentateuco³³. Primero, una sección cosmológica, abordada en el tratado *La creación del mundo según Moisés*, que se ocupa de la creación del mundo y, en el conjunto de la *Exposición*, sirve para comprender que la legislación contenida en la Torá está en conformidad y armonía con la naturaleza del universo y sus leyes. Segundo, una sección de carácter genealógico e histórico donde se narran las vidas de hombres virtuosos, que vivieron de acuerdo a la ley natural antes de que esta fuese puesta por escrito a través de Moisés y, por tanto, constituyen modelos o encarnaciones de la Ley divina. Los tratados que componen esta parte son los que relatan las vidas de los patriarcas, *Sobre Abraham* y *Sobre José*. Tercero, la exposición legislativa, que incluye los principios generales de la Ley, los diez mandamientos, asentados en el tratado *Sobre el decálogo*, y las leyes especiales o particulares que se agrupan bajo aquellos diez, plasmadas en los cuatro escritos *Las leyes particulares*. Completan la serie un tratado sobre la relación entre las leyes y las principales virtudes griegas, *Sobre*

³³ Cf. Royse 2009: 45-46.

las virtudes, y uno sobre los premios que recibirán quienes cumplan las leyes y los castigos destinados a quienes no lo hagan, *Premios y castigos*³⁴.

Los tratados *Vida de Moisés* 1 y 2 están muy relacionados con la *Exposición*. Si bien la tendencia más corriente en la crítica ha sido la de considerarlos ajenos a las series que hemos descrito, como escritos apologéticos e históricos independientes, se acepta actualmente que pueden entenderse como una especie de introducción a la serie que se ocupa de la Ley mosaica o, al menos, en estrecha relación con ella y como obras complementarias³⁵. Por otra parte, el escrito que hemos ubicado como comienzo de la *Exposición*, *La creación del mundo según Moisés*, posee igualmente una gravitación especial en la obra de Filón, pues despliega el análisis de los versículos de *Génesis* 1.1-2.7 en una lectura continua que al mismo tiempo se organiza como una discusión temática acerca de un asunto filosófico, la creación del mundo. De modo que tanto por la ambigüedad genérica como por los versículos en que se sustenta la exégesis, puede ubicarse también como inicio del *Comentario Alegórico*. O más bien, tal como acertadamente propone Martín (2009: 25), “puede leerse como el *comienzo lógico* de su obra exegética, tanto del *Comentario* como de la *Exposición*” (subrayados del autor). Esta situación doble en relación con las series exegéticas del Pentateuco, no obstante, no desmerece su relevancia en el conjunto de la *Exposición*, como ha mostrado el esquema de tres niveles que acabamos de sintetizar, en el que el tratado se posiciona muy claramente como el primer momento del despliegue ordenador y legislativo del Creador: el del orden natural del cosmos, que luego será continuado por las leyes

³⁴ Borgen (1997: 71, 78) propone que la *Exposición* cumple los criterios para ser considerada una forma de “Biblia reescrita” (“rewritten Bible”), según el concepto ha sido definido por P. S. Alexander (“Retelling the Old Testament” en Carson, D. A. y Williamson, H. G. M. (eds.), *It is written: Scripture citing Scripture*, Cambridge, 1988): narrativas que siguen un orden secuencial y cronológico y relatan eventos, por lo que pueden ser descritas como historias que, aunque sirvan incidentalmente objetivos teológicos, no son tratados teológicos (Borgen 1997: 56). La *Exposición* seguiría entonces, según Borgen (1997: 79), el modelo de otros textos que reescriben la Biblia, como *Jubileos*, el *Genesis Apocryphon*, las *Antigüedades Bíbicas* del Pseudo-Filón y las *Antigüedades judías* de Josefo. Sin embargo, esta tesis no ha sido aceptada por la mayoría de los investigadores, cf. Royse 2009: 46, n. 39.

³⁵ Así los denomina Goodenough (1933: 110), quien dedicó un artículo a demostrar la relación estrecha existente entre la serie de la *Exposición* y *De vita Mosis*. Si bien su tesis de que ambos grupos de escritos están destinados a los gentiles interesados en el judaísmo no ha sido unánimemente aceptada (véase *infra*, apartado 4.3, “La audiencia de la *Exposición*”), muchos autores concuerdan en la complementariedad entre *Mos.* y la *Exposición*; cf. Morris (1987: 855) y Wilson (2011: 3), quien afirma: “this treatise [*De vita Mosis*] is not actually part of the Exposition, but functions in relation to it as a kind of companion piece”. Martín (2009: 24) separa los libros *Vida de Moisés* 1-2 y *La creación del mundo según Moisés* como “libros especiales y programáticos”, dada la dificultad para incluirlos en una única serie. Sobre *Vida de Moisés* 1-2 comenta que “pueden tener la función de una introducción general a la obra exegética de Filón” (p. 25).

encarnadas en vidas ilustres, hasta llegar a su culminación en la Ley escrita plasmada en los libros mosaicos.

Por último, a las tres series principales que agrupan la mayor parte de los tratados de Filón se añaden otros escritos que no por ser menos numerosos son de menor interés o relevancia histórica y filosófica. Un primer grupo se compone de libros históricos sobre sucesos políticos de su época, aunque se trata de un enfoque histórico muy vinculado a contenidos teológico-políticos³⁶. En este conjunto se ubican los escritos *Contra Flaco* y *Embajada ante Gayo*, que describen los conflictos sociales, políticos y religiosos que afectan a la comunidad judía en época del emperador Calígula, y el escrito *La vida contemplativa*, que informa sobre los Terapeutas, una comunidad de judíos ascetas que vivía cerca de Alejandría en época contemporánea a nuestro autor. Otros textos tienen fines directamente apologéticos: los dos libros *Sobre la providencia* 1 y 2, que recurren a la forma genérica del diálogo filosófico y afirman la existencia de Dios y su providencia sobre el mundo, y el tratado *Apología por los judíos*, también conocido como *Hypothetica*, del que se han conservado dos extensos fragmentos a través de las citas de Eusebio de Cesarea. Por último, ciertos textos abordan cuestiones filosóficas sin hacer más que raras referencias a las enseñanzas bíblicas y judías, aunque emerjan igualmente en ellos las opiniones características de Filón: *Sobre la indestructibilidad del mundo*, *Todo hombre bueno es libre* y *Sobre los animales*³⁷.

La cronología de los escritos filónicos no ha podido ser establecida con certeza y es aún objeto de controversia entre los investigadores. Si bien hay todavía desacuerdo con respecto al orden de composición de las *Cuestiones* y el *Comentario*³⁸, la teoría más aceptada ubica la escritura de ambas series en una etapa más temprana de la vida de Filón que la *Exposición*. En ello incide un comentario que Filón introduce en uno de los tratados centrales de esta serie, al inicio de *Las leyes particulares* 3 (§§ 1-6), donde se lamenta porque se ha visto obligado a abandonar sus ocupaciones filosóficas, a las que

³⁶ Martín (2009: 37) postula que estos tratados pertenecen al género “histórico-teológico” pues “en la información y explicación histórica subyace una tesis teológica según la cual la providencia divina no deja sin castigo a los que han odiado y agredido la simiente de Abraham, a los discípulos de Moisés”.

³⁷ Para esta clasificación de los escritos filonios nos basamos en la propuesta de Martín (2009: 20-39, cf. el esquema sintetizador de la articulación del *corpus philonicum* en pp. 22-24). Sin embargo, por las propias dificultades de los textos filónicos y de su transmisión, no existe una clasificación aceptada universalmente. Royse (2009), por ejemplo, considera *Vida de Moisés* 1-2 como trabajos histórico-apologéticos (50 s.) e incluye *Sobre la providencia* 1-2 entre los tratados filosóficos, si bien reconoce que pueden servir además fines apologéticos (p. 57).

³⁸ Martín (2009: 26) afirma que la época de redacción de las *Cuestiones* es anterior al *Comentario* y a la mayor parte de los escritos filónicos, teoría con la que acordamos; en cambio, Royse (2009: 60-61) no toma posición entre las tesis enfrentadas de quien postula la precedencia temporal del *Comentario* respecto de las *Cuestiones* (Cohn 1899) y quien invierte este orden (Terian 1991).

antes podía dedicar su tiempo completo, para abocarse a asuntos políticos que requerían su atención. Hay un acuerdo bastante amplio entre los estudiosos de que estas palabras podrían aludir a los eventos sociales y políticos originados el año 38 y que requerirían la participación prolongada de Filón, cuyo viaje a Roma como líder de la embajada a Calígula debió durar unos dos años. Si bien no ha sido posible establecer la cronología de la serie completa de la *Exposición*, adquiere gran peso la teoría de que al menos el grupo central de tratados sobre la Ley –los textos legislativos *Sobre el decálogo* y *Las leyes particulares* 1-4– hayan sido compuestos alrededor de los años en que Filón participó de los eventos políticos vinculados con los tumultos antijudíos del 38³⁹. Es evidente que también posteriores a este año son los tratados históricos *Contra Flaco* y *Embajada ante Gayo*, y es posible que los textos apologéticos también pertenezcan a esta etapa tardía, de mayor compromiso político; en cambio, no hay datos que permitan ubicar cronológicamente los escritos filosóficos.

4. La *Exposición de la Ley* y *Las leyes particulares*: temas y problemas principales

A pesar de que nuestro estudio se centrará en la sección de *Spec.* 3 donde Filón expone las leyes de sexualidad, es necesario ubicar esta discusión en su contexto hermenéutico y filosófico. Ello nos permitirá comprender cuál es el lugar que ocupan las leyes derivadas del sexto mandamiento en el pensamiento de Filón y qué relación guardan sus interpretaciones de estas leyes con la orientación más amplia de *Spec.* 1-4 y de la *Exposición* en general. Para tal fin, en los próximos apartados desarrollaremos una serie de temáticas que atraviesan la serie completa en que se encuadra *Spec.* y que por lo tanto determinan también el sentido que Filón asigna a las normas aplicadas al comportamiento sexual y las intencionalidades políticas, polémicas y apologéticas, que pueden descubrirse en su exposición. En primer lugar, describiremos la tarea clasificatoria que Filón realiza en los libros *Sobre el decálogo* y *Las leyes particulares*, presentaremos cuáles son los temas abordados y la posición que ocupan en su discusión las normas sobre sexualidad. En segundo lugar, examinaremos la concepción de la Ley que Filón configura a lo largo de toda la *Exposición* y que resulta de importancia fundamental para indagar luego el sentido de las leyes particulares, pues tanto los diez mandamientos como las normas a ellos subordinadas no son más que una sección de la

³⁹ Cf. Martín 2009: 35.

legislación divina revelada por diversos medios a la humanidad. Por último, abordaremos la problemática de la audiencia prevista en estos tratados filonianos, tema que ha generado disensos entre los críticos y que aún no ha alcanzado una respuesta unánime.

4. 1. Los objetivos de *Las leyes particulares*: organización y explicación

La serie de la *Exposición*, como explicamos más arriba, comprende las tres secciones en que se divide la legislación bíblica: la cosmogónica, la genealógica e histórica y la propiamente legislativa. De hecho, el término νόμος que Filón utiliza para designar la Ley de Moisés abarca en su significado estas tres partes del Pentateuco que son concebidas, en su conjunto, como distintas formas de manifestación de una misma Ley⁴⁰. Los tratados centrales de la serie, *Sobre el decálogo* y *Las leyes particulares* 1-4, se ocupan de la tercera forma que adquiere la Ley divina pues desarrollan la sección propiamente normativa, donde la legislación se expresa en el formato tradicional de los mandatos y las prohibiciones⁴¹. El objeto de estos tratados, según explicita Filón al inicio de *Sobre el decálogo*, consiste en “investigar detalladamente” o “describir con exactitud” (ἀκριβῶς) las distintas “clases de leyes escritas” (τῶν ἀναγραφέντων νόμων τὰς ἰδέας), a fin de comprender su sentido, incluso aquellos que puedan aparecer “ocultos” (ἀφανῆ) en “forma de alegorías” (τρόπος ἀλληγορίας) (*Decal.* 1)⁴². En esta formulación de sus objetivos, se señalan con claridad dos direcciones: por un lado, el afán interpretativo y explicativo; por otro, el interés clasificatorio que se reconoce en la noción de las clases (ἰδέας) y que lo conducirá a organizar en una estructura jerárquica, ordenada y coherente las numerosas leyes que se encuentran dispersas en distintas secciones del Pentateuco.

⁴⁰ Sobre el sentido del término νόμος en Filón, Naomi Cohen (2002: 33-34) postula que, al igual que en la *Septuaginta* y demás literatura judeo-helenística, la palabra se utiliza como traducción del término hebreo para Torá, y nota que “what has changed here is not the meaning of Torah, but that of Νόμος which in Greek means ‘Law’, but in ‘Judeo-Greek’ has metamorphosed to include the entire contents of the Pentateuch –stories, poetry, et al.”. Reinhartz (1986: 345) igualmente indaga el significado de νόμος en la *Exposición* y concluye que “what is special about the Law of Moses is that it breaks out of the narrow legal definition of *nomos* to cover territory not touched by other lawcodes, by providing philosophical instruction, or subject matter for philosophical study, and by providing the way to a life of virtue”.

⁴¹ Como indica Hecht (1978: 3), Filón denomina en general λόγος a los mandamientos y utiliza los términos προστάξεις para los mandatos y ἀπαγορεύσεις para las prohibiciones.

⁴² También en *Spec.* 3.6 Filón expresa que su amor al saber lo mueve a exponer las Escrituras de Moisés de modo de “explicar y sacar a la luz aquello que no resulta comprensible para la mayoría”.

En efecto, en *Decal.* y *Spec.* 1-4 el alejandrino realiza una cuidadosa operación de sistematización asentada sobre un criterio también claramente explicitado⁴³. Los diez mandamientos, promulgados por Dios mismo sin intermediarios, “son a la vez leyes (νόμους) y compendios de las leyes particulares (νόμων τῶν ἐν μέρει κεφάλαια)” reveladas a través del profeta Moisés (*Decal.* 19). El término κεφάλαιον, por el que describe la función jerárquica de los diez mandamientos, remite a aquello que está encima, la cabeza o el título, el punto principal, el tópico o la suma, con lo que también designa un capítulo o sección⁴⁴. En *Las leyes particulares*, el vocablo es sustituido en ocasiones por el término γένος, género, mientras que las leyes subordinadas a ellos son especies (ἐν εἴδει): “Intentaré de nuevo –afirma Filón al retomar el tema principal de los escritos en *Spec.* 3.7– acomodar las leyes especiales en el marco de las generales (πειράσομαι πάλιν καθ’ ἕκαστον τῶν γενῶν ἐφαρμόζειν τοὺς ἐν εἴδει νόμους)”. La legislación se organiza, de esta manera, en las categorías lógicas de géneros y especies⁴⁵ y es esta división la que guía la construcción de los tratados, que se ocupan, primero, de una exposición sintética y general de los diez mandamientos (*Decal.* 50-153) para luego presentar las numerosas leyes particulares que cada uno encierra y que se encuentran diseminadas en las diversas secciones del Pentateuco (*Decal.* 154-175, *Spec.* 1.1-4.132).

Mediante la utilización de los mandamientos como el criterio fundamental de organización de la legislación bíblica, Filón otorga a las “diez palabras” registradas en Ex 20 y Dt 5 un estatuto de especial relevancia y preeminencia. Se trata de un emprendimiento de suma trascendencia puesto que Filón es el primer autor dentro de la tradición judeo-cristiana que posiciona al decálogo en este rol jerárquico y organizativo⁴⁶. La jerarquización no solo se produce por el papel de títulos o compendios que adquieren los mandamientos, sino porque ellos son los únicos que

⁴³ Sobre la tarea clasificatoria de Filón, cf. Termini 2004, quien señala las dificultades que enfrentaba el alejandrino al intentar organizar el material legal bíblico: el gran número de preceptos desperdigados en los libros bíblicos; el carácter casuístico de las formulaciones; la alternancia aparentemente incoherente de leyes culturales, éticas, civiles y penales; las numerosas contradicciones; los frecuentes casos de repetición parcial. Frente a estos obstáculos, afirma Termini, “Philo of Alexandria tried to overcome the resistance of the juridical material by creating a taxonomy that he used to organize the treatises where he discussed the biblical laws” (p. 1).

⁴⁴ Cf. Termini 2004: 5 y Hecht 1978: 3-5.

⁴⁵ Cf. Termini 2004: 8 y n. 29. Además, Filón expresa esta misma relación entre leyes generales y particulares en otros lugares, cf. *Spec.* 1.1; 4.132.

⁴⁶ Cf. Termini 2004: 16. Se ha planteado que el uso del decálogo como compendio o sumario de todas las demás leyes bíblicas responde a formas tradicionales judías de organización de los mandatos mosaicos (cf. Borgen 1997: 61, uno de los más recientes defensores de esta teoría); sin embargo, según muestra el análisis comparativo de Hecht (1978: 4-17), las similitudes no son tan claras como puede parecer. Termini (ibíd.) argumenta en favor de la originalidad del trabajo taxonómico de Filón.

fueron entregados en forma directa por Dios, mientras que las demás leyes a ellos subordinadas, si bien se originan también en la voluntad divina, fueron transmitidas a través de un intérprete, el profeta Moisés (διὰ προφήτου Μωυσέως), quien, sin embargo, por ser “el más excelente entre todos los hombres” (ὄν ἀριστίνδην ἐκ πάντων) era “el más conveniente intérprete de su palabra” (ἐπιτηδειότατον ἱεροφάντην ἐπελέξατο) (*Decal.* 18).

Filón, por otra parte, concibe de manera original la organización de los mandamientos en las dos tablas: en cada una de ellas se encontraban, según su interpretación, cinco mandamientos; los primeros cinco correspondían a la regulación de la relación del hombre con Dios, mientras los de la segunda tabla se referían a las relaciones entre los hombres (*Decal.* 51 y 121)⁴⁷. Dado que para Filón el orden de precedencia siempre indica además jerarquía, la primera tabla contiene los cinco mandamientos “superiores” o “más excelentes” (ἀμείνων) que “obtuvieron la preeminencia” (τὰ πρωτεῖα ἔλαχεν) (*Decal.* 50-51). No obstante, ello no supone que unos merezcan mayor respeto que otros, pues “ambos son bellos y útiles” (καλαὶ δ' ἀμφοτέρω καὶ βιωφελεῖς) ya que fomentan las dos virtudes más necesarias: la piedad (εὐσέβεια) y la justicia (δικαιοσύνη) (*Decal.* 52, *Spec.* 1.299 y 304). En este sentido, en *Spec.* 2.63 Filón afirma que “entre las incontables leyes y mandatos⁴⁸ particulares, dos son las supremas y capitales” (τῶν κατὰ μέρος ἀμυθήτων λόγων καὶ δογμάτων δύο τὰ ἀνωτάτω κεφάλαια): “las que conducen a Dios a través de la piedad y la santidad” (τό τε πρὸς θεὸν δι' εὐσεβείας καὶ ὁσιότητος) y “las que se orientan hacia los hombres a través de la filantropía y la justicia” (τὸ πρὸς ἀνθρώπους διὰ φιλανθρωπίας καὶ δικαιοσύνης). Estas son, entonces, las principales virtudes que cada una de las dos tablas fomenta a través de las leyes que disponen el comportamiento debido hacia Dios y hacia los hombres.

⁴⁷ La misma clasificación se articula en un tratado del *Comentario: Her.* 167-173. Además, así como los mandamientos son géneros y las leyes subordinadas a ellos son sus especies, en *Her.* 173 Filón formula una relación idéntica entre los delitos prohibidos por unos y otras: los mandamientos censuran comportamientos que son “los patrones generales de casi todos los pecados (γενικοὶ σχεδὸν πάντων ἀμαρτημάτων κανόνες), a los que corresponde referir cada uno de los casos específicos (ἐκαστον τῶν ἐν εἴδει)”.

⁴⁸ Traducimos de este modo el sintagma λόγων καὶ δογμάτων, sobre cuyo sentido en el lenguaje judeo-helenístico de Filón cf. Cohen 2002: 54: “the phrase λόγων καὶ δογμάτων in Philo [is] an idiom indicating something like ‘biblical laws and other regulations’, *logoi* indicating the biblical laws, and *dogmata* all the other ‘regulations’ to which a Jew was expected to adhere”.

En suma, esta selección de diez leyes fundamentales y su división entre dos grupos con diferentes ámbitos de aplicación configura el principio clasificatorio a partir del cual Filón logrará organizar en un esquema estructurado y sistemático todas las leyes contenidas en los libros de la Torá. Los tratados *Las leyes particulares* se dividen entonces en dos secciones generales, pues los dos primeros escritos, *Spec. 1* y *2*, se ocupan de los cinco mandamientos de la primera tabla, mientras que *Spec. 3* y *4* se dedican a las prohibiciones de la segunda tabla. *Spec. 1* expone las leyes subordinadas a los dos primeros mandamientos, referidos a la soberanía de Dios y a la prohibición de adorar objetos fabricados por la mano del hombre. Se incluyen aquí las reglas sobre las formas correctas del culto: sobre los sacerdotes, los sacrificios, las ofrendas, las purificaciones. *Spec. 2* presenta las normas derivadas de los tres mandamientos siguientes: el tercero, no tomar el nombre de Dios en vano, que origina una discusión sobre los diversos tipos de juramentos; el cuarto, reverenciar el sagrado día séptimo, bajo el cual se trata no solamente el Sábado, sino todas las fiestas del calendario religioso; y el quinto, honrar a los padres. Este mandamiento, el último de la primera tabla, actúa en el sistema de Filón como eje de ambos grupos, pues según el filósofo judío los padres, por su poder de engendrar, son las criaturas más semejantes al Dios “progenitor del universo” y ocupan “una posición intermedia entre la sustancia mortal y la inmortal” (*Decal. 107*).

En los dos últimos tratados de *Las leyes particulares*, Filón analiza las prohibiciones que regulan las relaciones entre los hombres y que, por consiguiente, constituyen la base para la regulación del comportamiento moral y de las relaciones sociales y políticas. El sexto y séptimo mandamientos, no cometer adulterio y no matar, se tratan en *Spec. 3* y los últimos tres, no robar, no levantar falso testimonio y no codiciar, son examinados en *Spec. 4*. Bajo cada uno de estos títulos generales, Filón discute una gran cantidad de casos específicos e incluso expone las penalidades y sanciones que puede implicar la transgresión de las distintas leyes. Por ejemplo, en *Spec. 3*, el mandamiento que prohíbe el adulterio brinda ocasión a Filón para tratar temas tan variados como las relaciones con excesiva lascivia practicadas con la propia mujer, el deseo de poseer mujeres de otros, las relaciones prohibidas por el parentesco, las relaciones homosexuales, las uniones con animales, los casos de sospecha de adulterio y las violaciones, entre otros.

La tarea taxonómica de Filón en *Decal.* y *Spec.* consiste entonces en la búsqueda de criterios de afinidad temática que le permitan incorporar las leyes específicas bajo

alguno de los títulos que ofrecen los mandamientos. Es por este medio que Filón atribuye cada regla concreta a uno u otro mandamiento general, aunque al mismo tiempo Filón intenta en la medida de lo posible mantenerse apegado también al orden del texto bíblico⁴⁹. Así, no solo conserva el orden de los diez mandamientos tal como este se hallaba en la *Septuaginta* que el alejandrino leía, sino que además toma, por lo general, un pasaje concreto de los textos bíblicos como guía central para el desarrollo de cada conjunto legislativo. En el texto que nos concierne, *Spec.* 3.7-82, las leyes supeditadas al mandamiento “no cometerás adulterio” se estructuran siguiendo en líneas generales el orden de las disposiciones contenidas en Lv 18, aunque se van combinando en su lectura pasajes de Ex 20, Lv 20, Dt 22, 23, 24 y 27, entre otros. Mientras el capítulo 18 de Lv actúa como hilo conductor de su exposición y las normas que él contiene se presentan en el orden en que las registra este texto bíblico⁵⁰, las demás leyes relacionadas temática y conceptualmente con las de este capítulo se incorporan cuando lo permite su relevancia y coherencia con respecto a los contenidos de la exposición.

De esta manera, Filón realiza un trabajo de sistematización de los contenidos de la Torá que supone una lectura en la que el material tradicional es abordado mediante métodos y categorías propias de la filosofía griega, como la división en géneros y especies. Esto le permite seleccionar ciertos conceptos abstractos y generales y estructurar a partir de ellos las numerosas leyes específicas y casuísticas. Como demuestra Termini (2004: 21-29), pueden hallarse importantes puntos de contacto entre esta metodología filoniana y la tendencia contemporánea en el pensamiento jurídico romano hacia la clasificación y ordenamiento de las leyes en códigos que fuesen más fácilmente accesibles y manejables frente a la enorme proliferación de leyes, edictos y decretos que afectaban a temas diversos sin organización alguna. Tanto Filón como los juristas romanos tomaron técnicas y principios organizativos de la tradición filosófica y dialéctica griega, que fueron los que permitieron a Filón reformular el material tradicional de la Biblia para interpretar los mandamientos como títulos o capítulos (κεφάλαια) y ordenar las demás leyes como dependientes de ellos.

⁴⁹ Cf. Termini 2004: 9.

⁵⁰ La exposición de las leyes de sexualidad en el texto de *Spec.* 3.7-82 presenta los versículos de Lv 18, con algunas omisiones, en el siguiente orden: 7-10, 12-13, 15-18, 19, 22-23. Entre medio, solo unos pocos párrafos toman como base exegética principal otros capítulos bíblicos (§ 29, Ex 34.16 y Dt 7.3-4; §§ 30-31: Dt 24.1-4), mientras que la mayor parte de las temáticas no contenidas en Lv 18 se tratan al final de la exposición, cuando ya han sido discutidos todos los versículos relevantes de ese capítulo central (§ 51: Dt 23.18; §§ 52-62: Nm 5.12-31; § 63: Lv 15.18; §§ 65-82: Dt 22).

Una vez que hemos descrito el funcionamiento de la actividad ordenadora que emprende Filón en los tratados *Sobre el decálogo* y *Las leyes particulares*, podemos retornar al primer párrafo de *Decal.* que citamos al inicio de este apartado a fin de indagar en qué consiste el otro interés que Filón manifiesta para estas obras: el de describir, explicar y desentrañar el sentido de las leyes bíblicas. Estos objetivos señalan el aspecto exegético y hermenéutico de estos escritos filónicos, aspecto que, a pesar de la menor presencia de la alegoría y la interpretación simbólica, sigue siendo la finalidad principal de la exposición de Filón. En efecto, el alejandrino no se limita a copiar las normas bíblicas en un nuevo orden determinado por el decálogo. Por el contrario, la referencia a una ley bíblica –pocas veces citadas de manera textual– siempre va acompañada de una explicación que permita comprender el sentido y motivación de dicha ley. Por ejemplo, Filón detalla a veces cuáles son los perjuicios que puede producir el incumplimiento de la norma, ya sea a nivel individual o social; en otras ocasiones, compara con otros pueblos donde determinada ley mosaica no encuentra paralelo e intenta mostrar las nefastas consecuencias que producen los actos prohibidos por Moisés. También explica en qué consisten determinados delitos y de qué manera influyen en sus participantes o en las personas más o menos cercanas a ellos, u ofrece ejemplos, tanto de situaciones contemporáneas que podrían haber sucedido en su contexto social como de casos antiguos conocidos a través de los relatos históricos e incluso míticos. En sus explicaciones, Filón integra elementos de la cultura helenística predominante y, sobre todo, recurre muchas veces a conceptos filosóficos, morales y jurídico-legales provenientes de su ámbito social y político contemporáneo, donde junto a las tradiciones judías convivían los sistemas culturales greco-helenístico y romano.

En efecto, dado que sus interpretaciones se producen en el marco de la diáspora alejandrina, se ven fuertemente influidas por la situación de contacto y asimilación existente entre la comunidad judía y la sociedad helenística y romana con la que aquella convivía. En este sentido, Heinemann (2008 [¹1953]) ha analizado las diversas formas de explicación de los mandamientos y leyes bíblicas que se han producido en diversos ámbitos judíos y, en el caso del judaísmo helenístico, señala la necesidad que surgió entre estos grupos de volver comprensibles las normas bíblicas en el marco de su heterogéneo contexto cultural. La influencia de la filosofía es entonces incuestionable, cuanto menos en el sentido general de que su valoración de la razón humana y su énfasis en una ética racional e interiorizada determinan que pierdan relevancia las

motivaciones emocionales y autoritarias⁵¹ para la obediencia de los mandamientos, mientras que comienzan a privilegiarse explicaciones que resaltan el valor ético, social e incluso utilitario de su cumplimiento, así como la racionalidad y la justicia en que estos se sustentan⁵².

Por otra parte, la situación de subordinación social y política en que se encontraban los judíos en la diáspora alejandrina determina que las interpretaciones allí expresadas persigan generalmente una finalidad político-apologética. La mayor parte de los investigadores reconoce este objetivo que se percibe en la intencionalidad general de los tratados, los que buscan presentar la Ley mosaica como el mejor código legal escrito de la humanidad, acorde a la Ley de la Naturaleza y al Logos de Dios⁵³. Así, según la opinión de Goodenough (1929: 215), Filón pretende mostrar que la Torá es la legislación más apta para la administración práctica, mientras que a juicio de Belkin (1940: 27), el alejandrino intenta evidenciar el valor ético de las leyes y costumbres judías, especialmente frente a los no judíos. A pesar de los matices diferenciales de estas opiniones, ambos investigadores concuerdan en el aspecto fundamental: la motivación polémica y apologética dirigida a demostrar que el código mosaico es la mejor legislación a la que puede acceder la sociedad humana, propuesta que en el contexto Imperial romano en que escribe el alejandrino adquiere una relevancia política insoslayable. A lo largo de nuestro estudio, tendremos oportunidad de demostrar que todas estas dimensiones de la explicación filónica obtienen un rol determinante en la orientación de sus explicaciones de las leyes sobre sexualidad.

4. 2. La concepción de la Ley judía en la *Exposición*: particularismo y universalismo

Un estudio sobre la lectura filoniana de las leyes bíblicas requiere como condición previa indispensable una indagación más general sobre la concepción de la Ley que se configura en los textos del filósofo judeo-helenístico y sobre el rol que la Ley mosaica debe

⁵¹ Se trata de razones asentadas en la fe en la autoridad divina de las leyes o en reacciones emocionales – de rechazo o miedo al castigo, por ejemplo– surgidas ante las transgresiones. Véase *infra* el apartado 3 del capítulo II, donde presentamos en mayor detalle la teoría de Heinemann e indagamos su funcionamiento en relación con la explicación filónica del mandamiento que prohíbe el adulterio.

⁵² Cf. Heinemann 2008 [¹1953]: 40-45.

⁵³ Este argumento de fondo de la *Exposición* será analizado en profundidad en los próximos apartados. Muchos investigadores señalan este valor apologético de la obra legislativa de Filón: cf. Goodenough 1929: 10; Reinhartz 1986: 338; Borgen 1997: 160; D'Angelo 2007: 60 ss.; etc. Por solo citar un ejemplo, reproducimos las palabras de Reinhartz (*ibíd.*): “The *Exposition* is intended to describe the Law, presumably to an audience not overly familiar with it, to persuade that audience of the innate superiority of the Law to other lawcodes, and ultimately to encourage it to accept the Law as its own”.

desempeñar, desde su perspectiva, en el espacio cultural y político contemporáneo. En el contexto imperial romano en que se ubica la obra exegética de Filón, existía la necesidad de afirmar la validez de la Ley judía de un modo que resultara accesible y a la vez convincente para los grupos culturales con los que el judaísmo convivía y en ocasiones entraba en conflicto. El filósofo alejandrino se abocó a esta tarea y recurrió para ello a concepciones e ideas propias del campo adversario: se apropió de todos los conceptos griegos que postulaban la existencia de una Ley superior a cualquier código escrito particular y los resignificó para homologarlos con la legislación mosaica, que puede presentarse así como la única legislación de carácter verdaderamente universal.

En efecto, Filón afirma sin vacilación alguna que la Ley de Moisés es la mejor legislación posible entre las que existen en los distintos pueblos y se encuentran plasmadas en sus constituciones políticas (*Mos.* 2.12-14). Una prueba de ello puede encontrarse en la estructura misma del texto bíblico, que, a diferencia de otros cuerpos legales, no se inicia directamente con la enumeración de las prohibiciones y los mandatos, sino que presenta en primer lugar un relato de la creación del mundo, seguido por una sección genealógica que narra la vida de los Patriarcas (*Opif.* 1-2, *Mos.* 2.45-47). Esta disposición no es casual, sino que apunta a poner de manifiesto dos hechos de suma trascendencia: primero, que el “padre” (πατήρ) y “creador” (ποιητής) del mundo es también su “legislador” (νομοθέτης); segundo, que “quien hace uso de estas leyes se adhiere a la conformidad con la naturaleza (ἀκολουθίαν φύσεως) y vive de acuerdo con la disposición del universo (κατὰ τὴν τοῦ ὅλου διάταξιν)” (*Mos.* 2.48). En efecto, cuando Moisés puso por escrito las leyes “introdujo el relato de la génesis de la gran ciudad (τῆς μεγαλοπόλεως) porque pensaba que las leyes eran la imagen (εἰκόνα) más semejante de la constitución del mundo (τῆς τοῦ κόσμου πολιτείας)” (*Mos.* 2.51). De hecho, afirma Filón, estas leyes “se orientan hacia la armonía del universo (τῆς τοῦ παντὸς ἀρμονίας) y concuerdan con la razón de la eterna naturaleza (τῷ λόγῳ τῆς αἰδίου φύσεως)” (*Mos.* 2.52)⁵⁴. Por su parte, las vidas de los Patriarcas tienen el objeto de demostrar que, aun antes de que las leyes fuesen puestas por escrito a través de Moisés, los hombres que se guiaban por la razón y la observación de la naturaleza podían vivir en conformidad con la Ley Natural, “instruidos por una ley no escrita (ἀγράφῳ νόμῳ) que la naturaleza ha establecido” (*Abr.* 16). De este modo, los Patriarcas que lograron tal

⁵⁴ Cf. *Jos.* 29-31, donde Filón explica de otro modo la misma idea.

género de vida se erigieron ellos mismos en “leyes vivientes y racionales” (ἐμψυχοὶ καὶ λογικοὶ νόμοι, *Abr.* 5)⁵⁵.

Estos párrafos filónicos recuperan ideas provenientes del ámbito de pensamiento estoico, donde se estableció una identificación entre los conceptos de ley, razón, naturaleza y dios⁵⁶. En efecto, los estoicos compararon el cosmos (ὁ κόσμος), “por la regularidad y el buen orden de su administración”, con una ciudad (πόλις) (*SVF* 2.1130). El orden que rige el universo es posible porque existe una ley que regula la disposición y las relaciones entre los elementos que lo componen, y esa ley es “la suprema razón inherente en la naturaleza” (*ratio summa, insita in natura*, *SVF* 3.315). Ambos conceptos se homologan pues la ley es precisamente la recta razón en tanto que ordena y prohíbe (*SVF* 3.317). Más aún, dado que esta ley o razón de la naturaleza es la que conduce y regula todo lo que sucede en el universo, es identificada por Crisipo con el destino, la providencia y Zeus⁵⁷. Esta ley universal no se halla expresada cabalmente en ninguna de las leyes escritas que conforman las diversas constituciones de los pueblos⁵⁸, sin embargo, dado que el hombre es un ser racional y participa de la recta razón que está implantada en la naturaleza, resulta que la ley es también “la mente y el criterio del sabio” (*mens ratioque prudentis*, *SVF* 3.315)⁵⁹, es decir, de aquel hombre que ha logrado perfeccionar esa capacidad racional que todos los seres humanos poseen pero solo pocos consolidan.

Filón comparte muchos aspectos de estas concepciones estoicas⁶⁰, sin embargo, el autor judío las integra a su propio sistema de pensamiento a fin de jerarquizar y sustentar la autoridad de las leyes mosaicas⁶¹. Para ello, Filón combina estos conceptos con las nociones platónicas de idea –original o modelo– y copia, las que le permiten configurar una “jerarquía de reflejos”⁶² en la que el mundo natural es copia o imagen del mundo inteligible que es la razón de Dios, el Logos (*Opif.* 24-25). A la vez, la Ley es copia de ese mismo Logos que es también la constitución del mundo, reflejo que se manifiesta en dos niveles: la Ley encarnada en las vidas virtuosas de los patriarcas –Moisés, Abraham, Jacob– y la Ley registrada en forma escrita por Moisés en los libros bíblicos. De este

⁵⁵ Cf. *Abr.* 3-6, 60-61 y 275-276; *Migr.* 130; *Decal.* 1.

⁵⁶ Cf. Martens 2003: 17; *SVF* 3.325, 3.339.

⁵⁷ *SVF* 2.937; cf. BS 19.9 y 19.19 y comentario en Boeri y Salles 2012: 445, sobre el determinismo que involucran estas nociones. Cf. Horsley 1978: 40.

⁵⁸ Cf. *SVF* 3.320-321; Cicerón, *De Officiis* 3.69. Cf. Najman 1999: 59 y Martens 2003: 21-22.

⁵⁹ Sobre el concepto del ‘sabio’, cf. Martens 2003: 22-27.

⁶⁰ De hecho, varios de los pasajes de Filón citados han sido incorporados por von Arnim en su selección de fragmentos estoicos (cf. *SVF* 3.323, 336, 337, etc.) y también en recopilaciones más recientes, como la de Boeri y Salles (cf. BS 30.8, 30.21, etc.).

⁶¹ Cf. Najman 1999: 56.

⁶² Martín 2009: 91, n. 11.

modo, a través de la noción platónica de copia o imagen Filón puede presentar la Ley mosaica como la única entre las legislaciones escritas que es copia perfecta de la Ley de la Naturaleza, puesto que ambas se originan en el mismo autor, Dios, que es a la vez el creador que dio forma al mundo y el legislador que reveló las leyes a Moisés⁶³. Y así como el sabio estoico era el único entre los hombres que podía percibir y adecuarse a la ley natural, los patriarcas bíblicos muestran que es posible vivir en conformidad con la naturaleza a través de la razón, pues el hombre en tanto ser racional participa del Logos. Filón añade a esta idea estoica la noción de que por este hecho ellos mismos se configuran como leyes vivientes (νόμοι ἔμψυχοι), encarnaciones de la Ley natural y divina⁶⁴. A través de estas adiciones y modificaciones de la teoría estoica sobre la Ley de la Naturaleza, Filón logra otorgar una firme unidad a las distintas formas griegas de la ley superior –Ley Natural, ley no escrita, ley viviente– y homologarlas todas con la Ley mosaica, que se convierte en la vía a través de la cual todos los hombres –y no solo los más racionales y capaces de alcanzar la plenitud de la sabiduría y la virtud– pueden vivir en conformidad con la única ley verdadera⁶⁵. No solo resulta entonces que la Ley judía se ubica por encima de cualquier otro código legal escrito, sino que se deriva de estas ideas otra consecuencia fundamental: la Ley judía, equivalente a la Ley Natural, posee validez *universal*. Por consiguiente, aunque el código mosaico pueda parecer la legislación particular de una nación y por ello vinculante únicamente para el pueblo judío, es en realidad la ley a la que debería conformarse todo el género humano.

Los pasajes filónicos que expresan con mayor claridad estas concepciones se encuentran en el tratado *La creación del mundo según Moisés*. Allí Filón retoma la idea de que el relato bíblico comienza por la creación del mundo (κοσμοποιία) con el fin de poner al descubierto desde el mismo inicio el hecho de que “el mundo se conforma a la

⁶³ Algunos investigadores han interpretado que la noción de copia implicaba una degradación de la Ley de Moisés, por el carácter defectuoso y engañoso que, en la teoría platónica, tiene toda copia con respecto a su original (cf. Nikiprowetzky 1977: 117, quien cita como favorables a esta teoría a Goodenough, Sandmel y Sowers). Sin embargo, Nikiprowetzky ha refutado esta tesis con fundados argumentos y concluye: “Si le logos humain est la réplique du Logos divin, et si la Législation de Moïse est bien, en ce sens, une copie de la Loi de la Nature, Philon insiste sur la fidélité de cette image et en ce qui concerne l’esprit humain et en ce qui concerne la Loi de Moïse. Dans les deux cas l’image a Dieu pour auteur et la toute-puissance de l’artiste divin exclut que l’on puisse alléguer ici comme le font Goodenough et, d’après lui, Sowers, la valeur défavorable de l’image” (p. 122, énfasis del original).

⁶⁴ Según Martens (2003: 90-91), el concepto de la ley viviente encarnada en el rey-sabio podría provenir de una fuente pitagórica helenística o de su desarrollo en el platonismo medio (cf. pp. 31-66). Pero Filón elimina el contraste que las fuentes griegas establecían entre esta ley viviente y la ley escrita: “the king as the law is not contrasted with the written law. Instead of replacing the law, the king in Philo, preeminently Moses, is the pattern for the written law” (p. 121).

⁶⁵ Cf. Martens 2003: 101, 120-130.

ley y la ley al mundo” (τοῦ κόσμου τῷ νόμῳ καὶ τοῦ νόμου τῷ κόσμῳ συνάδοντος), por lo tanto, “el hombre que respeta la ley es sin más un ciudadano del mundo (κοσμοπολίτου)” puesto que ajusta sus acciones “a la voluntad de la naturaleza, según la cual se administra todo el universo” (*Opif.* 3). Al avanzar el texto del tratado, Filón presenta su interpretación de la creación del ser humano y comenta que el primer hombre, Adán, fue necesariamente un “ciudadano universal”, que se regulaba según “la constitución (πολιτεία) que también respetaba el mundo entero (σύμπας ὁ κόσμος)”, pues el cosmos, al igual que cualquier “ciudad bien reglada” (πόλις εὖνομος), tiene una “constitución” (πολιτείαν), que es “la recta razón de la naturaleza” (ὁ τῆς φύσεως ὀρθὸς λόγος) (*Opif.* 143)⁶⁶. Filón sintetiza en estos párrafos las ideas de influencia estoica ya analizadas: la Ley judía es conforme a la Ley de la Naturaleza, o recta razón, y es de validez universal pues rige el orden del mundo entero. Pero se introduce a partir de estas nociones un concepto novedoso: si la Ley es universal, quien viva de acuerdo a esa Ley natural participará de la “constitución” o “ciudadanía” (πολιτεία) del cosmos y será entonces un “ciudadano del mundo” (κοσμοπολίτης).

Este concepto filónico es de importancia fundamental puesto que solo si comprendemos quiénes pueden llegar a ser ciudadanos del mundo podremos determinar cuál es el rol que el filósofo judío asigna a la nación judía y a la Ley mosaica en el marco de su pensamiento universalista. Filón es el primer autor en cuyos textos puede hallarse el vocablo κοσμοπολίτης; sin embargo, en general se ha atribuido la creación del concepto a autores más antiguos, ya sea a Diógenes el cínico⁶⁷, ya a los estoicos Zenón o Crisipo. Aunque existen dudas de que los estoicos efectivamente emplearan el término⁶⁸, es cierto

⁶⁶ Horsley (1978: 41-50) destaca los paralelismos de estos textos, así como *Jos.* 29-31, con ciertos pasajes de Cicerón (*De Legibus* 1.24, *De Republica* 3.33) y, basándose en los elementos platónicos que ambos autores añaden a la teoría estoica, postula que deben depender de una fuente común, el platonismo ecléctico de Antíoco de Ascalón.

⁶⁷ Diógenes Laercio (6.63) relata que alguien preguntó a Diógenes el cínico de dónde era y él respondió que era un “ciudadano del mundo” (κοσμοπολίτης). Si este testimonio fuese verídico, ello haría remontar la existencia del término al siglo III a.C., pero la atribución es incierta. Aun si se acepta su fiabilidad, no es posible determinar con exactitud su sentido para el cínico: un significado negativo indicaría que el autor no se identificaba ni sentía pertenencia a ninguna ciudad en particular (actitud que en el mundo griego implicaría un rechazo de la sociedad en sí misma; cf. Konstan 2009: 473-474); en un sentido positivo, el rechazo de la πόλις tendría como correlato la afirmación de que el ‘estado’ verdadero es el modo de vida cínico, extensivo al cosmos entero (cf. Moles 1995: 137-143: “The Cynic ‘state’ is nothing other than the ‘state’ of being a Cynic”). Entre los investigadores modernos prevalece una concepción más negativa del cosmopolitismo cínico, mientras que una visión positiva del universalismo cosmopolita suele atribuirse con mayor seguridad a los estoicos (cf. Konstan 2009: 475; contra esta posición corriente entre los investigadores, cf. Moles 1995: 143).

⁶⁸ Las tres menciones del vocablo que von Arnim atribuye a Crisipo en su *Stoicorum Veterum Fragmenta* provienen de Filón, en contextos en los que el filósofo judío expone y desarrolla sus propias ideas y,

que la concepción estoica del cosmos como una gran ciudad regulada por una ley común identificada con la recta razón de la naturaleza podía fácilmente conectarse con la idea de que todos los hombres son ciudadanos de ese gran estado⁶⁹. Sin embargo, en numerosos pasajes se establecen restricciones a esta afirmación general: no todos los hombres participan necesariamente de ese estado universal, pues quienes no siguen la ley acorde a la naturaleza quedan excluidos. Así lo expresa Crisipo cuando sostiene que el “insensato” (φαῦλος) es un “exiliado” (φυγάς) porque no participa de “la ley y la constitución de la naturaleza” (νόμου καὶ πολιτείας κατὰ φύσιν) (SVF 3.328). La exclusión de los “insensatos” se vincula con la relevancia que adquiere para los estoicos la figura del “sabio” como aquel hombre que ha logrado desarrollar hasta la perfección su razón y, con ella, la virtud (SVF 3.557), de tal forma que su vida se conforma absolutamente con la Ley común que rige el universo. Pero si el ideal de participación en el gran estado del cosmos solo es accesible para los sabios y virtuosos, el cosmopolitismo se convierte en un concepto restrictivo y elitista⁷⁰. La mayoría de los hombres, de hecho, no podrán alcanzar el ideal del sabio y resultarán excluidos de la ciudadanía universal⁷¹.

En los escritos de Filón, el término κοσμοπολίτης se registra en nueve pasajes y en todos ellos parece aplicarse no a la humanidad en general sino a ciertos hombres en particular, pues Adán⁷² y Moisés⁷³ son los ejemplos paradigmáticos de ciudadanos universales. Sin embargo, más allá de estos hombres excepcionales, ¿quiénes entre el común de los seres humanos son los que pueden considerarse κοσμοπολίται? La

aunque probablemente recupere y se apropie de nociones provenientes del ámbito de pensamiento estoico, no cita fuente alguna; cf. SVF 3.336 y 3.337 = Filón, *Opif.* 3 y 142-143.

⁶⁹ De hecho, varios textos estoicos apuntan en esta dirección e incluso consideran que en esa ciudad los hombres tendrían como conciudadanos a los dioses: “este mundo debe ser considerado una ciudad común a los hombres y a los dioses” (SVF 3.339; cf. SVF 2.1127, 1131; 3.333, 334, 338).

⁷⁰ Konstan 2009: 476.

⁷¹ Los estoicos antiguos, en especial Crisipo, mantuvieron esa concepción elitista de participación en una comunidad de buenos y sabios (cf. Brown 2009: 358 y referencias en n. 57; sobre Crisipo, cf. Filodemo, *Piet.* 7.12-8.4 y Plutarco 1065e-f). Esta postura fue modificada por autores más tardíos, que asumían que todos los seres humanos, en virtud de ser sujetos de la ley natural, eran ciudadanos del cosmos (Brown 2009: 357-358; cf. Cicerón, *De Finibus* 3.64 = SVF 3.333; *De Legibus* 1.23 = SVF 3.339, *De Natura Deorum* 2.154; Séneca, *De otio* 4.1; Marco Aurelio, *Meditaciones* 4.4).

⁷² Cf. *Opif.* 142 y 143. La situación especial de Adán como primer ser humano habilita a Filón a postular que él fue realmente “el único ciudadano universal” (μόνον κοσμοπολίτην), puesto que “el mundo” (ὁ κόσμος) era su “casa” (οἶκος) y su “ciudad” (πόλις) y habitaba en él como “en una patria” (ἐν πατρίδι) (*Opif.* 142). Estas aserciones, por otra parte, se producen al interpretar la creación de Adán, es decir, el momento previo a la caída y la expulsión del Paraíso, y es significativo que Filón no vuelva a llamarlo ciudadano del mundo luego de estos acontecimientos.

⁷³ Moisés “habita el mundo como su ciudad natal y su patria (ὡς ἄστν καὶ πατρίδα), por haber nacido ciudadano del mundo” (κοσμοπολίτης γενόμενος, *Conf.* 106); el profeta es κοσμοπολίτης porque “no ha sido registrado en ninguna de las ciudades de la ecúmene”, sino que “recibió como herencia el mundo entero” (*Mos.* 1.157).

posibilidad, según Filón, está abierta a todos los hombres, “tanto helenos como bárbaros” (ἡ παρ’ Ἑλλήσιν ἢ παρὰ βαρβάρους), pues todos, a través de la observación de la naturaleza y el amor a las ciencias, pueden llegar a percibir el orden y la excelente regulación que convierte al mundo en una ciudad y, mediante la adecuación a esa regulación, pueden contarse entre los ciudadanos del mundo⁷⁴ (*Spec.* 2.44). Hasta aquí el cosmopolitismo filónico parece coincidir con algunas formulaciones estoicas en la restricción de la participación en la ciudadanía universal a unos pocos sabios y virtuosos; sin embargo, el alejandrino puede apuntar a una mayor inclusión gracias a su concepción universalista de la Ley mosaica. Mientras los estoicos desechaban toda legislación escrita por considerarla “una mera sombra y apariencia” de la ley común⁷⁵, Filón proclama que la Ley bíblica es una copia perfecta de la Ley natural⁷⁶. De este modo, Ley judía ofrece una vía de acceso a la ciudadanía universal para aquellos hombres que no alcanzan a desarrollar al máximo su capacidad racional y a seguir por sí mismos la Ley natural. Si, como afirmaba en *Opif.* 3, todo aquel que sigue las leyes es un ciudadano del mundo, la Ley mosaica abre la puerta de esa ciudadanía a todos aquellos que la respeten y observen sus prescripciones. Por consiguiente, no solo todos los judíos observantes de la Ley son ciudadanos del mundo, sino también todos aquellos que, provenientes de otras naciones, se adhieran a estas leyes que están destinadas a la humanidad entera.

Estas concepciones acerca de la Ley mosaica y su relación con la Ley natural y con la ciudadanía universal tienen importantes consecuencias a nivel de la ideología política de Filón, en especial en lo que concierne a dos temas de central relevancia para el judaísmo de su época. Por un lado, estas ideas son fundamentales al momento de considerar cómo se relaciona en el pensamiento filoniano la perspectiva universal de la Ley judía con el lugar particular que ocupa la nación judía en la historia de la humanidad. Por otro, el cosmopolitismo filónico incidirá en gran medida en su evaluación de los

⁷⁴ Filón añade otra dimensión a esta adecuación a la naturaleza de la que son capaces los sabios. Puesto que la naturaleza, al igual que la Ley, fue creada y ordenada por Dios, el sabio, aun si no es judío, perseguirá el fin de vivir de acuerdo con la naturaleza dirigiendo su intelecto hacia la “virtud” y guiado por la “recta razón”. Como esta razón no es otra que la razón (el Logos) de Dios, en esta búsqueda el sabio “sigue a Dios”, poniendo en práctica y acatando todas sus palabras (*Migr.* 128). De tal forma, las acciones del sabio “son palabras de Dios” (*Migr.* 129-130) pues se conforman a la Ley, que no es otra cosa que “la Palabra divina que prescribe lo que se debe hacer y lo que es necesario evitar” (*Migr.* 130). El fin estoico de vivir en conformidad con la naturaleza resulta así reformulado en el pensamiento de Filón: el fin consiste en “seguir a Dios” (*Migr.* 131). El “sabio ciudadano del mundo” (ὁ κοσμοπολίτης σοφός) se define como aquel que ama la ciencia y la sabiduría y tiende “a no separarse nunca del Dios máximo” (*Migr.* 58). Otros dos pasajes consideran κοσμοπολίται a los hombres virtuosos (*QG* 3.39) que “aman a Dios” (*Somm.* 1.243). Cf. también *Gig.* 66.

⁷⁵ Cicerón, *De officiis* 3.69.

⁷⁶ Cf. Martens 2003: 97 s., Najman 1999: 59 s.

prosélitos, cuestión que no recibía una respuesta sencilla ni unívoca entre sus contemporáneos⁷⁷.

Con respecto a la primera de estas problemáticas, la posición filónica se manifiesta del modo más patente en su interpretación de las leyes bíblicas ubicadas bajo la órbita de los primeros cinco mandamientos, los que se plasman en la primera tabla de las leyes mosaicas y regulan las relaciones entre la humanidad y su Creador. En efecto, si bien Filón asigna un carácter universal a todas las leyes bíblicas y en su interpretación de las leyes civiles y criminales de la segunda tabla se esfuerza por demostrar la superioridad de estas normas sobre cualquier otra legislación humana, las leyes incluidas en la primera tabla son las más difíciles de asignar a la humanidad completa. Estos preceptos parecen a primera vista los más particulares al pueblo judío y sin incumbencia alguna para las demás naciones; no obstante, Filón entiende que también estas leyes poseen validez universal, aunque esta aún no ha sido reconocida por los pueblos que han caído en el error politeísta⁷⁸. Esto es lo que Filón intenta demostrar a través de sus interpretaciones de los primeros cinco mandamientos bíblicos, en las que los elementos propios del culto judío adquieren una significación universal e invitan a todos los hombres a honrar a su Padre y Creador. Así, por empezar, el Templo de Jerusalén, centro geográfico y simbólico del judaísmo en la época de Filón, se convierte en una copia de otro templo previo y superior, pues “el más alto y verdadero templo de Dios es el universo todo” (*Spec.* 1.66). En el único Templo que es réplica de aquel, el sumo sacerdote, intercesor entre la humanidad y su Creador, viste un atuendo que es también “representación y copia del universo” (ἀπεικόνισμα καὶ μίμημα τοῦ κόσμου, *Spec.* 1.84) y que simboliza, por un lado, que a la par del sumo sacerdote oficia los ritos todo el universo (*Spec.* 1.96) y, por otro, que el sacerdote de los hebreos no lleva a cabo sus sacrificios y súplicas solamente por sus familiares, amigos y compatriotas, sino por la humanidad entera e, incluso, por todas las partes de la naturaleza (*Spec.* 1.97; cf. *Spec.* 1.168).

Las fiestas judías igualmente obtienen un alcance universal pues Filón propone explicaciones en las que estas pierden su anclaje en la historia de la nación para adquirir significaciones y valores que pueden ser compartidos por toda la humanidad. Así, el Sábado se desliga de su referencia a la Alianza entre Dios y su pueblo (Ex 31.13 y 17)

⁷⁷ Cf. Cohen 1989: 14; Birnbaum 2007: 193-194: “Solutions to the questions of who was considered a Jew and how one became a Jew are far from uniform” (p. 193).

⁷⁸ El alejandrino denuncia extensamente las diversas formas de deificación politeísta (*Decal.* 52-80) y proclama que Moisés “exhortó a honrar al verdaderamente existente Dios” porque “quería que el género humano (τὸ γένος τῶν ἀνθρώπων) [...] alcanzara la más excelente de las metas, el conocimiento del Que realmente Es” (*Decal.* 81).

para convertirse en recuerdo del séptimo día de la creación, en que Dios descansó. Este, entonces, puede considerarse el día del nacimiento del mundo (*Spec.* 2.59) y “no es la fiesta de una ciudad o región, sino del universo” (*Opif.* 89)⁷⁹. Por su parte, la fiesta de la gavilla en que el pueblo judío ofrenda sus primicias en nombre de la nación y de todos los seres humanos (*Spec.* 2.162), da lugar a otra explicación en que Filón une el universalismo que ha atribuido a las fiestas y elementos del culto judío con la situación particular del pueblo con respecto a Dios y a las demás naciones⁸⁰. El hecho de que la nación judía realice la ofrenda común de la humanidad se justifica en el argumento de que ella “representa respecto de todo el mundo habitado lo que el sacerdote (ἱερεὺς) representa para un estado” (*Spec.* 2.163)⁸¹. La nación judía es, en efecto, la única que sirve a Dios, lleva a cabo sus ritos y sacrificios y acata sus leyes, cumpliendo de este modo los servicios que todos los hombres deberían ofrecer pero que los demás pueblos han rehusado (*Spec.* 2.166).

De esta manera, el pueblo judío se posiciona en un espacio intermedio –al igual que el sumo sacerdote– entre la divinidad, con la que tiene una relación cercana a través del acatamiento de sus leyes y de su servicio, y la humanidad que se ha desviado del camino de la piedad y la virtud. Por lo tanto, la nación judía tiene un rol universal que desempeñar, pues a ella se le han confiado las leyes, que son particulares de la nación pero que son a la vez universales y están destinadas a ser adoptadas por todos los pueblos. Peder Borgen ha llamado a esta concepción del rol del pueblo judío con respecto a los demás “universalismo particularista”⁸². Porque, de hecho, hay una elección divina que recae sobre el pueblo judío: “de entre toda la raza humana escogió por sus méritos a los verdaderos hombres y, considerándolos dignos de una total preeminencia, los llamó a Su servicio” (*Spec.* 1.303). No obstante, esta elección no implica una relación de exclusividad con el Creador, sino que conlleva más bien la

⁷⁹ Cf. *Mos.* 1.207 y 2.210, *Opif.* 89, *Decal.* 98. De hecho, según Filón, el carácter universal de esta celebración ya ha sido reconocido por la mayor parte de los pueblos: “¿Pues quién no ha honrado aquel sagrado día séptimo dándose a sí mismo y a los cercanos pausa y descanso de los trabajos?” (*Mos.* 2.21). Cf. además *Mos.* 2.211. Sobre el impacto del Sábado sobre otros pueblos, cf. Borgen 1997: 207; 1998: 61-62.

⁸⁰ Además de las que aquí explicamos, Filón interpreta en perspectiva universal la fiesta de cada día (*Spec.* 2.42-48), la Pascua (*Spec.* 2.146-147), la fiesta de los panes ácidos (*Spec.* 2.158-160), etc. Cf. Najman 1999: 71 y Hadas-Lebel 2012: 112-113. Esta autora señala: “It is clear that Philo attempts to separate from his vision of Judaism all that could have a national and specific resonance” (p. 113).

⁸¹ Cf. *Abr.* 98.

⁸² Borgen 1998: 59 (“particularistic universalism”); cf. Borgen 1992: 342-344.

importante tarea de divulgar la verdad y mostrar a los demás “todo aquello que es valioso y útil” (*Spec.* 1.323)⁸³.

Esta apertura universal del judaísmo no solamente se manifiesta en su papel de representante de la humanidad en la honra a Dios, sino también en su aceptación de todos aquellos hombres que, en su deseo de acercarse a Dios y a la piedad y virtud propuestas por la Ley natural y divina, abandonen su patria, sus familiares y amigos para convertirse en “prosélitos” (προσήλυτοι) y “radicarse en una ciudadanía nueva y amante de Dios” (προσεληλυθέναι καινῆ καὶ φιλοθέῳ πολιτεία, *Spec.* 1.51)⁸⁴. En contraste con el firme rechazo que manifiesta frente a los casamientos con extranjeros aún inmersos en el politeísmo, que podrían guiar a los israelitas o a sus hijos hacia costumbres paganas (*Spec.* 3.29), Filón se muestra abierto a recibir con “amistad” (φιλία) y “buena voluntad” (εὐνοία) a todos aquellos extranjeros que decidan cambiar sus creencias erróneas y sus inmoderados modos de vida para aproximarse “al único Dios” (*Spec.* 1.52). Esta actitud positiva hacia los prosélitos se combina con una intransigencia absoluta hacia quienes, educados en la verdad de las costumbres y leyes judías, abandonen la piedad y descuiden el honor debido al Creador (*Spec.* 1.54). De esta manera, la comunidad compuesta por los amigos de Dios no se restringe a un grupo étnico determinado al que solo se pertenece a través del nacimiento, sino que está abierta a todas las personas que quieran convertirse y honrar a Dios⁸⁵. De hecho, la universalidad de la Ley permite a Filón visionar un futuro en que todos los pueblos abandonarían sus propias leyes, imperfectas y perecederas, para abrazar las leyes de Moisés (*Mos.* 2.44), las únicas que permanecen desde su creación firmes e inalterables “como que están impresas con los sellos de la naturaleza misma” (*Mos.* 2.14).

⁸³ Cf. Hadas-Lebel (2012: 114): “The only form of chosenness that Philo would recognize for the Jews is that of being a repository of the Law”.

⁸⁴ Similares ideas expresa Filón en *Spec.* 1.309 y *Virt.* 105-108. Borgen (1998: 63-64) distingue en la concepción de Filón tres aspectos que conlleva la conversión de los gentiles al judaísmo: la conversión religiosa –el paso de adorar muchos dioses a honrar al único verdadero Dios–, la conversión ética –abandonar el modo de vida pagano por la virtuosa vida judía–, la conversión social –el abandono de la patria, familia y costumbres para entrar a la ciudadanía judía–. La idea de que los prosélitos ingresan a una nueva comunidad política (πολιτεία) se repite en numerosos pasajes; cf. *Spec.* 1.51, *Virt.* 180 y 219, etc. Sobre el tema de los prosélitos, cf. también Birnbaum (2007: 193-219) y la abundante bibliografía a la que esta autora remite.

⁸⁵ Cf. Martín 2009: 67.

4. 3. La audiencia de la *Exposición*

La problemática de determinar cuál es la audiencia a que se dirigen los textos filónicos es compleja y ha suscitado controversias entre los investigadores, pero tiene gran relevancia para nuestro trabajo puesto que la determinación de la audiencia pretendida o deseada por el alejandrino en sus obras guarda una fuerte vinculación con la elucidación de las intenciones de los textos, tanto explícitas como implícitas⁸⁶. Una frecuente división de las obras filonianas considera que las dos series de exégesis alegórica –las *Cuestiones* y el *Comentario*– son de carácter esotérico, pues presuponen en el lector un conocimiento profundo de la *Septuaginta*, mientras que la *Exposición* puede considerarse exotérica, dado que por su organización temática y más claramente estructurada resultaría comprensible para un espectro más amplio de lectores, incluso para los no judíos⁸⁷.

Con respecto al *Comentario* y las *Cuestiones*, incluso han podido aportarse mayores precisiones. En efecto, si bien es cierto que ambos se dirigen a un público judío que conociera ya los textos bíblicos, entre ellos hay una enorme distancia en cuanto a la complejidad de las nociones desarrolladas y de los saberes filosóficos y culturales previos que requiere su lectura y comprensión. Es el *Comentario* el que resulta más exigente en este sentido y por ello se ha señalado acertadamente que esta serie estaría destinada a una audiencia de judíos helenizados que contarán con un conocimiento sofisticado tanto de las Escrituras como de filosofía⁸⁸. En cambio, las *Cuestiones*, aunque también requieren cierta familiaridad con estos campos culturales, por su estructura más atomizada, la coexistencia de opiniones diversas sin confrontación entre ellas y la exposición de lecturas literales junto a las alegóricas, apuntaban

⁸⁶ La determinación de los destinatarios que el autor tiene en mente para sus obras no implica postular que estas eran publicadas o efectivamente leídas por la audiencia aspirada; en este sentido, Royse (2013) se pregunta “Did Philo publish his Works?” y responde a este interrogante que titula su artículo de manera negativa (p. 75). Sin embargo, el mismo autor aclara que el hecho de que un texto no fuese publicado (lo que sucedía cuando el propio autor hacía copias que luego salían de su control) no significaba que el trabajo no fuera conocido y que, incluso, desde el círculo restringido de sus amigos no pudiera adquirir una mayor circulación sin su autorización o control (pp. 76-77). Por otra parte, si bien a partir de su análisis Royse propone que los textos de Filón habrían permanecido como “the private, unpublished books of this school” (p. 99), él mismo restringe esta conclusión al indicar que su estudio se centra en los tratados exegéticos del *Comentario* y las *Cuestiones*, pero teniendo en cuenta las diversas audiencias a las que se dirige Filón, “it is completely possible that Philo kept those books unpublished while publishing others, say *Flacc.* and *Legat.*” (p. 100). La cuestión, por lo tanto, continúa abierta con respecto a la *Exposición*.

⁸⁷ Cf. Royse 2009: 33 y Mosès 1970: 14.

⁸⁸ Birnbaum 2007: 18.

probablemente a una audiencia más amplia dentro del mismo ámbito judío⁸⁹. Así, al ubicar el trabajo hermenéutico de Filón en un marco escolar, Sterling (1999: 159-160) ha propuesto que las *Cuestiones* serían el texto básico de la educación inicial, mientras el *Comentario* sería utilizado en la etapa de educación avanzada.

En cambio, el problema de la audiencia prevista para la *Exposición de la Ley* ha suscitado mayores dificultades y divergencias. Esta serie no parece presuponer un conocimiento amplio de las Escrituras, sino que podría ser comprendida igualmente por gente con diverso grado de familiaridad con el texto bíblico y con la filosofía en general. Esto ha llevado a postular que estaba dirigida primordialmente a los no judíos. El defensor más enfático de esta postura es Erwin Goodenough (1933), quien analiza las similitudes en tono, estilo y temática entre *Vida de Moisés* y los tratados de la *Exposición* y concluye que se trataba de piezas complementarias y que, al igual que los tratados sobre Moisés, la *Exposición* estaba destinada a una audiencia gentil⁹⁰. Con esta tesis, Goodenough se enfrentaba a la posición más asentada desde los estudios fundacionales de Cohn (1899) y Massebieau (1889), quienes habían argumentado que la *Exposición* se dirigía a una audiencia judía más amplia que aquella a la que aspiraban las *Cuestiones* y el *Comentario*, pero aún no alcanzaba la más extensa audiencia no judía implicada en los tratados apologéticos e históricos⁹¹. Autores posteriores a Goodenough se opusieron a su interpretación y consideraron que no era posible postular, mucho menos evidenciar, que los gentiles leyeran las obras de Filón y, en consecuencia, no podían ser sus proyectados destinatarios. Avalando esta opinión, Sandmel (1984: 11) propuso que la *Exposición* se dirigía a una audiencia judía que estaba distanciándose de sus tradiciones culturales: “those who seemed ignorant of their Jewish heritage and inclined to or on the verge of apostasy”. Por lo tanto, desde su perspectiva, “the ‘Exposition’ was an effort to retain these Jews for Judaism”.

No obstante, en los últimos años ha ganado adhesión la teoría de que, aun si la *Exposición* no estaba dirigida única y exclusivamente a los no judíos, sí es posible que junto a un auditorio judío amplio, compuesto incluso por aquellos que más habían avanzado en vías de la helenización y la asimilación alejándose de sus raíces judías,

⁸⁹ Cf. Birnbaum 2007: 19.

⁹⁰ “De vita Mosis was written, it is my conclusion, to serve as the first presentation of the Jewish point of view to be given to a gentile who showed genuine interest in the Jews but as yet knew little about them [...] If the treatise succeeded in its purpose, it would awaken an interest in the reader to go on to the more detailed exposition of the Pentateuch suggested in De vita Mosis itself. To meet this latter, more advanced, gentile demand Philo wrote the Exposition” (Goodenough 1933: 124-125).

⁹¹ Cf. Niehoff 2011b: 169.

podiera integrarse también un público de no judíos simpatizantes con las enseñanzas y costumbres judías⁹². Birnbaum (2007: 20) avanza aún más en esta dirección al postular que la *Exposición* estaría destinada a un público amplio, compuesto por judíos con mayor o menor grado de asimilación y por no judíos, tanto simpatizantes como hostiles. La autora sustenta su opinión en algunas de las características principales de la serie, tales como las exhortaciones dirigidas a judíos desleales, la defensa de los judíos y sus costumbres, ciertos comentarios de tinte claramente apologéticos o la actitud positiva hacia los prosélitos y todos los simpatizantes con la religión judía. Estos elementos indican que los escritos de la *Exposición* pretendían alcanzar una audiencia amplia y heterogénea, a la que abordaban con diversas motivaciones y finalidades: reclamar la atención de los judíos alejados de sus costumbres y creencias, educar a los menos conocedores de ellas, apaciguar la hostilidad de los no judíos más recalcitrantes y apelar y atraer a aquellos que manifestaran algún grado de interés.

En el mismo sentido avanza la investigación de Maren Niehoff (2011b: 170-177), quien también destaca ciertas características de los tratados de la *Exposición* que indican el escaso conocimiento de las costumbres y tradiciones judías que esta serie suponía en sus lectores. Así, indica Niehoff, los tópicos que Filón desarrolla con respecto a la creación del mundo en *Opif.* evidencian que Filón no anticipa ningún conocimiento previo del libro del *Génesis* en sus lectores, como tampoco espera que conozcan la Biblia ni la versión griega de la *Septuaginta*, ya que relata el modo en que se produjo esta traducción y ofrece explicaciones de las distintas partes de la Torá y de su estructura general. En consecuencia, la autora afirma que Filón se dirige a una audiencia no familiarizada con la Torá e interesada de modo general en los valores y costumbres del judaísmo más que en intrincadas cuestiones literarias, como sucedía en las series más alegóricas. De hecho, Niehoff supone que la Ley mosaica intrigaba especialmente a los lectores de esta serie, y no siempre desde un punto de vista simpatizante (pp. 174-175). Por ejemplo, una manifestación de esta orientación hostil de los lectores previstos se encuentra, según su análisis, en la defensa que Filón realiza de la circuncisión al inicio de *Spec.* 1.1-3, e incluso postula que la justificación apologética que el alejandrino elabora para esta práctica solo adquiere sentido si se la ubica en el contexto de los prejuicios antijudíos romanos, pues es en Roma donde la circuncisión se convirtió en un rasgo distintivo de los judíos y en principal foco de burlas y críticas. Por

⁹² Cf. Mosès 1970: 30-31; Borgen 1997: 143.

consiguiente, Niehoff propone que Filón se orientaba hacia una audiencia no judía en sintonía con los prejuicios romanos y se pregunta si es posible que el alejandrino directamente apelara a una audiencia romana. Si bien reconoce que este interrogante no puede ser respondido con certeza, afirma que algunas pistas apuntan en esta dirección, en especial, la situación de redacción de la *Exposición* alrededor de la época en que ocurrieron los conflictos antijudíos en Alejandría y Filón dirigió la embajada judía a Roma, donde probablemente debió permanecer un período de tiempo bastante prolongado⁹³.

A pesar de que la propuesta de Niehoff es tentativa y no puede demostrarse de manera irrefutable ni siquiera que la *Exposición* haya sido escrita, al menos parcialmente, durante el viaje de Filón a Roma, las argumentaciones de esta autora y de Birnbaum resultan convincentes en el sentido de que los textos de esta serie no requieren de sus potenciales lectores ningún grado específico de conocimiento de la Biblia ni de las costumbres y leyes judías. A la vez, en la misma dirección apunta el marco ideológico general en que se asienta el desarrollo completo de la serie, el cual se compone, como hemos demostrado en el apartado precedente, de una concepción universalista de la Ley mosaica y de actitudes apologéticas entre las que priman la defensa de la superioridad judía y una visión favorable hacia los prosélitos. En consecuencia, nuestro estudio de *Las leyes particulares* asumirá una audiencia amplia para estos textos filónicos, que puede estar compuesta por públicos diversos, desde judíos respetuosos de su herencia cultural, pasando por aquellos que se han alejado de sus costumbres y tradiciones para asimilarse a su ambiente helenístico y por los prosélitos que comienzan a interiorizarse en estas tradiciones, hasta alcanzar una audiencia no judía entre la que pueden hallarse tanto orientaciones favorables como contrarias al judaísmo, con prejuicios y acusaciones surgidas en diferentes ámbitos y dirigidas a diversos aspectos de la cultura judía⁹⁴.

⁹³ La autora supone que la embajada habría permanecido hasta después de la ascensión de Claudio al trono en el año 41 a fin de entablar conversaciones con el nuevo emperador y considera que en esa época circularían en Roma discursos críticos contra los judíos, como el de Apión al que más tarde responde Josefo, frente a los cuales Filón intentaría mejorar la imagen de su grupo: “If Apion, the head of the parallel Egyptian embassy, had written works which were still influential in Rome at the end of the first century CE, it is likely that Philo similarly used his time in the capital to present a more positive image of the Jews and their customs” (p. 177).

⁹⁴ En esta concepción amplia de la audiencia de la *Exposición* coincidimos con Martín (2009: 21), quien afirma que la serie “supone un bagaje general de conocimientos y un interés intelectual que puede darse en judíos observantes, en judíos asimilados a la cultura dominante, en prosélitos y en no judíos”.

5. Antecedentes y estudios previos sobre nuestro tema

Las investigaciones acerca de la obra de Filón han sido muy prolíficas a lo largo de todo el siglo XX y continúan ampliándose de manera permanente, como muestran los tres volúmenes de *Philo of Alexandria. An annotated bibliography* elaborados por Roberto Radice y David Runia en 1988 y por Runia en 2001 y 2012, así como las actualizaciones bibliográficas anuales recopiladas y comentadas en la revista especializada *The Studia Philonica Annual*, que además ofrece artículos de reconocidos especialistas en cada ejemplar. En consecuencia, no será posible presentar aquí un panorama general de los estudios filónicos, sino que nos concentraremos, en primer lugar, en aquellos trabajos dedicados específicamente a la sección normativa de la *Exposición de la Ley*, conformada por los tratados *Sobre el Decálogo* y *Las leyes particulares* y, en segundo lugar, en los estudios abocados a temáticas relacionadas con la sexualidad en la obra de Filón.

5. 1. Estudios sobre *Las leyes particulares*

Es importante señalar que a pesar de la cuantiosa producción científica dedicada a la obra filónica, los tratados de la *Exposición* y aquellos que sistematizan las leyes mosaicas no han recibido igual atención entre los estudiosos. En efecto, la investigación se ha concentrado en las dos series más fuertemente alegóricas de nuestro autor, el *Comentario Alegórico* y las *Cuestiones*, en los que se ha indagado acerca de sus concepciones teológicas y filosóficas. Por este motivo, el tratado que más interés ha suscitado entre los que conforman la *Exposición* es *La creación del mundo según Moisés*, no solo porque es el escrito con mayor contenido teológico, especialmente en lo que concierne a las temáticas cosmológicas, metafísicas y antropológicas, sino también por su relación con la serie del *Comentario*, que comienza la lectura del *Génesis* desde el punto en que esta acaba en *Opif.*⁹⁵ Pero en lo que respecta a la sección de la *Exposición* dedicada a la sistematización, interpretación y explicación de las leyes del Pentateuco, el interés de los investigadores ha ido en declive: mientras entre los últimos años del siglo XIX y la primera mitad del XX se produjeron frondosos estudios de

⁹⁵ Este tratado ha sido objeto de un exhaustivo comentario elaborado por David Runia (2001) y ha sido estudiado por muchos investigadores con especial atención al tratamiento del tema de la creación y del Logos, cf. la bibliografía a la que remite el *Index of Subjects* bajo el lema *De Opificio Mundi* en Runia 2012: 467.

amplio alcance dedicados específicamente a estos escritos filónicos, con posterioridad a esa época casi se ha discontinuado por completo el análisis de estos textos.

Una posible explicación para este hecho es que la discusión entre los estudiosos abocados a estas obras se centró en el problema de las fuentes de la exégesis filónica y, sobre todo, en la determinación de las relaciones que sus interpretaciones guardaban con la Ley Oral desarrollada por los rabinos palestinos, por un lado, y con la legislación helenística y romana que prevalecía en el ambiente cultural en que escribe Filón, por otro. En este sentido, uno de los trabajos pioneros en la materia fue el libro publicado en 1929 por Erwin Goodenough con el título *The jurisprudence of the Jewish courts in Egypt. Legal administration by the Jews under the early Roman Empire as described by Philo Judaeus*. La tesis central de este trabajo, tal como su título indica, es que la interpretación de las leyes propuesta por Filón refleja la jurisprudencia de las cortes judías del Egipto ptolemaico y romano⁹⁶. Este postulado se compone de dos aspectos fundamentales: por una parte, la afirmación del valor práctico de las leyes bíblicas expuestas por Filón, es decir, su uso como legislación vigente sobre cuya base se tomarían las decisiones judiciales producidas en las cortes judías⁹⁷; por otra, la consecuencia extraída de este hecho es que tales leyes judías estarían fuertemente influidas por la legislación helenística y romana que se aplicaba en las otras cortes de la provincia imperial. En efecto, si bien la autonomía jurídica de los judíos –como de otros grupos culturales– era reconocida por el gobierno imperial, las decisiones de las cortes locales tendrían que conformarse a los principios legales romanos y sus concepciones de justicia. Ello en lo que respecta, al menos, a los delitos civiles y criminales de menor importancia, puesto que la resolución de los casos más graves directamente estaría reservada a las cortes romanas. En otras palabras, Goodenough postula que Filón sigue el mismo procedimiento de las cortes judías al intentar conformar la Ley judía a la jurisprudencia romana de su día o, más específicamente, al reconstruir “the whole structure of Jewish law upon a foundation of Greek, Roman, and Alexandrine jurisprudence”⁹⁸.

⁹⁶ Esta tesis contaba ya con un precedente en el trabajo de Bernhardt Ritter (*Philo und die Halacha. Eine vergleichende Studie unter steter Berücksichtigung des Josephus*, Leipzig: Hinrichs, 1879), quien había comparado las leyes de Filón con la Misná y el Talmud y había postulado que las diferencias entre Filón y los rabinos se debían a que Filón tomaba como fuente para sus interpretaciones las decisiones de las cortes judías de Alejandría (cf. Belkin 1940: viii; Hecht 1978: 17).

⁹⁷ En este aspecto, el autor se opone a otros investigadores que habían negado la utilidad práctica de las leyes expuestas por Filón, como Juster (1914: 4-5) y Bréhier (1950: 30-32).

⁹⁸ Goodenough 1929: 14; las tesis que hemos sintetizado en este párrafo se expresan especialmente en pp. 9-23.

Uno de los problemas más complejos que se presenta ante la tesis de que las leyes registradas por Filón serían las aplicadas por las cortes de su tiempo es el de las penas capitales, asignadas por la Biblia y avaladas por Filón, para muchos de los crímenes y delitos registrados en *Spec. Goodenough* (1929: 25) reconoce que es muy improbable que los judíos tuvieran el derecho formal y oficial de ejecutar la condena a muerte en Alejandría, pero postula que esta podría efectivizarse a través de dos procedimientos. El primero es que las cortes judías sentenciaran la muerte sujeta a la aprobación del gobernante romano, caso para el cual cita el ejemplo del juicio de Jesús y opina que la aprobación romana era tal vez tan fácil de obtener como en ese caso. El segundo procedimiento es el uso de la ley del linchamiento que, a su juicio, sería mirado con indulgencia por las autoridades romanas siempre que se tratara de muertes de judíos por judíos y no estuviesen involucrados ciudadanos romanos⁹⁹. Este ha sido uno de los aspectos más controvertidos de la teoría de Goodenough y no ha recibido aceptación entre los demás estudiosos, que señalan que ni Filón ni los rabinos favorecerían el linchamiento, dado que cada castigo requería la realización de un juicio previo y una sentencia judicial¹⁰⁰.

Pocos años después del estudio de Goodenough, en 1932, fue completada la publicación del libro de Isaak Heinemann, *Philos jüdische und griechische Bildung*. Este autor se opone a la tesis de Goodenough y niega que las leyes que Filón expone fueran aplicadas en las cortes judías o tuvieran alguna relevancia práctica. Sin embargo, en el mismo sentido que el autor precedente, asigna prevalencia en la interpretación filónica a los paralelos con las teorías legales griegas, mientras postula que el conocimiento que Filón podría tener de la *Halajá* rabínica sería muy fragmentario y, por lo tanto, las similitudes que puedan hallarse entre ambos no necesariamente se derivan del contacto o la influencia sino, con mayor probabilidad, de que ambos podían derivar las mismas deducciones lógicas del texto bíblico. El estudioso alemán indaga sobre todo las relaciones entre la interpretación de Filón y las teorías filosóficas de su contexto

⁹⁹ Cf. Goodenough 1929: 25 y 253-254. Un precedente de esta posición se encuentra en Juster (1914: 158, n. 2).

¹⁰⁰ Cf. Heinemann 1973 [¹1932]: 225 ss.; Daniel 1975: 42, n. 1; Colson VII: 616-618. Belkin (1940: 8) tampoco acepta esta teoría de Goodenough, aunque propone otra según la cual el linchamiento no podría utilizarse como pena por un crimen cometido pero sí como medida preventiva (pp. 104-119); cf. Seland (1995) para una crítica de esta teoría de Belkin y una reafirmación de la tesis de Goodenough (véase especialmente sus conclusiones en pp. 175 ss.).

cultural helenístico, especialmente estoicas, platónicas y pitagóricas, y concluye que Filón adapta las tradiciones judías al pensamiento helenístico contemporáneo¹⁰¹.

En 1940 se publicó otro estudio monumental sobre la interpretación de la ley filónica, el libro de Samuel Belkin, *Philo and the Oral Law. The Philonic interpretation of Biblical Law in relation to the Palestinian Halakah*. Si bien este autor asume como punto de partida el mismo postulado de Goodenough en cuanto que las explicaciones de las leyes que propone Filón están influenciadas por las decisiones de las cortes judías locales en Egipto, su punto de vista se aparta radicalmente de la perspectiva de aquel autor, pues considera que estas decisiones no se basan en las legislaciones helenísticas y romanas sino en la *Halajá* palestina. Su razonamiento se cimienta en el postulado de que muchas de las leyes filónicas concuerdan con los principios de la *Halajá* tanaítica; el autor entonces se pregunta cómo ha podido Filón –que solo viajó una vez a Palestina– tomar conocimiento de las leyes palestinas y responde: “The answer to this question may be that the local courts in Egypt followed Palestinian law and that Philo wrote the four Books of *De Specialibus Legibus* under their influence” (p. 6). El estudio de Belkin, guiado por estas premisas, analiza una gran parte de las leyes filónicas en comparación con las interpretaciones rabínicas contenidas en la Misná, el Talmud y otras fuentes tanaíticas y, por un lado, explica las semejanzas como originadas en la aplicación por parte de Filón de los métodos exegéticos palestinos utilizados en las cortes judías alejandrinas; por otro, entiende las diferencias como producto de los cambios históricos sufridos por la *Halajá* palestina: cuando Filón difiere de la ley contenida en las tardías compilaciones tanaíticas y amoraicas, se encuentra en conformidad con una *Halajá* pre-misnaica más temprana¹⁰².

En el mismo sentido se orientan los estudios sobre las interpretaciones legales de Filón contenidos en el capítulo “On Philo’s Halakha” del libro *Jews, Judaism and the Classical World* de Gedalyahu Alon, traducido al inglés en 1977, pero que recopila y actualiza artículos publicados años antes, la mayoría en hebreo¹⁰³. Alon analiza pasajes específicos de *Las leyes particulares* y relaciona las interpretaciones legales de Filón con otras fuentes del período del Segundo Templo para demostrar que el filósofo judío

¹⁰¹ Este abordaje ha sido criticado porque, aun cuando existen paralelos judíos en textos variados, Heinemann arbitrariamente da precedencia al material helenístico; a la vez, se ha señalado “his failure to take sufficient account of early Palestinian halakah” (Winston 2009: 250).

¹⁰² Cf. Hecht 1978: 21. Véase *infra*, en n. 5 del capítulo II, un ejemplo del modo en que la interpretación histórica de la *Halajá* sirve a Belkin para explicar una ley filónica, en este caso, la consideración de las relaciones ilícitas durante el compromiso.

¹⁰³ Cf. Hecht 1978: 49, n. 54, donde se citan los libros y artículos publicados por Alon en 1933-35 y 1957.

reproduce en muchos casos una *Halajá* pre-rabínica anterior a la registrada en la Misná, tal vez proveniente de Palestina, pero conocida y practicada también en la diáspora alejandrina¹⁰⁴.

Los dos puntos de vista que se despliegan en estos estudios –el que afirma la influencia de la Ley Oral palestina y el que privilegia el influjo de la ley helenística y romana en la interpretación legal de Filón– deben afrontar serias dificultades para su comprobación. En efecto, la investigación de las relaciones entre las leyes del alejandrino y la *Halajá* de los rabinos es complicada por el hecho de que Filón precede en casi dos siglos a las compilaciones rabínicas más tempranas. Como afirma Winston (2009: 248), las fuentes talmúdicas muestran que existían estrechos lazos entre las comunidades judías de Palestina y Alejandría, por lo que es probable que la Ley Oral se extendiera desde aquella a esta. No obstante, el hecho de que Filón se basara en tradiciones propiamente judías no implica necesariamente que ellas fueran idénticas a las corrientes de pensamiento en que se fundaron las elaboraciones rabínicas, como intentan mostrar los estudios de Alon (1977) y Belkin (1940). Las dificultades en la discriminación histórica de las diversas fuentes compiladas en los textos rabínicos impiden en la mayoría de los casos establecer con seguridad si una ley o interpretación pudo haber existido en una época aproximadamente contemporánea a Filón o solo surgió varios siglos después¹⁰⁵.

En lo que concierne a la otra línea de estudios, si bien en muchos casos puede comprobarse el influjo de concepciones filosóficas y jurídicas griegas y romanas en las interpretaciones de Filón, resulta mucho más difícil demostrar un ejercicio real de las leyes tal y como son descritas por Filón en las cortes judías de Alejandría, por lo que la tesis de Goodenough no resulta comprobable. No hay datos suficientes que permitan evidenciar de modo irrefutable esta teoría, e incluso se discute hasta qué punto las cortes judías de la ciudad egipcia tendrían autonomía respecto de las instituciones del gobierno romano. En relación con esta cuestión, resultan de interés las aportaciones de Méléze Modrzejewski (1996), quien enfatiza el pluralismo legal de las cortes del Egipto ptolemaico, donde, en ausencia de una disposición apropiada al caso juzgado, podían aplicarse las leyes nacionales (*nomoi politikoi*) de los litigantes, en el caso judío, la

¹⁰⁴ Por ejemplo, sobre el pasaje de *Spec.* 1.132-150, Alon (1977: 91) afirma: “Philo thus transmitted here, as in many other passages, the ancient Halakha and the custom that obtained in practice in Eretz-Israel and in the Diaspora”.

¹⁰⁵ Esta es, justamente, la mayor falencia que Hecht (1978: 21-25 y 49, n. 54) señala en los estudios de Belkin y Alon.

Torá. Según este autor, con la conquista de Egipto por el Imperio romano, a pesar de la declinación en estatus de los judíos alejandrinos, esta situación jurídica no se modificó fundamentalmente¹⁰⁶. Por otra parte, desde el temprano estudio de Goodenough se han registrado importantes avances gracias a la aparición de una gran cantidad de papiros griegos provenientes de Egipto y que tratan sobre asuntos judíos, por lo que proveen relevantes datos acerca de la diáspora en Egipto durante el período ptolemaico y romano. Un hito en esta dirección ha sido la publicación del *Corpus Papyrorum Judaicarum* (1957-1964) donde se reúnen estas fuentes documentales papirológicas, que constituyen un testimonio excepcional para el estudio de la práctica legal judía durante el período greco-romano. No obstante, estos documentos papirológicos aún no han sido comparados en forma sistemática con los escritos filónicos sobre legislación mosaica y, por otra parte, no ofrecen datos sobre todos los aspectos abarcados en la síntesis legal que realiza Filón, de manera que aún resultan insuficientes para arribar a conclusiones certeras. En concreto, en relación con las leyes sobre matrimonio y sexualidad, los papiros conservados contienen muy escasas referencias, de modo que serán de muy limitada utilidad para nuestro estudio¹⁰⁷.

Por estos motivos, como afirmamos antes, nuestro trabajo no estará enfocado a hallar las fuentes de las interpretaciones filónicas ni a demostrar la prevalencia de una u otra de las corrientes culturales que constituyen su pensamiento. Consideramos que en la filosofía y la exégesis de Filón resultan inescindibles las dos tradiciones culturales en las que se encuentra imbuido: por un lado, las enseñanzas ancestrales del judaísmo junto a sus interpretaciones contemporáneas, y por otro, la tradición helenística que hunde sus raíces hasta la época arcaica de la cultura griega y que se ve transformada a través de su adopción y reconfiguración en el marco cultural romano. Si bien podremos señalar a lo largo de nuestro análisis puntos de contacto con una u otra de esas vertientes culturales, nuestro interés no consiste en demostrar certeramente la dirección de la influencia, sino en establecer similitudes y diferencias entre el pensamiento de Filón y el de su contexto social y en determinar cuáles son los elementos en que su lectura resulta original respecto del texto bíblico de base y de otras interpretaciones precedentes o contemporáneas. Esto significa, por ejemplo, que cuando existan puntos de contacto

¹⁰⁶ Mèlèze Modrzejewski 2005: 344, 347; véase *supra*, n. 18, donde referimos a otros aspectos de la teoría desarrollada por este autor.

¹⁰⁷ Cf. Reinhartz (1993b: 9), quien al señalar la dificultad que supone la carencia de fuentes que podamos cotejar con los datos que ofrece Filón, se refiere al *CPJ* y afirma: “While there are a number of papyri from Alexandria, only a few have any relevance for the history of the Jewish family”.

entre Filón y los dos ámbitos de influencia –judío y grecorromano– no intentaremos decidir si la lectura de Filón se basa en uno u otro, sino que nos limitaremos a señalar la relación con ambos. No obstante, esta orientación que se distancia de las tesis principales de los estudios que hemos reseñado en este apartado no implica que estos no constituyan aportes de gran utilidad y valor para nuestro análisis. En especial, los tres trabajos principales que hemos mencionado, los de Goodenough, Heinemann y Belkin, son obras monumentales en las que se estudian la mayor parte de las leyes que Filón incluye en los cuatro tratados de *Las leyes particulares* y se las coteja, ya sea con leyes provenientes del ámbito greco-helenístico y romano, ya con las interpretaciones plasmadas en los textos rabínicos que compendian la Ley Oral. En consecuencia, a pesar de las dificultades que conlleva la comprobación de las tesis de fondo que postula cada uno de ellos, no podemos dejar de señalar que constituyen un punto de partida ineludible para cualquier estudio de la exposición filónica de las leyes mosaicas, puesto que proveen invaluable datos e interpretaciones de leyes o pasajes específicos, a los que podremos aludir cuando resulten de utilidad a los fines de nuestro análisis.

Por último, en relación con el problema de la aplicabilidad práctica de las leyes filónicas, cabe señalar que en años más recientes diversos estudios han abierto nuevas perspectivas de análisis aplicables a la *Exposición de la Ley* y, en particular, a *Las leyes particulares*. Una aportación interesante es la propuesta de Reinhartz (1993b) de otorgar relevancia a las interpretaciones filónicas de las leyes bíblicas como fuentes para el estudio de la historia social, en especial, para la comprensión de la historia social de la familia judía en la Alejandría del siglo I¹⁰⁸. La autora postula que los enfoques prevalecientes, focalizados en la búsqueda de las fuentes de las opiniones de Filón o en la demostración de la aplicación efectiva de las leyes que él expone, dejaban de lado “the question of Philo’s own intellectual contribution or the possibility that he may be reacting to or reflecting on real social issues” (p. 10). Propone entonces que las explicaciones filónicas de las leyes pueden ofrecer información acerca de sus propias opiniones, preocupaciones y actitudes hacia comportamientos y prácticas existentes o posibles en su contexto social y cultural, judío y no judío, e incluso es posible que esas opiniones fueran compartidas dentro de la comunidad judía de Alejandría. La autora reconoce los problemas y dificultades que debe enfrentar una investigación de este tipo,

¹⁰⁸ La autora (p. 7, n. 2) define la historia social como “the study of ‘people’s relationships with each other in families, kinship groupings, status groupings, villages, urban neighborhoods, regions and polities”, citando la definición de Sheldon Watts, *A Social History of Western Europe 1450-1720* (London: Hutchinson University Library, 1984, p. 1).

tales como la escasez y poca fiabilidad de fuentes externas o secundarias con las que contrastar la información de Filón y la virtual imposibilidad de discernir si los temas que Filón discute se originan únicamente por las necesidades exegéticas –es decir, porque son tratados en el texto bíblico– o muestran también sus preocupaciones por problemas reales de la vida contemporánea. No obstante, propone una serie de instrumentos metodológicos a partir de los cuales analizar las explicaciones filónicas de las leyes bíblicas a fin de determinar los elementos nuevos que Filón aporta, no presentes en las Escrituras.

En efecto, las estrategias exegéticas que Filón aplica muestran que el filósofo judío realiza diversos movimientos con respecto al texto bíblico que expone: a) provee una explicación racional para las leyes que no estaba presente en la Biblia, o para los silencios del texto bíblico, es decir, asuntos no tratados que él considera que deberían estar presentes; b) extiende determinadas leyes para abarcar situaciones análogas o implícitas; c) reinterpreta leyes que reflejan condiciones sociales ya inexistentes en su contexto contemporáneo; d) proporciona definiciones más precisas en casos en que la Escritura resulta imprecisa o de formulación demasiado general. Si se examinan detenidamente estas resignificaciones, ampliaciones y determinaciones que Filón aplica al texto bíblico, es posible descubrir datos sobre sus propias opiniones y actitudes hacia determinados temas, así como informaciones sobre las preocupaciones, problemas, costumbres y prácticas existentes en la comunidad de su tiempo. Por supuesto, estas deberían ser cotejadas siempre con testimonios provenientes de otras fuentes, tales como otros escritos judíos o no judíos de la misma época, papiros e inscripciones. Pero ello no disminuye el valor que los textos filónicos pueden tener desde el punto de vista de la historia social que reflejan¹⁰⁹. Consideramos que este abordaje de los tratados filónicos sobre la Ley mosaica puede resultar en una lectura muy fructífera, puesto que el estudio de la obra de Filón ha tendido a enfatizar sus aspectos filosófico-teológicos y exegéticos, mientras ha relegado a un segundo plano la relevancia del personaje en tanto testigo socio-histórico y etnográfico de su tiempo. Es este aspecto de los textos filonianos el que puede enriquecerse en gran medida si se los analiza como fuentes para la historia social de su comunidad.

¹⁰⁹ Un ejemplo de aplicación práctica de este método en el análisis de los textos filonianos puede hallarse en el estudio de Reinhartz (1993a) sobre las relaciones entre padres e hijos, además de los ejemplos provistos en el artículo en que delinea los principios metodológicos que aquí reseñamos (Reinhartz 1993b: 15-21).

5. 2. Estudios sobre género en Filón

En cuanto al tema de la sexualidad en la obra filónica, se han producido investigaciones que abordaban el problema de manera tangencial, pues su primer interés consistía en la elucidación de la significación y valoración de las categorías de género en el pensamiento del alejandrino. Dentro de este grupo pueden distinguirse dos orientaciones del análisis: por un lado, los estudios que analizan el funcionamiento de las categorías ‘femenino’ y ‘masculino’ en el pensamiento filosófico y teológico de Filón, centrados en especial en los usos alegóricos que Filón realiza de esta terminología; por otro, los trabajos enfocados en el examen de las concepciones que Filón expresa sobre la configuración social de los roles de género, estudios que, sin embargo, no pueden desligarse por completo del peso filosófico y hermenéutico que la distinción de géneros adquiere en los escritos de Filón.

En la primera línea de estudios mencionados, el trabajo pionero fue el libro de Richard Baer, *Philo's use of the categories male and female* (1970). Este autor analiza los significados que obtienen estas categorías en el ámbito antropológico y en el aspecto soteriológico del pensamiento filoniano. En el primero de estos campos, Baer indaga el modo en que las categorías masculino-femenino se relacionan con la concepción filónica de la naturaleza del hombre. La dualidad racional/irracional en el ser humano se distingue, entre otros factores, porque únicamente la parte irracional participa de la polaridad masculino/femenino y del ámbito de lo sexual, mientras que la parte racional del alma, el νοῦς, al igual que Dios y el Logos, se halla en la esfera de lo asexual, indivisible e invariable¹¹⁰. En el ámbito de lo corporal y mortal, la distinción masculino-femenino funciona mediante la oposición entre el hombre, que representa el intelecto, y la mujer, que simboliza la percepción sensorial e irracional. Dentro de esta antítesis la terminología femenina siempre se utiliza con connotaciones fuertemente peyorativas y es el instrumento privilegiado a través del cual Filón manifiesta la depreciación del alma irracional y del ámbito corruptible de la creación. Por lo tanto, la antítesis tiene también un sentido soteriológico, puesto que el progreso humano en la búsqueda y conocimiento de Dios podrá ser entendido en términos del abandono de lo femenino. Baer denomina las formas en que ese desprendimiento de lo femenino puede describirse en Filón como “becoming male”, “becoming one” y “becoming a virgin”. Las diferencias entre estas

¹¹⁰ Cf. Baer 1970: 18-19.

tres formas de progreso dependen del contexto exegético en que se encuentran, pero todas ellas implican el abandono de la dualidad masculino-femenino para avanzar hacia la esfera de lo asexual, racional y afín a lo divino¹¹¹. En este estudio la concepción filónica del género femenino en cuanto categoría social no adquiere relevancia; no obstante, Baer introduce ciertos comentarios que indican la retroalimentación existente entre los conceptos filosóficos y las actitudes sociales: “His depreciation of actual woman and of female sense-perception are frequently so closely intertwined that no clear separation between the two can be made [...] it is precisely Philo’s depreciation of woman that permits to use her as a symbol of sense perception, and, on the other hand, his castigation of female sense-perception and the material world which leads in turn to a further devaluation of woman” (p. 40).

Otra aportación fundamental en esta área del estudio filónico es el artículo de Sharon Lea Mattila titulado “Wisdom, Sense Perception, Nature, and Philo’s Gender Gradient” (1996). Como indica este título, la autora se centra en el análisis de tres personificaciones femeninas de central importancia en la filosofía filoniana, la sabiduría, la percepción sensible y la naturaleza, a fin de examinar de qué modo Filón logra concertar las características que atribuye a estas concepciones con las cualidades que en su obra se mantienen permanentemente ligadas a lo femenino; en efecto, Mattila considera que “Philo’s gender categories are among the most rigid and consistently applied principles of his thought” (p. 103). Partiendo de la distinción entre los conceptos de ‘sexo’ y ‘género’, Mattila se distancia de alguna de las conclusiones de Baer pues señala que, aunque libre de diferenciación sexual, el $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ participa de la polaridad de géneros pues la parte racional del alma es para Filón ‘masculina’ y la irracional, ‘femenina’. Y masculino no supone ‘asexual’, sino que involucra una serie de cualidades ontológicas, aquellas que Filón considera las más admirables: lo racional, lo noético-ideal e incorpóreo, lo celestial, lo indivisible e invariable, el principio activo; sus opuestos son clasificados como femeninos: lo irracional, lo perceptible sensorialmente y lo material, lo terreno, lo divisible y cambiante, el principio pasivo. Estos son, sin embargo, solo los puntos extremos de una escala jerárquica —“*gender gradient*” en palabras de Mattila— cuyos polos positivo (masculino) y negativo (femenino) están consistentemente definidos y dentro de la cual pueden ubicarse los varios componentes del universo conceptual de Filón, en diferentes niveles de

¹¹¹ Cf. Baer 1970: 45-55.

proximidad a uno u otro polo¹¹². En lo que respecta a las mujeres reales, Mattila aclara que la escala se vincula al género pero no está sexualmente determinada, es decir, dado que para Filón tanto hombres como mujeres están compuestos por una parte racional y otra irracional, unos y otras pueden moverse entre los extremos de la escala: las mujeres pueden adquirir las capacidades racionales propias del ámbito ‘masculino’; los hombres, hundirse en lo irracional o ‘femenino’. No obstante, reconoce la autora que las categorías genéricas de Filón tienen un efecto en su evaluación del sexo femenino en conjunto, pues el hecho biológico de ser mujer, para Filón, naturalmente empuja hacia el extremo negativo de la escala, si bien no obtura por completo la posibilidad de remontarse hacia el polo opuesto.

Esta línea de estudios se caracteriza entonces por analizar los usos alegóricos y filosóficos de la terminología de género en Filón, tarea en la que pueden incluirse también otros trabajos, como los de Annewies van den Hoek (2000) y Leslie Baynes (2002). Otros estudios, en cambio, asumen una orientación distinta pues, aunque igualmente centrados en el problema de las diferencias de género, investigan la valoración de la mujer en la obra de Filón, no ya en términos alegóricos sino sociales. El trabajo más amplio y documentado en esta dirección es el de Dorothy Sly, *Philo's perception of women* (1990), cuyo propósito consiste en indagar el rol que Filón otorgaba a las mujeres en el marco general de su visión del mundo (p. 7). Para ello, la autora se focaliza en aquellos pasajes de la obra filoniana que se refieren en forma específica a las mujeres, pues parte de la constatación de que cuando habla del ‘hombre’ (ἀνὴρ) o el ‘ser humano’ (ἄνθρωπος) para aludir en términos generales a la condición humana, Filón no incluye a la mujer (pp. 67-70). Sly examina en primer lugar la representación de las mujeres bíblicas en las alegorías filónicas y distingue dos grupos: las mujeres y las vírgenes. La primera condición se asocia a elementos como la menstruación, las relaciones sexuales, la procreación y la pasión, por lo tanto, representa la corrupción y la impureza; en cambio, el estado virginal –opuesto al anterior, es decir, libre de lujuria y otras pasiones– puede darse naturalmente antes de la relación sexual o después del fin de las menstruaciones, o bien ser adquirido por gracia divina. A la vez, otra subdivisión distingue el grupo de las mujeres entre las ἄσται (ciudadanas o, como Sly las denomina, “‘good’ women”) y las πόρνοι (prostitutas) (pp. 171 ss.). Mientras estas últimas representan el peligro sexual asociado a las mujeres, las primeras suscitan

¹¹² Cf. Mattila 1996: 106; en p. 119 la autora ofrece un diagrama donde esquematiza esta escala genérica.

la aprobación de Filón porque operan en un marco prescripto por hombres y son deferenciales hacia ellos.

La misma antítesis aplicada a las mujeres bíblicas sirve a Filón para caracterizar a las mujeres de su mundo social, de tal forma que podrá diferenciarse entre mujeres útiles o peligrosas para los hombres; las mujeres buenas conocen y aceptan su lugar en el sistema, mientras que las malas no. La clave de la interpretación filónica, según Sly, radica en la necesidad del control: “There is a correspondence between Philo’s perceptions of Biblical and contemporary women [...] Good women contribute to the common good in a male regulated world. Bad women elude male control” (p. 212). La correspondencia entre la perspectiva cósmico-filosófica y la social se expresa con absoluta claridad en sus conclusiones: “On the individual, social or even cosmic level, the feminine, when it is harnessed, loses its danger, and enhances the masculine” (pp. 220-221). En definitiva, la convicción central de Filón con respecto a las mujeres es resumida por la autora en dos elementos: por un lado, la mujer necesita ser controlada por los hombres y, por otro, su función es servir a los fines del hombre (p. 223).

El capítulo de Judith Romney Wegner “Philo’s Portrayal of Women – Hebraic or Hellenic?” (1991) alcanza resultados similares en cuanto a la conceptualización filónica de la mujer. Wegner estudia la representación que Filón realiza de la mujer como alegoría (44-57) y de su estatus social (57-61), y destaca la absoluta depreciación de que es objeto el género femenino, en especial en el marco de la alegoría. Luego, la autora responde a la pregunta que titula su trabajo: “Philo’s depiction of the female character owes far more to Greek ideas, mediated through Hellenistic culture, than to the Jewish Scripture he inherited from his ancestors” (65). Frente a estas conclusiones, Maren Niehoff en su artículo “Mother and Maiden, Sister and Spouse: Sarah in Philonic Midrash” (2004) postula que “the burden of misogyny has been laid too quickly and too exclusively at the door of Hellenism”. En este sentido, la autora señala, por un lado, que las historias bíblicas ya habían sido moldeadas por una ideología patriarcal y, por otro lado, que el helenismo, además de un lenguaje de misoginia, influyó también –con su tradición repleta de diosas y la importancia de las reinas, filósofas y sacerdotisas del Egipto helenístico– en la dirección de asignar mayor relevancia a ciertas figuras femeninas, como la de Sara, hasta incluso otorgarle una voz propia (p. 415). De hecho, Niehoff considera que, frente al silenciamiento de esta figura bíblica en otras lecturas judías, la de Filón, especialmente en *Sobre Abraham*, muestra un inusual grado de

atención y empatía, a la vez que el personaje adquiere mayor complejidad e importancia (p. 428).

Por último, merece ser mencionado entre los trabajos que analizan el problema de las diferencias de género en Filón el capítulo de Mary Rose D'Angelo, "Gender and geopolitics in the work of Philo of Alexandria: Jewish Piety and Imperial Family Values" (2007), puesto que propone una perspectiva novedosa con respecto a los estudios previamente reseñados. Su tesis fundamental es que las categorías de género de Filón no solo están influenciadas por las jerarquías del ambiente filosófico helenístico (específicamente, D'Angelo se refiere al platonismo medio), sino también y en una medida importante, por la propaganda moral de Imperio romano. Desde el gobierno de Augusto esta propaganda había exaltado los valores familiares como modo de retornar a un pasado glorioso basado en los más altos estándares morales. Dado el peso que ejercía el Imperio en la vida social y política de Alejandría, D'Angelo postula que los textos de Filón persiguen objetivos apologéticos que se vieron fuertemente influenciados por las políticas romanas y, por lo tanto, se propone estudiar "Philo's creative apologetic response, which does not reproduce Roman law or the moral propaganda that accompanied it, but represents the moral demands of Judaism as meeting, and indeed exceeding, those of the Imperial order" (pp. 65-66). Así, la relevancia que Filón asigna al sexto mandamiento y a las leyes sobre adulterio y sexualidad debe comprenderse en relación con la sanción de las Leyes Julias, que constituían el núcleo de esa propaganda moral¹¹³. Este análisis resultará de utilidad a nuestro estudio, en el que tendremos oportunidad de comparar la legislación augustea sobre sexualidad con la explicación filónica de las prescripciones bíblicas.

Estos estudios resultan relevantes para nuestra investigación en cuanto que la regulación de la sexualidad se encuentra absolutamente vinculada a la posición social que deben ocupar las mujeres y al rol que estas desempeñan en la familia como madres, esposas e hijas. En efecto, en distintos momentos de nuestro análisis tendremos ocasión

¹¹³ En esta orientación hacia la influencia de la política imperial romana en Filón, la autora coincide con Maren Niehoff quien, en su libro *Philo on Jewish identity and culture* (2001), propone que mediante la exaltación de los valores de la religiosidad y el autodomínio (ἐγκράτεια) Filón buscaba mostrar la convergencia con los valores romanos e incluso la superioridad respecto de ellos. La identidad judía se define en los textos de Filón a través de su posicionamiento relativo con respecto a los demás grupos culturales; así, como conclusión de un breve análisis de las leyes subordinadas al sexto mandamiento (pp. 95-99), Niehoff describe la imagen general que Filón intenta configurar: "a hierarchy in which the Egyptians and Persians figure lowest as barbaric nations, the Greeks occupy the centre and the Jews are the leading nation with the highest standards". De este modo, aun sin mencionar a los romanos, Filón "constructed Jewish identity in close analogy to Roman self-definitions" (p. 99).

de observar que la polaridad entre las categorías filosóficas ‘masculino’ y ‘femenino’, según las describen Baer y Mattila, resultan útiles a Filón para explicar su oposición a ciertos comportamientos sexuales en que el normal funcionamiento de estas distinciones entra en conflicto o resulta alterado. Por otra parte, un aspecto que tanto Sly como Wegner señalan es la relevancia que poseen los tratados de la *Exposición*, y en particular *Sobre el Decálogo* y *Las leyes particulares*, al momento de indagar las concepciones sociales de Filón y el modo en que percibe y evalúa las situaciones en su contexto contemporáneo¹¹⁴. No obstante, ambas estudiosas –al igual que los demás trabajos reseñados en este apartado– dedican mayor espacio y atención al análisis de los tratados más alegóricos de Filón –los del *Comentario* y las *Cuestiones*–. Por consiguiente, las interpretaciones se han basado generalmente en los pasajes que discuten la creación del hombre y la mujer en el *Génesis* y en la representación filónica de las figuras bíblicas femeninas, mientras que las leyes explícitamente referidas a la sexualidad en *Las leyes particulares 3* no han sido abordadas de manera sistemática. Es en este ámbito donde nuestra investigación podrá aportar nuevos datos y perspectivas.

Por otra parte, debemos señalar que nuestro estudio no estará dirigido a evaluar el modo en que Filón se posiciona ante las mujeres o el lugar social que les asigna, puesto que, si bien no es posible dejar de lado la cuestión de las diferencias de género para la comprensión de la moral sexual que propugna Filón, partimos del reconocimiento de que la sociedad que habita nuestro autor, tanto en sus raíces judías como helénicas, es de índole patriarcal y androcéntrica¹¹⁵. Todos los estudios que han examinado la condición de la mujer en la obra de Filón reconocen este hecho¹¹⁶ y han

¹¹⁴ Sly (1990: 180-182) toma como fuentes para el capítulo titulado “Women of Philo’s world” los tratados de la *Exposición*, *La vida contemplativa* y la *Apología por los judíos*. Sobre *Las leyes particulares*, afirma: “his treatment of social and civic law is almost allegory-free, leaving the reader usually with only one level of meaning to grasp. Thus we should be able to find in these treatises a clear and unambiguous picture of Philo’s perception of contemporary women” (pp. 181-182). De igual modo, Wegner (1991: 57-58) examina la representación filónica del estatus de las mujeres en la sociedad a partir de su exégesis en *Las leyes particulares* y la *Apología*, aunque aclara: “Of course, here we cannot necessarily draw conclusions about the actual legal status of Jewish women in Philo’s Alexandria from his analysis of a Scripture dating from several centuries before” (p. 57).

¹¹⁵ Coincidimos así con Niehoff (2004: 444): “Philo certainly was a conservative who did not challenge prevalent patriarchal structures, and he reproduced contemporary stereotypes about gender and sexuality”.

¹¹⁶ La naturalidad con que Filón asume la jerarquía entre los géneros es señalada por Mattila (1996: 112): “Unlike his approach to some of his other philosophical assumptions, Philo never seems to feel the slightest need to defend his gender hierarchy. This suggests that the hierarchy has little to say about any personal misogyny on Philo’s part; rather, this gradient was probably infused so deeply into the popular philosophy of his environment that it would have been equivalent to what we today would accept as ‘scientific fact’”. De igual modo, incluso Wegner (1991: 50-51) reconoce que no puede hablarse de misoginia en la actitud del filósofo judío: “This acknowledgment that in real life (as opposed to symbolic systems) men cannot function without women may suggest that Philo’s true attitude to women was one of ambivalence –perhaps even cognitive dissonance– rather than the misogyny that seems to inform most of

señalado también que, como sucede con toda la obra filoniana, las normativas que expone en *Las leyes particulares* están dirigidas en forma casi exclusiva a los hombres¹¹⁷, que serían además los lectores potenciales de la obra, y las leyes sobre sexualidad no son una excepción en este sentido. Por lo tanto, a nuestro entender, una perspectiva centrada primordialmente en la mujer conduciría a desatender u omitir importantes aspectos del pensamiento filónico sobre esta cuestión.

5. 3. Estudios sobre sexualidad en Filón

Las investigaciones sobre las concepciones ligadas a la sexualidad en la obra de Filón solo comenzaron a producirse en la última década del siglo XX, con posterioridad a la aparición de los estudios pioneros de Baer (1970) y Sly (1990) sobre las categorías de género y en consonancia con la creciente atención que comenzaba a recibir el campo de los estudios de género y sexualidad. Entre los trabajos enfocados específicamente a cuestiones sexuales en Filón, algunos exploran temas generales que actúan como cimientos y principios fundamentales sobre los que se apoyarán todas las opiniones filónicas acerca de comportamientos sexuales particulares. El artículo de David Winston “Philo and the Rabbis on sex and the body” (1998) indaga cuál es la valoración del cuerpo y de la sexualidad en el pensamiento de Filón. Los argumentos de Winston se desarrollan como refutación de las opiniones de Daniel Boyarin, quien en su libro sobre el cuerpo y la sexualidad en la cultura rabínica (*Carnal Israel: Reading sex in Talmudic culture*, 1995) había ubicado a Filón como el iniciador de una visión absolutamente dualista derivada del helenismo, especialmente platónico, según la cual el cuerpo pierde todo valor frente al alma considerada divina y, por lo tanto, la sexualidad debe ser reducida al mínimo, tendencia que luego sería profundizada en el cristianismo y que derivaría en las corrientes ascéticas y monásticas. En contraposición con esta concepción del judaísmo helenizado, Boyarin asigna a los rabinos una evaluación más positiva del cuerpo, la sexualidad y el vínculo afectivo producido en la unión

his theoretical statements about the female”. Estas opiniones son relevantes pues Filón ha sido juzgado por algunos autores como uno de los principales puntos de origen de la misoginia occidental transmitida por el cristianismo; así, Boyarin (1995: 81) afirma que, a partir de la interpretación filónica de la creación de la mujer en términos del dualismo platónico, “the scene was set for the production of the systematic misogyny which has plagued Western cultures ever since”. Winston (1998: 57), aun reconociendo que Filón era “thoroughly androcentric”, discute esta afirmación como “considerably exaggerated”. Como señala Sly (1990: 58, n. 22) frente a las críticas de la misoginia filónica, “Philo would not have understood the charge”.

¹¹⁷ Cf. Reinhartz (1993b: 66).

matrimonial (pp. 31-60). Winston se opone a esta tajante polarización y arguye que Filón, a pesar de sus frecuentes expresiones de condena hacia el cuerpo y exhortaciones a apartarse de él, no propone realmente su desvalorización completa, puesto que el cuerpo es también producto de la creación divina, cuya perfección y bondad considera incuestionable (pp. 43 ss.). Por lo tanto, sus acusaciones contra lo corporal son mayormente retóricas e instrumentos para el énfasis moral, pero conviven con afirmaciones de la necesidad de cuidar el cuerpo y lograr su convivencia armónica con el alma. Por lo tanto, esta concepción tampoco requiere un abandono absoluto de la sexualidad, sino solo su regulación para dirigirla al propósito procreativo, sin excluir la posibilidad de la intimidad, el afecto y la construcción de una vida en común en el matrimonio (pp. 53 ss.).

Otro importante estudio acerca de las nociones generales que conforman el punto de vista filónico hacia la sexualidad es el libro de Kathy Gaca, *The making of fornication. Eros, ethics and political reform in Greek philosophy and early Christianity* (2003). El objeto de esta investigación consiste en demostrar las profundas diferencias existentes entre los códigos morales y legales que rigen la sexualidad en la cultura grecorromana y los desarrollados por el cristianismo, diferencias que, desde su punto de vista, han sido desatendidas en el análisis de la *Historia de la sexualidad* elaborado por Michel Foucault¹¹⁸ y aceptado, en sus líneas generales, por la mayoría de los estudios posteriores abocados a esta temática (pp. 4 ss.). En este marco, Gaca ubica a Filón como un punto intermedio fundamental para comprender el cambio que se produce entre la moral sexual grecorromana y la cristiana y dedica un capítulo (“Philo’s reproductive city of God”, pp. 190-217) al análisis de las ideas filónicas sobre el deseo sexual y sobre las formas de delimitación entre el comportamiento sexual permitido y prohibido¹¹⁹. En primera instancia, Gaca evalúa la noción del deseo a partir de la interpretación filónica del décimo mandamiento en la forma abreviada en que él lo registra: οὐκ ἐπιθυμήσεις. Se conjugan en su lectura, según la autora, la condena platónica del deseo excesivo con

¹¹⁸ Los tres tomos de la *Histoire de la sexualité* de Michel Foucault se publicaron en Francia, en 1976 el primero, *La volonté de savoir*, y los volúmenes 2 y 3, *L’usage des plaisirs* y *Le souci de soi*, en 1984. El trabajo en los tomos segundo y tercero aborda el estudio de la sexualidad en Grecia y Roma, pero Foucault no menciona en absoluto a Filón ni tiene en cuenta al judaísmo helenístico en la transición de la cultura greco-romana hacia el cristianismo.

¹¹⁹ El trabajo de Gaca, si bien publicado en 2003, fue producido unos años antes como tesis doctoral en la Universidad de Toronto (*The early Christian adaptation of ancient Greek philosophical and biblical principles of human sexual conduct*, 1996) y partes de los capítulos sobre Filón y Clemente de Alejandría fueron publicados previamente en el artículo “Philo’s principles of sexual conduct and their influence on Christian platonist sexual principles” (*The Studia Philonica Annual* 8, 1996, pp. 21-39).

la noción judeo-helenística del deseo de desobedecer a Dios, por lo tanto, postula Gaca: “sexual desire is inherently wicked and its primary yearning is to break away from the regulatory confines of the Pentateuch” (p. 199)¹²⁰. A fin de restringir el deseo sexual, entonces, Filón introduce dos criterios de delimitación entre los actos sexuales lícitos e ilícitos: 1) el sexo lícito se circunscribe al fin procreativo, para lo cual Filón aplica a la lectura de la *Septuaginta* un principio originado en los círculos pitagóricos; 2) los actos sexuales que quiebran las leyes explícitas del Pentateuco o que son clasificados en él como abominaciones constituyen formas de “apostasía sexual” y por eso requieren la condena a muerte. Estos dos principios no son exactamente coincidentes, pues puede haber formas de sexo no procreacionistas que no constituyan apostasía y no reciban la pena de muerte, como el sexo no reproductivo dentro del matrimonio o la unión sexual con una viuda o divorciada. Solo en este aspecto, según Gaca, Filón se detiene antes de alcanzar la forma extrema del procreacionismo que será desarrollada por los autores cristianos posteriores, como Clemente de Alejandría.

La tesis doctoral presentada por Holger Szesnat en 1998(c), *Sexual desire, 'deviant behaviour', and moral discourse in the writings of Paul and Philo*, estudia la problematización moral del deseo y las relaciones sexuales en los escritos de estos dos autores y con especial referencia al trabajo de Foucault, pues postula que la lectura de estos productos del judaísmo helenístico del siglo I fueron absolutamente ignorados en el análisis del estudioso francés y pueden ayudar a explicar y corregir algunas de sus sugerencias sobre este período de la historia de la sexualidad. Focalizado, por lo tanto, en la noción del deseo y su problematización moral, Szesnat dedica una primera sección del capítulo sobre Filón a la tarea de determinar el lugar que ocupan en su pensamiento el deseo sexual, las relaciones sexuales y el placer. En este aspecto su discusión converge con las temáticas tratadas por los estudios previos ya mencionados; así, frente a los principios de evaluación del comportamiento sexual que Gaca había reconocido en Filón, Szesnat concuerda con el primero –el objetivo procreativo– pero critica acertadamente la noción de apostasía sexual, pues arguye que Filón en ningún lugar menciona este concepto y que ninguno de los textos filónicos que Gaca cita para

¹²⁰ Esta tesis, sin embargo, no resulta por completo convincente. La autora continúa la explicación: “On his view, the sexual and other physical appetites are inherently bad because their inborn proclivity to be unrestrained is also a proclivity to transgress God’s will as written in the Pentateuch” (pp. 197-198). Pero los pasajes filónicos que cita para avalar esta tesis solo indican que el placer (no el deseo) es origen de los actos injustos, pero no que Filón entienda el deseo como ‘deseo de transgredir la Ley’; esta es solo una consecuencia de la tendencia del deseo hacia el exceso.

sustentar su hipótesis se refiere al concepto de apostasía en forma explícita¹²¹. Szesnat reemplaza este criterio, entonces, por el de obediencia a la Torá y añade, además, un tercer principio para la diferenciación entre los actos sexuales lícitos e ilícitos: la transgresión de los límites de género (pp. 141-143). Los siguientes apartados sobre el peligro que constituye el placer, la dicotomía y jerarquía entre el intelecto y la sensibilidad, la evaluación negativa del deseo y la importancia de la ἐγκράτεια, ofrecen un análisis somero de estos conceptos según se delinear en los pasajes más conocidos y estudiados de Filón sobre estas temáticas en los tratados alegóricos de *Opif.* y *Leg.*, especialmente (pp. 144-161).

Más interesante, desde nuestro punto de vista, resulta la siguiente sección de su análisis sobre Filón, donde examina la relación entre estos conceptos y principios de evaluación de los comportamientos sexuales con las instancias de desviación sexual que Filón describe, pues con este fin Szesnat toma como fuente principal el pasaje que nos concierne primordialmente, *Spec.* 3.8-82. En consecuencia, muchos de los casos que analiza –el adulterio, el sexo con una mujer menstruante o infértil, relaciones entre hombres o con animales, prostitución, violación– atañen a nuestra investigación. No obstante, al limitarse a indagar la relación de estas transgresiones con la concepción filónica del deseo y el placer, su análisis resulta bastante acotado. Por ejemplo, sobre los matrimonios prohibidos en *Spec.* 3.12-31, a los que dedica poco más de una página, expresa: “Most of these need not concern me here: Philo connects them with issues such as law and custom (θέμις, *ibid.* 12), social upheaval in the form of war (*ibid.* 15-19) or succumbing to the customs of foreign nations into which one may not marry”. Dejando de lado estos asuntos, Szesnat se concentra en las referencias que el pasaje contiene al placer (ἡδονή), a la templanza (σωφροσύνη) y el auto-dominio (ἐγκράτεια) (p. 166). Es en este punto que nuestra investigación se distancia de la perspectiva asumida por

¹²¹ Coincidimos con Szesnat en esta crítica a la noción de apostasía sexual que Gaca configura pues, dada la ambigüedad y falta de especificidad de los pasajes filónicos citados como prueba, el concepto resulta poco sustentado por los textos de Filón y sobreimpuesto en la lectura crítica de la investigadora. Esta apreciación coincide además con la opinión que señalamos en la nota anterior al comentar el trabajo de Gaca. Los textos filónicos, por su parte, si bien presentan ciertos actos sexuales como camino a la idolatría, que sí puede considerarse la forma más evidente de apostasía (así sucede con la seducción de las mujeres moabitas y, en forma semejante, con los matrimonios con personas no judías, tal como desarrollamos en el capítulo IV), no describen como apostasía todas las formas de transgresión sexual de las leyes bíblicas, aun cuando puedan acarrear la pena de muerte. Szesnat (1998c: 142) argumenta: “Her suggestion that the septuagintal βδέλυγμα (eg. Lev 18) is understood by Philo as ‘apostasy’ therefore remains speculative. One could argue, though, that in those cases where the Septuagint uses βδέλυγμα or its derivatives, Philo prescribes the death penalty even if the Septuagint does not (eg. Dt 24:4), perhaps on the strength of Lev 18:29 LXX, which links βδέλυγμα with being ‘cut / destroyed’ out of the people”.

este autor, pues nuestro objeto consiste en indagar todos los motivos que Filón tiene en cuenta para la explicación de las prohibiciones bíblicas sobre sexualidad, no solo los atinentes específicamente a las categorías éticas vinculadas a la moderación de los deseos, sino también aquellas que se extienden hacia problemáticas sociales, políticas y polémicas respecto de otras tradiciones culturales. Por lo tanto, el análisis de Szesnat abre una importante puerta a nuestro estudio cuando plantea que “the emphasis will be less on *what* Philo proscribes (although this must not be ignored either) but on *why* he did so” (p. 140, subrayados del autor), pero los motivos que este autor toma en consideración se restringen a la problematización moral de las cuestiones sexuales desde el punto de vista del control que el individuo pueda realizar de sus propios deseos y placeres. Nuestro análisis, en cambio, tomará en cuenta la dimensión eminentemente política y social que los comportamientos sexuales –y su regulación– adquieren en el pensamiento de Filón. Por otra parte, entre los casos de desviaciones sexuales estudiados por Szesnat se destaca el tratamiento de las relaciones homosexuales, que obtienen una discusión mucho más pormenorizada y profunda, donde surgen muchos aspectos fundamentales a tener en cuenta al interpretar las opiniones filónicas sobre esta cuestión. Las aportaciones a esta temática fueron publicadas por Szesnat (1998a, 1999) en valiosos artículos de revistas científicas que resultarán de gran utilidad a nuestra investigación. A ellos debe sumarse, además, otro breve trabajo sobre las relaciones homosexuales en la obra de Filón publicado pocos años después por Edward Ellis (2003). Estos artículos son los más específicos dedicados a comportamientos sexuales particulares en la obra de Filón¹²².

Por último, el libro de más reciente publicación que analiza variadas temáticas relativas a la sexualidad en la obra de Filón es el de William Loader, *Philo, Josephus, and the Testaments on Sexuality* (2011). En cuanto a su enfoque, este estudio es el más amplio que se ha producido sobre esta temática de la obra filoniana, puesto que Loader aborda todas las cuestiones que hemos mencionado en este apartado y el anterior: la interpretación de la creación del hombre y la mujer en Gn 1-3, con lo que ello implica para la concepción de la mujer y la relación entre los géneros, el sexo y el placer (pp. 10-140); las alusiones o motivos sexuales contenidos en el tratamiento filónico de otras

¹²² Existen también trabajos que analizan el problema de la virginidad en el pensamiento del alejandrino, como una sección del capítulo dedicado a Filón en el libro de Boccaccini (1991: 205-212) y un artículo de Szesnat (1998b; también incluido en su tesis, 1998c: 187-204). Sin embargo, no los reseñamos aquí porque esta temática está casi por completo ausente del tratamiento filónico de las leyes bíblicas en la *Exposición*, mientras que adquiere relevancia en los tratados alegóricos y la representación de las comunidades ascéticas de los Terapeutas (*Contempl.*) y los Esenios (*Hypoth.*).

historias bíblicas como las de Caín, Noé, Abraham, José, Sodoma, Dina, Tamar, etc. (pp. 141-187); las cuestiones sexuales surgidas en la *Exposición de la Ley*, especialmente en la interpretación de los mandamientos y sus leyes subordinadas (pp. 188-252). Además, los temas se rastrean en todos los textos filónicos, tanto en los de las series alegóricas del *Comentario* y las *Cuestiones*, como en los de la *Exposición* y los demás tratados independientes. No obstante, aunque la amplitud del abordaje podría hacer pensar que se trata de un estudio exhaustivo, el tratamiento de Loader se mantiene en un nivel superficial por dos motivos: los textos de Filón son citados de manera textual o parafraseados, con abundantes repeticiones de los mismos pasajes en diferentes momentos del análisis (cuando un pasaje es relevante para la comprensión de más de una temática); el análisis consiste fundamentalmente en la cita de los estudios previos acerca de estos temas, sobre cuyas diversas opiniones el autor toma posición, sin aportar demasiados elementos nuevos y originales a la discusión. Sin embargo, el libro resulta muy valioso pues ofrece la más minuciosa recopilación de pasajes filónicos vinculados a cuestiones sexuales y de la bibliografía secundaria sobre el tema, organizados en forma temática y según las diversas series de escritos filoniosos de los que derivan. En lo que respecta a la concepción del placer y el deseo, la posición de Loader se alinea con la de quienes han señalado la aceptación de su necesidad y su utilidad para la preservación de la vida y de la especie, mientras niega el dualismo extremo que se expresa en algunas afirmaciones filónicas como un uso retórico y enfático¹²³. En cuanto al análisis de las leyes que Filón incluye en *Spec. 3*, Loader se dedica sobre todo a evidenciar la concordancia de las explicaciones filónicas de las normas bíblicas con las preocupaciones manifiestas en la alegoría del itinerario del alma. Pero, además, apunta hacia la relevancia social y política de algunas de las interpretaciones de Filón; Loader sigue en este punto las conclusiones alcanzadas en los análisis de Niehoff, que muestran convergencias o acercamientos entre las leyes que expone Filón y ciertos aspectos de la legislación augustea, por ejemplo, en lo que concierne a los matrimonios mixtos. El trabajo de Loader será, entonces, de gran utilidad para nuestro análisis, que se concentrará en examinar la dimensión social, política y apologética de la presentación filónica de las leyes y la originalidad de sus

¹²³ Sigue en estas opiniones a Winston (1998) y también a Runia (1986), texto que no hemos incluido en este apartado porque no se ocupa en forma específica de la sexualidad en Filón, pero cuyo análisis es fundamental para la comprensión del pensamiento de Filón y sus relaciones con la filosofía platónica derivada del *Timeo*, y que incluye entre los temas abordados cuestiones vinculadas a nuestro interés, como las nociones filónicas acerca del placer, el deseo, las pasiones, las relaciones entre cuerpo y alma, entre otras.

concepciones sobre comportamientos sexuales específicos, con base en el cotejo de sus ideas con las existentes en su contexto grecorromano contemporáneo y en otras lecturas judías, helenísticas y rabínicas.

6. Estructura del estudio

Nuestra investigación se organizará en seis capítulos temáticos que se centran, excepto el primero, en pasajes específicos del texto filónico de *Las leyes particulares* 3. El primer capítulo aborda el tema del matrimonio y la necesidad de que la actividad sexual se vea contenida dentro de esta institución fundamental y tenga como objetivo la función de reproducir la especie y la familia de manera legítima dentro del orden social. Este es el único tema de análisis que no cuenta con un pasaje claramente delimitado en el texto filónico donde sea discutido en forma extensa y explícita. Al contrario, los datos que utilizamos para el examen de esta temática se encuentran distribuidos en diversas secciones del tratado *Spec.* 3 (§§ 9-10, 30, 32-36, 63, 66-68) y muchas veces solo son aludidos o mencionados al pasar, sin que Filón dedique una discusión particular a estas cuestiones. No obstante, sus elusivas referencias permiten configurar una imagen bastante clara de algunas nociones fundamentales de Filón con respecto a la institución matrimonial, la ubicación de la sexualidad dentro de ella y la importancia de la procreación en este contexto.

Los siguientes dos capítulos exploran comportamientos sexuales que guardan estrecha relación con el vínculo matrimonial. El capítulo II aborda el adulterio (*Spec.* 3.8-11 y 52-62), la principal transgresión sexual ubicada en el sexto mandamiento bíblico y que obtiene en el escrito filónico variadas justificaciones para su absoluta prohibición y su más extrema penalización. El capítulo III estudia dos tipos de matrimonios prohibidos: los que se producen entre parientes (*Spec.* 3.12-28) y los que involucran a un judío con un no-judío (*Spec.* 3.29). Luego, los capítulos IV y V se dedican a formas de comportamiento sexual que afectan a la castidad femenina, aunque de modos diversos. El capítulo IV estudia las relaciones de seducción y de violencia sexual (*Spec.* 3.64-82), en las que el mayor responsable de las transgresiones es el hombre que casi siempre inicia e incluso puede forzar estas relaciones, pero cuyas consecuencias recaen sobre la reputación de la mujer y su familia, pues perjudican sus posibilidades de contraer un matrimonio adecuado. El capítulo V, en cambio, explora las concepciones que Filón manifiesta con respecto a la prostitución (*Spec.* 3.51), la que

siempre se atribuye en sus textos únicamente al género femenino, al que se responsabiliza por formas de comportamiento sexual excesivas que guían a los hombres hacia el pecado. Por último, el capítulo VI indagará las dos formas más extremas de transgresión sexual de las leyes bíblicas: las relaciones sexuales entre hombres (*Spec.* 3.37-42) y las uniones entre humanos y animales (*Spec.* 3.43-50). El estudio conjunto de estas temáticas lo permite el hecho de que Filón analiza ambos tipos de delito sexual a partir de un mismo criterio: la confusión que ambos producen sobre la diferenciación de las categorías de géneros y especies consideradas naturales por haber sido dispuestas en el orden de la creación.

Como es posible notar a partir de esta síntesis, la organización de los capítulos de nuestro estudio no sigue el orden en que los temas son tratados en *Las leyes particulares* 3. Hemos privilegiado una disposición temática que se despliega desde las relaciones más vinculadas al matrimonio hacia las que se apartan en mayor medida de la sexualidad lícita. Así, primero nos ocupamos de las uniones que atentan directamente contra la legalidad del vínculo conyugal. Luego, dedicamos el análisis a las relaciones que se mantienen fuera de la institución matrimonial, pero perjudican las posibilidades de que ciertos miembros de la sociedad –en especial, las mujeres– se inserten en la vida comunitaria a través del lugar legítimo que les otorga esa institución. Por último, abordamos el estudio de las uniones sexuales que se distancian por completo de la legitimidad conyugal para constituir las formas más extremas del exceso en los placeres.

CAPÍTULO I

Matrimonio y sexualidad

El matrimonio es la institución fundamental que otorga un marco de contención para la actividad sexual y provee el espacio legítimo en que esta puede producirse, definiendo los participantes adecuados, la finalidad específica y las formas apropiadas de tal actividad. La importancia que Filón atribuye al vínculo matrimonial no solo se sustenta en la tradición judía que históricamente privilegió esta unión como base de la constitución familiar y social, sino que además resulta coincidente con la preocupación vigente en el Imperio romano con respecto a la promoción y fortalecimiento del matrimonio legítimo. Las leyes promulgadas por Augusto en este sentido, la *Lex Iulia de maritandis ordinibus* del 18 a.C. y la *Lex Papia Poppaea* del año 9 a.C., son el testimonio más explícito de esta intención de arraigar la actividad sexual en el marco legal del matrimonio, hecho que produjo notorias consecuencias tanto a nivel social como moral.

A diferencia de lo que sucede con los diversos tipos de comportamiento sexual que estudiaremos a lo largo de nuestro trabajo, Filón no ofrece en *Las leyes particulares* 3 un tratamiento específico del tema del matrimonio y de las formas de sexualidad permitidas o prohibidas en ese marco. No obstante, la exposición de las leyes acerca de las actividades sexuales prohibidas brinda ocasión para introducir comentarios dispersos en los que el filósofo judío pone en evidencia algunas de sus concepciones acerca del funcionamiento social de esta institución, de la función que debe desempeñar la actividad sexual marital y de los límites dentro de los cuales debe ser restringida. Por otra parte, algunas de las prescripciones legales que Filón presenta, como las referentes a las purificaciones luego de la relación sexual (§ 63), a las uniones sexuales durante el período de menstruación (§§ 32-33) o a las mujeres estériles (§§ 34-36), atañen en forma directa a las relaciones conyugales. En este capítulo analizaremos estas temáticas en el tratado que nos ocupa en correlación con el resto de la obra filónica y ubicaremos la discusión del autor judío en el contexto cultural e ideológico greco-romano en que sus ideas se insertan y encuentran numerosos puntos de contacto.

El capítulo se organiza en dos partes principales: una, que comprende los primeros tres apartados, dedicada a analizar en el tratado filónico los elementos que informan acerca del funcionamiento del matrimonio en cuanto institución, cuáles eran

los procedimientos y prácticas involucrados en la conformación de este lazo social, cuál era el valor social que se le asignaba y qué tipo de relación se esperaba que se entablara entre los esposos. La segunda parte se ocupará específicamente del rol de la sexualidad en el marco de la institución matrimonial, intentará dilucidar cuáles eran los límites y funciones que se asignaba a la relación sexual conyugal y analizará dos temáticas estrechamente vinculadas a la función reproductiva que Filón atribuye a la sexualidad: la metáfora del agricultor, que permite identificar cuáles eran las concepciones sobre la reproducción humana en Filón, y la ley que prohíbe el aborto y el infanticidio, que ubica la moral sexual judía entre los más altos estándares éticos, en comparación con el resto del mundo greco-romano.

1. El matrimonio como institución

En una primera etapa de nuestro análisis, indagaremos qué concepción del matrimonio se expresa en los textos de Filón, cuáles son los elementos definitorios de este vínculo como institución social y qué tipo de relación es la que se establece entre las dos personas unidas por el lazo conyugal. Uno de los pasajes en que Filón expone más claramente su definición del matrimonio es en el tratado *Sobre José*, también integrante de la serie que se ocupa de la *Exposición de la Ley*. Allí José, acosado por la esposa de su amo, defiende su negativa ante un acto que constituiría adulterio mediante una explicación de los estándares morales judíos en materia de sexualidad:

Nosotros, los hijos de los hebreos [...] antes de las legítimas uniones (συνόδων νομίμων) no conocemos relación (ὁμιλίαν) con otra mujer, sino que vamos castos a los matrimonios (γάμων) con jóvenes castas (ἀγναῖς παρθένοις), poniendo por delante como objetivo no el placer sino la generación de hijos legítimos (γνησίων παιδων σποράν) (*Jos.* 42-43).

En esta definición Filón considera que el matrimonio (γάμος) es el único ámbito en que la relación sexual (σύνοδος) entre un hombre y una mujer puede producirse en conformidad con las leyes (νόμιμος) puesto que se orienta hacia el único fin que justifica estas uniones: la generación de descendencia legítima (γνήσιος). Pero si se señalan aquí dos de los elementos constitutivos del matrimonio –la relación sexual y el objetivo de la procreación legítima–, no se explicita de qué modo se establece la unión conyugal, qué elementos y procedimientos sociales son necesarios para que la relación

adquiera validación legal. De hecho, Filón en ningún lugar desarrolla una exposición detallada del modo en que se formaliza el matrimonio, pero a través de referencias aisladas y alusiones pueden reconocerse las principales acciones y condiciones que deben cumplirse.

En primer lugar, resulta claro que la elección y constitución de la pareja se lleva a cabo a través de un acuerdo o negociación entre el padre de la mujer y el hombre que se casará con ella. Dado que la mujer siempre debe estar bajo la tutela de un hombre, en ausencia del padre podrán ocuparse de arreglar su matrimonio los hermanos u otro tutor, generalmente vinculado a ella por lazos de parentesco. En *Spec.* 3.65 ss. Filón aconseja cuál sería el modo de comportamiento adecuado para un hombre que desea a una joven “virgen” (παρθένου, § 65) y “educada”¹ (ἀστῆς, § 66). Sin dejarse llevar por la intemperancia que lo conduciría a seducir a la muchacha y arruinar su buena reputación y sus posibilidades de obtener un matrimonio apropiado, tal hombre debería dirigirse a “los padres, si estuviesen vivos, o bien a sus hermanos o tutores”, para “pedirla en matrimonio” (αἴτει πρὸς γάμον) “como corresponde a un hombre libre” (ὡς χρὴ τὸν ἐλεύθερον) (§ 67). Si los guardianes de la joven entienden que su sentimiento es genuino, no tendrían motivo para oponerse a la unión, en opinión de Filón. Y se evitarían de esta forma los conflictos sociales que surgen a causa de relaciones ilícitas o de matrimonios indeseados.

En caso de llegar a un acuerdo, el primer paso para establecer el vínculo era el compromiso (ἐγγύη); mencionado por Filón en *Spec.* 3.72 y 3.81². Este no solo podía ser resultado de la negociación y el consenso, sino que podía producirse también de manera forzada. Ello sucedía cuando el hombre, en lugar de seguir los pasos adecuados indicados por Filón, corrumpía a la joven, ya fuese por seducción o mediante violencia. En efecto, de acuerdo a la legislación bíblica de Ex 22.16-17 y Dt 22.28-29 el hombre que cometía tal clase de delito podía ser sancionado mediante el compromiso forzoso, pues era el padre de la mujer quien debía “decidir sobre su compromiso (περὶ ἐγγύης) con aquel que la corrompió” (*Spec.* 3.70). De esta forma, el hombre obtenía en castigo

¹ El término ἀστῆ no tiene aquí el sentido llano de ‘ciudadana’ sino que alude a la buena reputación y la virtud de la joven. De hecho, como carácter moral, ἀστεῖος en Filón se opone a φαυλός, como el hombre bueno y honorable frente al malvado y deshonesto. Según Sly (1990: 195 s.) el vocablo en su uso femenino adquiere una connotación similar a la palabra ‘dama’ en las lenguas modernas.

² En *Spec.* 3.72 Filón se refiere a las faltas sexuales cometidas cuando el matrimonio ya está comprometido (ὑπερεγγυήσωσι), es decir, ya se ha realizado el compromiso pero aún no se han efectuado las nupcias; en *Spec.* 3.81 el término alude a los padres que “entregaron en compromiso” (ἐνεγγύησαν) a sus hijas como vírgenes y luego sus maridos las acusan de que no lo eran.

un matrimonio forzoso, del que no podría liberarse, ya que se le prohibía además el divorcio (ibíd.). A ello se añadía que debía cumplir con otro de los elementos habituales del matrimonio: el pago de la dote. De hecho, el hombre “deberá entregar una dote (προικιζέτω) a la mujer”, incluso si su padre no avalara el matrimonio, en cuyo caso esta sería la única sanción que sufriría (*Spec.* 3.70).

Pero más allá de estas situaciones forzosas, el compromiso, según puede deducirse de ciertos comentarios de Filón unos párrafos más adelante, se asentaba en un “contrato” (ὁμολογία) en el que “se inscribían los nombres del hombre y de la mujer y demás datos necesarios para la unión” (αἷς ἀνδρὸς ὄνομα καὶ γυναικὸς καὶ τὰ ἄλλα τὰ ἐπὶ συνόδοις, § 72). Desde la perspectiva del filósofo judío este tipo de compromisos eran “equivalentes a los matrimonios” (γάμοις ἰσοδυναμοῦσιν, ibíd.) aunque podía transcurrir un tiempo entre uno y otro, como muestra el caso expuesto por Filón (*Spec.* 3.72-78), en que entre el compromiso y las nupcias la mujer ha sido seducida o violentada por otro hombre distinto de su prometido. Por último, el paso final para completar el matrimonio era la boda, sobre la que Filón no presenta más detalles que el hecho de que al tomar por esposa a una doncella “según la ley” (νόμῳ) los hombres “celebran con sacrificios y banquetes las bodas” (γάμους θύσαντές τε καὶ ἔστιαθέντες) (*Spec.* 3.80)³.

A pesar de la escasez de los datos que ofrece Filón, en especial en lo que respecta a la celebración de la ceremonia nupcial, nuestro relevamiento muestra que la concreción de una unión matrimonial requería el cumplimiento de una serie de pasos sucesivos: en primer lugar, la solicitud de la mujer a su padre, que daba lugar al compromiso; este debía fijarse en un contrato escrito e iba acompañado del pago de una dote; por último, cumplidas estas instancias previas y a veces pasado un período de tiempo, podía efectivizarse la boda. A pesar de que Filón presenta otras referencias a uniones matrimoniales al interpretar episodios biográficos de los personajes bíblicos, estas se incluyen en el marco de su exégesis alegórica de las secciones históricas del

³ Sobre las ceremonias matrimoniales, cf. Neufeld 1944: 148-150. A partir de los relatos bíblicos, el autor extrae las siguientes costumbres ceremoniales: la novia era llevada desde la casa del padre a la del futuro esposo, había una investigación solemne de su virginidad, la ceremonia del matrimonio (cuyos detalles se desconocen) se realizaba bajo un baldaquín, los padres de la novia le daban su bendición y le deseaban que fuese madre de muchos niños. Las fiestas, en el caso de las mujeres vírgenes, duraban generalmente siete días, mientras que eran más breves cuando se trataba de mujeres viudas o de segundas nupcias. Resulta importante señalar que no participaban sacerdotes en la ceremonia, que era privada y no tenía carácter legal. No obstante, no podemos saber si los matrimonios celebrados en Alejandría en época de Filón cumplían los mismos o similares procedimientos.

Pentateuco, de modo que preferimos no tomarlas en consideración en este capítulo porque no podemos determinar el grado de relación que tendrían con las costumbres y leyes vigentes en la época contemporánea a Filón. En cambio, las alusiones sintetizadas en los párrafos precedentes se producen en el contexto en que Filón analiza las leyes sobre las relaciones sexuales ilícitas con mujeres vírgenes, comprometidas o no. Se trata por lo tanto de leyes que el autor judío aún considera actuales y aplicables a su entorno inmediato y a partir de las cuales de hecho puede aconsejar cuál es el modo de proceder más apropiado. En lo sucesivo, el análisis de estas breves referencias permitirá extraer algunas conclusiones –si bien incipientes o hipotéticas– en lo que respecta al grado en que estos procedimientos y elementos constitutivos de la unión matrimonial se mantienen apegados a las formas tradicionales o bien incorporan elementos nuevos en el contexto de la diáspora alejandrina de época imperial.

De acuerdo a los casos que registra el Pentateuco, la elección de un cónyuge para un hijo o hija era generalmente tarea del padre o cabeza de familia, que podía otorgar a su esposa mayor o menor participación en la decisión, y que no necesitaba consultar la opinión del hijo/a involucrado/a⁴, aunque en ocasiones el hijo varón podía solicitar a sus padres que arreglaran su boda con la mujer que deseaba⁵. En épocas posteriores, en cambio, en el caso de los varones era el hombre por sí mismo quien debía procurarse una esposa y no su padre⁶, lo que concuerda con la situación que expone Filón, en que se aconseja al hombre que solicite a los padres o tutores de la muchacha el permiso para casarse con ella. También entre los griegos los matrimonios eran arreglados por el hombre mismo desde la época clásica⁷, y en el período helenístico incluso ambos participantes de la pareja eran quienes concertaban la unión, casi sin intervención de los jefes de familia⁸. En lo que respecta a las mujeres, la costumbre judía no les permitía iniciativa alguna en la elección del esposo, aunque sí podía suceder que los padres solicitaran su consentimiento a la unión que ellos proponían. Hay en este aspecto una diferencia importante con la cultura griega helenística, donde, como acabamos de señalar, la mujer misma podía decidir acerca de su matrimonio e incluso, en casos de ausencia paterna y de otros familiares cercanos, podía ella ‘entregarse’ a sí misma en matrimonio, es decir, ejecutar la ἔκδοσις, instancia del matrimonio griego en

⁴ Cf. Neufeld 1944: 135; Gn 38.6.

⁵ Cf. Jc 14.1-20.

⁶ Cf. Falk 1972: 278; Misná, *Quiddushin* 2.1.

⁷ Cf. Harrison 1968: 2; MacDowell 1978: 86; Cantarella 2005: 246.

⁸ Méléze Modrzejewski 2005: 348-349.

que la mujer era efectivamente ‘entregada’ a su marido y pasaba de la casa del padre a la del esposo⁹. Filón provee un testimonio interesante en el sentido de una incipiente preocupación por la opinión y la voluntad femenina, pues, como referimos más arriba, cuando la víctima de seducción o coerción sexual era una huérfana y por tanto su padre no podía decidir sobre su compromiso con el hombre que había abusado de ella, los jueces debían solicitar la propia decisión de la mujer, que podía aceptar al hombre como su esposo en reparación por la relación sexual ilícita, o podía rechazarlo (*Spec.* 3.71). Lo mismo sucede con las mujeres que han sido falsamente acusadas por sus esposos de que no eran vírgenes antes del matrimonio; si se demostraba la falsedad de la imputación, ellas eran las que debían decidir si aceptaban o no una confirmación de sus matrimonios (*Spec.* 3.82). Esta posibilidad femenina de decisión es introducida por Filón, ya que no estaba prevista en las leyes bíblicas correspondientes (Dt 22.28-29; Ex 22.16-17; Dt 22.13-19). Ello ha inducido a Goodenough (1929: 92), quizás con acierto, a percibir en Filón cierto grado de influencia de la ley greco-egipcia, pues en el contexto del Egipto helenístico la mujer había adquirido mucha mayor libertad y capacidad de acción legal que las que había obtenido en la ley ática.

Otro elemento donde Goodenough (1929: 93-95) percibe influencia de la ley griega helenística utilizada en Egipto es la forma de los contratos de compromiso, *ὁμολογία*. Este término no está presente en los versículos bíblicos de base y la descripción del acuerdo que realiza Filón como un contrato en que se inscriben los datos fundamentales para la unión no tiene antecedentes en la ley mosaica. A pesar de que el texto bíblico no define en forma explícita y precisa en qué consistía el compromiso, este ciertamente tenía consecuencias legales efectivas en cuanto que la prometida ya se consideraba, en ciertos aspectos, una mujer casada¹⁰. Generalmente se ha admitido que este tipo de compromiso continuó funcionando durante todo el período del Segundo Templo hasta dar lugar a la formación del acto legal de compromiso definido por los rabinos y denominado mediante el término no bíblico *qiddushin*. En contra de esta tesis,

⁹ Méléze Modrzejewski 2005: 349.

¹⁰ El compromiso en sí mismo, según Neufeld (1944: 142-143), probablemente no era más que una mutua declaración consuetudinaria de que el matrimonio iba a ser arreglado, sin consecuencias legales. Sin embargo, cuando esta declaración iba acompañada con el intercambio de regalos y el pago del *mōhar* –el precio de la novia– se convertía en una completa ceremonia legal de otro carácter. La muchacha comenzaba a considerarse una esposa, aunque generalmente transcurría un período de tiempo entre el compromiso y el matrimonio en sí mismo, durante el cual la joven continuaba viviendo con su familia paterna. Durante este tiempo, afirma Satlow (2001: 69), la novia todavía estaba sujeta a la autoridad paterna, pero a la vez era considerada una mujer casada. El autor denomina este estado previo a la compleción del matrimonio un “matrimonio incoativo” (“*inchoate marriage*”).

Satlow (2001: 69-73) postula que durante el período helenístico los judíos no se comprometían habitualmente y, si lo hacían, entendían la institución bíblica dentro de los parámetros de su contexto helenístico, en el que la antigua ἐγγύη griega, que nunca tuvo el carácter de constituir legalmente un matrimonio, se había debilitado en sus efectos legales y replegado sobre la ἔκδοσις, el segundo paso que, con la entrega de la dote y de la novia, completaba el matrimonio griego¹¹. La influencia en la cultura judía de este tipo de compromiso menos vinculante puede ya observarse, según Satlow, en la traducción de la *Septuaginta*, que adapta los términos hebreos a los conceptos griegos que le resultan más familiares. Así, el término hebreo para compromiso, 'רש', no fue siquiera vertido al vocablo técnico ἐγγύη, sino que se adoptó el verbo μνηστεύω, que significa 'cortejar, buscar en matrimonio', y que solo en su forma pasiva adquiere el sentido de 'estar prometido'. Es decir, en el contexto del judaísmo helenístico no llegaba a comprenderse cabalmente la noción bíblica del matrimonio incoativo, de modo que este fue reemplazado por un concepto que no denotaba más que un arreglo semiformal de que se produciría el matrimonio.

Si este autor está en lo correcto, cabe preguntarnos cómo encuadrar las afirmaciones filónicas en este contexto. Por un lado, la descripción que realiza Filón del procedimiento del compromiso presenta notables coincidencias terminológicas con los contratos de matrimonio griegos hallados en papiros egipcios¹². Pero Filón se opone a la idea de que este tipo de compromiso tuviera una fuerza vinculante débil y de que, por lo tanto, fuese posible la rescisión del contrato en cualquier momento y su transgresión recibiera solo sanciones leves. Frente a esta opinión que atribuye a un grupo anónimo (τινες, *Spec.* 3.72), el filósofo alejandrino piensa que este vínculo equivale al matrimonio y por tanto el quiebre de los deberes que conlleva debe ser sancionado como lo sería en el matrimonio: si una mujer comprometida tiene relación con un hombre distinto de su prometido, comete adulterio. Filón se enfrenta de este modo a la idea comúnmente asumida¹³ de que la fuerza del compromiso es más moral que legal,

¹¹ Cf. Méléze Modrzejewski 2005: 349.

¹² Estas similitudes son señaladas por Heinemann (1973 [1932]: 298-299) y Goodenough (1929: 93-95), con referencias a las fuentes.

¹³ Idea asumida, según Satlow (2001: 71), por la gente común, no por especialistas o abogados. En este punto, el autor se distancia de Goodenough (1929: 95), quien suponía que la discusión de Filón iba contra los abogados o legisladores griegos de Alejandría, que serían los τινες a que alude el alejandrino. Belkin (1940: 244), por su parte, opina que la crítica filónica se dirige hacia cierto grupo de rabinos palestinos que, al ver que el compromiso tenía en Alejandría menor valor legal que en Palestina, creían que allí el ὑπογάμιον –i. e., la relación con una mujer comprometida– era una falta menor que el adulterio. Estos dos autores, además, consideran que la fuerza vinculante del compromiso se relaciona con la posibilidad o

pues en el mundo greco-helenístico, si bien la mujer comprometida que se unía a otro hombre generaba cierto grado de desaprobación popular, el compromiso podía ser anulado a voluntad por cualquiera de las partes. Por lo tanto, es probable que Filón estuviese discutiendo con quienes asignaban a los compromisos una fuerza vinculante débil, tanto entre los griegos como entre los judíos helenizados que habrían comenzado a incorporar esta práctica en la comunidad¹⁴. Filón intentaba demostrar de este modo que la ley bíblica era aplicable también en su contexto contemporáneo, en el que el acto de compromiso, si se mantenía apegado a las tradiciones judías, debía recibir una mayor valoración y solidez que la que normalmente se le asignaba¹⁵.

Por último, Filón parece distanciarse del procedimiento bíblico al interpretar el concepto de *mōhar* como ‘dote’ en su exposición de los versículos bíblicos de Ex 22.16-17 y Dt 22.28-29 sobre el caso de la joven virgen que es seducida o forzada sexualmente (*Spec.* 3.70). La sanción que prevé el Pentateuco para esta transgresión es el pago obligatorio del *mōhar*¹⁶, más allá de que el hombre se case o no con la muchacha. Este concepto alude a la suma de dinero que el futuro esposo debía entregar al padre de la joven u otro tutor responsable de ella al momento del compromiso. Este pago ha sido interpretado generalmente en el sentido de que el matrimonio funcionaba como una transacción comercial en la que el hombre debía ‘comprar’ a su novia¹⁷, pero esta visión ha sido rebatida por la mayoría de los investigadores, que han propuesto

no del inicio de las relaciones sexuales entre los futuros esposos; Goodenough (93-94) opina que estas se iniciaban ya durante el compromiso, pues esa era la costumbre en el ámbito greco-alejandrino; Belkin (243-244), en cambio, postula que estas solo se producían una vez efectuada la boda. En este punto acordamos con Belkin, pues los propios textos filónicos muestran que la mujer conservaba su virginidad durante el tiempo del compromiso; cf. *Spec.* 1.107; 3.80. Sobre este mismo pasaje, véase *infra*, n. 5 en el capítulo II.

¹⁴ Un papiro muy fragmentario de Elefantina conserva partes de un contrato de compromiso cuya violación, por lo que puede interpretarse, solo conllevaba penas pecuniarias, es decir, con un valor incoactivo mucho más limitado que el compromiso bíblico. Cf. Satlow 2001: 69 y Papiro B27 en Porten 1996: 176.

¹⁵ Cf. Satlow (2001: 71-72): “Philo is attempting to reconcile three discrete pieces of data: (1) the customary Greek premarital arrangement; (2) popular disapproval of women who have intercourse with another man after having been engaged by such an agreement; and (3) the biblical institution of inchoate marriage”.

¹⁶ El término aparece en Ex 22.17; cf. Gn 34.12 y 1 Sam 18.25.

¹⁷ Neufeld (1944: 98) traduce el término como “purchase Price of the Bride” y, luego de criticar algunas interpretaciones que niegan que el matrimonio fuera una forma de ‘compra’, sugiere que son dos los fines del *mōhar*: (1) compensación al padre por la pérdida de los servicios de su hija y (2) pago por el *pretium pudicitiae*. El primer concepto del pago no se contradice, según este autor, con la teoría del matrimonio como ‘compra’, ya que la transacción supone que un hombre compra un objeto de considerable valor y paga a su dueño un precio que lo compensa por su pérdida. En cuanto al segundo cargo, afirma Neufeld que una hija, mientras mantenía su virginidad, tenía un potencial valor financiero que se realizaba a través del pago del *mōhar* (p. 101). Por ello la sanción en los casos de seducción de una virgen consiste en el pago de este valor, que de otro modo se reduciría considerablemente. Esto explicaría también que el pago por una mujer que ya no es virgen (viuda, divorciada) sea mucho menor, pues se realiza solo por el primero de los dos conceptos (p. 104).

explicaciones alternativas, aunque ninguna ha logrado un acuerdo generalizado¹⁸. Sin embargo, más allá de los motivos que este pago tuviera, lo fundamental es que se trata de una suma que el hombre debe entregar al padre de su futura esposa y que, en el caso que comenta Filón, el corruptor de una joven virgen debe pagar forzosamente esa suma, aun si no estaba en sus planes el casarse con la muchacha (e incluso a esto podía ser obligado). Pero Filón utiliza un concepto griego que tiene otro sentido, pues los términos con que se refiere al pago son el verbo προικίζω (en su forma de imperativo de presente activo, tercera persona de singular: προικίζετω) y el sustantivo προίξ (en su forma de acusativo singular: προικα). En el contexto cultural griego, estos vocablos remitían a la dote que el padre (o la familia paterna) de la mujer le entregaba al momento del matrimonio, que era administrada por el marido pero debía ser devuelta al κύριος original en caso de divorcio¹⁹. Se trataba, entonces, de un monto que no pagaba el futuro marido sino la familia paterna de la novia, de modo que en el pasaje filónico que requiere al corruptor de una joven virgen el pago de la dote (*Spec.* 3.70), el castigo resulta más grave que el del texto bíblico, donde se solicita el pago del *mōhar*: este último era normalmente obligación del varón que contraía matrimonio o de su familia, mientras que la dote nunca le correspondía a él sino al padre de la novia. Así, según el castigo que registra Filón el corruptor, además de casarse con la joven, debía pagar como compensación una suma de dinero que en situaciones habituales no correspondía al hombre que se casaba sino a la familia paterna de la novia.

Sin embargo, no es Filón quien origina este cambio de sentido del vocablo judío en su traducción al griego, puesto que ya en la *Septuaginta* el término hebreo *mōhar* se traduce por el griego φερνή, palabra que había reemplazado a προίξ en el periodo helenístico²⁰. Filón en todos los casos en que se refiere a una dote utiliza el término de la época clásica, προίξ²¹, mientras que φερνή no aparece en sus escritos, pero lo que resulta claro es que Filón no demuestra conocer o, al menos, considerar vigente la tradición judía del pago del *mōhar*. Ello puede deberse a la influencia de las concepciones griegas transmitidas en el vocabulario, aunque también puede haber

¹⁸ Cf. Neufeld 1944: 95-97; Collins 1997: 113 y 153, n. 49.

¹⁹ MacDowell 1978: 87; Cantarella 2005: 246-247.

²⁰ Cf. Méléze Modrzejewski 2005: 349. Sobre la traducción del término *mōhar* en la *Septuaginta*, Satlow (2001: 69) resume el argumento de Elias Bickerman (1976-86, *Two legal interpretations of the Septuagint*): “the Septuagint’s translators [...] Unable to comprehend a marriage payment from the groom to his future father-in-law, they simply replaced it with a marital payment more familiar to them”.

²¹ Cf. *Fug.* 24, *Spec.* 2.125-126, *Virt.* 223. La existencia del *mōhar* en la tradición judía, por otra parte, no implicaba que el padre no ofreciera también regalos a su hija al momento de su boda, los que sí constituían una dote en el sentido clásico del término.

contribuido el propio desarrollo de las costumbres judías, donde el sentido y la forma del *mōhar* se fueron transformando desde los tempranos tiempos bíblicos. Si en un principio consistía en un pago concreto efectuado por el novio y recibido por el padre de la joven, en un segundo momento pasó a ser un monto de dinero o bienes que se sumaba a la dote que el padre ofrecía a la mujer. Por último, ya en época rabínica, el hombre no tenía que entregar ese monto efectivamente excepto llegado el caso de un divorcio; el *mōhar* se convirtió en un pago meramente nominal de una suma insignificante que simbolizaba el compromiso de pago futuro²², y fue reemplazado finalmente por el *Ketubbah*, un documento escrito en el que el marido ofrecía garantías a la joven del pago que le haría en caso de divorcio o viudez²³. Tal vez la ausencia del *mōhar* en los escritos de Filón pueda deberse a que este ya había perdido vigencia en la época en que él escribe, o se hubiera homologado con la dote paterna, de la que pasó a formar parte, como reflejan los contratos de compromiso conservados en Elefantina²⁴.

En relación con la institución del matrimonio, quedan sin tratar dos temas a los que Filón no dedica comentarios que permitan una interpretación cabal de su posición al respecto. Por un lado, la posibilidad de la poligamia, es decir, del matrimonio de un hombre con más de una mujer simultáneamente, no aparece como temática de discusión en ningún tratado del alejandrino. Por supuesto, en su interpretación de las vidas y acciones de ciertos personajes bíblicos, Filón constata la existencia de matrimonios poligámicos, pero aunque se reserva su opinión al respecto, no parece que estos sean de su preferencia²⁵. De hecho, en ocasiones alude a los problemas de envidias y celos que

²² Cf. Misná, *Quiddushin* 1.1 y Falk 1972: 282.

²³ Collins (1997: 113-114) sintetiza este proceso: “Originally, the bride-price was paid to the bride’s father or to the person in authority over her [...] In the Elephantine contracts, however, the *mohar* is added to the dowry, and the fact that it is still paid to the father or person in authority is no more than a legal formality. By rabbinic times, the groom did not actually have to provide the *mohar* but only to promise it. It became payable only in the event of divorce, and it came to be known as *ketubbāh*, or ‘written document’”.

²⁴ Cf. Porten 1996: 23-24 y los contratos de matrimonio traducidos y anotados en pp. 177-182 (Papiro B 28) y 226-233 (Papiro B 41).

²⁵ De hecho, Filón tiende a interpretar únicamente de manera alegórica los casamientos poligámicos de los patriarcas. Así, por ejemplo, la unión de Abraham con Sara y Agar la explica como dos pasos sucesivos en el camino de la virtud: la unión con los estudios preliminares (Agar) para alcanzar luego la sabiduría (Sara) (*Congr.* 13-14); la tercera esposa tomada por Abraham es Queturá (Gn 25.1) y Filón solo alude a esta triple unión en *QG* 4.147, donde afirma que representa la unión del sabio con los tres poderes sensoriales principales: vista (Sara), oído (Agar) y olfato (Queturá). Las mujeres de Jacob, Lía, Raquel y sus dos concubinas, Zilpá y Bilhá, son interpretadas como facultades del alma: Lía representa lo racional, Raquel lo irracional, Zilpá simboliza el discurso y Bilhá las necesidades físicas (*Congr.* 24-33). Sin embargo, frente a los ejemplos de Abraham y Jacob, que necesitan concubinas esclavas además de las esposas legítimas para alcanzar la sabiduría y la virtud (*Congr.* 35), Isaac, el autodidacta, no necesita de ellas y solo es esposo “de la virtud señora y reina” (δεσποίνης γὰρ καὶ βασιλίδος ἀρετῆς, *Congr.* 37).

pueden surgir entre dos esposas²⁶, y en un pasaje de *Sobre la fuga y el encuentro* menciona la poligamia (πολυγαμία), junto a la poliandria (a la que refiere mediante el adjetivo πολύανδρον), entre la clase de males opuestos al bien (τὸ καλόν) (*Fug.* 153)²⁷. Tampoco es probable que en su época los matrimonios poligámicos fuesen frecuentes, pues aunque la Biblia los permite y tanto Josefo²⁸ como la Misná²⁹ corroboran esta situación legal, los investigadores han considerado con mayoritario acuerdo que la monogamia era la norma durante el período del Segundo Templo³⁰. Por otro lado, la segunda cuestión relacionada con el matrimonio que no abordaremos en este apartado es el divorcio, puesto que Filón, si bien da por sentada su existencia, no provee más que escasos datos que permitan deducir cuál era su opinión al respecto o cuáles eran los procedimientos y regulaciones aplicados a este acto legal. En consecuencia, no estudiaremos aquí cuestiones generales sobre este asunto, aunque abordaremos algunos aspectos más específicos cuando analicemos un pasaje que lo concierne³¹.

Como conclusión de este apartado, podemos afirmar que los escasos datos que Filón provee acerca de los aspectos legales e institucionales del matrimonio indican una adaptación de las formas tradicionales heredadas de la ley bíblica a la práctica de la diáspora judía en Alejandría. No solo la traducción del texto hebreo en la *Septuaginta* aportó modificaciones de sentido a ciertos componentes de la institución judía, como el *mōhar*, sino que la propia evolución interna de las prácticas judías y el contacto con grupos culturales coexistentes en el mismo espacio social generaron transformaciones que llevaron a un desarrollo en muchos casos distinto al que se expresaría posteriormente en la Misná, producida en territorio palestino.

²⁶ Cf. *Sacr.* 20, *Abr.* 249, 251. Filón señala a menudo los celos y rivalidades que surgen incluso entre esposas sucesivas, cf. *Spec.* 2.135, *Virt.* 115, *Spec.* 3.28.

²⁷ Cf. *Fug.* 114, donde la única mencionada es la poliandria.

²⁸ Josefo, *Antigüedades judías* 17.14; *La Guerra de los Judíos* 1.477.

²⁹ Misná, *Ketubbot* 10.5; *Keritot* 3.7; *Sanhedrín* 2.4.

³⁰ Cf. Belkin 1940: 221 y Collins 1997: 122, quien señala que esta noción ha sido desestabilizada por el hallazgo de fuentes papiráceas que parecen implicar la existencia del matrimonio simultáneo de un hombre con dos mujeres (Archivo de Babatha de Naḥal Hever, P. Yadin 26, ed. Lewis 1989: 22-26); sin embargo, ello no significa que la práctica fuera generalizada y no hay siquiera acuerdo general de que se tratara de un matrimonio bígamo y no de dos esposas sucesivas (cf. Oudshoorn 2007: 221-222).

³¹ Véase *infra*, en el capítulo II, pp. 130-131.

2. Valor social del matrimonio

En el apartado precedente hemos analizado las influencias y modificaciones que pueden registrarse en los textos de Filón en lo concerniente a las ceremonias y procedimientos que requiere el matrimonio para tener validez legal. Pero más allá de estas cuestiones formales, lo que no puede ponerse en duda es el elevado valor social y moral que adquiere la institución matrimonial en el pensamiento del filósofo judío. Este espacio social es el núcleo fundante de la familia y a la vez de la sociedad en su conjunto, pues solo el buen funcionamiento familiar puede dar como resultado una vida comunitaria equilibrada y libre de conflictos. En efecto, cuando se quiebran o se transgreden las reglas básicas que sostienen la unidad de la familia es cuando surgen los disturbios más graves a nivel político-social. Así lo afirma Filón en varias oportunidades, por ejemplo, con respecto al adulterio, delito que no perjudica únicamente a sus participantes directos, sino a varias familias vinculadas con ellos y, por medio de los lazos de parentesco, matrimoniales y amistosos, puede afectar a la comunidad entera³². De igual modo, en un pasaje del tratado *Sobre José*, el personaje, al defenderse de las incitaciones sexuales de su señora, reniega de los amores ilícitos que desintegran la decencia y la continencia familiar: “¿Quién ignora las desgracias que han sobrevenido a naciones, a países y a todas las latitudes del mundo habitado, en tierra y en el mar, como resultado de la intemperancia? La mayor parte de las guerras más importantes han estallado a causa de amores, adulterios y engaños de mujeres” (*Jos.* 56).

Este potencial destructor de la concordia y la paz que adquieren las relaciones sexuales desenfadadas e irrestrictas es la causa de que solo se consideren lícitas y justificadas las uniones producidas en el marco de la institución matrimonial. Ello también redundará en una mejor administración de la natalidad, que se producirá únicamente en el espacio legal apropiado a fin de que no surjan discordias en relación con las herencias y los derechos de ciudadanía que se adquieren por sucesión de padres a hijos. Este es un aspecto fundamental en la explicación del delito de adulterio, como tendremos ocasión de analizar en el capítulo dedicado a esta transgresión³³. De hecho, los dos criterios mencionados de evaluación de la sexualidad –su finalidad procreativa y

³² Véase *infra* el apartado 3.2 del capítulo II, “Motivaciones sociales de la prohibición del adulterio”, donde citamos y analizamos en mayor detalle los párrafos de *Decal.* 126-127 en que Filón expresa estas ideas.

³³ Cf. *Decal.* 126, 128-130; *Spec.* 3.11; *Jos.* 45; etc. Véase *infra* el apartado “Motivaciones sociales de la prohibición del adulterio” en el capítulo II, en especial pp. 155 ss.

la preocupación por la legitimidad de la descendencia— no solo se aplican al momento de considerar la gravedad del crimen de adulterio, sino que igualmente ocupan un lugar central en lo que respecta al juicio y la sanción de cualquier otra forma de unión sexual externa al matrimonio.

La importancia social y legal que Filón asigna al vínculo conyugal resulta coincidente con la tendencia creciente en el Imperio romano a fomentar la legitimidad de las uniones y la procreación en un marco controlado y avalado por el Estado. Con este fin, el emperador Augusto promovió la sanción de la *Lex Iulia de maritandis ordinibus* en el año 18 a.C. y, ante las críticas que esta recibió, promulgó una revisión de ese estatuto, la denominada *Lex Papia Poppaea*, en el año 9 d.C.³⁴ Ambos códigos desde tiempos tempranos comenzaron a tratarse como un único cuerpo normativo al que se aludía mediante el nombre *Lex Iulia et Papia Poppaea*, hecho que determina que aún hoy en día los estudiosos encuentren grandes dificultades en la tarea de desentrañar qué provisiones corresponderían a cada una de ellas y, en consecuencia, continúen considerando ambas leyes en conjunto como la legislación marital producida por Augusto³⁵.

La manera hallada por el *Princeps* para promover el matrimonio y la descendencia legítima fue la fijación de premios para aquellos que se casaban y procreaban según las leyes, y de sanciones para quienes no cumplían con estas demandas. El matrimonio se volvió obligatorio en los períodos etarios que se consideraban fértiles: de los veinte a los cincuenta años para las mujeres y de los veinticinco a los sesenta años para los hombres³⁶. Aquellas personas que no estaban unidas por el vínculo conyugal en esta etapa de sus vidas o que habían procedido a un tipo de matrimonio no avalado por las leyes augusteas —por ejemplo, por la elección de un cónyuge inapropiado, como una liberta para un senador, o para un hombre libre (*ingenuus*), una mujer condenada en juicio público, una prostituta, una proxeneta, una adúltera³⁷— eran consideradas *caelibes*. A la vez, la ley estableció también sanciones para aquellas personas que estaban casadas pero no tenían hijos, a las que clasificó como *orbi*. Esta clase comprendía además a quienes tuviesen hijos pero estos no

³⁴ Sobre la datación de las leyes augusteas de familia y sexualidad, cf. Csillag 1976: 29-35 y Ferrero Raditsa 1982: 295-297.

³⁵ Csillag 1976: 20, 77; Maldonado de Lizalde 2002: 545.

³⁶ Cf. Csillag 1976: 81; Maldonado de Lizalde 2002: 546.

³⁷ *Digesto* 23.2.42-44.

hubieran sido producidos *secundum legem Iuliam Papiamve quaesitas*³⁸. Estas categorías implicaban una serie de penalidades que incluían graves restricciones económicas, políticas y sociales. En materia testamentaria, los *caelibes* eran considerados *incapaces*, lo que significaba que no podían recibir herencia de alguien que no fuese pariente suyo hasta el sexto grado, es decir, no podían heredar lo que les donara en testamento una persona externa a la familia³⁹. Para los puestos gubernamentales, tenían precedencia los hombres casados y que tuviesen hijos, de hecho, quien tenía más hijos era preferible frente a quien tenía menos⁴⁰. Igualmente, existían distinciones sociales para aquellos que cumplían los requerimientos familiares de las leyes augusteas, como por ejemplo la obtención de los mejores lugares en el teatro⁴¹ o, en el caso de las mujeres, si tenían tres hijos o más⁴² quedaban liberadas de la tutela perpetua a que estaban sometidas en caso contrario y podían disponer por sí mismas de los bienes que recibieran por testamento, además de no estar obligadas a casarse nuevamente en caso de viudez o divorcio⁴³.

Otra forma de promover el matrimonio implementada por Augusto consistió en su simplificación y la eliminación de ciertos requerimientos que podían significar un obstáculo. Por ejemplo, el *consensus* de los cónyuges, requisito fundamental y

³⁸ De hecho, la *Lex Iulia et Papia* no declaró nulos aquellos matrimonios que no cumplieran los requisitos y prescripciones que ella fijaba. Por lo tanto, había personas que se casaban pero si el suyo no era un *matrimonium secundum legem Iuliam Papiamve Poppaeam contractum* sufrirían igualmente las sanciones que estas leyes aplicaban a los *caelibes*. Su matrimonio no era nulo, sino válido según la ley civil, puesto que la *Lex Iulia et Papia* era una ley *minus quam perfectam*, es decir, infligía penalidades al incumplimiento pero no invalidaba un acto. Con respecto a los hijos de estos matrimonios, se consideraban *iusti secundum ius civile* pero no *secundum has leges*. Ello tenía consecuencias no para los hijos mismos sino para los padres, sobre quienes igualmente recaían los perjuicios de la condición de *orbitas*. Cf. Csillag 1976: 82, 101-106; Treggiari 1993: 63-64; Maldonado de Lizalde 2002: 547.

³⁹ Cf. Maldonado de Lizalde 2002: 550-551. Las herencias entre cónyuges también eran limitadas en caso de que no tuviesen hijos en común, pues el cónyuge supérstite solo podía heredar una décima parte, con usufructo de un tercio de la herencia total. Si tenía hijos de otro matrimonio anterior, podía recibir una décima parte más por cada hijo, y un tercio más por cada hijo en común que hubiese muerto prematuramente (ibíd. 551). Los bienes que no pudiesen ser heredados por ser incapaces los herederos (*bona caduca*), pasaban a manos de otros herederos que sí cumplieran con los requisitos de las leyes augusteas o bien, si no existían otros herederos, al erario público. Esta situación se volvió bastante frecuente y dio lugar al surgimiento de delatores que recibían un porcentaje de las herencias si denunciaban la incapacidad del heredero, lo que permitió sospechar un interés económico-financiero en las leyes matrimoniales del emperador. Cf. Csillag 1976: 163-164; Ferrero Raditsa 1982: 324-325; Maldonado de Lizalde 2002: 551-552; Treggiari 1993: 75-77. Sobre la figura de los delatores, los historiadores antiguos ya señalaban el aumento de informantes (Tácito, *Anales* 3.25), que podrían hacer fortunas por este medio; y la percepción de las clases altas era la de una constante persecución, como afirma Treggiari (1993: 77): “The upper classes regarded themselves as terrorized by spies and informers”.

⁴⁰ Cf. Csillag 1976: 170 ss.

⁴¹ Cf. Ferrero Raditsa 1982: 322-323.

⁴² Tres si eran ingenuas y cuatro o más si eran libertas, siempre tratándose de hijos tenidos en cumplimiento de las condiciones estipuladas por la *Lex Iulia et Papia* (Maldonado de Lizalde 2002: 552).

⁴³ Cf. Maldonado de Lizalde, ibíd.

constituyente del matrimonio legítimo, se volvió suficiente y dejó de ser necesario el consenso de los padres o de aquellas personas que tuviesen *potestas* sobre los integrantes de la pareja⁴⁴. A la vez, se incentivó el que las personas viudas o divorciadas volvieran a contraer nupcias lo antes posible⁴⁵ y se declaró nulos aquellos votos que implicaran el juramento de no volver a casarse, o las cláusulas testamentarias que condicionaban la herencia al hecho de que el/la heredero/a no se casara ni tuviera hijos⁴⁶. Por último, se permitió a los *ingenui* (con excepción de los senadores) casarse libremente con personas de condición liberta. Sin perjuicio de esta mayor apertura y simplificación del acceso al matrimonio, existieron también prescripciones que tendían a limitar ciertos tipos de uniones (por ejemplo, las de los senadores con libertas, o las de los *ingenui* con personas declaradas infames), las que tendían notoriamente a conservar la condición social distintiva de la aristocracia, clase a la que primordialmente iban dirigidas estas normas augusteas⁴⁷.

Las leyes sancionadas por Augusto, a pesar de que al inicio parecieron un completo fracaso a causa de las críticas y protestas que originaron, ejercieron una influencia enorme en la vida social del Imperio durante los siglos siguientes. Se trataba de una política que, con fines morales y de conservación de las distinciones sociales, fomentaba la unión legítima en el marco de la institución matrimonial y la producción de descendencia en los límites legales de dicha institución. La política Imperial, que se difundió a los distantes espacios geográficos bajo dominio romano, era sin duda conocida por Filón. El filósofo judío se propone mostrar a través de su obra que las leyes judías valoran incluso más que los mismos romanos el matrimonio y la procreación legítima dentro del ámbito conyugal. Este es el único espacio social en que las relaciones sexuales adquieren una justificación que les otorga legitimidad: la finalidad de prolongar a través de la descendencia el linaje familiar, conservando en esta sucesión generacional las costumbres, las propiedades económicas y la condición político-social de la familia.

⁴⁴ *Digesto* 23.2.19; cf. Csillag 1976: 91.

⁴⁵ No se conservó siquiera la obligatoriedad del período de *turbatio sanguinis*, el lapso de seis meses que una divorciada debía esperar antes de casarse a fin de que no surgieran dudas con respecto a la paternidad de la posible descendencia (*Digesto* 3.2.11.1). A las viudas tampoco se les exigía cumplir el *tempus lugendi*, los diez meses mínimos que debía durar el luto. Cf. Maldonado de Lizalde 2002: 555; Csillag 1976: 87-88.

⁴⁶ *Digesto* 35.1.62. Cf. Csillag 1976: 88; Maldonado de Lizalde 2002: 555-556.

⁴⁷ Cf. Csillag (1976: 96): “certain earlier marriage impediments had been abolished, whereas some were preserved, and others introduced. Augustan legislation on family relations, retrograde in its essence, presented itself mainly in its role of protecting the aristocracy”.

3. Comunidad vital y afecto en la relación conyugal

Como resulta claro a partir de lo expuesto hasta aquí, tanto para Filón como para sus contemporáneos greco-romanos el matrimonio era una institución que tenía objetivos sociales y políticos, cuya función principal consistía en la generación de descendencia legítima. Según los datos que hemos hallado en Filón, las decisiones con respecto a la conformación de la pareja conyugal casi siempre eran tomadas por personas externas, sobre todo en el caso de la novia, dependiente en estos asuntos de la voluntad de sus padres o tutores con mayor o menor grado de parentesco. Por lo tanto, la voluntad de los contrayentes, sus deseos o sentimientos parecen haber tenido escasa relevancia⁴⁸. No obstante, una lectura atenta del tratado filónico que nos ocupa, *Las leyes particulares 3*, permite reconocer varios pasajes en que el filósofo judío alude a ciertos tipos de sentimientos afectivos que podían existir –e incluso resultaba mejor que así fuera– entre los cónyuges.

Tales sentimientos podían surgir desde el inicio de la relación o incluso antes, pues podían constituir el motivo mismo por el que un matrimonio se producía. Así resulta de un pasaje al que ya hemos aludido antes, en el que Filón aconseja al hombre que desea a una muchacha virgen y de buena reputación no buscar una relación ilícita, menos aún forzada, con ella, sino solicitarla por esposa a sus familiares. Este es el modo de proceder más conveniente cuando el hombre “experimenta en su alma algo íntimo hacia la joven” (τῆ ψυχῆ πέπονθας πρὸς τὴν παῖδα οἰκεῖον, *Spec.* 3.67). De hecho, si los familiares de la muchacha descubren que su “sentimiento (πάθος) no es inventado ni meramente superficial, sino que es genuino y está sólidamente fundado” (*Spec.* 3.68), no podrán oponerse a su pedido. En estos párrafos, el término que traducimos por sentimiento es πάθος, que alude a una emoción, sensación o pasión, un estado anímico que el sujeto experimenta pasivamente, sufre. Pero no se trata de la pasión en sentido negativo y extremo, puesto que para el deseo sexual desenfrenado Filón utiliza otros términos en el mismo contexto: οἷστρον (pasión, frenesí), ἐπιθυμίαν (deseo, apetito, pasión) (*Spec.* 3.69). En cambio, aquí se trata de un sentimiento οἰκεῖος, de afinidad o

⁴⁸ En ello Filón aún se mantiene distante de la tendencia a otorgar mayor independencia en la decisión a la pareja, como se expresa en la legislación augustea con la validación legal del *consensum* de los cónyuges (véase *supra* el apartado anterior y n. 44) y en los contratos matrimoniales helenísticos (véase *supra* apartado 1 y nn. 8 y 9).

familiaridad, de amistad, un sentimiento íntimo que es firme, sólido (παγίως) y lejos de ser superficial y efímero, está “establecido” (ἐνιδρυμένον) o arraigado en la profundidad del alma.

Que este sentimiento afectivo puede identificarse con el amor surge de la lectura del primer párrafo referido a la corrupción de una joven virgen, donde Filón afirma: “A esta (a la corrupción, φθορά) algunos de los que acostumbran adornar con nombres decorosos las acciones vergonzosas la llaman amor (ἔρωτα)” (*Spec.* 3.65). Si consideramos este párrafo a la luz de las afirmaciones subsiguientes, podemos distinguir dos tipos de comportamientos claramente disímiles: por un lado, el hombre que llevado por la pasión desenfrenada corrompe a la joven y luego alega como atenuante de su accionar un falso ‘amor’; por otro, el hombre que, experimentando en su alma un sentimiento íntimo y estable, esta vez sí verdadero amor, actúa prudentemente y solicita a los familiares de la joven el permiso para desposarla. Por último, al final del mismo pasaje sobre la corrupción de una virgen, aparece una nueva corroboración de que el amor es una motivación lícita para el matrimonio. Cuando discute las penas aplicadas al corruptor, Filón señala que debe casarse con la joven y que ello actuará en su propio beneficio, pues de ese modo no parecerá que la deshonoró llevado por su lascivia (λαγνείας), sino por “un legítimo amor” (κατ’ ἔρωτα νόμιμον), que se ve así consumado en el matrimonio. Estos párrafos muestran, entonces, que el amor puede funcionar como punto de partida del matrimonio, si bien no se trata necesariamente de un amor compartido, puesto que Filón alude únicamente al sentimiento del hombre, sin que nadie solicite a la muchacha su opinión.

No obstante, ello no excluye por completo la posibilidad de que también la mujer experimente sentimientos afectivos hacia su esposo. En el tratado *Sobre las virtudes*, Filón plantea que si un hombre quiere tomar por esposa a una cautiva, debe primero darle un tiempo para que se lamente por la pérdida de sus seres queridos y luego debe casarse con ella según la Ley, porque una mujer que “entrará en el lecho de su esposo” no por afán de ganancia como una prostituta, sino “por amor a quien se une a ella o para tener hijos” (ἢ δι’ ἔρωτα τοῦ συνιόντος ἢ διὰ τέκνων γένεσιν), merece los derechos de los matrimonios cabales (*Virt.* 112). Este proceder justo y piadoso del hombre permite además, según Filón, comprobar la calidad de su “amor” (ἔρωτα) y determinar si se trata de un deseo “loco, frenético” (ἐπιμανής) y “rápidamente saciado” (ἀψίκορος), “surgido enteramente de la pasión” (ὅλος τοῦ πάθους ἐστίν), o bien si ese

sentimiento “participa de una clase más pura, mezclada con algo de razón” (μετέχει τῆς καθαρωτέρας ιδέας, ἀνακεκραμένου λογισμοῦ). La razón, en ese caso, “encadenará al deseo” (πεδήσει τὴν ἐπιθυμίαν) sin permitirle que cometa “ningún exceso” (οὐδὲν ὑβριστικόν) y lo ayudará a esperar el mes de plazo. Aparece en estas palabras, nuevamente, el contraste entre el deseo efímero y superficial y un sentimiento que es más profundo y en el que hay alguna parte de razón, el amor, este sí un motivo legítimo para el matrimonio.

El afecto, de hecho, aun cuando no surja inmediatamente en el momento de la unión, se produce en forma natural como resultado de la convivencia. Por eso Filón es indulgente hacia aquellos hombres que se casaron con una mujer sin saber que ella era estéril y luego, una vez conocida esta circunstancia, no pueden abandonarla. Ellos están justificados porque “no pueden disipar el antiguo afecto impreso en sus almas por una larga convivencia” (*Spec.* 3.35). El término que traducimos como ‘afecto’ es φίλτρον, que significa más exactamente ‘encantamiento amoroso’ –pues surge para referir al amor producido por medio de una poción, un hechizo, etc.– pero que también tiene el sentido metonímico de ‘amor’ o ‘afecto’, especialmente en sus usos plurales⁴⁹. Para que haya una buena convivencia entre los esposos no solo es necesario que el afecto entre ellos surja, sino también que se mantenga en el tiempo, puesto que cuando no se conserva se producen los problemas. Así lo atestiguan ciertos hombres que, como “no conservan ningún sentimiento de afecto hacia sus esposas” (μηδὲν οἰκεῖον ἐπὶ ταῖς γαμεταῖς πάθος σῶζοντες), las maltratan y las calumnian con el objeto de librarse de ellas y perjudicarlas (*Spec.* 3.80). En cambio, la Ley divina desea que los esposos y esposas tengan una relación basada en la “templanza” (σωφροσύνης), el “cuidado del hogar” (οἰκουρίας) y la “concordia” (ὁμονοίας), pues solo a partir de la unidad y el acuerdo (συμπνέοντας) puede producirse una verdadera y firmemente fundada “convivencia” (κοινωνίαν) (*Spec.* 1.138). La pareja más ejemplar a este respecto es la de Abraham y Sara, cuyo “amor de esposa” (φιλανδρία, *Abr.* 245, 253) permitió que sobrellevara todas las dificultades y penurias de su esposo y que fuese su “compañera de toda la vida” (κοινωνὸν τοῦ σύμπαντος βίου, *Abr.* 256)⁵⁰. Ello muestra la importancia

⁴⁹ Cf. *LSJ*, s. v.

⁵⁰ Cf. *Abr.* 248, donde también se señala la κοινωνία entre los esposos.

que tiene también el afecto de la esposa⁵¹, que puede generar grandes peligros si desaparece, puesto que es una puerta de acceso al adulterio y a todos los problemas que él conlleva⁵².

Estas ideas filónicas relativas al amor o la afectividad entre los cónyuges resultan novedosas en comparación con las ideas greco-romanas tradicionales, que otorgaban al matrimonio un sentido más pragmático y no se preocupaban por los sentimientos que pudieran existir en la pareja sino por la legitimidad de la unión y su utilidad cívica. Sin embargo, ya en épocas tempranas aparecen algunas alusiones a la conveniencia del afecto entre los esposos⁵³, y esta concepción va tomando mayor fuerza en épocas más cercanas a nuestro autor. En efecto, el amor –o al menos, cierta afectividad entre los cónyuges– comenzaba a considerarse un sentimiento natural que contribuía al buen funcionamiento de la vida en común, *κοινωνία* o *συμβίωσις*. Uno de los autores que más claramente expresa esta idea es el estoico Musonio Rufo, quien destaca la importancia de la “comunidad de vida” (*κοινωνία βίου*) como lo principal del matrimonio, junto a la generación de hijos (*Disertaciones* 13a). De hecho esta última, aunque importante, no es suficiente, sino que también resulta esencial la *συμβίωσις*, convivencia o vida en compañía, y la mutua *κηδεμονίαν*, término que suele traducirse por ‘cuidado’ o ‘solicitud’, pero que tiene un fuerte componente afectivo, ya que expresa el cariño y preocupación de uno por el otro⁵⁴.

También Plutarco en su tratado sobre el amor, *Erótico*, además de la *φιλία*, defiende la posibilidad y bondad del *ἔρως*, el amor en toda su dimensión, entre esposos (767d-768d, 769a-b). Según el filósofo, las relaciones conyugales son el comienzo de un amor (*φιλία*) que se afianza con el tiempo a través de las mutuas y cotidianas muestras de respeto (*τιμῆ*), gracia (*χάρις*), afecto (*ἀγάπησις*) y confianza (*πίστις*)

⁵¹ Cf. *QG* 4.154, donde Filón afirma que es necesario recibir amor y afecto de una esposa y cumplir la ley concerniente a la crianza de los hijos (no podemos analizar este fragmento en su lengua original, pues solo se ha conservado en lengua armenia).

⁵² En el capítulo II sobre el adulterio, analizamos su relación con la pérdida de la *φιλία* entre los esposos. Cf. *Decal.* 125 y véase *infra*, pp. 154-155.

⁵³ Véase *infra* las pp. citadas en la nota previa, donde se analizan los pasajes de Jenofonte (*Hierón*, 3.3), Lisias (*Sobre el asesinato de Eratóstenes* [1].33) y la filósofa pitagórica de época helenística Perictione (143, ed. Thesleff = Estobeo, 4.28.19.10 ss.). Todos ellos aluden al afecto entre los esposos, y sobre todo de la mujer hacia su marido, en relación al adulterio: cuando existe tal lazo afectivo, resulta más difícil que se produzcan amores ilícitos –siempre pensando en la parte de la esposa, que es quien debe mantener la fidelidad conyugal–. Fintis (151, ed. Thesleff = Estobeo, 4.23.61), en un sentido más general, afirma que la moderación (*σωφροσύνα*) es la mejor virtud (*ἀρετή*) de una mujer, pues ella le permitirá mostrar afecto (*ἀγαπῆν*) y honrar (*τιμῆν*) a su esposo (Cf. Pomeroy 2013: 103-110 para una traducción y comentario de los fragmentos de Fintis, a quien la estudiosa ubica alrededor de los siglos III-II a.C.).

⁵⁴ La versión en inglés de Lutz (1947) traduce el término directamente como amor (“love”).

(ibíd. 769a; también 751d). Igualmente, en *Deberes del matrimonio*, el autor afirma que si la esposa y el esposo comparten un mismo sentimiento (συμπαθεῖν), su convivencia (κοινωνία) se preservará mejor a través de su mutua εὔνοια, término cuyo significado puede adquirir matices diversos, desde una actitud de benevolencia, buena disposición o favor, hasta afecto y amor⁵⁵ (140e). Pero la mayor afirmación de que el mejor tipo de matrimonio es aquel en que las partes están unidas por el sentimiento amoroso se repite en casi idénticos términos en los dos tratados mencionados, *Erótico* y *Deberes del matrimonio*. En este último, a partir de la distinción filosófica entre cuerpos que están compuestos por elementos separados (como una flota o un ejército), otros que están compuestos de elementos juntos o conectados (como una casa o una nave) y otros que forman una unidad y una sola naturaleza (como los seres vivos), Plutarco afirma que el matrimonio entre dos personas que se aman (γάμος ὁ μὲν τῶν ἐρώντων) es el único que produce este último tipo de unión, mientras no sucede así cuando la motivación de la unión radica en la dote, los hijos o el placer. De hecho, el amor permite que la unión entre los casados sea como una mezcla de líquidos: “una combinación completa” (δι’ ὅλων κρᾶσις) (*Deberes del matrimonio* 142f). En el mismo sentido, en *Erótico* afirma que cuando el vínculo es impregnado “por el amor” (δι’ ἄν Ἔρωτος), aunque los cuerpos permanezcan separados, “juntan con fuerza sus almas, sin querer ser dos ni pensar que lo son” (τὰς ψυχὰς βίᾳ συνάγουσι καὶ συντήκουσι, μήτε βουλόμενοι δύο εἶναι μήτε νομίζοντες, *Erótico* 767e). Por lo tanto, para Plutarco el matrimonio no consiste en una unión instrumental con finalidad procreativa sino que se basa en la más completa comunidad de vida, material, física y espiritual –συμβίωσις, συμπάθεια y κοινωνία παντὸς τοῦ βίου⁵⁶– asentada en el amor mutuo –ἔρωτος–⁵⁷.

Si bien estos escritores son levemente posteriores a Filón, otros testimonios permiten comprobar que esta nueva concepción de la relación conyugal comenzaba a formarse desde épocas más tempranas y ello no solo sucedía en el ámbito filosófico, sino también en la vida social. En el mundo griego, el nuevo género de las novelas de

⁵⁵ Cf. Pabón de Urbina, s.v.

⁵⁶ Aguilar 1992: 325. Cf. también Valverde Sánchez 2003, esp. 450-453.

⁵⁷ Cf. Patterson (1999: 131-132), quien analiza la conjunción de elementos tradicionales o populares en el pensamiento de Plutarco sobre el matrimonio (dentro de los que se incluye la importancia otorgada a la concordia y la armonía en la convivencia, temas ya presentes en la *Odisea*, por nombrar un ejemplo), junto a otros novedosos, entre los cuales destaca la idea del amor marital apoyado en la razón y regulado por ella. Goessler (1999: 110-113) señala en *Preceptos conyugales* una fuerte tendencia a la “espiritualización del matrimonio” (p. 110, trad. propia). Para él, ya no es la procreación el fin principal de la unión, sino “the creation of unity between the partners (*sympiōsis*), above all, a spiritual *sympiōsis*” (ibíd.).

época helenística se ocupa de poner en primer plano el amor romántico que une a jóvenes parejas y que siempre, sorteando múltiples dificultades y contratiempos, es reconducido hacia la legitimidad de la institución matrimonial⁵⁸. En el ámbito romano, aparecen pruebas de la existencia del sentimiento amoroso entre los esposos tanto en la literatura como en los epitafios dedicados por uno de los cónyuges al otro difunto. En el primer ámbito, Dixon (1992: 83-86) señala las numerosas expresiones de cariño y anhelo que contienen las cartas de Cicerón y Ovidio a sus esposas desde el exilio, así como los abundantes cuentos y relatos acerca de mujeres que por amor a sus maridos dieron todo por ellos hasta el punto del heroísmo o el suicidio. En cuanto a los epitafios, Treggiari (1993: 230-232) a través de un minucioso análisis muestra que en ellos ocupan un lugar principal las referencias al afecto que existía entre los esposos⁵⁹ y, aunque en ciertos casos estas alusiones pueden ser meros artificios retóricos, el hecho de que ciertos epitafios no las contengan muestran que no se trataba simplemente de fórmulas convencionales y vacías⁶⁰.

Por último, la aceptación del amor conyugal como elemento constitutivo del vínculo matrimonial encuentra paralelos en el marco de la tradición judeo-helenística. Uno de los lugares más claros en que se manifiesta esta misma actitud es en las *Sentencias* de Pseudo-Focílides, un texto gnómico judío redactado entre el siglo I a.C. y el I d.C.⁶¹ Este escrito contiene una sección dedicada a las reglas sobre sexualidad y sobre el matrimonio y, en ese contexto, se incluyen los siguientes versos: “Ama a tu esposa, pues ¿qué es más agradable y mejor / que cuando una mujer tiene sentimientos amorosos hacia su marido hasta que es anciana / y el esposo hacia su esposa, sin que la disputa sobrevenga entre los dos?” (Στέργε τειν ἄλοχον· τί γὰρ ἡδύτερον καὶ ἄρειον, / ἢ ὅταν ἀνδρὶ γυνὴ φρονέηι φίλα γήραος ἄχρισ / καὶ πόσις ἦι ἀλόχωι, μηδ' ἐμπέσηι ἀνδιχα νεῖκος, vv. 195-197). La noción del amor que disipa las discordias en la pareja y permite así una mejor y más agradable convivencia concuerda con las ideas que

⁵⁸ Cf. Swain 1999: 90, n. 11.

⁵⁹ “The most striking result is that while generally deserving (*bene merens*) or moral (*sanctissima* or *optima*) conduct is stressed for wives, the affection which they inspire or in which they are held (*carissima*, *dulcissima*) is more important than specific virtues such as chastity or faithfulness” (Treggiari 1993: 231-232). Cf. también el capítulo completo “Conjugalis amor” en Treggiari 1993: 229-261.

⁶⁰ Cf. Dixon 1992: 86.

⁶¹ Cf. Wilson 2005: 7. Van der Horst (1978: 82) define un rango más exacto de fechas, entre el año 30 a.C. y el 40 d.C. y ubica la producción del texto en Alejandría; seguido por Gilbert (1984: 314-315). Collins (2000: 168) toma esta hipótesis pero se mantiene escéptico y señala la dificultad en fijar una fecha de redacción.

hemos relevado en los textos de Filón⁶². En la misma dirección se manifiesta Flavio Josefo, que no solo alude en múltiples ocasiones al amor como un aspecto natural del matrimonio en el marco de sus numerosos relatos sobre personajes bíblicos o históricos⁶³, sino que también se refiere en forma explícita al “justo afecto que a las mujeres casadas corresponde tener por sus esposos” (εὐνοϊαν δικαίαν, ἣν γυναῖξι γαμεταῖς πρὸς τοὺς συνοικοῦντας εἶναι συμβέβηκεν, *Antigüedades judías* 1.318).

En definitiva, los textos analizados demuestran que en el contexto sociocultural de Filón el sentimiento afectivo, incluso amoroso, entre los esposos comenzaba a considerarse un hecho natural y a evaluarse favorablemente como un elemento que contribuía a la buena relación de concordia y convivencia en la pareja y por lo tanto a la estabilidad y durabilidad de los matrimonios. En el ámbito greco-romano, así lo demuestran tanto las reflexiones filosóficas como las expresiones literarias y los documentos históricos (las cartas de los exiliados Ovidio y Cicerón y los epitafios funerarios). A la vez, los datos que ofrecen diversas fuentes del judaísmo helenístico muestran que este aspecto afectivo de la relación matrimonial era un elemento reconocido en un ambiente moral compartido.

4. Límites y funciones de la sexualidad: la finalidad procreativa

Si bien la mayoría de las prohibiciones contenidas en *Las leyes particulares* 3 se aplican a actos sexuales externos al matrimonio, pueden hallarse también algunas que limitan las formas y momentos de la actividad sexual entre cónyuges. Aun dentro de este marco legítimo existen claras restricciones al comportamiento sexual que tienden a prevenir el desenfreno y la satisfacción inmoderada de los deseos. En efecto, ya en el inicio del tratado, cuando delimita el crimen de adulterio, Filón establece una gradación entre actos moralmente reprobables. Incluso “el placer natural” (ἡ κατὰ φύσιν ἡδονή), afirma, tiene en muchas ocasiones motivos de reproche, por ejemplo, en el caso de los glotones, que abusan insaciablemente de la comida, y también en el caso de los φιλογύναιοι, los “amantes de las mujeres”, “que desean locamente las uniones sexuales

⁶² Las *Sentencias* de Pseudo Focílides guardan una cercana relación con el tratado apologético de Filón *Hipotéticas* 7.1-9, así como con el escrito de Flavio Josefo *Contra Apión* 2.190-219. Las similitudes entre los tres han llevado a conjeturar la existencia de una fuente común, un compendio judío de preceptos morales, al que cada uno habría accedido independientemente, sin que existiera contacto directo entre ellos (Wilson 2005: 21).

⁶³ Cf. Loader 2011: 361-365, quien releva numerosos ejemplos en que Josefo introduce elementos amorosos e incluso eróticos en sus relatos biográficos.

y tienen relaciones más que lujuriosas, aunque no sea con mujeres ajenas sino con las propias” (συνουσίαις ἐπιμεμηνότες καὶ λαγνίστερον ὁμιλοῦντες γυναιξὶν οὐκ ἄλλοτρίαις ἀλλὰ ταῖς ἑαυτῶν) (*Spec.* 3.9). Aquí los términos ἐπιμεμηνότες y λαγνίστερον indican el exceso: el primero alude al frenesí báquico, a la manía y por lo tanto a una racionalidad avasallada por los deseos irracionales y la pasión; el segundo constituye uno de los principales vicios relacionados con los placeres sexuales, la lujuria, que se opone diametralmente a la moderación (σωφροσύνη) y auto-dominio (ἐγκράτεια) que se logra cuando la razón regula los deseos y pasiones irracionales. Por lo tanto, aunque el deseo sexual y la unión entre marido y mujer forman parte del placer acorde a la naturaleza y en consecuencia lícito, cuando estos son excesivos e implican que las partes irracionales dominan el alma, pierden toda legitimidad.

Para identificar qué tipos de uniones entre esposos son los que están permitidos pues no involucran un nivel excesivo de lascivia, resulta útil examinar otras dos clases de relaciones sexuales prohibidas dentro del matrimonio. En primer lugar, no son lícitas las uniones durante el período en que se produce la menstruación. Esta interdicción se reitera en varios pasajes bíblicos⁶⁴. En todos ellos la justificación de la prohibición radica en la impureza que contrae la mujer durante este período y en el hecho de que cualquiera que la toque se hará portador de esa misma impureza ritual (Lv 15.24). Más estricto es el versículo de Lv 20.18, donde la impureza ya no es solo ritual sino también moral, el acto se convierte en una abominación y por lo tanto ambos involucrados deben ser exterminados de entre su pueblo. Sin embargo, la motivación continúa ubicada en el contexto de las leyes de pureza. Filón, en cambio, justifica la interdicción mediante el argumento de que el hombre debe aprender “a no verter las semillas sin efecto a causa de un placer inoportuno y grosero” (*Spec.* 3.32). La mención de que tal tipo de uniones no tendrán efecto, serán ἀτελεῖς, indica que la relación sexual debe producirse con un objetivo específico y que tal fin no es el placer, pues este resulta “inoportuno” cuando no está puesto al servicio de un τέλος superior: la procreación.

Que este es el objetivo central se corrobora al analizar la siguiente prohibición que expone Filón: la de las uniones “con mujeres estériles” (στεῖραις γυναιξί, *Spec.*

⁶⁴ Lv 18.19: “Y no te acercará a una mujer en la separación de su impureza para descubrir su vergüenza”; Lv 20.18 establece la pena –serán exterminados de su pueblo–, no mencionada por Filón; Lv 15.19-33 se refiere a las impurezas de las mujeres y establece que durante el período de menstruación nadie podrá tocarlas (Lv 15.19) y ningún hombre podrá acostarse con ellas o de lo contrario se hará impuro por siete días (Lv 15.24), visión más indulgente que la de Lv 20.18. Véase una explicación alegórica de Lv 20.18 en *Fug.* 188-190.

3.34). La importancia que la reproducción adquiere para el filósofo judío se percibe en el añadido de esta ley entre las mosaicas, una adición propia que no tiene antecedentes bíblicos⁶⁵. En relación con esta interdicción Filón explicita la posibilidad de dos tipos de motivaciones para la relación sexual, una legítima y otra ilegítima. La primera es la “esperanza de tener hijos” (ἐλπίδα τέκνων), pero esta evidentemente no se aplica al caso de uniones estériles, por lo que solo se conserva en ellas una motivación censurable, “un deseo excesivo y una incurable incontinencia” (ὑπερβάλλοντα οἴστρον καὶ ἀκρασίαν ἀνίατον, *ibíd.*). Sin embargo, dado que estas relaciones pueden producirse de modo involuntario, cuando un hombre se casa con una mujer sin conocer su esterilidad, puede ser perdonado si, luego de que esta condición se vuelva evidente, decide conservar a su mujer a causa del “antiguo afecto impreso en sus almas por una larga convivencia” (*Spec.* 3.35). Pero si matrimonios previos habían puesto en evidencia la infertilidad de la mujer, el hombre que se case con ella no puede más que pretender “cubrirla a la manera de los cerdos o los machos cabríos” (συνὼν τρόπον ἢ τράγων ὀχεύοντες), es decir, su búsqueda excesiva e irracional del placer lo degrada al nivel del comportamiento animal. A la vez, su desprecio por el objeto primordial de la actividad sexual, la reproducción que asegura la continuidad de la familia y de la raza, lo sitúa como un “adversario de Dios” (ἀντίπαλοι θεοῦ) y “enemigo de la naturaleza” (ἐχθροὶ τῆς φύσεως), pues tanto Dios como la naturaleza por él creada tienden siempre a proteger y fomentar la preservación de las especies (*Spec.* 3.36).

Por último, un indicio más en este mismo tratado de la prevención que suscita la actividad sexual es la prescripción de que luego de las relaciones maritales ambos esposos no pueden “tocar nada antes de procurarse baños y aspersiones” (*Spec.* 3.63). Si bien Filón introduce esta norma como forma indirecta de mostrar la mayor impureza que podría producir un acto sexual ilícito como el adulterio, la misma demuestra una concepción de la actividad sexual como un comportamiento que debe ser cuidadosamente regulado pues origina una condición de impureza aun en los casos en que se trata de un acto lícito.

⁶⁵ Belkin (1940: 220-221) encuentra ideas similares en la tradición rabínica: cf. Misná, *Yebamot* 6.6; Tosefta, *Yebamot* 8.3; Talmud Babilónico, *Ketubbot* 77a, *Yebamot* 65a y 61a. Baskin (1989: 107) cita un caso similar al descrito por Filón, donde se concede el perdón a una pareja que no quiere divorciarse después de tantos años de convivencia: *Pesiqta de-Rab Kahana* 22.2. En Roma, por causa de esterilidad – frecuentemente atribuida a la mujer (Treggiari 1991: 327)– el marido podía divorciarse unilateralmente de su esposa, o bien podía llevarse a cabo un divorcio consensuado (*ibíd.*: 462).

Además de los pasajes citados hasta aquí, todos provenientes del tratado que ocupa el centro de nuestro estudio, *Las leyes particulares* 3⁶⁶, resulta significativo señalar que en muchos otros lugares Filón expresa la misma concepción de la sexualidad lícita ubicada en el marco matrimonial y tendiente al objetivo de la reproducción. Ya habíamos reconocido esta actitud en el pasaje del tratado *Sobre José* citado al inicio de este capítulo, en el que el personaje bíblico aduce que los hebreos no tienen otras uniones sexuales que las que se producen dentro del matrimonio y no por placer sino con el fin de producir descendencia legítima (*Jos.* 43). También en los tratados sobre Moisés y Abraham se observa hasta qué punto los Patriarcas del pueblo hebreo cumplieron con estos preceptos en su propia actividad sexual: Moisés no se acordaba de los placeres sexuales, “si no era para engendrar hijos legítimos (σποράς παίδων γνησίων)” (*Mos.* 1.28) y Sarah, la esposa de Abraham, manifiesta su preocupación por no haber cumplido, a su avanzada edad, “el motivo por el cual nos hemos unido nosotros y por el cual la naturaleza dispuso la unión del hombre y la mujer, la procreación de hijos (τέκνων γένεσις)” (*Abr.* 248). Igualmente, en *Las leyes particulares* 2.133 se valoriza a los primogénitos porque con ellos se inicia la actividad procreativa de la pareja conyugal, que contribuye así a la perduración de la especie por cuya causa tiene lugar la “siembra” (σπορά)⁶⁷ en el matrimonio. En *Cuestiones sobre el Génesis* 4.154 se afirma que es necesario cumplir la ley concerniente a la crianza de los hijos, y en *Las insidias de lo peor contra lo mejor* 102 Filón señala que los hombres han sido dotados de órganos reproductores “en vistas de la continuidad de la especie” (ἐνεκα τῆς διαμονῆς τοῦ παντός) y por lo tanto solo deben procurarse las uniones que, “conformes a la ley” (μετὰ νόμου), sirvan para este fin.

Como ponen de manifiesto los párrafos que acabamos de analizar, la estricta aplicación del criterio reproductor como principio regulatorio de las actividades sexuales permitidas o prohibidas es un elemento fundamental del pensamiento filónico sobre el comportamiento sexual⁶⁸. En este punto, debe notarse que Filón se distancia de la tradición rabínica plasmada en la Misná, que, si bien asigna gran importancia a la

⁶⁶ Otro pasaje relevante en este sentido es *Spec.* 3.113, pero lo analizaremos *infra*, en el apartado 4.2, pues relaciona la importancia de la reproducción con la prohibición del aborto y la exposición de los niños.

⁶⁷ Del léxico agrícola vinculado a la reproducción nos ocuparemos *infra*, apartado 4.1.

⁶⁸ La noción de que la única actividad sexual permitida es la producida dentro del matrimonio y con fines reproductivos ya ha sido reconocida en Filón por Heinemann (1973 [1932]: 261 ss.), Belkin (1940: 219-220), Baer (1970: 94-95), Gaca (2003: 204 ss.), Szesnat (1998: 88).

reproducción⁶⁹, considera el sexo como uno de los deberes matrimoniales y su incumplimiento por parte de cualquiera de los esposos una causa justa de disolución del matrimonio⁷⁰. En cambio, en el ámbito griego existen ciertos antecedentes del criterio procreacionista, los que pueden remontarse incluso a Platón. En *Leyes* (838e) el filósofo centró en la reproducción sus regulaciones referidas al comportamiento sexual. De hecho, el Ateniese –personaje que transmite las ideas propias del autor– asegura que tiene un método para poner en práctica “esa ley de que [los ciudadanos] tengan relaciones sexuales naturales con el fin de la generación de hijos” (πρὸς τοῦτον τὸν νόμον ἔχοιμι τοῦ κατὰ φύσιν χρῆσθαι τῇ τῆς παιδογονίας συνουσίᾳ) y compara a los hombres que se unen con mujeres estériles o con otros hombres con agricultores que sembraran sus semillas entre rocas y piedras, donde estas nunca echarán raíces ni se reproducirán (839a). Este pasaje ha tenido una clara influencia en Filón, como veremos más abajo, cuando analicemos las imágenes agrícolas que el alejandrino aplica a la reproducción sexual⁷¹. Otro antecedente importante para las ideas filónicas puede hallarse en los escritos de filósofos pitagóricos como Ocelo y Carondas⁷², quienes enfatizan igualmente que no es el placer el objetivo de la sexualidad, sino la reproducción y conservación del género humano. Ocelo Lucano de hecho expresa esta idea en términos muy similares a los filónicos: “no nos unimos a causa del placer, sino de la generación de los hijos” (οὐχ ἡδονῆς ἔνεκα πρόσιμεν ἀλλὰ τέκνων γενέσεως, *La naturaleza del universo* 4.1). Pues, continúa en el párrafo siguiente, tanto los órganos (ὄργανα) como los apetitos (ὀρέξεις) útiles a la unión sexual (τὴν μίξιν) fueron otorgados por dios a los hombres en vistas, no del placer (οὐχ ἡδονῆς ἔνεκα), “sino de la perduración eterna de la raza” (ἀλλὰ τῆς εἰς τὸν αἰεὶ χρόνον διαμονῆς τοῦ γένους, ibíd. 4.2). Carondas, por su parte, propugna que los hombres deben unirse únicamente a sus legítimas esposas con el fin de engendrar hijos, pues “la naturaleza creó la simiente con el fin de la procreación y no de la lascivia” (ἢ γὰρ φύσις τεκνοποιίας ἔνεκεν, οὐκ ἀκολασίας ἐποίησε τὴν σποράν, *Fr.* 62.30, ed. Thesleff)⁷³.

⁶⁹ Cf. *Yebamot* 6.6, basado en la exhortación bíblica “fructificad y multiplicaos” (Gn 1.28).

⁷⁰ *Ketubbot* 5.6-7, sustentado en Ex 21.10. Sobre esta diferencia entre Filón y la Ley Oral, cf. Belkin (1940: 219 s.) y Winston (1998: 58 s.).

⁷¹ Véase *supra* n. 66.

⁷² Cf. Gaca (2003: 205 s.), quien menciona el antecedente de Platón pero atribuye más específicamente la centralidad de la procreación en Filón a una influencia de estos autores pitagóricos.

⁷³ A pesar de que ambos nombres corresponden a autores pitagóricos del siglo V a.C., los textos que les han sido atribuidos son espurios y lo más probable es que pertenezcan al siglo I a.C. Incluso el tratado de Ocelo se ha propuesto que es de procedencia estoica en lugar de pitagórica (esta tesis es aceptada por Deming 2004: 67, quien sigue a Praechter, Karl (1901). *Hierokles der Stoiker*. Leipzig: Dieterich).

Asimismo, dentro del ámbito de la filosofía greco-romana existen algunas tendencias que apuntan en la misma dirección. Los estoicos, por ejemplo, sostuvieron con ahínco el criterio reproductivo de evaluación de la sexualidad. Uno de los textos más vehementes al respecto se encuentra entre las *Disertaciones* de Musonio Rufo:

Es preciso que quienes no vivan en forma lujuriosa ni sean unos malvados consideren lícitos (δίκαια) solamente los placeres sexuales (ἀφροδίσια) que se producen dentro del matrimonio (ἐν γάμῳ) y en vistas del nacimiento de hijos (ἐπὶ γενέσει παίδων), que son también los legítimos (νόμιμά), pero injustos e ilegales (ἄδिका καὶ παράνομα) aquellos que persiguen el placer (ἡδονὴν θηρώμενα) en sí mismo, aun cuando ocurran en el marco del matrimonio (κἂν ἐν γάμῳ ἦ) (*Disertaciones* 12)⁷⁴.

También en otros estoicos, como Hierocles o Séneca, pueden encontrarse afirmaciones similares acerca del valor positivo de la procreación. El primero afirma que la naturaleza hizo a los seres humanos no solo seres gregarios, sino además destinados a vivir en parejas (συνδυαστικούς), y estableció un único y común trabajo para las parejas (συνδυασμῶ): “la generación de hijos” (τὴν παίδων γενεσιν)⁷⁵. Para Séneca, por otro lado, incluso al sabio le compete tomar esposa y tener hijos⁷⁶. A pesar de que estos textos estoicos no pueden considerarse una influencia directa pues son casi todos levemente posteriores a los escritos filónicos, demuestran que las ideas de Filón en relación con la regulación de los comportamientos sexuales presentan claras vinculaciones y puntos de contacto con nociones que circulaban o comenzaban a conformarse en distintos ámbitos de pensamiento en el contexto imperial greco-romano. Y de hecho, incluso en el marco jurídico se manifiesta un creciente interés por el propósito procreativo del matrimonio, como muestran las leyes familiares impulsadas por Augusto⁷⁷, que imponían sanciones a quienes permanecían célibes y a los matrimonios que no generaban descendencia, a la vez que premiaban a las familias prolíficas.

Por último, en este contexto no pueden dejar de señalarse los notables paralelos que las opiniones filónicas encuentran en otros textos producidos dentro del propio

⁷⁴ Cf. además *Disertaciones* 13a.

⁷⁵ Estobeo, *Anthologium* 4.22a.22.10. Cf. también 4.22a.24.1 y la traducción y comentario de estos textos de Hierocles en Ramelli 2009: 73 ss.

⁷⁶ Cf. *Epístolas a Lucilo* 9.17.

⁷⁷ Véase *supra*, en este mismo capítulo, pp 86-88. Cf. Treggiari 1993: 60-80.

ámbito del judaísmo helenístico. Nuevamente una de las fuentes más importantes son las *Sentencias* de Pseudo Focílides. Este autor exhorta a sus lectores a tomar esposa y tener hijos:

No permanezcas sin casarte, para que no vayas a morir sin nombre.

Y tú mismo da algo a la naturaleza, engendra a tu vez, como fuiste engendrado.

Μὴ μείνηις ἄγαμος, μὴ πως νόνημιος ὄληαι·

δός τι φύσει καὐτός, τέκε δ' ἔμπαλιν, ὡς ἐλοχεύθης (vv. 175-176).

De igual modo, Flavio Josefo destaca la finalidad procreativa del matrimonio al afirmar que la Ley reconoce “una única unión natural” (μιῖξιν μόνην ... τὴν κατὰ φύσιν), la que se produce con una mujer y “con el fin de tener hijos” (τέκνων ἔνεκα, *Contra Apión* 2.199)⁷⁸. Por último, en uno de los *Testamentos de los doce patriarcas*⁷⁹, el de Isacar 2.3, se alaba a Raquel porque ella se unió a Jacob sin otro fin que el de la reproducción: διὰ τέκνα⁸⁰. Estos testimonios dan cuenta de que las ideas de Filón no surgen aisladamente sino que forman parte de un ambiente cultural compartido, en el que los temas que se debatían eran similares y las posiciones, heterogéneas. En su defensa de la reproducción como fin exclusivo de la sexualidad enmarcada en el matrimonio, Filón se acerca a las posiciones más extremas dentro de la filosofía greco-romana, que no eran generalmente las preponderantes en la vida social y cultural. Incluso las leyes augusteas, con las que encuentra puntos de contacto, fueron objeto de fuertes críticas y de una acérrima oposición en el ámbito político romano. A la vez, las concepciones filónicas se integran con facilidad en el contexto cultural del judaísmo helenístico, entre cuyos exponentes pueden hallarse claros paralelos con las ideas defendidas por el filósofo alejandrino.

⁷⁸ En *La guerra de los Judíos* 2.160-161 Josefo atribuye esta misma concepción a los Esenios.

⁷⁹ Aunque en su forma final el *Testamento de los doce patriarcas* es un documento cristiano, según Collins (2000: 175) “the presence of much Jewish material is undeniable”. La fecha de composición no ha sido determinada con exactitud, pero no puede ser anterior al siglo II a.C. en sus estadios más antiguos. Collins sintetiza el interés de este escrito para la comprensión de la ética del judaísmo helenístico: “It seems likely that there was a gradual process of growth in the formation of the *Testaments*, and so no single dating is valid for all the pre-Christian material. Ultimately, the ethics of the *Testaments* cannot be pinpointed as the product of a specific situation. They are of interest for our purpose as material which seems to have accumulated and circulated in Hellenized Jewish circles over two hundred years and which was eventually taken over by Christianity” (p. 177).

⁸⁰ Cf. más referencias a textos del judaísmo helenístico en Collins 1997: 135-137.

4. 1. La metáfora del agricultor y el funcionamiento de la reproducción humana

Con el fin de justificar y explicar racionalmente las prohibiciones que se aplican a la actividad sexual en el matrimonio, Filón introduce una analogía entre el hombre que se presta a ciertos tipos de relaciones ilícitas y un mal agricultor. Así, con respecto al período en que se produce “el flujo de la menstruación” (φορὰ τῶν μηνιαίων), establece que el hombre “no debe tocar” (μὴ ψαυέτω) a la mujer y “debe abstenerse” (ἀνεχέτω) “de la relación sexual” (ὁμιλίας). Relegando la explicación bíblica de la prohibición, centrada en la preocupación por la impureza física y ritual, el alejandrino propone dos motivaciones concomitantes de la interdicción: la necesidad de respetar “la ley de la naturaleza” (νόμον φύσεως) y de aprender “a no verter la simiente (γονάς) sin efecto (ἀτελεῖς) a causa de un placer inoportuno (ἀκαίρου)”. A partir de este punto, inicia una comparación entre este comportamiento y el de un “agricultor” (γεωπόνος) que “sembrara (σπείροι) los granos de trigo o cebada en pantanos y torrentes en lugar de las llanuras”, mientras que “para obtener abundancia de frutos (εἰς εὐκαρπίαν) es necesario esparcir la semilla (τὸν σπόρον) en los campos (ταῖς ἀρούραις) que se hayan secado”. El párrafo siguiente aclara aún más esta analogía: “la naturaleza”, afirma Filón, “purifica (καθαίρει) cada mes el vientre (τὴν μήτραν) como una admirable tierra de cultivo (θαυμαστὴν ἄρουραν)” y, por lo tanto, al modo de un “hábil agricultor” (ἀγαθοῦ γεωργοῦ) el hombre debe esperar la “ocasión propicia” (καιρόν) a fin de que no vea “disueltas por completo” (εἰς ἅπαν ἐκλυθείς) las “fuerzas generativas” (τοὺς σπερματικούς τόνους) de la semilla, al ser “cubierta por el flujo” (λήσεται τῇ φορᾷ) y “arrastrada por la humedad” (κατασυρεῖς ὑπὸ τῆς ὑγρότητος) (*Spec.* 3.33). Por otra parte, la metáfora se extiende aún más para incluir en ella el otro tipo de relaciones prohibidas, las que involucran a mujeres estériles. Los hombres que deciden unirse a ellas, según Filón, “aran la tierra dura y pedregosa” (τοῖς σκληρὰν καὶ λιθώδη γῆν ἀρουσιν) y de ese modo “destruyen las simientes con conocimiento y voluntad” (τὰς γονὰς ἐκουσίῳ γνώμῃ διαφθείρουσιν) (*Spec.* 3.34).

En esta descripción metafórica de los nefastos resultados de las relaciones sexuales producidas durante el período menstrual o con mujeres infértiles, Filón pone en correlación dos campos léxicos y semántico-conceptuales, el de la sexualidad humana y el de la producción agrícola, desplegando una amplia metáfora conceptual en que un

proceso más abstracto y de difícil comprensión –la reproducción sexual humana– se describe en términos de un proceso más conocido y concreto, la siembra de los granos, su crecimiento y la recolección de los frutos⁸¹. Cada elemento en uno de estos campos tiene su correlato en el otro. Así, el hombre que participa de la relación sexual es el “agricultor” (γεωπόνος ο γεωργός); su semen es la “semilla” (τὸν σπόρον) que él deposita o “siembra” (σπείρω) en el vientre femenino que es el “campo de cultivo” (ἄρουρα); el objetivo de esta actividad sexual es la “abundancia de frutos” o “buena cosecha” (εὐκαρπία), es decir, la generación de descendencia.

Una primera aproximación a la metáfora agrícola desarrollada por Filón puede centrarse en la asimilación entre la actividad sexual masculina y la de un agricultor, tarea que no se desempeña de modo espontáneo o irreflexivo, sino que implica una “técnica” (τέχνη) en la que el agricultor debe ser “experto” (ἐμπειρός) (*Agr.* 4). A través de esa experiencia y los conocimientos que supone es que el agricultor puede determinar cuál es el momento adecuado u oportuno (καιρός, *Spec.* 3.33) para realizar la siembra, así como el tipo de suelo en que la semilla podrá desarrollarse con mayor eficacia a fin de alcanzar el objetivo deseado: “cosechar los frutos” (τοὺς καρποὺς ἀναλαμβάνειν, *Agr.* 5). Si se entiende la labor agrícola como una actividad artificial cuya razón de ser reside en el τέλος, la finalidad de recolectar los frutos, podemos afirmar que la metáfora filónica ubica el acento justamente en este aspecto de la sexualidad humana, su propósito reproductivo, que es el que la justifica y la convierte en una actividad lícita⁸².

Pero por otra parte, el abundante vocabulario metafórico que se despliega en estos párrafos filónicos revela una determinada conceptualización del funcionamiento de la reproducción sexual que no es privativa del filósofo judío sino que hunde sus raíces en el pensamiento griego desde sus más antiguos desarrollos y se expresa en el nivel léxico de la lengua griega así como en sus usos poéticos. En este sentido, desde las épocas más tempranas de la cultura griega pueden hallarse indicios de la correlación tierra-madre, como el propio nombre de la diosa Deméter, que desde antiguo ha sido interpretado como procedente de la combinación de las palabras “tierra” (Γῆ) y “madre”

⁸¹ Para una definición de ‘metáfora conceptual’, cf. Kövecses 2005: 5-8.

⁸² La metáfora del agricultor tuvo fuerte influencia en el cristianismo posterior, cf. Druille 2013: 248-253, quien analiza los usos platónicos y filónicos de la metáfora como antecedentes del procreacionismo de Clemente de Alejandría.

(μήτηρ)⁸³. Por lo tanto, la metáfora filónica vincula dos ámbitos que históricamente han estado ligados: la fecundidad de la tierra y la fertilidad de la sexualidad humana, ambas indispensables para la conservación de la vida humana y para la continuidad de la especie. Y la analogía más directa entre tierra y madre se ha fundado siempre en el elemento materno por excelencia: el vientre. Ya el poeta de época arcaica Teognis expresaba su odio hacia el hombre audaz “que quiere cultivar el campo ajeno” (ὄς τὴν ἀλλοτρίαν βούλετ' ἄρουραν ἀροῦν, 1.582), en evidente referencia a las relaciones adúlteras. Igualmente, Esquilo afirma en *Los Siete contra Tebas* que Edipo “sembró el sagrado campo de su madre” (ματρὸς ἀγνὰν σπείρας ἄρουραν, vv. 753-754) y Sófocles en *Edipo Rey* alude a la madre de Edipo como “campo materno (μητρῶαν ἄρουραν) en dos ocasiones, para él y para sus hijos” (vv. 1256-7), expresión que frecuentemente se traduce como “seno materno”⁸⁴, entendiendo el término ἄρουρα como una metáfora ya lexicalizada para denominar el vientre femenino⁸⁵.

Estas metáforas no son solo recursos estilísticos sino que traslucen una concepción determinada de la maternidad y del rol femenino en la reproducción sexual. Ello puede apreciarse más claramente en otros fragmentos trágicos; por ejemplo, Esquilo, en las *Euménides*, a fin de exculpar el matricidio de Orestes pone en boca de Apolo las siguientes palabras: “No es la llamada madre la que engendra al hijo (τέκνου τοκεύς), sino nodriza del embrión recién sembrado (κύματος νεοσπόρου). Engendra (τίκτει) el que la cubre (ὁ θρόσκων), ella, como una extranjera para un extranjero, conserva el brote (ἔσωσεν ἔρνος) (658-660)”. De igual modo, el *Orestes* de Eurípides se defiende a sí mismo y responde a las incriminaciones de Tindareo, padre de Clitemnestra, expresando idénticas ideas: “Mi padre me engendró (ἐφύτευσέν), tu hija me dio a luz (ἔτικτε), tras recibir la simiente de otro como la tierra (τὸ σπέρμ' ἄρουρα

⁸³ Uno de los testimonios más antiguos de esta etimología aparece en el Papiro de Derveni que contiene un comentario a un poema teogónico órfico que se remonta al siglo VI a.C.; cf. Col. XXII en Bernabé 2004: 181-182. Cf. Platón, *Menexeno* 237e. Filón mismo transmite esta etimología en una explícita comparación entre la tierra y la mujer en su rol materno, ambas identificadas a partir de la producción de alimento para los seres humanos: las corrientes de los ríos y fuentes se comparan a los senos maternos (*Opif.* 133). Tanto la etimología como la comparación las deriva el alejandrino de Platón, como él mismo declara al parafrasear a continuación un fragmento del *Menexeno* platónico: “No ha imitado la tierra a la mujer en la gestación y en el alumbramiento, sino la mujer a la tierra” (238a), frase que Filón resume: “pues la tierra no ha imitado a la mujer, sino la mujer a la tierra” (*Opif.* 133). La diosa no solo es celebrada en los cultos oficiales –las Tesmoforias– por su rol sobre la fertilidad agrícola y la cosecha de los granos, sino también como Deméter καλλιγένεια, “portadora de una buena descendencia” (*LSJ s.v.*: “bearer of a fair offspring”); cf. Aristófanes, *Tesmoforias* 299 y Alcifrón, *Cartas* 2.4. Cf. Motz 1997: 129; Stuckey 2005: 39-40.

⁸⁴ Cf. las traducciones de Alamillo 1992 y Jebb 1887.

⁸⁵ Otros ejemplos se encuentran en Sófocles, *Traquinias* 32; Platón, *Timeo* 91d; *Leyes* 839a.

παραλαβοῦσ' ἄλλου πάρα) (552-553)". Ambos fragmentos trágicos muestran una misma concepción sobre los roles del hombre y la mujer en el proceso procreativo: el padre aporta la semilla (σπέρμα) y, por lo tanto, es el verdadero "engendrador" (τοκεύς); la madre, aunque desempeña varias funciones –"recibe" (παραλαμβάνω) el esperma, lo "conserva" o "mantiene a salvo" (σώζω) y "da a luz" (τίκτω)– no obtiene la misma valoración que el padre, que es el verdadero "fundador del linaje" (γένους ἀρχηγέτη, *Or.* 555). Se trata de la teoría más antigua y tradicional respecto del funcionamiento de la reproducción humana que, asentada sobre los roles opuestos que ambos géneros desempeñaban en la organización social, el hombre activo y la mujer pasiva, relegó a la mujer a un papel secundario y concedió el protagonismo al varón. Se consideraba que este aportaba el semen a partir del cual se formaba el embrión, mientras que la mujer proveía únicamente el lugar de la reproducción, actuando como un receptáculo, sin tener incumbencia en la fuerza generativa que impulsaba el movimiento que daba origen y forma al nuevo ser.

Con el desarrollo de la filosofía presocrática la discusión acerca del aporte femenino a la gestación se convirtió en uno de los temas centrales en lo relativo a la reproducción⁸⁶. Algunos de los filósofos de la naturaleza adoptaron un enfoque acorde con la teoría tradicional, como atestigua Censorino (*De die natali* 5.4), quien menciona en este grupo a Diógenes e Hipón de Metaponto y afirma que ambos escribieron que "el embrión⁸⁷ se genera a partir del semen del padre solamente" (*ex patris tantum modo semine partus nascatur*)⁸⁸. No obstante, con la excepción de estos dos autores, puede afirmarse que la teoría preponderante entre los filósofos presocráticos fue la contraria, la tesis de que la madre también aporta sustancia seminal. Los filósofos enumerados por Censorino⁸⁹ (ibíd.) como defensores de esta idea son Anaxágoras⁹⁰, Alcmeón⁹¹,

⁸⁶ En Longrigg (1993: 54-57) puede consultarse una tabla donde se sintetizan las diversas teorías presocráticas acerca de la reproducción sexual.

⁸⁷ *Partus*, además de 'nacimiento' o 'alumbramiento', en sentido concreto significa 'feto' o 'embrión', cf. Lewis and Short 1879.

⁸⁸ Sobre la teoría de Diógenes no contamos con otras fuentes, pero la opinión de Hipón es confirmada por Aecio (= Pseudo-Plutarco), *Placita philosophorum* 5.5.

⁸⁹ Además de los filósofos presocráticos, entre los que adhieren a la primera teoría Censorino incluye a los estoicos, mientras que atribuye a Epicuro la segunda postura.

⁹⁰ No es certero el dato de Censorino sobre Anaxágoras, puesto que Aristóteles lo incluye entre aquellos que afirman que "el esperma procede del macho y la hembra proporciona el lugar" (*Generación de los animales* 763b 29). Ello se contrapone al dato del autor romano, quien más adelante añade que para Anaxágoras el niño se parece más a aquel de sus progenitores que aportó mayor cantidad de semen (*De die natali* 6.8).

⁹¹ Censorino (*De die natali* 6.4) añade luego que, según Alcmeón, el embrión será del sexo de aquel de sus padres que más semen aportó.

Parménides⁹² y Empédocles⁹³. A ellos debe sumarse Demócrito, a quien Aecio atribuye la autoría de la teoría según la cual el esperma proviene de todas las partes del cuerpo⁹⁴ de ambos progenitores⁹⁵.

En el ámbito de la medicina hipocrática prevaleció, al igual que entre los filósofos de la naturaleza, la concepción de que ambos progenitores contribuían con sustancia seminal a la procreación. En el tratado *Sobre la generación* se desarrolla la tesis –coincidente con la de Demócrito– de que el esperma se produce a partir de todas las partes del cuerpo de los dos progenitores. En efecto, “la mujer emite (μεθίει)⁹⁶ también a partir de todo el cuerpo” (*Genit.* 4) y la concepción ocurre inmediatamente después de la unión sexual, si “el esperma de los dos” (ἡ γονὴ ἀπ’ ἀμφοτέρων) “permanece en el vientre de la mujer” (ἐμμένει ἐν τῆσι μήτρῃσιν) (*Genit.* 5). “Una vez que la matriz los recibió y se cerró, los retiene en sí misma” y “se mezclan juntos el procedente del hombre y el de la mujer” (μίσγεται ὁμοῦ τό τε ἀπὸ τοῦ ἀνδρός ἐλθὸν καὶ τὸ ἀπὸ τῆς γυναικός, *ibíd.*). También en los dos restantes tratados que forman un conjunto con *Sobre la generación*, *Sobre la naturaleza del niño* (12) y *Enfermedades IV* (4.32)⁹⁷, se reitera la misma idea acerca de la contribución femenina a la gestación: cuando la matriz retiene el esperma de hombre y mujer ambos se mezclan y se concibe el embrión⁹⁸. Por lo tanto, las teorías hipocráticas, en línea con las ideas prevalecientes en la filosofía presocrática, desarrollaron una nueva concepción del proceso de

⁹² Cf. también Censorino, *De die natali* 6.5.

⁹³ Cf. Censorino, *De die natali* 6.7; Aristóteles, *Generación de los animales* 722b 8 ss. Aristóteles provee mayor información sobre la tesis de Empédocles, quien propone que cada progenitor aporta solo la mitad del esperma que conforma al embrión y explica esta idea mediante la imagen del σύμβολον, término que designa cada una de las dos mitades de un objeto conservadas por las personas unidas por lazos de hospitalidad como señal de reconocimiento; solo la unión de ambas mitades puede dar forma completa al nuevo ser. Cf. Aristóteles, *Generación de los animales* 722b 11-15; García González 2009: 209.

⁹⁴ Cf. Aecio (= Pseudo-Plutarco), *Placita philosophorum* 5.3, 5.5; Censorino, *De die natali* 6.5. Esta teoría se denomina actualmente “teoría de la pangénesis”; cf. Lloyd (1986: 88) y García González (2009: 214).

⁹⁵ El hecho de que ambos progenitores aportarían sustancia generativa se deduce de la refutación de la teoría por parte de Aristóteles, quien argumenta que el hijo no puede tener todas las partes del cuerpo de los dos padres, pues se formarían así dos seres; cf. *Generación de los animales* 721b 11ss., 722b 6-7 y 764b 11ss.

⁹⁶ Rodríguez Blanco (2003) traduce el verbo μεθίειμι como ‘eyacular’, sin embargo, el sentido más laxo es más literal y no obstaculiza en modo alguno la interpretación.

⁹⁷ Los tres tratados se han editado en conjunto porque Littré –el principal editor de los textos hipocráticos– consideró que podían formar parte de una única obra. Hay desacuerdos respecto de esta teoría, en especial acerca de la inclusión del tercero de los títulos en un tratado único. Sin embargo, parece muy probable la misma autoría para los tres escritos, cuya datación puede ubicarse entre fines del siglo V y principios del IV a.C. Cf. Rodríguez Blanco 2003: 233-240; 243-245.

⁹⁸ Cf. *Sobre las enfermedades de las mujeres* 1.8, 1.17; *Sobre la dieta* 1.27.

gestación, en la que las contribuciones de los dos progenitores –hombre y mujer– se consideraban equivalentes⁹⁹.

Sin embargo, estas voces disonantes con respecto a la ideología prevaleciente convivieron con otras que realzaban la validez de las concepciones asentadas en la tradición popular e intentaban justificarlas científicamente. El exponente más notorio de esta actitud es Aristóteles, que desarrolla sus teorías reproductivas y embriológicas más relevantes en el escrito *Generación de los animales*. El filósofo considera que “la hembra y el macho” (τὸ θῆλυ καὶ τὸ ἄρρεν) son los “principios de la reproducción” (τῆς γενέσεως ἀρχάς), pero cada uno constituye un principio de distinta calidad, “el macho como poseedor del principio del movimiento y de la generación, la hembra como principio de la materia” (τὸ μὲν ἄρρεν ὡς τῆς κινήσεως καὶ τῆς γενέσεως ἔχον τὴν ἀρχήν, τὸ δὲ θῆλυ ὡς ὕλης) (GA 716a 2-7)¹⁰⁰. De hecho, para Aristóteles “es evidente que la hembra no contribuye con esperma a la generación” (φανερὸν ὅτι τὸ θῆλυ οὐ συμβάλλεται σπέρμα εἰς τὴν γένεσιν, GA 727a 27-28), sino que solo aporta la sustancia de las menstruaciones¹⁰¹. Ambos materiales cumplen funciones distintas en el proceso generativo: las menstruaciones constituyen la materia a partir de la cual se formará el embrión y el semen actúa como proveedor de “la potencia y el movimiento que hay en él” (ἢ δ' ἐν αὐτῷ δύναμις καὶ κίνησις, GA 729b 5-6)¹⁰². Por último, además de la materia, la hembra proporciona el lugar de la generación: “la génesis de los

⁹⁹ Lloyd (1986: 94) enfatiza la importancia de estas ideas renovadoras, aunque aclara que su alcance es limitado, pues no se cuestiona por completo la ideología prevaleciente con respecto al sexo femenino, pero, al menos, “it does provide alternatives to one type of biological theory that –of set purpose or otherwise– underpinned that ideology”.

¹⁰⁰ Como puede apreciarse en estas primeras definiciones, el filósofo analiza el funcionamiento de la reproducción sexual tomando como punto de partida ciertos conceptos básicos de su pensamiento metafísico, tales como las nociones de materia-forma, potencia-acto y las causas que rigen todo proceso: formal, material, eficiente y final. Cf. Sánchez 1994: 30 y García González 2009: 212.

¹⁰¹ Según el estagirita, el esperma es “un residuo del alimento útil” (GA 726a 26-27). Este, además de transformarse en sangre a través de un proceso de cocción generado por el calor corporal, puede ser sometido a una cocción más acabada y convertirse en esperma (GA 726b 1-12). Pero solo los hombres tienen esta capacidad, mientras que la hembra, más fría que el macho, no puede efectuar este segundo nivel de cocción, de modo que el residuo de los alimentos convertidos en sangre constituye la sustancia de las menstruaciones (GA 726b 30- 727a 1; 728a 18-21). Contra lo afirmado aquí, en *Historia de los animales* 636a-637b Aristóteles parece asumir la teoría de los dos espermas, masculino y femenino, aunque, a diferencia de la cuidadosa exposición que acabamos de analizar, no explica ni justifica esta postura.

¹⁰² Como señala Lloyd (1986: 98), a pesar de que a lo largo de su trabajo Aristóteles da muestras de utilizar métodos de experimentación científica para justificar sus afirmaciones, esta teoría acerca de las funciones del esperma y la menstruación parece basarse en gran medida en sus preconcepciones con respecto a los roles sociales de hombres y mujeres y a la subordinación y pasividad de la mujer. Ello se evidencia en sus explicaciones: “Si el hombre es como un motor y agente y la hembra, en tanto hembra, es como algo pasivo, al semen del macho la hembra no aportaría semen, sino materia” (GA 729a 28-31); “la hembra, en cuanto hembra, es pasiva, y el macho, en cuanto macho, es activo y por este motivo es el principio del movimiento” (GA 729b 12-14).

embriones se realiza en la hembra” (ἢ τε γένεσις ἐν τῷ θήλει συμβαίνει τῶν γιγνομένων, GA 730a 32-33)¹⁰³. En este sentido, al igual que la teoría tradicional expresada en los textos trágicos, la teoría aristotélica asigna el rol activo y creador al hombre, mientras que la mujer solo contribuye pasivamente a la procreación.

Filón, al utilizar la metáfora agrícola en relación a la actividad sexual, remite sin lugar a dudas a la concepción tradicional que se refleja en la tragedia y que Aristóteles retoma y racionaliza: el hombre siembra activamente la simiente, mientras que la mujer en forma pasiva la recibe y la conserva en su interior como la tierra. Pero Filón no solo retoma esta noción metafórica sino también un enfoque más racional y aristotélico al expresar, en otros pasajes de sus obras, ideas similares por medio de un lenguaje más científico. Así, en el tratado *La creación del mundo según Moisés*, en relación con el orden necesario que rige la creación, señala: “sucede que el esperma (τὸ σπέρμα) es el principio de la generación (γενέσεως ἀρχήν) de los seres vivos (τῶν ζώων)” (*Opif.* 67). Este, “una vez depositado en la matriz se fija, toma de inmediato movimiento y se vuelve hacia la naturaleza” (ὅταν εἰς τὴν μήτραν καταβληθὲν στηρίσῃ, κίνησιν εὐθὺς λαβὼν εἰς φύσιν τρέπεται, *ibíd.*). Luego es la naturaleza la que, al modo de un excelente artista, “plasma al ser viviente” (ζωοπλαστεῖ). En estas palabras filónicas pueden reconocerse los puntos de contacto con Aristóteles, quien consideraba el esperma uno de los “principios de la generación” (τῆς γενέσεως ἀρχάς), justamente el que aportaba el “movimiento” (κίνησις)¹⁰⁴. La idea se explicita con claridad en *Alegorías de las leyes* 2.37: “la generación es producida por el esperma puesto en movimiento” (φύσις ἀποτελεῖται κινήθέντος σπέρματος). Asimismo, la diferencia actividad/pasividad entre hombre y mujer no solo se insinúa por medio de la metáfora agrícola¹⁰⁵, sino que es abiertamente declarada en otros lugares. En *Sobre la indestructibilidad del mundo*, Filón explica que los humanos no poseen la inmortalidad individualmente pero sí como especie, a través del proceso por el que “los seres humanos brotan de los seres humanos” (ἐξ ἀνθρώπων βλαστάνουσιν ἄνθρωποι) de

¹⁰³ Aristóteles considera que esta función femenina es natural, puesto que si ella es la que provee la materia, es lógico que allí mismo debe producirse la formación del feto, de igual modo que el carpintero trabaja donde se halla la madera y el alfarero donde está el barro. De esta manera, el feto se formará a partir de toda la materia que necesite y la hembra seguirá aportando más cantidad a medida que avanza el crecimiento (GA 730b 1-9).

¹⁰⁴ La misma idea de que “la naturaleza se origina a partir del esperma” (ἤρξατο μὲν ἀπὸ σπέρματος ... ἡ φύσις) se repite en *Opif.* 68, donde el término φύσις tiene el sentido, más que de ‘naturaleza’, de ‘origen’, ‘nacimiento’, ‘crecimiento’, es decir, alude a la fuerza generativa de la naturaleza (*LSJ s.v.*)

¹⁰⁵ Cf. *Abr.* 101: “en el matrimonio de los cuerpos el macho siembra (σπεύρει) y la hembra recibe (ὑποδέχεται) la simiente”.

generación en generación “desde la eternidad” (ἐξ αἰδίου): “el hombre es quien siembra (σπείροντος) en la matriz (εἰς μήτραν) como en una tierra de cultivo (ὡς εἰς ἄρουραν), la mujer quien recibe (ὑποδεχομένης) las simientes (τὰ σπέρματα) y las mantiene a salvo (σωτηρίως), y la naturaleza es la que moldea (διαπλαττούσης) invisiblemente cada una de las partes, tanto las del cuerpo como las del alma” (*Aet.* 69). Y no solo se trata de que hombres y mujeres desempeñen roles disímiles, sino que además, al igual que Aristóteles, Filón ubica a ambos en un orden jerárquico: “la materia de la hembra en los restos de los fluidos menstruales produce el feto, pero el macho provee el arte y la causa” y por lo tanto “el hombre provee la parte mayor y más necesaria en el proceso de la generación” (*QG* 3.47).

A partir de los párrafos filónicos citados, queda demostrado que la noción tradicional ya manifiesta en la tragedia ática, retomada solo por algunos de los filósofos presocráticos y luego llevada a su máximo desarrollo por Aristóteles, es la que prevalece en el pensamiento del alejandrino acerca de la procreación humana. Sin embargo, interesa aclarar que esta preferencia no implica el desconocimiento de las teorías científicas y médicas existentes al respecto. Es muy difícil suponer un total desconocimiento de las teorías hipocráticas, que eran las más aceptadas en el contexto científico y médico de la época¹⁰⁶, y de hecho varios autores han señalado que Filón poseía conocimientos médicos bastante amplios. Hogan (1992: 192), en este sentido, ha comprobado que en los escritos de Filón pueden hallarse precisas observaciones sobre procedimientos médicos, muchos términos provenientes del lenguaje técnico de la medicina, así como referencias a Hipócrates y a las escuelas médicas¹⁰⁷. Igualmente Dorothy Sly (1996: 156) considera que las obras de Filón revelan un amplio conocimiento de la práctica médica e incluso supone que entre las lecturas de Filón se incluirían los escritos hipocráticos. En lo que respecta específicamente al funcionamiento de la reproducción, pueden hallarse en la obra filónica muchas afirmaciones que remiten claramente a las concepciones hipocráticas, en especial, a las teorías embriológicas sobre el desarrollo del feto en el vientre materno, los tiempos que

¹⁰⁶ Cf. Sly (1996: 155): “Medicine in Philo’s Alexandria professed to follow the principles laid down by the legendary physician Hippocrates [...] No figure matched his degree of influence in the field until Galen, who lived in the second century C.E.”

¹⁰⁷ El autor realiza un análisis de los elementos hipocráticos que aparecen en la obra de Filón, cf. Hogan 1992: 192-207, y concluye que el alejandrino tenía “a medical background”. También Bréhier (1950: 286), importante estudioso de la obra filoniana, afirma: “Il est sûr en tout cas que Philon reçut une éducation médicale; il a connu quelques fragments de la collection hippocratique”.

este suponía y los períodos adecuados para un parto saludable¹⁰⁸. Por lo tanto, la apropiación filónica de la teoría aristotélica no está motivada por el desconocimiento de otras concepciones al respecto, sino que se trata de una elección ideológica consciente.

Y si se ubican las ideas reproductivas de Filón en el contexto general de su pensamiento filosófico, y especialmente antropológico, es posible reconocer de inmediato la coherencia que guardan entre sí. En efecto, así como antes afirmamos que Aristóteles, a pesar de los argumentos racionales y científicos en que sustenta su teoría, parte de consideraciones apriorísticas acerca de la jerarquía entre hombres y mujeres y los roles sociales de cada uno, en Filón podemos identificar un tratamiento similar del problema. Como demuestra Mattila (1996), el filósofo judío desarrolla un sistema clasificatorio del cosmos organizado en categorías que forman pares binarios de opuestos y se ubican en una jerarquía. En ese sistema, masculino y femenino constituyen dos categorías opuestas que se ponen en correlación con todos los demás pares jerárquicos de opuestos, de modo que lo ‘masculino’ se identifica con lo racional, lo ideal e incorpóreo, lo celestial, indivisible e invariable, y con el principio activo. Lo ‘femenino’, en cambio, se identifica con todas las categorías que, opuestas a las anteriores, son también de naturaleza inferior: lo irracional, lo perceptible y material, lo terrenal, divisible y cambiante, el principio pasivo¹⁰⁹. En esta clasificación jerárquica resulta sumamente justificado considerar que el hombre desempeña un papel activo y generativo en tanto que la mujer ocupa un rol pasivo y solo aporta un elemento material, carente de fuerza y dinamismo. En consecuencia, más allá de que Filón pudiera conocer los lineamientos principales de las teorías hipocráticas y sus antecedentes en la filosofía presocrática, la teoría más tradicional y su fundamentación aristotélica guardan mayor coherencia con su propio sistema filosófico y antropológico.

¹⁰⁸ Cf. Sly (1996: 160). Filón atribuye a Hipócrates la teoría de la fijación del feto en siete días (*Opif.* 124; cf. en el Corpus Hipocrático: *Sobre las carnes* 19, *Sobre las semanas* 1 y 10), las siete etapas de la vida humana (*Opif.* 105) y las siete secreciones del cuerpo humano (*Opif.* 123, *Leg.* 1.13). También tomó de los hipocráticos la teoría que supone que los embriones nacidos en partos de ocho meses de gestación no pueden vivir, mientras que los de siete o nueve meses sí sobreviven (Cf. Filón, *Opif.* 124, *Leg.* 1.9; Hipócrates, *Sobre el parto de ocho meses* 1, 6, 8, 9; Aristóteles, *GA* 772 b 10). Igualmente resulta cercano a los médicos hipocráticos en la idea de que los embriones varones tardan menos tiempo en formarse en todas sus partes que los de las hembras (cf. *QG* 1.25, 2.14, 4.27; Hipócrates, *Sobre el parto de ocho meses* 13, *Sobre la naturaleza del niño* 18).

¹⁰⁹ Mattila 1996: 106.

4. 2. La condena del aborto y el infanticidio

La centralidad que obtiene en el pensamiento de Filón la función reproductiva de la sexualidad se relaciona estrechamente con otro tipo de comportamientos que el alejandrino censura con dureza pero que en los grupos culturales circundantes eran frecuentes y socialmente aceptados: el aborto y el infanticidio. Si bien estos temas no aparecen en la sección de *Las leyes particulares 3* dedicada a la sexualidad (§§ 1-82), Filón encuentra ocasión para introducirlos en la segunda parte del tratado, dedicada a la exposición de las leyes relativas al homicidio (§§ 83-208). El tratamiento de ambos crímenes lo deriva Filón de los versículos de Ex 21.22-23, que refieren al caso de una mujer embarazada que resulta golpeada en medio de una pelea entre dos hombres y ello le ocasiona un aborto. El texto masorético indica dos posibles decursos para esta situación. Por un lado, si la mujer no sufre más daño que el aborto, se establece que el culpable deberá pagar al marido la multa que los jueces determinen; por otro, si la mujer sufre otro daño o su vida es puesta en peligro, se compensará “vida por vida, ojo por ojo, diente por diente, mano por mano, pie por pie, quemadura por quemadura, herida por herida, golpe por golpe” (Ex 21.23-25). Sin embargo, Filón no lee el texto hebreo sino la *Septuaginta*, la cual le provee de ciertos elementos que propician una interpretación notablemente distanciada de la ley que acabamos de presentar. En la versión griega, las dos situaciones no difieren en los daños que haya podido sufrir la madre, sino en el grado de desarrollo fetal en que se encontraba la criatura abortada¹¹⁰. Para ello, la *Septuaginta* reemplaza la palabra que significaba el daño en la madre (*ason*) por otra que alude a la noción bíblica de que el hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios¹¹¹: ἐξεικονισμένον, participio pasivo del verbo ἐξεικονίζω, que significa “formado en la imagen de...” o bien “completamente modelado o formado”¹¹². Por lo tanto, los versículos de *Septuaginta* distinguen una situación en que el niño

¹¹⁰ Para un análisis detallado del texto hebreo y las transformaciones que se introducen en la *Septuaginta*, cf. Schiff 2004: 6-15; con respecto al texto masorético, el autor afirma: “the Exodus text perceived the pregnant woman as the victim of whatever collateral *ason* occurred in connection with the expulsion of the fetus. Consequently, the Torah can be understood as requiring that if the fetus alone were lost, then the one who caused the damage should be fined, but, if the woman were also killed, then it was a matter of *nefesh tachat nefesh*, ‘a life for a life’” (p. 6).

¹¹¹ Cf. Gn 1.27, 5.1, 9.6.

¹¹² Cf. *LSJ* s.v.

abortado no estaba todavía completamente formado, para la que se prescribe una multa, frente al caso del feto ya formado, para el que se establece la ley del talión¹¹³.

Con base en este texto, Filón, por empezar, asigna mayor responsabilidad al culpable del golpe que produjo el aborto a través de una modificación de la situación de partida: no se trata de una mujer que accidentalmente recibe un golpe por causa de una pelea entre terceros, sino de alguien que “se ha trezado [en disputa] con una mujer embarazada” (συμπλακεῖς γυναικί τις ἐγκύω). Si el feto abortado estaba “sin modelar e informe” (ἄπλαστον καὶ ἀδιατύπωτον), el responsable “debe ser multado” (ζημιούσθω), y Filón asienta el motivo de esta penalidad en dos argumentos: primero, “por el ultraje” (διὰ τὴν ὕβριν) y, segundo, “porque se convirtió en un obstáculo para que la naturaleza diera vida a la más hermosa de las criaturas que modela y produce, el hombre”. En cambio, si el feto “ya estaba formado (ἤδη μεμορφωμένον) y todos sus miembros habían adquirido las ubicaciones y cualidades apropiadas”, el causante del aborto “debe morir” (θνησκέτω) (*Spec.* 3.108), puesto que ese feto ya “es un hombre” (ἄνθρωπός ἐστιν) “al que mató” (ὄν διεχρήσατο) mientras aún se encontraba “en el taller de la naturaleza” (ἐν τῷ τῆς φύσεως ἐργαστηρίῳ), esperando el momento en que estuviera listo para salir a la luz, como una estatua en el taller de un artista (*Spec.* 3.109).

Varias ideas deben resaltarse en estas palabras filónicas. En primer lugar, es notoria la distancia existente con el pasaje bíblico hebreo, en que el feto abortado resulta de menor valía que la vida de su madre, pues en el caso de que solo se pierda el primero, una multa es suficiente, mientras que cuando la vida de la madre se ve afectada debe ser compensada según la ley del talión porque posee el valor de una vida humana. Filón, en cambio, considera que solo en un primer estadio de la gestación la pérdida del embrión, por encontrarse informe y por lo tanto no haber adquirido aún el estatuto humano, no puede considerarse una muerte. No obstante, si el feto se encuentra formado

¹¹³ La interpretación de las penas que la Biblia determina para ambas situaciones no es sencilla en ninguna de las dos versiones, hebrea y griega. Con respecto a la multa, surge en ambos textos la pregunta de quién establece el monto de la misma o bien si se trata de dos multas, pues se menciona la exigencia del marido y la decisión de los jueces. Schiff (2004: 6) propone que el marido demandaría el pago de la multa y los jueces establecerían su precio. La Misná interpretó que había dos multas, una al marido por la pérdida de propiedad que implicaba el aborto (por “el valor del niño”, *Babá qammá* 5.4) y otra a la mujer “por el daño, por el dolor, por la curación, por la pérdida de tiempo y por la injuria” (*Babá qammá* 8.2). Josefo también entiende que habría dos multas: una pagada al tribunal por la disminución de la población, otra al marido (*Antigüedades de los Judíos* 4.277-278). Cf. Belkin (1940: 138-139) y Goodenough (1929: 114). En relación con la segunda pena, la sentencia de la ley del talión, “vida por vida”, suele ser leída en sentido literal, mientras que, como argumenta Schiff (2004: 7-9), se trataría más bien de una retribución financiera equivalente al daño causado.

y ha adquirido todas las partes del cuerpo humano, se trata de una vida humana cuya existencia resulta interrumpida prematuramente. Es por ello que el aborto en este segundo estadio de la gestación se equipara a un homicidio y debe ser sancionado con la misma pena que este último crimen: la condena capital. Esta afirmación es de una enorme relevancia puesto que en el contexto cultural greco-romano en que Filón escribe, el aborto no solo no era considerado una forma de homicidio, sino que incluso era un procedimiento aceptado de control de la natalidad.

En efecto, tanto Platón como Aristóteles avalan su uso como mecanismo de regulación del crecimiento poblacional. Así, Platón afirma que lo conveniente en una ciudad es que se mantenga estable el número de hogares y uno de los medios que encuentra para lograrlo es la “detención de la reproducción” en aquellos casos en que la descendencia es vasta, mientras que cuando la generación es insuficiente, se incentivará que las familias produzcan un número mayor de hijos (*Leyes* 740d)¹¹⁴. Aristóteles, por su parte, observa que cuando las parejas tienen hijos en exceso, “es preciso provocar el aborto” (ἐμπροειῖσθαι δεῖ τὴν ἄμβλωσιν) “antes de que surjan la sensación y la vida” (*Política* 1335b). En el marco de la medicina griega se encuentran posiciones disímiles, desde una clara oposición a cualquier método abortivo como la manifiesta en el *Juramento* hipocrático¹¹⁵, hasta la abierta aceptación de los más variados métodos de contracepción y aborto¹¹⁶. Las leyes griegas al parecer no contenían cláusulas que prohibieran o condenaran el aborto; el único dato contradictorio en este sentido es el discurso de Lisias –del que solo se ha conservado un fragmento– donde una mujer es acusada de homicidio por haberse provocado un aborto. Sin embargo, lo más probable es que este caso fuese excepcional y que el conflicto se ubicara en el hecho de que el marido no había dado su consentimiento al proceder de la mujer, que lo privaba de esa forma de un heredero; no se tenía en cuenta, en todo caso, el derecho a la vida del feto abortado sino el derecho paterno a tener descendientes que pudieran heredarlo¹¹⁷. Pero esta posibilidad no implica que un padre fuese sancionado si él mismo decidía la ejecución del aborto¹¹⁸.

¹¹⁴ Cf. además Platón, *República* 461b-c.

¹¹⁵ Corpus Hipocrático, *Juramento* 15. Cf. nota 6 en la edición de Lara Nava 1983: 81.

¹¹⁶ Cf. Corpus Hipocrático, *Sobre la naturaleza del niño* 13; *Aforismos* 5.31; *Enfermedades de las mujeres* 1.78, 91; *Sobre la naturaleza de la mujer* 32 (50 ss.), 95; *Sobre las carnes* 19.

¹¹⁷ Cf. Lisias, *Fragmenta*, ed. Thalheim 332.16 ss. La situación adquiere mayor complejidad por el hecho de que el padre de la criatura abortada ha muerto, por lo que se acusa a la mujer de haberlo privado de un heredero. Cf. Harrison 1968: 72-73.

¹¹⁸ “But we cannot rule out the possibility that it was only the embryo *qua heir to his father* that was thought of as wronged and that the γράφή only lay in cases such as the present seems to be, where the

Este fragmento de Lisias, por otra parte, es el único testimonio aislado que apuntaría a una consideración del aborto como homicidio, hecho que incluso resulta negado si se tiene en cuenta que en realidad la preocupación no se ubicaba en la vida perdida del feto, sino en los derechos de propiedad paternos. De hecho, para que el aborto pueda equipararse al homicidio, resulta necesario que el feto durante el período gestacional sea considerado un ser humano, con todas las cualidades y los derechos que ello conlleva. Pero en el mundo griego no existía una posición establecida y compartida con respecto a esta cuestión, sino varias posturas contrapuestas que tenían consecuencias diferentes al momento de juzgar la validez moral del aborto. La opinión de Platón sobre el estatuto del embrión no aparece explicitada en sus obras, aunque un testimonio posterior indica que el filósofo ateniense lo consideraba un ser vivo, puesto que se mueve en el vientre y se nutre (Πλάτων ζῶον τὸ ἔμβρυον· καὶ γὰρ κινεῖσθαι ἐν τῇ γαστρὶ καὶ τρέφεσθαι, Aecio, *Placita Philosophorum* 5.15 = Pseudo-Plutarco, 907c). Sin embargo, como hemos visto, Platón no evalúa como un crimen la muerte de un feto, por lo que, aun si lo considera vivo, no se trata de un ser humano vivo, sino de una forma de vida menos desarrollada, como la de un animal; de hecho, el término utilizado para caracterizar al embrión es ζῶον, que más específicamente que “ser vivo” significa “animal”.

Aristóteles, por su parte, diferencia tres formas de vida que se corresponden con tres tipos de alma: la vida vegetal, que solo cuenta con la facultad nutritiva del alma (que implica la alimentación y la reproducción), la vida animal añade a aquella la facultad sensitiva, mientras que el ser humano posee una tercera facultad del alma: la intelectual¹¹⁹. Sin embargo, el embrión en su desarrollo va pasando por diferentes estadios en los que cada una de estas facultades va surgiendo y consolidándose, de modo que en un primer momento no puede considerarse al embrión un ser humano, aunque sí un ser vivo que al menos posee la facultad nutritiva del alma¹²⁰. Por eso es significativo que Aristóteles indique el aborto, como hemos citado más arriba,

father is dead and where it might be very much in the interest of the embryo's next of kin to procure an abortion. If we accept this possibility the existence of the γοαφή does not entail the view that a father was liable to a penalty for procuring an abortion” (Harrison 1968: 73).

¹¹⁹ Aristóteles, *Acerca del alma* 413a 20 ss.; 415a. Cf. Harrow Feen (1983: 293), quien analiza la cuestión de la personalidad (*personhood*) del embrión en relación a la concepción de la ‘vida’ fetal, e indica que la discusión sobre este asunto giraba en torno al momento de la “animación”, pues para los griegos la causa de la vida era el alma: “el alma es causa y principio del cuerpo viviente” (ἔστι δὲ ἡ ψυχὴ τοῦ ζῶντος σώματος αἰτία καὶ ἀρχή, Aristóteles, *Acerca del alma* 415b).

¹²⁰ Cf. Aristóteles, *Generación de los animales* 736a-b; en *Historia de los animales* 588b, Aristóteles señala la dificultad que supone distinguir la línea de demarcación en que se pasa de una de estas formas de vida a otra.

únicamente “antes de que surjan la sensación y la vida” (πρὶν αἰσθησιν ἐγγενέσθαι καὶ ζωὴν) (*Política* 1335b). Parece referirse al surgimiento de la forma de vida animal (ζωήν)¹²¹ y no indica en qué momento el embrión adquiere este estatuto¹²², pero al menos resulta claro que considera al embrión un ser vivo, que desarrolla progresivamente más funciones vitales hasta alcanzar la categoría humana que recibe al incorporar el alma intelectual. Mientras que en el estadio de vida vegetal en que solo posee la facultad del alma nutritiva el aborto está permitido, su validez moral desaparece a medida que avanza su desarrollo vital.

Por último, entre los filósofos estoicos existía otra postura con respecto a la condición del feto, al que no consideraban un ser vivo independiente sino que mientras permanecía en el vientre era visto como “una parte del vientre de la madre” (μέρος εἶναι αὐτὸ τῆς γαστρῆς, Aecio, *Placita Philosophorum* 5.15 = *SVF* 2.756, cf. *SVF* 2.757). Por lo tanto, durante este tiempo tiene la condición de una planta, que para los estoicos (a diferencia de Platón y Aristóteles¹²³) no tenían alma de ningún tipo¹²⁴. Solo con la primera respiración al momento del nacimiento se incorpora al feto el alma y este se convierte en un ser humano vivo¹²⁵. Esta posición estoica fue aceptada en la legislación romana, que tampoco condenó el aborto, a pesar del interés augusteo por incentivar la procreación y crianza de los hijos¹²⁶. Ya previamente las Doce Tablas, si bien promovían la censura social y política para los esposos que ordenaran o permitieran a sus mujeres abortar sin una buena causa, no les imponían multas ni

¹²¹ Como señala Harrow Fee (1983: 294), no puede aceptarse la opinión de algunos estudiosos (cita a J. Connery, *Abortion: The development of the Roman Catholic perspective*, Loyola University Press, Chicago, 1977, p. 18) que entienden que Aristóteles se refiere aquí al alma racional (o intelectual), puesto que el movimiento siempre se relaciona solamente con el alma sensitiva: “when Aristotle does not recommend abortion after ‘sense’ and ‘life’ have begun, it is quite doubtful that he viewed the fetus as a human being; most likely he viewed it as potential human life. In short, at this stage in its development, the fetus had rational soul potentially but not actually. Thus, if he sought to protect its existence from abortion, it was because of what it might become rather than what it had become”.

¹²² En *Historia de los animales* 583b, Aristóteles afirma que el embrión a los 40 días para el macho y a los 90 para la hembra, manifiesta movimiento y comienza a definirse (mientras que antes era una masa informe); cf. también *Generación de los animales* 775a 10ss. Los médicos hipocráticos coincidían en la idea de que el macho se formaba antes que la hembra, aunque los períodos de tiempo propuestos difieren, cf. *Sobre la naturaleza del niño* 18 (donde se establecen 42 días para la hembra y 30 para el varón) y 21; *Sobre el parto de ocho meses* 13.

¹²³ Cf. Platón, *Timeo* 77b-c; Aristóteles, *De anima* 413a.

¹²⁴ Cf. *SVF* 2.708-711. Filón comparte esta idea estoica de que las plantas carecen de alma (ἄψυχά τέ ἐστι, *Opif.* 73); cf. *Leg.* 2.22, *Her.* 137, *Deus* 35-41.

¹²⁵ Cf. *SVF* 2.806; Plutarco, *De Stoicorum Repugnantiis* 1052e-f, 1053c-d; *De primo frigido* 946c.

¹²⁶ En el *Digesto* 35.2.9 se avala la concepción estoica: “el feto aún no nacido no se dice con razón que sea un hombre” (*partus nondum editus homo non recte fuisse dicitur*).

penalidades, como tampoco resultaban afectadas las personas externas a la familia que participaran en el hecho¹²⁷.

Filón parece alinearse con la postura de Aristóteles, en tanto considera que en un primer período del embarazo el aborto es de menor gravedad pues el feto aún no ha llegado a formarse hasta convertirse en un ser humano completo, mientras que en un segundo momento, cuando la formación se ha completado, el aborto constituye un homicidio. No obstante, existe una notoria diferencia entre ambas posturas, puesto que Filón, si bien asigna mayor gravedad al aborto producido en una etapa avanzada de la gestación, considera que también el provocado en un estadio más temprano requiere un castigo –aunque más leve– pues, a pesar de que el feto en tal período no es todavía un hombre completo, hubiera llegado a serlo si no se hubiera interrumpido el proceso natural de su formación¹²⁸.

Por otra parte, poco después de los párrafos que hemos citado de *Spec.* 3, Filón expresa otra idea que se aleja de la concepción aristotélica y resulta más cercana al punto de vista estoico, que veía el feto como una parte de la madre y no como un ser vivo independiente. El alejandrino reconoce que tanto “entre los filósofos naturales” (παρά τε φυσικοῖς ἀνδράσιν) como “entre los más notables médicos” (παρά ἰατρῶν τοῖς δοκιμωτάτοις) es aceptada la idea de que “los fetos¹²⁹ que todavía están adheridos a la madre dentro del vientre son una parte de las embarazadas” (τὰ μὲν ἔτι κατὰ γαστρὸς προσεχόμενα τῇ μήτρᾳ τῶν κυουσῶν εἶναι μέρη) (*Spec.* 3.117). Pero “aquellos niños que han nacido, que se han separado de esa unión natural y han salido libres, se han convertido en criaturas independientes a las que no les falta ninguno de los

¹²⁷ Gorman 1982: 25. Mommsen (1991: 403) igualmente afirma que en Roma el aborto provocado siempre fue considerado como una grave inmoralidad; sin embargo, ni durante la República ni en épocas imperiales fue calificada de delito dicha acción.

¹²⁸ En la lectura alegórica de Ex 21.22-23 que Filón propone en *Congr.* 136-138, compara los dos estadios de formación del embrión con dos formas de visión o acercamiento de la inteligencia, a través de los ojos del alma, a los objetos del mundo: un “acercamiento oscuro e incierto” frente a otro “claro y distinto” (*Congr.* 136). A continuación, cita el pasaje de Ex 21.22-23 (*Congr.* 137) y explica los diversos castigos allí establecidos mediante el siguiente argumento: “no es lo mismo destruir una obra de la inteligencia si la obra es perfecta que si es imperfecta, ni si es una conjetura que si es una aprehensión, ni si es esperada que si ya existe (οὐδὲ ἐλπίζόμενον καὶ ἤδη ὑπάρχον). Por esto ha sido ordenado por la ley un castigo (ἐπιτίμιον) incierto cuando se trata de un hecho incierto, y uno definido cuando se trata de un hecho perfecto” (*Congr.* 138). A pesar de la mediatización de la alegoría, la interpretación que se expresa en este pasaje asume que la destrucción de ambos tipos de embrión debe ser castigada, pero como el primero tiene una forma de existencia incierta, la penalización será menor en este caso que cuando ya ha alcanzado la perfección y ha cobrado existencia concreta. Resulta claro, no obstante, que el embrión desde su concepción se espera que se convierta en un ser humano pues en tal dirección trabaja la naturaleza durante el tiempo que permanece en el vientre materno.

¹²⁹ El pronombre neutro plural (τά) refiere anafóricamente al sustantivo neutro que ha sido mencionado poco antes en genitivo: βρεφῶν, que significa tanto ‘feto’ o ‘embrión’ como ‘recién nacido’.

elementos que forman parte esencial de la naturaleza humana” (*Spec.* 3.118). Aquí Filón parece avalar la idea estoica y ubicar el comienzo de la vida humana en el momento del nacimiento; no obstante, la conclusión de este pasaje demuestra que su intención no está orientada a justificar la prohibición del aborto (de la que ya se ha ocupado antes, en §§ 108-109) sino la interdicción del infanticidio: “indudablemente, quien mata a un recién nacido es un homicida, al que la Ley rechaza no por motivo de la edad, sino por su traición a la raza” (ἀνευδοιάστως ἀνδροφόνον εἶναι τὸν βρέφος ἀναιροῦντα, τοῦ νόμου μὴ ἐπὶ ταῖς ἡλικίαις ἀλλ’ ἐπὶ τῷ γένει παρασπονδουμένῳ δυσχεραίνοντος). La argumentación de Filón, por lo tanto, señala que aunque los sabios filósofos y médicos griegos cuestionen la vida humana del embrión en el vientre, no pueden en modo alguno discutir la existencia de tal género de vida en el niño recién nacido. En consecuencia, si Filón ya había postulado que el aborto de un feto nonato era homicida, con mayor razón debe ser reconocido por todos que la muerte o exposición de las criaturas al momento de nacer constituye una de las formas más crueles de asesinato¹³⁰. De esta manera, Filón deriva de los mismos versículos bíblicos de Ex 21.22-23 la interdicción de los dos crímenes que atentan contra la reproducción de la vida humana, el aborto y el infanticidio:

Si se debe cuidar que una criatura que todavía no ha cumplido los períodos de tiempo requeridos para salir a la luz (τοῦ μηδέπω ταῖς ὠρισμέναις τῶν καιρῶν περιόδοις ἀποκυθέντος) no sufra ningún mal de parte de alguien malintencionado, ¿cómo no se ha de proteger en mayor medida aún a aquella que nació en término (τοῦ τελειογονηθέντος) y fue conducida como a una colonia que recibieron en suerte los hombres para que obtuviera los dones de la naturaleza...? (*Spec.* 3.111)

Una situación similar se presenta en un pasaje de su escrito *Sobre las virtudes* 137-139 donde Filón se refiere nuevamente a esta teoría estoica y niega una vez más que el embrión carezca de estatuto humano: la ley, afirma, “considera al que está en el vientre igual que el que ya ha sido dado a luz”, aunque esa valoración, aclara, no se debe a que ambos hayan obtenido “la misma categoría” o “dignidad” (τὴν ἴσην ...

¹³⁰ La mayor parte de los investigadores han considerado que este pasaje es una contradicción del propio Filón, que no habría alcanzado una posición fija y coherente respecto de este asunto y privilegia aquí la concepción estoica (cf. Goodenough 1929: 112; Heinemann 1973 [1932]: 390-391), pero, como señala Colson (1937: 637), puede entenderse más que como una contradicción, como una estrategia retórica: aun si esa teoría fuese correcta, la visión más estricta de la *Septuaginta* respecto del aborto enfatiza la gravedad del infanticidio.

τάξις), sino que persigue la finalidad de “contener de antemano la licencia de quienes acostumbran a mancillarlo todo” (*Virt.* 137). El comentario surge en relación con la ley bíblica que prohíbe sacrificar el mismo día a un animal y su cría¹³¹ (*Virt.* 134), de la que se deriva la interdicción de sacrificar en el Templo un animal preñado¹³² (*Virt.* 137). Filón alude allí a la concepción estoica en un párrafo que, por su complejidad, conviene citar completo:

Pues si los fetos que aún crecen a la manera de las plantas (φυτῶν τροπόν) y que son considerados una parte (μέρη) de las embarazadas (τῶν κυόντων), unidos a ellas por el momento, pero que en el curso de unos meses serán separados de esa unión natural, por la esperanza de que se conviertan en animales vivientes (διὰ τὴν ἐλπίδα τοῦ γενήσεσθαι ζῶα) son protegidos a través de la inviolabilidad que se asigna a sus madres a fin de que no ocurra la mencionada impureza, ¿cómo no lo serán aún más las criaturas ya nacidas (τὰ ἀποτεχθέντα) que han recibido alma y cuerpo propios? (*Virt.* 138).

Si ello es así en el caso de los animales que han de ser sacrificados, con mayor razón resulta que las mujeres embarazadas, aunque fueran condenadas a muerte, no podrán ser ejecutadas hasta el momento en que hayan dado a luz, a fin de que no muera junto con ellas la criatura que llevan en el vientre (*Virt.* 139). De hecho, según Filón, incluso otras legislaciones¹³³ han derivado esta norma a partir de la misma prescripción judía relativa a los animales preñados y a los sacrificios conjuntos de las madres con sus crías. Si se aplican estas consideraciones a los seres humanos, entiende Filón que, más allá de que el feto aún no pueda considerarse un ser vivo completo e independiente, sí es tal en potencia, pues es en lo que se espera que se convierta. Por lo tanto, goza de los mismos derechos de protección de su vida y su seguridad que una persona viva, de modo que su muerte deliberada se considera un homicidio, hecho que acentúa aun en mayor medida la gravedad de la muerte intencional de un niño que acaba de nacer. Aquí Filón asume la postura estoica que concibe al embrión como parte de su madre, pero sin que por ello pueda quitársele el estatuto humano que posee en razón de su potencial de

¹³¹ Lv 22.28.

¹³² Esta misma extensión de la ley bíblica se registra en textos legales hallados entre los manuscritos del Mar Muerto: cf. 4QMMT c 36 (ed. Parry y Tov 2004: 329) y para más referencias, cf. Wilson 2011: 309.

¹³³ Hay datos sobre esta ley en Grecia, cf. Eliano, *Varia Historia* 5.18, Plutarco, *De sera numinis vindicta* 552d, Diodoro Sículo, *Biblioteca Histórica* 1.77.9 (los últimos dos autores sostienen que los griegos tomaron esta ley de los egipcios).

vida independiente¹³⁴. Desde este punto de vista, el embrión es un ser humano en potencia durante toda la gestación y en ningún momento de su desarrollo puede ser destruido impunemente. La oposición al aborto resulta así radicalizada. Por último, el alejandrino manifiesta nuevamente esta actitud contraria al aborto en un pasaje de su obra apologética *Hipotéticas* o *Apología por los Judíos*, donde afirma que no es lícito “provocar el aborto de las mujeres mediante drogas u otros medios” (μη̄ γυναικῶν ἀποκίσις καὶ ἄλλαις μηχαναῖς ἀμβλοῦν, *Hypoth.* 7.7). Este enunciado general no admite restricciones: el aborto se prohíbe en forma absoluta, sin importar en qué etapa del embarazo sea ejecutado, ni cuál sea el estado de formación del feto.

La ubicación de esta afirmación perentoria en un escrito apologético muestra que la oposición judía al aborto era uno de los aspectos en que se establecía una diferenciación respecto de otros grupos culturales, que era evaluada por los propios judíos en términos de superioridad moral, y lo mismo sucedía con la prohibición del infanticidio y la exposición de los niños. La mayoría de los escritores judeohelenísticos destacan estos aspectos de su propia legislación. Así, Flavio Josefo en *Contra Apión* – texto también apologético en que refuta las acusaciones que recaen sobre los judíos–, afirma que la ley “ordenó criar a todos los hijos y prohibió a las mujeres abortar lo engendrado o destruirlo” (τέκνα τρέφειν ἅπαντα προσέταξεν, καὶ γυναῖξιν ἀπειπεν μήτ' ἀμβλοῦν τὸ σπαρὲν μήτε διαφθείρειν) y que la mujer que esto hiciera “revelaría que es una infanticida puesto que destruye una vida y menoscaba la raza” (ἦν φανείη τεκνοκτόνος ἂν εἶη ψυχὴν ἀφανίζουσα καὶ τὸ γένος ἐλαττοῦσα) (*Contra Apión* 2.202). Igualmente en las *Sentencias* de Pseudo Focílides se manifiesta una firme oposición al aborto y la exposición de los niños: “Que una mujer no destruya el feto que crece en su vientre, ni una vez nacido lo arroje como presa a los perros o a los buitres” (μηδὲ γυνὴ φθείρη βρέφος ἔμβρυον ἔνδοθι γαστρὸς, / μηδὲ τεκοῦσα κυσὶν ῥίψηι καὶ γυψὶν ἔλωρα, 184-185). Por último, un testimonio contra el infanticidio puede hallarse en el tercer libro de los *Oráculos Sibilinos*, que prescriben: “Cría tu propia

¹³⁴ Belkin (1940: 132-133) no percibe una paradoja entre la oposición al aborto y la concepción estoica que por momentos asume Filón. Además, encuentra paralelismo entre la postura rabínica y la de Filón, que por la dependencia del feto respecto de su madre lo considera parte de ella, pero a la vez le asigna el estatus de un ser humano independiente. En la *halajá*, aunque el feto se define como parte del cuerpo de su madre (Talmud, *Julín* 58a, *Guittín* 23b), es valorado como una vida en potencia y por tanto el aborto solo se permite en las más graves circunstancias (por ejemplo, para salvar la vida de la madre, cf. Misná, *Oholot* 7.6). Cf. Biale (1989: 26-27) y Schiff (2004: 27-57).

descendencia de hijos y no la mates” (τὴν δ' ἰδίαν γένναν παίδων τρέφε μηδὲ φόνευε, 3.765).

Y de hecho, como ya ha podido notarse en los pasajes analizados hasta aquí, junto a su actitud de disgusto y oposición frente al aborto, Filón manifiesta no menor repugnancia por el otro crimen estrechamente vinculado a aquel, el infanticidio. Si bien la ley bíblica no contiene una prohibición explícita de este acto, Filón la deriva del mismo pasaje bíblico que toma como base para la crítica del aborto: “A través de esta disposición también queda prohibido otro <crimen> aún mayor: la exposición de los recién nacidos (βρεφῶν ἔκθεσις), impiedad que entre muchos de los otros pueblos – debido a su natural inhumanidad– ha llegado a ser tolerable” (*Spec.* 3.110). Como observamos en el párrafo ya citado de *Spec.* 3.111, Filón considera que si el niño aún no nacido debe ser protegido por tratarse de una vida humana en potencia, con mayor razón necesita protección la criatura que ya ha adquirido plena vida humana pero se encuentra indefensa sin poder valerse por sí misma. Los padres de la criatura son quienes deberían incorporarlo a la comunidad humana y ofrecerle todos los bienes que la naturaleza brinda a los hombres, pero si, en cambio, lo privan de disfrutar tales dones, no solo “quebrantan las leyes de la naturaleza” (νόμους φύσεως καταλύοντες) sino que además “se acusan a sí mismos de los más grandes crímenes: amor al placer, misantropía, homicidio y –la más cruel impiedad– infanticidio” (τὰ μέγιστα κατηγοροῦντες αὐτῶν, φιληδονίαν, μισανθρωπίαν, ἀνδροφονίαν καὶ –τὸ χαλεπώτατον ἄγος– τεκνοκτονίαν) (*Spec.* 3.112). La acusación de φιληδονία, amor al placer, se vincula con la ausencia de una finalidad procreativa en la unión sexual, la que queda en evidencia cuando la descendencia –que debería ser el objetivo primordial– es eliminada: “no se unen con sus mujeres a fin de sembrar descendencia y perpetuar la especie sino que, al modo de los cerdos y los machos cabríos, persiguen únicamente el placer de la unión sexual”. Esta es la acusación compartida de todo tipo de relación sexual que no se adecua al fin específico que la vuelve lícita¹³⁵. Pero junto a este delito, Filón añade la misantropía (μισανθρωπία), ya que quien puede actuar como enemigo de sus propios consanguíneos, ¿cómo no se comportará en forma aún más inhumana hacia los extraños? (*Spec.* 3.113). Los asesinatos (ἀνδροφονία) e infanticidios (τεκνοκτονία), continúa, los demuestran con las pruebas más evidentes, pues algunos matan a los niños con sus propias manos asfixiándolos o arrojándolos a un río, mientras

¹³⁵ Véase el análisis de la φιληδονία en relación con el adulterio en el próximo capítulo, apartado 3.1.

que otros, con la excusa de que podrán ser rescatados por alguien, los exponen en lugares desamparados donde recibirán una horrenda muerte como festín de los animales de presa y las aves rapaces (*Spec.* 3.114-115). E incluso si alguien los hallara a tiempo y los rescatara, este comportamiento piadoso solo puede constituir una condena aún mayor de los progenitores, que no pudieron ofrecerles la benevolencia que les brindan los extraños (*Spec.* 3.116)¹³⁶.

La descripción de los diversos procedimientos aplicados para la muerte o exposición de los recién nacidos la atribuye Filón a aquellos de entre los “otros pueblos” que han llegado a considerar “tolerable” (χειρόγηθες) este tipo de actos. De hecho, en el mundo greco-romano el infanticidio y, sobre todo, la exposición de los niños no eran castigados por las leyes e incluso es muy probable que constituyeran un recurso de limitación de la familia de uso más frecuente que el aborto¹³⁷. En la Atenas de época clásica los testimonios son escasos, pero indican que estos tipos de procedimientos eran por todos conocidos, si bien no puede demostrarse la frecuencia de su aplicación¹³⁸. Existía además una ceremonia celebrada luego de la primera semana de vida del niño, la ἀμφιδόμια, por la cual el padre reconocía públicamente a su hijo recién nacido ante los familiares y amigos reunidos y le asignaba un nombre. Pero el padre no tenía la obligación de cumplir este paso, sino que durante esa primera semana el niño podía ser examinado con el objeto de comprobar que no tuviese malformaciones u otras dificultades, y su padre tenía la libertad de decidir no criarlo, sino exponerlo antes de que adquiriese los plenos derechos ciudadanos derivados de su reconocimiento como hijo legítimo¹³⁹. En la época helenística la práctica de la exposición de niños parece haberse mantenido e incluso incrementado y aún en el Imperio romano hay claros datos que indican la permanencia de este procedimiento y su aplicación en mayor o menor proporción en diversos puntos del territorio imperial. Ya la temprana Ley romana de las

¹³⁶ Filón menciona el infanticidio en otros dos pasajes, en ambos casos para defender a importantes personajes bíblicos que pudieran recibir esta acusación: en *Migr.* 140 niega que Abraham, al disponerse a sacrificar a su hijo, sea un infanticida; en *Mos.* 1.10-12 relata las penas de los padres de Moisés al tener que exponer al niño obligados por las circunstancias y comenta que se acusaban a sí mismos de infanticidas.

¹³⁷ Cf. Harris 1994: 11 y 15.

¹³⁸ Así lo indica, por ejemplo, la metáfora utilizada por Platón en *Teeteto* 151c, donde Sócrates pide a Teeteto que no se irrite “como las primerizas cuando se trata de sus hijos” (ὥσπερ αἱ πρωτοτόκοι περὶ τὰ παιδία) si él le “quitara y desechara” (ὕπεξαιρῶμαι καὶ ἀποβάλλω) algún pensamiento de los que engendra su mente que resultara ser falso, como una partera haría con un recién nacido que no es apto para vivir. Cf. *Teeteto* 160e, *República* 461c; Aristóteles, *Política* 1335b 20 ss. Las referencias al tema en la literatura y la mitología son abundantes, cf. entre otros: Aristófanes, *Tesmoforias* 502 ss., *Nubes* 528 ss., *Ranas* 1190 ss.; Eurípides, *Ion* 15-19, 895-905. Cf. Cameron 1932: 106-108.

¹³⁹ Cf. Harrison 1968: 70-71; MacDowell 1978: 91; Harrow Feen 1983: 285; Patterson 1985: 105.

Doce Tablas prescribía la exposición de los niños deformes¹⁴⁰ y permitía al padre exponer a las niñas y, más tarde, en épocas imperiales, no existían leyes que prohibieran estas prácticas, de las que se han conservado numerosos testimonios¹⁴¹. Los investigadores han analizado las posibles causas por las que se recurría a procedimientos como la exposición de los niños o, menos frecuentemente, el infanticidio, y entre las principales han señalado la deformidad u otros problemas físicos del recién nacido; su ilegitimidad; motivaciones económicas –las familias pobres no podrían alimentar a más hijos; las ricas, no querían que la herencia se dividiera en demasiadas partes–; y razones de género –preferencia por los hijos varones–¹⁴². Pero más allá de la incidencia relativa de estas causas y de la variable proporción en la aplicación de la práctica, lo que no puede ponerse en duda es que la exposición de los niños era en el mundo greco-romano un procedimiento de común conocimiento y generalmente no sancionado moral ni legalmente.

Es por este motivo que afirmaciones rotundas en su contra como la de Filón y otros judíos helenizados resultaban novedosas y distinguían a los judíos respecto de los demás pueblos, donde lo que predominaba era la tácita aceptación del hecho. Ello no quiere decir que no surgieran voces disidentes que cuestionaban tanto la exposición de los recién nacidos como el aborto. En efecto, entre los filósofos y moralistas griegos y romanos las críticas existían e iban ganando mayor fuerza en épocas cercanas a la de Filón. Es el caso, por ejemplo, de Cicerón, que en su escrito en defensa de Cluencio considera apropiado el castigo capital para una mujer se ha provocado un aborto mediante drogas y expresa indignación contra el hombre que en un mismo acto provoca la doble muerte de una madre embarazada y su hijo¹⁴³. Entre los filósofos estoicos también pueden hallarse fuertes críticas a ambas prácticas. Epicteto expresa su incredulidad ante la recomendación de Epicuro de no criar a los hijos, frente a la que manifiesta la más firme oposición argumentando que ni siquiera los animales ni las fieras más salvajes abandonan a sus propias crías¹⁴⁴. Musonio Rufo dedica un discurso completo a este tema en el que defiende la existencia de leyes que prohíban el uso de cualquier método de impedimento o interrupción del embarazo, alegando que la generación de muchos hijos es honrosa para los ciudadanos y el acrecentamiento de las

¹⁴⁰ Cicerón, *Leyes* 3.8.19.

¹⁴¹ Cf. Séneca, *Controversias* 9.3.11; *Digesto* 40.4.29; Plinio, *Cartas* 10.65-66; *Gnomon Idios Logos* 41, 92, 107.

¹⁴² Cf. Cameron 1932: 107-108; Patterson 1985: 113-121; Harris 1994: 11-15.

¹⁴³ Cicerón, *Pro Cluentio* 11.32.

¹⁴⁴ Epicteto, *Discursos* 1.23.

familias, beneficioso para las ciudades. Se irrita, además, contra quienes exponen a sus hijos pretextando pobreza, pero mayor indignación le provocan quienes, siendo ricos, no crían a todos sus hijos con el fin de que los primeros sean más prósperos y cuidando de no diseminar en exceso la herencia¹⁴⁵. En la misma dirección, Hierocles afirma que “es acorde con la naturaleza y consecuente con el matrimonio criar todos o al menos la mayoría de los hijos engendrados” (κατὰ φύσιν γάρ πως καὶ ἀκόλουθον τῷ γάμῳ τὸ πάντα ἢ τὰ γε πλεῖστα τῶν γεννωμένων ἀνατρέφειν). Sin embargo, continúa el filósofo, la mayoría de las personas desobedecen este consejo por una razón “no muy apropiada” (οὐ μάλα προεπώδη): por su amor a la riqueza y porque creen que la pobreza es un terrible mal¹⁴⁶. Este comentario es muy similar al postulado por Musonio Rufo y ambos muestran la relevancia que poseían las motivaciones económicas en la decisión de exponer o no a un recién nacido.

Estas opiniones contrarias a prácticas extendidas y aceptadas por la mayor parte de la sociedad muestran que el debate moral comenzaba a preocuparse por actos que por lo general eran admitidos sin cuestionamiento ni discusión. Pero esa crítica surgía recién en los primeros siglos de nuestra era, de manera que en el momento en que Filón y otros escritores judeohelenistas postulaban su radical oposición a cualquier tipo de prácticas que limitaran la reproducción, ya fuese aborto, exposición de niños o infanticidio, no solo se integraban en el debate moral que se iniciaba alrededor de estos temas sino que se ubicaban a la vanguardia y proclamaban su propia superioridad moral asentada en el hecho de que eran los únicos que repudiaban cualquier forma de daño causado a una criatura indefensa, ya fuera dentro del vientre o cuando acababa de salir a la luz¹⁴⁷. Ello explica la presencia de esta problemática en los escritos de más claro tono apologético y defensivo, pues se trataba de demostrar la filantropía de los judíos frente a la crueldad de quienes podían matar a las criaturas más inocentes¹⁴⁸. Por otra parte, la justificación

¹⁴⁵ Musonio Rufo, *Disertaciones* 15.

¹⁴⁶ Estobeo, *Anthologium* 4.24a.14. La argumentación de Hierocles continúa en relación con los motivos por los que los ciudadanos deben ocuparse del matrimonio y la procreación, para beneficio de los padres, los amigos y parientes y la ciudad completa. Cf. los comentarios y comparación con el pasaje de Musonio Rufo en Ramelli 2009: 118-119.

¹⁴⁷ Cf. Collins 2000: 159-160. De hecho, incluso autores no judíos reconocen la exclusividad de esta postura asumida por los judíos y que los diferencia de los demás grupos culturales. Así Tácito (*Historias* 5.5), cuando describe las particularidades de los judíos, señala que entre ellos es un crimen matar a un recién nacido y Diodoro Sículo (*Biblioteca Histórica* 40.3.8) comenta que Moisés ordenó criar a todos los hijos y por esta causa la nación judía siempre ha sido tan numerosa.

¹⁴⁸ Los cristianos, que heredaron del judaísmo helenístico esta actitud contraria al aborto, el infanticidio y la exposición de niños, también la ostentarían poco más tarde como un signo de superioridad moral; cf. *Didaché* 2.2; Atenágoras, *Legatio pro Christianis* 35.6; Tertuliano, *Apologeticum* 9.8; Minucio Félix, *Octavius* 30.2; Orígenes, *Contra Celso* 8.55.

de esta oposición se cimentaba en la defensa de la procreación como la finalidad primordial y única de la sexualidad humana, que solo podía producirse en el marco legítimo del matrimonio. Quienes destruyeran a su propia descendencia no podían ser más que “amantes del placer” (φιλήδονοι, *Spec.* 3.113) que ya cometían un grave delito previo en su misma unión sexual, que no estaba avalada por la finalidad procreativa. De este modo, la severidad de la moral judía se destaca y recorta frente a la laxitud moral de los otros pueblos, que a la impudicia sumaban una crueldad extrema e inhumana.

5. Conclusiones

El matrimonio es para Filón el núcleo fundamental de la vida social. A través de la constitución de la familia organiza la comunidad y ofrece un marco para la contención y regulación de la sexualidad que cumple un doble objetivo: por un lado, impone un orden funcional a la procreación que permite la renovación continua de la comunidad, por otro, contribuye a la circunscripción de los impulsos humanos –que cuando se expresan libremente tienden a generar relaciones conflictivas y violentas– a un ámbito delimitado y legitimado en el que deben mantenerse regidos por la moderación.

Los datos que ofrece Filón acerca del funcionamiento de la institución matrimonial muestran que en la diáspora alejandrina los procedimientos tradicionales que suponía la constitución del vínculo marital se conservaban en líneas generales, aunque habían incorporado modificaciones de distinta envergadura que, en su mayor parte, tienen su explicación en algún grado de influencia del contexto socio-cultural helénico. Ya la traducción de la Biblia hebrea a la lengua griega introdujo conceptos griegos que modificaron en alguna medida el sentido original de ciertos elementos legales o rituales, proceso que se vio facilitado cuando se trataba de elementos que ya habían comenzado a perder su significado ancestral e iban adaptándose a nuevos contextos; es lo que ocurre por ejemplo en el caso del *mōhar*, que fue replegándose sobre el sentido griego de la dote, φερνή, hecho que Filón recupera en sus interpretaciones. Asimismo, la discusión de Filón por momentos permite percibir que algunos aspectos que iban cambiando por influjo del contacto cultural generaban conflictos que aún no se habían resuelto en el marco de la comunidad judía. Así sucede con el valor otorgado a los compromisos, que no solo se asentaban ahora en un contrato escrito –elemento desconocido en la legislación bíblica– sino que además eran más flexibles en su fuerza vinculante. Filón, en oposición a ciertas interpretaciones

contemporáneas, mantiene la idea de que el compromiso es el inicio del matrimonio y por lo tanto la transgresión producida durante este período se equipara al adulterio mismo. Sin embargo, el tono polémico que se acentúa en este punto de su escrito indica que se trataba de un asunto conflictivo al momento de definir y aplicar la Ley.

Pero más allá de los cambios que hubiera sufrido la legislación bíblica sobre el matrimonio, este conservaba intacto su valor social como sostén del tejido comunitario. Su función principal consistía en regular la continuidad de la comunidad pues hacía posible controlar la natalidad mediante la distinción entre la descendencia legítima, que ocuparía un lugar social establecido y recibiría en herencia el nombre, el estatus y los bienes familiares, y los nacimientos ilícitos que implicaban un disturbio social y que por lo tanto debían ser erradicados, siendo el matrimonio uno de los medios fundamentales para lograrlo. En este aspecto la legislación que defiende Filón se encuentra en correspondencia con la ley romana, que mediante la estigmatización legal y social de los *caelibes* y de los *orbi* aspiraba a fomentar los vínculos matrimoniales y la generación de descendencia en ese marco legítimo como modo de mantener intacto el orden social vigente.

En lo que respecta al tipo de lazo que se establecía entre los cónyuges, Filón, en consonancia con las nuevas tendencias sociales y filosóficas de su época, asigna un rol importante a los sentimientos de afecto que favorecen la convivencia pacífica entre los esposos y el cuidado y respeto mutuos, a fin de que los matrimonios perduren, pues el afecto que se produce en la pareja fortalece el vínculo y previene así que esta se vea perjudicada por discordias internas o producidas por la intromisión de terceros. El lazo afectivo resulta útil además para contrarrestar el aspecto pasional de la relación, pues Filón entiende el amor como un tipo de pasión que es regulada por la razón. Ella ayudará igualmente al control de la sexualidad, que no solo encuentra en el matrimonio el único espacio donde puede manifestarse lícitamente, sino que además, aun en este ámbito legítimo, debe desarrollarse dentro de estrechos límites. Estos están señalados por la finalidad que convierte en lícita la actividad sexual: la generación de descendencia legítima. La reproducción –en directa oposición al placer– es el objetivo específico y único de la unión sexual y por lo tanto, incluso dentro del matrimonio deben respetarse las prohibiciones que tienden a fomentar la moderación y la continencia, evitando las relaciones que necesariamente resulten infecundas, como las producidas durante el período menstrual o cuando se conoce la infertilidad de la mujer. Incluso cuando están permitidas, las uniones deben estar regidas por el auto-dominio

evitando los excesos a los que conducen la lujuria y el deseo desenfrenado, y como un recordatorio de esta prescripción, los lavados purificatorios obligatorios luego de cada unión sexual evocan simbólicamente la impureza producida en este acto, que será mayor cuanto mayor sea el placer involucrado.

La finalidad procreativa de la sexualidad se manifiesta en una metáfora recurrente en el escrito de Filón que surge a partir de la analogía entre la relación sexual y la tarea de la siembra. Proveniente del acervo popular de la cultura griega, esta metáfora también permite reconocer una concepción de la sexualidad anclada en teorías tradicionales que ubicaban a la mujer en un papel pasivo –como la tierra que recibe la semilla– y asignaban al hombre el rol activo y principal: la aportación de la simiente que contenía la causa del movimiento que permitía la generación. Avalada científicamente en los escritos de Aristóteles, esta teoría reproductiva se manifiesta en diversos puntos de la obra filoniana y se mantiene estable pues resulta coherente con las concepciones antropológicas del filósofo.

Por último, la centralidad del fin procreativo constituye el argumento de base para la interdicción del aborto, el infanticidio y la exposición de los niños, prácticas que en mayor o menor medida eran permitidas en el mundo greco-romano y a las que Filón se opone rotundamente, al igual que otros autores judeohelenistas contemporáneos. Esta norma, en el contexto socio-cultural del Imperio romano, resultaría una de las más estrictas disposiciones mediante las cuales Filón circunscribe la sexualidad conyugal. El objetivo reproductivo poseía gran importancia también entre los otros grupos culturales (helénicos y romanos, en especial a partir de las leyes familiares de Augusto), pero con él competían otros intereses que podían conducir a una limitación de la descendencia, como los motivos económicos, de género, etc. Filón ubica todos estos intereses en un segundo plano frente a la sacralidad de la vida humana que no puede ser destruida y que permite en primer lugar la continuidad de la especie, para preservar al mismo tiempo la comunidad y la familia. La alusión a la tolerancia existente en otros pueblos hacia estas prácticas indica que Filón intenta evidenciar el alto nivel de filantropía y la severidad de la moral judía para ubicarla en un nivel superior al de las demás legislaciones del entorno. Solo las leyes de Moisés contenían todas las prescripciones necesarias para que la sexualidad, circunscrita dentro de los límites del matrimonio legítimo, asegurara la continuidad de la especie y la familia al tiempo que garantizara una vida personal y comunitaria asentada en las virtudes de la moderación y la continencia.

CAPÍTULO II

El quiebre de la fidelidad marital: adulterio

El mandamiento bíblico que prohíbe el adulterio se ubicaba en el sexto lugar en la *Septuaginta* que utilizaba Filón y estaba compuesto únicamente por dos palabras: οὐ μοιχεύσεις, “No cometerás adulterio” (Ex 20.13 y Dt 5.17)¹. En la exposición legal que realiza Filón, esta sintética interdicción actúa como punto de partida para sistematizar y analizar todas las leyes bíblicas referidas a los comportamientos sexuales, pero en su sentido más concreto se aplica a un acto específico que implica una transgresión a la fidelidad marital y que tiene claras consecuencias en el orden familiar y social. En el presente capítulo analizaremos el modo en que Filón delimita la referencia específica del delito de adulterio (μοιχεία) y las explicaciones que propone para su interdicción y su severa sanción. Los lugares principales en que Filón desarrolla sus argumentaciones acerca de esta temática en su *Exposición de la Ley* son los párrafos de *Sobre el Decálogo* 121-131 y *Las leyes particulares* 3.8-11, a la vez que el caso de José, tentado a cometer adulterio por la mujer de su amo, brinda ocasión para introducir comentarios y opiniones sobre el tema en el tratado *Sobre José* 44-47. Por último, otro pasaje de relevancia para el análisis de esta temática es el de *Las leyes particulares* 3.52-62, dedicado al ritual de la sospechosa adúltera, la ordalía bíblica ejecutada a fin de determinar la inocencia o culpabilidad de una mujer acusada de un adulterio no comprobado mediante pruebas fehacientes.

El capítulo se iniciará con un apartado dedicado a la delimitación del sentido que adquiere el término μοιχεία en los escritos de Filón, pues su concepción del delito difiere del significado que el vocablo poseía en la Grecia clásica y se ve determinada por las definiciones bíblicas de la transgresión. En la segunda parte, nos ocuparemos de presentar en forma sintética los modos en que se definía y se trataba el adulterio en las legislaciones que Filón conocía porque formaban parte de su contexto socio-cultural: griega, romana y judía. Esta exposición funcionará como trasfondo sobre el cual podremos determinar hasta qué punto las interpretaciones y opiniones filónicas se vinculan o se distancian de las legislaciones de su entorno. En la tercera sección volveremos sobre los textos de Filón a fin de analizar sus explicaciones del sexto

¹ En el texto hebreo, en cambio, estos versículos contienen el mandamiento que prohíbe el homicidio, que ocupa el sexto lugar, mientras el adulterio se ubica séptimo, en Ex 20.14 y Dt 5.18.

mandamiento bíblico, es decir, los motivos que el filósofo encuentra para que el adulterio pueda considerarse uno de los delitos de mayor gravedad. Estas razones las ubicará Filón en dos dimensiones principales, una ética y otra social, y los efectos nocivos que la falta produce en estas dimensiones justificarán la severidad de la sanción que merecen los transgresores, tema que ocupará la cuarta sección de nuestro estudio. Por último, en la quinta parte del capítulo nos detendremos sobre el ritual de la sospechosa adúltera a fin de reconocer los motivos por los cuales Filón se ocupa en detalle de este pasaje bíblico y la relación que su análisis guarda con las concepciones expresadas antes acerca del delito de adulterio.

1. El sexto mandamiento: ¿qué actos constituyen μοιχεία?

A pesar de que Filón utiliza el sexto mandamiento como un título general que encierra todas las prohibiciones y regulaciones en materia de sexualidad, no debe olvidarse que la interdicción bíblica se refiere a un delito específico y nuestro autor, al igual que la *Septuaginta*, utiliza el vocablo griego μοιχεία para designarlo. La directa traducción del término a nuestras lenguas modernas por el concepto de ‘adulterio’ suele encubrir la diversidad de sentidos que la palabra ha transmitido en distintos momentos histórico-culturales. En efecto, los actos que constituían μοιχεία en la Grecia clásica no son idénticos a los que Filón tiene en mente cuando utiliza el vocablo en el contexto de la tradición bíblica.

En la Atenas de la época clásica, el concepto de μοιχεία no se circunscribía a la transgresión de la fidelidad sexual en el marco del matrimonio. Designaba más bien la seducción de cualquier mujer libre que estuviese bajo la autoridad de un κύριος, a quien le correspondía velar por su honradez y castidad: podría tratarse de su esposa, su concubina, su hija, su hermana, su madre². El término, entonces, comprendería las relaciones sexuales ilícitas entabladas con cualquier mujer libre, tuviese o no esposo, incluyendo, además de las jóvenes vírgenes, las viudas y las divorciadas, más allá de que el uso más frecuente fuera el referido al quiebre de la relación marital³.

² Véase *infra* en este mismo capítulo el apartado 2.1 “El delito de μοιχεία en Grecia”.

³ Cf. Carey (1995: 408): “it is entirely possible that in concentrating on marriage they [texts which use the term *moicheia* and cognates] are merely reflecting the most common context for *moicheia*”. En el mismo sentido se expresa Patterson (1998: 124-125).

Filón, en cambio, si bien utiliza el término griego, lo aplica a la concepción bíblica del delito, que restringe su aplicación a dos ámbitos bien definidos. En primer lugar, es μοιχεία la relación sexual entre un hombre y una mujer casada con otro. Así, en *Spec.* 3.11 Filón identifica a quienes cometen μοιχεία como aquellos que desean a “mujeres de otros”, γυναιξὶν ἄλλων, incluso de sus parientes (οἰκείων), amigos (φίλων) y vecinos (τῶν πλησίον)⁴. Aquí Filón se mantiene apegado a los versículos bíblicos que prohíben cometer adulterio con la esposa de otro (γυναῖκα ἀνδρός, Lv 20.10), con la mujer del prójimo (γυναῖκα τοῦ πλησίον, Lv 20.10 y Lv 18.20) y con una mujer casada (μετὰ γυναικὸς συνωκισμένης ἀνδρί, Dt 22.22).

Por otro lado, Filón considera también μοιχεία la relación entre un hombre y una joven ya comprometida a otro, aunque al respecto existen posiciones divergentes. “Algunos”, dice Filón, “creen que la relación ilícita luego del compromiso es una falta intermedia entre la seducción y el adulterio” (Μεθόριόν τινες ὑπολαμβάνουσιν ἀδίκημα εἶναι φθορᾶς καὶ μοιχείας ὑπογάμιον, *Spec.* 3.72). Se han propuesto diversas hipótesis acerca de quiénes serían los autores y defensores de la opinión aquí expresada⁵, pero lo que resulta claro es que Filón se opone a esta concepción y afirma que a su juicio (παρ' ἐμοὶ δὲ κριτῆ) la relación que denomina ὑπογάμιον, “es también una forma de adulterio” (μοιχείας καὶ τοῦτ' ἐστὶν εἶδος, *ibíd.*). El alejandrino asienta su opinión en el hecho de que “los compromisos, en los que se inscriben los nombres del hombre y de la mujer y todos los otros datos necesarios para la unión, son equivalentes a los matrimonios (αἱ γὰρ ὁμολογίαι γάμοις ἰσοδυναμοῦσιν)” (*ibíd.*). En esta interpretación Filón coincide nuevamente con la ley bíblica, que considera que una “joven virgen comprometida” (παῖς παρθένος μεμνηστευμένη ἀνδρί, Dt 22.23) es para otro hombre “la mujer del prójimo” (τὴν γυναῖκα τοῦ πλησίον, Dt 22.24), igual

⁴ Cf. *Decal.* 124.

⁵ Véase *supra*, n. 13 en el capítulo I. Mientras Goodenough (1929: 93 ss.) piensa que aquellos que otorgaban menor relevancia a la infidelidad producida en este estadio previo al matrimonio en sí mismo eran los abogados griegos, Belkin (1940: 243 ss.) propone una explicación histórica dentro del marco de la interpretación de la Ley judía. El compromiso, desde los tiempos bíblicos, no implicaba la adquisición de la categoría de esposa, pues las relaciones maritales no se iniciaban hasta la celebración de las nupcias. Sin embargo, los peligros de las persecuciones en Judea, donde las mujeres eran frecuentemente capturadas y violadas, provocaron que comenzara a otorgarse al compromiso el valor de un matrimonio y que ya se entablasen durante este período las relaciones entre los esposos. En Galilea, en cambio, no hubo tantas persecuciones y por lo tanto el compromiso preservó su valor bíblico; lo mismo ocurrió en Egipto. En consecuencia, el contrato de compromiso fue perdiendo su relevancia legal, motivo por el cual un rabino palestino como Hilel el Viejo, comparando la importancia del compromiso en Palestina con su escaso valor social en Egipto, pudo considerar que allí el ὑπογάμιον era una falta menor al adulterio. Es contra esta opinión de los estudiosos palestinos, según Belkin, que Filón expresa su desavenencia.

frase que la aplicada a la esposa, y que asigna a la relación ilícita entre tal mujer y otro hombre distinto de su prometido la misma pena capital que al adulterio, por el método de la lapidación (Dt 22.25). Sin embargo, Filón, en sintonía con la legislación bíblica, establece al respecto una importante restricción: este castigo se aplicará a ambos participantes únicamente si los dos han actuado de común acuerdo (Dt 22.24, *Spec.* 3.73), es decir, siempre que se trate de una seducción y no de una violación. En este último caso, en cambio, solo el hombre que forzó a la mujer será condenado (Dt 22.25, *Spec.* 3.76)⁶.

Además de estas dos formas bien definidas de adulterio, Filón considera que un último caso de *μοιχεία*⁷ se produce cuando una mujer vuelve a su anterior marido luego de haber estado casada con otro, del que enviudó o se divorció. El hombre que acepta este tipo de reconciliaciones es culpable a los ojos del filósofo de dos graves delitos: “adulterio y proxenetismo” (*μοιχείαν τε καὶ προαγωγείαν*). La prohibición de que el primer marido vuelva a tomar a la mujer como su esposa está especificada en el versículo bíblico Dt 24.4. Sin embargo, no se establece allí la vinculación que Filón propone con las dos faltas mencionadas. El término que hemos traducido por ‘proxenetismo’, *προαγωγή*, tenía justamente este sentido en la Grecia clásica pues designaba a la persona que prostituía a un muchacho o a una mujer libres, acto que mereció primero una multa de veinte dracmas (Plutarco, *Solón* 23.1) y luego la pena de muerte (Esquines, *Contra Timarco* 1.184)⁸. Pero, como propone Mary Rose D’Angelo (2007: 78), el uso filónico resulta más cercano al concepto romano de *lenocinio*. En efecto, la *Lex Iulia de adulteriis coercendis* sancionada por Augusto alrededor del año 18 a.C. abarca con este concepto una gran cantidad de casos diversos de proxenetismo

⁶ Esta diferenciación es de gran relevancia al momento de analizar las concepciones de Filón acerca de las relaciones forzadas y la seducción puesto que en este pasaje el alejandrino distingue ambos delitos en base a la disposición interna de la mujer afectada, esto es, si su participación es voluntaria o no – distinción ausente en su análisis tanto del adulterio con una mujer casada como del caso de corrupción de una joven virgen en *Spec.* 3.65-71-. Debido a la importancia de este pasaje para el análisis de la concepción filónica de las relaciones forzadas, decidimos incluir su examen en el capítulo IV, dedicado a las relaciones ilícitas extramaritales, que pueden ser producidas por mutuo consentimiento o bien por medio de violencia u otra forma de coerción.

⁷ Belkin (1940: 258 ss.) interpreta el párrafo *Spec.* 3.64 en el sentido de que constituye adulterio también la relación sexual con una mujer no casada (por ejemplo, una viuda o divorciada). Pero la expresión de Filón es muy explícita al afirmar que se trata de otra falta, más leve: “En el caso de que alguien deshonrase mediante violencia a una mujer privada de marido, ya sea porque este haya muerto, ya porque se haya separado o por otra causa, comete una falta más leve que el adulterio, aproximadamente la mitad, por lo que se le absolverá del castigo de muerte” (Ἐὰν δέ τις χήραν ἀποθανόντος ἀνδρὸς ἢ καὶ διαζευχθεῖσαν ἄλλως βιασάμενος αἰσχύνῃ, κουφότερον ἢ κατὰ μοιχείαν ἀμάρτημα δρῶν, ἡμῖσιν σχεδὸν ἐκείνου, τῆς μὲν θανάτου τιμωρίας ἀφείσθω). Filón solo establece una comparación entre esta falta y el adulterio, no una equivalencia.

⁸ Cf. Harrison 1968: 37 y MacDowell 1978: 125.

y, entre ellos, ocupa un lugar muy importante la obtención de ganancias a cambio de la connivencia en el adulterio de la esposa. Puede ser acusado de este delito no solo el marido que recibe dinero por el adulterio de su mujer sino también aquel que, una vez descubierto el adulterio, no lo denuncia y permanece con ella (*Digesto* 48.5.2.2). Si bien el caso al que se refiere Filón no es idéntico a estos tipificados por el derecho romano, es probable que el filósofo esté considerando el primer divorcio como una acción premeditada que facilita la unión de la mujer con el segundo marido, tal vez con fines de obtención de herencia o algún otro tipo de beneficios. D'Angelo propone como ejemplo el caso relatado por Plutarco en su tratado *Cato Minor* 52.5-6, donde comenta que César recriminaba a Catón porque este se divorció de su esposa, Marcia, para que pudiera casarse con su amigo Hortensio, pero a la muerte de este volvió a tomarla como su mujer, luego de que ella hubiera heredado la importante fortuna de Hortensio. Aunque aquí el término *προαγωγεία* no aparece, las acusaciones de *φιλοπλουτία* (amor por la riqueza) y *μισθαρνία* (condición mercenaria) señalan claramente el interés por obtener ganancias económicas como el motivo profundo del accionar de Catón. A nuestro entender, Filón pudo haber tenido en mente estas consideraciones legales y morales romanas al interpretar el precepto bíblico que prohíbe volver a casarse con la misma esposa como una combinación de los delitos de adulterio y proxenetismo⁹. Por otra parte, es probable que en *Spec.* 3.30 el planteo de Filón dé por supuesto el hecho de que el primer divorcio de la mujer haya sido causado por un adulterio –no comprobado– u otro tipo de transgresión de la moral sexual¹⁰. De ser así, al volver a tomarla como esposa, el primer marido estaría perdonando y avalando abiertamente ese comportamiento.

⁹ En esto coincidimos con Goodenough (1929: 86): “what Philo means is that for a husband to take back a wife who has lived with another man is for the husband to condone her in promiscuity and adultery”. Sin embargo, no podemos otorgar el mismo acuerdo a las conclusiones del autor, imposibles de comprobar, con respecto a la ejecución efectiva en Alejandría de la pena de muerte que asigna Filón a este crimen, ya sea a través del linchamiento colectivo o del juicio ratificado por una corte romana.

¹⁰ De hecho, aunque Filón afirma que el primer divorcio puede producirse “por un motivo cualquiera”, el verso bíblico de base alude implícitamente a una falta contra la castidad. Véase la discusión sobre los motivos que justificarían el divorcio en Belkin (1940: 228 ss.), quien concluye que en Alejandría “the main cause for divorce was unchastity” (p. 230).

2. El contexto de la discusión filoniana: el adulterio en Grecia, Roma y en la interpretación judía

Antes de proceder al análisis de los argumentos con los que Filón justifica la interdicción del adulterio y su severa sanción referiremos brevemente el modo en que el adulterio era concebido y restringido en las legislaciones que conocía el alejandrino y que pudieron haber influenciado su pensamiento. En efecto, en el apartado anterior, al presentar las formas de adulterio que distingue Filón hemos podido percibir puntos de contacto con ciertos elementos conceptuales provenientes del ámbito jurídico greco-romano. Una sintética exposición de los lineamientos legales aplicables al adulterio entre los grupos culturales circundantes al filósofo judeohelenista nos permitirá luego, al momento de analizar sus propios puntos de vista, reconocer nuevas conexiones o bien elementos en los que el judío intenta distanciarse o diferenciarse de una u otra tradición.

2. 1. El delito de μοιχεία en Grecia

Como mencionamos en el apartado anterior, en Atenas en la época clásica el término μοιχεία tenía un sentido más amplio que el moderno concepto de ‘adulterio’. Si bien no resulta sencillo esbozar una definición unívoca –por la naturaleza misma de la ley griega, que raramente ofrece definiciones–, varias fuentes, provenientes sobre todo del discurso forense de los oradores, ofrecen información acerca de este delito y de los modos en que podía ser sancionado, ya sea en forma privada o pública. Una ley citada por Demóstenes (*Contra Aristócrates* [23].53) afirma que el hombre que mata a otro por haberlo sorprendido “encima” o “junto a” (ἐπί) su esposa, su madre, su hermana, su hija o una concubina que haya tomado para procrear hijos libres no debe ser condenado por homicidio. Esta ley se incluye entre las normas referentes al homicidio con el objeto de determinar cuáles son las ocasiones en que un homicidio puede considerarse justificado y, por tanto, merecedor de indulgencia. De hecho, además de los casos mencionados, la ley incluye otros, como las muertes involuntarias producidas en una competencia atlética, o por desconocimiento o ignorancia en la ruta y en la guerra. En consecuencia, su interés no radica en regular el delito de μοιχεία, término que no aparece en el texto de la ley. Sin embargo, tanto Lisias como Aristóteles se refieren a una ley que por sus similitudes léxicas y de contenido puede identificarse con esta y la presentan como

aplicable al μοιχός¹¹. Ello permite deducir que se considera μοιχός al hombre que tiene relación con cualquiera de las mujeres mencionadas por Demóstenes; no obstante, algunos investigadores han rechazado esta interpretación por considerar que μοιχός es únicamente quien se une a la esposa de otro¹². Frente a esta opinión, resulta fundamental el testimonio del Pseudo-Demóstenes en el discurso *Contra Neera*, pues allí un hombre se defiende de la acusación de μοιχεία con el argumento de que la mujer en cuestión no es hija de su acusador¹³, lo que implica que si fuese su hija, sí podría tratarse de μοιχεία¹⁴. Estos son los principales testimonios que demuestran que el delito denominado μοιχεία en la Grecia clásica consistía en la relación ilícita producida con una mujer libre a cargo de un κύριος. Ni siquiera existía en la ley sobre el homicidio justificado una delimitación clara entre relaciones de seducción o de coerción y con toda probabilidad el homicidio se consideraría legal en cualquiera de los dos casos, que por otra parte serían muy difíciles de distinguir en el momento del hecho, así como de comprobar en un eventual juicio.

La posibilidad de matar al culpable hallado en flagrante delito demuestra la gravedad que revestía en el mundo griego antiguo esta transgresión a la moral sexual. Sin embargo, no era esta la única consecuencia posible del delito del adulterio. De hecho, la ley del homicidio justificado sirve justamente para limitar los hechos de venganza privada a aquellos casos en que el μοιχός es hallado en el acto mismo de cometer el delito, pero quedan fuera de esta norma aquellas situaciones en que no existe flagrancia y el acusador debe demostrar el hecho mediante testigos u otro tipo de pruebas. E incluso si existe flagrancia, es posible que el marido ofendido opte por no

¹¹ El discurso de Lisias en defensa de Eufileto, que asesinó a Eratóstenes al hallarlo en el acto de cometer adulterio con su esposa, solicita la lectura de una ley inscrita “en la estela del Areópago”, el tribunal que juzgaba los homicidios voluntarios, y luego argumenta que el mismo Areópago establece expresamente que quien tome venganza de “un adúltero hallado en el acto con su esposa” (ἐπὶ δάμαρτι τῆ ἑαυτοῦ μοιχὸν λαβῶν) no será condenado por homicidio (*Sobre el asesinato de Eratóstenes* [1].30). Aristóteles enumera los tipos de homicidio juzgados en las diferentes cortes atenienses y asigna al *Delfinium* los casos en que alguien reconoce haber cometido un asesinato pero declara que este es legal (κατὰ τοὺς νόμους), como por ejemplo quien “aprehende a un adúltero” (οἷον μοιχὸν λαβῶν), o quien mata a otro por ignorancia en la guerra o en una competencia atlética (*Constitución de los Atenienses* 57.3). La similitud con los términos de la ley citada por Demóstenes es patente.

¹² Cf. Cohen (1994: 98 ss.).

¹³ “Reconocía haber tenido relación con la mujer, pero no ser un adúltero, pues ella no era hija de Estéfano” (ὡμολόγει μὲν χρησθαι τῆ ἀνθρώπῳ, οὐ μέντοι μοιχός γε εἶναι· οὔτε γὰρ Στεφάνου θυγατέρα αὐτὴν εἶναι, *Contra Neera* [59].67).

¹⁴ Cf. Carey 1995: 408. A partir de estos testimonios y de otros proporcionados por los oradores griegos, la mayoría de los investigadores concuerdan en considerar que el término μοιχεία remitía en Grecia a un concepto más amplio que lo que modernamente entendemos por ‘adulterio’. Cf. Harrison (1968: 36), MacDowell (1978: 124-125), Cole (1984: 98, 100), Carey (1995: 407), Patterson (1998: 124-125).

matar al culpable, sino que resuelva de otra manera la situación. Una posibilidad, en este caso, era apresar al μοιχός y retenerlo hasta tanto diera garantías de que pagaría una compensación al marido agraviado¹⁵. Este proceder es atestiguado en el discurso *Contra Neera*, pues allí se cita una ley según la cual alguien que ha sido aprisionado como adúltero y luego liberado bajo el compromiso de fiadores que garantizaran el pago acordado podía denunciar ante los θεσμοθέται que había sufrido este trato injustamente y que había sido objeto de una trampa. Si se demostraba que su denuncia era verídica, entonces resultaba liberado de las garantías entregadas, pero si se confirmaba que era un μοιχός, era entregado por sus fiadores al hombre que lo había apresado y este podía ejercer en la corte cualquier trato que deseara sobre él, a excepción de utilizar un cuchillo¹⁶. Este castigo es indicativo de la gravedad asignada al delito cometido, pues implicaba una enorme humillación el hecho de ser maltratado físicamente en público, acto que en condiciones normales sería condenado como ὕβρις¹⁷, pero ante el cual el adúltero perdía todos los medios de defensa de que disponían los ciudadanos, pues por su accionar se había hecho merecedor de la deshonra y la vergüenza pública¹⁸.

El abuso físico que la ley permite en esta instancia, podía también producirse en la forma de venganza privada, como testimonian los humillantes castigos a los que aluden las comedias aristofánicas¹⁹. Pero dentro del marco legal existía aún otro camino de resolución a través de los tribunales, pues los damnificados podían recurrir al procedimiento denominado γραφή μοιχείας, una acción pública, es decir, que podía ser iniciada por cualquier ciudadano y en la que las eventuales multas se pagaban al Estado. Si bien ha habido intentos de reconstruir la ley que establecía este procedimiento legal²⁰, no existen datos certeros al respecto, ni siquiera se conocen las penas que podría obtener un condenado en este tipo de juicio, aunque es probable que existiera cierta variabilidad puesto que las γραφαί eran procedimientos en que la acusación podía solicitar la pena

¹⁵ Cf. Lisias, *Sobre el asesinato de Eratóstenes* [1].25. Allí el μοιχός descubierto *in flagranti* ruega al marido agraviado que “no lo mate” (μη ἀποκτεῖναι), sino que “le cobre una suma de dinero” (ἀργύριον πράξασθαι).

¹⁶ La prohibición de utilizar un cuchillo genera serias dificultades de interpretación; podría implicar la interdicción de matar al adúltero (Cole 1984: 104), de derramar sangre en el recinto sagrado de la corte (Harris 1990: 374), o bien de aplicar al μοιχός una castración (Patterson 1998: 262, n. 40)

¹⁷ Sobre la ὕβρις como un comportamiento que genera deshonra y humillación en su víctima, véase *infra*, apartados 3.2 de este capítulo y, especialmente, 3.1 del capítulo IV.

¹⁸ Cf. Carey 1995: 413.

¹⁹ Tales como la violación anal realizada con un nabo o la depilación pública (Aristófanes, *Nubes* 1083; *Pluto* 168). Cf. Dover 2008 [¹1978]: 165-166.

²⁰ Cohen (1994: 120 s.) elabora una reconstrucción hipotética de las principales disposiciones de la ley contra el adulterio.

que considerara conveniente y el acusado formulaba una contrapropuesta, entre las que el tribunal debía decidir. En consecuencia, según el caso las penas podían fluctuar desde las más laxas, como una compensación pecuniaria, hasta las más severas, como la condena a muerte²¹.

Los castigos que podía obtener el μοιχός son evidencia del rechazo que generaba en la sociedad griega el hombre que cometía este tipo de delitos. Lisias en su discurso en defensa de Eufileto adelanta algunas razones por las cuales el μοιχός genera el odio de sus conciudadanos²². En primer lugar, dado que su accionar involucra la persuasión y no la fuerza, resulta que el adúltero corrompe la mente de la mujer seducida y la convierte en más suya que de su marido, es decir, debilita los sentimientos afectivos entre los esposos al tiempo que el afecto de la mujer se desvía hacia un extraño²³. Esta situación tiene dos consecuencias sumamente negativas: por un lado, el adúltero puede tener acceso a los bienes materiales del esposo traicionado, en tanto la mujer es quien se ocupa del control doméstico; en segundo lugar, aunque más importante aún, el adulterio corrompe la descendencia al punto de que se vuelva imposible determinar la paternidad de los hijos. Como ya hemos señalado, el discurso de Lisias se refiere particularmente a la relación ilícita con una mujer casada, sin embargo, las consecuencias negativas respecto de la descendencia estarían en juego en todas las formas de μοιχεία: una joven virgen pondría en duda la descendencia futura, mientras una viuda o divorciada, la que ya ha tenido con anterioridad a la relación ilícita²⁴. Y esta desacreditación de la mujer se vincula con otra de las consecuencias del delito de μοιχεία, la degradación que producía en el honor de la mujer afectada y, por extensión, de toda su familia y en especial de su κύριος. En efecto, la concepción de este delito en el mundo griego no puede desligarse de las categorías del honor y la reputación que son centrales en la determinación de la estima social de los ciudadanos²⁵. El adúltero produce con su accionar una ofensa al honor que provocará vergüenza y una

²¹ Cf. Cole 1984: 103-104; Cantarella 2005: 244.

²² Lisias, *Sobre el asesinato de Eratóstenes* [1].33.

²³ Una alusión similar a la pérdida de la φιλία en el matrimonio realiza Jenofonte en *Hierón* 3.6. Carey (1995: 415) desacredita que este argumento motivara el castigo del delito de μοιχεία, véase *infra*, n. 107.

²⁴ Cf. Carey (1995: 416): “*Moicheia*, because clandestine and difficult to pinpoint precisely in time, raises a doubt about the paternity of any children born to a woman”. Tanto este autor como Cantarella (2005: 240) señalan que el interés por la legitimidad de la descendencia se vincula a la necesidad de proteger la pureza del linaje cívico, pues la ciudadanía era hereditaria.

²⁵ Cf. Cohen 1994: 140 ss.; Patterson 1998: 132: “... public interest cannot be limited to the sanction of the law alone, but is evident in other pervasive means of social control such as the shame that attends the public charge or reputation as a *moichos* or the isolation that the *moichoumene* will experience even if she is not legally prohibited from remarrying”.

mengua considerable en la reputación social. Esta deshonra solo podrá ser paliada a través del severo castigo del ofensor y de su propia humillación y degradación moral.

Este aspecto deshonroso del delito se evidencia también en las consecuencias que se derivan de él para la mujer y para su marido. Nuevamente el Pseudo-Demóstenes en el discurso *Contra Neera* [59].87 testimonia acerca de este aspecto. El esposo agraviado estaba obligado a divorciarse de su mujer si se demostraba el adulterio, a riesgo de sufrir, si se oponía, el castigo de ἀτιμία, es decir, la pérdida de sus derechos ciudadanos y, con ellos, de su honor, τιμή. La mujer, por su parte, se veía impedida en el futuro de participar en los rituales religiosos y de llevar cualquier tipo de adorno, e incluso podía ser castigada físicamente por cualquier persona que la hallara transgrediendo estas prohibiciones²⁶. En suma, los efectos del adulterio demuestran el gran interés público que se asignaba al control de la moral sexual en la sociedad griega y la gravedad con que podía ser juzgada cualquier transgresión a la fidelidad marital o a la castidad femenina requerida por la estricta vigilancia de los hombres del οἶκος.

2. 2. Las leyes de Augusto contra el adulterio

Mientras en Grecia las leyes que combatían los delitos sexuales son difíciles de agrupar en un único cuerpo legislativo o de ubicar en su contexto de origen, en Roma puede reconocerse un momento puntual en que se estableció de manera conjunta y sistemática la legislación concerniente a diversos tipos de comportamientos sexuales ilícitos. En efecto, luego de la Guerra Civil que dividió a la República, cuando Augusto obtuvo la suma de los poderes públicos se le atribuyó entre ellos la función de la *cura morum et legum*, es decir, la custodia de las costumbres y las leyes²⁷. En ejercicio de este cargo, el *Princeps* realizó una enorme obra legislativa en materia de familia que tenía como objeto, según lo enunciado, combatir la laxitud moral que reinaba en la sociedad romana y retornar a las costumbres de los padres²⁸, que favorecían la pudicia y la castidad. En el año 18 a.C. se promulgaron la *Lex Iulia de maritandis ordinibus* y la *Lex Iulia de*

²⁶ Cf. Patterson 1998: 131, quien señala que estos castigos eran el equivalente femenino de la ἀτιμία.

²⁷ Cf. Ferrero Raditsa 1980: 302.

²⁸ Augusto afirma en la *Res Gestae* 8: “A través de nuevas leyes promulgadas a propuesta mía hice volver al uso muchas [prácticas] ejemplares de nuestros ancestros que ya estaban cayendo en el olvido en nuestro tiempo” (*Legibus novis me auctore latis multa exempla maiorum exolescentia iam ex nostro saeculo reduxi*, trad. propia). Véase también Suetonio, *Divus Augustus* 34. Cf. Edwards 1993: 34, 42-46 y Csillag 1976: 54-55.

*adulteriis coercendis*²⁹. Esta última resulta de especial interés para nuestro estudio, puesto que si bien su título indica que su finalidad era ‘restringir’ o ‘castigar’ (ambos sentidos posee el término *coerceo*) los adulterios, en realidad intentó regular muchos otros tipos de comportamientos sexuales, además de las relaciones con mujeres casadas³⁰.

Si bien en la *Lex Iulia* suelen utilizarse de manera indistinta los términos *adulterium* y *stuprum*, al momento de legislar en particular sobre ellos se especifica la diferencia entre ambos tipos de delitos. Papiniano (*Digesto* 48.5.6.1) afirma que el adulterio se comete con mujer casada pues el nombre del delito se origina en razón del parto concebido “de otro” (*ex altero*)³¹, mientras que el estupro se comete con una joven virgen (*virginem*) o con una viuda (*viduamve*), correspondiendo a lo que los griegos denominan φθορά. Tradicionalmente, el marido tenía el derecho de matar a su esposa sorprendida en adulterio, mientras que si no lo hacía, el delito se resolvía dentro de la esfera privada de la familia, donde el comportamiento de la mujer era juzgado en el marco de un consejo familiar (el *consilium propinquorum*) y la sentencia era decidida por el *paterfamilias*, quien tenía el derecho de vida y muerte (*ius vitae ac necis*) sobre sus descendientes, de modo que según la gravedad del caso la pena podía alcanzar la mayor severidad, hasta llegar incluso a la muerte, aunque lo más habitual –sobre todo en las épocas más tardías de la República– sería el divorcio con pérdida de toda o gran parte de la dote³². Sin embargo, con el tiempo el poder del padre y del marido para ejercer el castigo se había reducido, de modo que la pena de muerte ya no era aplicable y el esposo podía apropiarse como máximo de una sexta parte de la dote.

Con la *Lex Iulia de adulteriis coercendis*, Augusto puso fin a este sistema tradicional y convirtió el adulterio en un delito público, es decir, un crimen, en el que cualquier ciudadano tenía derecho a presentar la acusación. Si bien el marido tenía prioridad para acusar a su esposa, seguido por el padre de esta, a quienes se otorgaban de manera sucesiva seis meses para formular la demanda, una vez acabadas estas instancias, el crimen era pasible de *accusatio publica* y para su arbitración se estableció

²⁹ Sobre la datación de ambas leyes, cf. Ferrero Raditsa 1982: 295-297 y Csillag 1976: 29-35.

³⁰ En los próximos capítulos de nuestra investigación tendremos ocasión de examinar otras temáticas incluidas en la *Lex Iulia de adulteriis coercendis*, como el *stuprum*, el rapto, el incesto, etc.

³¹ Más allá de esta *compositio nomine* en relación a la concepción de los hijos, el nombre *adulterium* se deriva de la preposición *ad-* añadida al sustantivo *alter* (otro), pues indica en todo caso la relación entre una mujer casada y otro hombre distinto de su marido; cf. Maldonado de Lizalde 2005: 367; Irigoyen Troconis 2007: 140; Ghirardi 2005: 110.

³² Cf. Csillag 1976: 177-178. Véase Aulo Gelio, *Noches áticas* 10.23.

una *quaestio perpetua*³³. Cuando el adulterio era sorprendido *in flagranti* la *Lex Iulia* restableció el *ius occidendi* para el padre de la mujer³⁴, pues le otorgó el derecho de matar al amante siempre y cuando matara también a su hija en forma inmediata³⁵, si estos habían sido hallados en su propia casa o en la de su yerno³⁶. Estas prescripciones tenían como objeto, aunque parezca lo contrario, limitar el poder del padre, pues al obligarlo a matar a su hija junto con el amante, se asumía que de esa forma se vería incentivado a refrenarse y a mostrar indulgencia y piedad³⁷. En cuanto al marido, en cambio, la ley consideró necesario contener su impetuosidad, de modo que se le prohibió matar a su mujer descubierta en adulterio, aunque tenía permitido matar al adúltero solo si lo sorprendía en su propia casa y si pertenecía a ciertas categorías: alcahuete, actor de teatro, condenado en juicio público, liberto de algún miembro de la familia inmediata o esclavo³⁸. Si no pudiera o no quisiera matar al adúltero, el marido podía retenerlo hasta veinte horas continuas con objeto de obtener pruebas y testimonios en su contra³⁹. Por otra parte, el esposo que descubría el adulterio debía divorciarse de su mujer, pues si no lo hacía cualquiera podía acusarlo de *lenocinium*, es decir, de tolerar el adulterio de su esposa o incluso de instigarlo con fines económicos u otro tipo de intereses⁴⁰.

Una vez que el esposo había efectuado el divorcio podía iniciarse el procedimiento penal por adulterio⁴¹, cuyos resultados, de comprobarse el delito, consistían en severas sanciones tanto para la mujer involucrada como para el adúltero. Ambos sufrían, por empezar, una merma en su patrimonio, pues el hombre perdía la mitad y la mujer la tercera parte de sus respectivos bienes, además de la mitad de la dote, en el caso de la mujer⁴². A esta sanción pecuniaria se añadía la pena de relegación

³³ Cf. Mommsen 1991: 435 y Ferrero Raditsa 1982: 310-312. La *Lex Iulia* distingue así dos tipos de acusaciones: *accusatio iure mariti vel patri* y *accusatio iure extranei* (ibíd., p. 311). Las *quaestiones perpetuae* eran cortes criminales permanentes establecidas para el procedimiento de determinados tipos de delitos en particular (cf. Berger 1953: 663).

³⁴ *Digesto* 48.5.20-21 (siempre que el padre –ya sea natural o adoptivo, *Digesto* 48.5.22– no sea aún *filius familias*, es decir, se encuentre bajo la potestad de su propio padre).

³⁵ *Digesto* 48.5.22.4; 48.5.23.4; 48.5.32.

³⁶ *Digesto* 48.5.22.2 y 48.5.23.2-3.

³⁷ *Digesto* 48.5.22.4. Cf. Ferrero Raditsa 1982: 313.

³⁸ *Digesto* 48.5.24.

³⁹ *Digesto* 48.5.25.

⁴⁰ *Digesto* 48.5.2.2; 48.5.29.

⁴¹ Los seis meses de que disponía el marido para acusar a su esposa se contaban desde el día en que se había sustanciado el divorcio (*Digesto* 48.5.29.5). Si el marido no se divorciaba, nadie podía iniciar un proceso por adulterio, sino en todo caso presentar la acusación de lenocinio contra el esposo (*Digesto* 48.5.26).

⁴² Cf. Mommsen 1991: 437; Csillag 1976: 195-198. Véase Paulo, *Sentencias* 2.26.14; Justiniano, *Instituta* 4.18.4.

o exilio de ambos involucrados, cada uno a una isla distinta; aunque si el hombre era de condición humilde no se lo deportaba a una isla sino que se le aplicaban castigos corporales⁴³ o bien se lo condenaba a trabajos forzados en las minas⁴⁴. La mujer hallada *in flagranti* o condenada en juicio público por adulterio resultaba degradada y probablemente era declarada infame o *probrosa*, como indican el impedimento para dar testimonio⁴⁵ en un juicio o para recibir herencias y el hecho de que estuviese prohibido para un senador casarse con tal mujer⁴⁶. Como castigo adicional, debía vestirse como prostituta, según indican ciertos pasajes de Marcial y Juvenal⁴⁷.

No resulta sencillo determinar cuáles son las motivaciones que subyacen a esta ley augustea contra los adulterios, pero puede intentarse una aproximación a algunas de sus causas. En primer lugar, la constante referencia de los historiadores y moralistas de la época a la campante inmoralidad e indecencia del comportamiento de las clases altas, especialmente de las mujeres⁴⁸, parece ubicarse como la preocupación de fondo⁴⁹. Por otra parte, no puede desligarse este estatuto de las leyes que fomentaban el matrimonio y la procreación (*Lex Iulia de maritandis ordinibus*, *Lex Pappia Poppaea*), de modo que la estricta regulación de todo tipo de comportamiento sexual extramarital podría funcionar como un aliciente a la búsqueda de un matrimonio legítimo, y en consecuencia, la represión del adulterio actuaría como prevención de los posibles nacimientos de hijos ilegítimos que viciarán la descendencia legítima de los matrimonios⁵⁰. A ello se añade el hecho de que la ley contra el adulterio se aplicaba principalmente a la clase patricia, como permiten comprobar las penas que apuntan casi siempre a una merma económica y de estatus social, así como la preocupación por la

⁴³ Cf. Justiniano, *Instituta* 4.18.4 y Mommsen 1991: 437.

⁴⁴ Cf. Maldonado de Lizalde 2005: 383; Ghirardi 2005: 119.

⁴⁵ Tampoco el hombre condenado por adulterio podría ser testigo, cf. *Digesto* 22.5.14.

⁴⁶ *Digesto* 22.5.18; 23.2.43.10-13. Cf. Treggiari 1993: 290; Maldonado de Lizalde 2005: 383-384; Gardner 2008: 129; Ghirardi 2005: 118-119.

⁴⁷ Marcial, *Epigramas* 10.52; Juvenal, *Sátiras* 2.68 ss. Cf. Gardner 2008: 130, n. 43; Maldonado de Lizalde 2005: 384; Irigoyen Troconis 2007: 145-146.

⁴⁸ Cf. Livio, *Historia de Roma* pr. 9-12; Salustio, *Conspiración de Catilina* 9-10, 25; Tácito, *Historia* 1.2.

⁴⁹ Cf. Edwards 1993: 35; Csillag 1976: 71-72. Gardner (2008: 128) opina: "Clearly, the law was intended primarily to preserve the chastity of women within marriage".

⁵⁰ Cf. Ghirardi 2005: 108, 111. Csillag (1976: 72), teniendo en cuenta la merma en la natalidad y la consiguiente crisis demográfica, afirma con respecto a las leyes augusteas: "only a satisfactory number of children could guarantee the maintenance of power by the ruling nation and the extension of the traditions of Rome beyond Italy. Yet here the case was not one of progeny of any kind, but only of such as were desirable from the point of view of Augustan class policy". Edwards (1993: 49 s.), en cambio, desacredita que la legitimidad de la descendencia sea una de las preocupaciones centrales de la ley pues, afirma, "there are few examples in classical Roman texts of directly expressed concern with illegitimate births as a consequence of adultery". A este hecho podría contribuir, según la autora, la escasa descendencia producto del adulterio, la cual sería controlada a través de mecanismos como la contracepción, el aborto y la exposición de niños.

subversión de la jerarquía de clases, expresada por ejemplo en la condición agravada de los adulterios entre una mujer y un esclavo⁵¹. Por consiguiente, el interés por la protección de la legitimidad de la descendencia se vincula con toda probabilidad al afán de “mantener incólumes las viejas estirpes republicanas”⁵².

A pesar de que en principio y según la propaganda imperial estas leyes se proponían fomentar un retorno a las antiguas costumbres, en la práctica las normas que hemos sintetizado implicaban una fuerte intrusión del estado en un ámbito que históricamente había permanecido dentro de la esfera privada y del derecho doméstico. Las leyes de Augusto interfieren en ese sistema tradicional de jurisdicción doméstica en cuanto que las situaciones familiares pasan a formar parte del dominio público, a la vez que tanto el *paterfamilias* como el esposo pierden gran parte de su poder a causa de las limitaciones aplicadas al *ius occidendi*⁵³. Estos son los motivos por los que la legislación augustea fue objeto de una fuerte resistencia⁵⁴ y sufrió continuas modificaciones y limitaciones. Sin embargo, su influjo fue importante y duradero, como puede deducirse de la atención que recibe en el *Digesto* de Justiniano, escrito varios siglos después⁵⁵ de la promulgación de las leyes augusteas.

2. 3. El adulterio en la Biblia y en la temprana interpretación judía

El principal código legislativo del texto bíblico, el Decálogo, contiene solamente dos palabras que expresan la prohibición del adulterio: οὐ μοιχεύσεις, “No cometerás adulterio” (Ex 20.13 y Dt 5.17). No hay una definición del delito, ni se mencionan sanciones, procedimientos u otros elementos conducentes a su regulación. Sin embargo, más adelante en el libro del *Deuteronomio* aparece una primera determinación de la sanción que debe aplicarse a la falta: “Si un hombre es descubierto acostado con una mujer casada con otro hombre, condenarán a muerte a ambos, al hombre que se acostó con la mujer y a la mujer” (Ἐὰν δὲ εὕρεθῃ ἄνθρωπος κοιμώμενος μετὰ γυναϊκὸς συνωκισμένης ἀνδρὶ, ἀποκτενεῖτε ἀμφοτέρους, τὸν ἄνδρα τὸν κοιμώμενον μετὰ τῆς γυναϊκὸς καὶ τὴν γυναῖκα, Dt 22.22). La misma pena para ambos participantes en el delito se reitera en *Levítico*: “Un hombre que cometiera adulterio con la mujer de un

⁵¹ Cf. Gardner 2008: 130; Maldonado de Lizalde 2005: 386.

⁵² Ghirardi 2005: 108.

⁵³ Cf. Maldonado de Lizalde 2005: 369-370, 375; Ferrero Raditsa 1982: 313.

⁵⁴ Cf. Csillag 1976: 21.

⁵⁵ Anunciado en el año 530 d.C., el *Digesto* fue finalmente publicado en el 533 (cf. Berger 1953: 436).

hombre o que cometiera adulterio con la mujer del prójimo, que sean puestos a muerte con muerte⁵⁶ el adúltero y la adúltera” (ἄνθρωπος, ὃς ἂν μοιχεύηται γυναῖκα ἀνδρός ἢ ὃς ἂν μοιχεύηται γυναῖκα τοῦ πλησίον, θανάτῳ θανατούσθωσαν ὁ μοιχεύων καὶ ἡ μοιχευομένη, Lv 20.13). Estos pasajes indican que el adulterio se concibe como la relación con una mujer casada, sin que tenga relevancia alguna la condición del hombre. Por otra parte, aunque la sanción fijada por ambos textos es la misma, el versículo deuteronomico añade la información de que el hombre debía ser “hallado” o “descubierto” (εὗρεθῆ) con la mujer, lo que indicaría que el delito debía ser sorprendido en el acto para que fuese posible ejecutar la sanción⁵⁷.

Además de prescribir la pena que debían sufrir los adúlteros, los dos libros bíblicos citados ofrecen al menos un esbozo de explicación o justificación de la prohibición. Dt 22.22 asienta la pena capital en el hecho de que “así acabaréis con el mal de Israel” (καὶ ἐξαρεῖς τὸν πονηρὸν ἐξ Ἰσραηλ). Lv 18.20 exhorta a no acostarse con la mujer del prójimo “para no hacerte impuro a consecuencia de ella” (σου ἐκμιασθῆναι πρὸς αὐτήν). A estos dos comentarios aplicados al caso específico del adulterio se añaden las consideraciones finales de Lv 18.24-30, referidas en general a todas las prescripciones que regulan el comportamiento sexual. Allí aparecen repetidos los conceptos de impureza (μιάσμα) y de abominación (βδέλυγμα)⁵⁸, a la vez que se formulan dos aspectos complementarios que justifican la necesidad de cumplir estas normas: la obediencia a la autoridad divina y la amenaza del castigo. La primera se expresa en las órdenes directas formuladas mediante verbos en futuro conjugados en la segunda persona del plural⁵⁹, así como en la afirmación final, en primera persona, de la procedencia divina de los preceptos: ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν (Lv 18.30). La segunda obtiene una prueba contundente en el destino nefasto sufrido por los pueblos que habitaban la tierra antes de los hebreos, los que han sido castigados por sus impurezas

⁵⁶ Filón analiza la expresión bíblica “morir con muerte” en *Leg.* 1.105-108 (sobre Gn 2.17) y *Fug.* 53-64 (sobre Ex 21.12).

⁵⁷ Cf. Rodd 2001: 29.

⁵⁸ Los conceptos de impureza y abominación (así como el de santidad, que no aparece en los versículos analizados aquí) son de gran importancia en el texto bíblico y han sido estudiados en profundidad por numerosos investigadores (cf. Douglas 2001 [1966], Neusner 1973, Klawans 2000, Koltun-Fromm 2010). Sin embargo, no nos referiremos a ellos en nuestro trabajo porque Filón no se apropia de ellos para explicar la prohibición del adulterio, ni de las demás relaciones sexuales ilícitas. De hecho, solo menciona la cuestión de la impureza (μιάσμα) en relación al adulterio en el tratado *Sobre José* 45, pero allí justamente desplaza la atención de este aspecto de la falta hacia lo social, pues José destaca que la gravedad del adulterio es mayor cuando subvierte las jerarquías de clases: “me impones una triple mancha al exigirme no solo cometer adulterio, sino también corromper a mi señora y a la esposa de mi señor”.

⁵⁹ “Guardaréis todas mis leyes y todos mis mandatos y no cometeréis ninguna de entre todas estas abominaciones” (Lv 18.26).

pues contra ellos la tierra se ha irritado⁶⁰ y, además, se manifiesta en forma explícita en la advertencia: aquellos israelitas que cometan alguna de estas abominaciones serán extirpados de su pueblo⁶¹.

Entre los estudiosos de la ley bíblica se han generado discusiones tanto con respecto a la severidad de la condena a muerte establecida sin restricciones ni circunstancias atenuantes de ningún tipo, como en relación con la motivación en que se basa la condena del adulterio. Anthony Phillips ha planteado que el Decálogo constituía la ley criminal de Israel y que su violación no suponía solo una ofensa contra el prójimo, sino sobre todo una transgresión de la voluntad divina y por lo tanto ponía en peligro la Alianza entre el pueblo hebreo y su Dios. En consecuencia, las ofensas criminales no concernían individualmente a la persona que hubiera sufrido el daño, sino que involucraban a la comunidad entera, sobre la que recaía la responsabilidad de subsanar el hecho mediante la ejecución del criminal, a fin de evitar la cólera divina y el consiguiente castigo sobre la comunidad⁶². En la misma dirección se expresa Moshe Greenberg, quien, partiendo de una comparación entre las demás leyes del Antiguo Oriente Próximo y las bíblicas, concluye que una perspectiva absolutamente distinta caracteriza a unas y a otra. Mientras las leyes del Oriente Próximo tenían como fuente y garante al rey y perseguían, por tanto, objetivos de orden político y económico, la legislación bíblica tenía como fuente y garante a Dios y era expresión de su voluntad. Por esta causa, los crímenes se convierten en pecados, en males absolutos, y ningún hombre tiene el poder de perdonarlos o expurgarlos. Ello explicaría el hecho de que ciertas ofensas como el adulterio, cuya resolución en otros códigos legales (babilónico, asirio, hitita) podía dejarse a discreción del marido ofendido, la ley bíblica los concebía como crímenes contra Dios que, por tanto, no admitían ni perdón ni mitigación del castigo⁶³.

Frente a estas posturas, Henry McKeating (1979: 57 ss.) plantea que, a pesar de que las leyes prescriben la pena de muerte para el adulterio, no hay evidencia de que esta condena fuera realmente aplicada. El autor postula que las redacciones de *Deuteronomio* y *Levítico* pretendían volver obligatoria una pena que antes era solo una

⁶⁰ “En todas estas acciones se han hecho impuras las naciones que yo despidí ante vuestro rostro, se ha hecho impura la tierra, y por ella he castigado su injusticia y la tierra se ha irritado contra sus habitantes” (Lv 18.24-25).

⁶¹ “Quien cometiera alguna de todas estas abominaciones, las almas que las realizaron serán extirpadas de su pueblo” (Lv 18.29).

⁶² Phillips 1993: 225; 2002: 93.

⁶³ Greenberg 1993: 288-289.

de las posibilidades. Sin embargo, tanto antes como después de estas leyes el adulterio parece haber sido tratado mediante diversas alternativas: el marido podía aceptar una compensación (Pr 6.32-35), la mujer podía ser humillada y desnudada en público (Os 2.5; Jr 13.22, 26; Ez 16.37-39, 23.26; Na 3.5-6), o podían sufrir directamente el castigo divino (Gn 12.10-20, 20.1-8, 26.10, 39.9; 2 S 12-13; Sb 3.16-19)⁶⁴. Por lo tanto, McKeating propone que la ley era una expresión de lo que era deseable, pero sus sanciones raramente eran aplicadas y para la mayoría de los israelitas el adulterio sería un asunto privado, del cual debía ocuparse el marido en forma extraoficial. La ley, por lo tanto, sería sobre todo materia de teoría religiosa, pero no de uso práctico⁶⁵.

Más allá de estas discusiones teóricas acerca de la aplicabilidad o no de las sanciones bíblicas, los diversos autores coinciden en afirmar que el adulterio era considerado un crimen sagrado. En este sentido, Cyril Rodd (2001: 29-30) considera que podrían postularse tres motivaciones distintas del carácter delictivo del adulterio: primero, la preocupación por la propiedad, en tanto la mujer es propiedad del marido⁶⁶; segundo, la ofensa se integra dentro del sistema de pureza; tercero, el adulterio perturba el orden patriarcal al introducir dudas respecto de la paternidad de los niños. Sin embargo, el autor descarta la primera opción pues la severidad del castigo no podría basarse en este motivo; la tercera fundamentación, la cuestión de la paternidad, probablemente esté presente pero nunca es formulada explícitamente. Por consiguiente, el hecho de que el adulterio constituía una forma de impureza es, en su opinión, la motivación más presente en la consideración bíblica del delito. Esta idea adquiere validación a partir del léxico que ya hemos señalado en nuestra lectura de los pasajes sobre el adulterio: la referencia al “mal” (πονηρός) en Dt 22.22 y a la “contaminación” o “impureza” (ἐκμιασθῆναι) en Lv 18.20.

En cuanto a la comprensión filónica de las leyes bíblicas, debemos tener en cuenta que nuestro filósofo basa su discusión en las prescripciones contenidas en el Pentateuco, es decir, se centra en los cinco libros principales del Antiguo Testamento, mientras muy raramente alude a los profetas, las obras sapienciales u otros libros veterotestamentarios. Por lo tanto, más allá de las breves alusiones en *Génesis* a otras penas posibles para el adulterio, su análisis del delito se sustenta en los textos que hemos analizado del Decálogo, *Deuteronomio* y *Levítico*, en los que el adulterio se

⁶⁴ Cf. Phillips 1993: 75-76 y Rodd 2001: 37.

⁶⁵ Cf. Rodd 2001: 39.

⁶⁶ Esta visión sostiene Neufeld 1944: 163-164.

configura como un crimen que atenta en primera instancia contra Dios, pues constituye una transgresión de sus leyes, e indefectiblemente debe ser castigado con la pena de muerte.

La temprana interpretación rabínica no se distanció demasiado de los parámetros bíblicos para la concepción y tratamiento del delito. El marido, en tanto parte afectada, continuaba exento de poder alguno para perdonar a su mujer o para reducir o modificar la pena⁶⁷. Con respecto a la mujer, mientras en la Biblia uno de los castigos consistía en desnudarla en público, los textos rabínicos indican solamente que debía ser despojada del velo, pero no se la desnudaba excepto momentos antes de la ejecución, e incluso en esa instancia se le debía cubrir al menos el pecho con un trapo⁶⁸. Los rabinos discuten sobre todo las formas de ejecución de la pena de muerte sancionada por la Biblia, pues encuentran que se disponen diversos tipos de muerte para cada caso –para la hija de sacerdote, la incineración⁶⁹, para la mujer comprometida, la lapidación⁷⁰– pero no se especifica el método a emplear en el caso de la mujer casada, de modo que concluyen que debía utilizarse el método más común, el estrangulamiento⁷¹. Sin embargo, estas discusiones rabínicas resultan más teóricas que prácticas, puesto que se fueron introduciendo cada vez mayores restricciones en la aplicabilidad de la condena hasta volverla obsoleta⁷². En efecto, el hecho de que solo el adulterio cometido con pleno consentimiento y voluntad fuese sancionado con la muerte supone la exclusión de todos los casos en que es forzado por medio de compulsión física o amenaza de muerte⁷³, así como aquellos en que el delito se produce por ignorancia (ya sea que la esposa confunde al amante con su marido o que el adúltero no sabe que la mujer es casada, por ejemplo) y aquellos en que los participantes no poseen aún responsabilidad moral (v.g. niñas menores de doce años, muchachos menores de trece). Pero la restricción más evidente se impuso cuando se determinó que el culpable, para ser condenado, antes de cometer la falta debía ser advertido por dos testigos de la gravedad del crimen que estaba a punto de efectuar y de que sería condenado a muerte. Solo si este asentía y respondía que aceptaría las consecuencias de su acción se consideraba que la advertencia previa era

⁶⁷ Epstein 1967: 201.

⁶⁸ Misná, *Sanhedrín* 6.3.

⁶⁹ Misná, *Sanhedrín* 9.1.

⁷⁰ Misná, *Sanhedrín* 7.9.

⁷¹ *Sifré Deuteronomio, Piska* 241, Dt 22.22 (ed. Hammer 1986: 247-248); Misná, *Sanhedrín* 11.1.

⁷² Epstein 1967: 210-211.

⁷³ Cf. *Sifré Deuteronomio, Piska* 243, Dt 22.26 (ed. Hammer 1986: 249).

válida⁷⁴. A través de este tipo de restricciones el castigo de muerte fue prácticamente anulado y reemplazado, en general, por la flagelación.

3. La explicación filónica del sexto mandamiento

En el análisis previo de las legislaciones que Filón pudo conocer en su contexto sociocultural y que pudieron influenciarlo hemos señalado no solo las formas de tratamiento y sanción del delito de adulterio, sino también las motivaciones en que se sustentaba la regulación y represión de este comportamiento asumido como delictivo. El razonamiento que guió esta consideración del tema radica en el hecho de que Filón, en el curso de su búsqueda por explicar y justificar la gravedad del crimen, ofrece mucha información acerca de su concepción del adulterio y de los efectos nocivos que este produce. En su exposición de las razones por las que el adulterio debe ser reprimido puede delinearse cuál es su posicionamiento con respecto a las demás legislaciones con las que dialoga.

En la legislación bíblica, como hemos señalado, el carácter criminal del adulterio se sustenta en el hecho de que transgrede la voluntad divina. La motivación de su prohibición radica en categorías ético-religiosas de carácter general y abstracto, como los conceptos de mal, impureza y abominación, que, según Heinemann (2008 [1953]: 10-11), funcionan como “razones emocionales” (“*emotional reasons*”) para el cumplimiento de los mandamientos divinos, pues apelan a provocar sentimientos de repulsión –o, en otros casos, de afecto– hacia determinados actos. De hecho este autor, en su libro *The reasons for the commandments in Jewish thought*, propone una teoría acerca de las motivaciones y razones que a lo largo del tiempo han justificado la obediencia a los mandamientos bíblicos que puede ofrecernos un punto de partida para comprender la operación que realiza Filón en su explicación de estas leyes. Heinemann postula que en los mandamientos se fusionan elementos racionales, es decir, que pueden ser alcanzados por la deliberación racional de nuestra conciencia, junto a otros irracionales, según los cuales los preceptos bíblicos deben cumplirse aun sin comprender su sentido, porque son la voluntad de Dios⁷⁵. Pero a pesar de que en ocasiones la Torá brinda ciertos principios de explicaciones racionales, estas no son

⁷⁴ Talmud, *Sanhedrín* 40b-41a.

⁷⁵ Heinemann 2008 [1953]: 8.

fundamentales para la observancia de los mandamientos⁷⁶, sino que se privilegian las razones emocionales y las centradas en la autoridad divina que origina las leyes y sanciona su transgresión.

Frente a esta ausencia de motivaciones lógicas y racionales que señalaba en la formulación bíblica de los mandamientos, Heinemann observa que los filósofos judeohelenistas como Filón, en su búsqueda por amalgamar la religión judía con la filosofía helénica, se propusieron hallar la fundamentación de los mandamientos divinos en la razón humana: “they strove to find sufficient reasons for the fulfillment of mitzvoth — reasons that would be sufficient for Jews and non-Jews alike”⁷⁷. En efecto, Filón, imbuido en la cultura griega y en su tradición filosófica, persigue el objetivo de demostrar que los mandamientos y leyes contenidos en la Torá pueden ser reconocidos como leyes válidas por todos los pueblos, e incluso superiores a cualquier otra legislación puesto que las leyes divinas convergen con la Ley de la Naturaleza⁷⁸, creada y ordenada por la misma divinidad. Con este fin, el filósofo alejandrino se dedica a proporcionar a los preceptos bíblicos esas razones “suficientes” desde el punto de vista filosófico y racional. En lo que respecta al adulterio, se desentiende de las imprecisas motivaciones formuladas por el texto bíblico –las categorías de abominación e impureza ni siquiera son mencionadas en sus análisis–, mientras que despliega sus explicaciones en dos dimensiones principales:

- a) una dimensión ética centrada en la noción de moderación de los deseos y placeres o auto-dominio, ἐγκράτεια, y vinculada a una finalidad exclusivamente reproductiva de las relaciones sexuales;
- b) una dimensión social que, por un lado, reconoce las categorías de honor y vergüenza en que se sustenta el estatus tanto individual como familiar y, por otro, se asienta en motivaciones económico-políticas tendientes a la preservación de la propiedad y la ciudadanía a través de la legitimidad de la descendencia.

⁷⁶ “[T]he Torah informs us that the performance of mitzvoth does not depend on the understanding of them” (Heinemann 2008 [1953]: 14). Una idea similar expresa Birnbaum (2007: 129): “Israel receives God’s laws and statutes with few, if any, explanations about their intrinsic worth or meaning. For the most part, these stipulations are delivered with divine authority and no other explicit rationale”.

⁷⁷ Heinemann 2008 [1953]: 45.

⁷⁸ Sobre la concordancia entre Ley natural, Ley divina y Ley mosaica en el pensamiento filónico, cf. Wolfson (1962 II: 180 ss.), Najman (1999, 2003), Martens (2003: 83 ss., 95 ss.). Véase *supra*, el apartado 4.2 de la Introducción, “La concepción de la Ley judía en la *Exposición*”.

La dimensión religiosa proveniente del texto bíblico no desaparece en la comprensión filónica del adulterio sino que atraviesa toda su exposición, pero son estos ámbitos en que el mandamiento divino puede encontrar una motivación racional los que obtienen un espacio más amplio en su explicación de la falta y de la necesidad de prevenirla. En los próximos apartados, nos ocuparemos de analizar ambas dimensiones en la justificación filónica del sexto mandamiento.

3. 1. Justificación ética del mandamiento: φιληδονία vs. ἐγκράτεια

Al iniciar su discusión del sexto mandamiento en *Sobre el Decálogo*, Filón explica que el adulterio se ubica en primer lugar en la Segunda Tabla, que reglamenta las relaciones dentro de la sociedad humana, porque constituye “la mayor de las injusticias” (μέγιστον ἀδικημάτων, *Decal.* 121)⁷⁹. Ello se debe a que esta transgresión de las leyes divinas y naturales siempre es motivada por el “amor al placer” (φιληδονία, *Decal.* 122), una pasión que “debilita los cuerpos de los que la sienten y disuelve las fuerzas del alma” (ibíd.). En *Las leyes particulares*, también es el placer (ἡδονή) el causante de la falta ya que, denuncia Filón, ninguno de los seres de la tierra, el aire o el mar escapa a su dominación (δυναστεία), sino que se someten a sus mandatos al modo de servidores (*Spec.* 3.8). Esta insistencia en el poder que ejerce el placer no es superflua, pues justamente es esa posición de supremacía la que resulta perjudicial. En efecto, Filón alude en el párrafo siguiente a la función natural –y, por tanto, benéfica– del placer, cuando afirma que “el placer natural” o “de acuerdo a la naturaleza” (ἢ κατὰ φύσιν ἡδονή) se convierte a menudo (πολλάκις) en algo censurable (μέμψιν) (*Spec.* 3.9). Con la referencia al carácter natural del placer, el alejandrino reconoce su utilidad y contribución en vistas de la procreación y conservación de la especie, funciones que admite en otros pasajes de su obra. Así, en *Alegorías de las leyes* afirma que “el placer ayuda a la preservación de nuestra especie y también el deseo” (*Leg.* 2.8) y retoma la idea en *Leg.* 2.17: “ninguna de las cosas entre la especie mortal llega a la existencia sin la ayuda del placer”. Sin embargo, como repite una y otra vez, este es solo un mal necesario y se debe evitar a toda costa abusar de él: “es necesario que el ser creado haga uso del placer, pero mientras el malvado lo usará como un bien último, el virtuoso solo como algo necesario” (*Leg.* 2.17). La restricción en el uso del placer y la desconfianza

⁷⁹ Una frase casi idéntica aparece en *Jos.* 44 (τοῦ μέγιστου τῶν ἀδικημάτων). Cf. también *Decal.* 131.

ante una pasión artera y seductora⁸⁰ se fundamenta en la necesaria distribución de fuerzas que debe existir en el alma humana a fin de que prevalezca la virtud sobre el vicio: la parte racional y superior del alma, el νοῦς, debe gobernar los impulsos irracionales ligados a lo corporal –entre los cuales pasiones como el placer y el deseo ocupan un lugar preeminente– y ponerlos a su servicio. Si, en cambio, son ellos los que esclavizan a la razón, conducen al alma a su propia ruina alejando al hombre de Dios y de la vida inmortal a través del pecado⁸¹.

De este modo, Filón propone una primera explicación del mandamiento que prohíbe el adulterio centrada en su teoría ética, la cual se expresa a lo largo de toda su obra y se sustenta en las categorías filosóficas griegas heredadas principalmente de Platón y el estoicismo⁸². De hecho, es toda esta teoría ética la que se insinúa en el uso filónico del concepto de φιληδονία como la causa principal del delito de adulterio. Entre los estoicos, en su meticuloso análisis de los tipos de pasiones que debe enfrentar y domeñar el alma humana, Crisipo propuso una clasificación en la que subsumió bajo la órbita de las cuatro pasiones principales –deseo, placer, temor y pena– todas las demás, que serían, entonces, especies dependientes de aquellas genéricas. Dentro de la lista agrupada en la categoría del deseo se encuentra la φιληδονία, (cf. *SVF* 2.394), definida como “el deseo desenfrenado de placeres” (*SVF* 2.397)⁸³. Por otra parte Plutarco, en el contexto de una discusión con las ideas de Crisipo, cita el amor al placer entre “los vicios y las enfermedades” (αἱ κακίαι καὶ τὰ νοσήματα) (*De Stoicorum Repugnantiis* 1050d = *SVF* 1.937.29).

Filón recurre a este concepto en varios pasajes de sus escritos, que pueden aportar algunos datos más para clarificar su estrecha vinculación con el delito de adulterio. El φιληδονός es, para nuestro autor, aquel que ha permitido que el deseo por los placeres se vuelva preponderante en su alma, guiándolo hacia deleites infinitamente variados (*Sacr.* 31) y en cuya consecución el alma se ha desviado hacia todo tipo de

⁸⁰ Cf. *Opif.* 165, *Leg.* 2.74-75, *Sacr.* 26, *Gig.* 44, etc. El placer, dado el género femenino del término griego ἡδονή, es representado como una prostituta, cf. *Opif.* 166, *Sacr.* 21. Gaca (2003: 202 ss.) analiza esta metáfora y postula que el placer en Filón se asimila al mismo tiempo a la prostituta bíblica y a la diosa Afrodita.

⁸¹ Cf. *Leg.* 1.71-72, 1.106, 3.224; *Sacr.* 45, 49; *Conf.* 54; *Migr.* 7-8; etc.

⁸² De Platón procede la división tripartita del alma y la necesidad de que la razón domine sobre lo corporal e irracional (Cf. *República* 439d-442d, *Timeo* 79d-71a, *Fedro* 246b ss., etc.). De los estoicos, Filón incorporó el concepto del νοῦς como “la parte rectora del alma”, τὸ ἡγεμονικόν (cf. Crisipo, *SVF* 2.836, 837, 839 y BS 13.13 y 24.7) e incluso suscribe en ocasiones la división en siete partes del alma irracional (cf. *Opif.* 117-8, *Leg.* 1.11 y 1.39, *Her.* 232 y Crisipo, *SVF* 2.827-833). Cf. Martín (1986: 20-22).

⁸³ También aparece una definición sin la especificación del desenfreno: “deseo de placeres” (*SVF* 2.395).

vicios (*Sacr.* 32). Pero, frente a otros deseos excesivos que suelen enumerarse junto a ella, como la φιλαργυρία (el amor por el dinero, o por las riquezas, φιλοπλουτία) y la φιλοδοξία (el amor a la fama)⁸⁴, la φιληδονία adquiere mayor especificación por su ligazón a ciertos tipos de placeres. Estos son los “apetitos del vientre” (τὰς γαστρὸς ἐπιθυμίας), es decir, la comida y la bebida, y los “arrebatos de debajo del vientre” (τοὺς ὑπογαστρίους οἴστρους), o sea, sexuales (*Opif.* 158). Por eso el amante del placer es simbolizado por la serpiente, que se arrastra sobre su vientre (*Opif.* 157-8, *Leg.* 2.90 y 3.159), así como por el rey de Egipto, que representa el dominio completo del cuerpo sobre la razón (*Leg.* 3.38⁸⁵ y 212, *Jos.* 153, *Somn.* 2.211). La vinculación de la φιληδονία a los placeres alimenticios y sexuales se reitera en numerosos textos filónicos⁸⁶ y configura una secuencia causal: dado que el vientre es la ubicación corporal privilegiada de los deseos y pasiones irracionales, “saciado el vientre, también los apetitos de otros placeres se hacen vehementes” (*Leg.* 3.138) hasta generar dos perniciosos vicios: la incontinencia (ἀκρασία) y la intemperancia (ἀκολασία) (*Somn.* 2.210). Frente a este peligro, el hombre debe luchar contra las pasiones y deseos para mantenerlos bajo control a través de las virtudes de la continencia (ἐγκράτεια) y la templanza (σωφροσύνη) (ibíd. 2.211)⁸⁷. La ἐγκράτεια, continencia, moderación o autodominio, es la virtud que más directamente se opone al placer y al desenfreno que se produce en su búsqueda. Así, en *Sobre Abraham* 24, en el contexto de una enumeración de los vicios que el hombre virtuoso abandona para abrazar las virtudes opuestas, Filón incluye el paso de la φιληδονία a la ἐγκράτεια, colocadas en absoluto antagonismo. La ἐγκράτεια consiste en el dominio de uno mismo frente a los placeres, empezando por las comidas, bebidas y los deseos sexuales⁸⁸, y es de una importancia fundamental en la búsqueda de una vida virtuosa, como demuestra la comunidad de los

⁸⁴ Cf. Crisipo, *SVF* 2.395 y 2.397; Filón, *Spec.* 1.281, *Prob.* 21, *QG* 4.33a; Plutarco, *De garrulitate* 502e, *De Stoicorum Repugnantiis* 1050d (= Crisipo, *SVF* 1.937).

⁸⁵ Cf. n. 64 de Alesso (2009: 254), que cita más pasajes sobre esta imagen del rey de Egipto.

⁸⁶ Cf. *Leg.* 3.145, 159 y 237, *Post.* 98 y 182, *Spec.* 3.23 y 112-113, etc. También Plutarco, relativamente contemporáneo a Filón, establece repetidas veces esta relación: *Comparatio Demetrii et Antonii* 4.3, *De tuenda sanitate praecepta* 124f, 126e, 127e, *Conjugalium praecepta*, 139b, *Cuestiones Convivales* 646a, *Amatorius* 766b y f, *De esu carnum* 996e, *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum* 1094a.

⁸⁷ Ambas virtudes aparecen estrechamente relacionadas en pasajes como *Agr.* 98 y son simbolizadas por el ὀφιομάχης, una especie de saltamontes cuyo nombre significa, literalmente, el que combate a la serpiente (*Opif.* 164, *Leg.* 2.105).

⁸⁸ Cf. *Det.* 101-103; *Spec.* 1.149-150, 4.97, 99, 101, 112, 124 (donde diversas normativas dietarias se vinculan al fomento de la continencia), etc. *Spec.* 4.112 pone nuevamente en oposición las especies acuáticas que simbolizan el amor al placer (φιληδονία) frente a aquellas que representan la continencia (ἐγκράτεια).

Terapeutas, quienes “colocan la continencia a modo de cimiento del alma y construyen sobre ella las demás virtudes” (*Contempl.* 34).

Las categorías éticas hasta aquí analizadas reaparecen en el análisis del adulterio en *Las leyes particulares*, donde Filón explica que el placer es reprochable cuando “se abusa de él sin medida e insaciablemente” (ἀμέτρως καὶ ἀκορέστως χρῆται τις αὐτῇ, *Spec.* 3.9), aun cuando no se dirija hacia objetos prohibidos. Así sucede con los glotones, “ávidos de comida” (οἱ περὶ ἐδωδῶν ἄπληστοι) y con “los amantes de las mujeres” (οἱ φιλογύναιοι) que mantienen las relaciones “más lujuriosas” (λαγνίστερον) aunque sea con sus propias mujeres y no con las ajenas. En estos casos, el mayor reproche recae sobre el cuerpo que demanda mediante molestas manifestaciones físicas estos placeres (*Spec.* 3.10), si bien ello no implica que el alma, que debería oponerse a esos deseos, esté libre de toda culpa. Pero cuando el desenfreno es tan grande que alcanza a las mujeres de otros (γυναιξὶν ἄλλων, *Spec.* 3.11), se convierte en “una enfermedad incurable del alma” (ἀνίατον νόσον ψυχῆς, *ibíd.*)⁸⁹. De este modo, el adulterio se configura como una de las más graves formas de expresión de la φιληδονία⁹⁰, pues no solo implica un uso desmedido del placer sexual sino también una ofensa contra Dios⁹¹ –que explícitamente ha prohibido este acto– y contra el prójimo.

Sin embargo, el hecho de que el exceso y la desmesura en los placeres sexuales, o, lo que es lo mismo, la φιληδονία, puedan existir incluso en el marco de las relaciones matrimoniales nos lleva a considerar qué significa la ἐγκράτεια en materia sexual. ¿Cuándo se encuentra el placer sexual en acuerdo con la naturaleza? En otro pasaje centrado en el tema del adulterio, los párrafos del tratado *Sobre José* dedicados al episodio de la mujer de Putifar, José explica a la esposa de su amo que no puede acceder a sus solicitudes porque los hebreos se dirigen castos al matrimonio y no contraen esta unión con el fin de obtener placer, sino para la generación de hijos legítimos⁹². Este es el propósito otorgado por la ley natural –esto es, divina– a la sexualidad: la reproducción en el marco legítimo del matrimonio. La φιληδονία se opone

⁸⁹ Cf. *Decal.* 124: más que el cuerpo se corrompe (διαφθείρεται) el alma de la mujer adúltera.

⁹⁰ En *Leg.* 3.237 José reconoce que si accediera a las incitaciones de la esposa de Putifar, símbolo del placer, pecaría contra Dios convirtiéndose en φιληδονός.

⁹¹ Kathy Gaca (2003: 209 ss., 216) distingue en el pensamiento de Filón dos grados en la transgresión sexual y considera que para el filósofo judío el segundo nivel –en el que se incluye el adulterio– constituye apostasía sexual pues es una rebelión contra Dios y, por lo tanto, merece la pena de muerte.

⁹² *Jos.* 43, véase *supra* la cita literal en el capítulo I, apartado 1, “El matrimonio como institución”.

diametralmente a este principio: “Sin duda son amantes del placer (φιλήδονοι) si no se unen con sus mujeres a fin de sembrar descendencia y perpetuar la raza, sino que, al modo de los cerdos y los machos cabríos, persiguen únicamente el placer de la unión sexual” (*Spec.* 3.113), afirma Filón en otro lugar en referencia a los padres que exponen a sus hijos⁹³. Ya habíamos señalado en el primer capítulo de nuestro trabajo⁹⁴ que la estricta aplicación del criterio reproductor como principio regulatorio de las actividades sexuales permitidas o prohibidas es un elemento fundamental del pensamiento filónico sobre el comportamiento sexual. Este criterio ejerce un influjo notable en su crítica al adulterio, que sobrepone el placer como fin a la reproducción legítima. Resulta interesante señalar en este contexto que en el ámbito del judaísmo helenístico estas opiniones filónicas encuentran notables paralelos. Uno de los más representativos aparece en los *Testamentos de los doce patriarcas*, específicamente en el de Isacar (2.3), donde se afirma que Dios premió a Raquel con dos hijos porque “vio que quería unirse a Jacob para tener hijos (διὰ τέκνα) y no por amor al placer (διὰ φιληδονίαν)”. La contraposición entre la φιληδονία y la procreación es aquí idéntica a la que hemos hallado en Filón⁹⁵.

En definitiva, a partir de las consideraciones precedentes resulta claro que la primera justificación de la interdicción del adulterio en la *Exposición de la Ley* filónica se centra en categorías éticas provenientes de la filosofía helénica y se configura a partir de estrictos criterios de evaluación de los comportamientos sexuales que encuentran numerosos paralelos tanto en el pensamiento moral propiamente greco-romano como en los ambientes judeohelenistas. El adúltero ha perdido toda forma de ἐγκράτεια en materia sexual: no solo busca la satisfacción del placer sexual por fuera del matrimonio sino que además ultraja un matrimonio ya constituido; en esta relación, la finalidad procreativa de la actividad sexual queda ocluida por el carácter ilegítimo y bastardo que tendría esa descendencia. Esta problemática será examinada en el siguiente apartado, dirigido al análisis de la dimensión social en la explicación filónica del sexto mandamiento.

⁹³ Cf. *QG* 4.154.

⁹⁴ Véase *supra* el capítulo I, apartado 4, “Límites y funciones de la sexualidad: la finalidad procreativa”.

⁹⁵ En la sección del capítulo I en que analizamos la importancia de la reproducción en el matrimonio se incluyen más pasajes de autores griegos, romanos y judeohelenistas que presentan ideas similares a las de Filón.

3. 2. Motivaciones sociales de la prohibición del adulterio

Un segundo ámbito en que se anclan las explicaciones filónicas del sexto mandamiento es el de lo social, es decir, manifiestan la preocupación por la preservación del orden social en sus distintos niveles, desde la familia hasta la comunidad entera. Para empezar, Filón comenta que la gravedad del adulterio es mayor que la de otros delitos porque implica la propagación del comportamiento transgresor hacia otras personas. El adúltero, en efecto, debe persuadir a la mujer para que quiebre sus obligaciones maritales, pues en la concreción de esta falta es imprescindible el acuerdo de los dos, uno “maestro” y el otro “discípulo” (*Decal.* 123). A ello se suma el hecho de que su accionar puede ser “objeto de atención y emulación” (*Spec.* 3.11) para otros hombres, que podrían seguir su ejemplo. Sin embargo, la extrema gravedad del adulterio radica principalmente en el hecho de que una única falta origina serios problemas sociales que, lejos de limitarse a afectar únicamente a los directos participantes en el delito, se propagan a través de los lazos comunitarios. En principio son tres las familias perjudicadas: la del esposo, la de la esposa –es decir, su casa paterna– y la del adúltero (*Decal.* 126). Sin embargo, “si los lazos familiares alcanzaran a muchas personas a través de los matrimonios y de las demás uniones, la falta se extendería en círculos hasta afectar a la ciudad entera” (*Decal.* 127).

Filón describe la “ruina” (*ἀνασπάτους*, *Decal.* 126) de las familias de los adúlteros como producto de la condena social, puesto que “se llenan de injuria (*ὑβρις*), de deshonra (*ἀτιμία*) y de los mayores reproches (*ὄνειδος*)” (ibíd.). Los términos empleados remiten a las categorías del honor y la reputación que determinan el estatus o posicionamiento social de los individuos o las familias⁹⁶. De hecho, los diversos vocablos denotan una fuerte mengua en el honor y la imagen pública: dos de ellos – *ὑβρις* y *ὄνειδος*– eran de uso frecuente para calificar actos o formas de comportamiento que causaban ultraje, deshonra o vergüenza⁹⁷; el otro, *ἀτιμία*, literalmente significa carencia de honra, *τιμή*, pero además, en el marco del léxico jurídico de la Grecia clásica designaba la sanción penal consistente en la pérdida de todos o una parte de los

⁹⁶ Los estudios sobre los valores de honor y vergüenza en el mundo mediterráneo antiguo retoman categorías conceptuales provenientes de la antropología; cf. Cohen (1994: 54-69, esp. 62 s. y 67).

⁹⁷ Sobre el concepto de *ὑβρις* –en especial sobre su uso en el ámbito legal– y su vinculación con las categorías de honor/deshonor, cf. Fisher (1976), Cohen (1991a), Cairns (2002). El término *ὄνειδος* es incluido por Cairns (2002: 4) en el campo semántico configurado alrededor del *αἰδώς*, donde se pone de manifiesto el funcionamiento de los valores griegos del honor.

derechos ciudadanos⁹⁸. Como hemos indicado al analizar las concepciones griegas acerca del adulterio, este delito aparecía indisolublemente ligado en el pensamiento griego a la cuestión del honor, pues el honor masculino se definía en gran parte sobre la base de la castidad de las mujeres de la familia⁹⁹, lo que permite explicar la relación postulada por Filón entre la deshonra de la mujer adúltera y la de su familia paterna. En cuanto al adúltero, era siempre juzgado de manera muy negativa en el mundo griego y como principal responsable de la falta era fuertemente condenado¹⁰⁰, de modo que no resulta extraño en este marco afirmar que también sobre él recaía la deshonra y que incluso su familia se vería afectada. Las categorías centradas en la noción del honor también estaban presentes en la sociedad romana, pero allí el honor femenino no determinaba ni afectaba en tan gran medida como en Grecia al masculino. Es decir, en el caso de una mujer adúltera, ella sufriría la deshonra –inclusive podía ser declarada *probrosa*¹⁰¹– pero no así su marido¹⁰². Por otra parte, en la sociedad en que surgió y tomó forma el texto bíblico se ha estudiado igualmente el funcionamiento de los valores de honor y vergüenza¹⁰³, pero resulta significativo que en los textos centrales al análisis filónico –las leyes registradas en *Levítico* y *Deuteronomio*– estas nociones desaparecen ante el peso del código religioso de pureza y santidad¹⁰⁴. Lo más probable, entonces, es que sean las categorías griegas las que permean el pensamiento de Filón en este punto.

⁹⁸ Cf. Harrison (1971: 169-176) y Todd (1990: 218-219).

⁹⁹ Cf. Cohen (1994: 140 ss.).

¹⁰⁰ Cohen (1994: 168) opina que el adúltero era considerado en Grecia un hombre de honor, en el sentido de que aumentaba su propio estatus y acentuaba su masculinidad al deshonrar a otros hombres seduciendo a sus mujeres. No obstante, esta interpretación es muy discutible; como señala Patterson (1998: 116), “the *moichos* himself was an ethically and socially marked character quite distinct from an honor-winning Don Juan”.

¹⁰¹ Es decir, adquiriría la condición de infamia, lo que la colocaba al nivel de las prostitutas, las actrices y las condenadas por cualquier crimen y le impedía casarse con un ciudadano libre (Ghirardi 2005: 118).

¹⁰² Cohen (1991b: 115) postula que “this linkage of female sexuality and male honor informed Roman social practices as well”. Contra esta opinión, Treggiari (1993: 311-312) afirma: “I cannot find that the woman’s honour and that of her father or brother are identified. The same applies to husbands. [...] they did not regard themselves as dishonoured by their wives’ misconduct. [...] The third parties who are really affected by a woman’s bad reputation are her children”.

¹⁰³ Cf. Mathews y Benjamin (1996) y Matthews (1998). Debe tenerse en cuenta, sin embargo, que estos estudios se ocupan únicamente de las secciones narrativas de la Biblia, dejando de lado las legislativas.

¹⁰⁴ Mathews y Benjamin (1996: 11) consideran los conceptos de honor y vergüenza como análogos a los de pureza/impureza: “In some cases, the words ‘honor’ and ‘shame’ actually appear in the Bible itself. But codes of honor and shame also govern the use of comparable terms like ‘wise’ and ‘foolish’ in the books of Proverbs, Qoheleth, and Job, as well as ‘clean’ and ‘unclean’ or ‘holiness’ and ‘impurity’ in the books of Exodus, Leviticus, and Numbers. The ‘Holiness Code’ in the book of Leviticus (Lev 17-26), for example, is comparable to a code of honor and shame in ancient Israel”. Sin embargo, no se trata únicamente de términos diversos para nombrar los mismos conceptos, sino que existen diferencias en el modo de concebir las categorías de pureza y santidad que distancian este código social y religioso del de aquellas sociedades centradas en los valores del honor y la reputación. Cf. Stiebert (2002: 166): “Honour/shame does not emerge as a useful binary pairing for the purposes of examining human

Pero más allá de la reprobación moral que recayera sobre las familias implicadas en el adulterio, el más directamente perjudicado es sin duda “el esposo traicionado” (τοῦ παρασπονδουμένου ἀνδρός, *Decal.* 126). Él debe sufrir, por un lado, el ver frustrados sus “votos matrimoniales” (τὰς ἐπὶ γάμοις εὐχάς, *Decal.* 126, *Spec.* 3.11) y, por otro, el que resulten “incumplidas” (ἀτελεῖς, *Spec.* 3.11) sus “esperanzas de tener hijos legítimos” (τὰς ἐπὶ γνησίοις παισὶν ἐλπίδας, *Decal.* 126). La primera de estas dos consecuencias negativas del adulterio que recaen sobre el marido con toda probabilidad se refiere a las promesas de fidelidad y castidad implicadas en el matrimonio, que podían ser explícitas o no pero siempre estaban presentes como uno de los pilares fundamentales de la institución conyugal. En relación con estas promesas puede ubicarse también el hecho de que el adulterio atenta contra los sentimientos de amor y amistad que deben existir entre los esposos. En efecto, la mujer “se acostumbra a la aversión (ἀλλοτριώσιν), aprendiendo muchos modos de rechazar y odiar (ἀποστρέφεισθαι καὶ μισεῖν) a su esposo” (*Decal.* 124), situación que se agrava por la dificultad de que el marido descubra estos sentimientos, pues “el odio” (τὸ μῖσος) no se manifiesta abiertamente, sino que “a veces provoca la ilusión contraria, la de amor (τοῦ φιλεῖν), por medio de ciertos disimulos y engaños” (*Decal.* 125). Esta relación entre el adulterio y la pérdida de la *φιλία* en la pareja se encuentra ausente de la legislación bíblica¹⁰⁵, pero tiene ya algunos antecedentes en el ámbito legal y filosófico griego de la época clásica. El comentario antiguo más claro a este respecto es el de Jenofonte en el *Hierón* (3.3-4), donde se afirma que los adúlteros pueden ser matados impunemente porque “se los considera destructores del afecto (*φιλίας*) de las esposas a sus maridos”¹⁰⁶. Lisias, en forma similar, opina que el adulterio es más grave que una violación porque, al persuadir a la mujer, el adúltero corrompe su alma (τὰς ψυχὰς διαφθείρειν) en tal medida que llega a ser más suya (οἰκειότερος αὐτοῖς) que de su

interactions in biblical literature [...] honour is primarily a divine quality and shame is associated not so much with women in particular as with disobedient humanity more generally”.

¹⁰⁵ Boyarin (1995: 53 ss.) señala que la literatura rabínica muestra una valoración positiva del amor, la intimidad y la camaradería entre cónyuges, aunque ello se manifiesta sobre todo en la tradición más tardía, como la contenida en el Talmud Babilónico, muy posterior a Filón. El autor asume que esas ideas son extrañas a Filón (53, n. 32). Contra esta opinión, Winston (1998: 53-56) analiza los pasajes en que Filón demuestra su apreciación por el afecto conyugal: *Spec.* 1.138, 3.35, *QG* 3.21, 4.154, *Opif.* 151-2, etc. Véase también *Spec.* 3.67-68, 3.70, 3.80.

¹⁰⁶ Aristóteles reconoce la existencia de *φιλία* –aunque en proporción asimétrica– en el matrimonio, cf. *Ética Nicomaquea* 1161a, 1162a.

marido (ἡ τοῖς ἀνδράσι)¹⁰⁷. En el período helenístico, en un fragmento pseudoepigráfico atribuido a la discípula de Pitágoras Perictione también se subraya la necesidad de que la mujer sienta afecto (φιλία) por su familia, en especial por su esposo, a fin de que no busque su ruina mediante ilícitos amores: si la mujer “controla sus deseos y pasiones [...] no la perseguirán amores impíos, sino que tendrá afecto (φιλίην) a su marido, sus hijos y su casa entera”. En cambio, “las que se convierten en amantes de lechos ajenos, devienen ellas mismas enemigas (πολέμιαι) de todos, libres y domésticos, en el hogar”, aunque, por sus “mentiras” (ψύθη, ψεύδεα) y “engaños” (δόλους), “parecen sobresalir en el amor y dominio del hogar” (δοκέη διαφέρειν εὐνοίη καὶ τῆς οἰκίης κρατῆ)¹⁰⁸. La idea de que a través del adulterio la mujer se convierte en una enemiga encubierta por sus falsas muestras de cariño es notoriamente similar a la de Filón. Por otra parte, no puede dejar de relacionarse la vinculación filónica entre adulterio y pérdida de la φιλία conyugal con el mayor interés que comenzaba a suscitar en el mundo greco-romano de la época el aspecto afectivo de la relación matrimonial, cuestión a la que nos hemos referido en el capítulo precedente¹⁰⁹.

Por último, la consecuencia más problemática del adulterio para nuestro autor es sin duda la que sufre el marido en su descendencia y, por implicación directa, los hijos mismos. Si, como ya se ha dicho, la finalidad de la sexualidad dentro del matrimonio era la procreación de hijos legítimos, el adulterio atenta contra esta expectativa de la manera más grave. Los efectos pueden ser de dos tipos: en el caso de que la infidelidad de la esposa no fuese descubierta, “los hijos adulterinos (οἱ μοιχίδιοι) usurpan la posición de los legítimos (τῶν γνησίων), adulteran (νοθεύουσι) la descendencia ajena

¹⁰⁷ *Sobre el asesinato de Eratóstenes* [1].33. Sobre este texto y el de Jenofonte, cf. Cohen 1994: 168 y Carey 1995: 415. Ambos autores presentan visiones opuestas: Carey desacredita la alusión a la φιλία como un argumento retórico que no expresaba una preocupación real, pues el matrimonio se basaba únicamente en el fin instrumental de la reproducción del grupo de ciudadanos. Cohen, en cambio, considera que existía en muchos casos un vínculo emocional y sexual entre los esposos y que esa reciprocidad de sentimientos explica los celos que solían producirse hacia la esposa y el odio hacia el amante adúltero.

¹⁰⁸ Perictione 143 (ed. Thesleff) = Estobeo 4.28.19.10 ss. No hay seguridad respecto de la datación del texto, que ha recibido una fecha tan tardía como el siglo II d. C. (cf. Thesleff 1961: 34). Sin embargo, Thesleff encuentra inadmisibles estas tesis (p. 57-59) y ubica el texto entre los siglos IV y III a.C. (p. 113). Sobre este fragmento de Perictione, cf. Pomeroy 2013: 69-76 (quien ofrece traducción al inglés y comentario) y Treggiari 1993: 194, quien discute también otros escritos pseudoepigráficos pitagóricos – como los atribuidos a Calicrátidas y a Fintis (pp. 195-196)– donde se reconocen sentimientos de afecto entre esposos.

¹⁰⁹ Véase *supra* el apartado 3 del capítulo I “Comunidad vital y afecto en la relación conyugal”. Plutarco, por ejemplo, uno de los exponentes más notorios de esta nueva concepción del amor marital, afirma que es justamente la existencia de ese amor lo que mejor freno establece a las relaciones ilícitas extramaritales, pues una mujer unida a su esposo “por amor” (δὲ Ἔρωτος) preferiría soportar el abrazo de osos o serpientes en lugar del de otro hombre (768b).

y recibirán de su supuesto padre una herencia que no les corresponde” (*Decal.* 128). A ello se suma que el marido engañado, “a la manera de un ciego, como no ve ninguna de las intrigas ocurridas, se verá forzado a atender como propios a los hijos de sus peores enemigos” (*Decal.* 129). La segunda posibilidad se produce en el caso de que la falta sea descubierta, situación en que los mayores perjudicados son los hijos, cuya incierta condición los condena a la exclusión social: “Y si la falta llegara a conocerse, los miserables niños, que ningún daño han causado, serían los más desdichados, pues no podrían ser incluidos en ninguna de las dos familias, ni en la del esposo, ni en la del adúltero” (*Decal.* 130)¹¹⁰.

Si bien la Ley bíblica no menciona la cuestión de la descendencia en relación al adulterio, es muy probable que este problema tuviera relevancia en la sociedad israelita en que se produjo esta legislación. Así, Anthony Phillips (2002: 79), en su estudio sobre el adulterio en la Biblia, lo considera una de las razones centrales para la condena de este delito. Por su parte, Cyril Rodd (2001: 29), aunque expresa cierta ambigüedad, no descarta esta motivación: “Questions of paternity of the children are never raised explicitly, though it may well have been one motive”. Ya en época rabínica se evidencia la importancia de la legitimidad de la descendencia en el hecho de que la Misná explícitamente declara bastardos a los hijos nacidos de uniones extramatrimoniales (*Yebamot* 4.13)¹¹¹. Y esa clasificación, al tiempo que suponía un fuerte estigma social, imponía concretas restricciones a la participación en la vida de la comunidad. De hecho, Dt 23.3 expulsaba a los bastardos de la Asamblea del Señor, y ello significaba que no podían casarse con israelitas legítimos, con levitas, ni con descendientes ilegítimos de sacerdotes, no podían asumir cargos públicos ni participar en las cortes, y su derecho a heredar era disputado¹¹². Filón, siguiendo la traducción de *Septuaginta* del término *mamzêr* por ἐκ πόρνῆς en Dt 23.3, no entiende este versículo bíblico como referido a los bastardos. No obstante, no hay dudas de que considera a los hijos nacidos de una relación adúltera como bastardos, como lo demuestra el empleo simultáneo y la

¹¹⁰ En *Spec.* 3.11 también se refiere Filón a los adúlteros como aquellos que intentan “adulterar una completa y prolífica descendencia”; pero aquí el término utilizado no es νοθεύω, sino κιβδηλεύειν, que originariamente se refería a la acción de adulterar o falsificar la moneda. En *Jos.* 45, José se niega a los requerimientos de la mujer de su señor, Putifar, y justifica su accionar alegando que si accediera corrompería (o adulteraría: νοθεύων) “la esposa, el hogar y la descendencia” de su amo.

¹¹¹ En la *Sabiduría de Ben Sirá* –texto escrito al principio del siglo II a.C., c. 190– se afirma igualmente que si una mujer es adúltera “las consecuencias de su falta caerán sobre sus hijos” (Si 23.24).

¹¹² Jeremías 1969: 341-342. Cf. Neufeld 1944: 224-227, quien describe la evolución semántica del término hebreo que designaba al bastardo: “Originally the *Mamzêr* appears to have been a half-breed, that is to say an offspring of a union of two persons of different nations. Later the term came to apply to all children who were the offspring of incestuous and adulterous unions” (p. 225).

homologación de los términos *μοιχίδιοι* y *νοθεύω* –el sustantivo que designa a los hijos adúlteros y el verbo que indica su adulteración, i. e. su falta de legitimidad– en *Decal.* 128¹¹³.

Sin embargo, el sentido que Filón asigna a estos términos resulta más cercano a las concepciones griegas y romanas, que relacionaban la legitimidad de la descendencia con dos cuestiones fundamentales: la herencia y el estatus social ligado a la pertenencia o no al cuerpo de ciudadanos. Es en relación a estas consideraciones económico-políticas que ya los griegos de época clásica expresaban una fuerte preocupación por los efectos del adulterio sobre la descendencia. El orador griego Lisias, por ejemplo, argumentaba que el adulterio es un delito más grave que una violación porque provoca incertidumbre acerca de la paternidad de los hijos¹¹⁴.

Este interés por la legitimidad de la descendencia resulta aún más claro en la ley romana, que intensificó el control sobre prácticas sexuales ilícitas y en especial sobre el adulterio a partir de la sanción de la *Lex Iulia de adulteriis coercendis*. Como vimos antes, Papiniano en su recuento de esta ley explica que el nombre de la falta, *adulterium*, deriva del “parto concebido *ex altero* (de otro)”¹¹⁵ y en su análisis de esta legislación Ghirardi (2005: 111) asevera que “[e]l bien jurídico protegido no es la fidelidad conyugal, sino el linaje familiar”. En el contexto imperial romano la inquietud por mantener la línea de descendencia se acentúa a raíz de la complejidad de las diversas pertenencias ciudadanas que podían confluír en una misma familia. En la Alejandría en que escribe Filón los judíos por lo general no eran ciudadanos, salvo ciertos casos excepcionales, pero la obtención de esta condición era muy preciada no solo por los beneficios económicos y sociales que proveía, sino además porque era el paso previo necesario para la adquisición de la ciudadanía romana. Es decir, una misma familia podía contar con dos ciudadanías, la alejandrina y la romana, que eran altamente estimadas por el estatus social que conferían a sus detentadores; tal es el caso del

¹¹³ Los dos términos se asimilan también en *Mut.* 132. Filón utiliza el vocablo griego *νόθος*, bastardo, con distintos sentidos: *a*) hijos de las concubinas y no de las esposas legítimas (*Deus* 121, *Sobr.* 8, *Fug.* 73, etc.); *b*) hijos producidos por la unión entre hebreo/a y gentil (*Mos.* 1.147 y 2.193); *c*) hijos adúlteros (*Mut.* 132, *Spec.* 3.11), a los que también denomina *μοιχίδιοι* (*Mut.* 132, *Decal.* 128).

¹¹⁴ *Sobre el asesinato de Eratóstenes* [1].32. Cf. Harrison 1968: 32; Cole 1984: 106; Carey 1995: 416, quien señala los dos aspectos de influencia de la paternidad: la herencia y la ciudadanía.

¹¹⁵ “*proprie adulterium in nupta committitur, propter partum ex altero conceptum composito nomine*” (*Digesto* 48.5.6.1). Treggiari (1993: 263) comenta: “It is interesting that he [Papinian] stresses the production of a bastard, not the sexual infidelity of the wife. *Adulterare* was early used to mean ‘to practice counterfeiting’ so perhaps the risk of counterfeit children was an idea present from early on together with the idea, suggested by the transitive use of the verb, that the wife was corrupted, adulterated, or made false”.

hermano del propio Filón, Gayo Julio Alejandro, y sus hijos¹¹⁶. Dado que la ciudadanía se transmitía de padres a hijos¹¹⁷, es de suponer que cualquier incertidumbre respecto de la legitimidad de las líneas de sangre provocaría serios conflictos sociales. En este mismo sentido, D'Angelo (2007) plantea la profunda influencia que ejerció en Filón la propaganda moral de Augusto, anclada en las leyes Julias sobre matrimonio y sobre adulterio¹¹⁸ y proseguida por sus sucesores inmediatos (pp. 66-67), así como las transformaciones sociales vividas en Egipto luego de la conquista imperial, que introdujo modificaciones en la regulación de los matrimonios y prescribió el estatus de los hijos de acuerdo a los de sus padres (p. 69). Es altamente probable, entonces, que la importancia que Filón asigna a la procreación de hijos legítimos en su interpretación de la ley contra el adulterio haya sido influenciada por la relevancia que esta cuestión había adquirido en el contexto socio-cultural y político contemporáneo.

4. Las sanciones de la transgresión

Si las justificaciones filónicas del mandamiento que prohíbe el adulterio muestran una comprensión de este delito muy permeada por categorías morales y legales procedentes del ámbito socio-cultural greco-romano, debemos analizar ahora el aspecto penal de su discusión a fin de examinar si las sanciones que Filón considera aplicables a quienes cometen esta falta guardan relación con el tratamiento del delito en los marcos jurídicos contemporáneos.

Siguiendo estrictamente las disposiciones bíblicas contenidas en Lv 20.10 y Dt 22.22, Filón declara que los adúlteros, “como enemigos públicos de toda la especie humana, deben ser castigados con la muerte” (*Spec.* 3.11). No especifica si se refiere con esto tanto al hombre como a la mujer, pero en vistas de que los versículos bíblicos sí mencionan a ambos y de que Filón no discute otras penas posibles para la mujer, es razonable concluir que ambas partes serían castigadas por igual. A pesar de que esta pena solo era aplicable cuando existían pruebas contundentes o flagrancia (*Spec.* 3.52), de igual modo el castigo que impone Filón resulta mucho más estricto que las sanciones

¹¹⁶ La cuestión de la ciudadanía en la Alejandría imperial y, en especial, de la condición política de los judíos alejandrinos es muy compleja. Cf. Méléze Modrzejewski 2001: 81-83, 163 s., 185, 190; Smallwood 1976: 227 s., 232 s.; Ferguson 2003: 62 s.; Barraclough 1984: 421-429.

¹¹⁷ Para heredar ambas ciudadanía –la alejandrina y la romana– parece que ambos progenitores debían ser ciudadanos; cf. sobre la primera, Méléze Modrzejewski 2001: 164; sobre la segunda, Ferguson 2003: 62.

¹¹⁸ Sobre estas leyes, véase *supra* el apartado 2 del capítulo I, “Valor social del matrimonio”, y 2.2 del presente capítulo, “Las leyes de Augusto contra el adulterio”.

que podía conllevar el mismo delito en otras legislaciones. Incluso en el ámbito judío, si bien la Biblia ordenaba la pena de muerte porque la transgresión del mandamiento se concebía como un crimen contra Dios y la comunidad entera debía encargarse de que fuera purgado, es significativo que en las narrativas bíblicas no se aplique jamás este castigo extremo¹¹⁹. Los rabinos, por su parte, dedican gran parte de su discusión en la Misná al modo de ejecución de la pena capital; sin embargo, fueron estableciendo cada vez mayores restricciones a su efectiva aplicación, hasta prácticamente anularla¹²⁰.

Por otro lado, Filón conocía las protecciones y atenuantes que otorgaban las leyes griegas y romanas a quienes mataban al adúltero hallado *in flagranti*. Ello se evidencia en *Jos. 44*, donde José, al tiempo que rechaza a la esposa de Putifar, la increpa: “¿frente a esto, cuál de los hombres no mataría?”, y afirma que, a diferencia de otros delitos, con respecto a este todos los pueblos “han considerado que [el adúltero] merece infinitas muertes y sin juicio previo han puesto a aquellos que fueron sorprendidos en manos de quienes los descubrieron”. Sin embargo, aunque las legislaciones griega y romana permitían en ciertos casos este tipo de retribución privada, esta no sería la única forma de sanción existente ni la más aplicada. Así, como hemos analizado en detalle al inicio de este capítulo, en Atenas la ley que consideraba justificado el homicidio de un μοιχός hallado *in flagranti* no implicaba que el marido en esta situación estuviese obligado a matar. Y si no lo hacía existía toda una serie de procedimientos alternativos: el culpable podía ser sometido a abusos físicos, podía ser apresado para que garantizara el pago de una compensación, podía ser llevado a juicio ante un tribunal, en el que lo más probable es que la sanción no fuese la muerte¹²¹. La mujer, por otra parte, nunca fue susceptible de la pena capital, ni en la forma de una venganza privada ni por medio de un juicio público; su sanción consistía en la exclusión de los templos y la prohibición de portar todo tipo de adorno a riesgo de ser castigada por cualquier persona que la encontrase infringiendo estas disposiciones. Sufría lo que podría considerarse una ἀτιμία femenina y quedaba en una posición en que muy difícilmente podría volver a casarse, pero no corría peligro su vida. En el caso romano, la *Lex Iulia* ubicó el adulterio en el ámbito de los delitos públicos, de modo que impuso severas restricciones a los actos de venganza privada. De hecho, se prevenían

¹¹⁹ Cf. Epstein (1967: 199): “As a rule, though, execution for adultery was rare in biblical times, even as in the rabbinic period, so that not a single actual case is reported in the Bible”.

¹²⁰ Cf. Epstein 1967: 202, 209, 211. “The whole matter was dealt with on the level of theoretical study of law rather than that of practical court action. Even on the theoretical level, the rabbis put difficulties in the way of declaring any crime, including adultery, a capital offense” (p. 211).

¹²¹ Cf. Harrison (1968: 35-36), MacDowell (1976: 125), Carey (1995: 410, 414), Cole (1984: 104).

circunstancias muy particulares y restrictivas en las cuales este procedimiento era permitido. A diferencia de lo que ocurría en Grecia, en Roma la mujer podía sufrir la muerte a manos de su padre, pero este debía hallarla en el acto con su amante en su propia casa o la de su yerno; el marido, por su parte, no podía matarla. Si a causa de esas estrictas limitaciones no era posible ejercer la autodefensa, debía denunciarse el hecho para que fuese juzgado públicamente, en cuyo caso no se prescribía la pena de muerte, sino que se imponía a ambos adúlteros (hombre y mujer) la confiscación de parte de sus propiedades y la relegación de cada uno a una isla distinta¹²². En consecuencia, resulta claro que Filón demuestra una severidad e intransigencia mucho mayores a las existentes en el contexto imperial. Una explicación muy plausible de esta situación es, como propone D'Angelo (2007: 76 s.), que estas rígidas penalidades tuvieran una motivación apologética, es decir, que su finalidad fuese demostrar que los judíos eran tanto o más respetuosos de la moralidad familiar que los mismos romanos regulados por las *leges Iuliae*¹²³.

Pero además, debe remarcar que Filón, a pesar de que sigue la letra bíblica en lo que respecta al tipo de sanción a aplicar, no radica la justificación de esta pena en los mismos motivos que la Biblia. Esta última concebía las transgresiones a las leyes del Decálogo eminentemente como ofensas contra Dios, no como daños privados hacia un hombre en particular. Por consiguiente, la responsabilidad de condenar el delito recaía sobre la comunidad entera, que de lo contrario podía verse perjudicada por el castigo divino¹²⁴. Filón no reniega de esta concepción del adulterio como una falta que atenta contra la voluntad divina, pero cambia el énfasis para acentuar, en lugar de la cólera divina, las consecuencias sociales del acto. En *Decálogo* 131, luego de haber enumerado todas las justificaciones que ya analizamos, afirma: “Puesto que son tales las desgracias causadas por las ilícitas uniones, es natural que este acto aborrecible y odiado por Dios, el adulterio, haya sido registrado primero entre las transgresiones”. Es decir, el delito no es tal porque ofende a Dios, sino que ofende a Dios porque, antes, atenta

¹²² Cf. Ghirardi (2005: 113-115, 119) y Treggiari (1993: 282-285, 290).

¹²³ “Death was not the penalty for violations of the Roman laws [...] But *exempla of pudicitia* in Valerius Maximus (6.1), which nearly all end in death for the violators of girls and in some cases for the violators of boys (6.1.10, 11, 12), suggest the ideologically satisfying character of Philo’s boast in a Roman context. Thus, although he treats the severity of the law as unique to Moses, he also expects his audience to approve of it, recognizing this severity as evidence for the superiority of Judaism” (D’Angelo 2007: 76-77).

¹²⁴ Así lo explica Phillips (1993: 225): “Failure to comply with the requirements of the Decalogue brought direct divine punishment on the community which could only ward off such action by the execution of the criminal”.

contra los hombres en las diversas maneras que ya ha señalado Filón. Incluso más clara resulta esta orientación en el párrafo ya citado de *Spec.* 3.11, en que la pena capital se justifica porque los adúlteros son “enemigos comunes (κοινοὺς ἐχθρούς) de toda la especie humana”. Goodenough (1929: 79) ha señalado que el uso de esta denominación de “enemigos públicos” para los adúlteros está muy relacionada con el derecho romano aplicable en Egipto en la época en que escribe Filón, pues se refiere a “those extreme criminals whom the Roman government ordinarily took under its special supervision to make sure they were adequately punished”. Y en efecto, la *Lex Iulia* por primera vez había sacado al adulterio de la esfera privada de la familia para convertirlo en un delito público. Pero en un nivel más general, el hecho de que los adúlteros sean considerados enemigos de la humanidad se relaciona con la concepción filónica de que ciertos actos, aunque en principio parezcan afectar solamente a individuos particulares, pueden extender sus consecuencias nefastas a todo el tejido social y causar conflictos político-sociales de la mayor magnitud¹²⁵.

5. Las sospechas de adulterio y la interpretación alegórica del ritual bíblico

Además de ser más severas las penas aplicadas al adulterio descubierto *in flagranti*, la legislación bíblica posee otro elemento en que sobrepasa a las demás normas legales del entorno: su posibilidad de dilucidar de la manera más clara y contundente aquellos casos en que no hay pruebas irrevocables sino únicamente una sospecha de que se ha cometido el delito. En este caso, ningún tribunal humano podrá tener precedencia sobre la omnisciencia del tribunal divino. En efecto, la justicia humana solo tiene la capacidad de juzgar y sancionar los “adulterios flagrantes” (Μοιχείας ... αὐτοφώρους) o bien aquellos que han sido “comprobados mediante pruebas evidentes” (ἐναργέσιν ἐλέγχοις πιστομέναις) (*Spec.* 3.52). Ambas condiciones son las mismas requeridas en todas las legislaciones aquí analizadas a fin de que sea viable resolver el juicio y establecer las sanciones correspondientes; de hecho, el término griego αὐτόφωρος es propio del léxico técnico jurídico y designaba los delitos sorprendidos en el acto: ἐπ'

¹²⁵ Así se expresa esta idea en *Sobre José* 56: “Pues ¿quién ignora las desgracias que, a causa de la intemperancia, han sobrevenido a naciones, países y a todas las latitudes de la ecúmene en tierra y en mar? En efecto, la mayor parte y las más grandes de las guerras se originaron por motivo de amores, adulterios y engaños de mujeres, por cuya causa se ha consumido la mayor y mejor parte de las razas helena y bárbara y ha sido devastada la juventud de sus ciudades. Pero si del desenfreno surgen las revueltas intestinas, las guerras e incontables males unos tras otros, es evidente que a partir de la templanza se producen la estabilidad, la paz y la posesión y goce de bienes perfectos”.

αὐτοφώρῳ¹²⁶, que es justamente la situación a la que alude Filón. En el caso de las pruebas, Filón se refiere con toda seguridad a la existencia de testigos, los que debían ser al menos dos para que su testimonio se considerara suficiente y fiable. Sin embargo, cuando no es posible demostrar el adulterio por estos medios y solo existe la sospecha de que se ha cometido el delito, los hombres no son capaces de juzgar pues no alcanzan a dilucidar la verdad. Por este motivo, los casos “bajo sospecha” (καθ’ ὑπόνοιαν) deben ser conducidos “al tribunal de la Naturaleza” (εἰς τὸ τῆς φύσεως ... δικαστήριον), puesto que “los hombres son jueces de los asuntos visibles pero Dios lo es también de los invisibles porque es el único capaz de ver claramente el alma” (ἐπειδήπερ ἄνθρωποι μὲν τῶν ἐμφανῶν ἐπιγνώμονες, θεὸς δὲ καὶ τῶν ἀδήλων, ὧ μόνῳ δυνατὸν ψυχὴν ἐναργῶς θεάσασθαι) (*Spec.* 3.52).

En estas palabras Filón pone de relieve la enorme distancia que existe entre las leyes creadas y aplicadas por los hombres y la Ley que no solo tiene a Dios como autor sino también como garante y juez último, con sanción inapelable basada en su omnisciencia y su imparcialidad. Goodenough (1929: 82) ha señalado que en su apelación al tribunal de la Naturaleza Filón habría tenido en cuenta a los juristas griegos y romanos que leyeran su obra, pues para ellos cobraría mucha mayor dignidad este tribunal que si lo hubiese denominado el tribunal divino o directamente el tribunal de Jerusalén. Sin embargo, más allá de que se trate o no de una estrategia retórica, nuevamente Filón equipara la Ley de la Naturaleza –y con ella su tribunal– con la Ley divina expresada en la Torá. Si ambas son coincidentes en tanto el Dios creador de la naturaleza es también el autor de sus leyes, resulta que el supremo juez que supervisa el cumplimiento de esta legislación es Dios mismo, juez cuya capacidad de visión y de aprehensión es infinitamente superior a la humana intelección¹²⁷.

¹²⁶ Cf. Isócrates, *In Callimachum* [18].53; Lisias, *Sobre el asesinato de Eratóstenes* [1].21; *Contra Agorato* [13].85-88; Demóstenes, *Sobre la embajada fraudulenta* [19].132 y 293; *Contra Aristócrates* [23].157; *Contra Arsitogitón 2* [26].24; *Contra Estéfano* [45].59, 70, 81; etc.

¹²⁷ Esta capacidad de la visión divina –imposible a la humana inteligencia– se enfatiza en otro pasaje filónico referido al ritual de la mujer sospechosa de adulterio. En *Cher.* 11 Filón afirma que desde el pecado de Adán y Eva los Querubines y la espada flamígera se mantienen frente (ἀντικρύ) al paraíso y distingue tres sentidos de la expresión ‘frente a’: un sentido hostil, uno aplicado a quien está sometido a un arbitraje o juicio y por último un sentido amistoso o de afinidad. El segundo sentido lo ejemplifica mediante la frase de Nm 5.18: “El sacerdote colocará la mujer frente al Señor y le descubrirá la cabeza” (§ 14). En su interpretación de este versículo, Filón señala que mientras lo que se hace o se dice es comprensible a todos, no sucede lo mismo con el pensamiento. Este solo puede ser conocido por Dios, tal como afirma Dt 29.29 (§ 16). Por lo tanto, ‘colocarse frente a Dios’ implica apelar “al testimonio del único que es capaz de ver el alma desnuda” (§ 17).

A continuación (*Spec.* 3.53-62) describe Filón el ritual de la sospechosa adúltera –también denominado usualmente la ordalía de los celos o ritual de las aguas amargas– según el procedimiento establecido en el pasaje bíblico de *Números* 5.12-31¹²⁸. El ritual consta de una serie de acciones concretas que deben realizarse en un determinado orden de sucesión; Filón enumera los siguientes pasos:

1. El marido que sospecha debe asentar por escrito un desafío¹²⁹ e ir con su mujer a Jerusalén para declarar a los jueces su sospecha (§ 53).
2. La mujer puede defenderse o bien confesar su culpa (§ 54).
3. Si no se disipa la duda mediante la confesión de la mujer, ambos deben dirigirse al Templo y el marido parado frente al altar debe exponer su sospecha al sacerdote, llevando una ofrenda de cebada en favor de su esposa (§ 55).
4. El sacerdote quita el velo a la mujer y le entrega la oblación, que no debe contener aceite ni incienso (§ 56).
5. El sacerdote toma un vaso de arcilla, echa agua pura extraída de una fuente y agrega un terrón de tierra del suelo del Templo (§ 58).
6. La mujer se acerca llevando la oblación y el sacerdote, alzando el vaso de arcilla, pronuncia la maldición (§ 60): “Si no has violado las leyes sobre los matrimonios ni otro hombre se unió a ti –habiendo traicionado los deberes hacia aquel con el que estás legalmente casada–, te irás libre de culpa y sin sufrir castigo. Pero si has desdeñado a tu esposo y has querido satisfacer nuevos deseos, ya sea porque te has enamorado, ya porque te entregaste a quien te amaba, has traicionado y corrompido las cosas más necesarias y más queridas, no debes ignorar que te has hecho rea de todas las maldiciones, cuyas pruebas mostrarás sobre tu cuerpo. Ve y bebe la bebida de la prueba, la que descubrirá y desnudará lo que ahora permanece oculto e invisible”.

¹²⁸ En *Leg.* 3.148-150 Filón lee mediante la alegoría este pasaje e interpreta a la mujer como “el alma sospechada de adulterio”, que ha abandonado a su legítimo esposo, la recta razón, para rendirse ante la pasión.

¹²⁹ Traduzco como ‘desafío’ el término *προκλήσις*, utilizado en el ámbito legal para designar un desafío o reto dirigido al oponente, por ejemplo, para que permita la declaración bajo tortura de sus esclavos (Lisias, *Sobre una herida con premeditación* [4].15; Demóstenes, *Excepción contra Panténeto* [37].40) o para que ofrezca un juramento respecto del asunto investigado (Aristóteles, *Retórica* 1377a 20). Debido a que lo más frecuente era que estos requerimientos fueran rechazados, su valor era principalmente retórico: el desafío y su negativa se convertían en evidencias. Cf. Harrison 1971: 147-153 y un ejemplo del empleo de este término para solicitar la ejecución de una ordalía en el contexto de un juicio en Aquiles Tacio, *Leucipa y Clitofonte* 8.11.2, 3 y 4.

7. El sacerdote escribe las mismas palabras en una hoja y las borra en el agua, luego ofrece la bebida a la mujer. Ella se va aguardando los resultados de la prueba. Si es inocente, debe esperar la concepción y el nacimiento de hijos; pero si es culpable, le sobrevendrá un abultamiento del vientre, que se hinchará e inflamará, y un terrible sufrimiento en la zona de la matriz (§ 62).

Esta ordalía constituye una forma de Juicio divino que se remonta a antiguas tradiciones mesopotámicas y cananeas y que debía ser un tipo de práctica habitual entre los antiguos hebreos, si bien el texto bíblico ha conservado este único ejemplo de tales rituales¹³⁰. Los pasos que enumera Filón son casi idénticos a los detallados en el pasaje bíblico de *Números*, aunque aparecen algunas pequeñas diferencias. En primer lugar, la Biblia distingue dos posibles situaciones que derivan en el ritual de la sospechosa adúltera: por un lado, ella puede haber engañado a su marido sin que existan pruebas al respecto; por otro, el esposo puede sentir celos sin motivo aparente. El primer caso implicaría que no es el marido quien desconfía de ella, sino que otras personas o el rumor popular la acusan sin que existan evidencias fehacientes¹³¹. Filón no distingue entre una y otra motivación, sino que alude en general a las sospechas del marido, que pueden ser por completo infundadas, o bien haber surgido a raíz de ciertas murmuraciones o de comportamientos extraños de la mujer. Incluso en su versión se reduce notablemente la preocupación bíblica por los “celos” (ζηλώσεως, Nm 5.14) del marido, que se convierten en “sospecha” (ὑπόνοιαν, *Spec.* 3.52). En cuanto a los procedimientos concretos, antes del ritual Filón describe un proceso previo efectuado ante los jueces de Jerusalén en el que se intima a la esposa bajo sospecha a que confiese su culpa, mientras que el texto bíblico no refiere ninguna acción de este tipo precedente a la ordalía. La maldición pronunciada por el sacerdote tampoco es idéntica, puesto que el pasaje de Nm además del dolor y abultamiento en el vientre supone que languidecerán o se caerán las caderas de la mujer (Nm 5.21-22), castigo que no resulta del todo comprensible pero que parece relacionarse, al igual que el que sobreviene al vientre, con la fertilidad. Luego del juramento del sacerdote, la mujer en la Biblia debe responder “Amén, amén” (Nm 5.22), elemento elidido por Filón. Por último, Filón también ha omitido que antes de hacer beber las aguas amargas a la mujer, según el

¹³⁰ Cf. Ruiz Morell 1999: 16.

¹³¹ Cf. Epstein 1967: 217. Este autor interpreta como una conjunción adversativa la que conecta los versículos 13 y 14 de Nm 5 (ibíd., n. 4). El primero aludiría al caso de la mujer que ha adquirido una mala reputación por su comportamiento y el segundo, a una situación en que el marido experimenta celos sin razón manifiesta. Epstein señala la similitud entre ambas motivaciones para el ritual y las leyes del Código de Hammurabi 132 y 131, respectivamente.

pasaje bíblico el sacerdote debe quemar una pequeña parte de la oblación, denominada memorial, sobre el altar (Nm 5.26).

A pesar de que las diferencias entre el texto mosaico y la representación del ritual por Filón son muy pequeñas, debe tenerse en cuenta que la ordalía ha sido descrita también por otras fuentes que presentan algunos elementos nuevos y otros coincidentes. En efecto, la Misná, la Toseftá y los dos Talmud dedican cada uno un libro completo al caso de la sospechosa de adulterio, denominado *Sotá*. Además, en el marco del judaísmo helenizado también Flavio Josefo se refiere al ritual en su tratado *Antigüedades de los Judíos* 3.270-273, donde describe en forma resumida el procedimiento bíblico, sin modificar más que pequeños detalles¹³². Sin embargo, el interés de su narración es distinto al de Filón, como puede comprobarse al revisar el contexto en que se introduce esta temática. Mientras Filón la incluye en relación a las disposiciones acerca del adulterio y los delitos sexuales, Josefo se refiere al ritual en el marco de su discusión sobre las leyes del culto¹³³.

Las descripciones rabínicas del ritual presentan diferencias mucho más numerosas y significativas, tanto con respecto al texto bíblico como al filónico. Señalaremos algunas de las más notables, en base a la representación del ritual en la Misná, el texto canónico de mayor antigüedad¹³⁴, si bien bastante posterior a Filón en su plasmación definitiva. Por empezar, para que el procedimiento sea aplicable la Misná requiere de una serie de condiciones más complejas que los meros celos del marido. Este debe declarar sus celos a su esposa cuando han sido causados por su contacto frecuente con algún hombre, o por haber estado oculta o a solas con él. Entonces el marido realiza una advertencia ante testigos, prohibiéndole relacionarse con tal hombre. Si a pesar de ello la mujer vuelve a encontrarse en actitud sospechosa con el mismo hombre, el marido, presentando nuevamente testigos, puede someterla a la prueba ritual (MSot 1.1-2; cf. TosSot 1.1). Para ello debe presentar dos testimonios, del ocultamiento, *i.e.* que ella ha estado con el hombre y se ha ocultado, y el de la impureza, *i.e.* que han

¹³² Los más importantes son el lugar de ejecución del ritual, en la puerta del Templo y no frente al altar, y los resultados de la prueba, que resultan acentuados en su narración: si la mujer es inocente, al décimo mes dará a luz a un hijo varón; si es culpable, en cambio, los sufrimientos en su vientre y sus caderas le producirán una muerte ignominiosa. Además, Josefo modifica el orden de las acciones rituales: comienza por la ofrenda, seguida del juramento y, por último, la preparación del agua y la bebida.

¹³³ Cf. Rosen-Zvi 2012: 154, en especial n. 5 y 7.

¹³⁴ La Toseftá fue redactada más o menos en la misma época que la Misná y recoge igualmente tradiciones orales de interpretación de la ley, pero nunca alcanzó el mismo estatus dentro del judaísmo. Dado que nos centraremos en lo que sigue en el libro *Sotá* de la Misná y la Toseftá, remitimos mediante la abreviatura del título precedida por la indicación de la compilación que lo contiene: MSot (Misná, *Sotá*) y TosSot (Toseftá, *Sotá*).

estado a solas el tiempo necesario para que se produzca el adulterio (MSot 1.2; cf. TosSot 1.2). Una vez cumplidos estos requisitos previos, el marido debía declarar primero en el tribunal local, donde se determinaría a partir de los testimonios si se trataba de un caso de *sotá* y si correspondía administrar el ritual¹³⁵. Luego, ambos viajaban a Jerusalén y frente al tribunal supremo la mujer era conminada a declarar mediante intimidaciones, amenazas e insultos (MSot 1.4). Si ella confesaba su culpa podía irse, perdiendo los derechos estipulados en su contrato matrimonial (*ketubbah*); si se declaraba inocente, era trasladada a la Puerta de Nicanor, donde se la sometía a violentas humillaciones corporales ante el público que quisiera presentarse: el sacerdote la agarraba de sus vestiduras y descubría su pecho, soltaba su cabello, se la vestía de negro, se le quitaban sus adornos, se le ataba una cuerda sobre el pecho (MSot 1.5-6). Luego el sacerdote ingresaba al Templo y continuaban las mismas acciones que en el texto bíblico, con muy pequeñas diferencias¹³⁶ (MSot 2.1-3). Por último, otra importante diferencia se encuentra en la interpretación de los castigos que sufría la mujer culpable, pues la Misná los explica mediante la aplicación del criterio “medida por medida”: “Por el muslo comenzó el pecado y después por el vientre, por ello será el muslo el primero castigado y después el vientre, aunque el resto del cuerpo no se salva” (MSot 1.7¹³⁷). Por ello apenas terminaba de beber el rostro se le ponía verduoso, sus ojos se desorbitaban y sus venas se hinchaban (MSot 3.4).

Las numerosas diferencias entre el ritual descrito en el libro *Sotá* de la Misná y el expuesto en el texto bíblico y en el tratado filónico se han considerado como una de las pruebas que indican que el ritual de la sospechosa adúltera no era efectivamente realizado durante el período del Segundo Templo, puesto que, como afirma Rosen-Zvi (2012: 155), si la descripción de la Misná estuviera basada en un ritual realmente ejecutado o bien en tradiciones orales acerca de él, cabría esperar que se hallaran coincidencias con otras descripciones contemporáneas¹³⁸. De hecho, los estudiosos que han analizado la interpretación del ritual en el tratado de Filón se han concentrado en la comparación con las descripciones bíblica y rabínica, a fin de determinar si Filón estaba aludiendo a un procedimiento realmente utilizado en su época. Alon (1977), por

¹³⁵ Cf. Epstein 1967: 224.

¹³⁶ Por ejemplo, la oblación era primero presentada en un cesto común y solo más tarde en un recipiente destinado al culto (MSot 2.1) y el sacerdote escribía en un rollo el juramento copiándolo de una tablilla colgada en el Templo (MSot 2.3).

¹³⁷ Citamos la traducción directa del hebreo propuesta por Ruiz Morell 1999: 42.

¹³⁸ Cf. Rosen-Zvi (2012: 156): “None of the descriptions of the ritual that survived from the Second Temple Period seems to resemble the one found in the Mishnah, a fact which significantly undermines the possibility that the ritual described in the latter was practiced in that period”.

ejemplo, ha explicado las disimilitudes entre Filón y la Misná a partir del postulado de que las costumbres y las tradiciones orales conocidas en el tiempo de Filón eran distintas de las que más tarde se plasmaron en la Misná. Por lo tanto, las diferencias en la descripción del procedimiento previo al ritual se habrían originado en las distintas realidades históricas y las correspondientes tradiciones orales en que se basa cada texto, de modo que Filón estaría transmitiendo el modo en que el ritual era practicado en su propio tiempo¹³⁹. En una dirección similar, Goodenough (1929: 81) asume que la ceremonia se ejecutaba efectivamente, pero plantea que sería de difícil acceso para los judíos alejandrinos, pues solo estaría al alcance de aquellos con suficientes recursos para afrontar los costos del viaje a Jerusalén¹⁴⁰. Sin embargo, el carácter especulativo de las afirmaciones de Goodenough inclinan a atender las prevenciones de Rosen-Zvi (2012: 155-156), quien pone en duda la existencia efectiva de tal ritual en época de Filón¹⁴¹.

Pero más allá de estas discusiones acerca de la ejecución práctica del ritual y de sus diferencias con la versión rabínica, desde la perspectiva de nuestro estudio resulta de mayor utilidad el análisis de aquellos elementos interpretativos que Filón añade sobre las acciones y objetos que forman parte del ritual bíblico, pues sus explicaciones de la ordalía aportan valiosa información acerca de su concepción del adulterio y de las motivaciones de su severa sanción. En efecto, a pesar de que *Las leyes particulares* son unos de los tratados en que Filón utiliza en menor medida y con menor desarrollo los métodos de la interpretación alegórica, en su descripción de la ordalía introduce numerosas explicaciones simbólicas de los objetos utilizados y las acciones ejecutadas,

¹³⁹ Alon (1977: 102 ss.) considera que el procedimiento previo a la administración del ritual de las aguas amargas es muy similar en Filón y en la Misná (MSot 1.4), pero reconoce dos diferencias: 1) según la Misná, el marido podía primero recurrir a una corte en su pueblo (MSot 1.3), mientras Filón sostiene que el caso es desde el principio llevado a Jerusalén; 2) de acuerdo a la Misná, el tribunal solo debía exhortar y advertir a la mujer para que confiese, en cambio, Filón entiende que el tribunal debe dar una sentencia y únicamente en el caso de que no logre llegar a una resolución debe administrarse el ritual de la sospechosa adúltera. Alon explica estas diferencias entre la *Halajá* transmitida por Filón y la de la Misná a partir del postulado de que durante el período del Segundo Templo los casos capitales eran juzgados todos por el Alto Tribunal de Jerusalén. Luego de aportar numerosas pruebas a esta tesis, concluye: “The tradition regarding the giving of the drink to the Soṭa reported by Philo thus reflects the practice that obtained among Jews in the era of the Second Temple as practical Halakha” (p. 111).

¹⁴⁰ Además, aunque reconoce que no se sabe realmente lo que hacía la gente en estas circunstancias, presume que quienes no querían acudir a un tribunal romano harían una ordalía mediante juramento.

¹⁴¹ Vale recalcar que Rosen-Zvi (2012: 155) enfatiza el hecho de que las descripciones tanto de Filón como de Josefo “contain not a single detail attesting to, or hinting at, acquaintance with an actual performance of the ritual in the late Second Temple period”. El autor destaca que los detalles descriptos en la Misná —“warning and witnesses, accompaniment by disciples of the sages, a humiliation ritual, audience, defacement, suspending merit, etc.”— se encuentran ausentes de los relatos de Filón y Josefo, lo que permite dudar incluso del anclaje tradicional de la propia Misná.

hecho que no puede considerarse intrascendente. Nos ocuparemos en lo que sigue de examinar estas explicaciones alegóricas del ritual a fin de determinar cuál es su sentido y en qué medida se relacionan con las ideas y opiniones que ya hemos identificado con respecto al adulterio.

Al iniciar su descripción de los diversos momentos del ritual, cuando explica que el hombre debe declarar ante los Jueces del Tribunal de Jerusalén su sospecha, Filón comenta que la mujer “se enfrenta a dos peligros” (δύο κινδύνους): por un lado, “el que pesa sobre su vida” (ὑπὲρ ψυχῆς), por otro, “el de la deshonra de su vida (αἰσχύνης βίου), pena mucho más dolorosa que la muerte” (*Spec.* 3.54). Si analizamos estas dos consecuencias que se atribuyen a la mujer hallada culpable, podemos reconocer los mismos resultados que el adulterio provoca cuando es abiertamente manifiesto. En efecto, Filón había hablado de la pena de muerte que corresponde a la mujer adúltera (*Spec.* 3.11) y había recalcado el fuerte menoscabo en el honor y la estima social que el delito producía en la mujer y, sobre todo, en su familia, tanto la paterna como la de su esposo (*Decal.* 126-127). Sin embargo, la condena a muerte no se presenta en ningún caso como uno de los resultados previstos del ritual, de modo que forma parte de la comprensión filónica del texto bíblico el asumir que los castigos corporales que se manifestarán en el cuerpo de la mujer la conducirán probablemente a una muerte dolorosa. Esta interpretación no es privativa del filósofo, sino que ya otros exégetas tempranos la comparten, como Flavio Josefo, quien afirma que si la mujer transgredió la decencia, entonces se disloca su pierna derecha, se hincha su vientre y “así muere” (οὕτως ἀποθανεῖν) (*Antigüedades judías* 3.271) y luego enfatiza, “con vergüenza acaba su vida” (μετ' αἰσχύνης καταστρέφει τὸν βίον) (*Antigüedades judías* 3.273).

Por otra parte, en la frase recién citada puede observarse que en Josefo aparece igualmente la referencia a la deshonra o vergüenza que afecta a la mujer condenada. Filón otorga un gran peso a esta dimensión del delito, que repercute no solo en términos sociales, sino también en la conciencia moral de la mujer, al menos si ella no está por completo corrompida: “si fuera acusada por su conciencia (εἰ δὲ ὑπὸ τοῦ συνειδότος ἐλέγχοιτο) debe hundirse [es decir, confesar su culpa] poniendo la vergüenza (αἰδῶ) como velo de sus faltas, pues el no sentir vergüenza (τὸ ... ἀναισχυτεῖν) hasta el final es el colmo del vicio (ὑπερβολὴ κακίας)” (*Spec.* 3.54). Este aspecto de la interpretación filónica puede vincularse con la dimensión ética que hemos analizado en su concepción del adulterio, donde las categorías sociales del honor y la reputación

obtenían una fuerte relevancia. Pero aquí resulta interesante la internalización de esa evaluación social en una conciencia (συνειδότης¹⁴²) subjetiva y personal, que podrá acusarse a sí misma por las faltas cometidas y que produce el sentimiento de αἰδώς, vergüenza en el sentido también subjetivo, como sentimiento individual además de social. Estos conceptos adquieren interés si se ubican en la perspectiva histórica como antecedentes de las concepciones cristianas que centrarán la moral en las categorías subjetivas de la culpa originada en la autoconciencia de la transgresión. A la vez, la importancia de esta noción en la interpretación de Filón radica en la distancia que establece respecto del texto bíblico, que no alude a formas de evaluación sociales (reputación) ni subjetivas (conciencia), sino a la categoría religiosa de la ‘maldición’: “se convertirá en una maldición entre su pueblo” (ἔσται ἡ γυνὴ εἰς ἀρὰν ἐν τῷ λαῷ αὐτῆς, Nm 5.27)¹⁴³. El castigo bíblico centrado en la evaluación religiosa y por tanto particular a la comunidad creyente de judíos es reemplazado en la interpretación de Filón por un tipo de sanción social compartido por todos los grupos socio-culturales que convivían en su entorno. Hemos reconocido ya esta misma operación en los pasajes sobre la ley que prohíbe el adulterio analizados previamente.

La preocupación por la vergüenza o el pudor femenino reaparece en la explicación simbólica del primer acto ritual ejecutado en el templo: el sacerdote quita a la mujer el velo para que quede su cabeza descubierta, puesto que de ese modo ella resulta “despojada del símbolo de pudor que es costumbre que usen las mujeres por completo inocentes” (τὸ τῆς αἰδοῦς περιηρημένη σύμβολον, ᾧ ταῖς εἰς ἅπαν ἀναίτιοις ἔθος χρῆσθαι, *Spec.* 3.56). De hecho, todos los textos que describen el ritual refieren la necesidad de que se quite el velo a la mujer, e incluso los textos rabínicos añaden otros variados modos de humillación y vejación; pero únicamente Filón relaciona explícitamente esta acción con el pudor como característica necesariamente femenina, sentimiento que debe guiar sus comportamientos a fin de que se mantenga ajustada a las normas de castidad que definen la buena reputación femenina.

¹⁴² Esta forma es el participio perfecto activo genitivo singular del verbo σύννοια, que significa ‘conocer’, ‘atestiguar’.

¹⁴³ La idea reitera lo ya expresado en Nm 5.21, donde el sacerdote dice a la mujer: “que te haga el Señor maldición y juramento en medio de tu pueblo” (Δόμη κύριός σε ἐν ἀρᾷ καὶ ἐνόρκιον ἐν μέσῳ τοῦ λαοῦ σου). Filón incluye una única vez el término ἀρά (maldición) en las palabras que dirige el sacerdote a la mujer: “no debes ignorar que te has hecho rea de todas las maldiciones” (μὴ ἀγνόει πάσαις ἀραῖς ἔνοχος γεγεννημένη, *Spec.* 3.61).

El siguiente elemento al que Filón asigna un sentido simbólico es la ofrenda de cebada que el marido debe entregar en favor de su mujer. Esta no solo deberá carecer de aceite e incienso por tratarse de un sacrificio motivado por el pecado (*Spec.* 3.56), sino que además es de un material muy pobre, que suele utilizarse para alimentar a los animales y no a los hombres. Sin embargo, justamente la doble utilidad del alimento de cebada es lo que permite una interpretación ambigua, aplicable a los dos posibles resultados de la prueba. Por un lado, en tanto sirve como alimento de los animales irracionales, “es símbolo de que la mujer adúltera en nada se diferencia de los animales salvajes, cuyas cópulas son promiscuas y descuidadas” (σύμβολον τοῦ τῆν μεμοιχευμένην οὐδὲν θηρίων διαφέρειν, ὧν ἀδιακρίτους εἶναι καὶ ἀνεπιστάτους τὰς ὀχείας συμβέβηκε). Por otro, en cuanto que es adecuado como alimento de los hombres en desgracia, puede representar a la mujer “que está limpia de reproches” pues ella “se esfuerza por llevar un modo de vida apropiado a los seres humanos” (τὸν οἰκεῖον ἀνθρώπων βίον ἐζηλωκέναι) (*Spec.* 3.57). En esta explicación, Filón retoma nociones que ya había expuesto en relación al adulterio, pues había aludido antes al poder dominante del placer que guía a todos los seres (*Spec.* 3.8-9) y que el hombre debe combatir con la razón, de modo que sus comportamientos sexuales estén regulados por la finalidad procreativa y de conservación social, solo asegurada a través de su inserción en el marco legítimo del matrimonio. Pero además, la doble interpretación de este elemento por parte de Filón implica su convicción de que el ritual constituye una prueba cuyo resultado puede ser tanto positivo como negativo. Ello resulta interesante porque la Misná igualmente relaciona la harina de cebada con los animales, pero omite su adecuación también posible a la alimentación humana: “Del mismo modo en que su comportamiento fue digno de una bestia, así su oblación era alimento de bestias” (MSot 2.1)¹⁴⁴. Esta interpretación unívoca presupone necesariamente la culpabilidad de la mujer aun antes de la resolución del ritual, elemento que distancia notablemente la comprensión filónica del procedimiento con respecto a las versiones rabínicas¹⁴⁵.

¹⁴⁴ Trad. de Ruiz Morell 1999: 44.

¹⁴⁵ Rosen-Zvi (2012: 128) señala este aspecto como una de las diferencias cruciales del ritual rabínico con respecto a sus antecedentes bíblicos y judeohelenísticos: “the possibility of innocence, made explicit in the Bible, was not ratified by all the Tannaim [...] According to this last approach, the sotah is not guilty of unverified adultery but of the suspicion cast upon her by hiding. This is why she deserves to be punished. Those who hold these opinions refuse to distinguish between the undefiled and defiled wife—as the verses require—because both are sinners and deserving of punishment (even death!). According to such opinions, the sotah ritual clearly cannot be an inquisitive procedure, since the wife’s guilt is evident, and therefore her punishment is guaranteed. Thus, the ritual is necessarily interpreted as exposing the guilt of the sotah, not as an inquiry into its veracity”.

Los elementos que conforman la bebida ritual tienen igualmente significados simbólicos que remiten a aspectos constitutivos del delito de adulterio. El vaso en que se prepara la bebida debe ser de arcilla, un material frágil que simboliza “el adulterio por su fragilidad (διὰ τὸ εὐκάρτακτον), pues la muerte es la pena de los adúlteros” (*Spec.* 3.58). Y de manera opuesta al recipiente, que representa a la mujer culpable, los dos componentes de la bebida, la tierra y el agua, simbolizan a la que es inocente, “puesto que por medio de ambos <se produce> el origen, el crecimiento y la maduración de todas las cosas” (ibíd.). En el mismo sentido, los adjetivos que califican al agua en el texto bíblico, “pura” (καθαρόν) y “viva” (ζῶν), remiten, el primero, a la pureza de vida de la mujer irreprochable, y el segundo, a que ella merece vivir. La tierra, por su parte, debe ser tomada del suelo del Templo pues este es necesariamente “propicio” (ἀρετᾶν), al igual que la mujer “casta” (σώφρονα) (ibíd.). Los sentidos alegóricos que Filón atribuye a los elementos rituales oponen nuevamente dos opciones irreconciliables: la vida y la muerte. Pues si la muerte es el destino seguro de la mujer culpable, la inocente hallará su recompensa en la fertilidad de la vida y en “la concepción y el nacimiento de los hijos” (*Spec.* 3.62), por eso se considera que su vientre es propicio. Mientras este será el premio de la “moderación” (σωφροσύνης), el castigo de la “intemperancia” (ἀκολασίας) será, antes de la muerte misma, la imposibilidad de dar vida, puesto que el vientre de la mujer culpable sufrirá un “abultamiento” (ὄγκον), “se hinchará e inflamará” (οἰδούσης καὶ πιμπραμένης) (*Spec.* 3.62), lo que resultará en los dos males que la mujer pura no debe temer, “la esterilidad y la infertilidad” (στεριώσει καὶ ἀγονία) (ibíd.). Es notable en la oposición entre moderación e intemperancia la nueva alusión a la dimensión moral del delito, pero sobre todo es altamente significativo que Filón vincule con tanta fuerza los castigos y premios correspondientes a los dos posibles resultados de la prueba con la fertilidad, puesto que demuestra una vez más la extrema importancia que el alejandrino asigna a la legitimidad de la descendencia como motivación principal de la prohibición del adulterio. Si bien el pasaje bíblico de base invita a una interpretación de este tipo, debe señalarse que los castigos allí mencionados, que recaen sobre el vientre y las caderas de la mujer condenada, quedan en la ambigüedad. Ello ha posibilitado otras interpretaciones, por ejemplo, la lectura propuesta en la Misná vincula el castigo al pecado y a las partes del cuerpo que intervienen en la relación sexual, como se observa en el texto ya citado de MSot 1.7. En cambio, Filón omite por completo la referencia al

muslo o las caderas, y se concentra en la alusión a la matriz (μήτραν) pues es a esta, receptáculo del esperma masculino, a la que la mujer “no juzgó digna de preservar pura para el hombre con el que se casó según las leyes ancestrales” (*Spec.* 3.62). Esta frase final del pasaje sobre la sospechosa adúltera acentúa de la manera más enfática la razón principal que justifica la gravedad del adulterio: la posibilidad de que se vea adulterada y corrompida la descendencia. Por último, otro detalle que Filón agrega a las palabras del sacerdote es la referencia al afecto que implica la relación marital, pues al mencionar que la traición y la corrupción que la mujer ejerce recae sobre “las cosas más necesarias y más queridas” (τὰ ἀναγκαιότατα καὶ φίλτατα), se puede suponer que Filón alude una vez más a los votos matrimoniales y al respeto y cariño que merece el marido.

En definitiva, si bien Filón comienza su tratamiento del ritual destacando la superioridad de la Ley bíblica, que tiene como juez último y omnisciente a Dios, el autor no se ocupa de demostrar la práctica efectiva del ritual ni discute cuáles son los modos de su aplicación, sobre todo teniendo en cuenta la distancia que separaba a Alejandría –como a tantas otras ciudades imperiales– de Jerusalén. En cambio, su exposición se centra en demostrar que el ritual, más allá de su concreta aplicación en casos reales, ratifica y sanciona a través de la verdad expresada por medio de la alegoría los mismos efectos nefastos del adulterio que él ya había señalado al referirse a la falta comprobada y pasible del castigo humano. En efecto, a través de las interpretaciones simbólicas que propone para el ritual bíblico Filón insiste nuevamente sobre las mismas problemáticas vinculadas con el adulterio. Por un lado, las alusiones a los sentimientos de pudor y vergüenza apuntan a la dimensión moral del delito que se inscribe en la subjetividad de la persona, en cuya alma se ha alterado la correcta relación de fuerzas y de jerarquía entre razón y pasión, de modo que la intemperancia prima sobre la moderación. Pero estos sentimientos, que pueden estar ausentes si la mujer está demasiado corrompida para reconocer su delito, se manifiestan igualmente en la evaluación social, que repercute indefectiblemente en la reputación de la persona y, en el caso femenino, de la familia que debe hacerse cargo de ella, pues ha sido responsable de su educación y cuidado. Por otro lado, la consecuencia más grave del adulterio se ubica nuevamente en la corrupción de la descendencia, cuyo linaje verdadero es a veces imposible de identificar. Dado que la producción de hijos legítimos es el fin principal del matrimonio, el hecho de que el adulterio atente contra esta función y la desvirtúe por completo constituye una de las motivaciones centrales de la gravedad que se le atribuye.

6. Conclusiones

La explicación que Filón propone del sexto mandamiento excede las disposiciones bíblicas y les asigna nuevos sentidos que las aproximan al complejo contexto cultural y político en que se inscribe su lectura. El filósofo judío, sin apartarse las leyes ancestrales de su propia cultura, las analiza desde una perspectiva completamente nueva, explicándolas a partir de los conceptos de la filosofía greco-romana y en consonancia con las categorías jurídicas que coexisten y se superponen en el mundo contemporáneo. El adulterio, entonces, deja de ser un crimen de carácter eminentemente religioso para convertirse en una transgresión moral, pues es producto de un alma que se ha dejado arrastrar hacia el vicio, un alma en que las pasiones y deseos no han sido adecuadamente refrenados por la razón y en que la continencia ha perdido terreno ante el amor al placer y la intemperancia. Pero la gravedad del adulterio no radica únicamente en esta “enfermedad del alma” que sufre el adúltero, sino sobre todo en las consecuencias sociales que se derivan de su comportamiento, ya que los efectos de la falta afectan no solo a las familias comprometidas, sino a la comunidad entera y a todo el orden social. La dimensión religiosa de la legislación no desaparece, pero se ve sobrepasada por los valores del orden de lo ético, lo político y lo social. En este sentido, la explicación filónica del sexto mandamiento permite percibir igualmente que en el pensamiento de nuestro autor las cuestiones éticas no solo tienen repercusiones para el alma individual, que solo a través de la virtud puede obtener la vida inmortal, sino que además permanecen siempre indisolublemente vinculadas a lo social y político: el desorden moral inevitablemente conlleva disturbios y conflictos a nivel social. El principal efecto disruptivo radica en la ilegitimidad de la descendencia, que quedará excluida del orden social. Esta preocupación parece haber sido influenciada por las leyes augusteas en dos sentidos: el primero, porque las leyes matrimoniales y sobre el adulterio promovían la procreación en el marco legítimo del matrimonio y reprimían los comportamientos sexuales ilícitos que pudieran generar dudas sobre la paternidad de los hijos; el segundo, porque el gobierno de Augusto en las ciudades recién incorporadas al Imperio implicaba grandes cambios sociales, y uno de peso no menor se desplegaba sobre la pertenencia ciudadana de los habitantes, que podían o no ser considerados alejandrinos y romanos. Como hemos tenido ocasión de observar en nuestro análisis, estas problemáticas vinculadas al adulterio, tanto éticas como sociales, definen la concepción filónica del delito y se expresan no solo en sus explicaciones de la

transgresión en sí misma, sino también en sus interpretaciones simbólicas de la ordalía ejecutada para resolver casos de sospechas de adulterio.

El análisis desarrollado, entonces, nos ha permitido comprobar que es imposible aislar las interpretaciones filónicas de las leyes judías de su contexto socio-político y cultural. De hecho, es insoslayable la finalidad política y apologética de la explicación que despliega Filón. Sin negar el origen divino y la autoridad última de las leyes bíblicas, Filón atribuye al sexto mandamiento unas motivaciones que pueden comprenderse en forma racional y que presentan claros puntos de contacto con los planteos existentes en los diversos ambientes filosóficos y con la legislación romana recientemente difundida en el Imperio. De este modo, las leyes bíblicas se vuelven no solo accesibles, sino incluso aceptables para un público mucho más amplio que el de la propia comunidad judía. Pueden así, al menos, formar parte de los debates morales que tenían lugar en diversos ámbitos de pensamiento y ser discutidas en ellos con mayor respeto y seriedad. En este punto, nuestro argumento concuerda con la teoría de Collins (2000: 157 ss.)¹⁴⁶, quien postula que el judaísmo helenístico configuró una ética común que, sin repudiar los valores judíos fundamentales, podía suscitar el respeto del público helénico a través de dos estrategias principales: seleccionar y enfatizar aquellos valores del judaísmo que podían ser compartidos y avalados por los gentiles cultos y formularlos en formas que eran también profundamente helenísticas (p. 158).

Pero además, la rigidez que muestra Filón en cuanto al cumplimiento de la Ley y las sanciones de su transgresión no solo pueden parangonarse con las leyes Julias que la propaganda imperial presentaba como restauradoras y defensoras de un orden moral y social que se encontraba viciado, sino que incluso pueden servir para reclamar el reconocimiento de la superioridad en rigor y eficacia moral de la Ley mosaica¹⁴⁷. Incluso la ordalía de la sospechosa adúltera permite el reconocimiento y la sanción de aquellos casos en que la justicia humana se vería imposibilitada de actuar por falta de pruebas contundentes, pero que la omnisciencia divina fácilmente puede resolver sin

¹⁴⁶ Si bien el autor estudia otros textos propios del judaísmo helenístico como ejemplos de esta ética común –los *Oráculos Sibílicos*, el Pseudo-Focílides, los *Testamentos de los Doce Patriarcas*–, creemos que este aspecto de su teoría es aplicable a las estrategias de explicación de las leyes bíblicas esgrimidas por Filón.

¹⁴⁷ Niehoff (2001: 95-99) ha señalado que Filón presenta los valores morales judíos de modo de subrayar su superioridad no solo respecto de las naciones bárbaras (como la egipcia y la persa), sino también de los griegos e incluso de los romanos: “Mosaic legislation on self-restraint thus emerges as an absolute norm by which human civilization must be appreciated” (p. 96). En términos similares se expresa D’Angelo (2007: 71): “Philo’s accounts of the Jewish ‘constitution’ and of Jewish practice emphasize the ways that the family values of the Jews, particularly marital chastity and devotion to the bearing and rearing of children, match or exceed the demands of Roman law and mores”.

posibilidad de error. Filón recalca y enfatiza estos hechos porque a través de ellos intenta demostrar que, frente a normativas imperfectas creadas por los hombres y propensas al cambio y la caducidad, las leyes Divinas son las más acabadas y rigurosas protectoras del orden social más perfecto, el avalado por la Naturaleza y por su Creador.

CAPÍTULO III

Impedimentos para el matrimonio: parentesco y etnicidad

Las leyes que fijan límites a las uniones sexuales y los matrimonios entre personas de una misma familia son un elemento constitutivo de la mayoría de las culturas humanas. Filón asigna un importante espacio de su tratado *Las leyes particulares* 3 (§§ 12-28) a la exposición de las normas bíblicas que establecen cuáles son las uniones prohibidas por la existencia de algún grado de parentesco entre los interesados, asentadas en los capítulos 18 y 20 de *Levítico*. El aspecto más relevante de su exposición, sin embargo, no es la explicación de las leyes en sí, sino la gran cantidad de comparaciones que introduce con el fin de señalar las diferencias entre la legislación mosaica y las de otros pueblos –persas, egipcios, griegos– y, a partir de ellas, resaltar el mayor alcance y por lo tanto perfección de la Ley judía. El respeto de unas leyes tan completas y apropiadas sirve, según el filósofo, no solo para fomentar la continencia y la moderación, sino que además permite una apertura de la familia hacia el exterior que, mediante el matrimonio con “extranjeros” (ὀθνεῖοι), origina nuevos parentescos, tan sólidos como los de la sangre (§ 25). Sin embargo, esta expresión tendiente a la exogamia se ve limitada pocos párrafos después cuando Filón presenta la ley que prohíbe los matrimonios con personas “de otra nación” (ἀλλοεθνῆς), que podrían conducir a los hebreos o a sus hijos hacia la idolatría (§ 29). Aunque esta prohibición encuentra base en dos pasajes bíblicos (Ex 34.16 y Dt 7.3-4), Filón universaliza el alcance de las disposiciones mosaicas, que solo se aplicaban a las naciones que habitaban la tierra prometida antes de los hebreos.

El presente capítulo constará de dos partes principales centradas en cada uno de los dos elementos que actúan como impedimentos para el matrimonio legítimo: el parentesco y la extranjería étnica. En la primera sección analizaremos el modo en que Filón expone e interpreta las leyes bíblicas que prohíben las relaciones sexuales y los matrimonios a causa del parentesco en *Spec.* 3.12-28. Cotejaremos la exposición filónica con los pasajes del Pentateuco donde se ubican estas disposiciones, especialmente con el capítulo 18 de *Levítico*, al que Filón toma como base principal de su exégesis, e indagaremos cuáles son las motivaciones que el alejandrino atribuye a las leyes bíblicas a fin de demostrar su racionalidad, validez y utilidad. En una segunda sección, examinaremos la estrategia retórica que Filón despliega a lo largo de este extenso pasaje, consistente en una concreta y pormenorizada comparación de las normas

judías con las de otros pueblos, orientada a demostrar la mayor severidad y exhaustividad de las primeras, que se elevan así en calidad moral por encima de las demás legislaciones coexistentes en el heterogéneo panorama imperial.

En la segunda parte del capítulo, abordaremos el problema de los matrimonios mixtos entre judíos y no judíos, que Filón prohíbe estrictamente en *Spec.* 3.29. Dado que esta interdicción general de todo tipo de unión interétnica no encuentra un precedente específico en el Pentateuco, estudiaremos en un primer momento algunos antecedentes bíblicos y extra-bíblicos de esta postura. En un segundo apartado, el examen se focalizará en dos problemáticas que interactúan en el posicionamiento filónico frente a los matrimonios mixtos. Por un lado, el peligro que se percibe en estas uniones es la posibilidad de que el integrante judío de la pareja y, sobre todo, su descendencia, sean influenciados por el cónyuge no judío hasta el punto de abandonar la fe y las costumbres judías. Por otro, la preocupación por mantener la identidad y el estatus social se intensifica en el contexto socio-político generado a partir de la dominación romana, que impuso un riguroso sistema de clasificación social y segregación étnica, a la vez que estableció estrictas normas con respecto a la transmisión de las categorías legales que se tenían en cuenta para dicha clasificación.

1. Relaciones prohibidas por el parentesco

La exposición filónica de las leyes que prohíben las relaciones entre personas unidas por lazos de parentesco¹ sigue estrechamente el orden de los versículos de Lv 18.6-18, pasaje que Filón toma como base exegética principal para su interpretación. Las mismas leyes allí establecidas se reiteran luego, aunque con algunas modificaciones y en otro orden, en Lv 20 (vv. 11-12, 14, 17, 19-21), donde además se establece la sanción que corresponde a la transgresión de cada una de ellas. Asimismo, algunas de estas normas son recuperadas en el contexto de las maldiciones enunciadas en Dt 27 (vv. 20, 22-23). Pero el hecho de que Filón no especifique penas para quienes transgreden las prohibiciones, ni aluda a la categoría religiosa de la maldición, indica que se ha centrado

¹ En griego no existía un término para el concepto de ‘incesto’, que proviene del adjetivo latino contrario a *castus*: *incestus*. Por lo tanto, su significado original era ‘impuro, manchado’ y más tarde adquiere de allí el sentido de ‘incestuoso, culpable, criminal’ (cf. Ernout y Meillet 2001: 104, *s.v.* *castus*). Para algunos de los primeros usos del adjetivo sustantivado y el sustantivo en alusión a las relaciones entre parientes, cf. Lewis and Short, *s.v.* *incestus1* e *incestus2*. Por este motivo, en nuestro trabajo intentamos utilizar lo menos posible esta palabra, aunque en ocasiones la emplearemos a fin de simplificar la expresión y evitar la reiteración de frases complejas como ‘las leyes sobre relaciones prohibidas por el parentesco’.

especialmente en la lectura de Lv 18. Sin embargo, como en el resto del tratado filónico, no se trata simplemente de una transcripción o exposición literal del pasaje bíblico, sino que el alejandrino introduce sus propias interpretaciones y explicaciones de las leyes que expone, las que difieren bastante de los motivos en que se arraigan las normas en el texto de base. Por lo tanto, el presente apartado se propone examinar cómo presenta Filón estas leyes y analizar en qué medida se mantiene apegado al texto bíblico y en qué aspectos se distancia e introduce modificaciones o ideas originales.

Por empezar, tanto el pasaje bíblico como el filónico se abren con una norma general que comprende todas las demás prohibiciones que se especificarán a continuación. El texto mosaico establece que “el hombre no se acercará a ninguna de las familiares de su misma carne para descubrir su vergüenza” (Ἄνθρωπος ἄνθρωπος² πρὸς πάντα οἰκεῖα σαρκὸς αὐτοῦ οὐ προσελεύσεται ἀποκαλύψαι ἀσχημοσύνην, Lv 18.6). Se circunscribe así el ámbito de la consanguinidad, dentro del que luego se procederá a puntualizar las categorías de parentesco que se encuentran vedadas. Por otra parte, la relación que se prohíbe es aludida mediante el eufemismo de “acercarse para descubrir su vergüenza”³, frase que se repite en todos los versículos referidos a estas relaciones (vv. 6-18). Por lo tanto, en primer término, lo que resulta vedado es la simple relación sexual con cualquiera de las categorías de parentesco establecidas, aunque a partir de ello debe derivarse la prohibición más general de contraer matrimonio con las mismas personas⁴. Filón, de modo similar, introduce en términos generales las relaciones ilícitas que expondrá a continuación: “Bien sin duda la Ley establece disposiciones acerca de las demás relaciones sexuales (ὁμιλίας). Ordena, en efecto, no solo apartarse (ἀπέχεσθαι) de las esposas de otros (ἀλλοτριῶν... γυναικῶν), sino también de mujeres solas (χιρρευουσῶν) con las cuales no es lícito unirse (οὐ θέμις... συνέρχεσθαι)” (*Spec.* 3.12). En esta introducción, Filón establece una nítida separación entre las relaciones de adulterio, que involucran siempre a una mujer casada, y otro tipo de relaciones cuyo impedimento no radica en el estado marital de la mujer sino en otras

² El término ἄνθρωπος aparece repetido en la *Septuaginta*, pero parece tratarse de una repetición de énfasis: ‘el hombre hombre’ o ‘el hombre, en cuanto hombre’. Pietersma y Wright (2007) traducen al inglés: “Person by person shall not approach any of the household of his flesh to uncover shame”.

³ Trad. propia, a partir de *Septuaginta*. La traducción de la Biblia de Jerusalén según el texto hebreo es: “Ninguno de vosotros se acerque a una consanguínea suya para descubrir su desnudez”. Pero el término griego ἀσχημοσύνη no tiene el sentido de ‘desnudez’ sino de ‘deformidad’, ‘fealdad’, ‘falta de gracia’ o, en sentido moral, ‘vergüenza’, ‘indecoro’. De todos modos, el vocablo funciona como eufemismo por αἰδοῖον, que designa las ‘partes privadas’, es decir, los genitales. Cf. *LSJ* s.v.

⁴ Cf. Neufeld 1944: 192.

motivaciones, por ejemplo, en su pertenencia a un mismo círculo familiar. El término con que se refiere a las mujeres prohibidas es *χηρευουσῶν*, participio de presente activo genitivo plural del verbo *χηρεύω*, que significa en primer término ‘ser o vivir viuda’ pero que alude en sentido más amplio a una mujer ‘falta de marido’, es decir, soltera o divorciada. Estas tres clases de mujeres –soltera, viuda o divorciada– están disponibles para el matrimonio, por lo tanto, únicamente por un motivo específico este podría encontrarse impedido. Y de hecho, no es en particular el matrimonio lo que resulta vedado, sino en general la relación sexual, a la que Filón alude en dos ocasiones en el texto citado, mediante el sustantivo *ὀμιλία* y el verbo *συνέρχομαι*⁵. De modo que en esta prescripción general Filón incluye no solo las relaciones prohibidas por el parentesco, sino también todas las demás uniones ilícitas que lo son justamente por tratarse de meros encuentros sexuales que se producen por fuera del vínculo matrimonial. Así, luego de tratar la ley sobre el adulterio –tema específico del sexto mandamiento bíblico–, Filón se dedica a analizar todos los tipos de relaciones prohibidas, aun cuando no involucren a mujeres casadas, y entre ellas ocupan un lugar principal las uniones vedadas por el parentesco.

1. 1. Leyes bíblicas e interpretación filónica

El primer tipo de relación ilícita señalado por el texto bíblico es el que se produce entre un hombre y su madre: “No descubrirás la vergüenza de tu padre ni la vergüenza de tu madre, pues es tu madre, no descubrirás su vergüenza” (Lv 18.7). Llama la atención la prohibición unilateral de una unión entre madre e hijo sin que se incluya la interdicción de las relaciones padre-hija⁶. Ello se debe, probablemente, al hecho de que las leyes de Lv 18 están dirigidas al hombre y siempre es la mujer quien se ubica en la categoría de tabú, aunque eso no implica que esta tuviera impunidad para infringir estas leyes, como

⁵ *ὀμιλία* es la forma sustantivada del verbo *ὀμιλέω*, que deriva del sustantivo *ὄμιλος*, ‘asamblea, tropa, multitud, tumulto’ y significa ‘tener relaciones o comercio con’, ‘encontrarse, reunirse con’, en sentido hostil ‘pelear’, e igualmente se usa en sentido sexual (cf. Chantraine 1968: 797; Bailly 1930: 1373-4; *LSJ* s. v.). *συνέρχομαι* es un compuesto formado por la preposición *συν-* y el verbo *έρχομαι*, que significa ‘ir’, ‘venir’, ‘llegar’, ‘marchar’. Sus acepciones son ‘marchar juntos’, ‘encontrarse’, ‘reunirse’, ‘reconciliarse’, ‘coincidir’ y por lo tanto ‘unirse’ también sexualmente (cf. Chantraine 1968: 377; Bailly 1930: 1856; Sebastián Yarza 1954: 571-2, 1326; *LSJ* s.v.).

⁶ Dado que las leyes se dirigen al hombre, la prohibición de descubrir “la vergüenza de tu padre” no se aplica a las relaciones entre padre e hija, sino que es otra forma de aludir a la misma prohibición que sigue, la de que un hombre se acueste con la esposa de su padre –sea ella o no su madre–, pues la desnudez del padre y la de su mujer resultan homologadas en la concepción bíblica, véase *infra* n. 9. Las relaciones padre-hija deberían prohibirse mediante alguna fórmula que indique que la hija está vedada al padre. Véase *infra*, nn. 20 y 22.

muestran las sanciones dispuestas en Lv 20, aplicadas por igual a ambos participantes en el delito⁷. Filón, que igualmente dirige las prescripciones en forma exclusiva al hombre, comienza por la misma clase de uniones prohibidas, a las que se refiere como una “costumbre persa” (τὸ Περσικὸν ἔθος) que el legislador de los judíos “rechaza” (ἀποστραφείς) y ante la cual “siente repugnancia” (μυσαξάμενος), de modo que “la prohibió como la mayor impiedad” (ἀπέπειν ὡς μέγιστον ἀνοσιούργημα) (*Spec.* 3.13). Luego de esta introducción alusiva, en que desde el inicio se abre polémica con otros pueblos en los que no se respetaban las mismas leyes, el alejandrino explicita en qué consiste esta costumbre persa: “las autoridades persas toman como esposas a sus propias madres y reconocen a los hijos engendrados por ellas como del más noble nacimiento y dignos, según se dice, de la más alta autoridad real” (μητέρας γὰρ οἱ ἐν τέλει Περσῶν τὰς ἑαυτῶν ἄγονται καὶ τοὺς φύντας ἐκ τούτων εὐγενεστάτους νομίζουσι καὶ βασιλείας, ὡς λόγος, τῆς μεγίστης ἀξιοῦσιν, *Spec.* 3.13). Aquí Filón muestra su aversión hacia una relación que no es meramente un encuentro sexual fortuito, sino un matrimonio reconocido por las leyes y cuya descendencia se considera legítima. Si la Ley bíblica se opone a cualquier tipo de unión entre un hijo y su madre, con mayor razón repudiará tal matrimonio. De hecho, afirma Filón, con el fin de prevenir esta unión la legislación mosaica prohíbe también otra estrechamente ligada a ella: “nuestra Ley adopta tanta precaución en esta materia que no permite que el hijo nacido de un primer matrimonio, una vez muerto su padre, se case con su madrastra (ἄγεσθαι μητροιάν)” (*Spec.* 3.20). Registrada en Lv 18.8, la norma que veda la unión entre un hombre y “la esposa de su padre”⁸ se sustenta en el hecho de que la desnudez (vergüenza en la *Septuaginta*) de la mujer del padre es la misma desnudez del padre⁹.

En ambos casos, entonces, la ley bíblica asienta la falta en el hecho de que el hijo atenta de esta manera –al unirse con su madre o con su madrastra– contra el respeto debido al padre. Filón igualmente considera que estas relaciones afectan ante todo al padre, cuyo lecho “debía conservarse intacto como algo sagrado” (ἦν ἄψαυστον ὡς

⁷ Cf. Neufeld 1944: 193.

⁸ Además de Lv 18.8, la prohibición reaparece en Lv 20.11, Dt 23.1 (numeración de *Septuaginta* = 22.30 en Biblia hebrea) y 27.20. Pero en ninguno de estos versículos se utiliza el término ‘madrastra’ (μητροιάν), sino que se alude en todos ellos a “la mujer del padre” (τὴν γυναῖκα τοῦ πατρὸς / μετὰ γυναϊκὸς τοῦ πατρὸς). Neufeld (1944: 196) observa que esta prohibición no era respetada universalmente sino que tales uniones tuvieron lugar en diversos momentos de la historia bíblica: 1 Cro 2.24, Ez 22.10, 1 Co 1-5, Am 2.7.

⁹ Como señala Neufeld (1944: 194), la desnudez del padre es descubierta metafóricamente por la relación entre un hijo y la esposa de su padre en virtud de la concepción de unidad entre marido y mujer, que era muy fuerte en los tiempos bíblicos. Así, Gn 2.24 afirma que ambos serán una sola carne.

ἱερὰν ἐχορῆν φυλάττεσθαι), y en cambio es deshonrado (καταισχύνειν) por el propio hijo¹⁰. Sin embargo, Filón no se restringe a esta explicación, sino que introduce otras dos justificaciones de la prohibición bíblica. En primer lugar, no solo es el respeto debido al padre el que se quiebra, sino también la honra que debe guardarse hacia la madre¹¹. Por ello, otra de las consecuencias negativas de estas relaciones es que resulta arrebatado (λαμβάνειν) “el respeto a la madre de edad avanzada” (γῆρως δὲ καὶ μητρὸς αἰδῶ) (*Spec.* 3.14). La reverencia debida a la madre se extiende a la madrastra también, pues ambos títulos son, en opinión de Filón, “análogos” (συγγενές)¹². Existe de todos modos una jerarquía, por la cual se presupone que si un hijo se mantiene apartado de la mujer de su padre “mucho más se apartará de su madre por naturaleza (τῆς φύσει μητρὸς)” (*Spec.* 3.20), pues “sería sumamente necio sentirse obligado por un parentesco a medias y en cambio no tomar en cuenta el pleno y legítimo” (*Spec.* 3.21). En este sentido, la madre merece un respeto incluso superior al de la madrastra, pues si en el caso de esta última el hombre debe abstenerse por respeto al padre, “por consideración hacia ambos progenitores tampoco decidirá cometer una injuria a su madre” (οὐδὲν βουλευσόμενος ἐπὶ τῇ μητρὶ νεώτερον, *ibíd.*). En esta asimilación pero a la vez distanciamiento jerárquico entre madre y madrastra, además, Filón resalta la diferencia entre los parentescos de consanguineidad y aquellos que se establecen a través de los matrimonios, es decir, de afinidad. Los primeros se consideran, según la jerarquía que acabamos de exponer, más completos y por lo tanto más importantes que los segundos, aunque, como veremos en lo que sigue, también la mayoría de los parentescos por afinidad constituyen impedimentos para el matrimonio en la Ley bíblica.

En segundo lugar, el otro justificativo que explica la interdicción de los matrimonios entre los hijos y sus madres se relaciona con la preservación del orden social, desde el espacio más privado, la familia, hasta el ámbito público más amplio que

¹⁰ Más abajo igualmente Filón explica la interdicción de la unión con la madrastra por “el respeto debido al padre” (διὰ τε τὴν εἰς τὸν πατέρα τιμὴν, *Spec.* 3.20) y reitera poco después que “a causa de la memoria de su padre uno respeta a la que alguna vez fue su mujer” (τις διὰ τὴν ἐπὶ τῷ πατρὶ μνήμην αἰδεῖται τὴν ἐκεῖνου ἢ ποτὲ γενομένην γυναῖκα, *Spec.* 3.21).

¹¹ Sobre la honra debida a ambos progenitores, cf. *Decal.* 106-120 y *Spec.* 2.224 ss., donde Filón analiza el quinto mandamiento bíblico, que prescribe honrar a los padres.

¹² Dicha analogía no es identidad, pues el propio Filón introduce la restricción de que “no es el mismo el sentimiento del alma” (εἰ καὶ μὴ τὸ τῆς ψυχῆς συνῶδὸν πάθος, *Spec.* 3.20), en alusión a la hostilidad conectada habitualmente con el término ‘madrastra’, tal como muestran los ejemplos de *LSJ*: Iseo 12.5; Heródoto 4.154.2; Hesíodo, *Trabajos y días* 825; Esquilo, *Prometeo encadenado* 727; Platón, *Menéxeno* 237b (Cf. Colson, nota *ad loc.*).

puede abarcar a toda la ciudad o incluso a toda una nación o un Imperio. En este sentido, el primer conflicto que producen estas relaciones “inarmónicas” (ἀναρμόστους, *Spec.* 3.19) consiste en la confusión entre los niveles y grados de parentesco sanguíneo dentro de una misma familia. Así lo indica Filón en una enumeración que actúa como instrumento retórico para enfatizar el desorden que podría aparejar la unión entre un hijo y su madre:

que el mismo hombre sea hijo y esposo de la misma mujer y que, a su vez, la misma mujer sea esposa y madre del mismo hombre, que los hijos de ambos sean hermanos del padre y nietos de la madre, que ella sea madre y abuela de los que dio a luz y que él sea padre y hermano por parte de madre de aquellos que engendró

τὸν αὐτὸν τῆς αὐτῆς υἷον καὶ ἄνδρα γίνεσθαι καὶ πάλιν τὴν αὐτὴν τοῦ αὐτοῦ καὶ γυναῖκα καὶ μητέρα, καὶ τοὺς ἀμφοῖν παιῖδας τοῦ μὲν πατρὸς ἀδελφούς, υἱωνοὺς δὲ τῆς μητρὸς, καὶ τὴν μὲν ὧν ἔτεκε μητέρα τε καὶ μᾶμμη, τὸν δὲ ὧν ἐγέννησεν ἐν ταύτῳ πατέρα τε καὶ ὁμομήτριον ἀδελφόν (*Spec.* 3.14)

Resulta muy significativo que Filón introduzca después de este párrafo el ejemplo de Edipo y las desgracias que su unión con Yocasta provocó tanto en su familia –desde sus hijos hasta sus descendientes más lejanos– como en un nivel social más amplio, pues fue la causa de guerras entre ciudades que acabaron destruyendo buena parte de la Hélade (*Spec.* 3.15-16)¹³. De hecho, la formulación de las consecuencias del delito sexual entre un hijo y su madre guarda una marcada similitud con los versos de la tragedia de Sófocles que describen estos mismos efectos: “Se descubrirá que él mismo es a la vez hermano y padre de sus propios hijos y que de la mujer que lo engendró es hijo y esposo” (Φανήσεται δὲ παισὶ τοῖς αὐτοῦ ξυνῶν / ἀδελφὸς αὐτὸς καὶ πατήρ, κάξ ἦς ἔφθ / γυναικὸς υἱὸς καὶ πόσις, *Edipo Rey* 457-459). En el próximo apartado analizaremos el uso retórico del caso mítico de Edipo como ejemplo de la laxitud moral de los griegos, pero lo que interesa señalar en este punto es la expansión social del delito sexual que viola las normas del parentesco. De hecho, los persas, ejemplo

¹³ El testimonio más conocido sobre el mito de Edipo es la tragedia de Sófocles, *Edipo Rey*. En su descripción de los desastrosos efectos del incesto entre madres e hijos, Filón se refiere al destino de los hijos de Edipo, Eteocles y Polinices, que murieron uno a manos del otro enfrentados por el gobierno de Tebas. Su enemistad dio lugar a una guerra entre Argos (aliada con Polinices por lazos matrimoniales) y Tebas. En este mito se basa la tragedia de Esquilo, *Los siete contra Tebas*. Más tarde, los conflictos se continuaron en la descendencia de los jefes que lucharon contra Tebas, los Epígonos, que volvieron a atacar la ciudad y lograron conquistarla. Cf. Apolodoro, *Biblioteca* 3.5.7-3.7.7. Para otras referencias, cf. Grimal (2008: 146, 162-163, 180 y 443).

paradigmático de este tipo de transgresiones, sufren igual suerte que los descendientes de Edipo: guerras constantes, saqueos, sublevaciones y continuas campañas militares, además de las acciones deplorables de sus reyes, que ante el temor de perder el poder de gobierno a causa de sus hermanos son capaces de crímenes tan terribles como el fratricidio¹⁴ (*Spec.* 3.17-18). La desorganización y confusión familiar, para Filón, es origen de disturbios que afectan a toda la comunidad en círculos concéntricos y que pueden conducir a una completa destrucción. Esta motivación social es la causa más relevante para la prohibición de unas relaciones que solo pueden generar los mayores conflictos.

La siguiente interdicción que presenta el texto bíblico con respecto a los parentescos es la de la relación entre un hombre y su hermana, ya sea materna (ἐκ μητρός σου) o paterna (ἐκ πατρός σου), nacida en la misma casa (ἐνδογενοῦς) o engendrada afuera (γεγεννημένης ἔξω) (Lv 18.9)¹⁵. Filón igualmente continúa con este precepto que ordena “no tomar por esposa a la hermana” (μηδ’ ἀδελφήν ἐγγυᾶσθαι, *Spec.* 3.23) y aclara más abajo que Moisés “prohibió (ἀπεῖπεν) con fuerza unirse con la hermana (ἀδελφῆ συνέρχεσθαι), ya fuera nacida de uno solo o de ambos padres” (*Spec.* 3.24). El alejandrino considera que esta norma es “realmente útil” (πάνυ σπουδαῖον) pues “tiende hacia la continencia y la moderación a la vez” (συντεῖνον εἰς ἐγκράτειαν ὁμοῦ καὶ εὐκοσμίαν) (*Spec.* 3.22). Esta justificación del mandato bíblico

¹⁴ Un caso famoso de fratricidio entre los persas es el ejecutado por Cambises, hijo de Ciro; Kuhrt (2007: 158-165) cita varias fuentes de este episodio, no siempre coincidentes en sus detalles: Esquilo, *Los Persas* 765-779; Herodoto, *Historia* 3.30; 3.64-65; Ctesias, *Persica*, *FGrH* 688, F13, 11-15; Justino, *Epitome* 1.9.4-13.

¹⁵ La misma prohibición se registra en Lv 20.17, donde se añade que quienes cometan esta falta “serán exterminados en frente de los hijos de su pueblo” (ἐξολεθρευθήσονται ἐνώπιον υἱῶν γένους αὐτῶν) y que el hermano, que ha descubierto la vergüenza de su hermana, “cargará con la culpa” (ἀμαρτίαν κομιοῦνται). Dt 27.22 maldice a quien se acueste con su hermana. En Lv 18.9, la distinción entre las hermanas nacidas en la casa o afuera no es fácil de interpretar, cf. Neufeld (1944: 196-197) para varias hipótesis posibles. Por otra parte, en los tiempos más antiguos tal restricción no era tan clara: Abraham se casó con su media hermana Sara (Gn 20.12) y en 2 Sam 13.13 se concibe como posible, aunque no habitual, el matrimonio entre medios hermanos. Carmichael (1995) propone una interpretación novedosa de la existencia entre los ancestros hebreos de uniones sexuales luego vedadas en las leyes de *Levítico* 18. Mientras la mayoría de los investigadores las explican como fruto de un desarrollo histórico –una relación que era aceptada durante un período más temprano se volvió luego inaceptable– (por ejemplo, cf. Greenberg 2007: 755), el estudioso postula que las leyes sobre incesto se derivan directamente de la lectura e interpretación, por parte de los redactores de las secciones legales del texto bíblico, de los problemas suscitados por las historias de los patriarcas: “I do not hold that biblical laws reflect the social history of the times when they were formulated. That assumption is standard among other scholars when they interpret biblical laws. Instead, I view the laws as taking up issues that we come upon in the stories and legends in, for example, the Book of Genesis. My assumption is that the biblical lawgivers set out to tackle the ethical and legal problems that they encountered in their reading of these tales. Biblical laws consequently constitute commentary on matters arising in the national folklore” (p. 127). El autor despliega la misma línea interpretativa en Carmichael 1997 (cf. esp. 19 ss.).

es propia de Filón, pues en Lv 18.18 no se incluye ninguna explicación más que la general que recae sobre todo el capítulo: la autoridad divina que sanciona la norma, “Yo, Yahvé”¹⁶. En Lv 20.17 se afirma que la relación “es una vergüenza” (ὄνειδος ἐστιν; o también ‘desgracia’, ‘deshonor’) y en Dt 27.22 se le atribuye la categoría religiosa de la maldición, que implica toda una serie de castigos divinos. Sin embargo, en ninguno de estos pasajes se relaciona la prohibición de unirse a la hermana con el fomento de las virtudes morales de la continencia y la moderación.

La virtud de las normas judías se destaca cuando se compara con otras legislaciones que permiten las uniones con hermanas por parte de padre (Atenas), por parte de madre (Esparta) o bien de uno, otro u ambos progenitores, como en el caso de Egipto. El legislador de este último país, afirma Filón, brinda el ejemplo más acabado de fomento del “libertinaje” (ἀσέλγεια, *Spec.* 3.23), pues al otorgar libertad de unión a hermanos y hermanas con cualquier grado de consanguineidad y con cualquier diferencia etaria, inclusive a los mellizos, “dotó abundantemente a los cuerpos y a las almas de un vicio difícil de curar (δυσθεράπευτον κακόν), la incontinenia (ἀκρασίαν)” (ibíd.). La argumentación de Filón supone que si los hermanos que conviven en una misma casa tienen la libertad de establecer relaciones sexuales o amorosas entre ellos, nada servirá para inculcar a las niñas y doncellas las virtudes de la continencia, el pudor y la castidad: “¿Pues qué necesidad hay –se pregunta Filón– de deshonorar (αἰσχύνειν) la belleza del pudor (τὸ τῆς αἰδοῦς κάλλος)? ¿Por qué hacer desvergonzadas (ἀχρωμάτους) a las doncellas (παρθένους), a quienes corresponde ruborizarse (ἐρυθριᾶν)?” (*Spec.* 3.25). Al contrario, la permisividad hacia estas uniones es aborrecida por Moisés porque ellas “instigan y entrenan hacia lo más vergonzoso de las costumbres” (πρὸς τὰ αἰσχίστα τῶν ἐπιτηδευμάτων, *Spec.* 3.24). En definitiva, Filón parece tener en vista un fin pedagógico para la ley que ordena apartarse de las hermanas, pues la práctica constante de la moderación en las relaciones dentro del hogar favorece su ejercicio fuera de la propia casa y de este modo evita, sobre todo en las mujeres, comportamientos que acarrearían deshonor y vergüenza a toda la familia¹⁷. La

¹⁶ La rúbrica se repite en vv. 2, 4, 5, 6, 21, 30.

¹⁷ La explicación de Filón posee puntos de contacto con la argumentación que Platón despliega en *Leyes* (838a-839a) con el objeto de sancionar normas que restrinjan las relaciones sexuales a aquellas que se producen en el matrimonio y con el fin de procrear. En este marco, el filósofo ateniense toma como ejemplo las leyes no escritas que prohíben las uniones entre padres e hijos y entre hermanos para demostrar cómo es posible que todos estén de acuerdo en que ciertas relaciones no son lícitas y las eviten por completo. Ello puede lograrse cuando tales leyes son repetidas en todos los ámbitos de la sociedad y por lo tanto oídas desde el nacimiento y la primera infancia por los niños que se crían en dicha

abundancia de términos que remiten a las categorías del honor y la reputación en el pasaje filónico –αἰσχύνω, αἰδώς, ἀχρώματος, ἐρυθρίαω, αἰσχροός– indica que la continencia femenina fomentada por las leyes mosaicas contribuye a la preservación de un estatus social respetable para las jóvenes y, en especial, para los hombres de su familia. Esta justificación del mandamiento bíblico es original de Filón y se desprende de sus concepciones éticas y de la estrecha relación que en su pensamiento guardan la virtud moral y el orden social¹⁸.

Por último, otra motivación que Filón ofrece para la interdicción de casarse con una hermana es la posibilidad de que los parentescos sanguíneos sean complementados con nuevos parentescos, pues los “matrimonios con extranjeros producen nuevos lazos familiares en nada inferiores a los de consanguinidad” (αἱ γὰρ πρὸς τοὺς ὀθνείους ἐπιγαμίαι καινὰς ἀπεργάζονται συγγενείας τῶν ἀφ’ αἵματος οὐκ ἀποδεύσας, *Spec.* 3.25). De hecho, en una sucesión de preguntas retóricas, Filón cuestiona por qué razón limitar las uniones con otros hombres y comprimir así en el reducido espacio de una casa una estirpe grande, que puede difundirse por los continentes e islas de todo el mundo habitado. Este argumento implica una tendencia hacia la exogamia que incentiva las uniones entre personas provenientes de diferentes familias o tribus, e incluso, por el uso del término ὀθνείος (‘extranjero’), parecería que Filón fomenta los matrimonios entre judíos y no judíos. Sin embargo, retomaremos la discusión sobre este pasaje en otro apartado de este mismo capítulo¹⁹, pues esta idea entra en contradicción con el firme rechazo de los matrimonios mixtos que expresa Filón unos párrafos después (§ 29). Lo más probable es que la exogamia recomendada se limite al interior del pueblo hebreo, aunque puedan entrar en relación familias o grupos diversos dentro de una misma comunidad o en el amplio espacio de la diáspora judía en el Imperio romano.

Después del tratamiento específico de los dos tipos principales de relaciones ilícitas entre parientes, las producidas entre los hijos y sus madres y entre hermanos y hermanas, Filón pasa a enumerar en un único párrafo las demás uniones prohibidas por el parentesco. La introducción del párrafo mediante la frase “Por estas razones” (ὧν χάριτι, *Spec.* 3.26) indica que el alejandrino considera haber analizado ya en forma

comunidad. De este modo, llegan a considerarse sagradas y nadie se atreve a transgredirlas por ningún motivo.

¹⁸ Para un análisis más profundo de la relación entre las virtudes morales, los valores del honor y la reputación y el orden social, véase *supra* en el capítulo II el apartado 3, “La explicación filónica del sexto mandamiento”.

¹⁹ Véase *infra*, el apartado 2, “La interdicción de los matrimonios con no judíos”.

suficiente las motivaciones en que se arraigan las leyes bíblicas sobre el incesto. En lo que sigue, las relaciones que se enumeran se corresponden exactamente con las registradas en el capítulo de Lv 18, e incluso se disponen en el mismo orden. Así, Filón afirma que el legislador prohibió tomar como esposa “a la nieta nacida de la hija (θυγατριδῆν) o del hijo (υἰδῆν)”, prescripción que se corresponde con Lv 18.10, que censura las uniones con “la hija de tu hijo” (θυγατρὸς υἰοῦ σου) y con “la hija de tu hija” (θυγατρὸς θυγατρὸς σου)²⁰. Luego, Filón saltea el versículo de Lv 18.11 porque este vuelve a mencionar a la hija de la mujer del padre, es decir, la media hermana por parte de padre, con quien ya se ha prohibido la unión anteriormente. Sigue entonces con la interdicción de unirse a una tía (τηθίδα), ya sea paterna (πρὸς πατρός) o materna (ἡ μητρός), en concordancia con los vv. 12 (ἀδελφῆς πατρός) y 13 (ἀδελφῆς μητρός) de Lv 18²¹. Continúa con la prohibición de casarse con la esposa del tío, del hijo o del hermano, asentadas en Lv 18.14 (que censura la unión con la esposa del hermano del padre: ἀδελφοῦ τοῦ πατρὸς ... πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ), 15 (que veda a la nύμφης, ‘nuera’, esposa del hijo, γυνῆ ... υἰοῦ σου) y 16 (γυναικὸς ἀδελφοῦ), respectivamente. Por último, Filón afirma que es ilícito tomar por esposa a “la hijastra” (προγονήν), ya sea esta viuda o doncella y tanto en vida de la esposa o una vez que esta haya muerto. El alejandrino asienta esta prescripción –al igual que en el caso de las madrastras– en el hecho de que “el padrastro es en cierto modo un padre” (δυνάμει γὰρ ὁ γε πατρῶς πατήρ), pues adopta como propia a la hija de su mujer. La norma proviene de Lv 18.17, que prohíbe descubrir la vergüenza de la esposa y su hija (γυναικὸς καὶ θυγατρὸς αὐτῆς), aunque Filón omite la segunda parte del versículo, que veda también las uniones con las nietas de la esposa (τὴν θυγατέρα τοῦ υἰοῦ αὐτῆς καὶ τὴν θυγατέρα τῆς θυγατρὸς αὐτῆς)²².

La última interdicción que Filón incluye en el pasaje que analizamos se corresponde también con el último verso de Lv 18 referido a las leyes sobre parentesco, pues a continuación el capítulo bíblico se ocupa de uniones vedadas por otros motivos.

²⁰ La prohibición de las relaciones con la hija de la hija sustentan nuevamente el hecho de que, aunque no se mencionen, tampoco estaba permitida la unión de un padre con su hija. En efecto, si el sustento de la interdicción de unirse con la nieta se halla en que la desnudez de la nieta es la propia desnudez, ello con mayor razón es así en el caso de la propia hija. Cf. Neufeld 1944: 198. Véase *supra* n. 6.

²¹ Estas restricciones no eran tan rígidas antes de la sanción de las leyes mosaicas, de hecho, Moisés es hijo del matrimonio entre un sobrino y su tía paterna (Ex 6.20).

²² Nuevamente, esta prescripción –tanto en el texto bíblico como en el escrito de Filón– en modo indirecto impide también los matrimonios entre un padre y su hija. Véase *supra* nn. 6 y 20.

Se trata de la norma que no permite a un hombre casarse con dos hermanas (*Spec.* 3.27, Lv 18.18), al menos no en vida de la hermana que fue la primera esposa. Filón aclara que ello no puede hacerlo ni al mismo tiempo²³ ni en distintos momentos, ni siquiera si la primera se ha divorciado y se ha vuelto a casar con otro hombre. La restricción de esta prohibición a la vida de la primera hermana desposada no tiene paralelo entre las leyes de parentesco, las cuales instauran en todos los casos, con excepción de este, interdicciones permanentes, que no caducan con la muerte del familiar que establece el nexo²⁴. La motivación que Filón desarrolla para esta ley surge de la lectura del versículo bíblico, que ordena no tomar a una esposa y a su hermana como “rival” (ἀντίζηλον) de ella²⁵. Basándose en esta alusión al conflicto que podría producirse entre las hermanas, Filón argumenta nuevamente en pos de favorecer la concordia en la familia, de forma que la ley enseña mediante esta prescripción que una hermana no puede tomar ventaja de la desgracia de la otra, ni aceptar los halagos de los enemigos de su hermana para “no violar los deberes del parentesco” (τὰ συγγενικὰ δίκαια μὴ λύειν, *Spec.* 3.27). De hecho, Filón compara la unidad natural de las hermanas con la de las partes del cuerpo, que cuando se separan y entran en lucha en lugar de mantener la armonía necesaria entre ellas, generan daños y enfermedades incurables. Del mismo modo, las hermanas “están unidas y hechas una por la naturaleza y por un único parentesco” (ἀρμόζονται καὶ ἐνοῦνται φύσει καὶ συγγενείᾳ μιᾷ), pero si ambas se casan con un mismo hombre, a partir de esa situación “se despiertan amargos celos y desesperantes rivalidades que producen incontables cosechas de males” (ἐγείρονται γὰρ ἐκ τούτων χαλεπαὶ ζηλοτυπίαὶ καὶ δυσπαρηγόρητοι φιλονεικίαι φορᾶς ἀμυθήτους ἐπάγουσαι κακῶν) (*Spec.* 3.29). Y, como hemos visto en los casos analizados antes, el conflicto

²³ La referencia a la posibilidad de casarse al mismo tiempo con dos mujeres indica la legitimidad de la poligamia, cuestión sobre la que Filón no realiza comentario alguno en sus obras. Sobre este tema, véase *supra*, p. 83.

²⁴ Así, por ejemplo, porque muera la hija no estará un hombre habilitado a casarse con su nieta, hija de la hija muerta. Lo mismo sucede con los demás parentescos de segundo grado o los producidos por afinidad a través de lazos matrimoniales y no sanguíneos. Cf. Neufeld 1944: 193-194.

²⁵ Belkin (1940: 240) postula que la afirmación filónica de que la ley no permite casarse con dos hermanas ni al mismo tiempo ni en diferentes momentos no tiene paralelo en la Biblia y establece la vinculación con una ley tanaítica según la cual no es posible contraer esponsales con dos hermanas simultáneamente, lo que se ejemplifica con un caso concreto que, analizado por los sabios, fue declarado inválido (Misná, *Quiddushin* 2.7). Belkin sostiene además que, al entender que la ley se aplica mientras viva la primera hermana casada con el hombre, Filón coincide con el punto de vista de los Fariseos, mientras que los Saduceos –que prohibían, por analogía, el matrimonio con la hermana aunque la primera hubiera muerto– interpretaban la ley como una interdicción de la poligamia en general (pp. 240-241). Sin embargo, consideramos que la afirmación de Filón puede derivarse simplemente del versículo bíblico que impone la prohibición “mientras aún viva la primera” hermana (ἐτι ζώσης αὐτῆς), y no mientras dure su matrimonio, de modo que no es imprescindible postular un conocimiento por parte de Filón de este desarrollo tanaítico de la ley bíblica.

intrafamiliar nunca deja de tener consecuencias a un nivel social más amplio, de modo que cualquier acontecimiento que pueda generar enemistad o desorden en las relaciones familiares debe ser evitado en vistas de preservar el bienestar comunitario.

En conclusión, a lo largo de este apartado hemos señalado la cercanía que mantiene Filón respecto del capítulo de Lv 18 que le sirve como base exegética. El alejandrino expone en el exacto orden en que las presenta dicho capítulo las distintas relaciones de parentesco que impiden la unión sexual o matrimonial. Sin embargo, la interpretación de Filón se aparta del texto bíblico para expresar su preocupación por los aspectos sociales y morales involucrados en el respeto a las normas bíblicas. La autoridad divina que justifica el cumplimiento de los mandatos en el texto mosaico no se discute y se da por sobreentendida, pero a la vez el filósofo alejandrino añade explicaciones racionales de las leyes que les asignan un sentido y una utilidad para el mantenimiento del orden y la paz social. Por este motivo, la mayor severidad de las leyes bíblicas con respecto a estas relaciones implica una mejor regulación moral y una mejor convivencia ciudadana. En ello consiste la superioridad de las leyes judías sobre otras legislaciones nacionales, tema que analizaremos en el próximo apartado.

1. 2. La estrategia retórica de Filón: comparaciones con “los otros pueblos”

El pasaje sobre las relaciones prohibidas por el parentesco es el espacio en que Filón realiza mayor cantidad de comparaciones directas entre las leyes judías y las existentes en otros pueblos. Es probable que para ello se vea motivado por la apertura del capítulo bíblico de Lv 18, donde Dios le asigna a Moisés la tarea de transmitir sus leyes a los israelitas, a quienes debe decirles que no se comporten “según las costumbres de la tierra de los egipcios, donde han vivido” (κατὰ τὰ ἐπιτηδεύματα γῆς Αἰγύπτου, ἐν ἧ κατὰ κήσατε), ni tampoco “según las costumbres de la tierra de Canaán, hacia la que yo los conduzco” (κατὰ τὰ ἐπιτηδεύματα γῆς Χανααν, εἰς ἣν ἐγὼ εἰσάγω) (Lv 18.3). Si bien en este versículo la referencia se circunscribe a los pueblos gentiles que han tenido relación con los hebreos en la historia bíblica, Filón pudo haber tomado inspiración en esta comparación inicial para cotejar la legislación mosaica asentada en este capítulo con las leyes de las demás naciones que convivían con los judíos en su propio momento histórico²⁶. Pero en lugar de proclamar en una afirmación general la diferencia entre los israelitas y los demás pueblos, Filón introduce mayor especificidad a la comparación al

²⁶ Cf. Niehoff 2001: 96.

puntualizar en qué prescripciones o elementos particulares las legislaciones foráneas se distancian de la Ley mosaica.

Así, como hemos indicado más arriba, la prohibición de los matrimonios entre madre e hijo es contrastada con “la costumbre persa” (τὸ Περσικὸν ἔθος) consistente en que las autoridades se casen con sus madres y asignen un alto valor a la descendencia proveniente de tales uniones²⁷. A pesar de que la intención claramente polémica del alejandrino podría llevar a sospechar que su descripción de las prácticas persas no es fiable, existen numerosos testimonios que confirman la inexistencia entre los persas de leyes que impidieran las uniones entre madres e hijos, como tampoco aquellas producidas entre padres e hijas o entre hermanos. Muchos autores griegos y latinos transmiten datos al respecto, aunque suelen variar entre atribuir estas relaciones a los persas en general o a los magos, casta religiosa de esta sociedad²⁸. También entre otros grupos culturales se hallan expresiones de rechazo ante esta costumbre matrimonial persa y, además, se ha llamado la atención recientemente sobre datos provenientes del propio ámbito persa, si bien más tardíos, casi todos procedentes de textos legales²⁹. En la actualidad, la mayoría de los investigadores concuerda en que la posibilidad del matrimonio entre parientes cercanos existía en la sociedad persa en general³⁰, aunque no puede conocerse con exactitud la distribución ni la proporción de estos matrimonios con respecto a los producidos entre personas no unidas por el parentesco. Por otra parte, también existen datos que apuntan, al igual que Filón, a la alta estima en que se tenía a estos matrimonios así como a la descendencia por ellos generada³¹. Estas fuentes

²⁷ Véase *supra* la cita textual, p. 180.

²⁸ Janto de Lidia, Fr. 28 (ed. Müller; citado por Clemente de Alejandría, *Stromata* 3.2.11.1); Estrabón, *Geografía*, 15.3.20; Catulo, *Carmina* 90.3; Curcio Rufo, *Historia de Alejandro Magno* 8.2.19; Clemente de Alejandría, *Pedagogo* 1.55; Orígenes, *Contra Celso* 5.27 y 6.80; Taciano, *Discurso a los Griegos* 28.1; Sexto Empírico, *Pyrrhoniae Hypotyposes* 1.152 y 3.205; Ateneo, *Banquete de los eruditos* 220c; Tertuliano, *Apologeticum* 9.16; *Ad Nationes* 1.16.4; etc. Cf. Slotkin 1947: 612-614; Silk 2008: 447-448. Olalla García (2001: 188-196) analiza algunas fuentes grecolatinas contemporáneas al Imperio Sasánida y estudia el modo en que estos autores se refieren a las costumbres matrimoniales persas, sin tener un conocimiento efectivo de estas prácticas culturales y evaluándolas desde sus propios parámetros grecorromanos y cristianos.

²⁹ Cf. Slotkin 1947: 615-616; Frandsen 2009: 60-70; Silk 2008: 445; Olalla García 2001: 182-187. También se atestigua la existencia de costumbres matrimoniales de influencia persa en las regiones orientales del Imperio romano, como muestran las inscripciones halladas en Doura Europos (cf. Cumont 1924) y, más tardíamente, las leyes contra estas prácticas sancionadas por Justiniano y Justino II (cf. Lee 1988: 403-404).

³⁰ Cf. Olalla García 2001: 181-182 y n. 3.

³¹ Catulo, *Carmina* 90.3. Según Olalla García (2001: 185-186) este tipo de matrimonios obtenían sanción religiosa porque aportaban grandes beneficios espirituales y además favorecían la pureza racial. La autora indica, asimismo, que existía una gradación en la valoración de los matrimonios consanguíneos de acuerdo a la mayor proximidad de parentesco: los más estimados eran los realizados entre madre e hijo, a ellos seguían las uniones padre-hija y, por último, hermano-hermana. Cf. además Scheidel 2002: 36-37.

permiten afirmar que a través de su referencia a los usos persas, el alejandrino busca comparar la estricta visión de la Ley mosaica con un ejemplo de transgresión de estas normas que podía ser reconocido por todos y que obtenía en el mundo grecorromano una valoración fuertemente peyorativa. El carácter bárbaro³² e inmoral de las leyes persas actúa así como paradigma contrario de la moralidad y justicia de las leyes judías, que se mantienen apegadas a la naturaleza. En ello coinciden además con las leyes romanas, que prohibían en forma absoluta el incesto en la línea de ascendientes y descendientes de cualquier grado, incluso si la relación era adoptiva o si la hija adoptiva era emancipada por su padre³³. Consideraban estas uniones matrimoniales *incestas*, término cuyo significado remitía, como dijimos antes, a la corrupción y falta de castidad³⁴, y *nefarias*, es decir, ‘impías’, ‘execrables’, ‘abominables’ (Gayo, *Institutiones* 1.59).

Más llamativo que la referencia a los persas resulta el segundo ejemplo de relaciones entre madres e hijos que ofrece Filón: el caso de Edipo³⁵. Su extrañeza radica no solo en el hecho de que se trate de un suceso mitológico al que Filón trata como si fuese histórico, puesto que este tratamiento del mito era frecuente entre diversos modos de interpretación antiguos, sino sobre todo en que el mismo Filón reconoce que Edipo no actuó con conocimiento y voluntad sino en ignorancia de la relación filial que lo unía a su esposa. Por lo tanto, el mito de Edipo sirve más bien como corroboración de las mismas ideas que defiende Filón: que una relación entre madre e hijo arrastra consigo males que afectan a toda la familia y se perpetúan por generaciones. De hecho, las leyes griegas acordaban en este punto con las mosaicas, pues las relaciones padre-hija y madre-hijo estaban estrictamente vedadas y su prohibición se consideraba una ley no escrita compartida por todos los pueblos y que obtenía el mismo valor –o incluso mayor– que las leyes escritas de la ciudad³⁶. Sin embargo, Filón presenta a Edipo como contraejemplo de la posición bíblica con el objeto de demostrar que no solo a los bárbaros persas, sino incluso a los griegos, máximos referentes culturales de la época,

³² Luego de describir los desastres sociales que producen las uniones entre madres e hijos y las guerras intestinas y externas que ellas provocan, atribuye Filón tantas sublevaciones al hecho de que “el bárbaro (τοῦ βαρβαρικοῦ) no es propenso a estar tranquilo” (*Spec.* 3.17), ubicando así a los persas en la categoría de la otredad. Cf. Niehoff 2001: 52-58, sobre el estereotipo greco-romano del bárbaro que representan los persas para Filón y su caracterización de los egipcios según este estereotipo.

³³ *Digesto* 23.2.54-56; Gayo, *Institutiones* 1.59. Cf. Treggiari 1993: 37-38.

³⁴ Véase *supra*, n. 1.

³⁵ Las fuentes más relevantes de este mito se han indicado *supra*, n. 13.

³⁶ Cf. Harrison 1968: 22; Platón, *República* 461b-c; *Leyes* 838b-c; Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates* 4.4.20-21; Eurípides, *Andrómaca* 173-176.

las normas mosaicas superaban en su tendencia a la moderación, la castidad y el orden social que fomentaba la paz³⁷. Y, a la vez, se ubicaban de esta forma a la misma altura que la legislación romana, que prohibía igualmente cualquier tipo de relación en la línea de ascendientes y descendientes, ya fuese consanguínea o adoptiva.

Con respecto al siguiente tipo de relación prohibida por el texto bíblico, la unión entre hermanos, Filón compara la ley mosaica con las normas establecidas por otros tres legisladores: el de los atenienses, el de los lacedemonios y el de los egipcios. El primero es mencionado por su propio nombre, Solón, quien según nuestro autor promulgó leyes que prohibían el matrimonio con una hermana por parte de madre (τὰς ὁμομητρικούς) pero lo permitían en caso de hermanos de un mismo padre (ὁμοπατρικούς) (*Spec.* 3.22). Esta información sobre la ley ateniense es corroborada por otros autores, como Cornelio Nepote, que al relatar la vida de Cimón afirma que se casó con su hermana Elpinice más por costumbre que por amor, pues la ley ateniense permitía el matrimonio con hermanas por parte de padre³⁸. Sin embargo, ningún otro testimonio vincula esta ley específicamente con Solón y, por otra parte, existen también fuentes que indican que este tipo de matrimonios no eran frecuentes ni recibían una evaluación positiva³⁹. De hecho, Platón en *Leyes* se refiere a una “ley no escrita” (νόμος ἀγραφος) que impide los matrimonios entre hermanos y hermanas (838a-b) y alude al ejemplo de Macáreo, que luego de ser descubierto en una relación secreta con su hermana estuvo dispuesto a castigarse a sí mismo con la muerte (838c). En oposición y simetría con la ley ateniense, Filón atribuye al “legislador de los lacedemonios” (ὁ δὲ Λακεδαιμονίων νομοθέτης) la norma que permite casarse “con las hermanas uterinas” (ἐπὶ ταῖς ὁμογαστρείοις) pero lo impide si son del mismo padre (τὰς ὁμοπατρικούς) (*Spec.* 3.22). A diferencia del caso ateniense, no existen fuentes que confirmen este dato con respecto a la ley espartana. Algunos autores suponen que el testimonio de Filón es fiable⁴⁰, aunque también se

³⁷ Coincidimos en este argumento con el análisis del pasaje que presenta Niehoff 2001: 97-98.

³⁸ Cornelio Nepote, *Sobre Cimón* 1.2. Cf. Escolio a Aristófanes, *Nubes* 1372 (ed. Holwerda); Plutarco, *Temístocles* 32.2; Demóstenes, *Contra Eubúlides* [57].20. Estos dos últimos autores mencionan matrimonios entre hermanos aclarando que no son de la misma madre, lo que permite inferir que en ese caso su unión era legal, cf. Harrison 1968: 22. En su nota al pasaje filónico, Colson (1937: 633) sintetiza la información que proveen estas fuentes.

³⁹ Por ejemplo, Diodoro Sículo (*Biblioteca Histórica* 10.31) refiere la misma relación entre Cimón y su hermana y llama a esta unión “bodas vergonzosas” (γάμων τῶν αἰσχρῶν). Resulta interesante que aquí Diodoro compara el matrimonio de Cimón con el de Ptolomeo y Berenice y con los que son permitidos entre los persas, además del de Zeus y Hera.

⁴⁰ Cf. Goodenough 1929: 84, n. 25; Harrison 1968: 23. En cambio, Mélèze Modrzejewski (2005: 351) opina que Filón podría haber inventado este dato con el objeto de contraponer la tendencia griega a la endogamia con la exogamia judía.

puede pensar en una estrategia retórica del alejandrino que, frente al dato del famoso legislador ateniense ofrece otro simétrico atribuyéndolo al legislador espartano, a quien no menciona pero se infiere su alusión implícita al legendario Licurgo, contraparte espartano del ateniense Solón. A través de la oposición entre las dos leyes, se forma una estructura en quiasmo entre Atenas y Esparta: en la primera se prohíben los matrimonios con hermanas maternas y se los permite con las paternas, mientras en la segunda se los prohíbe con las paternas y se los permite con las maternas. Esta figura sirve para enfatizar el argumento filónico, *i.e.* la mayor severidad de las leyes judías frente a las griegas, no solo por presentar ejemplos contrapuestos a la estricta legislación mosaica, que prohíbe los matrimonios con hermanas por parte de padre, de madre o de ambos, sino también porque muestra la irracionalidad de las leyes de ambas ciudades griegas, cuya falta de criterio y justificación se evidencia en la discrepancia entre dos normas igualmente incomprensibles.

Pero el mayor contraejemplo de la ley mosaica se presenta en el caso egipcio, donde directamente se permiten los matrimonios con “todas las hermanas” (ἀπάσας ἀδελφάς), “ya pertenecieran a uno u otro de los padres, ya a ambos” (τὰς τε ἰδίας τοῦ ἑτέρου τῶν γονέων, τοῦδε ἢ τοῦδε, καὶ τὰς ἐξ ἀμφοῖν) (*Spec.* 3.23). Como hemos visto más arriba, Filón opina que de esta manera el legislador egipcio fomentó el libertinaje y el incurable vicio de la incontinencia. Esta peyorativa descripción de la ley egipcia se conforma con la imagen de este pueblo que Filón construye a lo largo de toda su obra. Egipto es el reino de lo corporal, lo pasional e irracional, el ejemplo paradigmático del vicio y del dominio del cuerpo sobre el alma⁴¹. Por lo tanto, no resulta extraño que Filón le achaque a este grupo cultural la práctica de relaciones que son ilícitas desde el punto de vista hebreo. Sin embargo, la crítica filónica no surge únicamente de su negativa imagen del pueblo egipcio, sino que se sustenta en costumbres y prácticas culturales vigentes en su época que eran conocidas y comentadas por autores de diversos ámbitos sociales. Diodoro Sículo, por ejemplo, reporta que los egipcios tenían una ley que, “contra la costumbre general de la humanidad” (παρὰ τὸ κοινὸν ἔθος τῶν ἀνθρώπων), permitía a los hombres casarse con sus hermanas, hecho que se debía, según el historiador, a la importancia y respeto que recibía la pareja divina

⁴¹ Cf. *Leg.* 2.59 y 77; 3.13; 3.37-38; *Migr.* 77; *Congr.* 21; *Abr.* 103; etc. Sobre la negativa imagen de Egipto en los escritos del alejandrino, cf. Niehoff (2001: 45-74) y la bibliografía allí citada, esp. n. 2, y Pearce (2007a, esp. cap. 3, pp. 87 ss.; 2007b: 137-157).

de Isis y Osiris (*Biblioteca histórica* 1.27.1)⁴². De hecho, los datos que ofrecen los censos realizados a la población egipcia durante el gobierno romano y conservados en papiros indican con absoluta certeza la incidencia real del matrimonio entre hermanos de padre y madre común en la población egipcia nativa y greco-egipcia⁴³. Ello prueba que en el período imperial romano el matrimonio entre hermanos no constituía una práctica restringida a las clases gobernantes o a la realeza, como podría haberlo sido en épocas anteriores⁴⁴, sino un patrón cultural difundido en todos los niveles de la sociedad. Así lo reconocen actualmente la mayor parte de los investigadores, a pesar de que aún no han logrado descubrir los motivos que explicarían la difusión de estos matrimonios⁴⁵.

En consecuencia, a través de su crítica a las prácticas matrimoniales egipcias Filón nuevamente contrasta la Ley judía con la laxitud y permisividad de otro grupo cultural que era visible, reconocida e incluso criticada en el contexto socio-cultural en que el alejandrino escribía. En este punto, además, la legislación judía no solo sobrepasaba a la ley egipcia, cuya inferioridad estaba fuera de cuestión para nuestro autor, sino que además se mostraba superior y más firme que las leyes romanas, pues aunque estas en sí mismas prohibieran las uniones entre hermanos, eran condescendientes con esta práctica en Egipto, que era una de las provincias del Imperio y por tanto podría haber recibido sanciones por una conducta tan opuesta a los estándares romanos. En efecto, la Ley en Roma prohibía en forma absoluta los matrimonios entre hermanos, incluso adoptivos⁴⁶, y existen ejemplos de acusaciones y juicios por incesto, así como condenas por esta causa⁴⁷. Sin embargo, el gobierno romano permitió la práctica del matrimonio entre hermanos en Egipto⁴⁸, muy

⁴² Las otras fuentes literarias sobre este tema son: Séneca, *Apocolocyntosis* 8; Pausanias, *Descripción de Grecia* 1.7.1; Sexto Empírico, *Pyrrhoniae Hypotyposes* 1.152; 3.205 y 3.234; Minucio Félix, *Octavius* 31.3. Para un análisis de estas fuentes, cf. Remijsen y Clarysse 2008: 54-55.

⁴³ Cf. Middleton 1962: 606-607; Scheidel 1997: 362 ss.; Hopkins 1980: 304 y 312 ss.

⁴⁴ Sobre los matrimonios entre hermanos producidos en las familias reales, cf. Černý 1954 para la época faraónica y Ager 2005 sobre el período ptolemaico. Middleton (1962: 603) señala que aunque es ampliamente reconocido que las familias reales en Egipto practicaban matrimonios entre consanguíneos, ello es menos aceptado con respecto a la población en general, hecho que este autor intenta demostrar.

⁴⁵ Varios autores reconocen que no pueden hallar una explicación del fenómeno, cf. Hopkins 1980: 327; Scheidel 1997: 363. Otros proponen hipótesis sobre sus posibles motivaciones, pero no se ha alcanzado un acuerdo que avale alguna de ellas: cf. Huebner (2007), cuya teoría es refutada por Remijsen y Clarysse (2008) y Rowlandson y Takahashi (2009); Parker (1996); Shaw (1992). Sobre este tema en general, puede consultarse también Frandsen 2009: 36 ss.; Goody 1990: 319 ss.

⁴⁶ Cf. Gayo, *Instituciones* 1.61; *Digesto* 23.2.68; Treggiari 1993: 38.

⁴⁷ Cf. Tácito, *Anales* 6.19; Dión Casio, *Historias romanas* 58.22.3; Strong 2005: 32-33.

⁴⁸ Es significativo que en el *Gnomon del Idios Logos* (23) –conjunto de reglas para los gobernantes romanos de Egipto– solo se prohíba el matrimonio entre hermanos para los ciudadanos romanos, lo que implícitamente otorgaba licencia para estas uniones a los metecos griegos y a los egipcios nativos. Incluso

probablemente como una estrategia política con el fin de evitar conflictos en esta importante provincia imperial⁴⁹. De forma que con su reproche a este comportamiento egipcio, evidentemente avalado por el gobierno romano, Filón presenta a la nación judía como la única libre de todo tipo de transgresiones de una ley considerada común a toda la humanidad y así reconocida por los principales grupos culturales del mundo grecorromano⁵⁰.

Aquí acaban las comparaciones que puntualiza Filón entre la Ley judía y otras leyes con respecto a las relaciones prohibidas por el parentesco. A continuación, el autor enumera en un único párrafo todas las restantes uniones vedadas en el texto bíblico (exceptuando los matrimonios con dos hermanas, que, ubicados en último lugar, reciben un tratamiento más específico): las de un hombre con una nieta, tía, nuera, cuñada, madrastra o hijastra (*Spec.* 3.26). La acumulación de grados de consanguinidad y afinidad que impiden la relación sexual busca mostrar la exhaustividad de la legislación bíblica, de forma que por la cantidad de uniones prohibidas quede claro que esta previene cualquier forma de relación que pueda resultar nociva para la moral individual o para la comunidad. Entre estas leyes, algunas poseen un alcance más amplio que las existentes en el mundo grecorromano, mientras que otras son coincidentes o incluso más laxas⁵¹. Pero Filón ya no compara estas prohibiciones bíblicas con las leyes de otros pueblos, pues al filósofo no le interesa señalar las semejanzas o puntos de

la pena que se asigna en caso de que los romanos transgredieran esta disposición, la confiscación de sus propiedades, era menor que la aplicada en la ley tradicional romana, que no reconocía estos matrimonios y declaraba bastarda a la descendencia producida de ellos (Gayo, *Instituciones* 1.64), a la vez que aplicaba la pena de deportación e incluso podía llegar a sustanciarse la pena de muerte (cf. Mommsen 1991: 431).

⁴⁹ Anise Strong (2005: 38-39) postula que el gobierno romano voluntariamente permitía la práctica de los matrimonios entre hermanos en Egipto como estrategia política. Por un lado, la importancia de la provincia de Egipto como fuente de ingresos y el peligro que representaba la posibilidad de una sublevación hacían preferible no interferir con costumbres que pudieran generar tensiones entre la población nativa; por otro, la continuidad de una práctica considerada indecente y bárbara entre la mayor parte de los pueblos del Imperio hacía que estos tuvieran una mirada de desdén hacia Egipto, lo que actuaría como elemento disuasorio ante posibles alianzas contra el gobierno romano.

⁵⁰ Recuérdese las opiniones ya citadas de Platón (*Leyes* 838a-b), Diodoro Sículo (*Biblioteca histórica* 1.27.1) y la concepción romana de que esta norma forma parte del *ius gentium*, que era el que podía ser aplicado y reconocido en todos los pueblos y no solo entre los ciudadanos romanos.

⁵¹ Entre las omisiones en la lista bíblica de prohibiciones se encuentra la relación entre tío y sobrina (cf. Neufeld 1944: 201). En este aspecto la Ley judía coincide con la griega, en la que este matrimonio no solo estaba permitido, sino que incluso el tío paterno tenía prioridad en caso de que la sobrina fuese una heredera (ἐπίκληρος); cf. Harrison 1968: 23 y Demóstenes, *Contra Leócares* [40].10; *Contra Neera* [59].2 y 22; Lisias, *Contra Diogitón* [32].4; Iseo, *Sobre la herencia de Aristarco* [10].4. En la Ley romana existían mayores restricciones con respecto a las sobrinas: en el año 49 Claudio aprobó los matrimonios con una sobrina paterna, aunque estaban prohibidas las hijas y nietas de una hermana; cf. Treggiari 1993: 38. En cambio, un aspecto en que la Ley judía es más severa que la griega es en el hecho de que esta última no impide uniones a partir de vínculos adoptivos (cf. Harrison, *ibíd.*). Las tres legislaciones (griega, romana y judía) coinciden en permitir los matrimonios entre primos. Por otra parte, Filón no menciona nunca –ni aquí ni en otros tratados– la ley del levirato (Dt 25.5-10), contradictoria con la prohibición de tomar por esposa a la que lo fue del hermano, establecida en Lv 18.16.

contacto, menos aún reconocer los aspectos en que aquellas superan a las propias. La enumeración solo busca confirmar lo que Filón ya ha demostrado con las anteriores referencias a los ejemplos persas, griegos, egipcios: que la Ley bíblica es la más completa y estricta en lo que respecta a la regulación de las relaciones prohibidas por el parentesco. Sus comparaciones con los otros pueblos se han concentrado en destacar aquellos aspectos en que las diferencias son más grandes, tanto más cuanto que se vinculan a las leyes principales dentro de este grupo, las que corresponden a los parentescos de mayor cercanía tanto en la línea ascendiente, la de padres e hijos, como en la colateral, la de los hermanos consanguíneos. En estos puntos centrales, la Ley judía resulta superar a todas las demás, de modo que sería superfluo seguir abundando en este mismo argumento mediante ejemplos de leyes subordinadas a aquellas primeras.

1. 3. Las leyes contra el incesto en la exposición filónica

El análisis de la exposición filónica sobre las leyes contra el incesto y de las estrategias retóricas que el autor despliega al tratar esta temática nos permite extraer algunas conclusiones. En primer lugar, Filón se mantiene apegado a los versículos bíblicos de Lv 18 y menciona puntualmente todas las relaciones entre parientes que allí se prohíben. No propone modificación alguna a estas disposiciones, no extiende ni limita los grados de parentesco que impiden la unión. En segundo lugar, sus preocupaciones centrales con respecto a esta temática son dos: por un lado, precisar cuáles son las razones por las que estas relaciones entre parientes están vedadas; por otro, demostrar, a partir de comparaciones con otras legislaciones, la superioridad bíblica en la materia con respecto a las normas establecidas en otros grupos socio-culturales.

Estos intereses predominantes en la exposición de Filón, la mantienen distante de las interpretaciones judías más ortodoxas de la ley bíblica, pues en el desarrollo rabínico de estas disposiciones el análisis se despliega en otras direcciones. Por un lado, las enseñanzas rabínicas recopiladas en la Misná se abocan a la cuestión penal e intentan delimitar qué tipo de sanción debe aplicarse a quienes se involucran en los diversos tipos de relaciones ilícitas enumeradas. Así, a partir de los versículos bíblicos de Lv 20 (vv. 11, 12, 14, 17) que prescriben la pena de muerte, los rabinos intentan definir qué tipo de muerte recibirán los transgresores de cada una de estas prohibiciones: disponen para algunos la muerte por lapidación y para otros, la muerte por abrasamiento, ya indicada en el texto bíblico para quien toma por esposas a una mujer y a su madre (Lv

20.14)⁵². Por otro lado, la lectura rabínica se ocupa también de extender por analogía las prohibiciones bíblicas a otros grados más lejanos de parentesco, especialmente en la línea de ascendientes y descendientes⁵³. Filón propone una interpretación alejada de estas dos orientaciones del comentario rabínico pues, como hemos indicado, no establece cambio alguno a las relaciones prohibidas por la Ley bíblica –ni para extender ni para limitar las prohibiciones–, ni tampoco se interesa por las penas específicas que correspondería aplicar a las transgresiones de estas leyes.

En lo que concierne a este último aspecto, resulta llamativo que el alejandrino no mencione penalidades concretas para estos delitos, a diferencia de lo que ocurre con otras transgresiones en el mismo ámbito de la sexualidad, para las que exhorta a aplicar severas sanciones. Si bien en el pasaje de Lv 18 en el que Filón centra su lectura no se mencionan castigos para las faltas, en Lv 20 y Dt 27 se establece la condena a muerte por el incumplimiento de varias de las prohibiciones⁵⁴. En cambio, otras de las transgresiones quedarán sujetas al castigo divino, pues el texto bíblico solo indica que quienes las cometan “pagarán su falta” (ἀμαρτίαν ἀποίοσονται, Lv 20.19) o bien “morirán sin hijos” (ἄτεκνοι ἀποθανοῦνται, Lv 20.20 y 21). La misma alusión a la retribución divina se encuentra en los versículos de Dt 27 referidos a estas leyes (vv. 20, 22-23), donde se declara malditos (ἐπικατάρατος) a los transgresores. En el texto de Filón, la única alusión a un castigo sufrido por quienes violan las leyes de incesto se vincula a la unión entre los hijos y sus madres. Luego de ofrecer los ejemplos de los casos persa y tebano, Filón atribuye los conflictos sociales e incluso bélicos en que se han visto involucrados estos pueblos a las inarmónicas relaciones entre madres e hijos y afirma al respecto: “la justicia, guardiana de los asuntos humanos (τῆς ἐφόρου τῶν ἀνθρωπείων δίκης), castiga a quienes cometen el sacrilegio de estos actos impíos (τῶν ἀνοσιουργημάτων τοὺς ἀσεβοῦντας); y no solo actúan sacrílegamente (ἀσεβοῦσι) quienes los cometen sino también cuantos se asocian a los culpables con conocimiento y voluntad” (*Spec.* 3.19). Esta atribución del poder punitivo a un ente abstracto como la

⁵² En la Misná, *Sanhedrín* 7.4 indica que debe ser lapidado, entre otros, el que tiene relación sexual con su madre o con la mujer de su padre o con la nuera; y *Sanhedrín* 9.1 establece, en concordancia con Lv 20.14, que será abrasado el que tiene relación sexual con una mujer y con su hija. Además, cf. Misná, *Makkot* 3.1; *Keritot* 1.1; *Nidá* 5.4.

⁵³ Misná, *Sanhedrín* 9.1 aclara que en la ley de “la mujer y su hija” están comprendidas también la hija de su hijo o de su hijo, la hija de la mujer de su hijo y la hija de la hija o del hijo de esta, la suegra y la madre de la suegra o del suegro. Cf. *Keritot* 3.6.

⁵⁴ Lv 20.11-12, 14, 17.

Justicia, personificada e incluso deificada en la tradición griega⁵⁵, constituye un modo de aludir a la capacidad divina de sancionar las faltas que podría resultar más comprensible y atractivo para los lectores no judíos del escrito filónico. De hecho, el que Filón describa el delito como ἀσεβέω, “cometer un sacrilegio o impiedad” y como ἀνοσιούργημα, “acto impío”, indica que la falta se dirige principalmente contra la autoridad divina que establece la prohibición y luego sanciona a quien la quebranta. Pero a pesar de que en muchos puntos de sus obras Filón alude a la potencia punitiva de Dios⁵⁶ y podría referirse a esa facultad directamente aquí, el alejandrino prefiere expresar la misma idea a través de un concepto mucho más cercano al ambiente cultural grecorromano en que sus obras podían ser leídas. De esta manera, las leyes judías sobre incesto resultan próximas a la concepción griega que las ubicaba dentro del grupo de las ἄγραφοι νόμοι, leyes no escritas cuyo incumplimiento podía acarrear el castigo de los dioses, expresado en grandes desgracias y catástrofes⁵⁷.

En conclusión, la originalidad del tratamiento filónico de las leyes que reprimen el incesto radica sobre todo en su explicación de las motivaciones morales que justifican la validez y utilidad de estas normas. Filón ofrece nuevamente argumentos racionales que tienden a destacar la importancia de la formación moral individual y de la conservación de la armonía y la buena convivencia en todos los niveles sociales, desde la familia hasta la comunidad completa. En este aspecto de la legislación bíblica sobre sexualidad Filón no se ve influido por las leyes de otros pueblos, sino que establece comparaciones con ellos con el fin de demostrar que la Ley judía sobrepasa a cualquier otra legislación en exhaustividad y rigor, ubicándose inclusive por encima de las disposiciones griegas y romanas. De esta forma, las leyes judías no solo superan a las de naciones bárbaras como persas y egipcios, sino también a las normas establecidas en los centros más representativos de la cultura y el poder en el mundo grecorromano. Pero, por otra parte, la universalidad de su validez es tal que ni siquiera es necesario que los

⁵⁵ Filón alude en varias oportunidades a esta imagen de la Justicia, cf. *Conf.* 118; *Mut.* 194; *Mos.* 1.55; 2.53; *Decal.* 177; *Flac.* 146; *Jos.* 48; 170. El antecedente de esta concepción puede hallarse en la diosa Dike, hija de Zeus, cf. Hesíodo, *Trabajos y Días* 256-259; Sófocles, *Edipo en Colono* 1381. También en la tradición órfica la Justicia aparece como compañera de Zeus y se ocupa de castigar las iniquidades de los hombres, cf. Demóstenes, *Contra Aristogitón I* [25].11; Platón, *Leyes* 716a; *Himnos órficos* 62; *Fragmento órfico* 233 (ed. Bernabé 2004-2005). Bernabé (2003: 68-69) afirma que esta personificación de la Justicia se convierte finalmente en un tópico: Plutarco, *Alejandro* 52.4; Arriano, *Anábase de Alejandro Magno* 4.9.7; Eliano, *Fr.* 25; Libanio, *Declamaciones* 49.2.11 (donde se utiliza el mismo término que usa aquí Filón: ἑφορον, guardiana).

⁵⁶ Cf. *Sacr.* 132; *Post.* 20; *Her.* 166; *Abr.* 145; *Spec.* 1.307; *Legat.* 7; etc.

⁵⁷ Cf. Platón, *Leyes* 838a; Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates* 4.4.20 ss., ambos textos citados por Goodenough 1929: 83, con cuyo argumento coincidimos en este punto.

hombres se ocupen de sancionar a quienes las transgreden, pues la facultad divina de cuidar de la justicia y castigar a quienes se apartan de ella se encargará de que los culpables encuentren su debido castigo.

2. La interdicción de los matrimonios con no judíos

Las exhaustivas normas que regulan las relaciones sexuales y las posibilidades de contraer matrimonio en el marco de la familia establecen rigurosos límites a la tendencia hacia la endogamia extrema que significaría la unión entre parientes sanguíneos o afines. Si los lazos de parentesco impiden las uniones, resulta necesario que puedan buscarse cónyuges fuera del estrecho espacio de la familia, como Filón mismo exhorta en el marco de su discusión sobre el incesto, donde alienta las uniones con “extranjeros” (ὀθνείους, *Spec.* 3.25) con el argumento de que ellas crean nuevos parentescos, tanto o más importantes que los de consanguinidad⁵⁸. No obstante, la apertura de los matrimonios fuera del ámbito de la familia no implica necesariamente una verdadera aceptación de las uniones exogámicas, y ello se evidencia en la norma que introduce Filón inmediatamente después de tratar las regulaciones relativas al incesto: “tampoco, dice [el legislador], debes unírte en matrimonio con una persona de otra nación” (ἀλλὰ μηδὲ ἄλλοεθνεῖ, φησί, κοινωνίαν γάμου συντίθεσο, *Spec.* 3.29). Si bien algunos autores han señalado una contradicción entre estos dos párrafos⁵⁹, ya la diferencia terminológica indica que no existe tal contradicción, sino que las afirmaciones filónicas se refieren a temas distintos. En el primer caso, el fomento de los matrimonios con ὀθνεῖοι, no alude en realidad a los extranjeros provenientes de otra nación u otra raza, sino más bien a los ‘extraños’ en el sentido de no pertenecientes al grupo íntimo de los familiares, conocidos y amigos, οἰκεῖοι⁶⁰. Es decir, se refiere a personas de otra tribu u otras familias dentro de la misma nación judía, nación que, al crecer a través de estos matrimonios, puede extenderse hacia diversas partes del mundo, como en efecto ha sucedido ya en el momento en que Filón escribe, en que la diáspora judía se había incrementado notoriamente en las diversas regiones del ecuménico Imperio romano. En cambio, ἄλλοεθνεῖς son específicamente aquellas personas que

⁵⁸ Véase *supra*, p. 185, donde se analiza en mayor detalle este párrafo.

⁵⁹ Cf. Mosès 1970: 71, n. 5 y 74, n. 4, quien cita a Baron, *Histoire d'Israël*, 1957, vol. 2, pp. 906-907. Contra esta opinión, cf. Feldman 1993: 79 (que también cita y refuta a Baron) y Loader 2011: 196.

⁶⁰ *LSJ* (s.v.) señala que en ocasiones ambos términos (ὀθνεῖος- οἰκεῖος) funcionan como opuestos.

pertenecen a otra ‘nación’ o ‘pueblo’, ἔθνος. Por lo tanto, aquí Filón prohíbe en forma generalizada el matrimonio con no judíos, sin importar a qué otro grupo étnico o cultural pertenezcan.

Pero esta interdicción de los matrimonios interétnicos resulta de especial relevancia por dos motivos. Primero, porque al introducirla Filón se aparta del capítulo de Lv 18 al que venía siguiendo bastante estrechamente en los párrafos precedentes y cuyas prescripciones retomará a continuación. Segundo, pero aún más importante, porque una prohibición tan generalizada carece de antecedentes bíblicos en el Pentateuco, fuente principal de la interpretación filónica. En efecto, los pasajes de la Torá que actúan como base exegética en este caso son Dt 7.3-4 y Ex 34.16, en los cuales la prohibición resulta acotada a las siete naciones que ocupaban la tierra a la que Dios ha conducido a los hebreos: los hititas, los guirgasitas, los amorreos, los cananeos, los perizitas, los jivitas y los jebuseos (Dt 7.1): “No te unirás en matrimonio con ellos: no darás tu hija a su hijo, ni tomarás a su hija para tu hijo” (Dt 7.3); “[que nunca...] tomes de las hijas de ellos para tus hijos, ni entregues a tus hijas para sus hijos” (Ex 34.16)⁶¹. No hay en el Pentateuco una prohibición que se extienda en forma generalizada a todas las naciones fuera de la hebrea. De hecho, otro pasaje bíblico ha sido también interpretado como un impedimento de los matrimonios mixtos, pero este tampoco se aplica indiscriminadamente a todos los pueblos, sino que se limita a ciertas naciones en particular. Se trata de Dt 23.4, que establece: “El amonita y el moabita no entrará en la asamblea del Señor”, ni siquiera en la décima generación⁶². No solo es una prohibición que no se aplica necesariamente a los matrimonios y que se restringe a dos grupos culturales, amonitas y moabitas, sino que además, pocos versículos más abajo otra norma pareciera dispuesta a admitir algunas formas de inclusión o apertura hacia otros pueblos, pues en Dt 23.8-9 se indica con relación a los edomitas y a los egipcios que “si nacieran hijos de ellos, en la tercera generación entrarán en la asamblea del Señor” (v. 9).

En otros dos lugares bíblicos sí se encuentra una interdicción general de los matrimonios mixtos. Se trata de los libros de Esdras y Nehemías, donde se retoman los versículos de Dt 7.3-4 y Dt 23.4 a fin de prohibir las uniones con la gente de otras

⁶¹ Para un análisis de estos versículos y los que examinaremos a continuación, así como de sus diversas interpretaciones, cf. Cohen 1983.

⁶² Cf. Cohen 1983: 31 ss. El autor considera que el soporte bíblico más importante para vincular este pasaje a la interdicción de los matrimonios mixtos es 1 R 11.1-2, donde se combinan Dt 7.3-4 y Dt 23.4 y 9. La Misná, por otra parte, entendió así estos versículos, cf. *Quiddushin* 4.3. Sin embargo, Filón toma la prescripción en el sentido más general de ingresar a la comunidad judía: cf. Cohen 1983: 33.

naciones que ocupó el país de los hebreos durante su exilio en Babilonia y con quienes estos deben convivir a su regreso (Esd 9.12; Ne 13.1-3 y 25). A pesar de la apelación a los versículos de *Deuteronomio*, la prohibición adquiere en estos libros un alcance universal, pues en varios lugares se reniega llanamente de los matrimonios con “mujeres extranjeras” (γυναϊκας ἀλλοτρίας, Esd 10.10 ss. y 44; Ne 13.27; αἱ γυναῖκες αἱ ἀλλότριάι, Ne 13.26⁶³). Por otra parte, el libro de Esdras otorga a la interdicción una motivación que se encuentra por completo ausente del texto de Filón. Esta se basa en la concepción de Israel como una raza santa: “la raza santa se ha alterado en los pueblos de las tierras” (παρήχθη σπέρμα τὸ ἅγιον ἐν λαοῖς τῶν γαιῶν, Esd 9.2). Como ha analizado Christine Hayes⁶⁴, esta noción de una raza santa aparta a los hebreos de todos los demás grupos étnicos y hace que cualquier contacto con ellos sea considerado una profanación, que no afectará tanto a quienes establecen este tipo de unión como a sus descendientes, quienes nunca podrán purificarse de esa profanación. Más tarde, en la lectura de *Jubileos* 30, esta ideología adquirió nuevas bases al incorporar la noción de los matrimonios mixtos como uniones prohibidas en el Pentateuco, es decir, como crímenes capitales. *Jubileos* ubica esta interdicción en Lv 18.21 y 20.3, que prohíben entregar la descendencia a Moloc. De este modo, los matrimonios mixtos no solo provocarían una impureza genealógica o racial al mezclarse la sangre de la raza santa con sangre profana, sino además una impureza moral, que contaminaría toda la línea de descendientes.

Filón no presenta rastro alguno de esta comprensión de las uniones con no judíos, sino que su preocupación radica en la posibilidad de que estos matrimonios conduzcan al integrante judío de la pareja o, más probablemente, a sus hijos, hacia la idolatría y la impiedad⁶⁵:

⁶³ La numeración corresponde a la Biblia de Jerusalén; en la *Septuaginta*, ambos tratados aparecen juntos como Libro de Esdras y Nehemías (= Esdras II) y, por lo tanto, con numeración correlativa: el capítulo 13 de Ne es en *Septuaginta* el 23.

⁶⁴ Cf. Hayes 1999 (esp. 9-10, 18, 20-21) y 2002 (esp. 68-69, 74, 77). La autora presenta un pormenorizado análisis del desarrollo de esta ideología a través de estos textos bíblicos y otros intermedios (como el *Testamento de Leví* y una versión aramea del mismo) para estudiar su plasmación más completa y extrema en el *Libro de los Jubileos* y en Qumrán (4QMMT) (cf. Hayes 1999: 25-35; 2002: 82-89).

⁶⁵ Josefo expresa la misma actitud (cf. *Antigüedades judías* 8.190-194; *Contra Apión* 1.239, 261; 2.257-261) y, según el análisis de Hayes (1999: 70-71), limita la noción de raza santa a la raza sacerdotal, que sí debe evitar la profanación mediante estrictas normas matrimoniales (cf. *Antigüedades judías* 11.140). Filón igualmente prescribe para el sumo sacerdote casarse con una mujer de su misma “familia” (οἰκία) (es decir, también de ascendencia sacerdotal) y “sangre” (αἷματος) (*Spec.* 1.110), tomando en sentido estrecho la prescripción bíblica que limita estos matrimonios a “su misma raza” (ἐκ τοῦ γένους αὐτοῦ, Lv 21.14). A estos se atribuye la posesión de “la sagrada simiente” (ὁ ἱερός σπόρος), que no debe recibir

Tampoco debes unirte en matrimonio con una persona extranjera, para que jamás seas seducido por costumbres contrarias ni cedas ante ellas, de modo que olvides el camino de la piedad y, por haberte extraviado, te dirijas hacia una ruta intransitable. Tal vez tú podrás resistirte, pues te apoyas desde la más temprana edad en los mejores consejos, los que tus padres te enseñaban repitiendo siempre las leyes sagradas. Pero la amenaza no es pequeña para tus hijos e hijas, puesto que posiblemente serán atraídos hacia las costumbres bastardas más que hacia las legítimas, lo que constituye el principio y el fin de la mayor desgracia (*Spec.* 3.29).

El alejandrino coincide en esta motivación de la prohibición con los dos pasajes bíblicos que señalamos al comienzo. Así, Ex 34.16 explica la interdicción por el peligro de que “se prostituyan tus hijas tras los dioses de ellos y prostituyan a tus hijos tras los dioses de ellos” (ἐκπορνεύσωσιν αἱ θυγατέρες σου ὀπίσω τῶν θεῶν αὐτῶν καὶ ἐκπορνεύσωσιν τοὺς υἱοὺς σου ὀπίσω τῶν θεῶν αὐτῶν)⁶⁶, y Dt 7.4 indica que “ella apartará a tu hijo de mí y él servirá a otros dioses” (ἀποστήσει γὰρ τὸν υἱόν σου ἀπ’ ἐμοῦ, καὶ λατρεύσει θεοῖς ἑτέροις). La presencia de esta motivación de la prohibición en Filón muestra que el alejandrino tenía en cuenta específicamente estos pasajes bíblicos al formular la ley que impide los matrimonios mixtos, pero desconecta la interdicción de su aplicación exclusiva a las naciones que habitaban la tierra prometida a los hebreos. Sin embargo, dada la abierta aceptación de los prosélitos que expresa en diversos pasajes de su obra, parece extraño que Filón vede de forma tan perentoria los matrimonios con cualquier persona que no pertenezca a la nación hebrea. Por lo tanto, a fin de indagar con mayor profundidad su posición con respecto a estos matrimonios y a los descendientes que de ellos surgirían, analizaremos a continuación otros pasajes filónicos que aportan datos relevantes para una mejor comprensión de su pensamiento. A la vez, intentaremos dilucidar de qué modo su posicionamiento con respecto a los matrimonios mixtos resulta influenciado por las condiciones político-sociales en que se encontraban los judíos de la diáspora alejandrina y de otras regiones bajo el gobierno imperial romano.

“ninguna mezcla con otra estirpe” (μηδεμίαν κρᾶσιν ... πρὸς ἑτέραν οἰκίαν, *Spec.* 1.105). En cambio, los sacerdotes comunes podrán casarse con mujeres “de la misma nación” (ἀπὸ τοῦ ἔθνους) aunque no sean de estirpe sacerdotal (*Spec.* 1.111). Ninguno de ellos tiene permitido el matrimonio con no judíos.

⁶⁶ El texto masorético traducido en la Biblia de Jerusalén difiere levemente de la versión de *Septuaginta*: “y no sea que tomes sus hijas para tus hijos, y que al prostituirse sus hijas tras sus dioses, hagan también que tus hijos se prostituyan tras los dioses de ellas”.

2. 1. Los matrimonios mixtos y el peligro de la idolatría

La importancia que Filón asigna al peligro de impiedad e idolatría que suponen las relaciones con personas de otros pueblos se manifiesta en la insistencia con que retoma en diferentes escritos el caso de las mujeres moabitas que sedujeron a los hebreos durante su viaje hacia la tierra prometida. Filón alude al episodio de Nm 25.1-18 en varios pasajes a lo largo de sus obras y, si bien en los escritos del *Comentario*⁶⁷ lo interpreta de modo alegórico sin vincularlo con la realidad histórica o contemporánea, en los textos de la *Exposición* el episodio se constituye en un caso ejemplar altamente significativo⁶⁸. El relato bíblico consigna que al final de su travesía por el desierto, los israelitas llegaron a la tierra de Moab, donde muchos hombres comenzaron a prostituirse con las mujeres del lugar. Este hecho provocó la indignación y el celo de Fineas, hijo del sacerdote Eleazar, quien dio inicio a una matanza en la que fueron destruidos todos los que se habían desviado hacia la adoración de otros dioses. Pero la narración adquiere un desarrollo distinto en Filón, pues en el pasaje donde trata este episodio en *Vida de Moisés* (1.295-305) relata que para vencer a los israelitas a los que temía, el rey de Moab, Balac, junto con los ancianos de Madián, solicitó consejo al mago Balaam, que ideó una estratagema para debilitar a los hebreos. El plan consistía en enviar a las mujeres moabitas y madianitas a seducirlos para así, a través del deseo y la lujuria, guiarlos hacia la adoración de los dioses del lugar y la impiedad. Rápidamente muchos hebreos fueron conquistados y se prestaron en forma abierta y sin disimulo a acciones impías. Ante estos hechos, relata la Biblia, y aquí Filón la sigue más cercanamente, Fineas se indignó y, reaccionando al ver a un israelita que llegaba a la vista de todos con una mujer madianita, entró a la alcoba y “apuñaló a ambos, al hombre israelita y a la mujer por el vientre de ella” (ἀπεκέντησεν ἀμφοτέρους, τὸν τε ἄνθρωπον τὸν Ἰσραηλίτην καὶ τὴν γυναῖκα διὰ τῆς μήτρας αὐτῆς, Nm 25.8). Esta acción, imitada luego por muchos otros que realizaron la matanza de todos los israelitas que habían caído en la idolatría, no solo fue aprobada por Moisés, sino también por

⁶⁷ En los textos alegóricos, el episodio de Fineas se interpreta como un caso de lucha contra el placer (*Post.* 182-183) o contra el vicio (*Conf.* 57, *Leg.* 3.242); en otros lugares, la ramera moabita a la que mata Fineas representa la pasión (*Mut.* 108) o la mujer que se cree ella misma causa de la generación (*Ebr.* 73).

⁶⁸ El pasaje donde más claramente resalta el carácter ejemplificador del episodio es el de *Spec.* 1.54-57, donde la acción de Fineas sirve como demostración de la enorme gravedad que implica el descuido de la honra al único Dios, delito que debe ser castigado con las mayores penas y por el cual “a todos los que tienen celo por la virtud” (ἅπασιν τοῖς ζῆλον ἔχουσιν ἀρετῆς) se les permitió “infligir los castigos por mano propia y de inmediato” (ἐκ χειρὸς ἀναπράττειν ἀνυπεροθέτως τὰς τιμωρίας) (*Spec.* 1.55).

Dios, que en premio otorgó a Fineas la paz y el sacerdocio perpetuo para toda su descendencia (Nm 25.12-13).

Filón, en sintonía con el texto bíblico, en todos los casos alaba la acción de Fineas⁶⁹ y sus seguidores que actuaron en defensa de la piedad, a la vez que asigna un marcado énfasis a la idea de que la unión sexual abre el camino hacia la idolatría. Así, en *Vida de Moisés* Filón describe el accionar de Fineas del siguiente modo: “corre hacia el lecho donde ambos estaban acostados, el amante y la ramera, y los mata cortándoles los genitales, porque habían servido a ilícitas siembras” (ἐπεισοδραμῶν ἔτι κατ' εὐνήν κειμένους ἀμφοτέρους τὸν τ' ἐραστήν καὶ τὴν ἐταίραν ἀναιρεῖ προσανατεμῶν καὶ τὰ γεννητικά, διότι σποραῖς ὑπηρέτησαν ἐκθέσμοις, *Mos.* 1.302). En el relato del mismo suceso en *Sobre las virtudes* 34-44, Filón acentúa el peligro de las relaciones sexuales a través de la descripción de las mujeres, cuyo comportamiento es el de verdaderas prostitutas, que atacan a los hombres con sus artes de seducción y engaño⁷⁰. De este modo, el alejandrino destaca que la unión sexual con las mujeres madianitas es la causa directa de la idolatría, pues una vez que la incontinencia se manifiesta en el terreno sexual, se extiende sin dificultades a todos los demás aspectos de la vida. Más aún, en otro pasaje en que Filón alude a este mismo episodio bíblico (*Spec.* 1.55-57), el peligro resulta generalizado a cualquier tipo de unión mixta, pues se elogia la acción de Fineas (a quien, sin embargo, no se nombra) contra “algunos [que] se unían con mujeres extranjeras” (τινας ἀλλοφύλοις συνόντας γυναιξί, *Spec.* 1.56). El peligro ya no se circunscribe aquí a las madianitas y moabitas, sino que incluye a mujeres provenientes de cualquier otra ‘raza’ o ‘tribu’, φυλή, término que, en composición con el prefijo ἀλλο-, ‘otro’, conforma el vocablo utilizado en este caso para ‘extranjeras’: ἀλλόφυλοι.

Estos pasajes confirman la gran relevancia que tiene para Filón el peligro de que, a través de las uniones con extranjeros, los judíos puedan ser apartados de las leyes y la honra a Dios. Y si meras uniones sexuales pueden acarrear estas graves consecuencias, no puede esperarse menos de los matrimonios, en que se produce una continuada convivencia, no solo de la parte judía de la pareja, sino también de los hijos que puedan

⁶⁹ Sobre la positiva imagen de Fineas que Filón exhibe en varios lugares de su obra, cf. Feldman 2002: 317-323. Josefo, aunque presenta un retrato de Fineas muy distinto del de Filón (cf. Feldman 2002: 326-333, esp. 329), también asigna una importancia primordial al peligro de los matrimonios mixtos en su recuento de la historia de las mujeres moabitas y madianitas (cf. *Antigüedades judías* 4.129-155), de hecho, afirma que estas se convirtieron en esposas (γαμεταί) de los hebreos (§ 135, y cf. 148).

⁷⁰ Esp. *Virt.* 35-40, cf. la similar descripción de las prostitutas en *Sacr.* 21, *Spec.* 3.51, etc.

sobrevénir, con una persona de otra raza y, por tanto, otra religión. Por este motivo, Filón, al igual que las narraciones bíblicas, elogia a aquellos que, como Isaac y Jacob, se han esforzado por buscar una esposa “de su propia raza”⁷¹, mientras critica con dureza a los que, como Esaú, no se han mantenido apartados de las mujeres de la tierra de Canaán⁷². Asimismo, en términos más generales aconseja el alejandrino que las jóvenes sean unidas en matrimonio a hombres “de su propia familia (συγγενεῖς) o, al menos de su propio pueblo o tribu (δημόται καὶ φυλῆται)” (*Spec.* 2.126)⁷³.

No obstante, así como en las narraciones bíblicas hay numerosos ejemplos de uniones o matrimonios con mujeres extranjeras que no parecen generar ningún conflicto ni para los demás personajes de la historia bíblica ni para sus narradores, Filón igualmente se refiere a estas relaciones en distintos puntos de su lectura exegética y los presenta como uniones válidas y aceptables⁷⁴. Pero si se analizan algunos casos emblemáticos, resulta evidente que el alejandrino debe desplegar ciertas estrategias interpretativas –favorecidas por el contexto de la lectura alegórica– a fin de verse en condiciones de otorgarles esa aprobación. En especial, el motivo por el que estos matrimonios generan dificultades radica en la problemática definición de la identidad de su descendencia, cuya ubicación en uno u otro grupo –judíos o extranjeros– resulta, cuanto menos, dudosa. En el próximo apartado analizaremos los casos más representativos de esta problemática y los complejos factores que influyen en la interpretación filónica de estas cuestiones.

2. 2. Los matrimonios mixtos y la condición de la descendencia

La unión entre Abraham y la esclava Agar es un primer y significativo ejemplo de una relación entre un hebreo y una extranjera que no genera mayores conflictos en el texto

⁷¹ *QG* 4.243: “of his own race” (Marcus 1993: 545), la versión latina consigna *proprii generis*. Cf. *QG* 4.88, 4.90, 4.242-243.

⁷² Esaú se casó con dos mujeres hititas y, al percibir el disgusto de su padre ante ello, tomó además una esposa de su familia, pero sin repudiar a las primeras. Cf. *QG* 4.245.

⁷³ Esta prescripción la dirige especialmente a los casos de jóvenes huérfanas que recibirán parte de la herencia paterna, a fin de que esta no se vea dividida excesivamente por uniones con personas no emparentadas. Sin embargo, la preferencia de este tipo de matrimonios es general; el mejor ejemplo de ello son los padres de Moisés, “los mejores entre los suyos, ambos de la misma tribu, unidos más por la comunidad de sentimientos que por los lazos familiares” (τῶν καθ' ἑαυτοὺς ἀρίστων, οὓς φυλῆτας ὄντας ἢ ὁμοφροσύνη μᾶλλον ὠκείωσεν ἢ τὸ γένος, *Mos.* 1.7).

⁷⁴ En muchos casos, de hecho, Filón solo menciona al pasar estos matrimonios, sin realizar comentarios ni positivos ni negativos, como sucede por ejemplo con Moisés, casado con la hija de un sacerdote de Madián (cf. Ex. 2.16-22; *Mos.* 1.51-52, 59), o con José, casado con la hija de un sacerdote egipcio (cf. Gn 41.45; *Jos.* 121). Sobre este último caso, cf. Niehoff 1999: 52.

bíblico pero que Filón se ve en la necesidad de justificar. Sara, la esposa del patriarca, no ha podido tener hijos y, como ya se encuentra en una edad avanzada, le propone a Abraham que tome a su criada para procrear con ella “hijos [que] serán tuyos como legítimo engendrador y míos por cabal adopción” (σὰ μὲν ἔσται τὰ γεννώμενα γνήσια, θέσει δὲ πάντως ἐμά, *Abr.* 250). Pero para otorgar legitimidad al ofrecimiento, Sara explica por qué considera a su criada una buena candidata para esta función: por un lado, porque “es esclava en su cuerpo, pero libre y noble⁷⁵ en su espíritu” (τὸ μὲν σῶμα δούλην, ἐλευθέραν δὲ καὶ εὐγενῆ τὴν διάνοιαν); por otro, porque “aunque es egipcia por raza, es hebrea por elección” (γένος μὲν Αἰγυπτίαν, τὴν δὲ προαίρεσιν Ἑβραίαν) (*Abr.* 251). Estas justificaciones dan cuenta de la necesidad de realizar una elevación del estatus social de la criada así como de su afiliación a la religión de los hebreos –aunque más no sea por inclinación y modo de vida, sin que existan ritos concretos de conversión–. Solo de esta manera los hijos que ella pueda concebir podrían posicionarse en una mejor condición como legítima descendencia de su padre. Ello es significativo, porque contrasta con la situación relatada en el texto bíblico, donde no parece existir conflicto alguno en la decisión (Gn 16.2), estos solo surgen más tarde, cuando Sara se siente afrentada por la actitud de su criada (Gn 16.4-5). Pero además, las justificaciones de Sara, proclamadas en un momento de preocupación por la ausencia de un “heredero” (κληρονόμος) y “sucesor” (διάδοχος) de Abraham (*Abr.* 252), poco después caen en el olvido cuando ella misma puede proveer a su esposo de un hijo “legítimo” (γνήσιος) (*Abr.* 254). De hecho, en otro lugar del mismo tratado Isaac es referido como el único hijo legítimo de Abraham (γνήσιον υἱὸν μόνον, *Abr.* 194)⁷⁶.

Otro caso controvertido al que Filón busca algún tipo de atenuante es el de las esclavas de Lía y Raquel con las que Jacob tiene a cuatro de sus hijos (Gn 30.4-13).

⁷⁵ El concepto de ‘nobleza’ (εὐγένεια) es importante en el pensamiento filoniano porque se vincula a su apertura y aceptación de los prosélitos. Filón distingue la nobleza de linaje –que no tiene valor alguno si las cualidades nobles de los progenitores no son emuladas por sus descendientes– frente a la nobleza que consiste en la adquisición de la virtud (*Virt.* 198). Esta es la verdadera nobleza, asequible a cualquier persona, sin importar si descende de una familia noble o de una de humilde condición. Los ejemplos de Abraham y Tamar muestran que aun quien proviene de un innoble origen (ambos de familias politeístas) puede adquirir la virtud perfecta y tornarse hacia Dios, demostrando su propia nobleza de alma (*Virt.* 212-222). El concepto se vincula al de ‘parentesco’ (συγγένεια), definido, según Filón, no por las relaciones de sangre sino por la semejanza de conducta y la persecución de los mismos fines, en especial, la honra a Dios (*Virt.* 195). Cf. *Virt.* 187-227; *Mos.* 2.171; *Spec.* 1.51-52, 1.317-318, 2.73; Birnbaum 2007: 203; 214.

⁷⁶ La interpretación de las relaciones entre Abraham, Sara y Agar es distinta en los tratados alegóricos de Filón, especialmente *Congr.* y *Fug.*, donde la diferencia entre una y otra de las mujeres es enfatizada. Cf. el análisis de Alesso (2012: 286-288) sobre la relación Sara-Agar en su Introducción a la traducción de *Fug.* en *OCFA* III.

Estas no solo eran “esclavas” (θεράπειναι) y por lo tanto concubinas, no esposas, sino que además eran, según indica Filón, “nacidas más allá del Éufrates en los confines de Babilonia” (τῶν ὑπὲρ Εὐφράτην ἐν ἐσχαιαῖς τῆς Βαβυλῶνος γεννηθεῖσαι) (*Virt.* 223). Sin embargo, cuando sus amas las entregaron para que dieran hijos a Jacob, fueron elevadas en estatus y dignidad de tal modo que no eran consideradas “concubinas” (παλλακίδων) sino “esposas” (γαμετῶν) (*Virt.* 223) y sus hijos no ocupaban el lugar de “bastardos” (νόθοι) sino que obtuvieron un estatus igual al de los “legítimos” (γνησίων) (*Virt.* 224). En cuanto al origen extranjero de las esclavas, Filón da por supuesto que ellas han adoptado la fe y las costumbres judías, puesto que su ejemplo lo introduce a continuación del de Tamar, que constituye para el alejandrino el modelo femenino por antonomasia de la conversión, así como Abraham es el arquetipo masculino. En efecto, en *Sobre las virtudes* Filón menciona primero a Tamar, una mujer extranjera de Siria Palestina que, a pesar de haber sido criada en un hogar “politeísta” (πολυθέω) había abandonado esas creencias al reconocer al Dios único y se había vuelto hacia la “piedad” (εὐσέβειαν) dando ejemplo de nobleza a todos sus sucesores (*Virt.* 221). Sin embargo, como ella era libre e hija de padres libres, a continuación presenta Filón como contraparte el ejemplo de las criadas que se unieron a Jacob, cuya asunción del papel de esposas implicaba necesariamente su apropiación de las leyes y preceptos judíos.

En todas estas situaciones en que Filón eleva el estatus de las mujeres bíblicas⁷⁷, lo que está implicado en mayor medida es el estatus de su descendencia. La defensa de las uniones que entablan Abraham y Jacob no los afecta únicamente a ellos mismos, que de otro modo podrían ser acusados como transgresores de una ley bíblica, sino sobre todo a sus hijos, los principales perjudicados por la condición no judía de sus madres, como Filón recalca en su diatriba contra los matrimonios mixtos en *Spec.* 3.29. Este aspecto del análisis filónico es especialmente relevante porque indica que al momento de determinar la condición judía de los hijos, para el alejandrino tenía relevancia no solo el estatus judío del padre sino también el de la madre⁷⁸. E, incluso, la existencia o no de

⁷⁷ Niehoff (1999: 43-52) analiza estos mismos casos en su estudio sobre las madres judías y Loader (2011: 196-198) sintetiza las interpretaciones y conclusiones de esta autora.

⁷⁸ Esta es la tesis de Niehoff (1999: 52): “He [Philo] was the first Jewish exegete who retroactively ‘improved’ the status of foreign mothers in order to protect their offspring”. En efecto, la autora postula que para Filón la condición extranjera de algunas de las matriarcas bíblicas supone un problema, al que busca solución mediante la alegoría. En ello la investigadora se diferencia de otros autores que interpretan estos mismos ejemplos como indicio de una apertura de Filón a los matrimonios mixtos: “Philo adopts a surprisingly gentle tone in discussing the instances of biblical intermarriage” (Feldman 1993: 78).

un legítimo matrimonio entre ellos, como puede deducirse de la insistencia en que las concubinas adquirieran el nivel de esposas y del énfasis constante –que ya hemos señalado en el capítulo previo– en la necesidad de contraer matrimonio legítimo y de que la procreación se produzca en ese contexto⁷⁹.

Estas condiciones son originales de la lectura filoniana y no se encuentran en el texto bíblico, que consideraba la identidad judía del padre suficiente para que fuese transmitida esta condición a los hijos, sin importar cuál fuese la nacionalidad de la madre. Y lo mismo sucedía a la inversa en los casos en que el progenitor masculino no era judío: los hijos heredaban su condición y por lo tanto no eran integrados a la comunidad judía sino que se incorporaban –al igual que la esposa misma– a la sociedad paterna⁸⁰. Este sistema supone un principio patrilineal de determinación del estatus, la herencia y la identidad, sistema que primaba durante la etapa bíblica y hasta el período del Segundo Templo. Sin embargo, alrededor del siglo I d.C. este sistema fue paulatinamente reemplazado por un principio matrilineal, plasmado en la Misná y prevaleciente desde entonces hasta la actualidad, según el cual la descendencia de una madre gentil y un padre judío es gentil, mientras que la descendencia de una madre judía y un padre gentil es judía⁸¹.

En los textos de Filón no puede hallarse una formulación del principio matrilineal, como tampoco en otros autores de su época⁸². Sin embargo, por influencia de las políticas de ciudadanía impuestas por el gobierno romano, Filón comienza a asignar cierto peso a la madre en la determinación de la condición y estatus de los hijos y, por lo tanto, en la transmisión de su identidad judía. De hecho, el dominio romano en Alejandría generó notables cambios en las formas de determinación de la identidad étnica y, sobre todo, en las consecuencias que esa identidad implicaba para los diversos grupos. El gobierno imperial, en efecto, comenzó a aplicar un método de segregación y clasificación de la sociedad –con el fin, especialmente, de la fijación de tasas impositivas– en el que una de las variables que entraban en consideración era la categoría de etnicidad. Se podían distinguir en principio tres grupos: los romanos, que ocupaban el nivel social más alto; los griegos, que podían llegar a ocupar cargos de

⁷⁹ Véase *supra*, cap. I, pp. 75, 98. Cf. *Jos.* 43, *Mos.* 1.28, *Abr.* 248, *Spec.* 2.133, 3.67, *QG* 4.154, *Det.* 102.

⁸⁰ Cf. Cohen 1985a: 7; 1985b: 21-23 (= Cohen 1999, cap. 9); Méléze Modrzejewski 2003: 110.

⁸¹ Los textos principales donde se establece el principio matrilineal rabínico son Misná, *Quiddushin* 3.12 y *Yebamot* 7.5. Cf. Cohen 1985a: 5-7, 13; 1985b: 30-35, donde se discuten también los problemas de datación. Misná *Yebamot* 7.5 establece que el hijo de una madre judía y un gentil es judío pero *mamzêr*, que es la condición legal de los niños nacidos de una relación prohibida, como adulterio o incesto.

⁸² Cf. Cohen 1985b: 25-29, esp. 28 y n. 31 y 32, donde se citan pasajes de Filón y Josefo, respectivamente; Méléze Modrzejewski 2003: 110; Alesso 2007: 21-25.

gobierno pero que habían sido desplazados a un nivel inferior a partir de la dominación romana; y los egipcios, que ocupaban el estrato social más bajo. Los romanos contaban con la ciudadanía romana y era frecuente que los griegos poseyeran la ciudadanía alejandrina o de otras ciudades importantes de la provincia egipcia; incluso si solo poseían la de su ciudad griega de origen, cumpliendo ciertos requisitos podían mantenerse en una situación de privilegio que suponía una importante reducción del impuesto personal. Los judíos, en este contexto, dado que en su gran mayoría no poseían ninguna de estas ciudadanía, fueron asimilados a los egipcios y se les exigió que pagaran el mismo elevado impuesto (*λαογραφία*) que correspondía a este grupo⁸³. Sin embargo, dado que antes de la dominación romana los judíos contaban con una posición social y un estatus superior al de los nativos egipcios, una fuerte preocupación en la comunidad judía fue, para los que contaban con alguna forma de ciudadanía – romana o alejandrina–, mantenerla a fin de poder seguir integrados a los estratos sociales superiores; y, tanto para estos como para los que no eran ciudadanos, conservar la propia identidad judía en el amplio abanico étnico de la ciudad imperial.

La legislación romana establecía que un niño heredaba el estatus paterno y estaba bajo su poder (*patria potestas*) únicamente cuando había sido concebido en el marco de un matrimonio entre dos personas que poseían *conubium* (o *connubium*), es decir, la capacidad de contraer un matrimonio legítimo, *justum matrimonium*. Casi exclusivamente los ciudadanos romanos poseían el derecho de *conubium*, de modo que para que un niño obtuviera la condición de ciudadano romano debía ser hijo de dos ciudadanos romanos unidos en matrimonio legal. Sin embargo, cuando uno de los padres poseía *conubium* y el otro no, se trataba de un matrimonio válido pero no era un *justum matrimonium* y, por lo tanto, la teoría legal romana establecía que el niño debía seguir la condición de la madre⁸⁴, es decir, si la madre no era ciudadana y el padre sí, el niño no sería ciudadano. No obstante, el caso contrario –esto es, el hijo de madre ciudadana y padre no ciudadano es ciudadano– fue invalidado alrededor del siglo I a.C. por la *Ley Minicia*, que establecía que los niños concebidos en tales uniones siguieran la condición del progenitor de menor estatus⁸⁵. En la ley romana, por lo tanto, la madre

⁸³ Cf. Niehoff 1999: 40-41; Méléze Modrzejewski 2001: 162-163: “under Augustus, the Jews were suddenly wrenched from their erstwhile condition as an integral part of the Greek-speaking minority. They had been ‘Hellenes’; now, they had suddenly become ‘Egyptians’” (163).

⁸⁴ Cf. Treggiari 1993: 317-318.

⁸⁵ Cf. Cohen 1985b: 42-43; Méléze Modrzejewski 2003: 110-111. Las fuentes más importantes son: Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses* 3.18.45; *Tópica* 20; Tito Livio, *Historia de Roma* 43.3.1-4; Ulpiano, *Tituli* 5.8; *Digesto* 1.5.19, 24; Gayo, *Instituciones* 1.56, 64, 67-68, 75.

obtenía un rol primordial en la determinación del estatus e identidad social de los hijos, pues su condición ciudadana era requisito indispensable para que los hijos pudieran adquirir esta categoría, si bien ella no tenía la capacidad positiva de transmitirla por sí misma a sus descendientes⁸⁶.

Muchos autores han señalado la similitud conceptual entre este sistema romano y el principio matrilineal que se establece en el judaísmo rabínico⁸⁷, pero también todos los investigadores concuerdan en que este principio no estaba aún vigente ni era conocido en la época del Segundo Templo. De hecho, como ya hemos señalado, ni Filón ni ninguno de sus contemporáneos lo menciona⁸⁸. Sin embargo, en su interpretación de los matrimonios mixtos, el alejandrino da muestras de tener muy presente el sistema romano de transmisión del estatus ciudadano a la descendencia. Desde su punto de vista, de hecho, el padre judío solo no es suficiente para garantizar la condición judía de los hijos, mientras que ello sí era posible e incluso incuestionado en las condiciones históricas reflejadas en el texto bíblico. Así, cuando relata la salida de los judíos de Egipto, Filón comenta que junto con los israelitas viajaba una enorme multitud de gente diversa, entre la que menciona a los “bastardos”, hijos que los hebreos habían tenido con madres egipcias y que, explicita Filón, “habían sido adscriptos a la estirpe paterna” (τῶ πατρῷῳ γένει προσνεμηθέντες, *Mos.* 1.147). En tiempos bíblicos, se suponía que una mujer casada con un hebreo –o, igualmente, esclava y concubina suya– asumía la religión de su esposo, sin más requisitos de conversión, y que los hijos heredaban de su padre la identidad judía. Pero Filón no concibe así la situación y de hecho la categoría de ‘bastardo’ (νόθος) que utiliza proviene

⁸⁶ Cf. Niehoff (1999: 42): “In such cases of intermarriage the mother’s status was crucial, but only in a negative or regulative sense. If her status was inferior to that of the father, she prevented her children from inheriting his status. If her status was, however, superior, she could not yet transmit it to her children”. El *Gnomon del Idios Logos* constituye una prueba de que este sistema de transmisión de identidad ciudadana se aplicaba también en la provincia romana de Egipto, cf. §§ 13, 38-39, 46-48.

⁸⁷ Cohen (1985b: 42-46) a partir de la similitud conceptual que reconoce entre ambos sistemas propone que la influencia romana es una factible explicación de la adopción del principio matrilineal por parte de los rabinos, aunque adelanta también otras motivaciones posibles y, si bien esta se encuentra entre las dos preferidas, no asevera su validez. Cf. Sorek 2002; Katzoff 2003 para otras explicaciones que refutan esta propuesta de Cohen. Méléze Modrzejewski (2003) explica la adopción del sistema rabínico a partir de la influencia romana, pero no en base a un conocimiento de la ley romana por parte de los rabinos, sino como respuesta a una situación social generada por la interdicción de las circuncisiones en el Imperio durante el gobierno de Adriano (alrededor del año 120 d.C.). Esta norma impidió la conversión de los hombres al judaísmo, mientras las mujeres sí podían hacerlo y tenían luego la posibilidad, por prerrogativa del gobierno romano, de circuncidar a sus hijos y así transmitirles su identidad judía (127-129). La comunidad judía habría obtenido del gobierno imperial un doble privilegio: el que autorizaba a los judíos a circuncidar a sus propios hijos, y el de la matrilinealidad, que les permitía determinar la identidad judía de acuerdo al estatus materno (131-132).

⁸⁸ Cf. *supra*, n. 82.

indudablemente del derecho griego y romano (*spurius*). En Atenas eran bastardos los niños nacidos fuera del matrimonio y estaba prohibido para un ciudadano o ciudadana casarse con una persona extranjera, de modo que el hijo de tal unión mixta sería necesariamente ilegítimo y bastardo. En consecuencia, no tenía derecho a reclamar la ciudadanía ateniense ni herencia alguna de su padre⁸⁹. En la ley romana, el *spurius* era el niño de padre desconocido o sin padre, de modo que no era posible para él heredar el estatus o las propiedades del padre biológico⁹⁰. Este es el sentido que adquiere el término para Filón, como claramente demuestra el pasaje que acabamos de considerar, donde el alejandrino debe aclarar, por no considerar algo evidente y automático, el hecho de que esos bastardos habían sido incluidos en las familias de sus padres⁹¹. La misma situación se produce con los casos de los hijos de Agar, Bilá y Zilpá. En tratados distintos a los que hemos analizado más arriba y en los que Filón no busca justificar la conducta de los patriarcas o la condición de sus hijos, estos son considerados, sin más, bastardos, lo que sirve de motivo, por ejemplo, para negar a Ismael, hijo de la esclava egipcia Agar, cualquier tipo de participación en la herencia de Abraham; de hecho, ambos son expulsados de la casa del patriarca⁹². Con respecto a los hijos de Bilá y Zilpá⁹³, un pasaje del tratado *Sobre la inmutabilidad de Dios* (121) es especialmente significativo porque no solo los distingue de los hijos de Lía y Raquel como los bastardos frente a los legítimos, sino que además, en la comparación, aduce que aquellos “como hijos de concubinas son clasificados por su parentesco inferior, el de las

⁸⁹ Cf. Harrison 1968: 61-68; MacDowell 1978: 67-68, 87. La interdicción de los matrimonios con extranjeros fue impuesta por una ley de Pericles en el año 451/0 a.C., que establecía además que ambos padres debían ser ciudadanos para que sus hijos heredaran esa condición. Hay aún discusiones respecto de la situación de los bastardos extramatrimoniales pero nacidos de dos padres ciudadanos; es probable que estos pudieran obtener los derechos ciudadanos, mientras que los hijos de uniones mixtas estarían en una condición civil y legal mucho más precaria (cf. Harrison 1968: 68). Sobre las posibilidades de los bastardos de heredar, es probable que los de padres ciudadanos pudiesen acceder a parte de la herencia cuando no existían hijos legítimos; en cambio, los de padre o madre extranjera, dado que no eran ciudadanos, no tenían derecho alguno sobre la herencia (ibíd., 66-68).

⁹⁰ Aunque en Roma los descendientes de matrimonios mixtos (es decir, nacidos fuera de un *justum matrimonium*) no eran *spurii*, sino que esta condición la recibían los producidos de uniones *nefarías* (como el incesto o el adulterio, cf. Gayo, *Instituciones* 1.64), son las consecuencias que esta categoría suponía para quienes la recibían las que coinciden con el uso filónico del término νόθος. Pues a diferencia de esta concepción, la categoría judía de *mamzêr* implicaba una gran limitación de derechos (véase *supra*, cap. II, n. 112) pero no impedía la inclusión en la familia paterna (cf. Neufeld 1944: 226, n. 3).

⁹¹ Filón entiende que los hijos adulterinos, también considerados bastardos, no pueden ser incluidos ni en la familia del padre biológico ni en la del esposo engañado (cf. *Decal.* 130 y véase en cap. II, p. 155 s.).

⁹² Cf. Niehoff 1999: 47. Sobre el carácter bastardo de Ismael, cf. *Sobr.* 8; en *Fug.* 208 Filón opone a Ismael como símbolo de la audición con Israel que, en contraste, es “el hijo legítimo y primogénito” (ὁ γνήσιος υἱὸς καὶ πρωτόγονος), y representa entonces al sentido superior de la visión (cf. n. 293 de Alesso al § 208 de *Fug.* en *OCHA* III y Alesso 2010: 19-22, sobre las implicancias de esta distinción y su relación con la concepción filónica de Israel como “el que ve a Dios”).

⁹³ Estos son llamados bastardos en numerosos pasajes, cf. *Her.* 175; *Fug.* 73; *Leg.* 2.94.

mujeres, y no por el superior, el de los varones” (οἱ παλλακίδων ὄντες ἀπὸ τοῦ χείρονος γένους, τοῦ πρὸς γυναικῶν, ἀλλ’ οὐκ ἀπὸ τοῦ κρείττονος, τοῦ πρὸς ἀνδρῶν, χρηματίζουσιν) y por eso “son llamados hijos de las mujeres Bilá y Zilpá, pero no de Israel, su padre”. Esta explicación tiene gran similitud con la teoría romana que indicaba que los hijos ilegítimos seguían la condición de la madre en lugar de la paterna. Si bien el tratado alegórico no presenta más aclaraciones sobre esta cuestión, parece probable que Filón haya tenido en cuenta, para esta interpretación, las nociones provenientes del derecho romano que se aplicaba a su alrededor.

Por último, en *Vida de Moisés* 2.193 Filón alude a un hombre “bastardo, nacido de padres desiguales, el padre egipcio y la madre judía” (ἐξ ἀνομοίων τις γενόμενος ἄνθρωπος νόθος, Αἰγυπτίου μὲν πατρός, μητρός δὲ Ἰουδαίας). En este párrafo resulta evidente que tampoco la condición judía de la madre es suficiente para que el hijo sea considerado judío. Sin embargo, el caso es interesante porque Filón reniega de la conducta de este hombre hijo de madre judía que “despreció las costumbres patrias de la madre en favor de las egipcias” (τῶν μὲν ταύτης πατρῴων ἔθων ἠλόγησε, πρὸς δὲ τὴν Αἰγυπτιακὴν) y “se inclinó a la impiedad emulando el ateísmo de esos hombres” (ἀπέκλινεν ἀσέβειαν τὴν τῶν ἀνδρῶν ζηλώσας ἀθεότητα). Esta crítica permite deducir que, desde la perspectiva de Filón, un niño nacido de madre judía debía ser educado en las leyes judías y en la honra a Dios, por eso constituye una desviación el hecho de que este bastardo prefiera adoptar las costumbres egipcias. Si bien es este justamente el peligro principal que Filón percibe en los matrimonios y uniones mixtas, la idea es una novedad con respecto a la ideología precedente, donde el hijo de un padre no judío necesariamente adoptaba la religión y leyes de este, sin que influyera en modo alguno la identidad materna, que también debía ser adaptada a la del esposo. Filón, en cambio, intenta mantener la descendencia de judíos, tanto hombres como mujeres, en el interior de la comunidad judía y ello supone asignar a cualquiera de los progenitores judíos una posición preponderante con respecto al cónyuge no judío, del que se exige la conversión⁹⁴.

En efecto, si retomamos en este punto la interpretación filónica de los casos de Agar, Bilá, Zilpá y Tamar, parece que lo que es necesario para la legitimación y elevación del estatus de la descendencia –además del legítimo matrimonio, que no es

⁹⁴ Del mismo modo, Josefo relata que solo en aquellos casos en que aceptaran ser circuncidados, esto es, convertidos, podían los extranjeros casarse con mujeres judías, cf. *Antigüedades judías* 20.139, 16.225, etc.

posible para las esclavas— es la conversión a la fe judía de la parte extranjera de la pareja. Es decir, cuando los progenitores no sean ambos judíos, el hijo tendrá un carácter bastardo que solo puede ser evitado cuando la parte extranjera pierde esta condición a través de su conversión. Filón en muchos lugares expresa su aprobación del proselitismo, de aquellas personas que deciden abandonar su patria, su familia y amigos, sus leyes y la creencia en múltiples dioses, para abrazar la fe en el único Dios e ingresar en una nueva comunidad social y política. Exhorta a los judíos a tratar con amor a estos recientes integrantes de la comunidad y a convertirse en sus nuevos amigos y familiares⁹⁵. En estas condiciones, no podría acusarse a quienes contrajeran matrimonio con estas personas de que incurran en el peligro de abandonar sus creencias y leyes ancestrales para abrazar la idolatría, el mayor riesgo que Filón señala en su explicación de la prohibición de los matrimonios mixtos.

Un último pasaje proporciona nueva evidencia en esta misma dirección. En *Sobre las virtudes* 110-115, Filón se refiere a la ley sobre el matrimonio con una cautiva, establecida en Dt 21.10-14. Esta norma se formula en relación con las cautivas tomadas durante la expulsión de los pueblos que habitaban la tierra de Canaán, de modo que se trata de las mujeres prohibidas en las leyes de Dt 7.3-4 y Ex 34.16. La contradicción entre estas disposiciones no desaparece en Filón, pero el filósofo añade ciertas nociones al pasaje bíblico que le otorgan una mayor coherencia. Dt 21.10-14 ordena al israelita que, si desea tomar como esposa a una prisionera, debe llevarla a su casa, donde le rapará la cabeza, le cortará las uñas, le quitará su ropa de cautiva y le permitirá llorar durante un mes a su padre y a su madre. Solo entonces la hará su esposa y, cuando ya no la quiera, no podrá venderla como esclava, sino que deberá dejarla ir libre. Filón, en el marco de su exposición acerca de la filantropía, recupera estas mismas prescripciones pues las considera útiles para aliviar la desgracia de la mujer y “transformar todo para mejor” (μεταρροσάμενος πάντα πρὸς τὸ βέλτιον, *Virt.* 110). En estas condiciones, una vez que ha llorado a sus parientes (οἰκεῖους) de los que “fue separada” (ἀπεζεύχθη) (*Virt.* 111), Filón ordena unirse a ella “como esposa según la ley” (ὡς γαμετῆ νόμῳ) porque es sagrado considerar “digna de los ritos sagrados de los matrimonios plenos” (θεσμῶν τῶν ἐπὶ τελείοις γάμοις ἀξιοῦσθαι) a la que va a entrar al lecho de un esposo no por ganancia como una prostituta, sino “por amor de su compañero o para engendrar hijos” (δι' ἔρωτα τοῦ συνιόντος ἢ διὰ τέκνων γένεσιν)

⁹⁵ Cf. *Virt.* 102-104, 179, 219-220; *Praem.* 152; *Spec.* 1.51-52, 1.309, 2.118-119, 4.178; *Somn.* 2.273; etc.

(*Virt.* 112). Aquí Filón piensa en la posibilidad de que la cautiva se convierta en esposa legítima. Ello solo es posible una vez que ha llorado la separación de su familia, pues así, al igual que Tamar y los demás prosélitos, abandona su tierra, sus familiares y amigos para entrar en una nueva comunidad, al ingresar a la casa de su nuevo esposo; es decir, todo indica que se espera de ella que asuma el modo de vida de la familia a la que se incorpora. De este modo, podrá desempeñar la función primordial de una esposa legítima, la de producir descendencia, que también será legítima⁹⁶.

En suma, la prohibición de los matrimonios interétnicos en Filón tiene como principal motivación el interés por preservar la condición judía de la descendencia. Esta preocupación se vincula con dos aspectos disímiles aunque conectados. Por un lado, manifiesta la necesidad de evitar que los judíos pierdan su identidad religiosa a través del sincretismo con otros pueblos, que conduciría a la adoración de otros dioses y a la idolatría, con el consiguiente alejamiento de las leyes y costumbres judías y de la fe en el único Dios. Por otro lado, adquiere gran relevancia la voluntad de conservar la propia identidad en el cambiante y heterogéneo contexto imperial, aspecto muy ligado a la importancia que comienza a asignarse al mantenimiento de la posición social y de los derechos que, desde la óptica de Filón, deben distanciar a los judíos de otros sectores sociales, como los egipcios. En esta búsqueda por conformarse a los requisitos sociales y políticos que imponía la dominación romana, Filón en forma implícita efectúa algunas adaptaciones al sistema judío de herencia a fin de adecuarlo a los estándares romanos. Si la ciudadanía romana exigía para su transmisión la doble ascendencia ciudadana a través de padre y madre, a la vez que la legitimidad de la unión como *justum matrimonium*, para Filón la condición de judío de nacimiento se obtiene si ambos padres son judíos, libres y unidos a través del matrimonio acorde a la Ley. Por ello, aunque no se formula en ningún modo el principio matrilineal que más tarde surgirá en el ambiente rabínico, lo que sí aparece es una mayor atención a la condición de las madres, pues con que el padre solo sea judío no alcanza para que su descendencia herede cabalmente este estatus. Sin embargo, la apertura hacia el proselitismo permite que los no judíos, si por libre elección abandonan sus costumbres y creencias, tengan la posibilidad de unirse a la

⁹⁶ Loader (2011: 287), en relación con la lectura que realiza Josefo sobre el episodio de las mujeres madianitas, afirma que a la vez que este muestra la fuerte preocupación por los matrimonios mixtos, la conclusión del episodio, en el cual los hebreos prevalecen sobre sus enemigos y se llevan a 32.000 doncellas, indica que, paradójicamente, estas se convertirían en esposas cautivas de los israelitas. Pero la diferencia con la situación previa es que en este caso serían convertidas o sometidas a la religión israelita. Por otra parte, la conversión como requisito para la legitimidad del matrimonio es el tema principal en la novela judía *José y Asenet* (cf. §§ 15-16), de época contemporánea a Filón (cf. Frenkel 2013).

comunidad judía y, por lo tanto, de establecer lazos matrimoniales que ya no implicarán peligro de idolatría y cuya descendencia poseerá indiscutible pertenencia al grupo social, político y religioso que conforma esta comunidad.

3. Conclusiones

La importancia que Filón asigna al matrimonio como marco regulador y contenedor de la sexualidad lícita requiere una delimitación cuidadosa de las uniones permitidas y las prohibidas. El texto bíblico ofrece los lineamientos generales que permiten establecer los criterios a los que deben conformarse los matrimonios legítimos. Dado que su finalidad primordial es la reproducción del cuerpo social, las uniones deben contribuir a la conservación del orden existente en la comunidad y de la identidad cultural que la distingue de las sociedades circundantes. Para ello es necesario que las uniones se mantengan en un espacio intermedio entre una excesiva endogamia, que impediría el crecimiento de la comunidad y minaría la organización social mediante la confusión de los lazos de parentesco, y una exogamia extrema que suponga la asimilación cultural y la pérdida de rasgos definitorios de la identidad colectiva.

La interpretación filónica de las leyes bíblicas que prohíben las diversas formas de incesto y los matrimonios interétnicos intenta dar cuenta de este necesario equilibrio y exponer las motivaciones provechosas y racionalmente comprensibles por las que se justifican las leyes que tienden a mantenerlo. En este sentido, las leyes de Lv 18.6-18 que impiden las uniones sexuales entre miembros de una misma familia poseen una utilidad incuestionable en cuanto que, por un lado, impiden la confusión e indeterminación en las líneas de parentesco, que provocarían un desorden social de magnitudes incontrolables y, por otro, favorecen la preservación de los valores morales de la castidad enseñando a las jóvenes a mantenerse apartadas de los hombres y a estos a respetar y cuidar a las mujeres, a la vez que ambos aprenden a honrar a los progenitores y demás personas de rango superior por edad o jerarquía. Pero además de demostrar la validez social y moral de estas normas, Filón busca poner de manifiesto que ningún otro de los pueblos que conviven con los judíos en el contexto imperial posee una legislación tan acabada y conveniente acerca de este aspecto crucial de la regulación de la sexualidad. Las comparaciones con leyes y costumbres conocidas de otros pueblos y juzgadas en forma peyorativa o crítica por la mayor parte del mundo

civilizado sirven para evidenciar la distancia que las separa de las leyes judías, que se muestran así como las más adecuadas para la consecución de la justicia y la paz social.

En su consideración de los matrimonios mixtos entre judíos y personas de otras razas, en cambio, Filón no se mantiene tan estrictamente apegado a la letra bíblica. El Pentateuco no presenta ninguna prescripción que resulte de utilidad en el contexto socio-político contemporáneo, puesto que las naciones con las que se prohíbe toda unión en Dt 7.3-4 y Ex 34.16 ya habían dejado de existir mucho tiempo atrás. Por lo tanto, el alejandrino no duda en reelaborar las disposiciones mosaicas a fin de adaptarlas a su propia época y lugar. Los judíos ya no poseen una definición territorial de su identidad, pues se han extendido por los diversos continentes y las comunidades de la diáspora han sido integradas a las sociedades de las distantes regiones ocupadas por la dominación imperial romana. Por lo tanto, a fin de mantener la propia identidad bien definida Filón extiende la ley bíblica para cubrir a todas las demás naciones con que puedan convivir o entrar en contacto los judíos. Es decir, la prohibición adquiere alcance universal, de tal modo que los judíos solo podrán formar lazos matrimoniales con otros judíos. La razón bíblica en que se justifica la interdicción de las uniones mixtas mantiene, sin embargo, su actualidad, puesto que el peligro de que los judíos se vean atraídos por cultos foráneos y caigan en la idolatría que implica su exclusión de la comunidad divina sigue siendo la mayor preocupación para el alejandrino. Pero a la vez, la regulación de los matrimonios entre personas provenientes de diversos grupos étnicos y culturales era de interés fundamental para la legislación imperial, que estableció en cada provincia un sistema de control social a través de la categorización y segregación de estos variados grupos. En consecuencia, la necesidad de mantener la propia identidad, se combina con la búsqueda por conservar el estatus social y por demostrar que los propios requisitos de transmisión hereditaria de la identidad se conforman exactamente con la rigurosidad de las exigencias romanas. Los judíos, de esta forma, se adaptan a las normas del gobierno imperial sin dejar de defender su propia identidad grupal y su propio posicionamiento en el marco de una sociedad multiétnica donde los conflictos entre ámbitos diversos de pertenencia y exclusión se multiplican.

CAPÍTULO IV

Uniones ilícitas extramatrimoniales: seducción y relaciones forzadas

Las leyes bíblicas sobre sexualidad que Filón expone incluyen varias normas referidas a diversos tipos de uniones ilícitas con mujeres que, al momento de esa relación, no tienen marido: muchachas vírgenes, jóvenes comprometidas, viudas o divorciadas. Las diferentes situaciones en que puede hallarse la mujer influyen en la gravedad de la transgresión sexual cometida y determinan las sanciones que pueden recibir tanto el hombre que inicia este tipo de relaciones como la mujer, que puede haber participado voluntariamente o no. En efecto, además de la distinción según la condición de la mujer afectada, en ciertos casos otro elemento que resulta fundamental para la evaluación de la falta se ubica en la actitud de la mujer, su consentimiento o su oposición a la unión, es decir, si se trata de una seducción o de relaciones producidas por la fuerza, mediante el uso de violencia. La importancia que Filón asigna a esta delimitación –que podrá determinar si la mujer debe recibir castigo o no– resulta un rasgo relevante de su discusión pues en su contexto socio-cultural estas diferenciaciones no eran claras ni poseían trascendencia jurídica, como de hecho tampoco estaban explícitamente definidas en los precedentes bíblicos en que Filón basa su interpretación.

El objetivo de este capítulo consiste en analizar los conceptos principales que emplea Filón para definir los diversos tipos de conductas extramatrimoniales sancionados por la Ley mosaica. Analizaremos en el tratado *Las leyes particulares 3* sus explicaciones sobre tres tipos de relaciones ilícitas extramaritales: las producidas con una mujer viuda o divorciada (§ 64), con una joven virgen no comprometida (§§ 65-71) y con una muchacha virgen durante el período de compromiso (§§ 72-78). En un primer momento, nuestro estudio se concentrará en la definición que propone Filón de estos tres tipos de relaciones, en los conceptos que utiliza para delimitarlas y en el cotejo de su exégesis con los textos bíblicos en que basa su lectura y con las interpretaciones rabínicas posteriores.

Dado que la exposición filónica de estas leyes presenta grandes diferencias con los desarrollos judíos –tanto bíblicos como rabínicos–, en una segunda sección de nuestro estudio examinaremos el modo en que estos delitos eran tratados en el mundo greco-romano con el que Filón convive, a los efectos de indagar si los conceptos y categorías legales empleados en las legislaciones greco-romanas han podido influenciar

las interpretaciones del autor judeohelenista. Este último aspecto del análisis será desarrollado en la tercera sección del capítulo, en la que nos centraremos en las explicaciones que Filón despliega de los diferentes tipos de relaciones extramaritales e investigaremos la importancia que adquieren en su lectura los conceptos griegos de βία y ὕβρις, así como las categorías legales que permiten describir e identificar el grado de intencionalidad de un agente o paciente con respecto a una acción determinada. Intentaremos demostrar que el uso de estos conceptos originados en las teorías filosófico-morales y jurídicas greco-romanas permite a nuestro autor avanzar en una delimitación entre los delitos de seducción y coerción sexual mucho más clara y consistente que cualquiera de las desarrolladas hasta entonces en su contexto socio-cultural.

1. Uniones ilícitas extramaritales: vírgenes, viudas y divorciadas

En su análisis de las relaciones ilícitas extramatrimoniales Filón distingue tres tipos y ordena su discusión de acuerdo a la gravedad relativa de cada uno de ellos, establecida en función de su mayor o menor cercanía al crimen de adulterio. El alejandrino comienza por el delito más leve, las relaciones con mujeres viudas o divorciadas, trata luego las faltas cometidas con jóvenes vírgenes y por último las uniones con doncellas comprometidas.

1. 1. Viudas y divorciadas

El primer tipo de relación que sanciona el filósofo judío es definido en los siguientes términos: “En el caso de que alguien deshonrase mediante violencia a una mujer viuda de su marido muerto o separada de alguna otra manera...” (Ἐὰν δέ τις χήραν ἀποθανόντος ἀνδρὸς ἢ καὶ διαζευχθεῖσαν ἄλλως βιασάμενος αἰσχύνῃ, *Spec.* 3.64). Esta presentación especifica dos elementos constitutivos de la transgresión. Por un lado, el hecho de que la mujer con la que se establece la unión es o bien una viuda (χήρα) o bien una mujer divorciada de su anterior marido. Es decir, se trata de mujeres que ya han estado casadas –i. e. no son vírgenes– pero que en las presentes circunstancias no tienen un esposo, pues tampoco han vuelto a casarse aún. Por otro lado, la definición es explícita en cuanto al tipo de relación establecida con tales mujeres, una unión que no es

mutuamente consentida, sino que ha sido obtenida mediante el uso de violencia, como indica el término βιασάμενος, participio aoristo medio masculino nominativo singular del verbo βιάζω, que significa ‘forzar’, ‘violentar’, ‘constreñir’, y que deriva del sustantivo βία, ‘violencia’. En términos modernos, se trata de una violación, sin embargo, evitaremos en nuestro trabajo el uso de esta denominación pues el concepto moderno no existía en el mundo antiguo, en que la delimitación entre relaciones de violación y seducción no era tan clara. Tampoco la lengua griega contaba con un vocablo específico para denominar un acto de coerción sexual¹, sino que solo podía referirse a este tipo de comportamientos a través de circunloquios como el utilizado aquí: βιασάμενος αἰσχύνῃ, “deshonrase mediante violencia”.

La referencia a las relaciones extramaritales con mujeres que ya no son vírgenes resulta particularmente interesante porque el alejandrino no posee un antecedente bíblico para esta prescripción, que es un añadido suyo a las leyes mosaicas. El filósofo judío evalúa la magnitud de la transgresión cometida a través de una comparación con el delito de adulterio y considera que la unión forzada con una viuda o divorciada constituye una falta de menor envergadura, aproximadamente la mitad que el adulterio, de modo que no puede aplicarse en ese caso la pena de muerte sancionada para este último (*Spec.* 3.64). Sin embargo, el comportamiento del hombre que somete a una mujer a tales tratos es claramente censurable, pues demuestra que estima como aceptables la “violencia” (βίαν), el “ultraje” (ὑβρίν), la “intemperancia” (ἀκολασίαν) y la “osadía” (θράσος). En consecuencia, sus acciones deben ser juzgadas por un tribunal, que determinará “lo que es necesario que sufra o pague” (ὅ τι χρὴ παθεῖν ἢ ἀποτίσαι, *ibíd.*). En los próximos apartados analizaremos en mayor detalle los cuatro aspectos que, desde el punto de vista de Filón, caracterizan este tipo de comportamiento sexual ilícito², pero cabe destacar en este punto la clase de penas a que puede ser sometido ese accionar. Filón distingue dos posibilidades, cuya aplicación deberá ser decidida por un tribunal a partir de un juicio y una evaluación completa de la situación. La primera posibilidad es que el ofensor “sufra” (παθεῖν) una pena, término que permite inferir una

¹ Cf. Harris (2004: 43): “Instead of grouping all kinds of sexual violence into one category and giving it one single label (‘rape’), the Athenians and other Greeks made distinctions among such acts that we do not make. Therefore when one uses the word ‘rape’ when analyzing the ancient sources, one may be imposing an anachronistic concept on the evidence, a concept that may prove to be an obstacle to our understanding of ancient attitudes”.

² Véase *infra* los apartados 3, “La interpretación de Filón en el contexto legal greco-romano”, y 3.1, “Las categorías de βία y ὑβρις”.

referencia a castigos físicos, tales como azotes; la segunda posibilidad, que “pague” (ἀποτίσαι), alude a una multa pecuniaria, cuyo monto deberá ser definido por la corte³. La conjunción disyuntiva entre ambos tipos de sanción (ἢ) indica que no pueden aplicarse ambas a la vez; por el contrario, en cada caso particular un tribunal imparcial decidirá cuál de ellas resulta la más adecuada.

1. 2. Vírgenes no comprometidas

El segundo tipo de transgresión sexual extramarital al que se refiere Filón consiste en la “corrupción” (φθορά) de una joven virgen, para cuyo análisis el alejandrino se basa en los textos bíblicos de Ex 22.15-16⁴ y Dt 22.28-29. Este es un delito más grave y más cercano por sus consecuencias al adulterio; en efecto, Filón lo describe como “un delito emparentado con el adulterio, hermano suyo, como nacidos de una misma madre, la intemperancia” (Ἀδελφὸν μὲν καὶ συγγενὲς ἀδίκημα μοιχείας φθορά, καθάπερ ἐκ μητρὸς μιᾶς, ἀκολασίας, φύντα, *Spec.* 3.65). No obstante, la proximidad entre ambas faltas no alcanza a una completa igualdad, puesto que mientras los efectos del adulterio recaen sobre tres familias –e incluso en ocasiones se extienden mucho más en el tejido social⁵–, la corrupción de una joven virgen perjudica a una sola familia, la de la muchacha. Es solo en este punto, al final del párrafo, cuando Filón introduce explícitamente el tipo de mujer con que se comete esta transgresión: una παρθένος, virgen. Los textos bíblicos que actúan como base exegética en relación con este delito especifican, en efecto, que la falta afecta a una joven o niña virgen (Ex 22.15: τὴν παῖδα τὴν παρθένον; Dt 22.28: παρθένον), e incluso aclaran que “no está comprometida” (Dt 22.28: ἥτις οὐ μεμνήστυται; Ex 22.15: ἀμνήστυτον) o que no ha sido solicitada en matrimonio, pues es este el sentido literal del verbo μνηστεύω utilizado en su forma de perfecto en Dt y en su derivado sustantivo en Ex. Esta

³ Epstein (1967: 180), ante el hecho de que la Biblia no registra otra sanción para una relación forzada más que el pago del precio de la virginidad –lo que deja sin castigo el delito cometido contra mujeres que ya no son vírgenes, a la vez que deja irresuelto el aspecto moral del crimen– piensa que una corte local podría tratar separadamente el hecho como ofensa criminal y aplicar castigos físicos o multas, mientras la ley bíblica solo circunscribía la acción civil. Según esta idea, el autor supone que la ley referida por Filón podría tener su base en una ley no escrita.

⁴ Cito los versículos de la *Septuaginta*; en la Biblia hebrea corresponden los vv. 16-17.

⁵ Cf. *Decal.* 126-127 y véase *supra* el apartado 3.2 del capítulo II: “Motivaciones sociales de la prohibición del adulterio”.

delimitación no es explicitada por Filón, pero es la que distingue este caso del de la joven comprometida que tratará a continuación.

Por otra parte, si bien queda claro en las palabras de Filón que la corrupción de una virgen es un delito de enorme gravedad, no resulta tan sencillo determinar exactamente a qué tipo de relación sexual se refiere el alejandrino en este párrafo. De hecho, el término φθορά es ambiguo, pues en sentido literal significa ‘ruina’, ‘corrupción’, ‘destrucción’, de modo que aplicado a un acto sexual puede aludir tanto a una seducción como a una relación producida por la fuerza⁶, ya que el vocablo enfatiza las consecuencias deshonorosas del acto y la degradación moral que sufre la joven, efectos provocados igualmente por ambos tipos de relaciones, si bien tal vez en diferentes grados. La ambigüedad se acentúa cuando revisamos los precedentes bíblicos en que asienta Filón esta prescripción, pues en su versión de la ley mosaica combina dos lugares bíblicos que apuntan a tipos de relaciones diversas: Dt 22.28 circunscribe su referencia a un hombre que “se acostara” (κοιμηθῆ) con una joven virgen “forzándola” (βιασάμενος), mientras que Ex 22.15 se aplica en el caso de que alguien “engañara” (ἀπατήσῃ) a una doncella para acostarse con ella, es decir, la sedujera hasta lograr convencerla.

A pesar de que en un primer momento Filón parece referirse a ambas posibilidades a la vez a través del término más amplio φθορά, al avanzar en su discusión del tema distingue y separa dos situaciones. Por un lado, en los §§ 66-68 el autor dramatiza en segunda persona lo que debe recomendarse a un hombre que “desea a una joven educada⁷” (τῷ κόρης ἀστῆς ἐπιθυμοῦντι, § 66). Si bien el uso del verbo ἐπιθυμέω parece remitir al deseo en su forma puramente sexual, Filón da por supuesto en este caso que el muchacho posee sentimientos más profundos hacia la joven, por eso lo increpa: “si en verdad experimentas en tu alma algo íntimo hacia la joven ... pídelo en matrimonio” (εἴπερ ἄρα τι τῆ ψυχῆ πέπονθας πρὸς τὴν παῖδα οἰκεῖον ... αἴτει

⁶ Cf. *LSJ s.v.* En los autores griegos hay testimonios de ambos usos; por ejemplo, Partenio, *Narrationes Amatoriae* 35.3, utiliza el término claramente en referencia a una seducción; en cambio, en el relato de Estrabón 6.1.6 el mismo vocablo alude sin duda a relaciones establecidas mediante violencia, como demuestra Pausanias, que en su narración del mismo episodio emplea el verbo βιάζω (4.4.2). La mayoría de las veces, sin embargo, el término presenta la misma ambigüedad que en el texto filónico.

⁷ Sobre el sentido del término ἀστῆ, ciudadana, cf. Sly 1990: 195 s. La autora indica que Filón no alude al sentido técnico del vocablo (ciudadano/a de Alejandría), sino a un significado de similares connotaciones a la palabra ‘dama’ (“lady”) en las lenguas modernas. Es decir, una mujer de buena reputación, buena esposa o buena hija. Las características positivas asignadas a la mujer “libre y ciudadana” se enumeran en *Sacr.* 26-27, donde la Virtud se personifica como tal tipo de mujer, frente al Placer, representado como una prostituta. Véanse similares usos en *Spec.* 3.66, 80, 171; *Cong.* 63; *Mig.* 99.

πρὸς γάμον, § 67). E insiste en que, si los padres o quienes estén a cargo de la muchacha descubren que su “sentimiento no es inventado ni meramente superficial, sino que es genuino y está sólidamente fundado” (τὸ πάθος ἀλλ’ ἐπαληθεῦον καὶ παγίως ἐνιδρυμένον, §68), no podrían de ningún modo rechazar su pedido. Por lo tanto, Filón parece descartar la posibilidad de una seducción, puesto que antes de ello es preferible – por el bien moral tanto propio como de la joven– proceder por la vía legítima del matrimonio con el consentimiento de la familia de la muchacha.

El segundo caso que trata, en cambio, se produce cuando el deseo no está fundado en un sano sentimiento sino en una pasión vehemente e irrefrenable, indicada mediante el término οἴστρος, que literalmente significa ‘tábano’ o ‘aguijón’ y que tiene una larga tradición en la literatura griega para referir al deseo en sus manifestaciones más violentas e incontenibles⁸. Dado que el hombre dominado por esta pasión puede llegar a un estado en que se encuentra “frenético y fuera de sí” (λυττῶν καὶ μεμηνῶς, §69), podría ocurrir que “raptara y corrompiera” (ἀρπάζει καὶ φθείρει, *ibíd.*) a una joven virgen. Aquí se presenta nuevamente la ambigüedad en el verbo φθείρω –que comparte la misma raíz con φθορά–, pero esta desaparece por su yuxtaposición con el verbo ἀρπάζω, que significa ‘raptar’ y que en contextos sexuales refiere al rapto de una mujer y a la relación coercitiva que de ese modo se produce. Es esta situación especialmente, la de una relación forzada, a la que Filón atribuye las sanciones que enumera a continuación, pues así lo indica la referencia a la chica como “la mujer que ha sido forzada”, βιασθείση (§ 70), participio aoristo pasivo del verbo βιάζω, cuyo sentido ya hemos analizado en el apartado precedente. No obstante, si se produjera el caso de una seducción –a pesar de los consejos que Filón propone para evitarlo– sería castigado de la misma manera, puesto que no se distinguen otras penas en la discusión filónica.

La mayor gravedad de la falta cometida con una mujer virgen respecto de la consumada con una viuda o divorciada repercute en sanciones más severas, que no son en este caso decididas por un tribunal imparcial sino que corresponde al padre de la joven, como el principal afectado por el delito, tomar la decisión final en lo concerniente al castigo. En efecto, si este acepta, el hombre que deshonró a la joven

⁸ El ejemplo más claro con respecto a la pasión amorosa es Eurípides, *Hipólito* 1300; cf. también Platón, *Fedro* 240d. El término puede igualmente remitir a otros tipos de deseos: cf. Platón, *República* 577e; *Leyes* 854b, 782e; Heródoto, *Historias* 2.93. Filón con frecuencia lo utiliza en referencia a la pasión sexual, cf. *Opif.* 158; *Det.* 174; *Agr.* 37; *Somn.* 2.122; *Decal.* 123; *Spec.* 2.50, 3.34.

estará obligado a casarse con ella, deberá entregarle la dote y no tendrá derecho a repudiarla en toda su vida. Pero si el padre no quiere comprometer a su hija con tal hombre, el transgresor solo deberá entregar la dote que correspondería a una virgen, de modo que no sufrirá más que un daño material (*Spec.* 3.70)⁹. En el caso de que la joven fuese huérfana, aclara Filón que los jueces deberán consultarle directamente a ella si acepta el matrimonio y, de acuerdo a su respuesta, se hará lo mismo que si su padre viviese (§ 71).

En estas prescripciones Filón efectúa una combinación a partir de los dos lugares bíblicos que antes hemos mencionado y los trata como textos complementarios que atañen a un mismo delito. Ex 22.15-16 establece que el hombre deberá pagar la dote para tomar a la muchacha como esposa (φερνή φερνειῖ αὐτήν αὐτῷ γυναῖκα), pero, si el padre se opusiera al matrimonio, el culpable deberá pagar al padre de la joven una compensación monetaria del mismo monto que el que correspondería a la dote de una virgen (ἀργύριον ἀποτείσει τῷ πατρὶ καθ' ὅσον ἐστὶν ἡ φερνή τῶν παρθένων). Dt 22.28-29, por su parte, especifica que el hombre deberá pagar al padre de la muchacha cincuenta dracmas de plata y casarse con ella sin tener derecho a divorciarse en toda su vida. La legislación rabínica posterior a Filón separó ambos versículos bíblicos como referidos a dos delitos distintos, de modo que aplicó a la seducción el texto de Ex, por lo que el matrimonio era opcional según la voluntad del padre y podía disolverse, además de que la dote era reemplazada por una multa o compensación si no se llevaba a cabo la boda. Las previsiones de Dt se atribuyeron a las relaciones forzadas, por lo que el transgresor en este caso estaba obligado a casarse sin posibilidad de divorcio y debía pagar en cualquier caso una multa de cincuenta dracmas de plata¹⁰. Josefo, al igual que Filón, combina las sanciones de ambos lugares bíblicos para atribuirles a la misma falta ambigua designada por el término φθορά¹¹. De este modo, ambos autores judeohelenistas tratan los dos delitos, seducción y violación de una joven virgen, como un mismo fenómeno legal, en el que son principalmente la joven y su padre quienes resultan damnificados.

⁹ Para un análisis de estos mismos párrafos desde la perspectiva de las costumbres matrimoniales que reflejan, véase *supra* el apartado 1 del capítulo I, “El matrimonio como institución”.

¹⁰ Cf. Epstein 1967: 183; *Mekhilta de-Rabbi Shimon* 74.3 (ed. Nelson 2006: 345-346); *Sifre Dt*, Ps 244-245; Talmud, *Ketubbot* 39a-40a. En cambio, la *Mekhilta de-Rabbi Ishmael*, si bien distingue violación y seducción, trata las penas para ambos a partir de una complementariedad entre los versículos de Ex y Dt.

¹¹ *Antigüedades judías* 4.252.

La gravedad de las consecuencias que una relación de este tipo provoca a la joven y a su familia se manifiesta también en otro caso que Filón expone en *Spec.* 3.79-82: el de los maridos que, sin encontrar otra excusa para divorciarse de sus mujeres¹², las acusan de que aunque parecían vírgenes, en la primera unión sexual quedó al descubierto que no eran tales (§ 80), situación registrada en Dt 22.13-21. Filón muestra la seriedad de la situación al prescribir que, para resolverla, deberá reunirse todo el consejo de ancianos para el juicio, en el que los padres de la joven alegarán en su defensa¹³ “frente a un común peligro” (περὶ κοινοῦ κινδύνου, *ibíd.*), pues si las hijas ven impugnada “la castidad de sus cuerpos” (τῆς τῶν σωμάτων ἀγνείας), quienes las tienen a cargo reciben una doble imputación: por un lado, que no las vigilaron lo suficiente para evitar su corrupción; por otro, “que las entregaron en compromiso como vírgenes cuando habían sido corrompidas por otros <hombres>, mintiendo y engañando a quienes las tomaron por esposas” (ὅτι καὶ ὡς παρθένους τὰς ὑφ’ ἐτέρων ἐφθαρμένας ἐνεγύησαν ἀπατῶντες καὶ φενακίζοντες τοὺς λαμβάνοντας, *Spec.* 3.81). De la mención de que las entregaron en compromiso (ἐνεγύησαν) como vírgenes se deduce que la corrupción habría ocurrido antes, cuando la chica no estaba aún comprometida. Si bien la Biblia trata los dos posibles desenlaces de esta situación, que la muchacha fuera culpable¹⁴ o, por el contrario, que las acusaciones del marido fueran falsas, Filón se ocupa únicamente de esta segunda alternativa y asienta las penas

¹² Este comentario filónico indica que el divorcio solo podía efectuarse cuando existía una motivación. Este tema ha sido muy debatido pues Dt 24.1 establece que un hombre podrá entregar a su esposa un documento de divorcio si “descubre en ella algo que le desagrade” (según la traducción de la Biblia de Jerusalén) o, según la versión de la LXX, si encuentra en ella “algo vergonzoso” (ἄσχημον πράγμα). Las dos traducciones reflejan las interpretaciones de que ha sido objeto el pasaje en la literatura rabínica: la Escuela de Shammai considera que la motivación debe ser una falta en lo que respecta a su castidad, mientras la Escuela de Hillel adopta una interpretación más laxa, según la cual todo aquello que cause insatisfacción o desagrado en el esposo puede motivar el divorcio (Misná, *Guittín* 9.10), opinión que ha prevalecido en la tradición rabínica. Aquí Filón parece alinearse con la Escuela de Shammai, interpretación que sería favorecida por la versión del versículo de LXX.

¹³ Según la ley bíblica, los padres de la joven debían aportar la prueba de la virginidad: la sábana manchada (Dt 22.15 y 17), pero esta interpretación literal no es la más aceptada en la literatura rabínica, que considera que las pruebas de la virginidad son las declaraciones de los testigos llevados por los padres de la muchacha, cuyos testimonios se enfrentan a los presentados por los testigos del marido (cf. *Sifré Dt* 237; Talmud, *Ketubbot* 46a).

¹⁴ Si la mujer no fuera virgen, Dt 22.20 prescribe su lapidación en la puerta de la casa de su padre, a la que ha deshonrado. Sobre las interpretaciones bíblica y rabínica de este caso, cf. Epstein 1967: 206-209. También Josefo (*Antigüedades judías* 4.248) comenta esta alternativa y, además de la lapidación como pena general, dispone la incineración si se tratara de la hija de un sacerdote. Filón solo contempla el caso en que las acusaciones del marido resultan falsas, probablemente porque el castigo de muerte previsto para la chica se contradice con la ausencia de sanción en el caso de la joven virgen seducida o violentada que trató antes, aunque se corresponde con la penalidad de la joven comprometida que voluntariamente se presta a una relación ilícita, véase *infra* el próximo apartado.

simultáneas de una multa, azotes¹⁵ y la confirmación forzada del matrimonio, excepto si la mujer rechazara esta última disposición (*Spec.* 3.82). La severidad de estas sanciones indica la gravedad de este tipo de calumnias que, al poner en duda la castidad de una joven virgen, provocan la deshonra no solo de la muchacha sino también, y sobre todo, de sus padres o tutores, que son quienes deben velar por el buen comportamiento y la honradez de las mujeres de la familia. A este respecto, sin embargo, resulta llamativa en la exposición de Filón la capacidad que atribuye a las mujeres para decidir sobre su matrimonio –en § 71, solo en caso de ausencia paterna, y en § 82, sin esta restricción–. Este elemento no estaba incluido en la legislación bíblica, pero se puede percibir una coincidencia notable con los desarrollos rabínicos, que otorgaban independencia a las huérfanas¹⁶ e incluso en épocas más tardías acentuaron esta tendencia, al permitir a la mujer oponerse al matrimonio con el hombre que la corrompió incluso en vida de su padre¹⁷. No puede descartarse, sin embargo, que la mayor libertad obtenida por la mujer en el contexto helenístico influyera en estas lecturas filónicas¹⁸.

1. 3. Vírgenes comprometidas

Por último, Filón se ocupa de la que considera la forma más grave de transgresión sexual extramatrimonial, la relación –consentida o forzada– con una joven ya comprometida en matrimonio, pero que aún no ha celebrado las bodas y, por tanto, no ha consumado la unión. La base bíblica para esta ley se encuentra en Dt 22.23-27; sin embargo, el alejandrino utiliza un neologismo –un *hápax* filónico– para denominar este tipo de relación: ὑπογάμιον. El término está conformado por la preposición ὑπό y el adjetivo γάμιον, derivado de γάμος, boda, y su interpretación no resulta fácil. El contexto en que el vocablo aparece es el siguiente: “Algunos entienden que es una falta intermedia entre la corrupción <de una virgen> y el adulterio la producida antes del

¹⁵ Dt 22.19 establece el monto exacto de cien monedas de plata, al igual que la literatura rabínica (*Sifré Dt* 238; Talmud, *Ketubbot* 46a). El castigo corporal no forma parte de la sanción bíblica, pero concuerda con las disposiciones de los rabinos (*Sifré Dt* 238; Talmud, *Ketubbot* 45b) y con Josefo (*Antigüedades judías* 4.246-248), quien especifica que el hombre recibirá 40 azotes y pagará 50 *shekels* al padre de la joven; incluso tal vez dé por supuesto también el previo pago del precio de la virginidad, con lo que la suma alcanza los 100 *shekels*.

¹⁶ Cf. Misná, *Ketubbot* 4.1 y Epstein 1967: 190. Belkin (1940: 228) considera que Filón se basa en la ley plasmada en este texto misnaico.

¹⁷ Cf. Talmud, *Ketubbot* 39b.

¹⁸ Goodenough (1929: 92), en este sentido, postula que esta prescripción muestra la influencia sobre Filón de la legislación greco-egipcia, que otorgaba a la mujer amplios derechos para actuar legalmente por sí misma. Véase *supra*, el apartado al que remitimos en n. 9.

matrimonio...” (Μεθόριόν τινες ὑπολαμβάνουσιν ἀδίκημα εἶναι φθορᾶς καὶ μοιχείας ὑπογάμιον, *Spec.* 3.72). Si se entiende ὑπογάμιον como un adjetivo que concuerda con ἀδίκημα, ‘falta’, puede interpretarse que el prefijo ὑπό aporta el sentido ‘justo antes del matrimonio’¹⁹. Sin embargo, el vocablo también ha sido concebido como un sustantivo en el que el prefijo añade el matiz de ‘ilícito’ o ‘subrepticio’, como se observa en la definición de *LSJ*: “illicit intercourse with a betrothed person”²⁰. En mi traducción he preferido la primera de estas propuestas de interpretación, pues el elemento definitorio de la falta es el momento en que esta se produce, cuando ya hay un compromiso (ὑπερεγγυήσωσι) de matrimonio, avalado por un contrato (ὁμολογίαι), pero la boda aún no se ha llevado a cabo.

Sin embargo, existían discrepancias en la época de Filón en cuanto a la seriedad de esta transgresión y a su gravedad relativa con respecto al adulterio y a la corrupción de jóvenes vírgenes. De hecho, “algunos” (τινες), dice Filón, consideraban que la unión ilícita durante el compromiso era una falta intermedia entre estas dos. Varias propuestas se han planteado para tratar de resolver quiénes serían los autores de esta opinión, a los que Filón deja en el anonimato y con quienes evidentemente disiente²¹. Nuestro autor se ciñe en este punto a la Ley bíblica. Esta considera que una “joven virgen comprometida” (παῖς παρθένος μεμνηστευμένη, Dt 22.23) es para otro hombre “la mujer del prójimo” (τὴν γυναῖκα τοῦ πλησίον, Dt 22.24), igual frase que la aplicada a la esposa, y asigna a la relación ilícita entre tal mujer y otro hombre distinto de su prometido la misma pena capital que al adulterio, por el método de la lapidación (Dt 22.25). Filón, en la misma dirección, afirma que a su juicio (παρ’ ἐμοὶ δὲ κριτῆ) la relación que denomina ὑπογάμιον, “es también una forma de adulterio” (μοιχείας καὶ τοῦτ’ ἐστὶν εἶδος, *ibíd.*) y asienta su opinión en el hecho de que “los compromisos, en los que se inscriben los nombres del hombre y de la mujer y todos los otros datos necesarios para la unión, son equivalentes a los matrimonios (αἱ γὰρ ὁμολογίαι γάμοις ἰσοδυναμοῦσιν, αἷς ἀνδρὸς ὄνομα καὶ γυναικὸς καὶ τὰ ἄλλα τὰ ἐπὶ συνόδοις ἐγγράφεται)” (*ibíd.*)²².

¹⁹ Esta es la propuesta de interpretación de Colson, cf. nota *ad loc.*

²⁰ Cf. Heinemann 1910, nota *ad loc.*

²¹ Ya nos hemos referido a las posibles interpretaciones de esta referencia, véase *supra* n. 13 en el capítulo I y n. 5 en el capítulo II.

²² Como hemos aclarado en el capítulo previo (véase *supra*, cap. II, n. 6), preferimos incluir el tratamiento del caso de la joven virgen comprometida aquí y no en el capítulo sobre adulterio, en primer lugar, porque la identidad de este delito con el adulterio, si bien aceptada por Filón, resulta discutida, y en segundo

Ya hemos expuesto en el primer capítulo, al examinar los aspectos formales de la institución matrimonial, las dificultades que surgen al momento de interpretar cómo entiende Filón este compromiso asentado en un contrato (ὁμολογία)²³, de modo que en este punto de nuestro análisis nos centraremos en el que consideramos el aspecto más relevante de su discusión acerca de las relaciones con una muchacha comprometida: la distinción entre aquellas que se producen con el consentimiento de la joven y las que se obtienen por sometimiento y coerción. Frente a la rigidez de la legislación bíblica, que establece en forma abstracta y generalizada el criterio a seguir para determinar la culpabilidad de la mujer, Filón introduce mayor complejidad en el análisis al incorporar a la reflexión el concepto de intencionalidad en la ejecución de un delito. En efecto, la Biblia se ocupa de dos posibles situaciones. En la primera, el hombre encuentra a la muchacha comprometida en la ciudad (ἐν πόλει) y se acuesta con ella (κοιμηθῆ μετ' αὐτῆς) (Dt 22.23). Ambos son condenados a morir apedreados en este caso; el hombre, porque deshonró a la mujer de su prójimo, y la joven, porque no pidió socorro (Dt 22.24). La segunda posibilidad es que la muchacha sea hallada no en la ciudad sino en el campo (ἐν πεδίῳ) y que un hombre “forzándola se acueste con ella” (βιασάμενος κοιμηθῆ μετ' αὐτῆς) (Dt 22.25). En este segundo caso, solamente el hombre será condenado a muerte, porque se interpreta que la joven no ha cometido ningún delito: aunque hubiese gritado pidiendo ayuda, nadie estaría cerca para socorrerla.

En un primer momento Filón transmite de manera bastante literal esta consideración rígida de la culpabilidad femenina y solo explica la lógica en que se sustenta la distinción entre los dos delitos, según un criterio basado en los lugares. La gravedad de la falta disminuye si se produce en el campo, fuera de las murallas de la ciudad, porque la soledad del lugar eliminaría toda posibilidad de que la joven recibiera ayuda, mientras que en la ciudad hay multitud de personas que podrían escucharla si pidiera socorro y que, movidos por el odio al mal que todos los hombres poseen innato, acudirían a defenderla (*Spec.* 3.74). De acuerdo con este razonamiento, se entiende que la joven que estaba en el campo quiso defender su virginidad pero, como nadie estaba cerca, no recibió ayuda; la otra, en cambio, se presupone que no hizo nada para defenderse, pues de lo contrario alguien la habría oído, de modo que su inacción es

lugar, porque la delimitación que Filón establece entre seducción y coerción en este caso está absolutamente ausente de su discusión del adulterio, mientras que se encuentra al menos aludida en el tratamiento de las relaciones extramaritales con mujeres no casadas.

²³ Véase *supra*, el apartado al que remitimos en n. 9.

prueba de su voluntaria aceptación de la relación ilícita. En consecuencia, mientras el hombre que comete este delito será siempre perseguido por la justicia con la mayor severidad, la joven puede recibir, en un caso, indulgencia y compasión y, en otro, un castigo inexorable (*Spec.* 3.76).

No obstante, Filón advierte la rigidez e indiscriminación de este criterio y de inmediato expresa una restricción. Sobre la joven, dice, el juez debe investigar a fondo y cuidadosamente, sin atribuir todo a los lugares (*Spec.* 3.77) pues es posible que en medio de la ciudad “haya sido forzada contra su voluntad” (ἄκουσα βεβιάσθαι) y que en el campo “se haya entregado voluntariamente a la relación ilícita” (έκοῦσα πρὸς ἔκθεσμον ὀμιλίαν ἐνδοῦναι). En efecto, puede suceder que, aun estando en la ciudad, la muchacha no pueda defenderse de la fuerza de su abusador, si este le tapara la boca o la atara, solo o con ayuda de otros hombres. En sentido inverso, podría ocurrir que la joven en la soledad del campo se uniese “voluntariamente” (έκοῦσα) con el hombre, e incluso podría aprovechar las previsiones de la legislación bíblica en su propio beneficio, “alegando como excusa” (προοστησαμένη) el lugar para que “parezca que fue forzada” (βεβιάσθαι δοκεῖν) (*Spec.* 3.77) y evitar así su castigo. Estos problemas los sintetiza Filón en un único párrafo al iniciar su discusión sobre el tema: explica que, si bien la legislación mosaica ordena que ambos sean lapidados (Dt 22.24), esta prescripción se aplicará únicamente en el caso de que tanto el hombre como la mujer hayan actuado “de común acuerdo” (συμφρονήσαντες), “con una y la misma intención” (ἀπὸ μιᾶς καὶ τῆς αὐτῆς γνώμης). De lo contrario, si no fueron impulsados “por unos mismos propósitos” (ἀπὸ τῶν αὐτῶν βουλευμάτων), no pueden considerarse cómplices porque no han cometido el delito en forma conjunta (συναδικεῖν) (*Spec.* 3.73).

Esta delimitación de dos situaciones claramente disímiles bajo el criterio de la predisposición moral de la mujer es un elemento novedoso de la discusión filónica sobre los delitos sexuales extramaritales. En efecto, tradicionalmente las legislaciones griega y romana no tomaban en cuenta la disposición de la mujer involucrada en este tipo de relaciones y, en consecuencia, no distinguían claramente –al menos a los fines de aplicar sanciones– entre las relaciones forzadas y la seducción de una mujer. Es posible que en ello incidiera la dificultad que suele implicar la determinación exacta de la actitud psíquica hacia una acción, obstáculo que la legislación bíblica resuelve de manera mecánica y, por tanto, ineficiente. Hemos visto que en los textos rabínicos sí se

establece una clara diferenciación entre los delitos de seducción y violación –al menos en el caso de una joven virgen no comprometida– a partir de la separación de los versículos de Ex 22.15-16 y Dt 22.28-29; sin embargo, el hecho de que Filón mantenga unidos ambos pasajes como referentes a una misma situación indica que no conocía estos desarrollos rabínicos o que, al menos, no se vio influenciado por ellos. En los próximos apartados, entonces, compararemos las definiciones y sanciones que Filón establece para estos delitos con las normativas y procesos legales dispuestos en las legislaciones greco-romanas, a fin de indagar cuáles son los conceptos y procedimientos que pudieron otorgar sustento a sus opiniones.

2. Seducción y relaciones forzadas en el ámbito greco-romano

La distinción estricta que realiza Filón entre dos delitos definidos en función de la existencia o no de intencionalidad por parte de la mujer –que puede ser cómplice o víctima según este criterio– resulta una innovación con respecto al texto bíblico, que solo tenía en cuenta circunstancias externas al momento de determinar la culpabilidad de los participantes en el delito. Tanto con respecto a este antecedente bíblico como si se analiza en relación con las categorías jurídicas desarrolladas en el mundo griego y romano, la novedad de la discusión filónica acerca de las relaciones forzadas y la seducción no radica tanto en la distinción entre ambas, como en la explicitación clara y concreta de los criterios que definen cada una de estas situaciones. En efecto, al indagar acerca de estos delitos y su caracterización en las fuentes legales y literarias griegas, resulta muy difícil hallar intentos de definición o clasificación. La información que los estudiosos han podido obtener es de carácter conjetural pues se basa en alusiones indirectas o incompletas, provenientes sobre todo de los discursos de los oradores o de textos filosófico-políticos. Por su parte, en el ámbito romano hasta la legislación augustea de finales del siglo I a.C. no existía una delimitación entre ambos tipos de delitos sexuales, ni una reglamentación concreta del caso de violencia sexual, cuyo tratamiento se incluía bajo la categoría legal de *iniuria*. En este apartado, trazaremos un panorama de las definiciones y procedimientos legales disponibles para estos delitos en las legislaciones greco-romanas, a fin de reconocer cuáles son los elementos originales de la concepción filónica y cuáles pueden relacionarse con las categorías desarrolladas en el ambiente cultural circundante.

2. 1. Leyes griegas sobre violencia sexual y seducción

En Atenas los casos de seducción, ya fuese de mujeres vírgenes, viudas o divorciadas, se incluían bajo el crimen de *μοιχεία*, como hemos explicado en el capítulo II. En efecto, además del adulterio, este delito podía abarcar la seducción de cualquier mujer libre dentro de un *οἶκος*, es decir, la hija, la hermana, la madre o, incluso, la concubina del *κύριος*²⁴. En cuanto a las relaciones forzadas, no había una denominación unitaria para aludir a ellas²⁵. Los términos más específicos eran *βιάζω*²⁶ o *βιάω*²⁷, ‘forzar, violentar’, y *ἀρπάζω*²⁸, ‘raptar’. Sin embargo, también era posible aludir a un acto de violencia sexual mediante vocablos más amplios que referían indistintamente a este caso o a uno de seducción, tales como *ὕβριζω*²⁹, ‘ultrajar’, o *αἰσχύνω*³⁰, ‘deshonrar’. A fin de circunscribir su significado, cuando se trataba de situaciones coercitivas estos vocablos podían aparecer acompañados de los términos anteriormente mencionados, que remitían más directamente a la violencia del acto, por ejemplo, *αἰσχύνειν βία* o *ὕβριζεσθαι βία*, ‘deshonrar o ultrajar por la fuerza’³¹.

Testimonios como el del orador Lisias (1.30-35) permiten suponer que existía una diferenciación entre las situaciones de seducción y de coerción y que ambas eran evaluadas de manera diversa. Según este autor, la ley juzgaba a “quienes utilizaban la fuerza” (*τοὺς βιάζομένους*) merecedores de una pena menor que “los que empleaban la persuasión” (*τοὺς πείθοντας*), pues los primeros eran castigados con una multa mientras los segundos eran condenados a muerte³². Sin embargo, a pesar de que muchos estudiosos modernos han tomado al pie de la letra estas afirmaciones de Lisias³³, no resulta tan evidente la veracidad de sus datos. Si bien sus palabras demuestran que los

²⁴ Estas son las mujeres mencionadas en la ley sobre el homicidio justificada transmitida por Demóstenes, *Contra Aristócrates* [23].53. Véase *supra* apartado 2.1 del capítulo II.

²⁵ Así lo señalan la mayoría de los estudiosos en esta materia, cf. por ejemplo Cole 1984: 98; Harris 2004: 41; Cantarella 2005: 243; Scafuro 1997: 209.

²⁶ Cf. Platón, *Leyes* 874c; Plutarco, *Solón* 23; Jenofonte, *Helénicas* 6.4.7; Pausanias, *Descripción de Grecia* 4.4.2.

²⁷ Cf. Heródoto, *Historias* 3.80.5; 4.43.2; 6.137.3.

²⁸ Cf. Heródoto, *Historias* 1.4.2; Plutarco, *Solón* 23.

²⁹ Cf. Isócrates, *Panegírico* 114; Heródoto, *Historias* 6.137.3; Eurípides, *Hipólito* 1073; Aristóteles, *Política* 1314b23; 1315a14; *Retórica* 1373a35.

³⁰ Cf. Pausanias, *Descripción de Grecia* 1.21.4; Isócrates, *Panegírico* 114; Lisias, *Sobre el asesinato de Eratóstenes* [1].32.

³¹ *τοῦ ὕβριζεσθέντος βία*, Platón, *Leyes* 874c; *αἰσχύνῃ βία*, Lisias, *Sobre el asesinato de Eratóstenes* [1].32.

³² Una afirmación similar se encuentra en Plutarco, *Solón* 23.

³³ Cf. Harrison 1968: 34; MacDowell 1978: 124; Cole 1984: 101-103; Pomeroy 1990: 105.

atenienses podían distinguir claramente entre los delitos sexuales cometidos por la fuerza (βία) y aquellos logrados mediante persuasión (πειθώ), las penas que Lisias asigna a ambos tipos de transgresiones no se corresponden exactamente con las posibilidades de castigos que preveían las leyes griegas.

Por un lado, la pena de muerte para los casos de seducción no era obligatoria ni la única sanción posible. Como ya indicamos con respecto al adulterio, la ley establecía que el κύριος que descubriera a un hombre con su hija, su hermana, su madre o su concubina –además, por supuesto, de su esposa– podía matar al criminal y su homicidio se consideraría justificado. Esta ley se diferencia de lo afirmado por Lisias en dos aspectos: en primer lugar, nada indica que la ley no pueda aplicarse también en casos de violencia sexual, pues en el calor de los hechos no podría distinguirse claramente entre la relación establecida por la fuerza y aquella lograda por seducción³⁴; en segundo lugar, la ley no obliga a matar al transgresor, sino que prevé una posible respuesta por parte de la víctima, cuya reacción violenta podía ser perdonada, e incluso ello se aplica únicamente en caso de que el transgresor haya sido descubierto *in flagranti*³⁵. Sin embargo, si el infractor hallado en el acto no recibía la muerte, podía obtener otro tipo de castigos. El hombre que lo descubrió podía, en lugar de matarlo, apresararlo a cambio de un rescate, o bien iniciar un procedimiento legal llevado adelante por la corte de los *Thesmothetai*³⁶, la γραφή μοιχείας. No se sabe exactamente cuáles serían las penas dictaminadas en este juicio, puesto que por tratarse de una γραφή serían determinadas en cada caso por el jurado, de modo que podrían variar desde una multa hasta la pena de muerte, aunque no es probable que esta fuese la más habitual³⁷. En otro tipo de proceso, donde el acusado de μοιχεία imputaba al κύριος de la mujer de aprisionamiento ilegal, si aquel perdía su caso, el damnificado obtenía el derecho de abusar físicamente de él en la corte, *i.e.* en público; en palabras del Pseudo-Demóstenes, podía “infligirle cualquier

³⁴ Cf. Harrison 1968: 34-35; Harris 1990: 372; Carey 1995: 409-410; Cole 1984: 100-101.

³⁵ Cf. Harris 1990: 371 s. El autor analiza la utilización retórica y sofística de las leyes sobre homicidio justificado y sobre μοιχεία en el discurso de Eufileto (Lisias, *Sobre el asesinato de Eratóstenes*), quien las deforma y fragmenta a fin de justificar su propia defensa por el homicidio del adúltero hallado con su esposa.

³⁶ Cf. Aristóteles, *Constitución de los Atenienses* 59.3. Los *Thesmothetai* (θεσμοθέται) eran en Atenas los seis arcontes menores, que oían todos los casos públicos y también algunos privados que no recaían bajo las jurisdicciones de los tres arcontes mayores: el arconte epónimo (ἄρχων ἐπώνυμος), que oía casos sobre familia y herencia atinentes a ciudadanos; el arconte basileus (ἄρχων βασιλεύς), que presidía sobre las materias religiosas; y el arconte polemenco (ἄρχων πολέμαρχος), que se ocupaba de casos de familia y herencia que involucraban a metecos u otros extranjeros (Todd 1990: 218).

³⁷ Cf. Cantarella 2005: 244.

trato que quisiera, sin utilizar un cuchillo” (*Contra Neera* [59].66)³⁸. La restricción del cuchillo indica tal vez que no podía llegar a matarlo³⁹, aunque podría tratarse de una precaución a fin de que no fuera contaminado por un derramamiento de sangre el recinto de la corte⁴⁰.

Por otra parte, si la muerte no es el único tipo de sanción posible para la seducción de una mujer a cargo de un κύριος, tampoco es exacto afirmar que la única pena existente para los casos de violencia sexual fuera una multa pecuniaria. Es cierto que el procedimiento más habitual para estos casos era la δίκη βιαιών, una demanda privada en la que el ofensor, si se demostraba su culpabilidad, debía pagar una compensación monetaria a la víctima o a su κύριος⁴¹. Sin embargo, también estaba disponible para los casos de relaciones forzadas la γραφή ὕβρεως. Era esta una acción pública que podía ser iniciada por cualquier persona que tuviese capacidad jurídica, no solo por la víctima o su κύριος. Se trataba además de un τίμητος ἀγών, es decir, un juicio en el que el demandante proponía la sanción que considerara adecuada, la defensa contrastaba esa propuesta con una propia y el jurado debía decidir cuál de las dos se aplicaría; en consecuencia, si el acusador solicitaba la pena de muerte y lograba convencer al jurado, el acusado podía obtener esa condena⁴².

En definitiva, la amplia variedad de penalidades que podían recibir ambos tipos de comportamientos, las relaciones forzadas y la seducción, y el hecho de que en los dos casos los castigos fluctúen en un rango que parte de sanciones más leves, como una compensación pecuniaria, hasta alcanzar la pena de muerte, demuestran que la diferencia entre ambos delitos, que a primera vista parece ser clara, no es tan determinante. A la vez, la falta de especificidad del delito consistente en violentar sexualmente a una mujer se manifiesta en su inclusión en categorías legales más amplias, que pueden comprender transgresiones diversas y variadas. El procedimiento

³⁸ También Lisias 1.49 afirma que la ley permitía a quien atrapaba a un μοιχός “hacer con él lo que quisiera” (ὅ τι ἂν οὖν βούληται χρῆσθαι).

³⁹ Cf. Cole 1984: 103-104. Carey (1995: 413) afirma que el derecho de abusar físicamente del adúltero sin que este pueda recurrir a una acción por ὕβρις es una prueba de la gravedad que se asignaba al delito de μοιχεία.

⁴⁰ Así opina Harris (1990: 374); cf. también Todd (2008: 148).

⁴¹ Cf. Cole 1984: 99. Plutarco (*Solón* 23) afirma que la ley establecía una multa fija de 100 dracmas, pero según el testimonio de Lisias (1.32) el culpable debía pagar “el doble del daño” (διπλὴν τὴν βλάβην). Esta frase ha sido interpretada de modos diversos: Glotz (1904: 394) propone que Lisias parafraseó solo parte de la ley y que en la versión completa, la pena era doble con respecto a la aplicada si la víctima era de condición esclava; MacDowell (1978: 124) propone, en cambio, que el monto de la multa sería estimado según el daño por el jurado en cada caso y el culpable debía pagar ese monto a la víctima o su κύριος y un monto igual al Estado. Cf. Harrison 1971: 78; Scafuro 1997: 209 y n. 62.

⁴² Cf. Harrison 1972: 80-82; Carey 1995: 410; Harris 1990: 373.

denominado δίκη βιαίων podía teóricamente iniciarse en cualquier caso de violencia brutal y en la práctica se utilizaba al menos en dos casos: la incautación ilegal y violenta de bienes de cualquier tipo, aunque especialmente de esclavos, y el rapto o las relaciones forzadas con una persona libre de cualquier sexo⁴³. Los delitos agrupados bajo el término legal ὕβρις son aún más variados, pues así lo permite la generalidad y abstracción de su sentido.

De hecho, este vocablo jurídico provoca enormes dificultades al momento de intentar hallar una definición y ello no se debe únicamente a la carencia de especificidad en cuanto a su referencia —es decir, al hecho de que pueda aludir a una gran variedad de actos disímiles⁴⁴— sino que el mayor obstáculo radica en hallar el carácter general del vocablo, aquel que todos los actos a que puede referir tienen en común para constituir expresiones de ὕβρις. Mucho se ha escrito con respecto a este problema y las propuestas de los estudiosos se multiplican, focalizándose en aspectos diferentes del concepto. Así, MacDowell (1976: 21) lo entiende como una noción puramente actitudinal o subjetiva, ya que el vocablo refiere según él a modos de comportamiento en los cuales el sujeto satisface sus propios deseos sin respetar los deseos y derechos de otras personas; ὕβρις es, entonces, “having energy or power and misusing it self-indulgently”. En respuesta a esta interpretación centrada en la actitud del ὑβριστής, Fisher (1976: 177) enfatiza que el concepto de ὕβρις está estrechamente ligado a las ideas de honor y vergüenza y para su definición asigna primordial importancia a las consecuencias deshonrosas del acto, aunque reconoce igualmente el componente psicológico de intencionalidad. En base a la definición aristotélica de *Retórica* 1378b 23-35, afirma que ὕβρις alude a un comportamiento dirigido a infligir gratuitamente deshonra y vergüenza sobre otras personas (1979: 32). Pero este autor aclara que en los diversos usos el término puede cambiar su sentido según el aspecto enfatizado, ya sea la intención del agente o las consecuencias deshonrosas que recaen sobre la víctima (1976: 184)⁴⁵.

⁴³ Cf. Smith *et al.* 1890, *s.v. biaion dike*.

⁴⁴ Como indica Cohen (1991a: 172), la mayoría de los usos en los autores clásicos aluden en general a alguna clase de comportamiento ilegal, insultante, insolente o excesivo, pero sin explicitar cuál es esa conducta específica.

⁴⁵ Cairns (1996: 1-17) discute ambas propuestas y desarrolla una teoría en línea con la de MacDowell, pues postula que ὕβρις implica una disposición interna del sujeto, pero esa disposición no se dirige a la evaluación del honor y valoración de los otros, sino de sí mismo. Es el sentido de la propia superioridad, una sobrevaloración de sí mismo causada por la experiencia o la ilusión de una excesiva prosperidad, lo que funda la actitud de ὕβρις (pp. 7-8). No necesariamente esa sobrevaloración de sí mismo se traduce en actos (como supone Fisher), aunque virtualmente puede involucrar insulto o humillación hacia el otro, pues el sentimiento de la propia superioridad supone postular —implícita o explícitamente— la inferioridad

Este concepto general de ὕβρις puede aplicarse a innumerables actitudes o comportamientos que implican una subvaloración del otro o repercuten directamente en una mengua de su honor. Por ello la ley contra la ὕβρις –que se aplica, en forma tautológica, “si alguien ὑβρίζη contra alguien, ya sea un niño, una mujer o un hombre...”⁴⁶– resulta una categoría legal que puede abarcar innumerables casos. Así, bajo esta ley un hombre puede iniciar contra otro una acción por golpes, muerte, violencia sexual, desobediencia de autoridad, insultos o escarnios, privación de un privilegio, o cualquier acto en que se vea afectado su propio honor⁴⁷. En cuanto al ámbito de las transgresiones sexuales, explica Fisher que ὕβρις puede referir a numerosos actos que generan deshonor no solo sobre la víctima sino sobre toda la familia y en especial sobre el κύριος: violación, seducción, matrimonio forzado, matrimonio entre personas de estatus desigual. En efecto, en cualquiera de estos casos, el uso del término indica que el acto ha producido, y probablemente tenía la intención de producir, deshonor y humillación a la vez que –o en lugar de– placer sexual (1976: 186). Cohen (1991a: 175, 177), que también destaca la relación del concepto de ὕβρις con los valores de honor y reputación, añade que en el campo de las conductas sexuales, no siempre ὕβρις implica violencia o agresión física y de hecho puede incluso tratarse de una conducta consensual⁴⁸. Estas afirmaciones demuestran que el término puede aplicarse no solo a las relaciones sexuales producidas mediante el uso de violencia, sino también a los casos de seducción en que la mujer consiente voluntariamente. De hecho Eufileto, en el discurso de Lisias *Sobre el asesinato de Eratóstenes* afirma repetidas veces que el adulterio cometido por Eratóstenes era un acto de ὕβρις⁴⁹. Sin embargo, no

del otro y de su honor (pp. 13-15); en este sentido, “*hybris* is still a matter of illegitimately placing oneself, one’s desires, and one’s own claim to honour before the legitimate claims of others” (p. 30).

⁴⁶ Demóstenes, *Contra Midias* [21].⁴⁷ Esquines (*Contra Timarco* [1].15-16) también cita una ley similar, pero la opinión más aceptada es que la ley transmitida por Demóstenes es genuina mientras que la parafraseada por Esquines no lo es. Cf. MacDowell (1976: 31, n. 23); Scafuro (1997: 207); Fisher (2001: 139-140); Carey (2000: 29, n. 18). En contra, Harris (1992: 75-78) opina que la ley citada por Demóstenes tampoco es original.

⁴⁷ Cf. MacDowell 1976: 25 y Fisher 1976: 184. Sin embargo, en la práctica los procedimientos legales de los que hay noticias se refieren a golpes o maltratos físicos (*Contra Midias* y *Contra Conon* de Demóstenes) o a actos sexuales que provocan deshonor (Esquines, *Contra Timarco* [1].15-17). Estas son las dos categorías de ὕβρις que Aristóteles recomienda a los tiranos evitar (*Política* 1315a 15 ss.).

⁴⁸ Este autor postula que la palabra ὕβρις tenía en muchos contextos una fuerte connotación sexual y que en la ley ateniense la referencia a conductas relacionadas con la sexualidad es una de las más relevantes: “From the standpoint of Athenian law, however, two particular categories of usage are of particular relevance: physical assault against free persons, and conduct related to sexual violence, sexual aggression, or to violations of sexual honour” (Cohen 1991a: 172-173).

⁴⁹ Lisias, *Sobre el asesinato de Eratóstenes* [1].3, 4, 16, 25.

existen datos certeros sobre la posibilidad o no de iniciar una γραφή ὕβρεως también en los casos en que la relación ilícita es consensual.

Como demuestra la discusión hasta este punto, no es posible establecer en Grecia una distinción clara y precisa entre los delitos de seducción y violencia sexual, pues ambos eran juzgados como actos que provocan deshonra a sus víctimas y sobre todo a los hombres que tenían el poder y la custodia sobre ellas. En tal sentido, ambos delitos podían sancionarse con diversa gravedad dependiendo del tipo de procedimiento al que la víctima (o su κύριος) decidiera recurrir. En lo que respecta al hombre que establece este tipo de relaciones ilícitas, entonces, su situación no cambia demasiado según la disposición interna de la mujer con la que comete el delito, pues el consentimiento de ella no anula el carácter deshonroso y ultrajante del acto mismo. En cuanto a la mujer, no puede afirmarse con certeza que existieran divergencias en las consecuencias que ella sufría según se hubiera tratado de una relación consentida o forzada. En el primer caso, los efectos de la falta eran muy serios, pues, así como cuando se trataba de una mujer casada su marido debía divorciarse de ella a riesgo de sufrir el castigo de ἀτιμία (pérdida de derechos ciudadanos)⁵⁰, una mujer no casada tendría en el futuro serias dificultades para contraer matrimonio⁵¹. La mujer que incurría en μοιχεία era, además, excluida de todos los templos y ritos religiosos, a la vez que se le prohibía usar toda clase de adornos, a riesgo de que cualquiera que la encontrase transgrediendo estas prohibiciones la castigara en la forma que quisiera, impunemente⁵². Un testimonio de Plutarco (*Solón* 23.2) indica que era posible un castigo aún más severo para la joven que perdía su castidad antes del matrimonio: su padre o tutor podía “venderla” (πωλεῖν), frase que ha sido interpretada como alusiva a su venta a la esclavitud o bien como su entrega a la prostitución⁵³.

En cuanto a la mujer víctima de una relación coercitiva, Harrison (1968: 36) asume que esta sería objeto del mismo trato que una que ha sido seducida⁵⁴. En cambio, Carey (1995: 414) considera que la víctima forzada sufría una mengua en su honor pero no perdía su castidad subjetiva, de modo que podía preservar su matrimonio o contraer

⁵⁰ Cf. Demóstenes, *Contra Neera* [59].87.

⁵¹ Cole (1984: 107) presenta como prueba la acusación hacia Licofrón de que por causa de su seducción muchas mujeres permanecían en la casa de sus padres, pues las había hecho inapropiadas para el matrimonio (Hiperides, *En defensa de Licofrón* [1].12).

⁵² Cf. Demóstenes, *Contra Neera* [59].87; Esquines, *Contra Timarco* [1].183.

⁵³ Para referencias a los autores que proponen estas diversas interpretaciones y la preferencia por la lectura que postula una venta a la prostitución, véase *infra* p. 287 del capítulo V y n. 63.

⁵⁴ Pomeroy (1990: 105) también iguala los efectos que ambas situaciones provocarían sobre la mujer.

bodas si aún no estaba casada, y no sufría la especie femenina de ἀτιμία que implicaba la exclusión del culto religioso de las mujeres que habían sido seducidas. Sobre este punto, no existen datos certeros. Cole (1984: 107), por su parte, propone una interpretación intermedia entre las dos expuestas al tomar en consideración la comedia de Menandro, donde la mujer no casada víctima de una relación forzada podía evitar la completa deshonra mediante el matrimonio con su asaltante, de modo que aún era apta para el matrimonio, pero solo con el hombre que la ultrajó. No obstante, la autora señala que no hay forma de saber con cuánta frecuencia ocurrían estos matrimonios, pues en este punto el testimonio del comediógrafo no es fidedigno⁵⁵.

En conclusión, los delitos de seducción y coerción sexual en Grecia no tienen una definición estipulada que conlleve una forma de resolución y sanción preestablecida, ni tampoco existe la necesidad de delimitar en todos los casos concretos cuál de estas situaciones es la que está en juego. El tratamiento de estos delitos depende del contexto y la situación relativa de la víctima, su familia y el agresor. Lo que resulta evidente es que la violencia sexual no se trataba en Grecia del modo en que se concibe la violación en la actualidad⁵⁶, pues la legislación griega no manifiesta preocupación por el consentimiento de la víctima, sino que prevalece la atención al consentimiento o no de la familia, y sobre todo del κύριος, cuyo honor, más que el de la misma mujer, es el que está en juego. Esta es la razón por la que en la ley de homicidio justificado no se distingue entre relaciones forzadas o consentidas, ni tampoco en la ley de ὕβρις⁵⁷. A este respecto, resulta convincente la tesis de Harris (2004: 75), quien señala que en Grecia no existía un único estándar para juzgar los casos de violencia sexual pues las actitudes hacia estos actos variaban de acuerdo con el contexto y con la intención del agresor. Si su acción iba dirigida a causar deshonra, era culpable de ὕβρις y debía ser

⁵⁵ Scafuro (1997: 214-216) también propone que una forma de resolver en privado las situaciones de relaciones forzadas sería mediante una reunión entre las dos familias en la que se acordaría el matrimonio entre la mujer forzada y su atacante. Aunque reconoce que se trata de una reconstrucción hipotética, el autor arguye tres elementos que otorgan sustento a la tesis: la evidencia comparativa de *Éxodo* 22.16-17, la reconciliación extrajudicial de Epainetos y Estéfano relatada en Demóstenes, *Contra Neera* [59].71 y el modo en que estos casos son generalmente resueltos en la Comedia Nueva. La novela griega *Leucipa y Clitofonte* también recurre al motivo del rapto planificado como forma de obtener un matrimonio y alude a una ley babilónica según la cual el hombre que rapta a una mujer obtiene como pena el casarse con ella (Aquiles Tacio, *Leucipa y Clitofonte* 2.13.3).

⁵⁶ Harris (2004: 43 y 65) advierte sobre el peligro de introducir nociones anacrónicas al aplicar el término moderno “rape” (violación) a la antigua Grecia; véase *supra* n. 1.

⁵⁷ Cf. Cohen (1995: 151): “Though Athenians distinguished rape and adultery according to the criterion of the consent of the woman, because of the narrow limits on the right of women to dispose of their sexual capacities, for purposes of the laws of *hybris* and justifiable homicide this distinction was irrelevant and the consent of the men to whom a woman was related was the crucial fact”. Cf. también Cohen (1993:6-7) y Harris (2004: 60, 65-66).

castigado; si, en cambio, carecía de intención de humillar podía ser juzgado en forma más indulgente, siempre y cuando estuviese dispuesto a hacer algo para remover la humillación provocada por su acto, como por ejemplo, casarse con la mujer a la que había deshonrado.

2. 2. Seducción y relaciones forzadas en la legislación romana

En Roma, las condiciones legales en que podían resolverse los casos de seducción y relaciones forzadas fueron delimitadas con la sanción de algunas de las Leyes Julias durante un período comprendido entre los últimos años de la República y los primeros años del Imperio, es decir, entre los gobiernos de Julio César y Augusto. Anteriormente, no existía un marco legal que regulara las conductas sexuales extramatrimoniales, sino que estas se resolvían en el ámbito doméstico, bajo la autoridad del *paterfamilias*. En lo que respecta a las relaciones sexuales antes del matrimonio, existen testimonios de época republicana acerca de padres que por esta causa mataron a sus hijas, avalados por el poder sobre la vida y la muerte de los hijos de que gozaba el padre de familia (*vitae necisque potestas*)⁵⁸. Así, Valerio Máximo relata el caso de Poncio Aufidiano, que al enterarse de las relaciones ilícitas de su hija, que habían sido avaladas por su pedagogo, mató no solo al esclavo cómplice, sino también a la joven, evitando así unas “vergonzosas bodas” (*turpes nuptias*) (*Hechos y dichos memorables* 6.1.3)⁵⁹. Y registra otro caso similar, el de Atilio Filisco, quien dio muerte a su propia hija al descubrir el estupro que ella había cometido (6.1.6)⁶⁰. Este tipo de resolución intrafamiliar de las ofensas sexuales es plausible dada su semejanza con el derecho del padre a matar a su hija descubierta en adulterio, reconocido incluso más tarde –aunque con restricciones– por la *Lex Iulia de adulteriis coercendis*. Sin embargo, no hay ninguna evidencia de la aplicación efectiva de esta última prerrogativa paterna en casos de adulterio y no puede saberse con certeza si los hechos comentados por Valerio Máximo serían habituales o solo episodios aislados⁶¹.

⁵⁸ Cf. Gardner 2008: 121 s. y Scafuro 1997: 219.

⁵⁹ Sobre este caso y las interpretaciones que ha suscitado, cf. Linderski 1990.

⁶⁰ Cf. también Valerio Máximo, *Hechos y dichos memorables* 6.1.4 y, para más ejemplos, Gardner 2008: 122 y Maldonado de Lizalde 2005: 399.

⁶¹ Scafuro (1997: 219 y n. 89) señala que varios autores han llamado la atención sobre las restricciones legales y constitucionales, las consideraciones demográficas y la dinámica socio-económica dentro de la familia romana que tendrían efectos mitigadores sobre la patria potestad.

De todos modos, más allá de la incidencia real de las formas de auto-defensa existentes durante la República, a partir de la sanción de la *Lex Iulia de adulteriis coercendis* de época augustea (ca. 18 a.C.) por primera vez se puso en manos del estado el control de los delitos sexuales. Esta norma estableció una clara distinción entre el *stuprum* y el *adulterium*. Mientras este último consistía en la seducción de una mujer casada⁶², el estupro se definía como la seducción de una mujer no casada o de un varón⁶³, de modo que, entre las mujeres, podía afectar a las jóvenes vírgenes y a las viudas o divorciadas⁶⁴. Se consideraba un delito que cometían los dos participantes, de modo que ambos eran castigados. Según lo registrado en la *Instituta* de Justiniano (4.18.4), la pena consistía en la confiscación de la mitad de sus bienes (*publicationem partis dimidiaae bonorum*)⁶⁵ si eran de condición distinguida (*honesti*), mientras que si eran de condición humilde (*humiles*), la sanción que se les aplicaba consistía en castigos corporales y relegación⁶⁶ (*corporis coercionem cum relegatione*)⁶⁷.

En lo que respecta a las relaciones forzadas, no estaban estas incluidas en la *Lex Iulia de adulteriis coercendis*, pero su circunscripción jurídica habría ocurrido en forma bastante contemporánea a la sanción de esta ley. Durante la República no había estatutos que regularan este delito. El ejemplo más famoso de esta situación de desamparo de la víctima ante la ley es el de Lucrecia, cuyo suicidio habría sido el único modo de remediar la deshonra propia y familiar⁶⁸. Sin embargo, la opinión crítica más extendida⁶⁹ asume que el delito de violencia sexual podía ser perseguido a través de la ley de *iniuria*, un concepto amplio dentro del cual podían incluirse actos diversos. En

⁶² Cf. Papiniano en *Digesto* 48.5.6.1 y Modestino en *Digesto* 50.16.101. Sin embargo, esta especificación de los términos no era lo más habitual, sino que ambos vocablos se usaban en forma intercambiable; incluso Papiniano (ibíd.) señala que la ley emplea “indiscriminadamente” estos términos. Para ejemplos de estos otros usos, cf. Scafuro 1997: 216.

⁶³ De los casos de estupro cometido con varones (*stuprum cum masculo* o *paederastia*) nos ocuparemos en el capítulo VI, sobre las relaciones homoeróticas.

⁶⁴ Papiniano (*Digesto* 48.5.6.1) afirma en este sentido que el delito es equivalente a lo que los griegos denominan φθορά. Debe señalarse, por otra parte, que la definición del delito se restringía a las mujeres de condición libre; las categorías de mujeres con las que no se podía cometer estupro eran las mismas que podían ser concubinas: las prostitutas o ex prostitutas, las acusadas de *lenocinium* y las actrices de teatro (*Digesto* 25.7.1.1-2; 25.7.3; Paulo, *Sententiae* 2.26.11). Si se trataba de una esclava, podía realizarse una demanda por daños bajo la Ley Aquilia, aunque también compete la acción de *iniuria* y la acción pretoria de corrupción de esclavo (*Digesto* 48.5.6). Cf. Maldonado de Lizalde 2005: 401-402.

⁶⁵ Cf. también Paulo, *Sententiae* 2.26.13.

⁶⁶ La *relegatio* en época imperial consistía en el destierro de Roma, aunque era una forma más leve que el exilio, pues no afectaba los derechos ciudadanos del hombre condenado (Thurston Peck 1898, s.v. *relegatio*).

⁶⁷ Cf. Ghirardi 2005: 122 y Mommsen 1991: 437. En *Digesto* 48.19.38.3, Paulo afirma que quienes corrompen a mujeres vírgenes son condenados a las minas, si son de baja condición, o bien relegados a destierro en una isla si son de clase elevada.

⁶⁸ Cf. Tito Livio, *Historia de Roma* 1.58.

⁶⁹ Cf. Mommsen 1991: 433; Scafuro 1997: 223; Maldonado de Lizalde 2005: 396; Ghirardi 2005: 132.

sentido general, *iniuria* aludía a todo acto contrario a la ley, *non iure*; sin embargo, en sentido específico se aplicaba a crímenes particulares, en especial, las lesiones o daños corporales y las ofensas contra la buena reputación de una persona⁷⁰. En las Doce Tablas, además de dos provisiones relativas a las mutilaciones y quebraduras de huesos causadas a otra persona (8.2-3), la ley de injuria contenía una disposición más general que parece comprender cualquier tipo de agravio a la persona, incluyendo la violencia sexual: “si alguien comete un ultraje contra otro, la pena debe ser de veinticinco *asses*” (*Si iniuriam faxsit, viginti quinque poenae <asses> sunt*, 8.4)⁷¹. Es probable que más tarde, cuando un edicto pretorio (el *edictum generale*) reemplazó estas normativas, la pena fija de veinticinco *asses* haya cambiado por una pena estimativa según el daño, aunque siempre de tipo pecuniario⁷².

Solo al final de la República, con la *Lex Iulia de vi publica* sancionada probablemente por Julio César (*ca.* 47/46 a.C.)⁷³, se define el procedimiento penal para las relaciones sexuales forzadas, *per vim stuprum*⁷⁴, así como para el rapto o secuestro de una persona con fines sexuales, *raptus*⁷⁵. Es con esta legislación que la ofensa se convierte en un crimen que merece la pena capital⁷⁶. La gravedad del crimen se manifiesta en el hecho de que la mujer contaba con la autorización, concedida de modo excepcional, de denunciar el hecho ella misma, mientras que normalmente las mujeres no podían iniciar juicios públicos⁷⁷. Además de la víctima misma, podían elevar la demanda su padre o su marido y, si ellos no ejercitaran este derecho, podía presentar la denuncia cualquier otra persona. Por tratarse de un acto de violencia pública no corría el plazo de cinco años en que caducaban los delitos de adulterio o estupro; la violencia sexual no tenía período alguno de prescripción⁷⁸. Pero incluso por fuera de estas acciones legales se concedió más tarde –en época de Adriano– la posibilidad de castigar por los propios medios al hombre que fuera descubierto ejerciendo alguna forma de

⁷⁰ Cf. Berger 1953: 502, quien aclara que así se definía el concepto en las Doce Tablas, en el edicto pretorio, en la *Lex Cornelia de iniuriis* y más tarde en las constituciones imperiales.

⁷¹ Cf. Scafuro 1997: 223. Hay discusiones respecto de la inclusión de las relaciones forzadas dentro del concepto de *iniuria* desde el derecho de las Doce Tablas (ibíd.); al respecto, Mommsen (1991: 433) opina que en un principio esta acción no se concedería para las ofensas sexuales pero que, posteriormente, por medio de la *interpretatio* tanto la mujer víctima de coerción sexual como su familia habrían podido acceder a la acción por *iniuria*. Cf. también Gardner 2008: 119.

⁷² Scafuro, ibíd.

⁷³ Cf. Gardner 2008: 118; Mommsen 1991: 411-412; Ghirardi 2005: 132.

⁷⁴ Cf. Marciano en *Digesto* 48.6.3.4.

⁷⁵ *Digesto* 48.6.5.2.

⁷⁶ Ibíd., *Código* 9.13.1. Además de la pena capital, los bienes del raptor debían trasladarse a la víctima de su ofensa (en calidad de dote o de bienes propios, dependiendo el caso) o a su tutor (*Código* 9.13.1.3).

⁷⁷ *Digesto* 48.2.2.

⁷⁸ *Digesto* 48.6.5.2. Cf. Ghirardi 2005: 132.

violencia sexual. De este modo, más allá de la condena judicial, el ofendido –ya fuese él mismo víctima de la violencia o alguien de su familia– podía matar al agresor y sería perdonado⁷⁹. Pero la fuerte reprobación que recaía sobre este delito no se extendía a sus víctimas, al menos según las disposiciones legales, las cuales establecían que quienes habían sido objeto de coacción no solo eran aún aptas para el matrimonio, sino que incluso mantenían su reputación sin menoscabo⁸⁰.

Podemos percibir a partir de este sintético análisis de la legislación romana que las transgresiones sexuales extramatrimoniales habían sido clasificadas con mayor cuidado en un período muy próximo al momento en que escribe Filón durante el imperio de Augusto. Por mucho tiempo, los delitos de seducción y relaciones forzadas no habían recibido una atención particular por parte del Estado, mientras que dentro de la estructura familiar las sanciones eran violentas hacia las mujeres que consentían en relaciones prohibidas, en tanto que las jóvenes que sufrían violencia o algún otro tipo de coerción se encontraban en general en una condición de desprotección. La ausencia de un concepto específico para referir a la violencia sexual y su inclusión bajo la categoría general de *iniuria* se asemeja a la situación griega que incluía las ofensas sexuales bajo la noción abstracta de ὕβρις⁸¹. Igual indeterminación existía respecto de la diferencia entre seducción y coerción sexual, pues para ambos delitos se empleaba una misma palabra, *stuprum*, aunque el término podía ser circunscripto en el segundo caso mediante la atribución de un medio, *per vim*, ‘por la fuerza’. No obstante, cabe destacar la tendencia, en época cercana a la vida de Filón, hacia una mayor sistematización y delimitación de estas transgresiones sexuales, así como a fijar en forma más clara las sanciones que convenía aplicarles y la culpabilidad relativa de los participantes involucrados, cuya subjetividad moral podía mantenerse inalterada en los casos en que no existiera una actitud de voluntariedad o consentimiento.

3. La interpretación de Filón en el contexto legal greco-romano

Al igual que en los restantes casos de leyes sexuales que analiza Filón, su exposición de los textos bíblicos sobre las relaciones ilícitas extramaritales intenta ofrecer una

⁷⁹ *Digesto* 48.8.1.4.

⁸⁰ *Código* 9.9.20: “Se determinó que fueran de no mancillada reputación y que no se prohibiera a otros el casamiento con ellas” (*quando etiam inviolatae existimationis esse nec nuptiis earum aliis interdici merito placuit*). Cf. Maldonado de Lizalde 2005: 396.

⁸¹ Varios autores señalan este paralelismo, cf. Cohen (1995: 143) y Scafuro (1997: 224 y n. 115).

explicación racional de estas normas que resulte comprensible y pueda integrarse en el contexto cultural circundante. Para ello, el alejandrino recurre al uso de términos y conceptos provenientes del pensamiento moral, filosófico y legal greco-romano. Las motivaciones que asigna a las prohibiciones que afectan a las relaciones con mujeres no casadas y a las penalidades que sufren quienes las transgreden se vinculan con diversos aspectos de estas faltas.

Por empezar, puede reconocerse el funcionamiento de la misma teoría ética que hemos señalado en el caso de otros delitos –como el adulterio o el incesto– y que influye en la totalidad del sistema de pensamiento filónico acerca de la moral sexual. En este marco pueden ubicarse los conceptos de ἀκολασία, ‘intemperancia’ (§§ 64 y 65), y de λαγνεία, ‘lascivia’ (§ 70), vicios que para el alejandrino constituyen el punto de partida de estos actos sexuales desenfrenados. Ambos conceptos se relacionan con el mismo tipo de desequilibrio ético que origina todas las faltas sexuales: la dominación de la pasión y el deseo sobre la razón. Y de hecho Filón explicita esta inversión de la adecuada organización anímica al explicar por qué alguien puede llevar a cabo una acción como la coerción sexual de una joven virgen: quien comete semejante acto, afirma, decidió “dejar de lado por entero los muchos consejos de la razón” (ἄρασι τοῖς ἐκ λογισμοῦ πολλὰ χάριεν φράσας) mientras que “aceptó la dominación de la pasión y el deseo” (δυναστείαν τὸν οἴστρον καὶ τὴν ἐπιθυμίαν ὑπολαβών) (*Spec.* 3.69).

Sin embargo, dado que nos ocupamos en otros capítulos de la teoría ética que se pone en juego en la interpretación filónica de las leyes bíblicas sobre sexualidad⁸², en los siguientes apartados nos centraremos en otros dos aspectos de la explicación que Filón despliega en su exposición acerca de las uniones ilícitas producidas por fuera del vínculo matrimonial. En primer lugar, estudiaremos el uso por parte del alejandrino de las categorías griegas de la violencia (βία) y el ultraje (ὑβρις), conceptos que configuran en gran medida su comprensión de los delitos de seducción y relaciones sexuales forzadas. En segundo término, examinaremos el modo en que Filón distingue estos dos tipos de delitos a partir de nociones como la voluntariedad y la intencionalidad de los participantes de una acción. Analizaremos con este fin una serie de conceptos desarrollados en el pensamiento filosófico y jurídico greco-romano y aplicados por vez primera por el autor judeohelenista a la interpretación de las normas bíblicas.

⁸² Véase *supra* el apartado 3.1 del capítulo II, “Justificación ética del mandamiento: φιληδονία vs. ἐγκράτεια”, e *infra* pp. 273-274 del capítulo V, sobre la ἀκολασία y su oposición a la necesaria virtud de la σωφροσύνη.

3.1. Las categorías de βία y ὕβρις

El examen realizado en los apartados anteriores de las leyes griegas y romanas sobre las relaciones forzadas y las consecuencias de la seducción nos permite en este punto evaluar el grado en que la interpretación filónica de las leyes bíblicas se acerca o se diferencia de estas normativas vigentes en su contexto sociocultural. Un primer elemento resulta evidente al analizar las palabras de Filón: el peso que han ejercido en su lectura los conceptos griegos de βία y ὕβρις. Ambos se repiten en su discusión de los distintos tipos de relaciones extramatrimoniales. Así, al referirse al delito consistente en establecer relaciones por la fuerza con mujeres viudas o divorciadas, Filón admite que no se trata de una falta tan grave como el adulterio, pero la censura de todos modos porque quien comete este tipo de transgresiones demuestra que acepta como válidas y positivas dos actitudes que en realidad son “las más deshonorosas” (αἰσχιστα): la “violencia” (βίαν) y el “ultraje” (ὕβριν) (*Spec.* 3.64). La relación de estos dos conceptos morales con la coerción sexual es evidente en las leyes griegas, que destinaban dos procedimientos jurídicos designados justamente con esos nombres para la regulación de este tipo de actos: la δίκη βιαιῶν y la γραφή ὑβρεως⁸³.

Filón establece esta misma vinculación⁸⁴, que reaparece igualmente en el caso de las jóvenes vírgenes, donde afirma que si el hombre, en lugar de expresar su sentimiento a los padres de la muchacha a fin de obtenerla en matrimonio, se deja llevar por su deseo incontenido al punto que la “rapte y corrompa” (ἀρπάζει καὶ φθείρει), su actitud resulta una prueba evidente de que atribuye “a la violencia mayor estima que a la ley” (νόμου βίαν ... προτιμότεραν) (*Spec.* 3.69). Por último, en el caso de las relaciones ilícitas con una mujer comprometida, en que Filón realiza una delimitación más nítida entre las relaciones de seducción y coerción, ambos tipos son denominados βία: “a quien ha ejecutado la violencia (τὴν βίαν) la justicia lo persigue por todas partes, sin

⁸³ Cabe aclarar que en el contexto alejandrino en que escribe Filón los dos delitos –βία y ὕβρις– seguían vigentes en la legislación y podían ser perseguidos legalmente, aunque ambos eran sancionados con penas pecuniarias, solo que en el primer caso se trataba de una pena preestablecida y en el segundo los jueces estimarían el monto según el daño, evaluado teniendo en cuenta la propuesta de la acusación (Taubenschlag 1944: 329-341). Cf. Papyrus Halensis I (Graeca Halensis 1913: 210ss.) y Meyer 1976: 239.

⁸⁴ También Goodenough (1929: 90-92) señala la presencia de estos conceptos legales griegos en el análisis de Filón y acentúa la influencia de la legislación alejandrina (véase nota anterior).

que obtenga de las diferencias de los lugares nada para enmendar los ultrajes e injurias <que cometió> (ὑβρισε καὶ παρηνόμησε)” (*Spec.* 3.76).

Queda claro a través de estas palabras que, aún cuando se trate de una relación lograda a través del consentimiento de la mujer involucrada, continúa siendo un acto violento en tanto constituye una ofensa al honor y la propiedad de otra persona, a la vez que es un ultraje (ὑβρις) porque afecta a la reputación y buena fama no solo de la mujer sino de toda su familia, produciendo vergüenza y humillación. De todos modos, ello no quita que la situación coercitiva implique un más concreto uso de βία que en el caso de una seducción. De hecho, al elucubrar posibles escenarios en que estas diversas clases de relaciones extramaritales podrían producirse, Filón imagina las circunstancias de una joven comprometida que intentara defender su virginidad pero se viera impedida “a causa de la fuerza de su abusador” (ἐνεκα τῆς περὶ τὸν ὑβριστὴν ἰσχύος), quien podría, solo o con ayuda de otros hombres, “atarla” (καταδήσειεν) y “tapar su boca” (τὸ στόμα ἀποφράξειεν) de forma que ni siquiera pudiese gritar para pedir ayuda (*Spec.* 3.78). En este acto βία y ὑβρις se yuxtaponen en un único crimen que debe ser juzgado con la mayor severidad.

Por otra parte, en los últimos dos casos citados, puede observarse que se establece una oposición entre la violencia, βία, y la ley, νόμος. Esta se expresa en la afirmación de que el corruptor estima más a la primera que a la segunda (*Spec.* 3.69), así como en la utilización del verbo παρανομέω (*Spec.* 3.78), que hemos traducido como ‘cometer injuria’ pero puede también entenderse como ‘transgredir la ley’, ‘actuar ilegalmente’, en tanto es un vocablo compuesto por el prefijo παρὰ, ‘al lado de’, ‘fuera de’, y el sustantivo νόμος, ‘ley’, en su forma verbalizada. Pero el énfasis en la oposición βία/νόμος no solo se asienta en la prohibición establecida por la ley bíblica de entablar relaciones sexuales de cualquier tipo fuera del matrimonio. Al contrario, a este primer nivel de la transgresión se suma el hecho de que la violencia ejercida contra jóvenes “libres” y “educadas” se distancia del orden de la legalidad para asimilarse a dos situaciones discordantes tanto con las circunstancias en que se produce el hecho como con la posición social de la mujer afectada. Por un lado, quien violenta sexualmente a este tipo de muchacha, “se sirve de mujeres libres como de esclavas” (ταῖς ἐλευθέραις ὡς θεραπαιναῖς χρώμενος, *Spec.* 3.69) pues, al tratarlas sin el respeto y dignidad que exige su condición, las degrada y las ubica a la altura de la clase servil. Por otro, la violencia ejercida sobre una víctima indefensa implica que el agresor

“realiza en la paz <acciones propias> de la guerra” (τὰ πολέμου δρῶν ἐν εἰρήνῃ, *ibíd.*), puesto que ejerce en épocas de paz y sobre sus propias connacionales –a quienes debería respetar y proteger frente a cualquier ataque– el trato que un enemigo externo podría infligir a las mujeres de un país conquistado y vencido.

Ambas comparaciones son insertas en la argumentación con el fin de enfatizar la extrema gravedad del crimen cuya prohibición y penalización se intenta justificar racionalmente. La primera consideración, la equiparación de la mujer sexualmente violentada con las esclavas, indica una completa subversión del orden social, cuya organización clara y estable es justamente lo que la Ley en su totalidad intenta mantener inalterado. Tanto en Grecia como en Roma hay evidencia de la existencia de relaciones sexuales entre los amos y sus esclavos o esclavas, quienes no tenían poder alguno de decisión al respecto, puesto que eran considerados una propiedad de la que el dueño podía obtener cualquier tipo de satisfacción que deseara⁸⁵. Incluso cuando fueran objeto de abusos o violencia, en general no tendrían forma de defenderse, ya que, como afirma Wiedemann (1981: 9), “neither Greek nor Roman legislation would do anything in principle to limit an owner’s rights regarding the sexual exploitation of the slaves he owned”⁸⁶. En el ámbito judío, si bien las narraciones bíblicas muestran otro tipo de relación con las esclavas, que incluso podían proveer de descendencia legítima a sus amos, en época romana parece que la situación se había asimilado en gran medida a lo que ocurría en el contexto greco-romano⁸⁷. Es en este sentido, entonces, que quien ejerce violencia sexual sobre una mujer libre la homologa mediante esta forma de tratamiento a la condición servil, lo que implica una degradación a la vez social y moral, pues la esclavitud suponía la total carencia de honra o dignidad y por ende la privación del sentido de pudor o vergüenza que se consideraba indispensable en una mujer libre. En la interpretación rabínica, la homologación entre una mujer forzada y una esclava es

⁸⁵ Sobre la esclavitud en Roma, afirma Bradley (1994: 28): “it is taken without question that slaves can and do become objects of sexual gratification for both the men and women who own them. It is one of the prerogatives of ownership and the servile response is scarcely worth considering”. Niehoff (1999: 44) señala la influencia de la situación de la esclavitud romana sobre este comentario de Filón. En cuanto a Grecia, lo más habitual sería que las concubinas fueran esclavas, excepto cuando el hombre quisiera tener con ellas hijos libres, en cuyo caso serían mujeres libres, aunque no ciudadanas (MacDowell 1978: 89).

⁸⁶ Cf. igualmente Bradley (1994: 49-50), quien al referirse al abuso sexual de los esclavos y esclavas concluye: “Not all sexual relationships between masters and slave women have to be judged abusive; but there was little to deter abuse”. A pesar de que existían ciertas normas destinadas a resguardar a los esclavos, estas se dirigían más bien a las ofensas que pudieran sufrir por parte de personas distintas de sus amos, pero ante el trato que estos mismos les infligieran, no poseían casi ningún recurso al que acudir en busca de protección. Y por otra parte solo podían acceder a procedimientos legales en su amparo a través de su amo, que sería quien debía formular la denuncia, puesto que los esclavos no contaban con la capacidad jurídica de iniciar acciones judiciales. Cf. MacDowell 1978: 81; Bradley 1994: 27-29.

⁸⁷ Cf. Hezser 2005: 191-201.

incluso económica, puesto que para determinar la multa que el agresor debe pagar “por la indignidad” se consideraba, igual que si se tratara de una esclava para vender en el mercado, cuánto valía la mujer antes y después del acto sexual ilícito⁸⁸.

La segunda analogía, alusiva al trato de mujeres libres en la paz del modo en que se las trataría en la guerra, señala igualmente la extrema gravedad de un crimen que solo puede ubicarse en los períodos de mayor desorden y violencia social, en que las estructuras comunitarias y los lazos cívicos se ven completamente alterados por la irrupción externa de fuerzas destructivas que atentan contra todas las facetas de la vida en sociedad. La posibilidad de que no solo mujeres vírgenes, sino también madres de familia e incluso niños fuesen objeto de violencia sexual durante los ataques enemigos era una preocupación constante entre los griegos y los romanos, y de hecho numerosos testimonios indican que este tipo de maltrato era habitual hacia los habitantes de las ciudades y regiones sometidas o conquistadas⁸⁹. Debe señalarse, por otra parte, la interrelación que puede producirse entre ambos factores, la esclavitud y la guerra, pues en general las mujeres del país vencido no solo eran ultrajadas sino también tomadas en cautiverio y asignadas como esclavas a los combatientes del ejército vencedor a modo de botín de guerra. Estas situaciones eran por todos conocidas en el contexto cultural en que se encuentra Filón y tampoco los hebreos se diferenciaban a este respecto, puesto que en este grupo cultural de igual modo se concebía como una de las diferencias radicales entre mujeres libres y esclavas el honor sexual de las primeras y la necesidad de que conserven su castidad frente a la disponibilidad sexual de las segundas⁹⁰, cuya sexualidad se consideraba propiedad del amo. Y tampoco era menor la preocupación que suscitaba la guerra en cuanto a los efectos nocivos que pudiera tener sobre las mujeres tomadas en cautiverio y sometidas al dominio de los vencedores. Se asumía que las mujeres raptadas por piratas o tomadas cautivas durante la guerra habían sido violadas, e incluso la Biblia preveía la posibilidad de que en épocas de guerra un hombre deseara tomar como esposa a alguna de las mujeres capturadas y proscribía el venderla como esclava después de haberla humillado (Dt 21.10-14). Más tardíamente, a causa de las frecuentes persecuciones y enfrentamientos armados, se incluyeron en el

⁸⁸ Misná, *Ketubbot* 3.7.

⁸⁹ Entre las fuentes romanas, cf. Cicerón, *Filípicas* 3.31; *In Verrem* 2.4.116; 2.1.62; *Epistulae ad Familiares* 5.10a.1; Tito Livio, *Historia de Roma* 26.13.15; Salustio, *Conjuración de Catilina* 51.9. En el caso griego, cf. Demóstenes, *Contra Aristócrates* [23].56; Plutarco, *Mulierum virtutes* 244b-e; Hipérides, *Epitafio* 20 (véase la propuesta de traducción de Sanchis Llopis 1981). Cf. Cole 1984: 111-113.

⁹⁰ Hezser 2005: 75; cf. Joshel y Murnaghan 1998: 4. La decisión acerca de quién podrá tener acceso sexual a una esclava corresponde a su amo, solo si otro hombre la toma en contra de la voluntad de su dueño deberá pagar una indemnización, aunque no hay mayor pena porque ella no es libre (Lv 19.20).

Talmud numerosas prescripciones a los fines de salvaguardar el honor sexual de las mujeres capturadas en estas circunstancias⁹¹.

Al mismo tiempo, si la categoría de βία vincula el pensamiento de Filón al contexto legal grecorromano, el empleo del concepto de ὕβρις resulta trascendental pues delinea una considerable diferencia respecto de la ley bíblica y de las interpretaciones judías de los delitos sexuales. En estas últimas, la consecuencia más irrevocable del acto sexual extramatrimonial es la pérdida del honor sexual en términos no tanto sociales como religiosos, es decir, la pérdida del estado de pureza que supone la castidad femenina. En cambio, en el ámbito grecorromano, si bien esta consideración religiosa no está ausente por completo, lo que prevalece es el interés por la perspectiva social de reputación y estima, no solo de la víctima femenina, sino de todo su grupo familiar. Filón, a través del concepto de ὕβρις se aproxima más a la consideración griega e incluso romana –ya hemos señalado la semejanza entre las categorías de ὕβρις e *iniuria*– de los delitos sexuales extramaritales. No se trata de una absoluta separación sino de una relación de grados: en el ámbito bíblico y rabínico es la pureza ritual y moral lo que prima en la evaluación de la falta; en Filón, como en las legislaciones grecorromanas, prevalece la consideración del honor y la reputación perdidos o menoscabados a través del delito.

Para comprobar esta lectura, es necesario considerar un campo léxico más amplio y comparar la terminología utilizada por Filón con los vocablos presentes en el texto bíblico de la *Septuaginta*. En efecto, además del término ὕβρις, en los párrafos que dedica a las relaciones extramaritales Filón recurre a un vocabulario que denota una mengua en el honor de la mujer que se involucra o es sometida en este tipo de relaciones. En primer lugar, el alejandrino introduce el tema de las relaciones forzadas con viudas o divorciadas mediante la frase: “en el caso de que alguien deshonorase mediante violencia (βιασάμενος αἰσχύνῃ)...” (*Spec.* 3.64). El verbo que hemos traducido por ‘deshonrar’ es αἰσχύνω, que además de este significado tiene también el sentido de ‘avergonzarse’, ‘sentir vergüenza’⁹². Ambas acepciones constituyen

⁹¹ El Talmud, *Ketubbot* 51b, se debate entre dos posturas. La primera considera que por haber sido deshonradas las cautivas no pueden regresar con su marido pues el acto pudo haber comenzado por la fuerza pero acabar logrando la adhesión de la mujer; sin embargo, prevalece una visión más indulgente, que permite a la mujer retornar con su marido aun en este caso de aquiescencia final. Esta norma no se aplica a las esposas de sacerdotes, cuya única salvación es el testimonio de un testigo que pruebe que no han sido tocadas. Cf. Epstein 1967: 214-215.

⁹² Por derivación inversa del verbo αἰσχύνω fue creado el sustantivo αἰσχύνῃ, ‘vergüenza’ o ‘deshonor’ (cf. Chantraine 1968: 40).

categorías centrales entre los conceptos que configuran el sistema de valores regido por la reputación, el respeto y la estima social, puesto que es la mirada de la sociedad la que determina cuál es la posición de cada individuo y cada familia en la escala de la honra. Esa evaluación pública es también la que genera en las personas el sentimiento interno de vergüenza, en cuanto por algún motivo se perciben a sí mismas como degradadas en la escala de la estima social.

A su vez, Filón utiliza en varias ocasiones diversas formas (verbales o sustantivas) derivadas de una misma raíz: φθειρ-. El verbo φθείρω aparece dos veces en referencia al hombre que sedujo o violentó a una mujer comprometida, una vez en la forma de infinitivo activo de perfecto (ἐφθαρκέναι, *Spec.* 3.70) y otra en la forma de participio activo de perfecto, acusativo masculino singular (ἐφθαρκότα, *ibíd.*). En voz pasiva, se aplica a la mujer que fue corrompida, a través del participio de presente medio/pasivo, genitivo femenino singular (φθειρομένης, *Spec.* 3.77). El sentido del verbo es ‘destruir, devastar, arruinar, estropear, pudrir’ y se extiende también a la acción de ‘seducir’ a una mujer⁹³. De este verbo se deriva el nombre φθορά, cuyo sentido y opción de traducción hemos explicitado al inicio de este mismo capítulo⁹⁴. Por último, cabe añadir al uso del término abstracto y general ὕβρις el derivado sustantivo que designa a quien ejecuta este tipo de actos: ὕβριστής, empleado aquí en su forma de masculino acusativo singular para aludir al hombre que ejerce la violencia contra una mujer comprometida (*Spec.* 3.78). Es significativo, para apreciar la gravedad del comportamiento que motiva esta denominación, el hecho de que Filón la utilice justamente en el momento en que describe de la manera más concreta y cruda las acciones violentas que puede realizar un hombre para forzar sexualmente a una mujer.

Si comparamos el escrito de Filón con las fuentes bíblicas en que se basa, podemos comprobar que la terminología utilizada en ambos textos no es coincidente. En la versión griega de la Biblia, no se encuentra ninguno de los vocablos que hemos identificado en los párrafos del alejandrino. Únicamente aparece en dos ocasiones un término que pudo servir a Filón como punto de partida para la concepción de las relaciones extramatrimoniales como actos deshonorosos y ultrajantes. Se trata del verbo ταπεινῶω, que se encuentra en dos lugares entre los párrafos que nos ocupan: el hombre que tiene relaciones con una virgen ya comprometida “ha humillado a la mujer de su

⁹³ Chantraine 1968: 1199.

⁹⁴ Véase *supra* p. 220.

prójimo” (ἐταπεινώσεν τὴν γυναῖκα τοῦ πλησίον, Dt 22.23, donde el verbo está conjugado en tiempo aoristo de indicativo activo, en tercera persona de singular); quien se acuesta con una mujer virgen no comprometida igualmente “la ha humillado” (ἐταπεινώσεν, Dt 22.29, conjugado en igual forma que el anterior). Este verbo denominativo deriva del adjetivo ταπεινός, que expresa los significados ‘que se encuentra abajo’, ‘insignificante, humilde’ (referido a personas de rango no elevado), a veces ‘bajo’ en sentido moral o ‘miserable, pobre’, aplicado a situaciones. El verbo por lo tanto tiene el sentido de ‘rebajar, desalentar, humillar’⁹⁵. En este vocablo entonces, a diferencia de los utilizados por Filón, el sentido que se transmite no es el de una evaluación social que quitará estima y honra a la mujer y su familia, sino el de una persona que ve rebajado su valor en dos dimensiones: por un lado, una económica, pues el precio de la virginidad es el monto que el agresor debe pagar para compensar la pérdida de valor monetario de la mujer virgen (ello se aprecia sobre todo en Dt 22.29); por otro, una moral, pues la mujer se ve afectada en su castidad y pureza⁹⁶. Filón, al utilizar términos relacionados con las categorías del honor y la vergüenza, introduce en la interpretación del texto bíblico una concepción más social de los delitos sexuales extramaritales, que se juzgan según la evaluación pública que suscitan, a la vez que incorpora la dimensión subjetiva de la vergüenza, que no está presente en las leyes bíblicas⁹⁷.

Estos aspectos distintivos se pueden percibir mejor si incorporamos a nuestro análisis otros pasajes textuales relativos a la misma temática. Un episodio representativo a este respecto es la relación coercitiva producida entre Dina y Siquem según el relato de Gn 34, puesto que las diferencias entre esta narración y la interpretación filónica son convergentes con las que ya hemos señalado en los párrafos precedentes. El hecho principal de esta historia consiste en que Siquem encontró a Dina, hija de Jacob y Lía, “la tomó, se acostó con ella y la humilló” (λαβὼν αὐτὴν ἐκοιμήθη μετ’ αὐτῆς καὶ ἐταπεινώσεν αὐτήν, Gn 34.1). La reacción de la familia frente a este hecho es violenta,

⁹⁵ Cf. Chantraine 1968: 1093.

⁹⁶ Cf. Ellens (2006: 70-72), quien propone que la preocupación por la propiedad y la pureza son centrales en las leyes sexuales de *Levítico* y *Deuteronomio*.

⁹⁷ Dorothy Sly (1990: 202-203) analiza los usos bíblicos del verbo ταπεινώω (o derivados) y los compara con la interpretación filónica. Concluye que, mientras en la *Septuaginta* el verbo denomina una acción (en el caso que nos ocupa, violencia sexualmente a una mujer), Filón añade el sentimiento de vergüenza o culpa, es decir, la conciencia en la mujer de que se ha involucrado en algo de lo que debe sentir remordimiento; de este modo, “Philo adds a psychological dimension which is not present in the Biblical text” (203). La autora analiza específicamente el caso de Agar en *Fug. 4 s.*, pero sus conclusiones pueden extenderse a otros episodios o figuras bíblicas.

a pesar de que Siquem, enamorado de Dina, se presentó ante Jacob con su padre –que gobernaba el lugar– y la pidió en matrimonio, ofreciendo una gran dote y numerosos regalos, además de la posibilidad de que los hebreos se quedaran en Siquem –nombre de la ciudad, además del personaje– y ambos pueblos se unieran a través de los lazos de amistad y matrimonio. Jacob, sabiendo que Siquem había “contaminado” (ἐμίανεν, Gn 34.5) a Dina, esperó a que sus hijos regresaran del campo para responder a la oferta. Cuando estos conocieron la ofensa, tomaron represalia de que Siquem hubiera “contaminado” (ἐμίαναν, Gn 34.13) a su hermana a través de un engaño. Accedieron a la propuesta de Siquem y su padre con la condición indispensable de que todos los hombres del lugar fuesen circuncidados, pero una vez aceptado y cumplido este requisito, Simeón y Leví atacaron y mataron a los hombres mientras aún se encontraban débiles tras la operación, saquearon el pueblo y se llevaron prisioneros a mujeres y niños, vengándose de este modo de quienes “contaminaron” (ἐμίαναν, Gn 34.27) a su hermana.

En este resumen de la historia, hemos señalado los términos griegos que describen el trato recibido por Dina. En primer lugar, la violencia sexual ejercida por Siquem se designa con el mismo verbo que hemos hallado en las leyes deuterónicas: ταπεινώω. El sentido de degradación y humillación que transmite este vocablo puede aplicarse tanto a relaciones de seducción como coercitivas, pero en este caso, a pesar de que se ha señalado la ambigüedad de la situación⁹⁸, puede asumirse que se trata de una relación forzada pues el verbo λαμβάνω (presente en la forma de participio aoristo, λαβών), frecuentemente adquiere el sentido de ‘tomar por la fuerza’ o ‘capturar’⁹⁹. En las siguientes referencias al acto sufrido por Dina el verbo utilizado es siempre μιάνω, término que significa ‘manchar, ensuciar, contaminar’, que se aplica con frecuencia a la contaminación de tipo moral y que en la lengua griega siempre ha poseído un fuerte matiz religioso. En efecto, aunque el verbo suele expresar un contenido más variable – por ejemplo, referido a la contaminación de una reputación a través de actos indignos– los términos derivados de la raíz μια- (como μιάσμα, μιάρος) casi siempre aluden a condiciones que se caracterizan por convertir a la persona afectada en ritualmente

⁹⁸ Cf. Frymer-Kensky (2002: 181-183), quien señala que el texto bíblico no deja claro si Dina accedió a la relación con Siquem o fue forzada y sugiere que la historia insinúa la primera de estas opciones.

⁹⁹ *LSJ*, s. v. λαμβάνω.

impura y no apta para ingresar al templo, y por ser contagiosas y peligrosas¹⁰⁰. Las fuentes más habituales de este tipo de condición son, por ejemplo, el contacto con un cadáver o con un homicida. Su significado se especializa aún más cuando se considera el término en oposición a la condición de καθαρός, adjetivo aplicado a quien se encuentra limpio o puro en sentido ritual; en este caso, la contaminación es una forma de impureza que afecta a la relación entre el hombre que se ha hecho impuro y lo sagrado. En el texto bíblico de la *Septuaginta*, resulta altamente significativo que el verbo μιáίνω se aplique en numerosas ocasiones en relación con las leyes de pureza ritual y moral, especialmente en los capítulos de *Levítico* que reúnen estas normas, donde μιáίνω traduce el verbo hebreo טָמַא (*tame*), que significa ‘estar o devenir sucio, contaminado’, ‘contaminar’¹⁰¹. Así, el verbo se aplica a la mujer durante el período de su menstruación y al hombre que se hace impuro por la emisión de semen (Lv 15.31-32), a quien ingiere alguno de los animales prohibidos (Lv 11.24; 43-44), a los leprosos (Lv 13.3; 8; 11; 14; 15; 20; 22; 25; etc.) y a quienes cometen transgresiones a las normas sobre sexualidad (Lv 18.20 los adúlteros; Lv 18.23 los que se unen con animales; Lv 18.24-30 los que ejecutan cualquier delito sexual en general). La contaminación o impureza a la que alude el verbo puede ser de mayor o menor gravedad, pues la impureza menstrual es transitoria y solo impide el ingreso al Templo durante el tiempo que dura ese estado, mientras que otras clases de contaminación, en especial las que se originan a causa de faltas morales, son más serias y suponen la necesidad de un castigo, como en el caso de los delitos sexuales, en que Dios advierte que exterminará de entre su pueblo a quienes incurran en este tipo de impurezas (Lv 18.24-30).

A partir de este análisis de los usos del verbo μιáίνω en el texto bíblico griego podemos concluir que su aplicación a la situación de Dina implica que la mujer víctima de coerción sexual es considerada impura pues ha perdido el estado de limpieza moral que supone la castidad propia de una joven virgen. A partir del acto sexual ilícito la mujer resulta mancillada, más allá de que no haya elegido voluntariamente ese

¹⁰⁰ Estas características son las enumeradas por R. Parker (1996: 4), cuyo estudio se centra en los usos en que palabras derivadas de la raíz *mia-* adquieren esta significación más restringida al ámbito ritual y religioso.

¹⁰¹ Tomamos la transliteración y la definición de Brown-Driver-Briggs: “to be or become unclean”, “pollute”. Estos autores indican también cuáles son las formas en que puede manifestarse esa contaminación, con referencias a los lugares bíblicos que ejemplifican cada uso: sexualmente, religiosamente (por contacto con los ídolos), ceremonialmente (por motivos variados). Para ver todos los ejemplos, cf. *Strong’s Concordance* 2930. Sobre los conceptos de pureza e impureza en el texto bíblico, cf. Klawans 2000.

comportamiento, y es en este sentido que sufre una humillante degradación. Esta afecta por supuesto el honor de la familia, que debe vengarse de la afrenta, en este caso de un modo extremadamente cruento. Sin embargo, esta dimensión social o comunitaria no atenúa el hecho de que el vocabulario bíblico enfatiza –mediante la triple repetición de este verbo– el estigma que recae sobre la joven que ha sido contaminada y ha perdido para siempre el estado de pureza virginal¹⁰².

Filón interpreta la historia de Dina a través de la exégesis alegórica en *La migración de Abraham* 223-225. Allí la hija de Jacob es símbolo de la prudencia (φρόνησις) y a ella se enfrenta el insensato Siquem, cuya acción es caracterizada con diversos vocablos que aportan variados matices semánticos. En primer lugar, Filón afirma que Siquem “intentó contaminar y corromper los criterios de la inteligencia” (τὰ κριτήρια τῆς διανοίας μιάνειν ... καὶ φθείρειν ἐπεχείρησεν, *Migr.* 224). Aquí reaparece el término bíblico, μιάνω, pero Filón añade otro verbo, φθείρω, que remite a la concepción griega del delito en la que la destrucción o corrupción de la mujer supone su pérdida de estima social y la mengua en la reputación y la honra familiar. Más abajo, Filón continúa su alegoría de la venganza ejecutada por Simeón y Leví, afirmando que la justicia “derriba los propósitos de quienes deshonran a la virtud y, una vez estos caídos, el alma que parecía deshonrada de nuevo se vuelve virgen (σφάλλουσα τὰ τέλη τῶν αἰσχυνόντων ἀρετήν, ὧν πεσόντων εἰς παρθένον πάλιν ἢ δόξασα αἰσχυνθῆναι μεταβάλλει ψυχῇ, *Migr.* 225). En esta frase el doble uso del verbo αἰσχύνω alude nuevamente a las categorías del honor y la vergüenza que produce su menoscabo. En *Sobre el cambio de nombres* 193-195 Filón ofrece otra interpretación del relato acerca de Dina, convergente con la anterior. El personaje femenino es “el juicio incorruptible” y contra él Siquem ejecuta “vergonzosamente las acciones más vergonzosas” (αἰσχρῶς τὰ αἴσχιστα, *Mut.* 193). La deshonra y la vergüenza, en efecto, no recaen solo sobre la víctima y la familia ofendida, sino también sobre quien inflige la ofensa, puesto que su honor se verá igualmente mitigado por la reprochable calidad

¹⁰² Esther Fuchs (2000: 214-215) acentúa el aspecto de la falta como ofensa a la familia y a la nación, en relación a un código de honor que es violado, aunque también señala que la víctima de la coerción sexual y no el perpetrador de la violencia es la que resulta estigmatizada a través de su ‘contaminación’. También Frymer-Kensky (2002: 188 ss.) considera que la afrenta al honor de la familia de Dina y la vergüenza que ello conlleva son elementos centrales en la historia. A nuestro entender, si bien esta dimensión entra en juego, no es la única faceta en la consideración de la transgresión, que implica también, como propone Ellens (2006: 70-72, véase nota 96), la contaminación o impureza de la mujer y su degradación en términos de propiedad con un valor económico esencial para la familia. Para Epstein (1967: 179), los tres aspectos son concomitantes.

moral de sus actos. La acción de Siquem es aludida mediante dos verbos, uno que retoma la terminología bíblica, “humilló” (ταπεινώσας, *Mut.* 194), otro que se vincula a las categorías legales griegas, “arruinar, destruir” (διαφθείρειν, *Mut.* 195). Este último es un derivado del verbo φθείρω al que se añade el prefijo δια-, que expresa la compleción¹⁰³.

A pesar del carácter alegórico de la exégesis filónica sobre la historia de Dina, el análisis léxico realizado permite comprobar que Filón emplea un vocabulario ausente del texto bíblico y claramente relacionado con la concepción griega del crimen consistente en violentar sexualmente a una mujer. Este delito, desde su punto de vista, no estigmatiza a la mujer solo en términos religiosos o rituales, sino que sobre todo la degrada moral y socialmente, al menoscabar su reputación y afectar así el honor de su familia y en especial de su κύριος. Este enfoque no estaba completamente ausente del texto de la *Septuaginta*, pero no era el aspecto preponderante. En Filón, en cambio, es esta visión social del delito la que se vuelve prevaleciente y se manifiesta en el vocabulario empleado en su interpretación de la legislación bíblica.

3.2. La evaluación de la intencionalidad y la aplicación de sanciones

En este apartado, nos ocuparemos de cotejar el modo en que Filón y las legislaciones grecorromanas y judías evalúan la gravedad de las faltas, el peso relativo de culpabilidad que recae sobre hombres y mujeres y las sanciones que corresponde aplicarles. Filón clasificó los delitos sexuales extramatrimoniales en orden de gravedad ascendente según se acercaran más al crimen de adulterio. La relación forzada con una mujer viuda o divorciada es la falta más leve, que puede ser castigada mediante el pago de una multa o a través de castigos corporales. En segundo lugar se ubica la relación ilícita con una joven virgen aún no comprometida, transgresión que debe resarcirse mediante el pago del precio de una novia virgen y un matrimonio que resulta indisoluble pues se priva al marido del derecho de divorcio. Por último, la ofensa más grave es la relación durante el período de compromiso de una muchacha virgen, en que ella se encuentra en una situación legal transitoria, aún bajo el poder del padre pero ya considerada esposa de su prometido. En este caso, la sanción, al igual que para el adulterio, es la pena de muerte, específicamente por lapidación. Sin embargo,

¹⁰³ Cf. Chantraine 1968: 1199.

probablemente en consideración de la seriedad de esta pena extrema, es esta situación la que requiere una más cuidadosa evaluación de la participación femenina en la relación, que podrá ser objeto de la condena capital si actuó voluntariamente, pero podrá ser eximida de culpa en caso contrario. Esta necesidad de determinar con mayor exactitud la situación de la mujer con respecto a la transgresión conduce a una delimitación más precisa entre los delitos de coerción sexual y seducción, distinciones ausentes en los casos mencionados previamente.

Una clasificación tan completa de las diversas condiciones en que puede hallarse la mujer involucrada en relaciones extramatrimoniales es original de Filón, pues las demás legislaciones presentes en su contorno cultural no poseían tal grado de precisión. La Ley bíblica que actúa como punto de partida del análisis filoniano distinguía, además de las mujeres casadas, con las que se cometía adulterio, dos clases de doncellas vírgenes, las comprometidas y las que no lo estaban. El alejandrino añade a estos casos el de las mujeres que ya no son vírgenes, pero tampoco se encuentran en matrimonio, viudas o divorciadas, que no son tenidas en cuenta en la Ley bíblica ni en sus interpretaciones rabínicas. En las leyes grecorromanas, las distinciones son incluso más laxas. En Grecia ni siquiera existía una delimitación precisa, al menos a los fines de atribuir sanciones, entre mujeres casadas y no casadas, puesto que el delito de *μοιχεία* incluía la relación con cualquiera de ellas. Esto generaba una gran indeterminación en las penas que pudiera recibir el hombre que incurría en este tipo de faltas, cuya evaluación dependería de una serie de circunstancias examinadas en cada caso particular, sin que existiera ningún código fijo y preestablecido. Así, mientras la *δίκη βιαίων* preveía una multa cuyo monto estaba ya pautado, la *γραφή ὕβρεως* y la *γραφή μοιχείας*, en su carácter de *τιμητὰ ἀγῶνες*, suponían una mayor variedad de penalidades posibles, cuya resolución estaría a cargo del jurado, aunque con intervención de las partes involucradas, que podían expresar sus demandas. Esta misma variabilidad asigna el alejandrino para el caso de las relaciones forzadas con mujeres que ya no eran vírgenes, el único que no estaba reglamentado por la Ley mosaica. En cuanto a la legislación romana, mientras las leyes augusteas distinguen *adulterium* de *stuprum*, este último concepto se aplicaba a toda mujer que no estuviera casada, cualquiera fuese su condición. En ninguna de estas dos legislaciones se otorga relevancia a la distinción entre vírgenes comprometidas o no, probablemente porque los compromisos eran más laxos y de consecuencias menos vinculantes.

No obstante esa indiscriminación, en todos los casos la preocupación con respecto a las relaciones ilícitas extramaritales se concentra especialmente en las muchachas vírgenes, cuyo matrimonio debe ser concertado por el padre u otro tutor. Para estos casos, tanto las leyes griegas como las romanas permitieron en algún momento la auto-defensa en la forma de muerte para el ofensor, aunque esta pena no sería en absoluto la más habitual en Grecia y desapareció pronto de los estándares romanos. Estos últimos requerían sanciones pecuniarias para las dos partes involucradas, que perderían gran parte de su capital, en concreto, la mitad, multa mucho más onerosa, seguramente, que el pago de la dote o el precio de la virginidad que requiere la Ley judía transmitida por Filón. Como esta sanción resultaba inaplicable en el caso de personas que no pertenecieran a un nivel socio-económico elevado, estas podían recibir otros castigos también muy graves, como la relegación o castigos físicos. En el caso de las leyes griegas, parece haberse producido una evolución en la consideración de la falta, desde la época en que las hijas que habían sido deshonradas podían ser vendidas como esclavas o prostitutas, modo extremo de recuperar su valor económico aunque no así el honor, hasta un período más tardío en que, si el ofensor estaba dispuesto a casarse con la mujer, podía restituírle de este modo su honor individual y familiar. Este tipo de resarcimiento es justamente el previsto en la Ley bíblica, que, interpretada por Filón a través de una lectura conjunta de Ex 22.15-16 y Dt 22.28-29, requiere el pago de la dote y el matrimonio como único modo de restablecer el valor de la joven en dos dimensiones: por un lado, en tanto propiedad de su padre, quien podía perder el precio de una novia virgen; por otro, en su condición moral o subjetiva, que de lo contrario quedaría manchada e impura.

Sin embargo, la línea divisoria más difícil de considerar en todos los casos es la que distingue las relaciones forzadas de la seducción y, en consecuencia, se vuelve altamente problemático determinar la gravedad relativa de cada una de estas ofensas. En la legislación griega, como hemos visto, si bien esta distinción era percibida socialmente, no provocaba efectos legales trascendentes, pues según las circunstancias de los hechos y las personas involucradas, podían llegar a ser sancionados con la misma pena un acto de coerción sexual y uno de seducción; por ejemplo, en base a la ley del homicidio justificado, un padre que hallara a un hombre con su hija podía matarlo sin consideración de que este hubiera forzado a la joven o la hubiese seducido. E incluso existen indicaciones de que, cuando se tomaban en cuenta las diferencias entre ambos, la seducción se juzgaba con mayor severidad que la violencia sexual pues sus

consecuencias serían más profundas y duraderas. La legislación romana registra una situación completamente distinta, pues si en un principio la mujer víctima de coerción sexual no hallaba ningún tipo de protección legal, para la época augustea ya se consideraba el *stuprum per vim* una forma de violencia pública merecedora de la pena capital, la que no era aplicable a otras formas de *stuprum*. Pero por otra parte, si estas consideraciones repercutían en una sanción distinta para el hombre, tenían sus efectos también sobre la mujer. El *stuprum per vim* no afectaba la reputación y las posibilidades de matrimonio de la víctima desde un punto de vista legal, aunque no podemos tener seguridad acerca de cuáles serían las consecuencias sociales efectivas; lo que resulta claro es que no habría sanciones jurídicas para las víctimas de la violencia. La situación griega es más incierta pues los datos no son claros en cuanto a la aplicación de las prohibiciones –de entrada a los templos, participación en los ritos, adorno en el vestido– en los casos de coerción.

Filón avanza en el camino de establecer una delimitación más nítida entre seducción y violencia sexual, aunque lo hace únicamente en el caso de la mujer comprometida y la distinción de ambos delitos afecta principalmente a la mujer, mientras que el hombre culpable recibirá la misma pena en uno u otro caso. Resulta llamativo, sin embargo, que en su discusión de las distintas clases de relaciones extramaritales Filón solo considere la diferencia entre consentimiento y coerción con relación a una de estas clases. En efecto, con respecto a las viudas y divorciadas, solo se ocupa de las situaciones de violencia, sin que sepamos si habría alguna forma de sanción –y, en caso de haberla, cuál sería– en las situaciones en que la mujer, que ya no es virgen pero sigue bajo el control de su familia, se involucrara voluntariamente en una relación fuera del vínculo matrimonial¹⁰⁴. En cuanto a las doncellas vírgenes no comprometidas, la situación es ambigua y no puede decirse que haya diferencia en las penas a aplicar, pues en cualquier caso el hombre debe casarse con la joven y pagar la dote o, si el padre o la muchacha misma no aceptan ese matrimonio, pagar una multa de igual valor que la dote, multa que se considera entonces el precio de la virginidad. La indistinción en esta situación resulta aún más significativa si se tiene en cuenta que las interpretaciones rabínicas sí distinguían –a partir de la separación entre los versículos de Ex 22.15-16 y Dt 22.28-29– dos tipos de delito que daban lugar a formas de

¹⁰⁴ En el *Sifré Deuteronomio* (*Pisqa* 245, Dt 22.29; ed. Hammer 1986: 251) se especifica que si se trata de una mujer viuda o divorciada huérfana, el violador es culpable pero el seductor no incurre en falta.

penalización disímiles¹⁰⁵. En cambio, es únicamente en el caso de relaciones producidas durante el compromiso que Filón introduce una clara delimitación entre seducción y coerción.

Es posible que esta separación esté justificada por el hecho de que en este caso la pena que estaba en juego era la capital, por la cual tanto el hombre como la mujer podrían perder la vida ante la evidencia del delito. Pero además, aunque esta condena extrema pueda ser la causa de una mayor atención por parte del alejandrino, su interpretación está guiada por el mismo texto bíblico, que diferencia dos situaciones definidas según el lugar en que se producen: si ocurrió en el campo, la relación fue forzada porque la mujer no habría podido pedir ayuda; si sucedió en la ciudad, ella debe haber consentido pues, de lo contrario, alguien habría podido socorrerla. Filón percibe la arbitrariedad de este criterio y busca una justificación más racional que permita determinar la culpabilidad o inocencia de la mujer. Para ello recurre a conceptos originados en las teorías filosóficas y jurídicas griegas: la voluntariedad y la intencionalidad. Estas categorías son las que permitirán dilucidar, desde su punto de vista, si existió complicidad o no entre los participantes en el delito.

El uso de estos conceptos en relación con la disposición subjetiva de la mujer involucrada en una relación ilícita es novedoso. Por empezar, porque en la concepción griega de este tipo de relaciones, la mujer era considerada un objeto pasivo y el único participante activo era el hombre. Aun si ella había accedido por propia voluntad a la relación, ese consentimiento no se tenía en cuenta, pues solo el consentimiento del padre o el hombre a cuyo cargo se encontrase la joven era el que podía determinar si la unión era lícita o no¹⁰⁶. A la vez, si la mujer siempre se considera víctima u objeto pasivo, con mayor razón constituye una novedad la aplicación del vocabulario vinculado a la intencionalidad, pues estas categorías se asocian siempre a quien realiza la acción y no a quien la recibe o sufre¹⁰⁷. En cambio, en este caso no cabe duda de que el hombre es un agente activo y voluntario, pues no es posible establecer una relación de

¹⁰⁵ Como ya explicamos más arriba (véase *supra*, p. 222), el hombre que forzara a una mujer virgen debía pagar una multa y casarse con la muchacha indefectiblemente, sin posibilidad de divorciarse luego; el que la sedujera, deberá pagar la compensación y casarse con la joven sin que le esté prohibido el divorcio, e incluso podía ocurrir que el padre de ella no aceptara el matrimonio, de modo que solo pagaría la dote. Según esta división, los rabinos parecen asignar mayor gravedad a las relaciones producidas por la fuerza, pero en Filón no se encuentra tal gradación, pues cualquiera de las situaciones daría lugar a los mismos requerimientos.

¹⁰⁶ Cf. Cohen (1995: 151), citado *supra*, n. 57.

¹⁰⁷ Así, Filón –al igual que otros autores griegos– aplica las categorías de voluntario, involuntario, intencional, premeditado o espontáneo al crimen de homicidio (cf. *Spec.* 3.104-105, 120, 150 s., *Fug.* 53 ss.), pero es difícil hallar ejemplos en que estas categorías se apliquen a la víctima de un crimen.

seducción ni ejercer violencia con fines sexuales en forma involuntaria o accidental¹⁰⁸. Pero si la acción del hombre en tanto agente es necesariamente voluntaria e intencional, la mujer puede participar en la relación de dos maneras disímiles: ἄκουσα ο ἔκουσα (*Spec.* 3.77), formas femeninas de los adjetivos ἐκῶν y ἄκων, contrato de ἀέκων.

El empleo de ambos términos y el campo semántico que se construye alrededor de ellos son analizados por Rickert (1989) a través del examen de una gran variedad de textos griegos del período arcaico y clásico. Mientras señala la imprecisión de las traducciones modernas que fluctúan entre términos como voluntario, intencional, deliberado y sus contrarios, el autor los define como palabras que describen la actitud general de un agente o víctima, positiva o negativa, como una de gran compromiso o bien de divorcio respecto de la acción ejecutada o sufrida bajo circunstancias particulares¹⁰⁹. En esta definición queda claro que, aunque el uso más habitual aplique estos términos al agente de la acción, ello no significa que no puedan atribuirse también a la víctima. Esta, a pesar de no ser la iniciadora o ejecutora efectiva de la acción, puede tener una actitud positiva hacia ella o bien rechazarla. Muchas veces son las circunstancias externas de la acción las que pueden informar acerca de la actitud subjetiva de los participantes, puesto que en los casos en que una acción se realiza bajo el peso de βία ο ἀνάγκη (necesidad que puede tomar diversas formas, ya sea el único curso de acción posible, o la compulsión de las prácticas o normas sociales, de un juramento o pacto, etc.), esta es en general involuntaria y el agente o paciente es ἄκων. En cambio, cuando no existen este tipo de circunstancias determinantes que obliguen a ejecutar un acto, este puede suponerse voluntario y su agente es ἐκῶν.

No obstante, Rickert (1989: 129 s.) releva ciertos pasajes en los que estas correlaciones no son tales, sino que se yuxtaponen situaciones de βία con un agente o paciente ἐκῶν y viceversa. El ejemplo más relevante para nuestro estudio sobre las relaciones forzadas o consensuadas es el de Helena. Respecto de este controvertido personaje, Eurípides pone en boca de Casandra una acusación que mediante una disyunción entre voluntariedad y violencia denuncia su culpabilidad: “y ella fue llevada

¹⁰⁸ La excepción a esta norma podría hallarse en los casos en que el hombre se encuentra en estado de embriaguez, pero esta circunstancia en la ley griega no actúa como un atenuante de las faltas e incluso puede resultar un agravante, pues está en la voluntad y decisión del individuo el evitar la ingesta excesiva de alcohol que puede conducir a actos desenfrenados e irracionales. Cf. Aristóteles, *Ética Nicomaquea* 1113b 30ss. y *Política* 1274b 19ss.; y la discusión del primero de estos pasajes en Rickert 1989: 112-113.

¹⁰⁹ Rickert 1989: 5: “In sum, ἐκῶν group words describe the overall attitude of an agent or victim, positive or negative, as one of deep commitment to or divorcement from the action performed or suffered under those particular circumstances”.

voluntariamente y no por la fuerza” (καὶ ταῦθ' ἐκούσης καὶ βίαι λεληισμένης, *Trojanas* 373). Pero hay casos en que esta oposición no es tan definitiva, pues en ocasiones a pesar de que la víctima sufre violencia su accionar puede resultar igualmente voluntario; así, en otra tragedia de Eurípides, Electra afirma acerca de Helena: “fue raptada y destruida voluntariamente” (ἀρπασθεῖσ' ἐκούσ' ἀπώλετο, *Electra* 1065). Mientras los verbos utilizados en esta frase implican necesariamente alguna forma de violencia o coerción, significados presentes especialmente en el término ἀρπάζω, la víctima que es objeto paciente de estas acciones –ambas expresadas mediante verbos conjugados en la voz medio-pasiva– no es en realidad tan pasiva pues recibe estos actos voluntariamente. En este tipo de situaciones en que la disyunción βία/ἐκόν no funciona se percibe claramente que las circunstancias externas o visibles de una acción no siempre permiten describir con precisión la actitud interna del agente o paciente hacia esa acción. Puede suceder, en efecto, que un individuo no sea el real ejecutante de una acción e incluso que se vea compelido o forzado pero que, de todos modos, tenga una disposición positiva hacia esa acción, la desee o esté internamente comprometido y conectado con ella. Esto es, entonces, lo que expresan los conceptos de ἐκόν y ἄκων, la actitud interna –de rechazo o aceptación– hacia una acción que uno mismo realiza o que experimenta pasivamente¹¹⁰.

Si bien Filón no va tan lejos que llegue a suponer que una víctima de βία fue en realidad agente voluntario, se dirige en la misma dirección que la definición que acabamos de exponer, pues al reclamar que el jurado evalúe detenidamente la actuación de la muchacha en una situación de relaciones ilícitas, su preocupación se basa en la posibilidad de que las circunstancias externas resulten engañosas y que, contra toda apariencia, la chica pueda haber participado en la relación por propia voluntad y deseo. En efecto, otros elementos léxicos utilizados para caracterizar las situaciones en que la mujer debe ser castigada junto con el hombre por el quiebre del compromiso corroboran

¹¹⁰ Rickert 1989: 129-130. Esta definición de los conceptos la obtiene Rickert a partir de la teoría que él denomina “*The Occasions for Describing Attitude View*”, pero para llegar a ella el autor analiza primero otras conceptualizaciones que restringen la aplicación de los términos o no logran explicar todos sus usos posibles. La primera es la teoría que designa “*The functional Opposite View*” (35 ss.), y supone que las acciones ἄκων siempre están en conjunción con situaciones de necesidad, mientras las acciones ἐκόν se producen cuando no existen estas circunstancias. La segunda teoría es la que surge de las explicaciones de Aristóteles de “lo voluntario” (τὸ ἐκούσιον) y “lo involuntario” (τὸ ἀκούσιον). El filósofo estagirita propone primero una definición negativa: involuntarias son las acciones que suceden por la fuerza o por ignorancia (*Ética Nicomaquea* 1109b 35 ss.) (96 ss.); luego, avanza una definición positiva: los movimientos que se originan a partir de los deseos y conocimientos de una persona son voluntarios (*El movimiento de los animales* 703b3-4) (118 ss.). En ambos casos, para ser ἐκούσιος el agente debe ser el ἀρχή (el punto de partida o movimiento inicial) de la acción (125-126).

que Filón se refiere a la necesidad de determinar su actitud interna hacia la relación, su adhesión o rechazo. Así, dice, debe evaluarse si ambos actuaron “de común acuerdo” (συμφρονήσαντες), “con una y la misma intención” (ἀπὸ μιᾶς καὶ τῆς αὐτῆς γνώμης) e impulsados “por unos mismos propósitos” (ἀπὸ τῶν αὐτῶν βουλευμάτων) (*Spec.* 3.73). El verbo συμφρονέω –aquí utilizado en su forma de participio aoristo activo nominativo plural– está compuesto por el prefijo συν- (con) y el verbo φρονέω, ‘pensar’, ‘proyectar’, ‘tener el propósito’, de modo que puede interpretarse con el sentido de ‘pensar conjuntamente’, ‘estar de acuerdo’, ‘tener el mismo propósito’, es decir, manifiesta una deliberación consciente y una elección compartida. De igual modo, la frase ἀπὸ γνώμης se refiere a la ‘intención’, la ‘voluntad’ o ‘inclinación’¹¹¹, al tiempo que el sustantivo βούλευμα alude al ‘propósito’ o ‘resolución’ compartidos. En definitiva, esta amplia gama de términos relacionados con la facultad racional que permite deliberar, decidir y tomar un curso de acción dirigido a cumplir un propósito determinado demuestra que Filón busca llamar la atención acerca de la necesidad de juzgar teniendo en cuenta no solo los hechos y sus circunstancias externas, sino también la disposición interna de los participantes en la acción. Es esta evaluación la que permitirá definir si la mujer que ha estado involucrada en una relación ilícita durante su compromiso merece la indulgencia del jurado porque su acción ha sido forzada e involuntaria, o bien merece ser castigada al mismo nivel que el hombre puesto que deliberada e intencionalmente se ha entregado al acto ilícito, es decir, ambos han cometido el delito en forma conjunta (συναδικεῖν, *ibíd.*).

En conclusión, puede afirmarse a partir del análisis desarrollado en este apartado que la legislación que expone Filón para regular las relaciones extramaritales resulta mucho más pormenorizada en su clasificación de diversos tipos de delitos que cualquiera de los otros códigos legales existentes en su entorno. Filón organiza en forma sistemática una jerarquía de crímenes que van desde la relación con una viuda o divorciada, pasando por las relaciones con vírgenes no comprometidas, hasta la forma más grave, la relación con una doncella ya en compromiso. Pero además, Filón se apropia de las categorías de intencionalidad elaboradas en la filosofía y el pensamiento jurídico griego y las aplica al caso de las relaciones sexuales ilícitas. De este modo, por primera vez delimita con claridad y precisión las situaciones de seducción y violencia

¹¹¹ Otro sentido del término γνώμη es ‘juicio’, ‘entendimiento’. Aristóteles en la *Ética Nicomaquea* (1143a 18ss.) analiza el significado del vocablo y lo define como el ‘juicio’ identificado con el ‘recto discernimiento’ (κρίσις ὀρθή) que permite distinguir lo ‘equitativo’ (ἐπιεικῆ) de lo que no lo es.

sexual, diferencia que determina consecuencias diversas para la mujer comprometida, ya sea que su accionar haya sido voluntario o involuntario. A pesar de que solo considera esta distinción en uno de los casos de relaciones extramatrimoniales, no es un hecho menor que lo haga cuando lo que está en juego es la posibilidad de la pena capital. Pero debe señalarse de todos modos que su análisis se restringe al juicio que recibe la mujer involucrada, mientras que en el caso masculino, no se tiene en cuenta si la relación fue coercitiva o no, sino que influye únicamente la condición de la mujer con que se produce la unión: si es virgen o no y si está comprometida o no. En este aspecto la distinción de Filón no alcanza la profundidad que esta obtiene en las recientes leyes imperiales, en que tanto hombres como mujeres recibían sanciones diferentes según la relación hubiera sido voluntaria o forzada.

4. Conclusiones

En su exposición de las leyes bíblicas sobre relaciones ilícitas ajenas al matrimonio Filón elabora por primera vez una clasificación precisa y pormenorizada de las distintas formas que pueden adquirir estas relaciones según dos criterios específicos. Por una parte, el primer elemento que delimita diversas clases de delitos sexuales es la condición de la mujer implicada, es decir, si se trata de una joven virgen y, en ese caso, si ya está comprometida o no, o bien si es una mujer que ha estado casada pero al momento de la relación ilícita es viuda o divorciada. Como hemos señalado a lo largo de nuestro análisis, esta distinción según la condición de la mujer con que se establece la unión es la más completa en el marco de las legislaciones que Filón conocía y que tenían validez en su entorno: bíblica, griega y romana. En efecto, mientras la primera no tomaba en cuenta a las mujeres que ya no eran vírgenes, aunque no tuvieran esposo, las leyes grecorromanas hacían converger en un mismo delito a mujeres casadas, vírgenes, viudas y divorciadas, en el caso del delito griego de *μοιχεία*, y a los tres últimos tipos de mujeres, en el caso de la legislación romana sobre el *stuprum*. Desde este punto de vista, la separación de distintos tipos de situaciones con grados diversos de gravedad y, en consecuencia, penalidades disímiles constituye un elemento original en Filón. Es probable, a nuestro entender, que la gran preocupación por establecer leyes claras y absolutamente seguras en materia de regulación de la sexualidad haya conducido al alejandrino a elaborar una clasificación tan precisa de los delitos sexuales que la Ley

judía preveía y de las formas en que la transgresión de estas prohibiciones debía ser sancionada.

Por otra parte, un segundo criterio permite delimitar, dentro de estas mismas categorías de crímenes sexuales, dos formas en que estos pueden realizarse: por mutuo consentimiento y voluntad por parte de los dos participantes en la relación, o bien por medio de la violencia física y la coerción. Si bien Filón no aplica este segundo criterio a todas las clases de relaciones que antes hemos delimitado, su utilización se torna necesaria en el caso que posee mayor gravedad y en el que se pone en juego la posibilidad de una sanción extrema, la condena capital. Es esta la situación de la joven virgen comprometida, en la que Filón exhorta a los jueces a indagar cuidadosamente si la muchacha ha participado voluntariamente de la unión ilícita o bien ha sido forzada a un acto que no consentía. Mediante la aplicación de los conceptos técnicos que la legislación griega había formulado a fin de circunscribir la intencionalidad de los participantes de una acción, Filón clarifica una distinción que en el texto bíblico era mecánica y artificial, y que podía conducir, como el mismo alejandrino explicita, a muchos juicios erróneos. No es un dato menor el que en la legislación imperial producida bajo el gobierno de Augusto comenzaran a establecerse este mismo tipo de distinciones, por las cuales podría definirse si un delito particular debía ser juzgado como un caso de estupro, en el que ambos participantes serían castigados por su accionar conjunto, o bien como una situación de *stuprum per vim*, en la que bajo la acción de la *Lex Iulia de vi publica* el hombre que ejerció la violencia sería fuertemente penalizado, mientras se reconocería la inocencia de la víctima. Ya nos hemos referido previamente al interés que muestra Filón por presentar a la Ley judía en convergencia con –o incluso superando– los parámetros morales y legales de la legislación imperial romana, de modo que no es absurdo postular que el detallismo que adquiere su discusión en este punto tenga como objetivo evidenciar que la Ley bíblica también podía juzgar con los instrumentos más apropiados el grado de culpabilidad de los participantes de una relación ilícita y decidir en consecuencia las penas convenientes a cada situación.

Por último, cabe señalar la relevancia que adquieren en la explicación filónica de las prohibiciones bíblicas los conceptos griegos a partir de los cuales se evaluaban las relaciones ilícitas extramatrimoniales en el mundo helenístico. En efecto, ejercen un peso fundamental en la concepción filónica de estas faltas tanto la categoría de βία, que por su propia ilegalidad asigna un peso mucho mayor a las relaciones adquiridas por su

intermedio, como el complejo concepto de ὕβρις, que vincula estos delitos sexuales con todo el sistema de evaluaciones sociales fundadas en las nociones del honor, la reputación y la vergüenza. De hecho, una diferencia notable entre la concepción filónica de estas faltas y la visión de ellas que expresa el texto bíblico se encuentra en el peso relativo que obtienen en cada uno los aspectos social y religioso de las faltas sexuales. En el contexto bíblico, es la impureza ritual y moral que recae sobre la mujer seducida o violentada sexualmente la que justifica en primer término la prohibición de estas relaciones y la correspondiente sanción de las transgresiones; para Filón, en cambio, si bien la pérdida de la castidad implica también una forma de contaminación o impureza a nivel del alma individual, el mayor problema que provocan estas ilícitas relaciones es el que se percibe a nivel social, por la mengua en el honor tanto individual como familiar que la falta produce. Desde esta perspectiva, el hombre que se deja llevar por su deseo e incontinencia hacia este tipo de faltas debe recibir necesariamente un castigo severo, desde las multas o azotes que sancionan su unión a una viuda o divorciada, pasando por el matrimonio forzado con la joven virgen a la que ha deshonrado, hasta la muerte a que es condenado por violar un compromiso ajeno. La mujer, en cambio, en ocasiones deberá ser condenada mientras que en otros casos podrá ser absuelta, dependiendo de la voluntariedad o involuntariedad de su participación en la relación, pues mientras esta última no produce más que un sentimiento de vergüenza causado por la propia deshonra, la primera manifiesta en cambio un alma corrupta dominada por la pasión y la intemperancia, que pone en serio riesgo la posición y la estima social de su familia.

Así, a partir de la conjunción en su análisis de las categorías griegas del honor y la reputación con las nociones centrales de su teoría ética, Filón logra establecer una clasificación ordenada y coherente de los tipos de relaciones prohibidas que pueden producirse por fuera del vínculo matrimonial y determinar para cada uno de estos tipos la sanción correspondiente. De esta forma, su exposición de las leyes que censuran las relaciones sexuales extramatrimoniales se erige en el código más completo, organizado y estricto para la regulación y castigo de estas transgresiones, entre todos los existentes en su contexto político-social y cultural.

CAPÍTULO V

El cuerpo como mercancía: prostitución

Filón dedica un único párrafo en *Las leyes particulares 3*, el § 51, a la prostitución, pero expresa al respecto un juicio perentorio: la prostituta no es admitida en la comunidad de Moisés y recibirá como castigo la muerte por lapidación. El alejandrino enumera varios atributos que convierten a la prostituta, desde su perspectiva, en “afrenta” (λύμη), “daño” (ζημία) y “común impureza” (κοινὸν μίασμα) dentro de la comunidad: su intemperancia, a la que incita tanto a hombres como mujeres, su preferencia por la belleza corporal sobre la del alma, la exposición pública de sí misma como una mercancía y sus modos de cautivar y excitar a los jóvenes. Sin embargo, más allá de estos elementos que funcionan como justificaciones de la drástica condena que aplica a las prostitutas, Filón no cuenta con una base bíblica en la que pueda sustentar su posición. Los versículos del Pentateuco que le sirven de punto de partida prohíben la existencia de hombres y mujeres que se dediquen a la prostitución sagrada, y la *Septuaginta* añade a esta norma la interdicción de la prostitución en general. Pero en ningún lugar se impone la muerte como sanción de la prostitución y, por el contrario, en numerosos pasajes bíblicos se pone de manifiesto no solo la existencia de esta actividad sino además una relativa tolerancia ante ella.

En efecto, Filón muestra una rigidez inusitada frente a un comportamiento social admitido en todos los grupos étnicos, políticos y culturales conocidos, e incluso dentro de su propio ambiente socio-cultural; de hecho, a pesar de que en todas las naciones se intentaba mantener el ejercicio de la prostitución regulado y circunscripto a través de diversos mecanismos, nunca se había aspirado a eliminarlo por completo. Pero además, la estricta postura filónica ante la prostitución, si bien se repite en otros tratados, se encuentra en contradicción con la posibilidad de arrepentimiento que el autor atribuye a las prostitutas en otros lugares, las que podrían regenerarse e incluso contraer un legítimo matrimonio. A la vez, si bien Filón niega la existencia de esta profesión en la comunidad de Moisés, en muchas ocasiones menciona a las prostitutas y ofrece abundante información acerca de su apariencia, sus modos de obrar, los espacios ciudadanos en que podían hallarse, el funcionamiento de su comercio, entre otros datos, a los que se agregan los comentarios acerca de su propia valoración del oficio y de las mujeres que lo ejercen.

En consecuencia, el análisis de esta temática requerirá el cotejo de los numerosos pasajes en que Filón se refiere a la prostitución, tanto en sus tratados alegóricos, donde la prostituta funciona como símbolo del placer y la dominación de los sentidos, como en los escritos de la *Exposición*, que ocupan nuestro centro de atención pues en ellos las opiniones del alejandrino hallan una aplicabilidad más práctica. El capítulo se iniciará con un examen de las leyes bíblicas sobre prostitución a fin de demostrar que la extrema sanción promovida por Filón no encuentra sustento en el texto bíblico. En la siguiente sección, nos ocuparemos de analizar las características que Filón atribuye a las prostitutas y a su oficio, centrados en tres aspectos principales: primero, la relevancia que las prostitutas asignan a su apariencia corporal, preocupación que demuestra su corrupción moral y la completa ausencia de las más esenciales virtudes; segundo, el valor mercantil que adquiere el cuerpo de la prostituta y el funcionamiento del comercio sexual, los lugares en que este se realiza y los actores que participan; tercero, la condición social y política de la descendencia de la prostituta, enteramente excluida de cualquier derecho ciudadano. La última sección del capítulo estará dedicada al estudio de las formas de regulación y control de la actividad. Indagaremos las normas atinentes a esta cuestión en las legislaciones griegas y romanas, pues estas eran las leyes que Filón conocía, que podían ser aplicadas en su contexto social y respecto de las cuales el alejandrino intenta diferenciar la Ley judía a fin de poner en evidencia su superioridad. Luego analizaremos las formas de regulación que Filón propone para la prostitución e intentaremos explicar la contradicción que se produce entre la condena a muerte que propugna y la posibilidad, también por él admitida, de que las prostitutas contraigan matrimonio con cualquier israelita a excepción de un sacerdote.

1. Las leyes bíblicas sobre prostitución y la rigidez de la interpretación filónica

El capítulo 18 de *Levítico* en que Filón basa la mayor parte de su exposición de las leyes sobre sexualidad no contiene ninguna prescripción referida a la prostitución. Los versículos más importantes en relación con esta temática se ubican en Dt 23.18-19¹:

No habrá una prostituta entre las hijas de Israel y no habrá uno que se prostituya entre los hijos de Israel. No habrá una iniciada entre las hijas de Israel, ni habrá un iniciado entre los hijos de Israel

¹ Numeración de LXX, en la Biblia hebrea corresponden a Dt 23.17-18.

Οὐκ ἔσται πόρνη ἀπὸ θυγατέρων Ἰσραηλ, καὶ οὐκ ἔσται πορνεύων ἀπὸ υἱῶν Ἰσραηλ· οὐκ ἔσται τελεσφόρος ἀπὸ θυγατέρων Ἰσραηλ, καὶ οὐκ ἔσται τελισκόμενος ἀπὸ υἱῶν Ἰσραηλ.

No traerás el salario de una prostituta ni el precio de un perro a la casa del Señor tu Dios por ningún voto, porque ambos son una abominación para el Señor tu Dios.

οὐ προσοίσεις μίσθωμα πόρνης οὐδὲ ἄλλαγμα κυνὸς εἰς τὸν οἶκον κυρίου τοῦ θεοῦ σου πρὸς πᾶσαν εὐχήν, ὅτι βδέλυγμα κυρίῳ τῷ θεῷ σου ἔστιν καὶ ἀμφότερα.

Estos versículos ofrecen notables dificultades al momento de interpretar a qué tipo de prácticas se refieren. La primera parte del versículo 18 es la más clara, pues allí los términos *πόρνη* y *πορνεύων* designan en forma directa a la mujer y el hombre que ejercen la prostitución. En cambio, más compleja resulta la segunda mitad del versículo, donde se alude a los iniciados en un culto, tanto entre las mujeres (*τελεσφόρος ἀπὸ θυγατέρων Ἰσραηλ*), como entre los hombres (*τελισκόμενος ἀπὸ υἱῶν Ἰσραηλ*)². La comprensión de esta referencia solo es posible si se pone en relación con el versículo de la Biblia hebrea que subyace a la versión de *Septuaginta*, pues allí Dt 23.17 no provee una prohibición general de la prostitución como la que hemos hallado en la primera parte de LXX Dt 23.18, sino que veda la existencia en Israel de *kedeshah* y *kadesh*, es decir, de mujeres y hombres que ejercieran la prostitución sagrada. Esta forma de prostitución que incorporaba la unión carnal como parte de los ritos del templo estaba bastante extendida en las regiones de Oriente con las que entraron en contacto los antiguos israelitas, quienes en ocasiones la introdujeron en el culto propio, hecho que dio lugar a la prescripción deuteronomica³. La *Septuaginta*, dada la inexistencia de un término griego equivalente al hebreo *kedeshah*, dividió en dos prescripciones los dos aspectos del vocablo: la prostitución (*πόρνη* y *πορνεύων*) y el ritual sagrado, aludido a

² Los dos vocablos forman parte de la terminología específica de los cultos místicos griegos, a los que se ingresaba a través de la participación en rituales o ceremonias de iniciación (*τελεταί*). Las denominaciones de los participantes en estos ritos suelen ser derivados del nombre *τελετή*, cf. Jiménez San Cristóbal 2002: 64-84. En castellano, no hallamos dos términos sinónimos para traducir los dos lexemas empleados en el texto bíblico, cuyo sentido es en los dos casos el de ‘iniciados’ o ‘que han cumplido la iniciación’.

³ Cf. Epstein 1967: 153; Bar-Ilan 1998: 135-137. Los pasajes bíblicos que refieren a alguna forma de prostitución sagrada son: 1 Sam 2.22, 1 R 14.24, 15.11, 2 R 22.47, 23.7. Epstein (1967: 152) diferencia dos formas de prostitución sagrada: por un lado, mujeres vinculadas al culto en el templo como sacerdotisas que se consideraban esposas del dios y entregaban sus cuerpos para la unión carnal con los fieles como parte del rito –también algunos hombres brindaban estos servicios tanto a hombres como mujeres–; por otro, mujeres que se prostituían durante algún breve tiempo a fin de dedicar el pago recabado a la divinidad.

través de los términos que designaban a los iniciados en los cultos místicos (τελεσφόρος y τελισκόμενος)⁴.

El segundo versículo bíblico citado, Dt 23.19, registra la interdicción de ofrendar a Dios, en cumplimiento de un voto o una promesa, el dinero obtenido por medio de la prostitución, ya sea femenina o masculina. A esta última alude la mención del “perro”⁵, mientras que para denominar a la prostituta, aunque en la *Septuaginta* la palabra utilizada es la misma que en Dt 23.18, el texto hebreo recurre a un nuevo vocablo: *zonah*. Este término ya no se relaciona con una forma cultural de prostitución, sino que denomina a la prostituta secular que puede desempeñarse en diversos ámbitos, ya sea ofreciéndose a sí misma en las calles o en el mercado, o bien formando parte de los servicios provistos a los clientes en un albergue o un prostíbulo⁶. Filón utiliza este versículo en dos pasajes de *Spec.* 1, aunque en ambos circunscribe su referencia únicamente a las prostitutas mujeres. En el primero de ellos, *Spec.* 1.104, cita textualmente Dt 23.19 como parte de la explicación de los motivos por los que un sacerdote no puede casarse con una prostituta: si su dinero no es aceptado en el Templo pues ha sido obtenido a través de un acto sacrílego, menos aún podrá admitirse que un sacerdote comparta la vida con tal mujer. El segundo pasaje, *Spec.* 1.280, propone esta prohibición como ejemplo de que Dios no acepta sacrificios ni ofrendas de los injustos.

Pero si Filón tomó estos textos bíblicos como punto de partida para su exposición de la ley sobre prostitución en *Spec.* 3.51, su lectura es evidentemente sesgada y parcial. En primer lugar, el alejandrino no considera en absoluto a las formas culturales de prostitución, sino que generaliza la prohibición para cubrir cualquier tipo de relación sexual que se produzca a cambio de dinero. En segundo lugar, Filón introduce una importante restricción a la ley bíblica: solo alude a prostitutas mujeres, mientras no reconoce la existencia, ni la necesidad de regular o prevenir la prostitución ejercida por hombres. En tercer lugar, Filón establece una pena concreta para quienes desempeñan esta actividad: la muerte por lapidación. Este aspecto de su interpretación es el que mayores dificultades ofrece para nuestra comprensión, puesto que los versículos que hemos examinado no prevén ningún tipo de sanción para el acto que impiden.

⁴ En algunos lugares del mundo griego, la prostitución sagrada formó parte del culto de Afrodita, cf. Burkert 2007: 148, 206; en general sobre este tema, cf. Strong 1997.

⁵ Cf. Bar-Ilan 1998: 135-136; aunque Adler Goodfriend (1992) señala que hay otras interpretaciones posibles.

⁶ Cf. Epstein 1967: 158-162. A estos pasajes puede añadirse la prescripción de Lv 19.29 que prohíbe a los padres prostituir a sus hijas: “No profanes a tu hija para prostituirla (ἐκπορνεύσαι), y no prostituyas (ἐκπορνεύσει) la tierra ni llenes la tierra de ilegalidad”.

Hay otros pasajes bíblicos que pueden haber funcionado como fundamento para la pena de muerte que impone Filón, pero ninguno de ellos se refiere a la prostitución en términos generales del modo en que lo hace el filósofo alejandrino. Dt 22.20-21 establece que si una joven es acusada por su esposo de no haberla encontrado virgen en la noche de bodas y ello se comprueba, la muchacha deberá ser lapidada frente a la puerta de la casa de su padre, porque “prostituyó la casa de su padre” (ἐκπορνεῦσαι τὸν οἶκον τοῦ πατρὸς αὐτῆς, v. 21). Si fuese la hija de un sacerdote la que “se corrompiera a través de la prostitución” (βεβηλωθῆ τοῦ ἐκπορνεῦσαι), el castigo sería también la muerte pero en lugar de la lapidación se aplicaría el abrasamiento (Lv 21.9). El verbo utilizado para denominar la acción ilícita de estas jóvenes es ἐκπορνεύω, cuya raíz remite indefectiblemente a la prostituta, πόρνη; sin embargo, su sentido puede ser más amplio y cubrir otras formas de sexualidad ilícita. De hecho, en estos dos pasajes no necesariamente se trata de actos de prostitución en los que la muchacha ha recibido un pago a cambio de la unión sexual, sino simplemente de una relación no autorizada por el padre de la joven y producida fuera del espacio legítimo del matrimonio. Esta parece ser la situación aludida en primer término y en esta misma dirección se ubica la interpretación rabínica, que vincula estos dos casos no con la prostitución sino con el adulterio, en tanto constituyen formas de afrenta a la autoridad masculina (del padre y del esposo)⁷. De igual modo, Filón analiza el pasaje de Dt 22.13-21 en el contexto de su discusión sobre uniones extramatrimoniales con jóvenes vírgenes, comprometidas o no⁸, por lo tanto, difícilmente esta pueda ser la base para la pena aplicada a la prostitución.

Filón, entonces, no solo introduce una penalidad que el texto bíblico no prescribe sino que además asigna a la prostitución la más grave de las condenas, la muerte. Y el pasaje de *Spec.* 3.51 no es el único lugar donde el alejandrino asume esta posición, sino que atribuye la misma pena a este delito en otros textos⁹. Pero para comprender los motivos y la significación que obtiene en el pensamiento del alejandrino esta sanción extrema aplicada a la prostitución, será necesario indagar cuál era su percepción acerca de esta práctica y cuáles son los motivos por los que, desde su perspectiva, resulta de primera necesidad eliminarla de la vida social. Con este fin, dedicaremos los próximos apartados a analizar los numerosos pasajes en que Filón se

⁷ Cf. Epstein 1967: 165.

⁸ Cf. *Spec.* 3.79-82. Véase *supra* el apartado 1.2 del capítulo IV, “Vírgenes no comprometidas”.

⁹ Se trata de los pasajes de *Jos.* 43 e *Hypoth.* 7.1, que analizaremos en un próximo apartado de este capítulo.

refiere a aspectos variados de este delito, examen que nos permitirá al mismo tiempo clarificar las afirmaciones acerca de la prostitución que acumula en el párrafo de *Spec.* 3.51. A partir de esta indagación, será posible discutir con mayores herramientas y fundamentación el problema de la sanción que Filón establece para la prostituta, tema que retomaremos al final del capítulo.

2. La prostitución según Filón: características y razones para su prohibición

Filón alude en sus obras con frecuencia a las prostitutas o a la práctica de la prostitución, ya sea para utilizarlas como símbolos en el marco de sus interpretaciones alegóricas, ya para criticar algún aspecto concreto de esta actividad, que evidentemente era una presencia real y visible en la vida cotidiana de la sociedad alejandrina de la que participa el filósofo judío. De hecho, a pesar de que muchas de las referencias se enmarcan en contextos alegóricos, Filón ofrece abundante información sobre los modos en que se desenvolvía el comercio sexual, las formas en que se presentaban, se vestían o actuaban las prostitutas, los lugares en que podían hallarse, entre otros elementos que configuran una imagen bastante completa del funcionamiento de esta práctica social en el contexto histórico en que escribe el alejandrino.

Con respecto a la terminología, podemos identificar en los textos filónicos tres vocablos para denominar a la mujer que ejerce la prostitución: πόρνη, ἑταίρα, χαμαιτύπη. Estos vocablos tenían ya una larga historia en la lengua griega y aunque en su significado básico los tres se utilizan para denominar a la prostituta, poseen diferencias tanto a nivel denotativo como connotativo. El primero, πόρνη, es el más recurrente en los escritos del alejandrino y en la lengua griega era desde el siglo VII a.C. el término más genérico e inclusivo para referirse a la prostituta¹⁰. ἑταίρα es un vocablo eufemístico pues significa literalmente ‘compañera’ y en general los investigadores han interpretado que, mientras πόρνη designaba a la prostituta común, ἑταίρα se aplicaba a las cortesanas o prostitutas de más alto nivel social, que muchas veces poseían algún grado de educación cultural o artística y que eran mantenidas durante extensos períodos de tiempo por un amante, con el que supuestamente

¹⁰ Kapparis 2011: 223. El sustantivo deriva del verbo πέρνημι, que significa ‘vender’ sobre todo en el sentido de ‘exportar’ y es más peyorativo que ἑταίρα (Chantraine 1980: 888).

establecían un vínculo afectivo más que profesional¹¹. Sin embargo, tanto la tajante distinción entre uno y otro tipo de prostituta como la imagen así configurada de la *ἑταίρα* han sido puestas en duda en las últimas investigaciones, en vistas de la dificultad que supone el intento de trazar una nítida línea divisoria entre ambos, así como del frecuente uso intercambiable de los dos términos en referencia a una misma mujer, tanto en el discurso judicial como en el de la comedia¹². Entre los dos vocablos parece existir una diferencia de connotación y actitud, más que de las realidades concretas que designan, de modo que el uso de *ἑταίρα*, por su carácter eufemístico, resulta menos peyorativo que su contraparte, *πόρνη*¹³.

Por último, el término *χαμαιτύπη* posee una connotación mucho más despreciativa que los otros dos y refiere a la prostituta de más baja raigambre social. Su etimología proviene del adverbio *χαμαί* que significa ‘en tierra’ o ‘por tierra’, ‘por el suelo’ y del verbo *τύπτω*, ‘golpear’, es decir, literalmente significaría ‘la que golpea el suelo’. El origen de esta etimología podría estar ubicado en las aves rapaces que atacaban a los animales terrestres, según el uso del término por Aristóteles (*Historia de los animales* 620a31), aunque también se deriva de la frecuente situación de que el sexo con este tipo de prostitutas sería sobre el piso o en un colchón en el suelo¹⁴. Por ello, desde el período clásico la palabra *χαμαιτύπη* era de uso muy común para denominar a las prostitutas de la clase más baja.

En los textos de Filón estos vocablos no distinguen formas diversas de la práctica de la prostitución, aunque las connotaciones que acabamos de analizar no dejan de estar presentes. El término más utilizado es *πόρνη* porque es también el que se emplea en la *Septuaginta* y, al referirse a los pasajes bíblicos que contienen este vocablo, Filón tiende a conservarlo. Sin embargo, el hecho de que en ocasiones

¹¹ Cf. Pomeroy 1990: 109; Davidson 1997: 74, 77; Dover 2008: 52. Los criterios más frecuentes de la distinción son: el nivel de promiscuidad, la actitud emocional hacia el amante y el estatus social (Cohen, E. 2006: 97).

¹² Cf. Glazebrook 2006: 125-126; Cohen, E. 2006: 96-99.

¹³ Esta es la posición de Edward Cohen (2006: 98-99): “my thesis is that since the Greeks did not consistently differentiate *pernanai*’ (and related terms) from *hetairein*’ (and related terms), an author’s choice between one or the other of these two groupings does not reflect an objective and consistent inherent distinction between the two clusters. Rather since *pornos*’ and its cognates tended to be derogatory, and *hetairos*’ euphemistic —reflective, at least in part, of their differing economic functions (as set forth below)— actual usage corresponded to the way a speaker wanted to characterize a person in immediate context”.

¹⁴ Kapparis 2011: 233. Cf. Chantraine 1968-1980: 1245.

introduzca los tres términos en un mismo pasaje a modo de sinónimos¹⁵ indica que al alejandrino no le preocupaban en gran medida las diferencias que pudieran existir entre ellos. Cualquiera de estas formas de prostitución sería, desde su punto de vista, ilícita, inmoral e impía.

Por último, en un único pasaje, *Leg.* 3.8, Filón utiliza la forma masculina del sustantivo que alude a la prostitución, πόρνος, y lo hace en referencia a los politeístas, de modo que en su empleo del término convergen su asociación a los hijos de las prostitutas (tema del versículo de Dt 23.2 que Filón analiza en este contexto) y a otro significado que también puede asumir el vocablo, el de ‘idólatra’. Más allá de este único uso del sustantivo masculino πόρνος, no hay en las obras de Filón ningún comentario directo acerca de los hombres que ejercían la prostitución; por este motivo, en los párrafos siguientes nos ocuparemos exclusivamente de indagar en las concepciones que Filón expresa acerca de la prostitución femenina, sobre la que sí ofrece abundante información.

2. 1. El cuerpo, las apariencias y el placer

Uno de los elementos que mayor énfasis obtiene en las diversas descripciones de las prostitutas que elabora Filón es la apariencia física. Señala en muchas oportunidades la enorme importancia que asignan al aspecto exterior de su cuerpo y su rostro, y considera que esta preocupación es excesiva y superflua, pues la atención debería dirigirse al alma más que al cuerpo. Así, en el pasaje de *Spec.* 3.51 que analizamos, Filón critica que la prostituta “deshonra la belleza imperecedera de la inteligencia mientras honra la hermosura poco duradera del cuerpo” (τὸ μὲν τῆς διανοίας ἀθάνατον κάλλος αἰσχύνει, τὴν δὲ τοῦ σώματος ὀλιγοχρόνιον εὐμορφίαν προτιμᾷ). El descuido de la inteligencia, la parte superior y rectora del alma humana, se traduce en un desmesurado cuidado de la apariencia corporal, que la prostituta intenta resaltar a través de variados medios.

Filón retrata minuciosamente muchos detalles del cuerpo, el rostro, la vestimenta e incluso los modos de moverse o caminar que caracterizan a este tipo de mujeres. Así,

¹⁵ Cf. *Jos.* 43, pasaje que analizaremos *infra*, p. 298. Por otra parte, si la distinción entre πόρνη y ἑταίρα es incierta en el período clásico, para la época imperial esta ya era casi por completo inexistente: “whatever their original difference, the Greek words *pornê* and *hetaira* are used almost interchangeably under the Empire” (Flemming 1999: 47).

en *Sacr.* 21, para describir a la personificación Placer, Filón afirma que esta se presenta “al modo de una prostituta o ramera” (πόρνης καὶ χαμαιτύπης τὸν τρόπον) y precisa varios elementos de su aspecto. Su atuendo está compuesto por “costosos ropajes floreados” (πολυτελεῖς ἐσθῆτας ἐπηνθισμένας) y acompañado por joyas como “pulseras” (περιβραχιόνια), “collares” (περιαυχένια) y “todos los otros adornos fabricados de oro y piedras preciosas” (ὅσα ἄλλα χρυσοῦ καὶ λίθων πολυτελῶν δημιουργηθέντα κόσμος). A esta vestimenta se añaden el peinado, pues lleva “los cabellos de su cabeza entrelazados en forma elaborada y variopinta” (περιέργω ποικιλία τὰς τῆς κεφαλῆς τρίχας ἀναπεπλεγμένη), el maquillaje, ya que tiene “los ojos delineados” (ἐγκεκαλυμμένη τὰς ὀφρῦς) y “su rubor es artificial” (ἔρευθος εἰργασμένη)¹⁶, y el perfume, gracias al cual “exhala dulcísimas fragancias” (μύρων εὐωδεστάτων ἀποπνέουσα). Pero el elemento que Filón señala en primer lugar y que mayor indignación le produce es la actitud de esta clase de mujer, que se manifiesta en sus movimientos corporales y en sus expresiones faciales. La prostituta Placer lleva “paso tambaleante por el exceso del lujo y la molicie” (κεκλασμένῳ τῷ βαδίσματι ὑπὸ τρυφῆς τῆς ἄγαν καὶ χλιδῆς), “entorna los ojos” (σαλεύουσα τὸ ὀφθαλμῶ), “mira de forma insolente e impúdica” (θράσος μετ’ ἀναισχυντίας ἐμβλέπουσα), “alza el cuello para mostrarse más alta de lo que es por naturaleza” (τὸν ἀυχένα ἐπαίρουσα, πλέον τῆς φύσεως ἑαυτὴν ἐνορθιάζουσα), “ríe y carcajea” (σεσαρυῖα καὶ κιχλίζουσα)¹⁷.

Esta descripción, si bien no puede considerarse una fuente histórica por completo fidedigna a causa de su carácter metafórico –recuérdese que es una representación simbólica del placer–, brinda de todos modos una imagen muy pormenorizada de los elementos que podrían caracterizar la apariencia de estas mujeres en la vida ciudadana de la Alejandría contemporánea a Filón. Resulta muy difícil suponer que Filón presenta una invención fantasiosa, al contrario, la lectura produce la impresión de que el alejandrino veía cotidianamente este tipo de comportamientos y los critica desde el cercano conocimiento de una realidad palpable en su contexto social¹⁸.

¹⁶ Cf. *Fug.* 153: la prostituta “como una tablilla, se pinta el rostro de color a falta de una belleza natural”.

¹⁷ Una representación muy similar de las actitudes y apariencia de la prostituta se encuentra en *QG* 4.99, donde Filón igualmente señala la mirada desvergonzada, el cuello elevado, el movimiento continuo de las cejas, la forma de caminar y el hecho de que no se ruboriza por ningún motivo. También en *Virt.* 39, en el marco del episodio de las mujeres moabitas que son enviadas por sus gobernantes para seducir a los hebreos, Filón considera que en ese acto ellas se prostituyen y alude a los vestidos, maquillajes y otros adornos que utilizan para realzar de manera artificial su belleza.

¹⁸ Si bien la imagen de la prostituta que Filón delinea posee puntos de contacto con la tradición literaria griega, podemos afirmar que también las descripciones realizadas por los oradores y por los

El tono crítico frente a esta imagen de las mujeres que cambian sexo por dinero se centra en dos elementos concretos: primero, la artificialidad de la apariencia, que evidencia un excesivo interés por lo corporal; segundo, la desvergüenza en la actitud, que revela un carácter moral altamente reprobable.

El problema que Filón percibe en la preocupación excesiva de estas mujeres por realzar su belleza física y por el cuidado corporal está relacionado con la teoría ética que sostiene, cuyos principios ya hemos señalado en capítulos anteriores¹⁹. Si la virtud consiste en el dominio del alma racional sobre toda tendencia irracional producida a partir de los impulsos provenientes del cuerpo y los sentidos, la excesiva atención a lo corporal implica un grave desequilibrio que repercute directamente en la dimensión moral de la persona. De hecho, Filón opone continuamente los bienes del alma, que son las virtudes y las acciones virtuosas, a los bienes externos y corporales, consistentes en elementos pasajeros como la riqueza, la gloria, los honores, la belleza y lozanía física²⁰. Estos bienes sufren inevitablemente la corrupción y la degradación propia de las cosas mortales, de modo que son “efímeros” (ἐφήμεροις) y, por tanto, “espurios” (νόθοις), mientras que las virtudes y la belleza del alma constituyen bienes “legítimos e incorruptibles” (τῶν γνησίων καὶ ἀφθάρτων) (*Deus* 151). En efecto, “las almas amantes del cuerpo” (ψυχαῖς ταῖς φιλοσωμάτοις) que “estiman en forma preeminente los bienes externos” (τὰ δὲ ἐκτὸς ἀγαθὰ διαφερόντως τετιμῆσθαι) “están, como los crucificados, clavadas a materias perecederas hasta la muerte” (καθάπερ οἱ ἀνασκολοπισθέντες ἄχρι θανάτου φθαρταῖς ὕλαις προσήλωνται) (*Post.* 61). La oposición entre la belleza del cuerpo y la del alma es representada en la interpretación alegórica por Raquel y Lía, respectivamente. La primera, más joven, simboliza la belleza corporal que es mortal, mientras que Lía, la mayor, representa la inmortal belleza del alma, cuyos bienes son tales que “cuantas cosas son valiosas para la sensibilidad, no alcanzan la perfección de una sola de las bellezas del alma” (ὅσα

comediógrafos, más allá de la exageración que puede producirse en vistas de una mayor fuerza retórica, tenían un anclaje en la realidad diaria, y ello era justamente lo que las proveía de su poder simbólico, crítico y persuasivo. Cf. Demóstenes, *Contra Neera* [59].35 y *Contra Olimpiodoro* [48].55, donde el orador enfatiza los costosos vestidos y joyas con que se adornaban las prostitutas. Cf. Glazebrook 2006: 127.

¹⁹ Véase *supra* en el capítulo II el apartado 3.1 “Justificación ética del mandamiento: φιληδονία vs. ἐγκράτεια”.

²⁰ Cf. *Somn.* 1.248, *Deus* 150-151, *Sobr.* 68, etc. En *Jos.* 130 Filón subraya el carácter efímero de la belleza corporal.

μέντοι τίμια πρὸς αἴσθησιν, ἑνὸς μόνου τοῦ κατὰ ψυχὴν κάλλους ἀτελέστερα, *Sobr.* 12).

La inferioridad de la belleza corporal y otros bienes exteriores en comparación con la belleza del alma explica que los primeros sean considerados bienes falsos o incompletos. De hecho, la cuestión de la naturaleza espuria de la belleza corporal se vincula en el pensamiento de Filón con “la doctrina estoica de que solo lo bello es bueno” (τὸ στωικὸν δόγμα τὸ μόνον εἶναι τὸ καλὸν ἀγαθόν, *Post.* 133). Los estoicos, tal como Filón señala, sostuvieron la identidad entre lo bello (τὸ καλόν), en sentido moral, y lo bueno (τὸ ἀγαθόν), y dado que el bien es la virtud y todo aquello que participa de las virtudes, la belleza solo puede ser un atributo moral, mientras que la belleza del cuerpo, al igual que todos los demás bienes corporales o exteriores, son en realidad indiferentes²¹. Filón no siempre llama indiferentes a los bienes externos, pero sí distingue entre las tres clases de bienes –los del alma, los del cuerpo y los externos– y considera que únicamente los del alma son bienes verdaderos, y estos no son otros que las virtudes²². De allí que pueda postularse una abismal diferencia entre la belleza corpórea y la del alma:

La belleza del cuerpo reside en la proporción entre sus partes, en su buen color y lozanía y tiene un breve período de florecimiento, en cambio, la de la inteligencia [radica] en la armonía de los pensamientos y en la sinfonía de las virtudes, y esta no desaparece con el paso del tiempo, sino que con su duración se renueva y rejuvenece, adornada por el magnífico color de la verdad y por el acuerdo de las obras con las palabras y de las palabras con las obras y con las intenciones²³.

En consecuencia, la apariencia física de las prostitutas crea una belleza falsa, que solo indica la ausencia de la verdadera belleza, la del alma virtuosa. Filón señala muchas veces esta oposición entre belleza genuina y espuria en relación con las prostitutas²⁴ y, desde su punto de vista, la belleza que estas mujeres intentan mostrar no

²¹ Cf. *SVF* 3.29-32, *BS* 26.33 y el comentario de Boeri y Salles 2012: 650. Filón reitera esta idea en *Sobr.* 60 y 62; en *Sobr.* 68 afirma que los verdaderos bienes están atesorados en el alma únicamente y ningún insensato participa de ellos.

²² Cf. *Det.* 7-9 y la nota 8 de Coria en *OCFA* II, p. 128. Sobre los indiferentes, cf. *Opif.* 74, *Leg.* 2.17, *Sacr.* 99, *Det.* 122, *Her.* 253, *Fug.* 152, *Spec.* 2.46, *Praem.* 70, *Prob.* 61, 83.

²³ τὸ μὲν γὰρ τοῦ σώματος ἐν συμμετρίας μερῶν εὐχροία τε καὶ εὐσαρκία κεῖται, βραχὺν τῆς ἀκμῆς ἔχον καιρὸν, τὸ δὲ τῆς διανοίας ἐν ἀρμονίᾳ δογμάτων καὶ ἀρετῶν συμφωνία, μὴ χρόνου μήκει μαραινόμενον, ἀλλ' ἐφ' ὅσον ἐγχερονίζει καινούμενον καὶ νεάζον, χρώματι διαπρεπεῖ κεκοσμημένον ἀληθείας καὶ ὁμολογίας ἔργων πρὸς λόγους καὶ πρὸς ἔργα λόγων καὶ ἐτι βουλευμάτων πρὸς ἐκάτερα (*Mos.* 2.140).

²⁴ Cf. *Sacr.* 21, *Fug.* 153, *Aet.* 56, *Prov.* 2.31.

es más que la primera señal visible y concreta de su inmoralidad, puesto que el cuidado físico excesivo solo puede indicar una escasa preocupación por el cultivo del alma y de la racionalidad que conduce a la adquisición y práctica de las virtudes. En efecto, la preponderancia asignada al cuerpo implica no solo su cuidado, sino también atención a los impulsos y deseos que este genera, de manera que en primer término se privilegiará la obtención del placer²⁵, pues los deseos corporales más fervorosos son siempre los del vientre, i. e. alimentos y bebidas, y los de debajo del vientre, i. e. sexuales. La obtención de los objetos hacia los que tienden estos deseos es la mayor fuente de placeres insaciables, los que tienden a generar el vicio que Filón vincula más estrechamente con la sexualidad y del cual encuentra en las prostitutas la manifestación más concreta y visible: la “intemperancia” (ἀκολασία, *Spec.* 3.51).

Ya hemos analizado antes el modo en que este vicio se opone a las dos virtudes más útiles en el terreno de la sexualidad²⁶, la templanza o moderación (σωφροσύνης) y la continencia (ἐγκράτεια)²⁷. La primera de estas virtudes es la que con mayor frecuencia se encuentra en directa oposición a la ἀκολασία en el pensamiento moral griego²⁸ y, de hecho, Filón recupera este mismo contraste, pues pocas palabras antes de referirse a intemperancia de la prostituta, define a esta mujer como una “enemiga de la decencia, del pudor, de la templanza y de las demás virtudes” (κοσμιότητος καὶ αἰδοῦς καὶ σωφροσύνης καὶ τῶν ἄλλων ἀρετῶν ἀλλοτριάν) (*Spec.* 3.51). La contraposición tiene correlatos directos en el terreno sexual, pues si la σωφροσύνη produciría un comportamiento signado por la “decencia” (κοσμιότητος, *ibíd.*) y la “castidad” o “pureza” (ἀγνεία, *Virt.* 37), la ἀκολασία, en cambio, se expresa en acciones guiadas por una intención “lujuriosa” (μαχλάς, *Opif.* 66) y por un sentimiento de “lascivia” (λαγνεία, *Her.* 109). Si estas cualidades ya muestran una enorme degradación moral

²⁵ La primacía del placer en el alma de la prostituta se expresa en la simbolización del placer como una prostituta en *Sacr.* 21 y *Opif.* 166. En *Somn.* 1.88 el comportamiento de la prostituta representa los sentidos.

²⁶ Véase *supra*, n. 19 en este capítulo.

²⁷ Aristóteles (*Ética Nicomaquea* 1149b25-30) afirma que los dos pares de opuestos ἐγκράτεια-ἀκρασία, σωφροσύνη-ἀκολασία se relacionan con “los apetitos y placeres corporales” (περὶ ἐπιθυμίας καὶ ἡδονὰς σωματικῆς), aunque los diferencia en cuanto que el segundo par puede aplicarse solo a los apetitos y placeres “humanos y naturales” (ἀνθρώπιναι καὶ φυσικαί) mientras que el primero puede aplicarse también a los que son “bestiales” (θηριώδεις) o bien producidos “a causa de mutilaciones o enfermedades” (διὰ πηρώσεις καὶ νοσήματα).

²⁸ Cf. Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso* 3.37.3-5; Platón, *Gorgias* 504e, 507d, *Menón* 73b, *República* 364a, 404e; Aristóteles, *Ética Nicomaquea* 1107b 5, 1109a 3, 1118a 24, 1149b 30, 1150a 10, 1151b 31; *Política* 1335a 22-23, etc. Filón también recurre con frecuencia a esta oposición: *Opif.* 73, *Det.* 73, *Agr.* 101, *Her.* 209, *Mut.* 197, *Mos.* 2.55, *Abr.* 103, *Spec.* 3.62, *Prob.* 159.

desde el punto de vista filónico, a ellas se añade un elemento que agrava aún más esta condición: la atracción que la prostituta busca ejercer sobre otros, a los que intenta conducir hacia los mismos vicios. Justamente en este sentido afirma Filón que “ella llena de intemperancia las almas de los hombres al igual que las de las mujeres” (ἡ ἀναπιμπλάσα τὰς ψυχὰς ἀνδρῶν ὁμοῦ καὶ γυναικῶν ἀκολασίας, *Spec.* 3.51), los primeros, atraídos por su apariencia hacia placeres ilícitos, las segundas, tendientes a imitarla en su indecencia.

Pero además de su evidente intemperancia, otra virtud de la que carece la prostituta es el “pudor” (αἰδώς), el sentimiento interno que se traduce en la actitud externa de la σωφροσύνη. La ausencia de estas dos cualidades morales es significativa, pues son las virtudes fundamentales que Filón asigna a las mujeres, las que determinan su nivel de decencia y respetabilidad. De hecho, como indica Dorothy Sly (1990: 204), estas son las dos virtudes que el alejandrino explícitamente espera de las mujeres, siendo la σωφροσύνη la única de las cuatro principales virtudes griegas que atribuye al género femenino. Ya hemos señalado en capítulos anteriores que, en opinión de Filón, es apropiado que las mujeres se ruboricen y conserven una actitud pudorosa en su trato con los hombres²⁹, pues ello asegura la preservación de la castidad y el mantenimiento de una posición de sumisión y respeto hacia el género masculino. La prostituta, que se aleja por completo de estas dos virtudes esenciales, es el contraejemplo más evidente del modelo femenino que propugna Filón. De hecho, la prostituta se encuentra siempre en el polo opuesto frente a su contraparte respetable y honrada: la mujer educada y casta, a la que el alejandrino alude mediante el término ἀστή³⁰. Y ello se manifiesta también en su apariencia física, donde demuestra a todas luces la ausencia del sentido del decoro y la modestia, pues su “mirada impúdica” (ἀναιδὲς βλέμμα) y el hecho de que “no se ruboriza” ante actos indecentes o vulgares (τὸ ἐπὶ μηδενὶ τῶν φαύλων ἐρυθριᾶν), son “signos de un alma vergonzosa” (σημεῖά ἐστι ψυχῆς αἰσχίστης), “que inscribe en su cuerpo visible las marcas de sus propias desgracias ocultas” (τοὺς ἀφανεῖς τῶν οἰκειῶν ὀνειδῶν τύπους ἐγγραφούσης τῷ φανερῷ σώματι) (*QG* 4.99)³¹.

²⁹ Véase *supra*, p. 169 en el cap. II, en relación con *Spec.* 3.56.

³⁰ Cf. Sly 1990: 195-201, sobre el contraste entre prostituta y ἀστή.

³¹ Sobre la necesidad del rubor en las mujeres, especialmente en las doncellas, cf. *Spec.* 3.25 y véase *supra* nuestro análisis, en p. 184 del cap. III.

Por lo tanto, la belleza externa que busca obtener la prostituta solo serviría, desde el punto de vista de Filón, para demostrar la corrupción interna y la intemperancia de un alma dominada por los placeres. Pero es posible además añadir otra dimensión a este análisis de la apariencia física de las prostitutas. Como hemos intentado demostrar, Filón deja en claro que las mujeres que ejercen este oficio siempre son reconocibles a primera vista, por el modo en que se visten, se maquillan y actúan. Si bien no especifica una vestimenta determinada que las identifique, es evidente que el modo de vestirse – con ropas coloridas, extravagantes y costosas, según su descripción– las separa de las mujeres ‘honestas’ y las demarca como grupo. Ello es significativo, puesto que en el marco legislativo diseñado por Augusto se asignaba igualmente gran importancia al modo en que la apariencia externa permitía distinguir a las *matronae* –tanto las esposas como las doncellas que eran esposas prospectivas de los ciudadanos romanos– de las prostitutas. Mientras las primeras usaban como vestimentas típicas la *stola* (un vestido largo con bordados) y la *vitta* (lazo o filete que adornaba la cabeza), las últimas solían portar la toga, una prenda masculina que caracterizaba a los ciudadanos romanos cuando era blanca, pero que en el caso de las prostitutas era en general oscura. La legislación augustea sancionó esta diferencia de vestimenta al condenar a las mujeres adúlteras a portar la toga igual que las prostitutas³². Además, si una mujer decente era acosada o abordada por un hombre mientras se hallaba vestida al modo de una esclava o prostituta, el hombre no podía ser acusado de *iniuria*, puesto que el atuendo de la mujer había dado lugar a que fuera confundida con una de las clases de mujeres excluidas de la protección de la *Lex Iulia de adulteriis coercendis*³³. Si bien Filón no alude a ninguna de estas vestimentas típicamente romanas, la preocupación por una identificación inmediata de las prostitutas y su fácil distinción de las mujeres respetables indica hasta qué punto en su contexto cultural la apariencia externa se encontraba asociada tanto al estatus social como al carácter moral de los grupos e individuos.

³² Cf. Marcial, *Epigramas* 2.39 y 10.52; Juvenal, *Sátiras* 2.68-70. La ley por primera vez estableció como requisito formal el uso de la toga por parte de las prostitutas y prohibió su uso a las matronas; de esta forma sancionaba la *stola* y la *vitta* como vestimentas apropiadas para estas últimas (cf. McGinn 1998: 171), aunque solo tiempo más tarde se les impuso el uso obligatorio de esas prendas (cf. *ibíd.*, p. 162).

³³ Cf. *Digesto* 47.10.15.15. Sobre las regulaciones vestimentarias establecidas en la legislación de Augusto, cf. McGinn 1998: 156-171 y 2014: 91-97; Olson 2006: 186-204.

2. 2. El sexo como mercancía

La apariencia física de la prostituta no solo es engañosa y falsa en el sentido que hemos expuesto en el apartado anterior, es decir, porque esconde un alma que carece de la belleza legítima de las virtudes. El engaño también reside en el hecho de que las prostitutas se esfuerzan por crear en forma artificial una apariencia bella y atractiva con la intención de seducir y arrastrar a los hombres hacia placeres inmorales e ilícitos. Así, Filón señala que estas mujeres ocultan su fealdad mediante los vestidos, las joyas y maquillajes pues así “engañan los ojos” (καταγοητεύουσι ὀφθαλμούς, *Aet.* 56) y “fabrican una [belleza] espuria para atrapar (ἐπ' ἐνέδρα) a los que las miran” (*Prov.* 2.31); de modo que “cada cosa que dice o hace [la prostituta] es para cautivar (θήρα) a los jóvenes” (*Spec.* 3.51) mediante artificios y falsedades.

En esta descripción del accionar de las prostitutas se manifiesta el peligro atávico que suscita la mujer tanto en la cultura griega desde sus orígenes como en la ancestral tradición hebrea³⁴. En el pensamiento de Filón, la prostituta se constituye en representante ejemplar de ese peligro latente que la cultura patriarcal percibe en la sexualidad femenina. Pero además de esta dimensión del engaño como señuelo, hay otro aspecto en que el comportamiento de la prostituta se caracteriza por el doblez y la falsedad: el interés sexual o amoroso es fingido pues el único móvil real de su accionar es la obtención de una ganancia económica. Filón recrimina en diversas ocasiones esta motivación de las prostitutas como una indicación de la hipocresía de su carácter. En *Plant.* 105 Filón alerta contra “los embaucamientos de las prostitutas hacia sus amantes” (ἐταιρῶν πρὸς ἐραστὰς γοητεῖαι) y explica que “las mujeres que trafican con sus cuerpos en la flor de su edad” (τὰς γὰρ μισθαρονοῦσας ἐπὶ τῇ ὥρᾳ τοῦ σώματος) “abrazan a sus amantes como si los amaran intensamente” (περιεχομένας τῶν ἐραστῶν ὡς δὴ σφόδρα φιλούσας), pero “no los aman a ellos sino a sí mismas y esperan con avidez las ganancias de cada día” (φιλοῦσι δὲ οὐκ ἐκείνους, ἀλλ' ἑαυτὰς καὶ τοῖς καθ' ἑκάστην ἡμέραν λήμμασιν ἐπικεχίνασι). Igualmente, en *Leg.* 3.182 asume que “nadie diría que una prostituta es afectuosa hacia su amante” (οὐκ ἂν τις

³⁴ La desconfianza que genera la mujer se expresa con gran detallismo y fervor en la *Sabiduría de Ben Sirá*, texto del judaísmo helenístico redactado a principios del siglo II a.C., cf. Sir. 9.1-9, 25.13-26, 26.5-12, 42.12-14.

εἶποι ... τὴν ἑταίραν εὖνουν ἐραστῆ) pues “su afecto es hacia lo que recibe, no hacia él” (τοῖς γὰρ διδομένοις, οὐκ αὐτῷ, προσπέπονθεν).

Los sentimientos fingidos de la prostituta a los que Filón se refiere en estos pasajes son el amor –mencionado mediante el verbo φιλέω– y el afecto, benevolencia o buena disposición –aludido mediante el adjetivo εὖνοος–. Como hemos indicado en capítulos anteriores, estos son sentimientos positivos y valiosos cuando se producen en el marco de una relación lícita, i. e. la unión matrimonial en vistas de la generación de descendencia³⁵. Sin embargo, en el contexto de la prostitución pierden todo su sentido y se convierten en uno más de los ornamentos engañosos a los que recurre la mujer con un objetivo preciso: la seducción de los hombres para la obtención de ganancias. En contraste con el fin de la sexualidad lícita, la procreación de descendencia legítima, la relación sexual con una prostituta persigue fines por completo inapropiados: por un lado, el placer, que la prostituta ofrece a sus clientes; por otro, la ganancia económica que ella recibe a partir de su práctica. No es necesario insistir, pues ya hemos analizado este tema en capítulos anteriores, en la inadecuación del placer como fin en sí mismo de las relaciones sexuales³⁶. Pero indagaremos, en cambio, acerca del aspecto mercantil de la prostitución, pues Filón alude a esta cuestión en un gran número de sus comentarios y ofrece algunos datos interesantes en relación con el ejercicio del oficio, los lugares en que se practicaba y las personas que se involucraban en el negocio.

En el pasaje de *Spec.* 3.51 en que Filón refiere la ley que condena la prostitución, afirma con respecto a la mercantilización del cuerpo:

παραρριπτοῦσα μὲν αὐτὴν τοῖς ἐπιτυχοῦσι, τὴν δ' ὥραν ὥσπερ τι τῶν
ὠνίων ἐπ' ἀγορᾶς πιπράσκουσα ... τοὺς δὲ ἐραστὰς ἀλείφει κατὰ
ἀλλήλων αἴσχιστον ἄθλον αὐτὴν προτιθεῖσα τοῖς τὸ πλεόν
εἰσενεγκοῦσιν

[la prostituta] se expone a sí misma a los primeros que encuentra y vende su juventud como una de las mercancías en el mercado [...] excita a sus amantes unos contra otros, entregándose a sí misma como premio vergonzoso en grado sumo para los que ofrecen más.

En este párrafo resulta claro que las prostitutas se mostraban a sí mismas –de otra forma, ningún sentido tendría el despliegue de adornos del que hablamos antes– y su presencia era visible en el mercado, el ἀγορά, el centro de los negocios y la política

³⁵ Véase *supra* el apartado 3 del cap. I y el apartado 3.2 del cap. II.

³⁶ Véase *supra* el apartado 4 en el cap. I y, en el cap. II, apartado 3.1.

en el que se desarrollaba cotidianamente la vida ciudadana³⁷. Las palabras filónicas permiten deducir que no existía un precio establecido para la adquisición del servicio, sino que los interesados podrían ofrecer lo que estimaran conveniente y, en caso de que concurrieran varias propuestas, sería la mujer quien podría decidir cuál aceptar, privilegiando la obtención de una mayor ganancia. Sin embargo, el tono de reproche de Filón indica que debemos tomar ciertos recaudos al momento de evaluar su credibilidad. En efecto, la libertad de la que parecen disfrutar las prostitutas en esta descripción con toda probabilidad no sería tan segura ni sus decisiones tan respetadas³⁸. De hecho, en ocasiones las palabras de Filón dejan traslucir que la situación más habitual de estas mujeres sería la de una gran vulnerabilidad a constantes maltratos y ultrajes. Así lo indican pasajes como *Spec.* 3.80 y *Praem.* 139, en los que las mujeres respetables que son golpeadas, maltratadas o vejadas sexualmente en forma violenta son equiparadas con las prostitutas, quienes evidentemente recibirían con frecuencia este tipo de trato³⁹. Además, si bien Filón no lo explicita, en la época una gran parte de las prostitutas eran esclavas, obligadas por sus amos a ejercer esta actividad, del mismo modo en que podían ser utilizadas sexualmente a voluntad de su dueño⁴⁰. Resulta llamativo que Filón no mencione esta compleja cuestión en relación con la prostitución, tal vez porque le preocupe más el hecho de que las mujeres libres asuman este rol, mientras que con respecto a las esclavas, aunque no considere lícito que obtengan este trato como objetos o mercancías sexuales, asume que en la posición en que se hallan no tienen defensa alguna.

En otro pasaje al que ya hemos aludido, *Sacr.* 21, Filón confirma la presencia de las prostitutas en el ágora, a la que este tipo de mujer “considera su casa” (τὴν ἀγορὰν

³⁷ En el *Comentario alegórico*, Filón presenta a la virtud o la sabiduría disfrazada de prostituta y sentada, como Tamar, en una encrucijada ofreciéndose a quienes pasan por el camino, a fin de que descubran su belleza intacta y virgen (*Cong.* 124).

³⁸ De hecho, el problema de las disputas suscitadas por las prostitutas es tradicional en la literatura griega (cf. Aristófanes, *Avispas* 1326 ss., *Acarnienses* 523 ss.; Ateneo, *Banquete de los eruditos* 13.1; Demóstenes, *Contra Midias* [21].36), aunque también encuentra sustento en la legislación ateniense, que preveía un tope máximo en el precio de las prostitutas (Aristóteles, *Constitución de los Atenienses* 50.2) y permitía iniciar un procedimiento legal contra quien pagara más que el monto permitido (cf. Hipérides, *En defensa de Euxenipo* 3). Cf. Davidson 1997: 82. En la época imperial romana, parece que existía un amplio abanico de precios posibles, variables según diversos criterios, cf. McGinn 2004: 40-55. El autor señala que había una gran fluctuación de precios entre distintas áreas del Imperio y que para el Egipto romano no se han conservado datos claros sobre los precios que se pagaba a las prostitutas (p. 45).

³⁹ *Spec.* 3.80 se refiere a los hombres que no respetan a sus esposas sino que “las ultrajan y se comportan con mujeres libres como con cortesanas” (ἀλλ' ὑβρίζαντες καὶ ὡς ἑταίραις ταῖς ἀσπαῖς προσενεχθέντες); *Praem.* 139, en el contexto de las maldiciones que deben esperar los hombres viles, advierte que “verán a sus esposas [...] ultrajadas como cortesanas” (ὄψονται καὶ γυναικας ... ἑταιρῶν τρόπον ὑβριζομένας).

⁴⁰ Sobre la relación entre esclavitud y prostitución en el Imperio romano, cf. Flemming 1999: 56-61.

οἰκίαν νομίζουσα). A la vez, califica a la prostituta mediante el adjetivo τριοδίτις, cuyo sentido puede traducirse como ‘frecuentadora de encrucijadas’ o, en sentido literal, ‘callejera’⁴¹. Filón es el primer autor que utiliza este término en alusión a la prostitución, pues en su origen se vinculaba al culto de diosas como Hécate o Artemisa, relacionadas con la magia y con las encrucijadas, y por extensión se empleaba en referencia a las brujas⁴². Claramente, las prostitutas se movían libremente por la ciudad y recorrían las calles y los sitios más frecuentados por los hombres, en lo que representaba un fuerte contraste con el modo de vida de las mujeres consideradas respetables, doncellas vírgenes o esposas, que pasaban la mayor parte de su tiempo en el interior de la casa dedicadas a las actividades domésticas.

Es posible identificar en el mismo pasaje otro espacio en el que podrían hallarse asiduamente las prostitutas: las termas. La frase de Filón es ambigua, porque afirma que las prostitutas “hacían uso de los baños calientes uno tras otro” (θερμολουσῖαις ἐπαλλήλοις χρωμένῃ, *Sacr.* 21). Pero el verbo χράομαι –‘usar’, ‘disfrutar de’– puede también tener el sentido de ‘visitar frecuentemente’, lo que indicaría que los baños que tomaban estas mujeres no eran privados sino que los obtenían en los complejos de baños públicos que proliferaron en todo el Imperio romano, los que recibían una variada concurrencia, de forma que podían darse encuentro allí personas provenientes de los distintos estratos sociales. En efecto, en las termas podían obtenerse, además de los baños mismos, otra cantidad de servicios variados, desde comidas, bebidas, juegos y entretenimientos diversos, hasta la prostitución, que podía ser ejercida por empleados del lugar o por prostitutas externas que irían a ofrecer allí sus servicios⁴³.

Por último, en otros pasajes Filón menciona un lugar específico de ubicación de la prostitución, el χαμαιτυπεῖον, el burdel (*Spec.* 1.103 y *Her.* 109). Este término, derivado del sustantivo utilizado para denominar a la prostituta, χαμαιτύπη, es de uso tardío en la lengua griega; de hecho, no hay precedentes seguros antes del uso filónico, aunque sí fue empleado por numerosos autores posteriores⁴⁴. No obstante esta novedad

⁴¹ Cf. *LSJ* s.v.: “streetwalker”.

⁴² Kapparis 2011: 242-243. El mismo uso aparece en *Fug.* 153.

⁴³ Cf. McGinn 2004: 23-26, 207-214. Cf. Clemente de Alejandría, *Pedagogo* 3.5.32. Según esta descripción y otras, los baños eran mixtos, aunque parece que Adriano legisló que se separaran los sexos, cf. Dión Casio, *Historia de Roma* 69.8.2.

⁴⁴ Los únicos fragmentos que el *TLG* señala como anteriores a Filón son un testimonio sobre Dioniso de Heraclia (*SVF* 1.422) que es en realidad un pasaje de Diógenes Laercio y un fragmento atribuido a Posidonio (s. II-I a.C.; ed. Theiler 1982, Fr. 290a.482), pero que pertenece a un texto de Cleomedes, para el que tomó como fuentes a autores variados además de Posidonio (cf. Bowen y Todd 2004: 95, n. 39) y que resulta difícil de datar, por lo que su momento de producción podría hallarse entre el 50 a.C. y el 200

terminológica, los burdeles, llamados más usualmente ἐργαστήριον (lit. ‘lugar de trabajo’) y πορνείον, existían desde al menos la época arcaica en Grecia. En Roma también eran una realidad tangible y en época imperial ello puede afirmarse con seguridad con respecto a todas las ciudades del Imperio. Se trataba de establecimientos en los que las prostitutas se reunían para ejercer el oficio y algunas incluso vivirían allí mismo; predominaba en ellos la prostitución esclava y eran generalmente regentados por algún tipo de proxeneta que sería quien recibía y administraba las ganancias⁴⁵. Muy relacionados con este tipo de espacios se encuentran los hospedajes o tabernas que solían proliferar sobre todo en las zonas más externas de las ciudades y que ofrecían a los viajeros alojamiento, comida y bebida, además del uso de las mujeres que allí trabajaban cumpliendo varias funciones, entre otras, como prostitutas⁴⁶.

Además de un conocimiento bastante amplio acerca de los lugares en que podía hallarse la prostitución, Filón tiene noción de otro aspecto del funcionamiento económico de esta práctica: su financiación por parte de los integrantes de las clases sociales más elevadas. En efecto, en un pasaje del *Comentario alegórico*, el alejandrino da por sentado que los ricos invierten en el negocio del sexo. Al comparar el modo en que el hombre noble y el vil se acercarán a la riqueza, afirma que “el vil poseedor de la riqueza” (τὸν πολυχρήματον φαῦλον) la utilizará como esclavo y servil, o como usurero y avaro o, en fin, como un libertino que será “patrocinador de cortesanos, proxenetas, procuradores y de toda una incontinente cofradía” (ἐταιρῶν καὶ πορνοτρόφων καὶ μαστροπῶν καὶ παντὸς ἀκολάστου θιάσου χορηγός, *Fug.* 28). En este comentario, Filón pone de manifiesto dos aspectos complementarios del funcionamiento económico de la prostitución: por un lado, los ricos son quienes invierten en el negocio y quienes, en última instancia, obtienen las ganancias; por otro lado, ellos mismos no poseen contacto directo con este aspecto de sus actividades

d.C. Por lo tanto, no puede determinarse si el texto es anterior o posterior a Filón. Los demás usos del término aparecen en autores más tardíos: cf. Dión Crisóstomo, *Orationes* 33.36, Luciano de Samosata, *Nigrino* 22, *Icaromenipo* 16, *Diálogo de los muertos* 20.11, Aquiles Tacio, *Leucipa y Clitofonte* 8.8.11, Clemente de Alejandría, *Stromata* 3.4.28.1, etc.

⁴⁵ Sobre los burdeles en Grecia, cf. Davidson 1998: 83-91 y Glazebrook 2011: 34-59. Sobre Roma, cf. Flemming 1999: 43; McGinn 2004: 204-214. Este último autor señala la dificultad que supone establecer una línea divisoria clara entre los burdeles y otros establecimientos en que el sexo no era el primer negocio pero sí formaba parte de él, como los baños y las tabernas.

⁴⁶ De hecho, en la Atenas clásica los datos literarios y arqueológicos indican que en general la prostitución no era la única función de los espacios identificados como πορνείον, sino que podían servir como tabernas e incluso uno de ellos es probable que haya sido simultáneamente un taller de producción textil (Glazebrook 2011: 46).

económicas pues designan intermediarios que se ocupan del control y gerenciamiento de la actividad: los proxenetas.

Filón utiliza diversos términos para nombrar a estos intermediarios. Uno de ellos, *πορνοτρόφος*, es equivalente al más común y antiguo *πορνοβόσκος*, ambos compuestos por el sustantivo *πόρνη* y un término referido a la crianza y pastoreo de ganados: el derivado sustantivo del verbo *βόσκω*, ‘apacentar, pastorear, alimentar’, y el sustantivo *τροφός*, ‘que alimenta, que cuida, que cría’. El otro vocablo, *μαστροπός*, no tiene una etimología clara, pero sí es sabido que deriva del verbo *μαίομαι*, que significa ‘buscar, perseguir’, de modo que puede traducirse como ‘procurador’, un término también frecuente para referirse a los alcahuetes que conseguían clientes a las prostitutas al tiempo que las vigilaban. A pesar de estos diferentes orígenes de los términos, todos aluden a una misma realidad: la persona que tenía a su cargo el trato directo con las prostitutas, el alimentarlas, protegerlas –aún si eran frecuente objeto de maltratos por parte de estas mismas personas–, el acercarlas a los clientes y la administración de sus ganancias. En otro pasaje, Filón utiliza la forma verbal *μαστροπεύουσαι* junto a otro término que también remite a la procuración: *προξενούσαι*, forma del verbo *προξενέω*, que significa ‘servir de intermediario o mediador’ y ‘procurar (algo a alguien)’. Ambos términos se emplean en este pasaje en referencia a las artes que ofrecen y procuran placeres al vientre y a las partes que se ubican debajo del vientre. Sin embargo, sus notorias connotaciones vinculadas a la prostitución son las que Filón intenta aprovechar en su lectura alegórica.

Estas alusiones, si bien se ubican en el contexto de la alegoría, muestran que Filón conocía muy bien el funcionamiento del mercado de la prostitución y sus diversos integrantes, desde los ricos que invertían y financiaban los negocios, pasando por los proxenetas que controlaban la actividad, hasta las prostitutas de diversos niveles y condiciones –*ἑταῖραι* y *χαμαιτύπαι*, libres y esclavas, etc.–. De hecho, en los ámbitos grecorromanos hay abundantes evidencias de la participación de proxenetas y alcahuetes, que eran quienes controlaban y administraban los burdeles, como también podían tener autoridad sobre las prostitutas que recorrían las calles en busca de clientes⁴⁷. En cuanto a la inversión de los hombres de las clases más ricas y poderosas

⁴⁷ Sobre Grecia, cf. Davidson 1998: 94; Glazebrook 2011: 36, 49-52. Muchos autores griegos mencionan esta figura y ofrecen datos acerca de ella, cf. Aristófanes, *Paz* 849; Demóstenes, *Contra Neera* [59].30 y 68; Esquines, *Contra Timarco* 124 y 188, *Contra Ctesifonte* 214 y 246; Aristóteles, *Ética Nicomaquea*

en el mercado del sexo, McGinn ha postulado su importancia al menos en el caso de la sociedad imperial romana, así como señala que los propietarios ricos tendrían escaso contacto directo con este tipo de negocios, para los que preferían el uso de agentes mediadores, función que muchas veces cumplían los mismos proxenetas⁴⁸. Con respecto a la existencia de similares parámetros en ámbitos culturales judíos, la cuestión resulta mucho más difícil de comprobar.

La participación de las mujeres judías en estos diversos tipos de prostitución no es fácil de determinar y no queda claro, en los numerosos pasajes en que Filón alude al tema, si se refiere a su práctica en círculos judíos o bien a los comportamientos que conoce del ambiente cultural greco-romano en medio del cual habitaban los judíos alejandrinos. Los textos bíblicos ofrecen evidencia de que la prostitución existía en el contexto judío y podía adquirir diversas formas: desde las mujeres que se ofrecían independientemente en las calles, hasta los burdeles en que se agruparían o viviendas que podrían compartir⁴⁹. Varios relatos misnaicos y talmúdicos muestran que los rabinos mismos tenían conocimiento e incluso a veces contacto con prostitutas, aunque ello no implica que existiera aceptación hacia esta práctica, pues las historias suelen indicar la validez del arrepentimiento⁵⁰ así como la problemática, frecuente durante la época del Imperio romano, de las mujeres judías que eran capturadas y obligadas a ejercer la prostitución en los burdeles⁵¹. Por otra parte, la estrecha vinculación entre los

1121b 34; Plutarco, *Foción* 38.2; *Moralia* 133b, 173c, 201b, 236b, 706b, etc. Para la situación romana, cf. Flemming 1999: 43.

⁴⁸ Cf. McGinn 2004: 30-36.

⁴⁹ Cf. Jos 2.1, Jc 16.1 (donde las prostitutas vivían en los límites de las ciudades), 1 R 3.16-17 (las dos prostitutas que solicitan justicia a Salomón habitaban una vivienda compartida), Gn 38.15 (Tamar, vestida como prostituta, se sienta en las afueras del pueblo), etc. Cf. Bar-Ilan 1998: 132-137, 148-155; Baskin 2009: 24-25. Epstein (1967: 162) a pesar de que considera innegable la existencia de alguna dosis de prostitución entre los judíos, supone que era una rareza: "There is no denying that the Jews had their share of secular professional prostitution [...] But it must have been a rarity. The Jewish brothel as a social institution seems to have been nonexistent in the biblical and talmudic periods". El autor supone que, debido a la muy reducida existencia de prostitutas judías, las relaciones con prostitutas no judías se convirtieron en un serio problema (p. 172). En cambio, Baskin (2009: 24) considera que algunas condiciones habrían dado lugar a la existencia de prostitutas judías: "Women who became prostitutes were orphans, widows, or divorcees on the margins of Israelite society; some may have been released captive women or manumitted female servants or slaves". De igual modo, Bar-Ilan (1998: 152) asume que varias motivaciones podían inducir a las mujeres a ejercer la prostitución, en especial, las necesidades económicas y la imposibilidad de hallar otro tipo de oficios, sobre todo en los casos de mujeres sin protección masculina, como viudas con hijos que alimentar, huérfanas, etc.

⁵⁰ Cf. Bar-Ilan 1998: 139: "the main theme and purpose of the Talmud in recounting the tales was to encourage repentance". El autor analiza varios pasajes talmúdicos, cf. pp. 137-148. Baskin (2009: 26-29) estudia la representación positiva de la prostituta Rahab en diversos relatos de la Midrash, que la muestran como modelo del arrepentimiento y la conversión.

⁵¹ Cf. Talmud, *Abodah Zarah* 18a, donde se relata que Rabí Meir fue a un burdel a liberar a la hermana de su esposa que había sido ingresada allí en cautiverio, y el análisis de esta y otras historias similares en Bar-Ilan 1998: 144 y Baskin 2009: 31-32.

hospedajes o albergues para viajeros y la prostitución era reconocida también entre los judíos, pues Flavio Josefo, al transmitir la prohibición bíblica que impide a los sacerdotes casarse con una prostituta (ἡταιρηκυίας), extiende esta ley a fin de vedar también la unión con una mujer que hubiera atendido una taberna (καπηλείας) o un hospedaje (πανδοκεύειν)⁵².

A modo de conclusión, entonces, podemos afirmar que Filón ofrece muestras claras de un amplio conocimiento acerca de los modos de funcionamiento de la prostitución en sus aspectos sociales y económicos en la ciudad de Alejandría. Sin embargo, no podemos precisar cuál sería la participación judía en las prácticas que Filón reconoce y critica. Según su propia posición expresada en otros lugares de su obra, la prostitución es una realidad externa al judaísmo, permitida y practicada con libertad entre otros grupos culturales que entraban en contacto con los hebreos, pero absolutamente prohibida e inexistente entre el propio círculo cultural. No obstante, la fuerte helenización de los grupos judíos en la diáspora alejandrina podría haber conducido a una mayor o menor implicación de los judíos en el uso de la prostitución existente en el contexto circundante, o incluso en la ejecución de la actividad y en la incorporación de mujeres judías, libres o esclavas, al mercado sexual. Filón no es explícito a este respecto, por lo que no hay datos para corroborar o desacreditar esta hipótesis. Por otra parte, la absoluta y tajante negación de esta posibilidad en ámbitos judíos que expresa Filón puede basarse en sus intenciones apologéticas, más que en una real exclusión absoluta de los judíos de un aspecto de la vida social omnipresente en las heterogéneas ciudades del Imperio.

2. 3. La descendencia de la prostituta

Además de los pasajes bíblicos que hemos examinado en el primer apartado de este capítulo como base de la posición filónica con respecto a la prostitución, es necesario analizar en este punto otro versículo bíblico que en la interpretación de Filón adquiere una relación indisociable con nuestra temática. El texto hebreo de Dt 23.2 afirma que “el bastardo no será admitido en la asamblea de Yahveh; ni siquiera en la tercera generación será admitido en la asamblea de Yahveh”⁵³. El concepto hebreo de *mamzêr*,

⁵² *Antigüedades judías* 3.276; en el mismo contexto, Josefo incluye a las esclavas, cautivas o mujeres que se hubieran divorciado de su anterior marido por cualquier motivo.

⁵³ Traducción de la *Biblia de Jerusalén*.

que en general se traduce a las lenguas modernas por ‘bastardo’, no designa al hijo de una unión extramatrimonial simplemente, sino al que es producto de una relación entre dos personas cuyo matrimonio está prohibido por la ley bíblica, por ejemplo, los hijos adúlteros o de uniones incestuosas, así como los hijos de uniones con personas de otra nación; de hecho, a estos últimos parece haber referido el término en su origen⁵⁴. Por lo tanto, el hijo de una prostituta no necesariamente es un *mamzêr*, pero debido a la dificultad que existiría para identificar al padre, sí sería considerado un *mamzêr* dudoso, es decir, no se podría justificar con certeza su legitimidad como descendiente de dos padres judíos cuya unión no estuviese prohibida por la Ley⁵⁵.

Sin embargo, más allá de la complejidad intrínseca en la definición del término *mamzêr*, lo que resulta interesante para nuestro análisis es que Filón no lee el texto hebreo, sino el versículo de la *Septuaginta*, que traduce este vocablo por el sintagma ἐκ πόρνης: “No entrará en la asamblea del Señor el hijo de una prostituta” (οὐκ εἰσελεύσεται ἐκ πόρνης εἰς ἐκκλησίαν κυρίου)⁵⁶. Debido a su uso de la versión griega de la Biblia, Filón excluye de la comunidad de Moisés, de manera absoluta e irreversible, a los hijos nacidos de una mujer que se encuentra en ejercicio de la prostitución⁵⁷. Filón alude a este versículo bíblico en muchas oportunidades a lo largo de sus obras, incluso lo cita textualmente (*Conf.* 144), y si bien su interpretación es en todos los casos alegórica, esa alegoría se fundamenta justamente en la imposibilidad de determinar la paternidad de la descendencia de una prostituta, que por lo tanto será siempre ilegítima. Para Filón, la exclusión bíblica de los hijos de la prostituta de la Asamblea del Señor simboliza el rechazo del politeísmo. En efecto, así como los hijos de una prostituta “no conocen ni pueden registrar a su verdadero padre, sino a muchos, o prácticamente a todos los amantes o los que tuvieron relaciones con aquella” (τὸν μὲν ἀληθῆ πατέρα οὔτε ἴσασιν οὔτ' ἐπιγράψασθαι δύνανται, πολλοὺς δὲ καὶ σχεδὸν ἅπαντας τοὺς ἐραστὰς καὶ ὠμιληκότας), los politeístas “no reconocen al único y verdadero Dios e inventan muchos falsamente llamados dioses” (οἱ ἀγνοοῦντες τὸν

⁵⁴ Cf. Neufeld 1944: 224-227 y véase *supra*, p. 156 y n. 112 en capítulo II y nn. 81 y 90 en capítulo III.

⁵⁵ “The other case where the status of ‘doubtful’ *mamzer* may arise is that of a child known to be born of an unmarried Jewish mother who either refuses to disclose the identity of the father or claims not to know it [...] Since the father’s status is unknown, the child is likely to be considered a ‘doubtful’ *mamzer*” (Schereschewsky 2007: 443).

⁵⁶ Dt 23.3 en *Septuaginta*, mientras que en el texto masorético es el versículo de Dt 23.2.

⁵⁷ Esta formulación supone que una prostituta, luego de arrepentirse y contraer matrimonio, puede procrear hijos legítimos. Si bien Filón en general prescribe la pena de muerte para la prostitución, hecho que impediría esta posibilidad, en algunos lugares admite la reinserción de la prostituta a través de su matrimonio con un israelita de estirpe no sacerdotal (cf. *Spec.* 1.102), véase *infra*, pp. 295 s.

ἓνα καὶ ἀληθινὸν θεὸν πολλοὺς καὶ ψευδωνύμους ἀναπλάττοντες, *Spec.* 1.332). Esta misma interpretación se reitera, con mayor o menor desarrollo, en varios pasajes de los textos filónicos⁵⁸ y, más allá de la crítica al politeísmo que vehiculiza, evidencia que uno de los grandes problemas que Filón percibía en relación con la prostitución era el estatus ilegítimo de su descendencia, que no podría integrarse en la vida social y política de la comunidad.

En la legislación bíblica no hay indicación alguna acerca de cuál sería la condición social de un niño nacido de una prostituta. Podemos imaginar que no sería una buena situación, puesto que al menos durante la etapa bíblica y hasta la época del Segundo Templo la paternidad era la que determinaba el estatus judío de la descendencia. Por lo tanto, un niño cuyo padre no se conociera es evidente que no podría adquirir positivamente ese estatus y no participaría con plenos derechos en la comunidad israelita⁵⁹. En las legislaciones grecorromanas, de igual modo, la descendencia de una prostituta difícilmente podría adquirir la ciudadanía con los derechos a ella asociados. En Atenas, desde la legislación de Pericles era requerido que ambos padres fuesen ciudadanos (ἄστοι) para transmitir esta condición a sus hijos y, dado que la mayor parte de las mujeres que ejercían la prostitución eran esclavas, ex-esclavas o extranjeras, sus hijos evidentemente no tendrían mejores opciones⁶⁰. En Roma, la legitimidad de la descendencia y la transmisión de la ciudadanía directamente estaban asociadas a la existencia de una unión legítima entre los padres, sancionada por el matrimonio, en consecuencia, los hijos de prostitutas no podrían considerarse en modo alguno legítimos, sino que, carentes de los derechos ciudadanos, se ubicarían siempre en un espacio marginal y excluido de la vida social. Para Filón, que en todos los aspectos de la legislación bíblica sobre sexualidad manifiesta gran preocupación por el fin procreativo de la misma y por la legitimidad de la descendencia, el carácter bastardo y excluido de los hijos de las mujeres que ejercían la prostitución era otro gran motivo

⁵⁸ Cf. *Conf.* 144, *Migr.* 69, *Mut.* 205, *Decal.* 8, *Spec.* 1.326 y 344. En *Leg.* 3.8 el versículo se interpreta del mismo modo pero en lugar de a los hijos de la prostituta, Filón lo refiere a los πόρνους (acusativo plural de πόρνος); es este el único lugar en que Filón utiliza la forma masculina del término que denomina a quien ejerce la prostitución. En otros pasajes, igualmente, son excluidos no solo los hijos de las prostitutas sino ellas mismas, también consideradas politeístas, pues no reconocen a un único esposo sino a muchos (cf. *Fug.* 114; *Mut.* 205: τὸν ἓνα ἄνδρα καὶ πατέρα φιλαρέτου ψυχῆς θεὸν οὐκ εἰδότες).

⁵⁹ Como ya hemos indicado en el capítulo III, Filón incluso consideraba necesario que tanto el padre como la madre fuesen judíos legítimos para asegurar la identidad judía del niño. Por otra parte, aun cuando posteriormente comenzó a definirse el estatus de la descendencia a partir de la madre, si el padre no era judío el hijo era judío pero tenía el estatus de *mamzêr*.

⁶⁰ Cf. Glazebrook 2006: 134: “Being a *hetaira* meant the male client would not recognize any of her offspring as his responsibility and that the *polis* would not recognize them as Athenians”.

para determinar la eliminación completa de esta práctica de la vida social de la comunidad judía.

3. Las sanciones a la prostitución

Las características de la prostitución que hemos analizado hasta aquí, según las transmite Filón, constituyen para el autor judío los motivos por los que esta actividad debe ser sancionada con la mayor dureza a fin de que nadie ofrezca el comercio sexual ni lo contrate. Pero si se compara el tratamiento de la prostitución en los ámbitos circundantes al escritor alejandrino, se percibe de inmediato que Filón presenta una postura extrema ante este asunto. Por lo tanto, en esta sección dedicaremos un primer apartado a reseñar los modos en que las legislaciones greco-romanas circunscribían y regulaban la prostitución y, en un segundo apartado, nos ocuparemos de analizar los pasajes en que Filón sanciona esta actividad con la pena de muerte y aquellos otros que, en contradicción con esa primera postura, prevén la posibilidad de reinserción social de la prostituta, una vez arrepentida.

3. 1. Regulación de la prostitución en Grecia y Roma

La prostitución no solo no era ilegal en el mundo grecorromano sino que tenía una amplia difusión, era absolutamente visible y accesible y constituía un negocio de gran rentabilidad. Sin embargo, ello no quiere decir que esta actividad no tuviese algún tipo de regulación, ni que no existieran actitudes sociales y políticas ambivalentes hacia ella. De hecho, en la Atenas de la época clásica no se cuestionaba la prostitución en sí misma ni su uso, pero existían leyes que prohibían la procuración de personas libres. Esquines afirma en su discurso *Contra Timarco* (13) que si cualquier guardián de un niño –ya sea su padre, hermano, tío u otro tutor– lo vende para prostitución (ἐκμισθώση ἔταιρεῖν), no se juzgará al niño (τοῦ παιδός), pero sí a quien lo vendió y a quien lo contrató (τοῦ μισθώσαντος καὶ τοῦ μισθωσαμένου). Además informa el orador que ambos –el tutor y el cliente– recibirían la misma pena y que el niño se vería libre en el futuro de la obligación de mantener o proveer de hogar a su padre que lo había prostituido, aunque a su muerte debería enterrarlo y ejecutar los ritos acostumbrados. Y en el párrafo siguiente, Esquines se refiere a “la ley sobre la procuración, que establece las mayores

penas si alguien prostituyera a un niño o a una mujer libres” (τὸν τῆς προαγωγείας, τὰ μέγιστα ἐπιτίμια ἐπιγράψας, ἐάν τις ἐλεύθερον παῖδα ἢ γυναῖκα προαγωγεύη, *ibíd.* 14).

No se especifica en estos pasajes cuáles serían las sanciones que podrían aplicarse al crimen, cuestión que no es sencilla de determinar, puesto que existen datos contradictorios al respecto. En efecto, la mención de “las mayores penas” permitiría pensar en la condena a muerte y de hecho Esquines explícitamente afirma en un párrafo posterior de su exposición que la ley ordena “castigar con la muerte” (θανάτῳ ζημιοῦν) a las procuradoras y los procuradores (τὰς προαγωγούς καὶ τοὺς προαγωγούς, *ibíd.* 184). No obstante, esta posibilidad resulta contradictoria con la afirmación previa de que un niño que ha sido prostituido por su padre no deberá mantenerlo en su ancianidad. A la vez, Plutarco ofrece otro testimonio en que la pena por la prostitución de una mujer libre consiste en una multa de veinte dracmas (κὰν προαγωγεύῃ [ἐλευθέραν γυναῖκα], δραχμὰς εἴκοσι, *Solón* 23.1). A pesar de la aparente discordancia entre estos datos, es posible explicar la inconsistencia si consideramos que las dos sanciones pueden haber sido sucesivas en el desarrollo legal ateniense, aplicándose en un primer momento una multa para luego agravar la penalidad hasta alcanzar la condena a muerte⁶¹.

Por otra parte, debe resaltarse que el § 14 de Esquines alude a una prohibición generalizada de la procuración de mujeres libres. Sin embargo, el pasaje citado de Plutarco genera dudas acerca de la universalidad de esta prohibición, pues después de mencionar la pena aplicable por prostituir a una mujer libre, introduce una restricción: afirma que Solón “no permitió vender a una hija ni a una hermana, excepto si descubriera que no es virgen puesto que ha tenido relación con un hombre” (ἔτι δ' οὐτε θυγατέρας πωλεῖν οὐτ' ἀδελφὰς δίδωσι, πλὴν ἂν μὴ λάβῃ παρθένον ἀνδρὶ συγγεγεννημένην, *Solón* 23.2). Si bien el pasaje ha sido interpretado como una interdicción de la venta de las mujeres de la familia a la esclavitud⁶², como argumenta Glazebrook, lo más factible es que se refiera en realidad a la venta para prostitución⁶³. Por lo tanto, la prohibición de la procuración de mujeres libres regiría únicamente para la protección de aquellas mujeres que conservan su castidad, mientras las que han

⁶¹ Cf. Glazebrook 2005: 41, n. 33. Véase *supra* n. 8 del capítulo II, con referencias a Harrison y MacDowell.

⁶² Cf. Cole 1984: 107; Blundell 1995: 125.

⁶³ Cf. Glazebrook 2005: 42-47; McGinn 2014: 86.

perdido esta cualidad, voluntariamente o por la fuerza, podrán ser destinadas al comercio sexual incluso por su propio padre o tutor.

Estas leyes indican que en la Atenas clásica el único tipo de prostitución prohibida era la que se imponía forzosamente sobre personas libres y ciudadanas que no poseían independencia sino que se encontraban bajo la autoridad de un guardián, que actuaría como procurador. No existía impedimento alguno para la procuración de personas que no poseyeran el estatus ciudadano, ya fuesen esclavas, extranjeras o libertas, las que podían también ejercer este oficio libre y voluntariamente. Incluso era posible que los ciudadanos, tanto hombres como mujeres, se dedicaran por propia iniciativa a la prostitución. No obstante, si bien esta actividad no estaba prohibida por la ley, esta preveía ciertas disposiciones tendientes a desalentarla, especialmente para los varones adultos. En el caso de que estos últimos ejercieran la prostitución, quedaban sujetos a una forma de ἀτιμία que limitaba muchos de sus derechos: les estaba prohibido ocupar cualquier cargo público o magistratura, hablar en una asamblea o consejo, presentarse por sí mismos a juicio, actuar como sacerdotes, heraldos o embajadores⁶⁴. Únicamente si el hombre privado de estos derechos intentara de todas formas hacer uso de alguno de ellos, podía emprenderse en su contra una acción legal de carácter público a través de un “procesamiento por prostitución” (γραφὰς ἐταιρήσεως, Esquines [1].20) y, si era hallado culpable, podía ser ejecutado⁶⁵. En cuanto a las mujeres que ejercieran la prostitución, se verían privadas, al menos, de la protección que la ley ofrecía a las ciudadanas contra la ὕβρις, pues, como afirma Plutarco luego de especificar las penas contra el adulterio, la violencia sexual y la procuración de mujeres libres, estas no eran aplicables en el caso de una prostituta que trabajara en un burdel o se ofreciera libremente en las calles (*Solón* 23.1)⁶⁶.

A pesar de que la pérdida de derechos que recaía sobre prostíutos y proxenetas tendría como finalidad limitar la práctica, al tiempo que expresaba la depreciación moral que sufrían estas personas, resulta claro que el oficio de la prostitución en sí mismo –ya sea de hombres o mujeres, libres o no– no estaba prohibido. Y un hecho lo

⁶⁴ Cf. Esquines, *Contra Timarco* 19-21. MacDowell (2000: 22) postula que la ἀτιμία que sufría el hombre prostíuido era parcial, es decir, solo le impedía ciertos derechos; si el hombre así limitado igualmente pretendía ejercer esos derechos (como, por ejemplo, hablar en público en la Asamblea) podía ser juzgado por otros procedimientos que desembocaran en la ἀτιμία total o, inclusive, en la pena de muerte (p. 25).

⁶⁵ Cf. Esquines, *Contra Timarco* 20, 32, 40, 73, 195 y Dover 2008: 57, 61, 63-64; Harrison 1968: 37; MacDowell 1978: 126; McGinn 2014: 90.

⁶⁶ Cf. Demóstenes, *Contra Neera* [59].67; Davidson 1998: 77. La ἀτιμία dispuesta para los hombres que ejercían la prostitución no podía aplicarse a las mujeres, pues ellas de por sí no contaban con los derechos que resultaban inhibidos a través de esa clasificación (cf. McGinn 2014: 90).

termina de corroborar: la existencia de un “impuesto a la prostitución” (τὸ πορνικὸν τέλος, Esquines [1].119), puesto que es evidente que el estado no podría establecer un tributo por una actividad que fuese ilegal⁶⁷. Otro elemento que indica la legalidad del oficio era la posibilidad de realizar contratos para establecer las condiciones de una transacción sexual, a pesar de que la argumentación de Esquines (*Contra Timarco* 160-166) indica que estos no serían en realidad fácilmente ejecutables. En efecto, con toda probabilidad los contratos no servirían para proteger al o la prostituta involucrado/a, sino más bien para resguardar al cliente a través de una prueba contundente de que se trataba de una relación voluntaria con una persona en ejercicio de la prostitución. Ello le permitiría defenderse ante cualquier acusación de adulterio o ὕβρις en los casos en que la persona prostituida fuese de condición libre y ciudadana⁶⁸. Por último, un pasaje de Aristóteles parece indicar que los *astinomoi* tenían incumbencia sobre el control de los precios y otros aspectos vinculados a la prostitución, regulación que señala al mismo tiempo la legalidad de la actividad y la necesidad de mantenerla dentro de ciertos límites⁶⁹.

La situación aquí esbozada muestra que la prostitución en la Grecia clásica no era ilegal pero provocaba una gran ambivalencia, manifiesta en las medidas legales y políticas implementadas tanto para su legitimación como para su limitación y control. La desprotección jurídica y la exclusión política en que se veían sumidos quienes practicaban este oficio evidentemente no servirían de incentivos, pero tampoco resultaron un impedimento para la difusión de la profesión en todos los niveles de la sociedad ateniense ni para su adopción incluso por personas libres y de condición ciudadana.

La legislación romana muestra una situación similar pues si, por un lado, la prostitución es una actividad legal que provee de grandes ingresos tanto al fisco como a las personas privadas que invierten en este negocio, por otro lado, quienes practican el

⁶⁷ Cf. Dover 2008: 65; Glazebrook 2011: 48-49. Esta autora señala que el comentario de Esquines sobre la recolección del impuesto (§§ 119-120) podría hacer pensar en un registro de quienes ejercieran la actividad, pero los datos no son concluyentes.

⁶⁸ Cf. McGinn 2014: 88-89; este autor se opone a la interpretación de Edward Cohen, para quien los contratos tendrían como finalidad defender la independencia y autonomía de las personas que ejercían la prostitución: “Free Athenian purveyors of *êros* sought carefully to avoid all suggestion of dependence, and sought to manifest their autonomy through elaborate, sometimes seemingly recherché, mechanisms. Thus, among the *hetairoi* of Athens, contractual arrangements for sexual services [...] were the norm” (Cohen 2006: 109).

⁶⁹ Véase *supra*, n. 38 y Aristóteles, *Constitución de los Atenienses* 50.2. Glazebrook (2011: 47) considera que no es posible comprobar si esta regulación se aplicaba a la prostitución, puesto que el pasaje no menciona explícitamente a las prostitutas, sino a las flautistas (αὐλητρίδας) y otras mujeres que amenizaban con música los simposios y en ocasiones también oficiaban de prostitutas.

oficio –tanto prostitutas como proxenetas– son degradados social y políticamente a través de su catalogación como personas *infames*. Esta categoría legal⁷⁰ suponía la supresión de muchos de los derechos ciudadanos, de forma que afectaba principalmente a los hombres que ejercían como prostitutas o procuradores, puesto que las mujeres normalmente no disfrutaban de esos derechos, aunque las limitaciones impuestas a la participación en el culto religioso las afectaban igualmente –o incluso en mayor medida– a ellas. Los hombres no podían desempeñar cargos públicos y tampoco tenían posibilidad de ascender en la escala social a los órdenes superiores, senatorial o ecuestre, cuyo ingreso estaba estrechamente vigilado por los censores en la época republicana, mientras que durante el Imperio se crearon a través de la legislación una serie de exclusiones automáticas⁷¹. No eran admitidos a las magistraturas municipales y al ejército, e incluso, si por el control de los censores resultaban relegados a las categorías de los *aerarii* o *caerites*⁷², perderían también el derecho a voto, de modo que no participarían de la vida político-social más que a través del pago de impuestos⁷³. Su acceso al sistema legal privado era muy restringido; no podían ejercer como jurados, obtener representantes legales para su defensa, presentar acusación contra otra persona o dar testimonio en un juicio. En el ámbito religioso, las prostitutas no podían intervenir en la mayoría de los cultos, mientras que había rituales específicos en que tenían una importante participación, como las Floralia; esta segregación, al tiempo que de alguna manera las incluía, las relegaba a un grupo separado del de las mujeres respetables⁷⁴.

Las *Leges Iulias* introducidas por Augusto contenían algunas disposiciones relacionadas con la prostitución. Una de las más importantes dentro de la *Lex Iulia et Papia Poppaea* es la que afectaba a la capacidad matrimonial de las prostitutas. Mientras en la República estas no serían admitidas como esposas de senadores, la ley

⁷⁰ Prostitutas y proxenetas no eran los únicos que recibían esta clasificación social; también los actores, los gladiadores y sus entrenadores eran incluidos en la categoría de *infamia*. Cf. McGinn 1998: 65 y Edwards 1997, quien analiza qué elementos tendrían en común esas profesiones para ser agrupadas en esta clase. Sobre el sentido general de la *infamia*, que implicaba la pérdida completa del honor, la reputación y la posición social, cf. Edwards 1997: 69 ss.

⁷¹ Cf. McGinn 1998: 27-30. Los censores revisaban las calificaciones necesarias para el ingreso y la permanencia en los altos rangos; estas incluían nacimiento, propiedad, habilidad física, comportamiento profesional y carácter moral; el control era realizado cada cinco años.

⁷² Los *aerarii* eran ciudadanos excluidos de las centurias y de las tribus romanas por los censores, que por lo tanto no tenían permitido votar, al tiempo que estaban sujetos al pago de un impuesto especial; la asignación a esta clase era una forma de castigo administrativo (Berger 1953: 355). De modo similar, el término *caerites* aludía originalmente a los habitantes de la ciudad etrusca de Caere, quienes, en recompensa por la ayuda ofrecida a Roma en la Guerra Gálica, recibieron la ciudadanía romana pero sin el derecho de sufragio. Los ciudadanos romanos que perdían sus derechos por orden de los censores solían ser incorporados a esta categoría (cf. Lewis y Short, *s.v. Caere*).

⁷³ Cf. McGinn 1998: 44.

⁷⁴ Cf. McGinn 1998: 24-25.

augustea amplía el alcance de esta restricción, pues prohíbe a cualquier *ingenuus*, es decir, a cualquier hombre nacido libre⁷⁵, casarse con una prostituta, o a una *ingenua* con un prostituto o procurador⁷⁶. En cambio, tendrían la posibilidad de casarse con libertos⁷⁷ y podían seguir ejerciendo su oficio una vez casadas, con su esposo como proxeneta, sin que fuera posible acusarlos de lenocinio o adulterio en estas condiciones. En efecto, las prostitutas y mujeres proxenetas (*lenae*) estaban excluidas de la protección que la *Lex Iulia de adulteriis coercendis* asignaba a las mujeres respetables en casos de adulterio, estupro o proxenetismo ilegal; si una prostituta o *lena* era víctima de un acto de violencia sexual, por ejemplo, no podría recurrir a una acción legal en su defensa. En cambio, si al casarse renunciaba a su oficio, podía ser acusada de adulterio o estupro⁷⁸. Los procuradores (*lenones*), por su parte, quedaban desprotegidos por completo ante el *ius occidendi* del que gozaban el padre y el esposo de la mujer hallada en adulterio, pues al pertenecer a la clase de los infames formaban parte del grupo de los que podían ser muertos impunemente en esa situación⁷⁹.

Por otra parte, es probable que los involucrados en el oficio de la prostitución, si no estaban casados y pertenecían por tanto al grupo de los *caelibes*, no pudieran recibir herencias ni legados⁸⁰. Por último, una forma más de segregar a quienes ejercían el comercio sexual se estableció a partir de la norma que requería que estas personas fueran registradas ante los ediles⁸¹ y que les imponía el pago de un impuesto especial. McGinn postula que la tarea de registrar a las prostitutas fue asignada a los ediles a partir de la *Lex Iulia de adulteriis coercendis*, pues solo desde la sanción de esta norma fue necesario identificar claramente a las mujeres que estaban exentas de los castigos impuestos por ella, a la vez que se volvió necesario controlar que no usaran la *stola* las

⁷⁵ Los *ingenui* son los nacidos libres, por contraposición a los esclavos (*servi*) y a los nacidos en la esclavitud y luego liberados (*liberti*) (cf. Berger 1953: 501).

⁷⁶ Cf. *Digesto* 23.2.42-44, *Tituli ex corpore Ulpiani* 13.1-2; McGinn 1998: 72, 91; Maldonado de Lizalde 2005: 390.

⁷⁷ Cf. McGinn 1998: 97.

⁷⁸ Cf. *Digesto* 48.5.13.2; Maldonado de Lizalde 2005: 391.

⁷⁹ Según Edwards (1997: 74 ss.), esta posibilidad de recibir impunemente la venganza privada, así como castigos corporales como pena en un juicio (sobre todo aplicables a los actores), acercaba a las profesiones *infames* a la condición de esclavos, pues la protección ante este tipo de castigos era uno de los elementos esenciales que distinguía a libres de esclavos en Roma.

⁸⁰ Cf. *Digesto* 29.1.41.1 y 34.9.14-14; Ghirardi 2005: 129; Maldonado de Lizalde 2005: 390. Frente a esta interpretación, McGinn (1998: 94-99) postula que las esposas de libertos –prostitutas o no– podían recibir una *decima* de los legados o herencias, mientras que si no eran casadas las prostitutas tendrían el derecho a recibir hasta una cuarta parte (*quarta*) del patrimonio de un amante. El autor opina que esta medida –que les otorgaba una gran ventaja frente a los *caelibes*– tendría como objeto desfavorecer su matrimonio con personas de las clases más elevadas: “their situation would have been better if they married within the law (and had children) but worse if they married against it” (p. 97).

⁸¹ Cf. Tácito, *Anales* 2.85.

mujeres que lo tenían prohibido, i.e. las prostitutas⁸². Por último, el registro habría sido de gran utilidad también para el cobro de los impuestos implementados por Calígula y que debían ser abonados no solo por las prostitutas y proxenetas en ejercicio, sino también por las que ya hubieran dejado la profesión, incluso si se habían casado⁸³. El monto era, según informa Suetonio, el precio de un encuentro sexual⁸⁴, aunque no se ha podido aún determinar si ese pago debería realizarse diaria o mensualmente⁸⁵. De todas formas, no quedan dudas de que el tributo constituía una importante fuente de ingresos para el Estado, sobre todo si se tiene en cuenta que no se aplicaba únicamente en la ciudad de Roma sino en todo el Imperio. Por supuesto que ello incluye a la provincia de Egipto, donde incluso la forma de recolección del impuesto era diferente de la utilizada en el resto del Imperio y es posible que la tasa fuese distinta también⁸⁶.

En definitiva, las disposiciones legales que afectaban al ejercicio y uso de la prostitución en el Imperio romano permiten reconocer que, al igual que sucedía en el caso de Grecia, existía una posición ambivalente frente al comercio sexual. Esta tenía su base en una doble moral que requería una clara diferenciación entre las mujeres respetables que servirían de esposas e hijas con el fin de la procreación y de la conservación de la familia, su patrimonio y estatus, y aquellas otras con las que podía accederse libremente a la unión sexual sin peligro de recibir sanciones, puesto que se encontraban al otro extremo de la gradación social y moral. A la vez, las leyes muestran la preocupación por impedir que quienes se hallaran en esta posición ascendieran en la escala social e ingresaran en los más altos rangos; mientras ello pudiera evitarse, el oficio podía ser ampliamente tolerado. De hecho, el impuesto a la prostitución constituye, más que un instrumento de control, una forma de legitimación, en tanto implica que el oficio es incorporado legalmente al orden social, económico y político del Imperio⁸⁷.

⁸² Cf. McGinn 1998: 201-202. Sobre las leyes relativas a la vestimenta de las prostitutas, véase *supra* p. 275, n. 32.

⁸³ Cf. Suetonio, *Calígula* 40.

⁸⁴ *ex capturis prostituerarum quantum quaeque uno concubitu mereret*, *ibíd.*

⁸⁵ Cf. McGinn 1998: 248 ss. El autor considera más plausible la periodicidad diaria del impuesto (p. 265). Sobre los motivos por los que Calígula instituyó el impuesto, cf. pp. 250 ss.

⁸⁶ Cf. McGinn 1998: 274-282 sobre el caso particular de Egipto.

⁸⁷ Cf. McGinn 1998: 213-215, 255.

3. 2. Las leyes judías y la postura extrema de Filón

Hemos adelantado al inicio de este capítulo que la posición de Filón en relación con la prostitución no tiene precedentes. Esta afirmación vale tanto para las leyes judías, objeto central de su reflexión, como para las legislaciones greco-romanas con las que los judíos alejandrinos estaban en contacto permanente. La prohibición bíblica de la prostitución, tanto sagrada como secular, en ningún momento supuso la condena a muerte como castigo para los transgresores. En efecto, ya hemos señalado que no hay versículos bíblicos que indiquen esta pena y, en el caso de la interpretación rabínica posterior, la sanción más generalizada para el delito era la flagelación⁸⁸. En cambio, Filón en el párrafo de *Spec.* 3.51 es muy claro con respecto a la condena capital de la prostituta: “Como afrenta, daño y común impureza, deberá ser lapidada por haber destruido los dones de la naturaleza, los que le convenía adornar con su honradez” (ὡς λύμη καὶ ζημία καὶ κοινὸν μίασμα καταλευέσθω, τὰς τῆς φύσεως διαφθείρασα χάριτας, ἃς ἤρμοττε καλοκάγαθία προσεπικοσμηῆσαι). Y este no es el único lugar en que Filón explicita esta postura extrema. En el tratado *Sobre José* expresa la misma intransigencia al afirmar que entre los hebreos no está permitido que viva una cortesana, sino que quien practica esta actividad es penada con la muerte (*Jos.* 43). Por último, en un párrafo de su escrito *Hipotéticas*, entre otros crímenes que merecen la pena capital – adulterio, pederastia, relaciones forzadas con una mujer o un varón jóvenes–, Filón afirma que “si te prostituyeras a ti mismo [...] la pena es la muerte” (ἐὰν σαυτὸν καταπορνεύης ... θάνατος ἢ ζημία, *Hypoth.* 7.1).

Los tres pasajes imponen la condena capital para la mujer que ejerce la prostitución, e incluso el tercer texto amplía el alcance de esta prescripción para abarcar también a los hombres que pudieran prostituirse. En efecto, el pronombre (σαυτόν) se dirige a una segunda persona masculina y dado que la audiencia de Filón estaría constituida en forma casi exclusiva por hombres, esta increpación solo puede aludir a la práctica de la prostitución masculina. Se trata, por lo tanto, de la única referencia en los

⁸⁸ Cf. Epstein 1967: 166. Heinemann (1973: 285) indica como un texto coincidente con la ley que transmite Filón *Jubileos* 20.4, donde se establece que la mujer que cometa ofensas sexuales será quemada viva, pero no es una referencia específica a la prostitución (citamos el texto según la traducción inglesa de Van der Kam 1989: 116: “If any woman or girl among you commits a sexual offence, burn her in fire”). Por otra parte, acerca de este escrito, Epstein (1967: 164, n. 54) postula que *Jubileos* extiende el caso de la transgresión sexual de la hija de un sacerdote (Lv 21.9) a cualquier mujer israelita porque la ideología de este libro aplica las normas de pureza y santidad sacerdotales a toda la nación de Israel, considerada la raza santa.

textos de Filón al ejercicio del tráfico sexual por hombres, cuyo castigo sería tan severo como el de sus contrapartes femeninas. El pasaje de *Spec.* 3 justifica la necesidad del castigo extremo en el hecho de que la prostituta es una “común impureza” (κοινὸν μίᾱσμα) para toda la comunidad, de forma que nuevamente –como en el caso del adúltero considerado “enemigo público” κοινὸς ἐχθρός⁸⁹– Filón asienta la condena sobre la evaluación social del delito. Este no solo afecta al carácter moral de la prostituta misma, sino que influye, como hemos señalado antes, en otros integrantes de la sociedad pues incita a los hombres a relaciones licenciosas e ilícitas y a las mujeres a imitar un comportamiento insolente e impúdico. Esta propagación social de prácticas sexuales que se oponen al ideal de moderación y circunscripción de la sexualidad al ámbito matrimonial constituye un grave peligro para la continuidad del orden comunitario, pues, como reiteradamente afirma Filón, la inmoralidad y la intemperancia solo pueden dar como resultado los mayores conflictos e injusticias. A ello se suma la consideración, siempre implícita en la lectura filónica, de que la tolerancia social hacia un delito que se considera no solo inmoral sino incluso sacrílego –pues implica la transgresión de una prohibición divina– supondría la extensión de la culpa a toda la comunidad, con el efecto consiguiente de que el castigo divino recayera sobre ella⁹⁰.

La pregunta que surge a partir de estas afirmaciones filónicas sobre el castigo de muerte que deben recibir las prostitutas es si este sería realmente aplicado en su contexto histórico. Los investigadores han ofrecido distintas respuestas a este interrogante. Goodenough, de acuerdo con su teoría general de que Filón refleja en su interpretación de *Las leyes particulares* la legislación judía efectivamente aplicada en la Alejandría de su tiempo, asume que la pena capital por prostitución sería ejecutada a través del linchamiento colectivo, aprobado por el gobierno romano⁹¹. En cambio, Heinemann (1973: 285-286) considera que es muy poco probable que la condena a muerte para la prostitución fuese aplicada en Alejandría⁹², y Belkin (1940: 256-257)

⁸⁹ Véase *supra* el apartado 4 del capítulo II, “Las sanciones de la transgresión”, p. 161.

⁹⁰ Un ejemplo a la inversa lo constituye el caso de Fineas, pues este es premiado por Dios con el sacerdocio y la paz, por su reacción violenta ante la insolencia con que los israelitas se dejaban arrastrar por su pasión hacia las prostitutas moabitas. Véase el análisis de los pasajes sobre este personaje *supra*, en el apartado 2.1 del capítulo III, “Los matrimonios mixtos y el peligro de la idolatría”, y cf. especialmente *Mos.* 1.302.

⁹¹ Cf. Goodenough 1929: 88-89: “The strictest penalties, enforced usually by lynch law, but always with the legality of such lynching from the point of view of Roman law in mind, were demanded, and probably, on the whole, enforced” (p. 88).

⁹² Este autor señala la coincidencia entre el juicio tajante de Filón y la oposición acérrima a la prostitución que expresan filósofos como Musonio Rufo (cf. *Disertaciones* 13), quien sin embargo no menciona la posibilidad de la muerte como castigo.

manifiesta en forma perentoria su oposición a esta tesis, pues asume que las afirmaciones de Filón a este respecto son meramente apologéticas y que buscan enfatizar la alta moralidad judía, en contraste con la amplia tolerancia de los grupos circundantes hacia la inmoralidad sexual y, en particular, hacia la prostitución⁹³.

La postura de Belkin es, a nuestro entender, la más acertada por varios motivos. En primer lugar, porque no existen datos –ni literarios ni epigráficos o de otro tipo– que indiquen la ejecución efectiva de esta pena en Alejandría ni en comunidades judías de otras regiones. En segundo lugar, un elemento que contrasta fuertemente con esta posición extrema frente a la prostitución en los mismos textos de Filón es la posibilidad admitida de que la prostituta se case con un israelita. En *Spec.* 1.102, en el marco de su exposición de las normas de pureza que debe cumplir un sacerdote, Filón especifica con qué mujeres este tiene permitido contraer matrimonio. Con respecto a las prostitutas, afirma siguiendo la prescripción de Lv 21.7 que aquel no podrá unirse “a una prostituta profana en cuerpo y alma, aunque ella hubiera abandonado su oficio y adoptado un carácter decente y moderado” (πόρνη μὲν γὰρ καὶ βεβήλω σῶμα καὶ ψυχὴν κἄν τὴν ἐργασίαν ἀποθεμένη σχῆμα κόσμιον καὶ σῶφρον ὑποδύηται) puesto que su anterior modo de vida era “impío” o “no santo” (ἀνίερον)⁹⁴. Aquí Filón, a pesar de la prohibición del matrimonio entre un sacerdote y una mujer que ha ejercido la prostitución, asume que tal mujer puede abandonar esta profesión y adoptar un modo de vida respetable⁹⁵. Y a continuación ofrece algunos detalles acerca de la condición social en que se encontraría: por empezar, afirma que podrá conservar “los demás derechos” (τὰ ἄλλα ἐπιτιμίαν) (i.e., con la excepción del derecho a casarse con un sacerdote), puesto que “se ha esforzado por limpiarse de sus impurezas y el arrepentimiento de las faltas es loable” (σπουδάσασα μiasμάτων καθαρεῦσαι· μετάνοια γὰρ ἀδικημάτων ἐπαινετόν). Entre los derechos que podrá tener, uno de ellos consiste en que “no se impedirá a ningún otro hombre tomarla por mujer” (μηδεὶς ἕτερος αὐτὴν ἄγεσθαι κεκωλύσθω, *Spec.* 3.103). Luego Filón continúa elaborando los motivos por los que, a pesar de este valioso arrepentimiento, la mujer que ha sido prostituta no puede casarse

⁹³ Epstein (1967: 165) supone que Filón extiende la ley de Dt 22.20-21 (sobre la joven que no es virgen al momento de su boda) a cualquier caso de prostitución, pero considera que está equivocado, pues la Biblia no podría contener prescripciones sobre el matrimonio de una prostituta si previera la pena de muerte para ella.

⁹⁴ Cf. *Fug.* 114, donde Filón se refiere, en el contexto de la alegoría, a la prohibición del sumo sacerdote de casarse con una prostituta.

⁹⁵ En *Spec.* 1.282 Filón comenta que una prostituta puede abandonar el oficio al llegar a la vejez, pues ya nadie se le acercará, dando por sentado así que la prostituta vivirá hasta la vejez.

con un sacerdote: la condición especial de este último hace que toda su vida deba ser irreprochable y, así como a quienes tienen heridas o cicatrices les está vedado acceder al sacerdocio, las pasadas faltas dejan también cicatrices en el alma de los que se arrepienten (*Spec.* 3.103), de modo que no es posible que luego de un arrepentimiento – quizás tardío y esforzado– las prostitutas pasen a habitar desde los burdeles al Templo; además, si el dinero de una prostituta no es admitido como ofrenda, mucho menos podrá aceptarse que un sacerdote comparta su vida con tal mujer (*Spec.* 3.104). Pero más allá de la importante información que ofrece este pasaje acerca del modo en que Filón concibe el arrepentimiento, lo interesante para nuestro análisis es que, una vez que ha abandonado el oficio, una exprostituta no solo puede vivir en la comunidad con los derechos civiles habituales, sino incluso casarse con cualquier hombre, exceptuando a los sacerdotes. La distancia entre estas disposiciones y la categórica condena a muerte que se prescribía en los pasajes anteriores es notable.

Sin embargo, para esta posición sí pueden hallarse paralelos en otras fuentes judías. Así, Flavio Josefo amplía la prohibición del matrimonio con una prostituta a todos los israelitas, pues directamente postula que “una [mujer] que se ha prostituido no puede contraer matrimonio” (μηδὲ ἡταιρημένης εἶναι γάμον, *Antigüedades judías* 4.245). Sin embargo, en ningún momento menciona la posibilidad de aplicarle a tal mujer la pena capital. En cuanto a los sacerdotes, Josefo especifica con mayor detalle las mujeres que no pueden ser sus esposas y entre otras, como esclavas y cautivas, menciona a “las que fueron prostitutas” (τὰς ἡταιρηκῦας) o a “las que se hayan ganado la vida a partir de una taberna o un hostel” (τὰς ἐκ καπηλείας καὶ τοῦ πανδοκεύειν πεπορισμένας τὸν βίον) (*Antigüedades judías* 3.276). Si recordamos que las mujeres que trabajaban en estos lugares con frecuencia ejercían, entre otras funciones, la prostitución, resulta notorio que Josefo busca prevenir cualquier riesgo al vedar al sacerdote no solo las prostitutas abiertamente declaradas sino también aquellas mujeres sobre las que podía recaer la sospecha, o que habían asumido el oficio en forma velada o como actividad secundaria o temporal. También algunas elaboraciones tanaíticas de las leyes y narraciones bíblicas muestran un interés especial por el arrepentimiento de las prostitutas⁹⁶, que se veía como ejemplo de una conversión y el retorno desde una vida de inmoralidad y corrupción hacia una decente y acorde a las leyes de Dios. En cuanto al matrimonio con una prostituta, la Misná incluso amplía sus

⁹⁶ Cf. las interpretaciones de la Midrash sobre la historia de la prostituta Rahab analizadas por Baskin (2009: 26-28).

posibilidades pues interpreta la prohibición de Lv 21.7 como referida, no a las prostitutas en sí mismas, sino a “la mujer prosélita o la esclava manumitida o aquella que ha tenido una unión de fornicación”, es decir, incestuosa (Misná, *Yebamot* 6.5). Esto quiere decir que, si se trataba de una prostituta que no se hubiera unido a un gentil, a un esclavo o a alguien de su propia familia, podía contraer matrimonio con un sacerdote⁹⁷.

Resulta evidente que la ley bíblica que impedía a las prostitutas únicamente el matrimonio con un sacerdote, transmitida sin modificaciones por Filón en *Spec.* 1.102, muestra una gran indulgencia hacia esta profesión, mayor inclusive a la que existía en el mundo greco-romano, donde las prostitutas se encontrarían con grandes obstáculos para contraer matrimonio. En Grecia, este es el motivo que permite a un padre vender para prostitución a su hija incasta, pues sería muy difícil hallar un esposo para tal mujer, de modo que la solución consistía en obtener ganancias de su inmoralidad. En el caso romano, las mujeres prostituidas solo podían contraer matrimonio con libertos, pues cualquier *ingenuus* tenía prohibido unirse a tal clase de mujer. Incluso la conservación por parte de las prostitutas de los derechos civiles (*ἐπιτιμίαι*) a la que se refiere Filón indica que no serían objeto de una completa exclusión social, hecho que contrasta fuertemente con la situación social, jurídica y políticamente degradada en que se hallaban estas profesionales en la legislación griega y romana.

En esta posición tolerante e indulgente de la legislación bíblica hacia las prostitutas podemos ubicar el tercer motivo por el que Filón incrementa hasta una pena extrema la sanción de este delito. Ya Josefo había generalizado la prohibición matrimonial aplicada a estas mujeres, acercándose así al ideal romano que evitaba su unión con cualquier ciudadano respetable. Filón introduce la condena a muerte para la prostitución en tres pasajes ubicados en sus textos más fuertemente apologéticos, pues dos de ellos forman parte de la serie de la *Exposición de la Ley*, donde el alejandrino intenta presentar la Ley judía como la más completa, estricta y moralmente apropiada entre todas las legislaciones conocidas, mientras que el tercero se incluye en el único tratado abierta y explícitamente defensivo del judaísmo, la *Apología por los judíos o Hipotéticas*. En este contexto, no era posible presentar un aspecto de la Ley bíblica en que esta mostraba tolerancia hacia una de las mayores transgresiones a la moral sexual. La finalidad apologética se evidencia con la mayor claridad en el pasaje del tratado

⁹⁷ Cf. Epstein 1967: 166.

Sobre José, donde la comparación entre la severidad judía y la laxitud existente entre otros pueblos es explícita:

a los otros hombres se les permite después de los catorce años tener relaciones con total impunidad con prostitutas, rameras y cuantas comercian con sus cuerpos; entre nosotros, en cambio, no está permitido que una cortesana viva, sino que el castigo establecido para la cortesana es la muerte

τοῖς ἄλλοις ἐφεῖται μετὰ τὴν τεσσαρεσκαίδεκάτην ἡλικίαν πόρναις καὶ χαμαιτύπαις καὶ ταῖς ὅσαι μισθαρονοῦσιν ἐπὶ τοῖς σώμασι μετὰ πολλῆς ἀδείας χρῆσθαι, παρ' ἡμῖν δὲ οὐδ' ἑταίρα ζῆν ἔξεστιν, ἀλλὰ κατὰ τῆς ἑταιρούσης ὠρισται δίκη θάνατος (*Jos. 43*).

Este texto introduce, en primer lugar, la crítica hacia los pueblos en los que la prostitución era tolerada y tanto quienes ejercían el oficio como quienes contrataban los servicios quedaban impunes. Si bien hemos visto que las leyes griegas y romanas generaban una fuerte marginalización social y política para las personas –tanto mujeres como hombres– que ofrecían el comercio sexual, las condiciones en que vivían las prostitutas y los proxenetas en Grecia y Roma no pueden considerarse estrictamente formas de sanción o penalización de una práctica que en esencia era considerada legal. La segregación cumplía el objetivo de mantener en grupos estrictamente separados a las mujeres respetables que podían ser hijas y esposas de ciudadanos, frente a aquellas que eran libremente accesibles pues habían perdido ya por completo la honradez y el pudor vinculados a la castidad. Sin embargo, mientras esta distinción se conservara, la práctica era aceptada incluso a nivel político a través de su reconocimiento como profesión que aportaba ingresos al fisco y que, al menos en el caso griego, podía hacer uso de mecanismos jurídicos como los contratos.

Es frente a esta pasiva tolerancia que las legislaciones circundantes mostraban hacia la prostitución que Filón levanta su crítica. Y para distanciar a la Ley judía de estas posturas más indulgentes y benévolas hacia una práctica que considera absolutamente corruptora de la moral tanto individual como social, el alejandrino muestra una intransigencia absoluta: para las prostitutas no alcanza con la marginación social, su inadmisión en la comunidad política de Moisés implica su condena a muerte. Lo más probable es que esta pena no haya sido aplicada en forma efectiva en ningún momento en la Alejandría romana, donde es evidente –por las mismas palabras de Filón– que la prostitución era un fenómeno visible y cotidiano. Sin embargo, la tajante

posición expresada en los textos filónicos permite elevar el estándar moral de la Ley judía por encima del de los demás códigos legales existentes entre los grupos étnico-políticos contemporáneos. La finalidad polémico-apologética se manifiesta en primer plano en la severidad extrema de esta norma.

4. Conclusiones

El análisis desarrollado en este capítulo nos ha permitido demostrar que el párrafo de *Spec.* 3.51, a pesar de que parece una muy breve alusión a la prostitución en el marco de la discusión filónica sobre las leyes de sexualidad, ofrece en forma sintética y comprimida un completo panorama de la visión que el alejandrino tenía acerca de este fenómeno social y de la acérrima oposición que le profesaba. La descripción de la prostituta que Filón concentra en este párrafo se corresponde con la imagen que el alejandrino configura en los numerosos pasajes en que se refiere a este tipo de mujeres a lo largo de su obra. Las prostitutas se caracterizan por un comportamiento insolente y una excesiva preocupación por la belleza corporal que, sin embargo, no es más que una falsa apariencia, por cuyo medio encubren la absoluta carencia de la única belleza que en realidad importa: la del alma. En efecto, la atención a lo corporal implica también la sumisión a los placeres y deseos que el cuerpo reclama, a partir de los cuales solo pueden desarrollarse los vicios de la intemperancia y la lascivia. Por otra parte, la falsedad de estas mujeres no solo se relaciona con su espuria y artificial belleza, sino que constituye también uno de los mecanismos fundamentales para ejercer atracción sobre los hombres, a los que conquistan a través de engaños y fingidos sentimientos que ocultan el interés fundamental, las ganancias.

En esta descripción, además de expresar su negativa evaluación de las mujeres que ejercen el comercio sexual, Filón pone en evidencia un amplio conocimiento de los modos en que se desarrolla este tráfico en su contexto social. En efecto, las alusiones al aspecto mercantil de la prostitución permiten reconocer los espacios ciudadanos en que se practicaba el oficio: el ágora como el lugar donde las prostitutas se exhibían públicamente, los lugares de entretenimiento y reunión social, como los baños públicos, los hospedajes, las tabernas, donde estas podían ejercer ese comercio como un aspecto secundario de su ocupación, y los establecimientos específicamente dedicados al tráfico sexual, como los burdeles. Es posible asimismo identificar referencias a las formas de funcionamiento de la prostitución, pues Filón alude, por ejemplo, a las diversas

personas que intervienen, desde los proxenetes y alcahuetes hasta los ricos y poderosos que invierten en el negocio, pero evitan comprometerse a través del uso de intermediarios que se ocupen del trato directo con el oficio.

La familiaridad que exhibe Filón con los pormenores del tráfico sexual indica el nivel de difusión que este poseía en el tejido social contemporáneo y la tácita aceptación pública que recibía. Esa situación resulta por completo inaceptable para el filósofo judío y es una motivación de peso para enfatizar la absoluta oposición de la Ley judía hacia estas prácticas, que esparcían la inmoralidad por el entero espacio social a través de las relaciones económicas, sociales y políticas. Por último, el alejandrino señala con insistencia una relevante consecuencia de la prostitución que, desde su perspectiva, constituye una problemática de extrema gravedad: la condición social en que se encuentra la descendencia de estas mujeres, que por no reconocer a su progenitor, no puede ser incorporada en la comunidad ciudadana y resulta despojada de la mayor parte de los derechos políticos y jurídicos. Todos estos elementos son los que para Filón funcionan como motivos que justifican la perentoria condena de la prostitución como una práctica que provoca los más funestos resultados tanto a nivel de la moral individual como del grupo social que la avala y tolera.

Son estas problemáticas morales y sociales relacionadas con la prostitución las que sustentan la extrema postura de Filón: no puede admitirse su existencia en la comunidad de Moisés, por lo que las prostitutas deben morir. Sin embargo, como hemos podido comprobar en la última sección de este capítulo, esta posición posee mayor relevancia apologética que aplicabilidad práctica. Si el análisis de las legislaciones greco-romanas demuestra que la prostitución, a pesar de su marginalización y su denuesto, constituye una práctica legal y avalada por el Estado, Filón ha querido mostrar que la Ley judía se enfrenta a este problema con la mayor severidad e intransigencia. Ello resulta refutado por otra norma bíblica que Filón mismo menciona, la que permite a la prostituta casarse con cualquier israelita a excepción de un sacerdote, pero en los pasajes dedicados específicamente a la prostitución en el marco de sus tratados de mayor contenido apologético, el alejandrino prefiere asumir una postura de absoluto rigor. Por este motivo, en tres textos altamente significativos –*Spec.* 3.51, *Jos.* 43 e *Hypoth.* 7.1– Filón propugna la pena de muerte por lapidación para la prostituta. De esta manera, la Ley judía se presenta como la más coherente y homogénea en materia de moralidad sexual, pues ningún tipo de concesión se permite, ni siquiera ante una práctica que otras legislaciones habían logrado ubicar en un espacio delimitado que

eliminaba su potencial riesgo. En efecto, mientras las leyes greco-romanas tendían a segregar a estas mujeres sexualmente disponibles de aquellas que eran respetables y que servían como decentes esposas, hijas y madres de ciudadanos, Filón en cambio propone una moral en la que no hay intersticios de ningún tipo. No solo las mujeres deben ser controladas, sino también los hombres, que no tienen permitido, como afirma José, unirse a ninguna mujer antes de su legítima esposa, con la que solo buscarán la producción de legítima descendencia. El placer y el deseo como fines en sí mismos quedan elididos por completo de la vida ciudadana, tanto de hombres como de mujeres, y por lo tanto, una práctica sustentada en la oferta y demanda del placer sexual no tiene razón de ser en dicha sociedad. La prostituta solo puede, entonces, al menos en la retórica, ser eliminada.

CAPÍTULO VI

Confusión de géneros y especies: pederastia, afeminamiento y relaciones con animales

Este capítulo abordará el estudio de dos temáticas que Filón desarrolla de manera sucesiva en su exposición pues también se ubicaban una después de otra en el capítulo de *Levítico* 18 que actúa como hilo conductor de su tratamiento de las leyes bíblicas sobre sexualidad. En *Spec.* 3.37-42 Filón explica la interdicción mosaica de las relaciones sexuales entre hombres, registrada en los versículos de Lv 18.22 y 20.13. A continuación y en estrecha relación con esta norma, en *Spec.* 3.43-50, Filón presenta la prohibición de las relaciones entre hombres o mujeres y animales, ley que sigue inmediatamente a la anterior en Lv 18.23 y solo está separada por un versículo de ella en Lv 20.15-16, aunque también recibe otras dos menciones en Ex 22.19 y Dt 27.21. Si bien se trata de leyes que atañen a prácticas sexuales distintas, las estudiamos juntas no solo por la proximidad que existe entre ellas en la discusión filónica, sino también en razón de los puntos de contacto entre los argumentos que Filón desarrolla para explicar y justificar racionalmente una y otra. Por un lado, el alejandrino ubica ambos delitos sexuales en orden ascendente en una gradación de exceso en los deseos y placeres que avanza en escalas sucesivas de desmesura y de apartamiento de las leyes naturales para alcanzar su cúspide en el desenfreno de las antinaturales uniones entre humanos y animales. Por otro, ambas transgresiones implican el quiebre de un sistema de clases y categorías en el que se sustenta el orden de la naturaleza y de la sociedad, pues unas infringen los límites entre géneros (masculino/femenino), mientras que las otras traspasan las fronteras entre especies (humanos/animales), categorías que fueron establecidas desde la creación del cosmos y que se reproducen en la organización de la vida social.

La primera sección del capítulo estudiará entonces la explicación de la ley bíblica contra las relaciones homosexuales que Filón desarrolla en *Spec.* 3.37-42, cuyo análisis se complementará con el examen de otros dos pasajes filónicos en los que se expresan ideas muy similares sobre estas uniones: *La vida contemplativa* 48-63 y *Sobre Abraham* 133-141. En un primer momento, examinaremos la terminología con la que Filón se refiere a la prohibición y la compararemos con la formulación que presenta la versión griega de la Biblia a fin de determinar si Filón prohíbe el mismo tipo de

comportamientos que la Ley mosaica o si existen diferencias de referencia o de énfasis en ciertos tipos de uniones más que en otros. Cotejaremos también las leyes griegas y romanas aplicadas a las relaciones homosexuales para indagar cuál es el grado de proximidad o distancia que Filón guarda hacia los códigos normativos y las actitudes sociales existentes en el contexto cultural contemporáneo. Luego, nos centraremos en el análisis de las críticas que Filón dirige contra las relaciones homosexuales y los motivos en los que justifica y asienta su interdicción. El alejandrino reprocha al pederasta – participante activo de la relación homosexual– porque lleva al extremo el desenfreno en los placeres, se opone a la función natural de las relaciones sexuales, la procreación, y conduce al participante pasivo de la relación a una posición de sumisión degradante e impropia de un hombre. Las recriminaciones destinadas al hombre o jovencito que ocupa el rol pasivo en la relación son aún más severas, puesto que su transgresión constituye directamente un quiebre de las categorías de género: en su asimilación al género femenino, el andrógino y el eunuco subvierten el orden natural y las jerarquías entre clases en el orden social, a tal punto que su condición puede describirse como una enfermedad. Por último, nos referiremos a la penalización de estas relaciones que Filón propone y a la posición en que ello lo sitúa con respecto a su contexto social, donde las prácticas que él describe con una fuerte carga crítica y sancionadora eran toleradas e incluso asumidas como comportamientos válidos y normales.

La segunda sección del capítulo se ocupará del pasaje de *Spec.* 3.43-50. Allí Filón expone la prohibición de las relaciones entre humanos y animales, delito al que ubica en el grado superior de la escala de desenfreno en los placeres y que alcanza también el punto máximo de separación con respecto a las uniones sexuales consideradas naturales. El análisis se focalizará en la problemática más relevante que Filón señala como motivo para erradicar por completo estas relaciones de la vida humana: el peligro de hibridación. En este aspecto, la argumentación filónica sobre estas uniones posee puntos de contacto con la que había desarrollado acerca de las relaciones homosexuales, pues ambos delitos sexuales implican la transgresión de los límites entre clases o categorías y, por este motivo precisamente, constituyen una amenaza al orden natural y social. Las uniones entre humanos y animales pueden dar origen a criaturas monstruosas que serían índice, según Filón, de la excesiva corrupción que han alcanzado los hombres, pero estas solo son la forma más extrema de una serie de mezclas que la Ley judía prohíbe a fin de mantener un orden estable y fijo: las uniones entre especies animales diversas, la siembra de semillas distintas en un mismo

campo, la combinación de materiales distintos en la vestimenta, la confusión entre géneros que se produce cuando un hombre viste ropas de mujer o, peor aún, cuando asume el papel femenino en la relación sexual. Finalmente, el último apartado se referirá al castigo que en la Ley bíblica merecen las relaciones entre humanos y animales y a su ubicación dentro del contexto legal grecorromano, ámbito en que esta norma adquiere un nivel de severidad y alcance sin precedentes.

1. La confusión de géneros: prohibición bíblica y lectura filónica

Filón dedica los párrafos 37-42 de *Las leyes particulares 3* a la crítica del comportamiento que denomina τὸ παιδεραστεῖν (*Spec.* 3.37), infinitivo sustantivado que podemos traducir como ‘el practicar la pederastia’ o ‘el tener relaciones pederásticas’. En esta primera delimitación del problema puede percibirse la distancia entre las prohibiciones bíblicas de las relaciones homosexuales¹ y la interpretación de estas leyes por parte del filósofo alejandrino. En efecto, el término utilizado por Filón no aparece en los textos bíblicos, que sin embargo ofrecen explícitas prohibiciones de las relaciones entre dos hombres. En Lv 18.22 la interdicción se dirige en forma directa a la segunda persona en tiempo futuro con función imperativa: “No te acostarás con un hombre como si te acostaras² con una mujer, pues es una abominación” (καὶ μετὰ ἄρσενος οὐ κοιμηθήσῃ κοίτην γυναικός· βδέλυγμα γάρ ἐστίν). Lv 20.13 reitera la misma prohibición en una cláusula condicional que introduce el castigo correspondiente a la transgresión: “Si alguno se acostara con un hombre como si se acostara con una

¹ En este trabajo, emplearé el término ‘homosexual’ únicamente en su función adjetival para designar las relaciones o prácticas homosexuales, con el significado restringido de ‘entre el mismo sexo’ o ‘relativo al mismo sexo’, mientras que evitaré el uso de los sustantivos ‘homosexual’ y ‘homosexualidad’, pues estos remiten a categorizaciones modernas basadas en la noción de orientación sexual, que no se aplicaban en el mundo antiguo: “the biggest difficulty with the term [homosexuality] [...] is its link with the modern concept of sexuality and its associated classifications. This makes the term anachronistic when applied to the ancient world” (Nissinen 1998: 16). En las últimas décadas, los numerosos estudios sobre homosexualidad han demostrado que este es un concepto moderno, surgido recién en el siglo XIX y cuya definición actual está muy ligada a las nociones de orientación sexual e identidad de género por las cuales la homosexualidad, considerada en oposición a la heterosexualidad, se constituye en una parte inherente de la identidad de una persona (cf. Nissinen 1998: 10 ss., Halperin 1990: 41 ss.). Este concepto no existía en el mundo antiguo, donde los comportamientos sexuales se concebían como prácticas y no como rasgos constitutivos de la personalidad.

² El término κοίτη designa el lecho matrimonial y, por extensión, la conexión sexual. Aquí el sentido de la frase impone esta segunda significación: un hombre no debe unirse sexualmente a otro hombre como lo haría con una mujer. Sin embargo, es posible también una traducción más literal: “no te acostarás con un hombre en el lecho de una mujer”, como prefieren Pietersma y Wright (2007: 98, 100) en su traducción de la *Septuaginta*: “And you shall not sleep with a male as in a bed of a woman” (Lv 18.22), “And he who lies with a male in a bed for a woman...” (Lv 20.13).

mujer, ambos han cometido una abominación; serán condenados a muerte, pues son culpables” (καὶ ὅς ἂν κοιμηθῆ μετὰ ἄρσενος κοίτην γυναικός, βδέλυγμα ἐποίησαν ἀμφοτέρου· θανατούσθωσαν, ἔνοχοί εἰσιν).

Los dos versículos definen la relación prohibida como la que se produce entre dos ἄρσενες, es decir, dos varones, dos personas de sexo masculino. No se establece especificación alguna con respecto a la edad, el estatus social –es decir, si los participantes de la unión son libres, esclavos, ciudadanos, etc.– o la clase de vínculo que exista entre las personas –una relación amorosa duradera, una unión meramente sexual, una unión forzada por una de las partes u obtenida a cambio de un pago–. Cualquiera sea la forma de la relación, la Ley bíblica la condena y declara culpables a ambos participantes, sin distinciones³. Por otra parte, cabe señalar que la referencia exclusiva al sexo masculino suprime la posibilidad de este tipo de relaciones entre dos mujeres; si esta era o no una forma de comportamiento sexual existente o conocida por los redactores del texto bíblico es una cuestión que está fuera de nuestro alcance examinar;

³ Algunos investigadores, a partir de un análisis filológico del texto hebreo de Lv 18.22 y 20.13, han interpretado estos versículos bíblicos de manera restringida: “the laws refer specifically to male-male anal intercourse, not to male-male sexual contact in general” (Walsh 2001: 201; cf. Olyan 1994: 179-206). Incluso han propuesto que la prohibición se dirigía principalmente a uno de los participantes de la relación homosexual: Olyan (1994: 186) postula que el hombre que desempeña el rol activo es el principal destinatario de Lv 18.22; Walsh (2001: 205), por el contrario, afirma que la ley se dirige al participante pasivo. Ambos piensan que Lv 20.13 extiende la ley para incluir al otro participante en el castigo. Sin embargo, creemos que tales distinciones son excesivas. Nissinen (1998: 44) propone una lectura más amplia, aun considerando que es la relación de penetración la única prohibida: “the concrete point of reference in Leviticus 18:22 and 20:13 seems to be male anal intercourse, which caused the other partner to acquiesce in a female role. Hence, the penetrated partner lost his manly honor, gender boundaries were transgressed, and gender roles mixed”. Esto dejaría lugar para relaciones homoeróticas que no involucren la penetración y, por tanto, que no ubiquen a ninguno de los participantes en el rol pasivo de la mujer (un ejemplo podría hallarse, según el autor, en la relación entre David y Jonathan en 1 S 28.18 y 2 S 1.26; cf. Nissinen 1998: 53-56). Cf. Boyarin 1995a: 336-337, quien postula que incluso en el Talmud se entiende la prohibición bíblica de Lv 18.22 como aplicable únicamente a las relaciones de penetración anal. En cambio, otros autores consideran que la interdicción es “unqualified and absolute” (Gagnon 2001: 128) y que es erróneo concluir que, por apuntar especialmente a la relación homosexual que involucre penetración, cualquier otra forma de contacto homoerótico estaría permitida: “One can of course go quite far in sexual stimulation without technically engaging in intercourse [...] such fondling may constitute a lesser transgression of the law that is not subject to the death penalty but would still be considered a transgression” (ibíd., p. 144). Es necesario tener en cuenta, de todos modos, que estas interpretaciones persiguen muchas veces objetivos que sobrepasan la lectura del texto mismo, pues buscan demostrar o bien que la prohibición bíblica de las relaciones homosexuales no era absoluta y se basaba en criterios que ya no son válidos en la actualidad (cf. Nissinen 1998: 4); o bien que las normas bíblicas aún poseen validez y deben ser respetadas (cf. Gagnon 2001: 131-132, 136). Por lo tanto, estas consideraciones exceden los límites de nuestro trabajo, que se interesa por las actitudes antiguas en su propio contexto histórico y por las interpretaciones de que eran objeto las leyes bíblicas por parte de un autor judío en el siglo I. Por otra parte, el texto griego que emplea Filón claramente prohíbe las relaciones entre dos hombres y sanciona indistintamente a los dos participantes.

en todo caso, por algún motivo dichas uniones no formaban parte de las preocupaciones que se plasmaron en las leyes mosaicas⁴.

Filón, si bien toma como punto de partida estos versículos bíblicos, se distancia de ellos en su formulación de la ley pues en lugar de hablar en general de relaciones entre dos varones, menciona específicamente una de las formas que podían asumir esas relaciones en su contexto socio-cultural: la pederastia. Sin embargo, a fin de comprender exactamente a qué tipo de uniones se refiere y cómo define a los participantes de esas relaciones será necesario realizar un análisis más detallado del léxico que utiliza para delimitar y describir a quienes incurren en estas transgresiones sexuales. Examinaremos para ello los §§ 37-42 de *Spec.* 3 y cotejaremos la terminología allí empleada con la utilizada en otros lugares de su obra, con especial atención a dos pasajes en los que Filón desarrolla las mismas opiniones acerca de las relaciones sexuales entre hombres: *La vida contemplativa* 48-63 y *Sobre Abraham* 133-141.

Como ya adelantamos, Filón circunscribe el tema a tratar en esta sección de su escrito mediante una construcción nominal conformada por un verbo en infinitivo sustantivado por el uso del artículo definido: τὸ παιδεραστεῖν (*Spec.* 3.37). El verbo παιδεραστεῖω significa ‘amar a los jovencitos’⁵, ‘ser pederasta’ o ‘ser amante de jovencitos’⁶, de modo que Filón se refiere en primer término a una forma de comportamiento, pero inmediatamente cambia su enfoque hacia las personas que lo practican y que lejos de considerarlo vergonzoso, lo asumen como un motivo de alarde. Entre estas personas, Filón distingue dos grupos: “los activos”, τοῖς δοῶσι, y “los pasivos”, τοῖς πάσχουσιν. Ambas denominaciones son participios verbales presentes activos sustantivados nuevamente mediante los artículos definidos. Τοῖς δοῶσι, dativo plural de ὁ δοῶν, es el participio del verbo δοῶ, que significa ‘hacer’, ‘ejecutar’, de forma que puede traducirse como ‘el que hace o ejecuta’, ‘el actor’ o ‘el activo’. En este caso, ‘el que ama a los jovencitos o el que practica la pederastia’. Por su lado, τοῖς πάσχουσιν, también dativo plural de ὁ πάσχων, es el participio de πάσχω, que significa ‘sufrir’, ‘padecer’, ‘experimentar’, es decir que transmite el sentido de alguien que sufre o padece en forma pasiva una acción realizada por otro⁷. Si bien inicialmente

⁴ Para posibles motivaciones por las que la Biblia no legisla sobre las relaciones homosexuales entre mujeres, cf. Greenberg 1988: 190, n. 35; Boyarin 1995a: 339-340; Nissinen 1998: 43; Gagnon 2001: 145.

⁵ Cf. Bailly (1960) y Sebastián Yarza (1954).

⁶ Cf. *LSJ* y Pabón (2007).

⁷ La importancia de la distinción entre roles sexuales activos y pasivos en el mundo antiguo ha sido subrayada por numerosos investigadores desde el trabajo pionero de Dover (2008: 47, 114). Cf.

ambos grupos, activos y pasivos, se vinculan a la pederastia, al avanzar en la lectura se percibe que cada uno de ellos se identifica con una denominación en particular. Los pasivos son poco después llamados “andróginos”, ἀνδρόγυννον (*Spec.* 3.38), mientras que de ellos se distingue el παιδεραστής, “pederasta” o “amante de jovencitos” (*Spec.* 3.39), sustantivo que designa a la persona que practica este tipo de relaciones y que aquí se identifica únicamente con quien desempeña el rol activo.

El uso de la terminología que podemos observar en *Spec.* 3 es corroborado en los otros tratados en que Filón desarrolla esta temática. Así, en *Contempl.*, a fin de demostrar comparativamente la calidad moral de los banquetes de los Terapeutas, Filón los contrapone, en primer lugar, con “la forma de los banquetes prevaleciente ahora por todas partes” (τὴν ἐπιπολάζουσιν νυνὶ τῶν συμποσίων πανταχοῦ διάθεσιν), es decir, con los que se realizaban en el contexto contemporáneo de la Alejandría imperial, “según el ansia por el lujo y la magnificencia de los itálicos, que tanto griegos como bárbaros emulan” (κατὰ πόθον τῆς Ἰταλικῆς πολυτελείας καὶ τρυφῆς, ἣν ἐζήλωσαν Ἕλληνές τε καὶ βάρβαροι, *Contempl.* 48). Luego de los adornos y elementos lujosos que pueden verse en estos banquetes, el primer elemento que señala Filón es la presencia de “esclavos hermosísimos y de excelentes formas” (ἀνδράποδα εὐμορφότατα καὶ περικαλλέστατα) que pareciera que están allí, más que para servir, para deleitar los ojos de los comensales. Entre ellos hay jovencitos de variadas edades: algunos “todavía niños” (παιῖδες ἔτι), mientras otros ya son “niños grandes” (βούπαιδες, *Contempl.* 50) y aún otros son “muchachitos o jóvenes a los que justo comienza a brotarles la barba, convertidos poco antes en delicia de pederastas” (μειράκια <ἢ> πρωτογένεια, τοὺς ἰούλους ἄρτι ἀνθοῦντες, ἀθύρματα πρὸ μικροῦ παιδεραστῶν γεγονότες, *Contempl.* 52). Los términos μειράκια y πρωτογένεια se refieren a períodos delimitados de edad, el primero designa a los jóvenes antes de los dieciocho años, mientras que el segundo es el joven que está en la edad intermedia entre

Cantarella 1991: 12; Veyne 1982: 26, 28-29; Williams 1995: 519-520. Sin embargo, otros autores señalan que la distinción entre actividad y pasividad en los roles sexuales no excluye por completo la existencia de un criterio basado en la dicotomía entre heterosexualidad y homosexualidad (cf. Cohen 1987: 3; 1994: 171-172, 190). En Filón la distinción entre activo y pasivo no se puede poner en duda puesto que el autor se refiere explícitamente a ella y, como veremos más adelante, asocia el rol pasivo con la posición femenina, mientras que el activo define la masculinidad. Pero justamente a causa de estas asociaciones puede afirmarse que la clasificación activo/pasivo no es incompatible con el criterio de que la conducta sexual considerada natural es la heterosexual.

el μειράκιον y νεανίης, un muchacho de alrededor de veinticinco años⁸. Estas denominaciones dejan en claro, por un lado, que Filón al hablar de pederastia piensa en la relación entre un adulto y un niño o joven al que aún no le ha crecido la barba y, por otro, que únicamente denomina παιδεραστής al adulto en esa relación, que es el participante activo.

Poco después en el mismo tratado, Filón compara estos banquetes contemporáneos con los retratados en las obras de Jenofonte y Platón. El *Simposio* de este último autor, afirma el alejandrino, tiene como tema principal el amor (ἔρωτος), pero no el de hombres por mujeres y viceversa, sino, “el de hombres por hombres que solo difieren en la edad” (ἀνδρῶν ἄρρεσιν ἡλικία μόνον διαφέρουσι, *Contempl.* 59). Una vez más, la distancia etaria entre los participantes define la relación pederástica. E incluso en forma más clara Filón distingue poco después los roles del niño que “en la edad infantil” (τὴν παιδικὴν ἡλικίαν) adquiere la función de la “amada” (ἔρωμένης), frente al adulto que actúa como “amante” (ἔραστάς) y nuevamente es llamado “pederasta” (τοῦ παιδεραστοῦ, *Contempl.* 61)⁹.

A diferencia de este uso de la terminología pederástica en *Las leyes particulares* y *La vida contemplativa*, en *Sobre Abraham* Filón separa los roles activo y pasivo pero no los asigna a grupos etarios distintos. El pasaje de este escrito en que se refiere a las relaciones entre hombres versa sobre el episodio de Sodoma¹⁰ y es al describir los vicios de los habitantes de esta ciudad que Filón señala: “los que eran hombres cubrían a hombres, sin que los activos tuvieran consideración por la común naturaleza que los unía a los pasivos” (ἄνδρες ὄντες ἄρρεσιν ἐπιβαίνοντες, τὴν κοινὴν πρὸς τοὺς πάσχοντας οἱ δρῶντες φύσιν οὐκ αἰδούμενοι, *Abr.* 135). Sin embargo, aunque se aplica a relaciones entre hombres de la misma edad, este escrito presenta las mismas críticas que Filón atribuye a la pederastia en *Spec.* y *Contempl.*, de modo que demuestra

⁸ Cf. *LSJ*, s.vv. μειράκιον, νεανίης, νεανίσκος; este último término se utiliza en ocasiones como sinónimo de μειράκιον y otras veces como equivalente de νεανίης. Cf. MacDowell 2000: 16.

⁹ Los demás usos de los términos παιδεραστής o παιδεραστῆω en la obra filoniana son coherentes con el empleo analizado aquí: cf. *Decal.* 168, *Spec.* 2.50, *Spec.* 4.89, *Hypoth.* 7.1.

¹⁰ La historia de la destrucción de Sodoma no tiene como temática principal la de las relaciones homosexuales ni el castigo sufrido por la ciudad se produce por este motivo específicamente, sino que la intención de los sodomitas de violentar sexualmente a los huéspedes de Lot es solo una más entre sus numerosas transgresiones y es superada en gravedad por el delito de maltrato de los huéspedes y, en general, por la brutalidad de su comportamiento. Sin embargo, a diferencia de la tradición rabínica, la interpretación judeo-helenística ha tendido a focalizarse en el aspecto homosexual de la transgresión de los sodomitas; cf. Boyarin (1995a: 350-351): “For the interpretative tradition that locates the sin of Sodom in their ‘unnatural’ sexuality, we look neither to the inner-biblical allusions nor to rabbinic midrash, but to first-century Hellenistic (Greek-speaking) Jewish texts, whether Palestinian or otherwise”.

que la prohibición abarcaba, desde su punto de vista, todo tipo de relaciones entre hombres, ya fueran pederásticas o no.

Pero si, como permite concluir este último pasaje, cualquier forma de relación homosexual entre hombres se considera ilícita, es necesario interrogar por qué en los otros textos dedicados a estas relaciones Filón se centra casi exclusivamente en la pederastia. Es probable, a nuestro entender, que la respuesta a esta cuestión radique en la gran difusión que esta práctica había adquirido en la sociedad contemporánea al filósofo judío, así como en la amplia aceptación e incluso valoración que este comportamiento sexual había recibido en diversos momentos de la historia cultural grecorromana. A fin de comprobar esta hipótesis, dedicaremos el próximo apartado al examen de las actitudes existentes en el mundo griego y romano hacia las relaciones homosexuales, en general, y pederásticas, en particular, y al estudio de las leyes que se aplicaron para la regulación de estas uniones. Dicho análisis nos permitirá además responder a un segundo interrogante con respecto a la presentación filónica de la pederastia. En efecto, teniendo en cuenta la antigüedad de este fenómeno, la complejidad de su delimitación y definición en la Grecia clásica en que surgió y los cambios que sufrió el concepto a lo largo de la historia helénica y a través de su adopción por la cultura romana, resulta inevitable preguntarse por el grado de correspondencia entre estas concepciones antiguas o contemporáneas de la pederastia y el modo en que Filón entiende y describe este comportamiento.

1. 1. Actitudes y leyes grecorromanas hacia las relaciones homosexuales

En la Atenas de la época clásica convivían actitudes diversas hacia las relaciones homosexuales, que dependían de las formas que adquirieran esas uniones y de las personas que participaran de ellas. Así, mientras la relación amorosa entre dos ciudadanos, un adulto y un jovencito en la edad púber, no era ilegal ni objeto de reprobación social, las conexiones sexuales entre dos adultos, las producidas por la fuerza y las obtenidas a cambio de un pago eran sancionadas moralmente y en muchos casos estaban también penalizadas por la ley. Las relaciones con niños y jóvenes que aún no han alcanzado la mayoría de edad, denominadas παιδεραστία, solo estaban permitidas para los ciudadanos, mientras que si un esclavo intentaba seducir a un muchacho libre recibía como sanción cincuenta azotes con el látigo público (Esquines, *Contra Timarco* [1].139). Pero además, incluso entre ciudadanos, para evitar la

reprobación era necesario que estas relaciones respetaran una serie de normas que conformaban un código estricto. Uno de los testimonios más completos que informa acerca de las pautas de comportamiento que debían seguir tanto el “amante” adulto (ἐραστής) como su jovencito “amado” (ἐρώμενος) es el discurso de Pausanias en el *Simposio* de Platón. En primer lugar, Pausanias establece la distinción entre Afrodita Pandemos, diosa del amor vulgar que es amor del cuerpo más que del alma, y Afrodita Urania, que propicia el amor inspirado por un “carácter que es bueno” (τοῦ ἠθοὺς χρηστοῦ ὄντος, 183e), y no preocupado por la belleza corporal sino dirigido a “los más nobles y mejores” (τῶν γενναιοτάτων καὶ ἀρίστων, 182d), en sentido moral. Ello es así porque la relación no será puramente erótica, sino que tendrá una finalidad educativa y filosófica, pues el ἐραστής que es sabio y virtuoso podrá transmitir al joven amado las virtudes propias del ciudadano y “lo que es apropiado para su educación y toda otra sabiduría” (ὁ δὲ δεόμενος εἰς παιδείουσιν καὶ τὴν ἄλλην σοφίαν, 184e).

A fin de lograr este tipo de vínculo, que era pedagógico e intelectual además de erótico, era necesario que el amante cortejara durante largo tiempo al muchacho para demostrarle la calidad de su amor y sus buenas intenciones. De esta forma, el joven podía “someter a prueba” (βασανίζειν, 183e) al amante para asegurarse de aceptar solo a quien lo mereciera por su virtud, sabiduría y por la bondad de sus intenciones. Por eso únicamente puede resultar vergonzoso que el amado ceda demasiado rápido, o que sea conquistado por dinero o por favores políticos, y solo en estos casos el joven puede resultar deshonorado. En este sentido, afirma Pausanias: “es preciso que estos dos principios coincidan en uno, el de la pederastia y el de la filosofía y toda otra virtud, si ha de resultar hermoso que el jovencito conceda sus favores al amante” (δεῖ δὴ τῶ νόμῳ τούτῳ συμβαλεῖν εἰς ταῦτόν, τόν τε περὶ τὴν παιδεραστίαν καὶ τὸν περὶ τὴν φιλοσοφίαν τε καὶ τὴν ἄλλην ἀρετήν, εἰ μέλλει συμβῆναι καλὸν γενέσθαι τὸ ἐραστῆ παιδικὰ χαρίσασθαι, 184c-d).

Esta concepción de la pederastia es la que subyace a las diversas leyes que en Atenas ofrecían protección a los niños y jóvenes frente a los amantes que podían resultar indignos y castigaban las acciones que ocasionaban vergüenza y deshonor a un joven. Además de la prohibición ya mencionada de que un esclavo cortejara a un joven ciudadano, existían leyes para la supervisión de los niños¹¹: estos debían ser

¹¹ La fuente de estas leyes se ubica en Esquines, *Contra Timarco* [1].9-12. Cf. MacDowell 2000: 15-17; Cantarella 1991: 48-58; Cohen 1994: 176.

acompañados siempre por pedagogos que estaban a cargo de su cuidado y protección; las escuelas y gimnasios no podían abrir antes del amanecer ni cerrar después del ocaso; en las escuelas, solo eran admitidos jóvenes (νεανίσκους) de determinadas edades y había prescripciones especiales de control para las ocasiones festivas. Existían también regulaciones con respecto al acercamiento de los adultos a los niños, tales como la disposición que imponía un mínimo de cuarenta años de edad al director de coros y la interdicción del acceso de adultos a los gimnasios durante los festivales de Hermes. El discurso de Esquines (§ 12) afirma incluso que los adultos en forma generalizada tenían prohibido el ingreso a los gimnasios –con las únicas excepciones del hijo, el hermano o el yerno del maestro– y que quien transgrediera esta norma era pasible de la pena de muerte. Si bien esta última disposición es evidentemente inauténtica¹², el sentido de las normas es claro: tienden a evitar el contacto de los niños con adultos que pudieran no solo cortejarlos, sino también acosarlos o incluso violentarlos.

Por otra parte, cuando estos mecanismos preventivos no resultaban suficientes y se producían casos de abuso y coerción sexual, o inclusive relaciones consensuales pero que resultaban deshonrosas para el joven implicado, las leyes permitían el recurso a diversos tipos de procesos que ya hemos descrito en capítulos anteriores por su igual aplicabilidad en situaciones de afrentas contra mujeres. Así, el padre o tutor de un joven que hubiera sufrido violencia sexual podía recurrir a la δίκη βιαίων o bien a la γράφη ὕβρεως, que también era aplicable cuando la relación no había sido violenta pero sí deshonrosa o, como supone Dover (2008: 73), lograda a través de medios fraudulentos, tales como chantajes, amenazas, u otros similares¹³. Asimismo, hemos visto ya que la prostitución de un joven libre estaba penada por la ley, que castigaba a quienes hubieran ejercido la procuración sobre él y, aun si él mismo hubiese decidido voluntariamente su prostitución, lo sancionaba con la ἀτιμία parcial que, si era transgredida, podía ser ampliada a una pérdida total de derechos o alcanzar incluso la pena de muerte¹⁴.

¹² Como afirma Cantarella (1991: 56), la referencia a la pena de muerte de los adultos hallados en lugares reservados a los niños es “claramente inaceptable” pues, a partir de fuentes como el *Lisis* de Platón (203a-204a), resulta evidente que los hombres pasaban mucho tiempo en los gimnasios, palestras o lugares semejantes, justamente observando a los jovencitos que allí se entrenaban (cf. también Dover 2008: 97-98 y Aristófanes, *Paz* 762 s., *Aves* 139-142; Platón, *Cármides* 153a-154a; etc.). MacDowell (2000: 14, n. 7) directamente excluye del análisis los párrafos del discurso de Esquines en que se citan leyes (como el § 12), porque considera que estos documentos no son genuinos sino que han sido compuestos e insertos con posterioridad.

¹³ Cf. MacDowell 2000: 19-20; Cohen 1994: 176-180; Dover 2008: 70-73. Véase *supra* el apartado 2.1 del capítulo IV, “Leyes griegas sobre violencia sexual y seducción”.

¹⁴ Véase *supra* p. 288 en el capítulo V y n. 64. Cf. MacDowell 2000: 20-25. Este autor distingue dos procedimientos aplicables ante la transgresión de la ἀτιμία parcial: la γράφη ἐταιρήσεως (Esquines 1.19-

El conjunto de estas normas muestran una gran ambivalencia y preocupación ante la perspectiva de que los jóvenes se involucren –voluntariamente o por fuerza– en relaciones amorosas que puedan resultar deshonrosas e, incluso, despojarlos en el futuro de los derechos que les correspondería ejercer como ciudadanos. La línea divisoria entre las conductas permitidas y prohibidas era muy estrecha y cualquier error o descuido por parte del ἐρώμενος podía ubicarlo en una posición muy desfavorecida¹⁵. Por otra parte, las limitaciones de edad imponían estrictas restricciones a la adopción del rol pasivo por parte de los hombres. Si durante niños y en su primera juventud habían sido amados y cortejados, una vez alcanzada la mayoría de edad debían pasar necesariamente a desempeñar el rol de amantes. En primer término, estaban obligados a asumir el rol heterosexual a partir del matrimonio, aunque a la vez, así como tenían permitido satisfacer sus deseos con prostitutas o esclavas, podían también continuar teniendo relaciones homosexuales, pero ahora con muchachos más jóvenes a los que deberían cortejar como amantes. En cambio, la permanencia en el rol sexual pasivo una vez alcanzada la mayoría de edad era una conducta fuertemente reprobada por la moral social, ya fuese con hombres mayores o de la misma edad. Las relaciones homosexuales entre adultos eran objeto de violentas críticas e invectivas, como claramente muestra la comedia aristofánica¹⁶. Si bien solamente el adulto que se prostituía recibía penalidades legales, cuando la asunción del rol pasivo estaba motivada por amor o por el propio deseo igualmente sufría una fuerte sanción social. Pero, cabe resaltar, lo más probable es que solo el participante pasivo en las relaciones entre adultos fuera sometido a este juicio condenatorio, mientras que quien ocupaba la posición activa y dominante quedaba exento de toda condena, tanto legal como comunitaria¹⁷.

20), que se aplicaba *a posteriori* de la transgresión y podía alcanzar penas graves como la condena a muerte con confiscación de propiedad, o el proceso de δοκιμασία ἡρώτων, que se iniciaba inmediatamente al momento de la transgresión (en el caso del discurso de Esquines, implicaría la interrupción de Timarco y el impedimento de que continúe su exposición ante la Asamblea) y obtenía como pena la ἀτιμία total (Esquines 1.28-32).

¹⁵ Algunos investigadores suponen que no era lícito que el joven se sometiera a la penetración, puesto que ello lo ubicaría en la posición de una mujer y sería interpretado como ὕβρις; la relación homosexual se limitaría, entonces, al sexo intercrural que muestran las imágenes conservadas en la cerámica ática; cf. Dover (2008: 156-158), Cohen (1987: 7, 20; 1994: 179, 197-199). En cambio, Cantarella (1991: 45-47) opina que en Atenas no existía tal limitación y que para un joven no era deshonroso someterse a su amante, excepto cuando no respetaba las normas del cortejo.

¹⁶ Cf. *Ranas* 52 ss., *Nubes* 961-1100. Cf. el análisis del léxico infamante aplicado a los homosexuales pasivos en las comedias de Aristófanes en Cantarella 1991: 71-72.

¹⁷ Esta es la postura defendida por Cantarella (1991: 70): “A pesar que en las fuentes se ha querido leer un juicio negativo global sobre la homosexualidad entre adultos, yo creo, por el contrario, que el descrédito y la reprobación social caían solamente sobre uno de los miembros de la pareja”. La interpretación contraria mencionada por la autora puede hallarse en Cohen (1987: 15; 1994: 190-191).

Como puede percibirse a partir de esta breve exposición de las leyes griegas que regulaban las relaciones homosexuales, el único tipo de vínculo que no era sancionado legal ni moralmente era la pederastia, que si cumplía con las reglas adecuadas de cortejo y se constituía en una relación educativa y formativa, más que erótica, era no solo aceptada sino altamente valorada¹⁸. La situación era bastante diferente en Roma, donde la pederastia tal como era practicada en el mundo griego fue considerada, al menos en un primer momento, una conducta inaceptable, inmoral e infamante¹⁹. Ello no quiere decir, sin embargo, que no existiera ni fuera tolerado ningún tipo de relación homosexual. Por el contrario, era normal que un hombre tuviera relaciones con sus propios esclavos o bien con prostitutas y estos comportamientos no estaban penados por la ley²⁰. Pero esta sí se preocupaba de proteger a los jóvenes nacidos libres, pues el rechazo de la pederastia griega no estaba motivado por el sexo del objeto de deseo o por su edad, sino justamente por el hecho de que se tratara de un ciudadano.

La relación sexual con un joven libre –ya fuese obtenida mediante violencia o consensuada– constituía delito de *stuprum*, de igual modo que lo eran las uniones con una joven virgen o una viuda. Ya en la temprana época republicana hay datos que indican que este acto era castigado por vía administrativa con una *multa rogata*, es decir, propuesta por un magistrado para un delito en particular²¹. Posteriormente se sancionó una ley que reprimía ciertas conductas homosexuales, la *Lex Scantinia*²², cuya interpretación ha generado grandes dificultades a causa de la escasez e imprecisión de las fuentes²³. No se conoce la fecha en que esta ley fue aprobada, aunque se han

¹⁸ Cf. Cantarella (1991: 35): “En Atenas, que un muchacho tuviese una relación sexual con un adulto era algo considerado no sólo aceptable, sino también, con algunas condiciones, socialmente apreciado”.

¹⁹ Un debate se ha producido entre los investigadores con respecto al carácter ‘griego’ de la pederastia y, en general, de las relaciones homosexuales en Roma. La postura más extrema considera que la homosexualidad como tal fue importada de Grecia y constituye el ‘amor griego’ (cf. MacMullen 1982, quien aclara que no se refiere a que los romanos no conocieran el comportamiento homosexual antes del contacto con la cultura helénica, lo que proviene de Grecia sería más bien “a different *attitude* toward homosexuality”, p. 489, resaltado del autor). En cambio, autores como Veyne (1978: 50 y 1982: 28) y Cantarella (1991: 131-135) han planteado que no es la conducta homosexual en sí lo que se consideraba ‘griego’ en Roma, sino específicamente la pederastia, en cuanto que suponía la relación homosexual con un joven libre y ciudadano; esta sería para los romanos, según Cantarella, un “vicio griego” (p. 131). Por último, otra postura asume que la pederastia era vista por los romanos como una institución griega (Williams 1995: 529), pero niega que tal comportamiento fuese catalogado como un ‘vicio griego’: “‘The Greek way’ did not mean ‘pederasty’ and a reference to pederasty did not automatically evoke ‘Greek ways’. Nor did *paidierastia* play a prominent role in the agonal relationship between Roman and Greek cultural traditions; no Roman sources condemn ‘the Greek vice’. Even the more neutral phrase ‘Greek love’ has no attested equivalent in classical Latin” (p. 531).

²⁰ Cf. Cantarella 1991: 136-140.

²¹ Cf. Cantarella 1991: 147.

²² También conocida como *Lex Scantinia*, denominación aceptada por Cantarella (1991).

²³ Cf. Williams (1999: 120) para un resumen de las diversas posiciones al respecto.

propuesto dataciones de entre poco después del 227 a.C. al 149 a.C.²⁴ La interpretación más aceptada entiende que la *Lex Scantinia* no sancionaba cualquier tipo de relación homosexual sino específicamente dos formas de comportamiento: por un lado, el *stuprum cum puero*²⁵, es decir, la relación con un joven libre, por la que sería castigado el adulto que, por someter a un niño o joven a un rol sexual pasivo, se consideraba culpable de la transgresión; por otro, la adopción del papel pasivo por parte de un hombre adulto, delito por el que no sería sancionado quien desempeñaba el rol activo, sino el adulto que voluntariamente se sometía a la posición pasiva²⁶. Cualquiera de estas faltas recibía como pena una multa fijada en el monto de diez mil sestercios²⁷.

Por otra parte, la preocupación por la protección de los jóvenes ciudadanos se manifiesta también en la existencia de un edicto que castigaba los casos de intento de seducción. El edicto *de adtemptata pudicitia* sancionaba varias acciones que podían interpretarse como tentativas de acoso o seducción y que ponían en riesgo la *pudicitia*, la reputación del muchacho (o la mujer, porque también a estas afectaba): seguir a un joven insistentemente por la calle, alejar de él –mediante soborno, por ejemplo– al acompañante que siempre debía escoltar a un muchacho o una mujer libres, hablarle con palabras suaves²⁸. Por último, otra norma dispuesta en los años finales de la República preveía el castigo para el *stuprum per vim*, la relación forzada con un joven libre: se aplicaba en estos casos la misma ley que protegía a las mujeres ante este delito, la *Lex Iulia de vi publica*²⁹.

Este sintético análisis de las leyes romanas sobre homosexualidad muestra que el mayor interés de estas regulaciones consistía en evitar que los ciudadanos romanos

²⁴ Cf. Cantarella 1991: 147-149; Williams 1999: 314, n. 98.

²⁵ Williams (1999: 120 s.) propone que la *Lex Scantinia* reprimiría en forma generalizada cualquier tipo de *stuprum*, ya fuese con una joven virgen, una mujer viuda o divorciada o un muchacho, mientras que la *Lex Iulia* se limitaría a castigar el adulterio (la clase más grave de *stuprum*). De todos modos, concede que en la práctica podía también procesarse por medio de la *Lex Iulia* el *stuprum* cometido sobre mujeres, de modo que igualmente, con el tiempo, la *Lex Scantinia* se habría especializado en el *stuprum* homosexual.

²⁶ Uno de los testimonios más claros a este respecto se encuentra en una sátira de Juvenal (2.36-48). Cf. Cantarella 1991: 151; Williams 1999: 122.

²⁷ Algunos autores postulan que la *Lex Iulia de adulteriis coercendis* habría incluido cláusulas que restringían la pederastia (Richlin 1992: 224; Maldonado de Lizalde 2005: 407; Ghirardi 2005: 125; Csillag 1976: 181), pero Cantarella (1991: 184-188) y Williams (1999: 123-124) niegan que la ley augustea se ocupara de las relaciones entre hombres, que habrían seguido reguladas por la *lex Scantinia* –aunque poco acatada– hasta el siglo IV d.C. De la misma opinión es Mommsen (1991: 439-440). De hecho, un autor tardío como Prudencio pudo citar la *Lex Scantinia* y la *Lex Iulia* como coexistentes y ambas en vigencia, cf. Prudencio, *Libro de las coronas* 10.204 y también Tertuliano, *Sobre la monogamia* 12.6; Ausonio, *Epigramas* 92, que testimonian la vigencia de la *Lex Scantinia* en el siglo III d.C.

²⁸ Cf. *Digesto* 47.10.15.16-23; Cantarella 1991: 153-155. Esta autora considera que el edicto es ligeramente posterior a la *Lex Scantinia* (cf. p. 158).

²⁹ Nos hemos referido a esta ley en el capítulo IV, véase *supra* p. 238.

fuesen degradados a una posición de sumisión y pasividad que no se consideraba adecuada a su condición. De hecho, las normativas se basan en una determinada concepción de la masculinidad y de su expresión en lo sexual, que da origen a las evaluaciones sociales ante acciones concretas. En este sentido, los estudiosos han propuesto que los romanos, dentro de la ideología de dominación que impregnaba su educación desde las edades más tempranas, concebían una virilidad “de estupro”³⁰. Es decir, el hombre romano debía someter, ya fuese a hombres o mujeres. Pero justamente esta ideología es la que impedía que ese sometimiento se ejerciera sobre jóvenes destinados a ser ciudadanos; estos no podían ocupar el rol subordinado, ni siquiera antes de alcanzar la edad para convertirse ellos mismos en dominadores. De la misma manera, es esta concepción de la masculinidad la que origina el enorme desprecio y las violentas invectivas que recaían sobre los hombres que voluntariamente asumían el papel sexual pasivo, en especial si ese rol, que ya los asimilaba a las mujeres, se combinaba con una apariencia y actitud de afeminamiento, que significaba su degradación completa. Tendremos oportunidad de volver sobre este aspecto al analizar las ideas que Filón expresa sobre este asunto, al que considera uno de los mayores problemas producidos por las relaciones homosexuales.

Por último, debemos señalar que a pesar de que las leyes romanas muestran un panorama de estricto control de las prácticas consideradas más abiertamente infamantes, entre los últimos años de la República y los primeros del Imperio la situación fue cambiando hacia una mayor flexibilización de estos límites, hasta un olvido casi completo de la *Lex Scantinia* que, aunque siguió vigente, aparentemente no era en absoluto respetada. Se produjo una apertura y se volvieron mucho más visibles tanto las relaciones con muchachos que ya no eran esclavos sino ciudadanos, como la existencia de adultos que asumían el rol pasivo y mostraban públicamente su afeminamiento. Las sátiras de Marcial y Juvenal³¹ constituyen el testimonio más ácido de esta realidad que se percibía cada vez más difundida y menos censurada. A tal punto, que hasta los

³⁰ Cantarella 1991: 132; cf. Veyne 1978: 53 (de donde la autora toma el concepto de “sexualité de viol”) y 1982: 28: “l’important est d’être le sauteur: peu importe le sexe de la victime. [...] L’important demeurerait de respecter les femmes mariées, les vierges et les adolescents de naissance libre : la prétendue répression légale de l’homosexualité visait en réalité à empêcher qu’un citoyen soit sauté comme un esclave”. Este paradigma de masculinidad ha sido denominado también ‘el modelo Priápico’, pues “like this phallic deity, a Roman man was ideally ready, willing and able to express his dominion over others, male or female, by means of sexual penetration” (Williams 1999: 18).

³¹ Marcial, *Epigramas* 2. 28 y 51; 3. 71; Juvenal, *Sátira* 2. Cf. Cantarella (1991: 192 ss.) y Richlin (1992: 138 ss., 201).

mismos emperadores han podido obtener una reputación de amados pasivos³². Esta nueva situación no podía dejar de notarse también en las provincias más orientales del Imperio y, en consecuencia, no podía resultar ajena a Filón, quien en su discurso dirige su crítica justamente hacia la evidente tolerancia y difusión del fenómeno en su contexto social contemporáneo.

1. 2. Las críticas de Filón

El análisis precedente de las actitudes y leyes grecorromanas permite afirmar que la pederastia era la forma de comportamiento homosexual que más ambivalencia generaba en su catalogación, evaluación y represión. Si en Grecia recibía una valoración social positiva, la diversa actitud que suscitaba entre los romanos no impidió que el fenómeno adquiriera una gran difusión y fuera ampliamente practicado incluso por las personas de mayor notoriedad social y política, aunque despojado del sesgo pedagógico e intelectual que había tenido en su origen. Esta es la razón por la que Filón centra sus críticas en esa práctica específica. Sin embargo, las motivaciones por las que justifica la prohibición de estas relaciones pueden ser igualmente aplicadas a todo tipo de vínculo homosexual, como de hecho sucede en la referencia más amplia a las relaciones entre hombres en el tratado *Sobre Abraham*. En los próximos apartados, analizaremos las explicaciones que Filón ofrece para la interdicción de las uniones homosexuales, basadas nuevamente en motivaciones que exceden el texto bíblico y dan cuenta de su interés por alcanzar a un público más amplio y convencerlo mediante argumentos racionales que demuestren las problemáticas morales y sociales provocadas por la transgresión de la Ley mosaica. Examinaremos en forma conjunta los tres pasajes principales sobre las relaciones homosexuales que hemos señalado en los textos de Filón –*Spec.* 3.37-42, *Contempl.* 48-63 y *Abr.* 133-141– pues los argumentos desarrollados en los tres lugares resultan por completo convergentes. A la vez, el examen de las explicaciones filónicas nos permitirá delimitar cuál es su concepción de la pederastia y qué otros tipos de relaciones homosexuales distingue, de forma que podremos determinar si su comprensión de estas

³² Cantarella (1991: 202 ss.) comenta los casos de César, Augusto y otros emperadores cuya fama de pasividad no había sido suficiente para considerarlos *molles* (blandos, afeminados y, por lo tanto, objeto de pública reprobación), al ser contrarrestada por otras virtudes típicamente masculinas, como las políticas y guerreras. Filón critica las relaciones de Calígula con niños y con mujeres (λαγνεῖαι διὰ παιδῶν καὶ γυναικῶν, *Legat.* 14) y, aunque lo ubica así en un papel siempre activo, incluye este reproche en el contexto en que censura la desmesurada indulgencia del emperador en todo tipo de placeres.

prácticas coincide con la existente en el ambiente grecorromano u obtiene una formulación novedosa.

1. 2. 1. El exceso en los placeres y el deseo contrario a la naturaleza

La primera justificación que Filón encuentra para la prohibición de las relaciones sexuales entre hombres conecta dos aspectos que ya se encontraban interrelacionados en las explicaciones de las demás uniones ilícitas y que en el caso aquí analizado no hacen más que potenciarse: la desmesura en el placer y la ausencia de finalidad procreativa. De hecho, como afirma Szesnat (1998a: 93-94), Filón en *Spec.* 3 va acumulando sus invectivas hacia las diversas clases de uniones sexuales que transgreden las normativas bíblicas en una secuencia que constituye una gradación en el exceso del deseo; el autor menciona como diversos niveles de esa escala la lascivia en las relaciones con la propia esposa, el adulterio, las relaciones con prostitutas y las relaciones homosexuales³³. Como hemos analizado en los diferentes capítulos de este trabajo, podrían ubicarse también en esta serie todas las clases de uniones sexuales extramatrimoniales que Filón menciona y, entre ellas, las uniones homosexuales son una de las formas más extremas del exceso, solo sobrepasadas por las relaciones con animales.

El uso desmedido de los placeres, siempre originado en deseos ya desenfrenados, comienza en general por la comida y la bebida para alcanzar luego lo sexual. En *Abr.* 133-135 Filón describe la progresión en el comportamiento excesivo que tiene su origen en la “saciedad” (τὸν κόρον, § 135) y en la “continuada abundancia de recursos” (ἢ τῶν χορηγιῶν ἐπάλληλος ἀφθονία, § 134), pues estas condiciones provocan siempre las mismas consecuencias: la “desmesura en el actuar incontinente” (τὸ ἀκολασταίνειν ἀμετρίας, § 134) y las “iniquidades” (ἀδικημάτων) provenientes “de la glotonería y la lascivia” (τῶν ἐκ γαστρομαργίας καὶ λαγνείας, § 133). Podemos recordar que estos son exactamente los dos pasos del exceso en el placer que Filón señalaba al inicio de su exposición de las leyes sobre sexualidad en *Spec.* 3.9, donde justamente la glotonería funcionaba como el punto de partida paradigmático de la incontinencia en los placeres que genera el desequilibrio moral entre las partes irracionales del alma y la razón o νοῦς³⁴. Filón señala en muchas ocasiones esta

³³ Cf. también Ellis 2003: 318-319.

³⁴ Véase *supra* el apartado 4 del capítulo I, “Límites y funciones de la sexualidad: la finalidad procreativa”.

relación progresiva en la indulgencia en los placeres del vientre y sexuales, que como veremos en un próximo apartado de este capítulo, obtienen su punto máximo en el deseo sexual de los humanos dirigido hacia los animales. La misma vinculación entre el exceso en comidas y bebidas y la desmesura en el terreno sexual aparece sobreentendida en *Contempl.* 48-63, donde la descripción de la abundancia y sofisticación de los platos que engullen con voracidad y avidez los comensales es completada con la implícita alusión a los actos sexuales ilícitos en que se recrean, asegurados por la presencia de jóvenes esclavos seleccionados para servir en este contexto a causa de su belleza.

El deseo excesivo del pederasta provoca en primer lugar desórdenes sociales, que comienzan por su propia familia y patrimonio pero pueden tener efectos nocivos también en el ámbito público de la vida ciudadana, especialmente en los niveles político y económico. Así lo indica Filón en *Contempl.* 61, donde asegura que por concentrar su “intelecto” (νοῦν) únicamente en su “jovencito” (παιδικά), el pederasta “está ciego para todas las otras cosas privadas y públicas” (πρὸς δὲ τὰ ἄλλα πάντα ἴδια τε καὶ κοινὰ τυφλούμενον) y “su propiedad se reduce” (οὐσίαν ἐλαττοῦσθαι) tanto “por la negligencia” (ἐκ τε ἀμελείας) como “por los gastos en favor de su amado” (τῶν εἰς τὸν ἐρώμενον ἀναλωμάτων). Estas críticas eran tradicionales desde la época clásica de la cultura griega y enfatizan uno de los problemas prácticos que podía desencadenar la indulgencia hacia relaciones que, desde la perspectiva de los más críticos, se basaban principalmente en una tendencia hacia la obtención de placer³⁵.

Pero el deseo que experimenta el pederasta, además de resultar censurable por su carácter excesivo y porque pueda apartar a los hombres de preocupaciones más importantes, posee otra condición extremadamente negativa desde el punto de vista de Filón: se trata de un placer contrario a la naturaleza. En *Spec.* 3.39 Filón afirma que al pederasta le corresponde la pena de muerte “puesto que persigue el placer contra naturaleza” (ἐπειδὴ τὴν παρὰ φύσιν ἡδονὴν διώκει). Esta aserción es muy significativa, no solo por lo que representa dentro del sistema conceptual de Filón, donde ya hemos notado la relevancia que obtiene la noción de la Ley Natural, sino sobre todo por la novedad que implica en el más amplio contexto cultural de la antigüedad grecorromana. En efecto, la concepción de que el placer del hombre que se acuesta con otro hombre no es natural no era una idea generalmente asumida en el mundo antiguo.

³⁵ Cf. Jenofonte, *Económico* 12.13 s.; *Recuerdos de Sócrates* 2.1.24; *Anábasis* 2.6.6; Dover 2008: 109-110.

Al contrario, se consideraba normal que un hombre fuese atraído por la belleza en todas sus formas, sin necesidad de distinguir el objeto de deseo según su sexo. Así, en el *Fedro* de Platón el discurso de Lisias leído por el personaje de Fedro asume que los hombres pueden ya sea amar, ya desear a los bellos³⁶, siendo estos únicamente dos grados distintos de deseo. Dover (2008: 85) señala a este respecto que el vocabulario griego que manifiesta los sentimientos de amor y deseo es idéntico para los casos de vínculos heterosexuales y homosexuales, y en su análisis del discurso de Esquines postula que la referencia del orador a “las necesidades naturales”³⁷ en el momento en que introduce la ley que prohíbe a los esclavos cortejar a los jóvenes solo puede comprenderse si se asume que “considera la reacción homosexual de un varón ante la belleza de otro como algo natural” (p. 106). La consuetudinaria aceptación de las relaciones homosexuales con esclavos y prostitutas en la sociedad romana indica que existían allí los mismos parámetros. Únicamente el participante pasivo de la relación se suponía que desempeñaba un papel anormal y antinatural, mientras que el hombre que ocupaba la posición dominante expresaba su deseo de manera natural.

Los investigadores que han analizado la concepción filónica del comportamiento homosexual suponen que su referencia al placer contrario a la naturaleza no tiene relación con el sexo masculino del objeto de deseo sino con el carácter excesivo del deseo. Szesnat (1998a: 95) en este sentido afirma: “like his ‘pagan’ contemporaries, Philo does not seem to think there is anything particularly odd about the object choice of the active partners: yes, they are to be condemned, *inter alia* for not controlling ἡδονή, but Philo tacitly acknowledges that the beauty of boys attracts male sexual desire”³⁸. El autor cita como prueba de esta aserción el pasaje de *Contempl.* 50, donde Filón comenta que los esclavos que atienden los banquetes son tan hermosos que parece que no estuvieran allí para servir sino para deleitar la vista de los comensales. Sin embargo, el hecho de que Filón reconozca que la belleza de los jovencitos despierta el deseo de quienes los ven no implica que considere tal deseo ‘natural’ o ‘acorde a la naturaleza’. Si se asume esta posición, de hecho, no tendría sentido otra afirmación filónica que reitera el carácter anti-natural del deseo homoerótico. En *Contempl.* 59, al

³⁶ “Que también los que no aman desean a los bellos, lo sabemos” (ὅτι δ' αὖ καὶ μὴ ἐρῶντες ἐπιθυμοῦσι τῶν καλῶν, ἴσμεν, 237d).

³⁷ τῶν ἐκ φύσεως ἀναγκαίων, Esquines, *Contra Timarco* [1].138.

³⁸ Ellis (2003: 317), en cambio, sí reconoce que para Filón ambos participantes en una relación homosexual experimentan un deseo contrario a la naturaleza, pero asume que para el participante activo ello se debe a que se trata de un deseo excesivo y no guiado por la finalidad procreativa (pp. 318-320), y no al hecho de que el objeto de deseo sea un hombre.

referirse al *Simposio* de Platón, Filón explica que esta obra versa casi por completo sobre el amor y añade un comentario aclaratorio: “pero no solo el de varones enamorados de mujeres o el de mujeres por hombres –pues estos son deseos que rinden tributo a las normas de la naturaleza– sino el de hombres por hombres que difieren solo en la edad” (οὐκ ἀνδρῶν γυναιξὶν ἐπιμανέντων ἢ γυναικῶν ἀνδράσιν αὐτὸ μόνον – ὑποτελοῦσι γὰρ αἱ ἐπιθυμίαι αὗται νόμοις φύσεως– , ἀλλὰ ἀνδρῶν ἄρρεσιν ἡλικία μόνον διαφέρουσι). Es evidente a partir de estas palabras que Filón no considera acorde con las leyes naturales el deseo de hombres por otros hombres, en ninguna de las direcciones (es decir, del activo por el pasivo y viceversa). Y ello es absolutamente coherente con su concepción de que el deseo y el placer naturales son los que se producen entre hombres y mujeres con el fin establecido por la divinidad –y la naturaleza– de procrear en vistas de conservar la especie³⁹.

Filón no es el primer autor en el mundo grecorromano en considerar antinatural el deseo homosexual, pero quienes habían manifestado previamente esta posición no eran los más numerosos y no expresaban una noción comúnmente asumida o aceptada. La mayoría de los testimonios muestran que únicamente se juzgaba que el participante pasivo de la relación homosexual asumía un rol contrario a su naturaleza al ocupar la posición normalmente correspondiente a una mujer⁴⁰. En cambio, tanto Platón como Aristóteles expresan, al menos en ciertos lugares de sus obras, ideas que pueden ubicarse como precedentes de Filón en su evaluación del deseo homosexual como antinatural. En efecto, Platón, a pesar de la familiaridad con que se refiere a las relaciones entre hombres en *Fedro* y *Simposio*, en el escrito más tardío *Leyes* desarrolla opiniones mucho más restrictivas y condenatorias al respecto. A través de la comparación con el comportamiento natural de los animales, el filósofo ateniense postula que lo correcto es “no mantener relaciones sexuales con jóvenes varones como si fueran mujeres” (τὸ τῶν ἀρρένων καὶ νέων μὴ κοινωνεῖν καθάπερ θηλειῶν πρὸς μεῖξιν ἀφροδισίων) pues entre los animales tampoco el macho se acerca a otro macho con ese fin, ya que eso “no se adecua a la naturaleza” (διὰ τὸ μὴ φύσει τοῦτο εἶναι, 836c). Luego de desplegar la comparación con los animales y resaltar la improductividad de la simiente en estas relaciones infértiles, el ateniense concluye que

³⁹ Esta noción aparece expresada de la manera más clara en *Leg.* 2.8 y ya ha sido analizada en el capítulo II de este trabajo; véase *supra* el apartado 3.1 de dicho capítulo, “Justificación ética del mandamiento: φιληδονία vs. ἐγκράτεια”.

⁴⁰ Cf. Cohen 1994: 187-188.

la legislación de la ciudad debe prohibir las relaciones sexuales con varones a fin de que nadie se atreva a sembrar simiente (σπέρματα σπείρειν) “estéril en varones, contra naturaleza” (μηδὲ ἄγωνα ἀρρένων παρὰ φύσιν) (*Leyes* 841d). Tal como resalta Cohen (1994: 188), en este pasaje Platón no se limita a criticar al participante pasivo de una relación homosexual, sino que censura estas relaciones *per se*.

Cohen (1994: 190 ss.) propone que incluso el mito que Aristófanes debe crear en el *Simposio* para justificar la naturalidad de las uniones entre hombres indica que estas no eran tan directa y simplemente aceptadas a nivel social; de hecho, el mito del andrógino originario le sirve para contrarrestar la opinión popular hacia los hombres que aman a otros hombres, puesto que aunque “algunos dicen que son unos desvergonzados” (φασὶ δὲ δὴ τινες αὐτοὺς ἀναισχύντους εἶναι), “dicen mentiras” (ψευδόμενοι) (*Simposio* 192a). Además, el comentario aristofánico de que estos hombres no se inclinan naturalmente a casarse y procrear hijos sino que son obligados por la ley a hacerlo, según el análisis de Cohen, evidencia el peso de esta norma social y de los juicios vinculados con ella⁴¹.

Del mismo modo, Aristóteles afirma el carácter natural de la unión entre hombres y mujeres con vistas a la generación⁴² y concibe el proceso reproductivo humano homológamente al de los animales, entre los cuales la naturaleza determina que machos y hembras deben ocupar roles bien definidos y constantes: el macho activo aporta el principio del movimiento a la gestación, mientras la hembra pasiva recibe en su seno a la criatura en formación⁴³. Este modelo considerado natural se impone sobre toda otra forma de manifestación sexual, de modo que mientras resulta natural que la mujer ocupe un papel sometido e inactivo en el acto sexual, si es un hombre quien asume este rol, su accionar debe ser explicado por alguna desviación: por un lado, es posible que realice el acto por dinero o algún otro beneficio, de modo que no experimenta placer ni deseo; por otro, puede suceder que el hábito –por haber sufrido ὕβρις durante la infancia, por ejemplo– desarrolle en su carácter esta disposición, lo que

⁴¹ “Aristophanes reveals that, for this society, law, custom, and opinion dictated that the natural role of every man was to be a husband and father. Heterosexuality is institutionalized as the foundation of the most basic social unit, the family” (pp. 191-192). Este autor se distancia de la opinión más generalizada entre la crítica, que postula la inexistencia de las categorías de homosexualidad/heterosexualidad en la cultura griega. En este sentido, afirma: “for those who took procreation as their starting point the ‘natural’ pattern which provided the norm for sexual activity was the mating of male with female. Males who pursued other males were a category (or, as Xenophon puts it, a *tropos*, or disposition, way of life) defined in relation to a heterosexual norm” (p. 190).

⁴² Cf. *Política* 1252a 26, *Ética a Nicómaco* 1262a 16 ss.: la φιλία entre hombre y mujer es κατὰ φύσιν.

⁴³ Cf. Aristóteles, *Reproducción de los animales* 729a 30 ss. y 729b 14 ss. y véase *supra*, el apartado 4.1 del capítulo I, “La metáfora del agricultor y el funcionamiento de la reproducción humana”.

explicaría el placer obtenido a través de un comportamiento que solo es natural en las mujeres, pero no en los varones⁴⁴.

Estos testimonios muestran que, aunque entre los griegos el nivel de intolerancia fuese mayor hacia el participante pasivo y afeminado de las relaciones homosexuales, existían opiniones que censuraban también el comportamiento del hombre que, como amante, cumplía un rol activo y dominante. Este podía ser considerado por algunos –por ejemplo, Platón– como un incontinente que, a causa de una indulgencia excesiva en el deseo y el placer, se dejaba arrastrar hacia relaciones contrarias a la naturaleza, manteniéndose ajeno a las necesidades procreativas de la raza. Este argumento, ya esbozado en los precedentes griegos que acabamos de examinar, toma gran peso en la exposición de Filón, donde reaparece la metáfora agrícola aplicada a la reproducción sexual⁴⁵ a fin de demostrar la improductividad e insensatez del comportamiento pederasta.

En este punto, la crítica de Filón en *Spec.* 3.39 se dirige específicamente al παιδεραστής, es decir, al hombre que desempeña el rol activo en la relación homosexual, porque es él quien “hace la parte que de él depende para dejar desiertas y vacías de habitantes las ciudades desperdiciando las simientes” (τὰς πόλεις τό γε ἐπ’ αὐτὸν ἦκον μέρος ἐρήμους καὶ κενὰς ἀποδείκνυσιν οἰκητόρων διαφθειρῶν τὰς γονὰς) y “al modo de un mal agricultor permite dejar infecundas tierras fértiles y fructíferas provocando la esterilidad sobre ellas y trabaja día y noche sobre suelos de los que no espera ningún brote en absoluto” (ὅτι κακοῦ τρόπου γεωργοῦ τὰς μὲν βαθυγείους καὶ εὐκάρπους ἀρούρας χερσεύειν ἔᾶ μηχανώμενος ἐπ’ αὐταῖς ἀγονίαν, ἐξ ὧν δ’ οὐδὲν βλάστημα προσδοκᾶται τὸ παράπαν, εἰς ταῦτα πονεῖται μεθ’ ἡμέραν τε καὶ νύκτωρ). No es un dato menor el hecho de que la primera de estas frases se ubique inmediatamente a continuación de la referencia al placer contrario a la naturaleza, pues justamente la infertilidad de este tipo de comportamiento sexual es lo que lo aleja de la función natural y lícita de la sexualidad. La comparación con el agricultor, al igual que en los casos de las mujeres estériles o menstruantes, se construye con base en la concepción de que el hombre, participante activo de la relación sexual, debe sembrar su semilla (el esperma activo que da forma al embrión) en el vientre

⁴⁴ Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1148b-1149a; Cohen 1994: 188-190.

⁴⁵ Hemos analizado en el capítulo I el desarrollo de esta metáfora en *Spec.* 3.33-34, donde aludía a las uniones con mujeres estériles o durante la menstruación, véase *supra* el apartado 4.1 “La metáfora del agricultor y el funcionamiento de la reproducción humana”.

femenino, que solo será un campo de cultivo fructífero cuando se encuentre en las condiciones adecuadas y en la ocasión propicia. El hombre, por definición, no posee la capacidad de actuar como ámbito nutricio y protector durante el desarrollo del embrión, de modo que quien mantiene relaciones en forma activa con otro hombre en lugar de una mujer desperdicia la capacidad generativa de su simiente, que no tiene ninguna posibilidad de producir la gestación.

La aplicación de esta metáfora a las relaciones homosexuales tiene un antecedente directo en Platón, pues en *Leyes* el Ateniese propone la necesidad de una ley que controle las relaciones sexuales de tal modo que los hombres “se mantengan apartados de los varones, sin aniquilar intencionalmente el género humano ni sembrar en rocas y piedras, donde su simiente nunca echará raíces ni se reproducirá” (τοῦ μὲν ἄρρενος ἀπεχομένου, μὴ κτείνοντάς τε ἐκ προνοίας τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος, μηδ' εἰς πέτρας τε καὶ λίθους σπείροντας, οὐ μήποτε φύσιν τὴν αὐτοῦ ῥιζωθὲν λήψεται γόνιμον, *Leyes* 838e-839a). Este texto platónico ha ejercido una influencia notable en Filón, quien, como hemos visto, amplía el uso de la metáfora para explicar a través de ella otros tipos de uniones infértiles y, en relación con la homosexualidad, vuelve a hacerse eco de la analogía platónica en otro de los pasajes dedicados a este tema. En *Contempl.* 61-62 Filón argumenta que los pederastas generan un “mal público” (πάνδημον κακόν) de extrema gravedad: la “desolación de las ciudades” (ἐρημίαν γὰρ πόλεων) a causa de la “esterilidad e infecundidad” (στερίωσιν καὶ ἀγονίαν). Y este efecto se produce porque estos hombres “imitan a los ignorantes de la agricultura que en lugar de sembrar en la fértil llanura lo hacen en campos salitrosos o en zonas pedregosas y duras que nada producen naturalmente y que destruyen la semilla depositada” (οἱ μιμοῦνται τοὺς ἀνεπιστήμονας τῆς γεωργίας, σπείροντες ἀντὶ τῆς ἰ βαθυγείου πεδιάδος ὑφάλμους ἀρούρας ἢ λιθώδη καὶ ἀπόκροτα χωρία, ἃ πρὸς τῷ μηδὲν πεφυκέναι βλαστάνειν καὶ τὰ καταβληθέντα φθείρει σπέρματα) (*Contempl.* 62).

De este modo, por medio de la metáfora de origen platónico Filón compara la impericia e ignorancia de los malos agricultores con el comportamiento irracional de los pederastas que no se preocupan de respetar la natural función procreativa de la sexualidad. A través de la vinculación entre dos ámbitos que históricamente han estado ligados, la fecundidad del suelo y la procreación humana, la metáfora le permite conectar la sexualidad con la actividad productiva que resulta esencial para la conservación de la comunidad y, de este modo, destacar la función ‘natural’ de la

sexualidad en contraposición a las relaciones que intenta caracterizar como ilícitas y contrarias a la naturaleza. Y ello le permite también extraer la conclusión exagerada de que las relaciones homosexuales acarrearán la desolación de las ciudades y la extinción de sus habitantes. En efecto, del mismo modo que la falta de alimentos conduce a la muerte y a la disminución de la población, las relaciones homosexuales, necesariamente estériles, en lugar de contribuir al mantenimiento y aumento de la población, provocan su merma e, incluso, si se generalizan, podrían conducir a su total desaparición. Esta consecuencia es por supuesto hiperbólica, puesto que solo se realizaría en el caso de que todos los hombres practicaran únicamente este tipo de uniones. Sin embargo, la hipérbole resulta útil a Filón con el fin de enfatizar los efectos nefastos que podría producir la propagación del comportamiento cuya erradicación propugna Moisés.

Pero además, Filón acentúa aún en mayor medida la importancia del argumento reproductivo en su crítica de la pederastia al afirmar que estas uniones no solo son infértiles en sí mismas sino que además causan la esterilidad permanente de los hombres que las practican⁴⁶. Esto es lo que sucedió a los habitantes de Sodoma según el relato del alejandrino, ya que después de cometer innumerables excesos que culminaban en las uniones homosexuales resultó que “los que quisieron sembrar descendencia pusieron en evidencia que sembraban una simiente inútil” (παιδοσποροῦντες ἠλέγχοντο μὲν ἀτελεῖ γονὴν σπείροντες, *Abr.* 135). Ello permite a Filón conjeturar que “si los helenos y los bárbaros hubieran compartido el deseo por este tipo de uniones sexuales, sucesivamente sus ciudades se hubieran convertido en desiertos, como despobladas por una contagiosa enfermedad” (εἰ γοῦν Ἕλληνες ὁμοῦ καὶ βάρβαροι συμφωνήσαντες ἐζήλωσαν τὰς τοιαύτας ὁμιλίας, ἠρήμωντο ἂν ἐξῆς αἱ πόλεις ὥσπερ λοιμῶδει νόσῳ κενωθεῖσαι, *Abr.* 136). Aquí Filón lleva al extremo la consecuencia hiperbólica de las relaciones homosexuales: la desaparición de la comunidad completa y, en último término, de la especie. Y vincula nuevamente la condición de fertilidad o esterilidad humana con la de la tierra al indicar, unos párrafos más abajo, que el castigo divino para Sodoma consistió en su completa devastación y en la aniquilación de “la potencia fecundante [de la tierra] hasta la absoluta esterilidad” (ζωτικὴν δύναμιν ... εἰς ἀγονίαν παντελεῖ, *Abr.* 140). De este modo, en forma alusiva y metafórica Filón busca demostrar que la infertilidad de las relaciones sexuales implica la destrucción de la raza

⁴⁶ Cf. Szesnat 1998a: 96 y Ellis 2003: 320.

y de la especie en la misma medida que la esterilidad de la tierra y la extinción de los cultivos en los que se sustenta la vida humana.

En estos pasajes, puede notarse que además del uso reiterado de la metáfora agrícola, Filón expresa en varias ocasiones que el pederasta desperdicia la simiente generativa. En el caso de los sodomitas, el abuso de estas uniones infructuosas es tal que el derroche acaba por completo con el esperma fecundante, generando así hombres estériles. La idea del desperdicio de la simiente es interesante, pues se asemeja mucho a la noción rabínica que explica la interdicción de las uniones homosexuales y de otras prácticas –especialmente la masturbación– mediante el argumento de que en ellas se produce un gasto inútil del semen⁴⁷. Sin embargo, tal como opina Szesnat (1998a: 96-97), no es posible interpretar estas afirmaciones filónicas en el mismo sentido que los rabinos del Talmud Babilónico, pues ellos consideran que el desperdicio del esperma es un pecado por la pérdida de la sustancia en sí misma. Filón no otorga valor al semen en cuanto elemento sino que este reside únicamente en su utilidad: la generación de descendencia. Si esta función está impedida desde el principio, entonces el esperma resultará desperdiciado pues no tendrá oportunidad alguna de cumplir con su propósito fecundante. Pero Filón no impone mayores restricciones al sexo en el matrimonio que el evitar la unión durante el período de la menstruación, ni tampoco se opone por completo a la conservación de un matrimonio estéril, cuando el sentimiento afectivo producido en la pareja lo justifica⁴⁸. En consecuencia, solo los contextos manifiesta y voluntariamente contrarios a la posibilidad procreativa constituyen para el filósofo alejandrino un desperdicio intencional de la simiente generativa, entre los cuales el más evidente y por lo mismo censurable es el de las relaciones homosexuales.

⁴⁷ Sobre el desarrollo de la noción de “desperdicio de esperma” en el judaísmo, cf. Satlow (1994b). Este concepto surge especialmente en relación con la práctica de la masturbación y se expresa con fuerza en el Talmud Babilónico, que prohíbe estrictamente este acto, así como cualquier acción o pensamiento que pueda conducir a una emisión involuntaria del semen; por ejemplo, los hombres no tienen permitido tocarse los genitales ni llegar con sus manos debajo del cinturón, tampoco pueden mirar los genitales propios o ajenos y se les recomienda no dormir en posición boca arriba –pues se supone que esta postura induce la excitación sexual–, ni usar pantalones ajustados, o montar animales sin montura (Misná, *Nidá* 2.1; Talmud, *Nidá* 13a, 13b, 14a, *Shabbat* 118b; cf. Epstein 1967: 147). En el acto masturbatorio se perciben dos problemas: por un lado, la autoexcitación que implica una ausencia de autocontrol en el uso de los placeres; por otro, el desperdicio del semen, que como explica Greenberg (2004: 152), “was construed as a misappropriation, a misuse of the body and its powers”. Pero no siempre ambas problemáticas fueron valoradas de igual modo; Satlow (1994b) demuestra que los rabinos palestinos y las capas más antiguas del Talmud tomaban en consideración principalmente el primer problema, mientras que son los editores más tardíos del Talmud Babilónico los que se centran en la cuestión del desperdicio del esperma. Ello dio lugar a que, posteriormente, esta misma motivación justificara la interdicción de las relaciones homosexuales (cf. Greenberg 2004: 153).

⁴⁸ Cf. Niehoff 2001: 100-101.

En conclusión, el pederasta recibe en los textos filónicos tres críticas que motivan la interdicción de su forma de comportamiento. En primer lugar, su accionar se aparta de la norma ética más básica que impone la necesidad del autodomínio (ἐγκράτεια) en la obtención del placer y en la satisfacción de los deseos. En segundo lugar, el placer que experimenta en la relación con otro hombre es contrario a la naturaleza pues esta solo dio origen al placer conectado al deseo sexual producido entre hombres y mujeres con el fin de promover la procreación en vistas de la conservación de la especie⁴⁹. Por lo tanto, la tercera crítica está estrechamente vinculada con la precedente, puesto que el hombre que desempeña el rol activo en una relación homosexual desvirtúa la única finalidad lícita de la unión sexual, la generación de descendencia, y hace entonces un uso irresponsable y desmedido de su capacidad generativa, al desperdiciar la semilla fecundante contenida en el esperma, que no podrá desarrollarse fuera del ámbito propicio provisto por el vientre materno.

1. 2. 2. Pasividad y afeminamiento: andróginos y eunucos

Los motivos de reproche que hemos señalado hasta el momento se relacionaban con el propio comportamiento del pederasta –o el hombre que desempeña el rol activo en la relación homosexual– y sus consecuencias en lo atinente a la moral individual y a las necesidades de conservación de la comunidad y de la especie. Junto a estos argumentos, Filón introduce otro que apunta no ya al accionar del pederasta en sí mismo, sino a los efectos que este produce sobre el participante pasivo de la relación. La pasividad que se atribuye a este segundo integrante de la dupla homosexual se manifiesta en el hecho de que la censura se dirige en primer lugar al pederasta, por considerarse que es él quien somete al pasivo a un rol indigno y degradante cuando lo ubica en una posición propia del género femenino y quien lo guía hacia una forma de comportamiento que lo distancia de los principios y cualidades ideales del ciudadano. No obstante, esta atribución de responsabilidad al participante activo en la relación no supone la ausencia de reproche hacia los pasivos mismos, a quienes Filón les imputa, por un lado, la asunción de tal rol voluntariamente y sin que siquiera les produzca vergüenza y, por

⁴⁹ De hecho, Filón afirma precisamente esta idea en *Sobre Abraham* 137, donde además se explicita la relación intrínseca entre la naturaleza y la divinidad creadora: “Dios [...] hizo multiplicar en la mayor medida posible las uniones conformes a la naturaleza (κατὰ φύσιν) realizadas entre hombres y mujeres con el fin de engendrar hijos y, en cambio, abominando de las uniones desnaturalizadas e ilícitas, las extinguió y a los que deseaban tales [relaciones] les aplicó castigos que no eran los habituales, sino penas creadas a tal efecto, extraordinarias y novedosas”.

otro, la transformación de su apariencia y actitud hasta cumplir con una completa feminización de su cuerpo y de su alma.

Sin embargo, antes de analizar los argumentos que Filón emplea para fundamentar la reprobación de los pasivos, es necesario que nos detengamos un momento en la cuestión de quiénes son los hombres que desempeñan este rol. Por un lado, con respecto a la edad ya hemos consignado al inicio de este capítulo que Filón piensa especialmente en niños y jovencitos, aunque en ciertos lugares admite también la posibilidad de que los adultos asuman este papel. Pero, por otro lado, debemos indagar si para Filón los pasivos son normalmente ciudadanos o solo ocupan este lugar hombres pertenecientes a las categorías sociales inferiores, tales como esclavos o extranjeros. Szesnat (1998a: 99) ha interpretado que en los pasajes de *Contempl.* 59 y *Spec.* 3.37 ss. Filón se refiere a jovencitos que son esclavos y por lo tanto le resulta llamativo que el filósofo se preocupe por los resultados de esta actividad en términos de pérdida de valentía y masculinidad. Sin embargo, si bien es cierto que en *Contempl.* 50-52 Filón habla de la atractiva apariencia de los esclavos que sirven las mesas en los banquetes, ello no implica que cuando alude, en términos condenatorios, a los banquetes representados por Platón y Jenofonte, continúe pensando en jovencitos esclavos. En efecto, mediante la descripción del amor “de hombres por hombres que solo difieren en la edad” (*Contempl.* 59) es indudable que alude a muchachos que no son esclavos sino ciudadanos, pues de lo contrario la diversa condición social constituiría otro importante factor de diferenciación. Y, por otra parte, sabemos que el *Simposio* de Platón no se ocupa de amores por muchachitos esclavos sino por jóvenes ciudadanos, como podemos comprobar si recordamos, por solo citar un ejemplo, el caso de Alcibíades y su reclamo por el amor de Sócrates⁵⁰. Con respecto a *Spec.* 3.37 ss. la propuesta de Szesnat es aún más infundada, pues en ningún momento menciona Filón a los esclavos, sino que habla en términos generales de τὸ παιδεραστεῖν –concepto que en griego nunca se había utilizado para designar amores con esclavos– y para denominar a los jóvenes utiliza el término τοὺς νέους, que es una indicación de su edad pero no de su condición socio-política. En consecuencia, a nuestro entender, el alejandrino no piensa en los participantes pasivos como esclavos sino como jóvenes que en un futuro cercano están destinados a asumir con plenos derechos su condición legal de ciudadanos. En efecto,

⁵⁰ Cf. Platón, *Simposio* 213c-d, 215a-222b.

esta interpretación está justificada tanto por el sentido tradicional del concepto de la pederastia como por las preocupaciones que manifiesta Filón al respecto.

Una indicación contundente de que se trata de futuros ciudadanos es la inquietud que expresa Filón con respecto a la formación de los atributos que deben caracterizar al ciudadano, tales como la fuerza, la valentía y la aptitud para la lucha y el combate. El primer culpable de que los jóvenes no desarrollen estas condiciones es el pederasta, a quien Filón reprocha porque actúa como “guía y maestro” (ύφηγητής καὶ διδάσκαλος) en “los dos más grandes males: la falta de virilidad y la molicie” (τῶν μεγίστων κακῶν, ἀνανδρίας καὶ μαλακίας) (*Spec.* 3.39). En esta crítica puede leerse una alusión sarcástica del alejandrino a la tradicional función educativa de la pederastia, pues, como hemos señalado al estudiar el funcionamiento de esta institución durante la época clásica ateniense, la relación adquiriría validez porque se esperaba que el adulto que actuaba como amante transmitiera a su joven amado todas las virtudes y los saberes que favorecerían su posición como un ciudadano sabio y respetado⁵¹. Filón, en cambio, despoja a la relación pederástica de cualquier utilidad en este sentido y la convierte en un vínculo puramente sexual que, en lugar de aportar a la educación del ciudadano, le impedía el desarrollo de las principales habilidades y actitudes que necesitaría para desempeñar adecuadamente este rol social y político. De hecho, en *Contempl.* 60 el alejandrino introduce un comentario convergente con el que hallamos en *Spec.* 3.39, donde se manifiesta con mayor claridad la relación entre las virtudes destruidas por la práctica pederástica y la condición del ciudadano que se verá privado de tales atributos. El amor del que se trata en el *Simposio* de Platón, explica Filón, es aquel que “anula la valentía, la virtud más provechosa para la vida, tanto en la guerra como en la paz” (ἀνδρείαν μὲν, τὴν βιωφελεστάτην ἀρετὴν κατὰ πόλεμον καὶ κατ’ εἰρήνην, ἀφαιρούμενος) y, de esta manera, “vuelve andróginos a los que era necesario ejercitar en todas las prácticas [útiles] para el combate” (ἀνδρογύνους κατασκευάζων, οὐς ἐχρῆν πᾶσι τοῖς πρὸς ἀλκὴν ἐπιτηδεύμασι συγκροτεῖσθαι) (*Contempl.* 60). A pesar de que no menciona en forma explícita la condición ciudadana de los jovencitos de los que habla, la necesidad de su entrenamiento para la lucha y la defensa durante la guerra y de fomentar en ellos la valentía como virtud útil tanto en la guerra como en la paz

⁵¹ Véase *supra* el apartado 3 de este mismo capítulo, “Actitudes y leyes grecorromanas hacia las relaciones homosexuales”, especialmente p. 310.

permite afirmar sin duda alguna que Filón se interesa por jóvenes hombres que poseen este rango social o lo adquirirán cuando alcancen la edad apropiada.

La caracterización de los participantes pasivos en la relación homosexual que se configura en los pasajes citados se centra en dos rasgos principales: la carencia de ἀνδρεία –indicada en el primer pasaje por su opuesto privativo: ἀνανδρία– y la molicie, μαλακία. El término ἀνδρεία deriva del vocablo que designa al hombre o al varón, ἀνήρ, ἀνδρός, de modo que su significación principal es la de ‘hombría’, ‘masculinidad’, aunque pronto adquirió también el sentido de ‘valor’ o ‘valentía’, cualidades que se consideraban inherentes al género masculino. Por lo tanto, la ἀνανδρία, cuyo sentido más frecuente es el de ‘cobardía’, en este contexto filónico se reclina más sobre su propia composición léxica: ἀν, sin, ἀνδρία (= ἀνδρεία), ‘virilidad’, ‘hombría’. Así, este adjetivo define al hombre que ocupa un rol homosexual pasivo por la falta de los atributos indispensables de la masculinidad⁵². El segundo “mal” que atribuye Filón a estos jóvenes pasivos posee un complejo de significaciones que se conectan con el término anterior en un mismo marco ideológico: μαλακία puede traducirse como ‘molice’, ‘flojedad’, ‘cobardía’, ‘falta de ánimo’, ‘blandura’, ‘complacencia’, ‘debilidad’⁵³. En el mundo greco-romano este conjunto de significados interrelacionados se ligaban indefectiblemente con el ámbito de lo femenino, por contraposición a la potencia, el coraje y el esfuerzo apreciadas como virtudes definitorias de lo masculino, que se manifiestan en su mayor despliegue en la guerra, así como en una activa participación política. Y de hecho, el proceso a través del cual los jóvenes adquieren los vicios de la falta de virilidad y la molicie es el de la feminización, pues el pederasta guía y educa a los muchachos mediante dos procedimientos: “adornándolos” (ὠραϊζῶν) y “afeminándolos” (ἐκθηλύνων) (*Spec.* 3.39).

⁵² La gravedad que implica la pérdida de este atributo en los hombres se acentúa si tomamos en consideración que Filón ubica la ἀνδρεία como una de las virtudes cardinales, a tal punto que le dedica la primera sección de su tratado *Sobre las virtudes* (§§ 1-50).

⁵³ Cf. Pabón de Urbina, s.v. Martín (1996: 124-128) analiza el significado y las conexiones evaluativas del término μαλακός: “malakós can refer to many things: the softness of expensive clothes, the richness and delicacy of gourmet food, the gentleness of light winds and breezes. When used as a term of moral condemnation, the word still refers to something perceived as ‘soft’: laziness, degeneracy, decadence, lack of courage, or, to sum up all these vices in one ancient category, the feminine” (p. 124). Todos estos rasgos se ponen en juego, entonces, al denominar μαλακός al hombre que ocupa un rol homosexual pasivo: “The real problem with being penetrated was that it implicated the man in the feminine, and malakós referred not to the penetration per se but to the perceived aspects of femaleness associated with it. The word malakós refers to the entire ancient complex of the devaluation of the feminine” (p. 127).

El afeminamiento es mencionado explícitamente mediante participio del verbo ἐκθηλύνω, derivado de θηλύς, que puede utilizarse como sustantivo, ‘hembra’, o como adjetivo, ‘femenino’⁵⁴. La mención contigua del ‘adorno’ permite deducir que el proceso de feminización se reconoce en primer lugar a través de la apariencia, puesto que el embellecimiento de los cuerpos y el uso de accesorios y cosméticos se convierten en rasgos identificatorios de los hombres que adoptan este comportamiento. Filón los describe con minucioso detallismo:

de manera ostentosa trenzan y adornan los cabellos de su cabeza, se maquillan con afeites y algas marinas y se frotan los párpados con cosas semejantes, se untan con ungüentos y aceites aromáticos – ciertamente el más persuasivo entre aquellos y entre todos los elementos que utilizan para adornarse es el perfume–, y empleando todas las artes en estos cuidados, no se avergüenzan de cambiar su naturaleza masculina en femenina (*Spec.* 3. 37)⁵⁵.

En *Contempl.* 50-52 son elementos similares los que sobresalen en la descripción de los jóvenes y “hermosísimos” (περικαλλέστατα) esclavos que atienden las mesas en los banquetes de la Alejandría contemporánea: estos aparecen “bañados y depilados” (λελουμένοι καὶ λελειασμένοι), con “los rostros maquillados y delineados” (τά τε πρόσωπα ἐντρίβονται καὶ ὑπογράφονται), y llevan “recogidos en cuidadas trenzas” (εὖ πως διαπλέκονται σφηκούμενοι) los cabellos que mantienen largos intencionalmente, ya sea “porque no se los cortan nunca, ya porque cortan solo los de la frente por las puntas para emparejarlos y para darles la forma precisa de una línea circular” (ἢ μὴ κειρόμενοι τὸ παράπαν ἢ τὰς προμετωπιδίους αὐτὸ μόνον ἐξ ἄκρων εἰς ἐπανάσωσιν καὶ γραμμῆς κυκλοτεροῦς ἠκριβωμένον σχῆμα) (*Contempl.* 50-51). A estos elementos se añade además el vestido, que en el caso de los esclavos es abiertamente sugestivo: usan “túnicas de tejido de araña y blancas” (χιτῶνάς τε ἀραχνούφεις καὶ ἐκλεύκους) que les “ciñen la cintura” (ἐπαναζωσάμενοι) y que son muy cortas (μικρόν) tanto por delante, donde llegan “debajo de los genitales”

⁵⁴ En ciertos lugares Filón utiliza para denominar a los afeminados (y, en especial, al alma afeminada) otro vocablo también relacionado etimológicamente con θηλύς: θηλυδρίας; cf. *Cher.* 82, *Sacr.* 32, *Post.* 166, *Gig.* 4.

⁵⁵ περιφανῶς οὕτως τὰς τῆς κεφαλῆς τρίχας ἀναπλεκόμενοι καὶ διακοσμούμενοι καὶ ψιμμυθίῳ καὶ φύκεσι καὶ τοῖς ὁμοιοτρόποις τὰς ὄψεις τριβόμενοι καὶ ὑπογράφόμενοι καὶ εὐῶδεσι μύροις λίπα χριόμενοι –προςαγωγὸν γὰρ μάλιστα ἐν τοῖς τοιοῦτοις τὸ εὐῶδες ἐν ἅπασιν τοῖς εἰς εὐκοσμίαν ἠσκημένοις–, καὶ τὴν ἄρρενα φύσιν ἐπιτηδεύσει τεχνάζοντες εἰς θήλειαν μεταβάλλειν οὐκ ἐρυθριῶσι.

(κατωτέρω τῶν ὑπὸ γόνου), como por detrás, donde acaban “debajo de las caderas” (ὑπὸ τοῖς γονατίοις), y unidas ambas partes por cintas que caen por los laterales.

Las minuciosas descripciones que ofrece Filón en estos pasajes recuerdan fácilmente la caracterización que realiza en *Spec.* 3.51 de las prostitutas y, especialmente en el caso de los esclavos de los que se ocupa en *Contempl.* 50-52, es probable que Filón intente de esta forma insinuar al menos una tendencia hacia la prostitución, pues el acicalamiento y la actitud tienen evidentemente la finalidad de generar atracción y seducir. Ello resulta más grave en los casos en que no se trata de esclavos u hombres que ejercen alguna forma de comercio sexual –y están por ello ya deshonrados– sino de jóvenes ciudadanos que, por el modo en que se presentan públicamente, ataviados y maquillados, demuestran que asumen en forma voluntaria y abierta un papel pasivo en relaciones homosexuales. Pero además de las similitudes con la descripción filónica de las prostitutas, en los pasajes citados de *Spec.* y *Contempl.* Filón se apropia de una imagen estereotipada del afeminado que circulaba en la literatura greco-romana de la época, donde se enfatizaban elementos como el maquillaje, el perfume y los adornos⁵⁶ y se les otorgaba en la mayoría de los casos una connotación absolutamente negativa. De hecho, como ya hemos indicado al examinar las leyes griegas y romanas sobre las relaciones homosexuales, la mayor reprobación caía siempre sobre el cómplice pasivo, que era quien se ubicaba en una posición degradante y opuesta al papel socio-político del ciudadano. Por eso los jóvenes ἐρώμενοι que no cumplían las reglas del cortejo y se entregaban fácilmente a su amante resultaban deshonrados y los adultos que mantenían el rol pasivo eran objeto de escarnio público y de violentas invectivas⁵⁷. En Roma, incluso los emperadores llegaron a ser criticados por su abierta aceptación del rol pasivo; y tanto la sátira como los grafitis y otras expresiones populares atacaban con frecuencia a los afeminados, cuyos rasgos identificatorios eran descritos en los manuales de fisionomía que circulaban en la

⁵⁶ Sobre el cabello rizado, cf. Aristófanes, *Avispas* 1068; Marcial, *Epigramas* 3.63; 10.65. Sobre el maquillaje, cf. Petronio, *Satiricón* 23.5; Juvenal, *Sátiras* 2.93-95. Sobre el perfume y los ungüentos, véase Marcial, *Epigramas* 2.29; 3.63; Persio, *Sátiras* 4.33. Otros testimonios aglomeran todos estos rasgos: Aristófanes, *Tesmoforias* 189-191, 212-268; Séneca, *Cuestiones Naturales* 7.31; Aulo Gelio, *Noches Áticas* 6.12.4-5. Dada la enorme cantidad de fuentes que podrían citarse sobre la crítica al rol homosexual pasivo y al afeminamiento, nos restringimos a estos pocos ejemplos y, en las dos notas posteriores, referimos a la bibliografía crítica especializada donde se analiza en mayor detalle la variedad de testimonios griegos y romanos al respecto.

⁵⁷ Cf. Dover 2008: 115, 121; Cantarella 1991: 68-73.

época, a fin de poder reconocerlos y tomar las precauciones necesarias⁵⁸. Es decir que, meramente a través de la reproducción de tópicos que eran habituales en la crítica del afeminamiento de quienes ocupaban un rol homosexual pasivo, Filón ya transmite una carga negativa muy fuerte en la descripción de las acciones y apariencia que atribuye a estos ‘pasivos’.

Por otra parte, el hecho de que la pasividad se evidencie por la adopción de formas de vestir, adornarse y embellecerse que se consideran propias de las mujeres es lo que permite a Filón denominar a estos hombres “andróginos” (ἀνδρόγυνοι). En el pasaje de *Spec.* que analizamos el vocablo se repite en dos ocasiones y en ambas se aplica a los ‘pasivos’ y no al παιδεραστής. Así, en *Spec.* 3.38 Filón afirma que la Ley ordena “que el andrógino muera impunemente por haber falsificado la moneda de la naturaleza” (τὸν ἀνδρόγυνον τὸ φύσεως νόμισμα παρακόπτοντα νηποινεὶ τεθνάναι); en *Spec.* 3.40 los “andróginos” (ἀνδρογύνους) que se pavonean públicamente en la plaza repleta son ejemplo de que en el mundo contemporáneo a Filón “a las complacencias y debilidades se les otorgan premios” (ἀκρασίας καὶ μαλακίας ἄθλα κεῖσθαι) y dado que, como vimos antes, la μαλακία era un signo definitorio de pasividad homosexual, es a quienes asumen este rol que se aplica la denominación. De igual forma, en *Contempl.* 60 Filón reniega del amor vulgar que “vuelve andrógino” (ἀνδρογύνους κατασκευάζων) a los jóvenes que debieran ser ejercitados para la fuerza y el combate.

El vocablo ἀνδρόγυνος puede expresar dos significados diversos. Por un lado, designa al ‘hermafrodita’, es decir, un ser humano que participa de las características de los dos sexos –masculino y femenino– y que posee ambos aparatos reproductores o, al menos, ambos órganos genitales. Este es el sentido más tradicional y difundido del término a causa de su uso platónico: en el *Simposio* (189d-192e), el personaje de Aristófanes relata un mito según el cual en su origen los seres humanos eran seres dobles que podían estar formados por dos partes masculinas, dos partes femeninas o una masculina y otra femenina. Solo este último es denominado “andrógino”, vocablo

⁵⁸ Cf. Cantarella 1991: 195-199; Williams 1999: 125-132; Richlin 1992: 136-139, 221-222, 258, n. 3; Gleason 1990: 394-402. Esta última autora estudia los parámetros que los fisiónomos tenían en cuenta para descubrir a un afeminado e incluso a un hombre que tomaba un rol sexual pasivo, aun cuando este intentara mantenerse encubierto o pasar desapercibido; sin embargo, indica, los datos a tener en cuenta no se restringían a los especialistas, lo que demuestra la difusión social generalizada del estereotipo: “Although physiognomists and astrologers are unique in the clarity with which they articulated the grammar of their semiotic system, the ‘signs’ of effeminacy were a commonplace constellation in the nontechnical discourse of antiquity” (p. 399).

compuesto a partir de las raíces de hombre (άνδρός) y mujer (γυνή). Sin embargo, Filón no utiliza el término en este sentido, pues queda claro que está hablando de hombres. De hecho, cuando en *Contempl.* 63 Filón se refiere directamente al texto platónico del *Simposio*, no menciona la palabra άνδρόγυνος sino que prefiere aludir a las figuras descritas por Aristófanes como “seres de doble cuerpo” (τοὺς δισωμάτων); y tampoco asigna validez alguna al relato, pues desacredita la existencia de estos seres como “invenciones de los mitos” (τῶν μύθων πλάσματα) que, aunque son “seductores” (εὐπαράγωγα) y “atraen los oídos” (τὰ ὦτα δελεάζειν), son rechazados por los discípulos de Moisés (οἱ Μωυσέως γνώριμοι), quienes, “educados para amar la verdad, los desprecian y logran no caer en el engaño” (μεμαθηκότες [...] ἐρᾶν ἀληθείας, καταφρονοῦσιν ἀνεξαπάτητοι διατελοῦντες). El rotundo rechazo de las historias sobre los seres hermafroditas originarios –rechazo asentado en la distancia irreductible que separa la verdad mosaica de las mentiras míticas en el pensamiento de Filón– muestra que no es este el sentido con el que Filón se apropia del término άνδρόγυνος. Este designa más bien a hombres que, aunque biológicamente cumplen con todas las propiedades del sexo masculino, se comportan y se arreglan al modo de mujeres, es decir, son ‘afeminados’. La referencia original del vocablo a seres que combinaban en sus cuerpos rasgos femeninos y masculinos es reelaborada metafóricamente⁵⁹ para aludir a hombres que han adquirido características propias de las mujeres, no solo su apariencia y actitud sino, más importante aún, su rol sexual pasivo⁶⁰. En este uso del término άνδρόγυνος Filón se aleja de las interpretaciones rabínicas, que lo concebían siempre en el sentido del hermafroditismo⁶¹, y se acerca en

⁵⁹ No queremos significar con esto que el término no tuviera también el significado de afeminado, ni que haya sido empleado por primera vez en ese sentido por Filón; de hecho, el *LSJ* consigna las dos significaciones del vocablo y, además, la posibilidad de considerarlo sinónimo de términos latinos como *pathicus* o *cinaedus*. Pero, aun si el de ‘afeminado’ era un sentido habitualmente reconocido de la palabra άνδρόγυνος, no por ello pierde su origen metafórico en la imagen de un ser humano con los rasgos físicos de ambos sexos.

⁶⁰ Cf. Szesnat 1998a: 98 y 1999: 143. Filón utiliza el término en otros lugares de su obra, siempre con el mismo sentido y cargado de connotaciones fuertemente negativas, cf. *Sacr.* 100, *Her.* 274, *Somn.* 1.126, *Spec.* 1.325, *Virt.* 21.

⁶¹ Cf. Misná, *Bikkurim* 4.1-5, *Yebamot* 8.6; Talmud, *Yebamot* 82b-83b. Satlow (1994a: 17-18) considera que estos pasajes indican la preocupación rabínica por la ambigüedad de género, en especial la prescripción que permite que un andrógino se case pero no casarse con él, es decir, no puede ser ‘esposa’ para otro hombre pero sí puede tomar como esposa a una mujer; afirma Satlow al respecto: “Behind this rule lurks again the rabbinic fear of making a man –or someone who looks very much like a man– into a wife” (p. 18). Boyarin (1995b: 37-46) contraponen la interpretación de las dos creaciones del ser humano en Gn 1.27 y 2.7 en Filón y otros judíos helenistas con la lectura rabínica. Según este autor, Filón entiende la primera creación (Gn 1.27) como la formación de un ser humano puramente espiritual y andrógino, que solo al corporeizarse en la segunda creación (Gn 2.7) se separa en dos sexos, primero

cambio a las posturas grecorromanas críticas de las relaciones homosexuales y el afeminamiento, pues en ellas era frecuente el uso del vocablo en este sentido traslaticio o metafórico.

Pero si los andróginos eran hombres que se asimilaban a las mujeres, Filón identifica otro tipo de hombres que llevan a un punto extremo tal aproximación: los eunucos. Si bien este término no se registra en *Spec.* 3.37-42, la referencia resulta evidente a través de la mención de la característica que los define: “mutilaron sus órganos genitales” (τὰ γεννητικὰ προσαπέκοψαν). Este grupo se incluye dentro del más amplio de los andróginos, pues solo son una clase entre ellos que se distingue por avanzar hasta el límite en su deseo de feminización. De hecho, Filón les atribuye dos motivaciones para la mutilación a la que se someten: el deseo de “intensificar su juvenil belleza” (τὴν καλὴν νεανειάν προσεπιτείνοντες) y de “transformarse por completo en mujeres” (εἰς ἅπαν μεταβολῆς τῆς εἰς γυναικάς) (*Spec.* 3.41). El alejandrino asume que todos los eunucos han llegado a serlo por propia voluntad y no duda que su decisión fue causada por su tendencia previa al afeminamiento, de modo que su culpabilidad es manifiesta y justifica que sufran el mismo castigo que los demás hombres involucrados en relaciones homosexuales: la muerte. Ello se contradice con la reiterada mención en sus obras de los eunucos –en estos casos sí con los términos griegos que los designan: εὐνουχός y θλαδίας– como expulsados de la Asamblea del Señor, según el texto bíblico de Dt 23.1⁶². Este texto bíblico y los pasajes de Gn 39-40 en que José entra en contacto con los eunucos del faraón (el cocinero, el copero y el panadero mayores)⁶³, son los dos puntos de partida para las alegorías que despliega Filón en relación a los eunucos. Si analizamos estas interpretaciones alegóricas y las explicaciones que ofrece el alejandrino para la exclusión de los castrados de la

masculino y en un segundo momento femenino (pp. 38-39; cf. Filón, *Opif.* 134). En cambio, los rabinos interpretan la androginia del primer hombre (a la que aluden mediante terminología griega: *androgynos*, *dyprosopos*) como ciertamente corporal, de modo que la segunda creación se entiende como una separación de los dos sexos ya existentes en el primer ser humano (pp. 41-42). En estas diversas interpretaciones basa Boyarin su argumento acerca de la radical diferencia entre los rabinos y el judaísmo helenístico en lo que respecta a la valoración de la sexualidad y el lugar otorgado a la procreación; al respecto, véase *supra* n. 105 en el cap. II. Sin embargo, la imagen del andrógino para explicar la comprensión filónica del hombre creado en Gn 1.27 no es adecuada, como acertadamente señala Baer (1970: 84): “the term ‘androgynous’ [...] is not even well applied to the generic man in Leg. All. II:13 and Op. Mund. 76. It is unsuitable, not only because it carries with it far too many purely mythological connotations but also because of the universally pejorative usage of its Greek equivalent in Philo’s writings”. Cf. también van den Hoek 2000: 70-71, que comparte esta misma interpretación.

⁶² “No entrará el eunuco ni el castrado en la Asamblea del Señor” (Οὐκ εἰσελεύσεται θλαδίας καὶ ἀποκεκομμένος εἰς ἐκκλησίαν κυρίου).

⁶³ Cf. Gn 39.1, 40.2 y 40.7, donde el término empleado es εὐνουχός, a diferencia de Dt 23.2, donde se emplea el vocablo θλαδίας.

Asamblea divina, podremos reconocer puntos de contacto con la condena que les dirige en *Spec.* 3.41.

En primer lugar, el elemento más habitualmente señalado por Filón es la esterilidad de los eunucos, que en su alegoría se traduce en la esterilidad del alma. De hecho, el eunuco es símbolo del hombre que tiene “amputados los órganos generadores del alma” (τὰ γεννητικὰ τῆς ψυχῆς ἐκτετμημένος) (*Somn.* 2.184, *Mut.* 173, *Deus* 173) y por lo tanto es “estéril de sabiduría” (ἄγονός σοφίας) (*Leg.* 2.236, *Ebr.* 212-213, 220, *Jos.* 59) y también “estéril de virtud” (ἄγονός ἀρετῆς) (*Ebr.* 224; cf. *Jos.* 153). Esta infecundidad para todo pensamiento noble y virtuoso es puesta de manifiesto en la forma más evidente en el caso del cocinero del Faraón, Putifar, que a pesar de su condición estéril tiene de todos modos una esposa, lo que indica su completa corrupción, ya que cualquier relación que pueda tener con ella no tendrá otra motivación que la de satisfacer “placeres superfluos” (περιτταῖς ἡδοναῖς, *Leg.* 3.236), lo que evidenciará hasta qué punto se deja arrastrar por la pasión, simbolizada por la mujer (*Jos.* 60). De hecho, el único pasaje en que Filón parece referirse a los eunucos en términos más positivos es en *Det.* 176, donde afirma que “es mejor convertirse en eunuco que estar frenético por las relaciones sexuales ilícitas” (ἐξευνουχισθῆναί γε μὴν ἄμεινον ἢ πρὸς συνουσίας ἐκνόμους λυττᾶν). Aunque en muchos casos –como el de Putifar– la castración no sirve para este fin, si así fuera adquiriría de este modo otro sentido: “sería excelente hacerse eunuco si nuestra alma fuera capaz de huir de los vicios y librarse de las pasiones” (εἴη τὸ εὐνοῦχον γενέσθαι, εἰ δυνήσεται ἡμῶν ἡ ψυχὴ κακίαν ἐκφυγοῦσα ἀπομαθεῖν τὸ πάθος, *Leg.* 3.236). No obstante, dado que – como indica la frase en modo condicional– la extirpación de los placeres y pasiones es un ideal inalcanzable, el eunuco simboliza en general al amante del placer y al alma corrupta. Pero además, Filón explica la expulsión de los eunucos de la Asamblea del Señor afirmando que ellos representan a los ateos, pues las almas estériles para la sabiduría y la virtud lo son también, inevitablemente, para la fe y la piedad (cf. *Leg.* 3.8, *Migr.* 69, *Spec.* 1.330 y 344, *Ebr.* 213, *Deus* 111).

Por otra parte, si la condición de esterilidad del eunuco es lo que propicia las interpretaciones alegóricas que acabamos de reseñar, el otro aspecto enfatizado por Filón en varios puntos de su obra es la situación ambigua y antinatural de unos seres que no son ni hombres ni mujeres, que participan de las características de ambos pero no son

ninguno de ellos por entero⁶⁴, por lo tanto, no pueden considerarse verdaderos seres humanos, sino “copias falsas de la legítima moneda humana” (ἀνθρωπείου παράκομμα νομίσματος, *Somn.* 2.184). Ello es así porque para Filón, al igual que ocurría con el afeminado, si no puede determinarse si un ser humano es hombre o mujer, entonces no se trata realmente de un ser humano. Solo los ejemplares completos y reconocibles, a través de sus formas y categorías, pertenecerán con todo derecho al género humano en calidad de especies suyas. Veremos en el próximo apartado la importancia que asigna Filón a este aspecto de la evaluación de andróginos y eunucos.

1. 2. 3. La enfermedad femenina y la alteración de los roles de género

Los hombres se tornan andróginos, entonces, a través de su feminización, proceso que Filón no solo entiende como un cambio de aspecto o de costumbres –transformaciones a las que alude mediante las descripciones de la apariencia externa de estos hombres y a través del verbo ἐκθηλύνω– sino que lo concibe además como la adquisición de una enfermedad: “la enfermedad femenina”, θήλεια νόσος. La idea que conecta el afeminamiento con la noción de enfermedad aparece en varios autores griegos y romanos⁶⁵, pero el concepto sintetizado en el sintagma θήλεια νόσος se encuentra atestiguado en muy pocas instancias en los textos griegos⁶⁶. Filón utiliza la frase en cinco pasajes de su obra (*Spec.* 3.37, *Contempl.* 60, *Abr.* 136, *Spec.* 1.325, *Prob.* 124) y, como señala Szesnat (1998a: 98) en el marco de un pormenorizado análisis del concepto, este siempre se encuentra en estrecha relación con la referencia a los ἀνδρόγυνοι y a los εὐνοῦχοι (p. 100). El autor examina los textos filónicos donde aparece el sintagma y lo interpreta en el sentido de que para un hombre adquirir características femeninas constituye una forma de enfermedad que afecta tanto al cuerpo

⁶⁴ En *Ebr.* 211 Filón se pregunta por qué no se ocupan de los oficios que requiere el faraón “hombres y mujeres enteros” (o, en una traducción más literal del adverbio ἀπλῶς, “no mezcladamente”, “simplemente”: ἀνήρ οὔτε γυνή τῶν λεχθέντων οὐδὲν ἀπλῶς); en *Somn.* 2.184, describe al eunuco como un ser que no es “ni masculino ni femenino” (οὔτ' ἄρρεν οὔτε θῆλυ), “ambiguo” (ἀμφίβολος), “neutro” (οὐδέτερος).

⁶⁵ Véase *infra* el análisis de esta idea en Aristóteles y cf. Williams (1999: 179-181) sobre el estereotipo del afeminado y su vinculación con la idea de la enfermedad en el mundo romano.

⁶⁶ Szesnat (1998a: 105-106) analiza dos apariciones de la frase θήλεια νόσος en otros autores griegos antiguos, Heródoto, *Historia* 1.105; Herodiano, *Historia del Imperio Romano después de Marco Aurelio* 4.12.2, y concluye que, a pesar de que no agregan demasiada información, estos testimonios no contradicen su interpretación del sentido de la frase en los escritos filónicos. Además de las dos instancias señaladas por el estudioso, hemos hallado la frase en otros textos antiguos, todos basados en el pasaje de Heródoto sobre los Escitas: Clemente de Alejandría, *Protréptico* 2.24.1; Tiberio, *De figuris Demosthenicis* 35; Sinesio, *Sobre la realeza* 21.

como al alma. Así lo explicita Filón al afirmar que al “acostumbrar” (ἐθίζοντες) a los hombres (τοὺς ἄνδρας) a desempeñar el papel sumiso propio de mujeres (τὰ γυναικῶν ὑπομένειν), los pederastas les provocaron la “enfermedad femenina” (θήλειαν νόσον), pues “no solo afeminaron sus cuerpos por medio de la molicie y la debilidad, sino también degradaron sus almas” (οὐ μόνον τὰ σώματα μαλακότητι καὶ θρύψει γυναικοῦντες, ἀλλὰ καὶ τὰς ψυχὰς ἀγεννεστέρας ἀπεργαζόμενοι) (*Abr.* 136). De igual modo, en *Spec.* 3.37 Filón atribuye la enfermedad a los pasivos, quienes, “habitados” (ἐθιζόμενοι) a soportar este mal, “desperdician su alma y su cuerpo sin permitir que se encienda siquiera una chispa de su masculinidad” (τάς τε ψυχὰς καὶ τὰ σώματα διαρρέουσι μηδὲν ἐμπύρευμα τῆς ἄρρενος γενεᾶς ἔωντες ὑποτύφεισθαι).

Los cuerpos, según estas palabras, comienzan a asimilarse a los femeninos por ser más débiles y blandos, mientras que las almas resultan ‘degradadas’, ἀγεννεστέρας, término que no es sencillo de traducir: puede entenderse también que se tornan ‘más viles’ o, como lo interpreta Szesnat, que se vuelven ‘low-minded’ (p. 100)⁶⁷. La lectura de Szesnat resalta el hecho de que la feminización del alma supone que su parte racional, la mente o νοῦς, pierde fuerza en contraposición a las partes irracionales. Y desde este punto de vista no resulta tan llamativo que Filón considere este proceso una forma de ‘enfermedad’, puesto que en otros lugares afirma con toda claridad que tal desequilibrio anímico implica la pérdida de la “salud del alma” (ὑγεία ψυχῆς), pues esta “consiste en la buena proporción de sus capacidades, las de las partes impulsiva, apetitiva y racional, con el dominio de la racional, que guía a las otras dos como a caballos rebeldes” (εὐκρασία δυνάμεων ἐστὶ τῆς τε κατὰ τὸν θυμὸν καὶ τὴν ἐπιθυμίαν καὶ τὸν λόγον, ἐπικρατούσης τῆς λογικῆς καὶ ὡσπερ ἀφηνιαστὰς ἵππους ἠνιοχούσης ἑκατέρας) (*Virt.* 13)⁶⁸. Ya hemos aludido anteriormente al funcionamiento de la polaridad masculino-femenino en el pensamiento de Filón, en el que lo racional es por definición masculino y lo irracional, sensible y pasional es

⁶⁷ El vocablo ἀγεννεστέρας (forma acusativa comparativa plural del adjetivo ἀγεννής) es el opuesto privativo de γενναῖος, término que conjuga un conglomerado de sentidos variados pero conectados entre sí: desde su ligazón con el linaje, ‘noble’, ‘de buen linaje o raza’, a los atributos morales relacionados con este origen, ‘generoso’, ‘magnánimo’, ‘valeroso’, ‘excelente’, ‘fuerte’, ‘legítimo’, ‘verdadero’, ‘recto’, ‘honrado’ (Pabón de Urbina, *s.v.*; cf. *LSJ s.v.*).

⁶⁸ Resulta muy significativo que pocos párrafos después (*Virt.* 18 ss.) Filón se refiera al travestismo (tanto femenino como masculino) como una muestra del modo en que puede subvertirse este orden necesario; analizaremos este pasaje más abajo (véase *infra*, p. 339). Y hemos visto ya que al desenfreno en los placeres en que incurre el adúltero Filón lo considera “una enfermedad incurable del alma” (ἀνίατον νόσον ψυχῆς, *Spec.* 3.11). Véase *supra* el apartado 3.1 del capítulo II, p. 150.

inherentemente femenino⁶⁹. Por ello, la ‘enfermedad femenina’ supone un alejamiento de la racionalidad masculina para conectar al hombre con las pasiones, deseos y placeres vinculados a la parte femenina, *i.e.* irracional, del alma. Así se explicita en *Spec.* 1.325, donde Filón afirma que los andróginos, a causa de esta enfermedad, “falsifican la legítima moneda de la naturaleza, tornándola hacia las pasiones y las formas de mujeres lujuriosas” (οἱ τὸ φύσεως νόμισμα παρακόπτοντες εἰς ἀκολάστων γυναικῶν πάθη καὶ μορφᾶς εἰσβιάζονται).

La pasión y la lujuria se manifiestan específicamente en la voluntaria asunción del rol sexual pasivo, un comportamiento que también otros autores grecorromanos consideran enfermizo, sobre todo cuando reporta placer al hombre que se deja someter. Ya Aristóteles había postulado que para los pasivos, el goce que produce este tipo de unión es producto, o bien de una disposición morbosa (νοσηματώδης), o bien de la costumbre (ἐξ ἔθους) (*Ética a Nicómaco* 1148b 27). En efecto, como ejemplo de las disposiciones causadas por la enfermedad o el hábito Aristóteles incluye “la de las relaciones sexuales con hombres” (ἡ τῶν ἀφροδισίων τοῖς ἄρρεσιν, *Ética a Nicómaco* 1148b 29), frase con la que el filósofo se refiere en particular al rol pasivo⁷⁰, pues menciona la ὕβρις sufrida en la infancia como causa del acostumbramiento a estas uniones y establece una comparación con la natural pasividad de las mujeres (1148b 32-33). El hábito como causa de la anormalidad que supone el disfrute del rol pasivo también es enfatizado por Filón en los pasajes de *Abr.* 136 y *Spec.* 3.37 mediante el empleo del verbo ἐθίζω, ‘habituarse’ o ‘acostumbrarse’. Esta habituación es necesaria porque se trata de un rol sexual, unas características físicas y morales que, mientras son naturales para las mujeres, en el caso de los hombres constituyen una transgresión de sus facultades innatas y pueden evaluarse en términos de enfermedad en cuanto implican un desequilibrio por el cual se pasa de un estado positivo (masculino) a uno negativo (femenino). En este sentido, Szesnat propone que por medio de la frase θήλεια νόσος Filón liga los conceptos de “enfermedad” y “ser mujer”, estado que, mientras es natural para las mujeres, resulta degenerativo y morboso en los hombres⁷¹.

⁶⁹ Véase *supra* pp. 61-62 de la Introducción y p.110 del capítulo I. Cf. Mattila 1996: 106, 114-115; Baer 1970: 40-44; van den Hoek 2000: 73-74.

⁷⁰ Cf. Dover (2008: 252) y Cohen (1994: 190).

⁷¹ En palabras de Szesnat (1998a: 104): “The female disease implies that what is regarded as characteristically female (passion, pleasure, and disease, which is, in turn, characteristically bad) is attached to a man, who therefore deliberately denigrates what is good: maleness”. Creemos importante resaltar, de todos modos, que no significa que el ser mujer sea inherentemente una enfermedad para Filón,

Pero además, si la feminización de los hombres se concibe como un estado enfermizo en tanto constituye una degradación, debe notarse a su vez que Filón considera peligroso cualquier tipo de travestismo, por entenderlo como una de las formas de transgresión de los roles establecidos a nivel natural y social, es decir, los roles biológicos del sexo y las funciones sociales atribuidas a cada género. Así lo expresa, por ejemplo, en *Virt.* 18, en el marco de su discusión de la virtud de la valentía, ἀνδρεία. En base a Dt 22.5⁷², Filón afirma que la Ley “prohibió categóricamente a un hombre llevar ropas de mujer, para que ni siquiera una huella o sombra de lo femenino se le adscribiera para ruina de su masculinidad” (ἀπειπὼν ἀνὰ κράτος ἄνδρσι γυναικὸς ἀμπεχόνην ἀναλαμβάνειν, ἔνεκα τοῦ μηδὲν ἴχνος ἢ σκιάν αὐτὸ μόνον τοῦ θήλεος ἐπὶ λύμῃ τῆς ἄρσενος γενεᾶς προσάψασθαι). Hasta aquí lo afirmado coincide con las ideas ya expuestas acerca del afeminamiento; sin embargo, Filón añade a continuación que esta prescripción no solo “se ajusta a la naturaleza” (ἐπόμενος τῇ φύσει) porque se atiene a “las formas de los cuerpos” (τύπους σωμαμάτων), sino que también respeta las “formas de vida de cada uno” (βίον ἐκατέρω τῶν εἰδῶν), la vida doméstica de la mujer y la política, del varón. De esta manera, la Ley también procura proteger los aspectos que “no son obra de la naturaleza sino invenciones del buen discernimiento, acordes con ella” (μὴ φύσεως μὲν ἔργα ἦν, φύσει δὲ ἀκόλουθα γνώμης ἀγαθῆς εὐρήματα); estos son “los que conciernen al modo de vida, al vestido y a otras cuestiones similares” (τὰ περὶ δίαίταν καὶ ἀμπεχόνην καὶ εἴ τι ὁμοίωτροπον) (*Virt.* 19). Dado que la Ley se preocupa por mantener en orden e inalteradas estas normas naturales y convencionales, manda que los hombres luzcan masculinos incluso en su atuendo y, además, prohíbe igualmente a la mujer vestir ropas masculinas, velando así por su decoro y, a través de ambas prescripciones, “previniendo en forma indirecta contra los andróginos y las mujeres hombrunas” (πρόρρωθεν ὡς ἀνδρογύνους οὕτως καὶ γυνάνδρους φυλαξάμενος) (*Virt.* 20-21).

El término que he traducido como “mujeres hombrunas”, γυνάνδρους, es empleado en tres pasajes por Filón: *Sacr.* 100, *Her.* 274 y el recién citado de *Virt.* 21. Su coexistencia, en los tres lugares, con el sustantivo compuesto por los mismos morfemas en orden inverso indica que su significado, aunque cercano, es diferente al del término

como el mismo Szesnat reconoce: “for Philo, behaving ‘like a female’ is ‘natural’ for a woman: it only becomes a ‘disease proper’ when a man or boy exhibits signs of ‘being female’” (pp. 104-105).

⁷² “No habrá atuendo de hombre sobre la mujer, ni el hombre llevará un vestido femenino” (Οὐκ ἔσται σκευὴ ἀνδρός ἐπὶ γυναικί, οὐδὲ μὴ ἐνδύσεται ἀνὴρ στολήν γυναικείαν).

ἀνδρογυνος, que ya hemos analizado. Szesnat (1999: 142-147) ha estudiado el uso de este vocablo por parte de Filón –término que, por otro lado, aparece casi exclusivamente en los textos de nuestro autor– y postula que su significado no solo es distinto al de ἀνδρογυνος, sino que, más específicamente, es su contraparte, pues designa a la mujer que transgrede los roles de género de formas variadas e, incluso, que usurpa el rol activo, *i.e.* penetrativo, del hombre en relaciones sexuales, ya sea con otras mujeres o con hombres (p. 146). El pasaje de *Sacr.* 100 es el que más claramente se aproxima a esta interpretación, pues luego de afirmar que “las [mujeres] tendrán la mala reputación de hombrunas si imitan las cosas propias de los hombres, y [estos] la de andróginos si adquieren los hábitos propios de las mujeres” (αἱ μὲν γυνάνδρων, εἰ ζηλώσαιεν τὰ ἀνδρῶν, οἱ δὲ ἀνδρογύνων, εἰ τοῖς γυναικῶν ἐπίθουιντο ἐπιτηδεύμασι, δύσκειαν οἴσονται), Filón menciona como ejemplos los roles sexuales de cada uno de los sexos, pues estos son intransferibles e imposibles de ser usurpados por el género opuesto: los hombres pueden “fecundar y engendrar” (σπεύρειν καὶ γεννᾶν), mientras que el “dar a luz” (ἐϋτοκίαν) es una facultad de las mujeres (*Sacr.* 101). Por último, *Her.* 274 no ofrece mucha información que aporte a la interpretación del término, aunque Filón lo emplea, junto con su par ἀνδρογυνος, como contraejemplos de los intelectos que no se dejan arrastrar por el cuerpo, “como un andrógino o una mujer hombruna que abrazan los placeres malvados” (οἷα ἀνδρογυνος ἢ γύνανδρος τὰ ἡδέα ἀσπάσηται κακά). Nuevamente, la referencia a los placeres (τὰ ἡδέα) otorga sustento a la tesis de Szesnat que aplica el vocablo a la asunción de un determinado rol sexual.

No obstante, es necesario tomar con cierta cautela la atribución de esta idea a Filón, puesto que el alejandrino nunca menciona en forma explícita las relaciones sexuales entre mujeres, ni la posibilidad de que una mujer desempeñe un rol activo en la relación con un hombre. De hecho, como hemos visto en los apartados precedentes, Filón siempre se concentra en el problema de las relaciones homosexuales entre hombres, de modo que es posible que con el término γύνανδρος no apunte más que a la asunción, por parte de la mujer, de una actitud masculina en sus modos de hablar y vestir, en las comidas y las bebidas, o en la forma de actuar y los tipos de trabajo realizados. De hecho, la intromisión en cualquier ámbito público por las mujeres es objeto de censura para Filón, como también la intrusión femenina en discusiones o

espacios masculinos⁷³. Pero, más allá de si el vocablo γύνανδρος adquiere o no un sentido sexual, su uso en los textos del alejandrino demuestra el peso que tiene en su pensamiento la problemática de la transgresión de los roles de género.

Si cualquier acción o actitud que se considere propia del género opuesto puede juzgarse censurable, no resulta llamativo que el andrógino sea el personaje más ferozmente condenado en su discusión de las prácticas homosexuales. En efecto, en su caso, a diferencia de lo que ocurre con el pederasta, la reprobación no se limita al hecho de que mantenga relaciones sexuales para satisfacción de un deseo excesivo o a la certeza de que estas resultarán infructuosas en términos de la finalidad procreativa. Por el contrario, a estos elementos que ya son criticables en quien ocupa el rol activo, el andrógino le añade un elemento aún más nocivo cuando infringe los límites que distinguen los géneros establecidos por la naturaleza y ratificados por la convención social. Este quiebre de las fronteras que separan lo masculino de lo femenino y con ello las características propias de ambas categorías (fuerza/debilidad, valentía/cobardía, actividad/pasividad) generan un estado de desorden y confusión que para el alejandrino es completamente inaceptable.

En este sentido, la preocupación que muestra Filón por la mezcla y confusión entre las características de los géneros puede vincularse con la teoría que propone Boyarin (1995a) en su estudio de la prohibición de las relaciones homosexuales en las culturas bíblica y talmúdica. Este autor plantea que, así como la evaluación de las prácticas sexuales en el mundo grecorromano se integraba en el sistema del estatus y el honor, la prohibición bíblica se incluía en un sistema que vedaba cualquier tipo de hibridación o mezcla de categorías. El problema, por lo tanto, es de otra naturaleza que en el mundo grecorromano, pues se trataría, según el autor, “not of *hybris*, but of *hybrids*” (p. 342, subrayado del autor). Con base en la teoría desarrollada por Mary Douglas sobre las normas de pureza y santidad en el *Levítico*, Boyarin postula que en el sistema ideológico configurado en el texto bíblico, las clases o categorías fueron creadas por Dios en el comienzo de los tiempos y, en consecuencia, deben mantenerse separadas; de lo contrario, el que se confundan sus bordes o límites constituye una

⁷³ Cf. *Spec.* 3.169-180, donde Filón distingue claramente los espacios y acciones permitidos para hombres y mujeres y considera que estas actúan como varones simplemente por “mostrar mayor atrevimiento” u “osadía” (πλέον θρασυνομένη) de la que les corresponde, o por “decir malas palabras e insultar” (κακηγορεῖν καὶ προπηλακίζειν) en ámbitos públicos como la Asamblea.

abominación⁷⁴. Al igual que la hibridación de plantas o animales, los tejidos de materiales mezclados y las relaciones sexuales entre humanos y animales, la unión sexual entre dos hombres produciría la mezcla de las clases femenina y masculina en un solo individuo, el que ocupa el rol pasivo, aunque el activo contribuye a esta confusión, de modo que el castigo recae sobre ambos. La misma lógica se aplica al travestismo, donde la transgresión ocurre porque un género adquiere –al menos en su atuendo– las características propias del otro. Boyarin, en este sentido, plantea que la relación homosexual entre hombres constituye una instancia de travestismo: “male anal intercourse was considered as a kind of cross-dressing” (p. 344).

En los textos de Filón es posible reconocer una lógica similar, en cuanto que la confusión o mezcla entre las clases, géneros y especies delimitados por Dios provocan una reacción de fuerte rechazo. Filón critica a los pasivos una y otra vez por la modificación de un género en otro: les reprocha el “transformar”, “cambiar” o “alterar” (μεταβάλλειν) “su naturaleza masculina en femenina” (τὴν ἄρρενα φύσιν εἰς θήλειαν) (*Spec.* 3.37), el “haber falsificado la moneda de la naturaleza” (τὸ φύσεως νόμισμα παρακόπτοντα, *Spec.* 3.38) y el desear “una completa transformación en mujeres” (εἰς ἅπαν μεταβολῆς τῆς εἰς γυναικας, *Spec.* 3.41). La aversión que estas mezclas o alteraciones genéricas le producen se ve motivada por el carácter natural que asigna a dichas categorías, que fueron distinguidas y separadas por Dios –a través del Logos o de sus potencias– en el momento de la creación del mundo, cuando cada cosa adquirió su forma y orden correspondiente⁷⁵. A este respecto, un pasaje acerca de los

⁷⁴ Mary Douglas (2001 [1966]: 42-58) propone que las normas de pureza y las leyes dietéticas de la Biblia pueden explicarse si se toma en cuenta la oposición entre la santidad (que se mantiene cuando se respetan estas normas) y la abominación (que constituye su transgresión). Estas categorías se incluyen además en un sistema de prosperidad y peligro: el mantenimiento de la santidad trae aparejada la primera a través de las bendiciones divinas, mientras que su quiebre atrae el segundo por medio de las maldiciones (p. 51). Dado que la raíz del vocablo hebreo para ‘santidad’ significa ‘separar’, la santidad se mantiene respetando la separación y los límites establecidos, lo que se vincula en primer término con las ideas de integridad y plenitud (“wholeness and completeness”), de allí la perfección física requerida de los animales y hombres en contacto con lo sagrado (p. 52); otros preceptos extienden la idea de santidad a las especies y categorías, de ahí que los híbridos y otras confusiones sean abominados. Estas nociones tienen consecuencias también en el terreno sexual: “Holiness means keeping distinct the categories of creation. It therefore involves correct definition, discrimination and order. Under this head all the rules of sexual morality exemplify the holy [...] holiness is more a matter of separating that which should be separated than of protecting the rights of husbands and brothers” (p. 54).

⁷⁵ En *El heredero de los bienes divinos* (§§ 130 ss.), Filón desarrolla en su lectura alegórica de Gn 15.10 la teoría del Logos divino como instrumento divisor de todas las cosas en partes iguales y contrarias en el momento de la creación del mundo. Allí afirma que “de los mortales hacía dos porciones, a las que denominó varones y mujeres” (τοῦ θνητοῦ δύο μοίρας εἰργάζετο, ὧν τὴν μὲν ἀνδρῶν, τὴν δὲ γυναικῶν ἐπεφήμισε, *Her.* 139) y, poco después, añade que la división de dos géneros contrarios del ser humano tiene su razón de ser: “la igualdad dividió al ser humano en hombre y mujer, dos partes, disímiles en fuerza, pero las más iguales en pos de lo que promueve la naturaleza, la generación de un tercero

eunucos aporta importantes datos para la interpretación: en *Spec.* 1.325-330, luego de afirmar que los eunucos “remodelan su matriz masculina en una forma femenina” (τὸν ἄρρενα τύπον μεταχαράττοντας εἰς θηλύμορφον ιδέαν, *Spec.* 1.325)⁷⁶, el filósofo postula que estos representan simbólicamente a “quienes dicen que las ideas incorpóreas son un nombre vacío, carentes de verdadera realidad concreta” (οἱ μὲν γὰρ τὰς ἀσωμάτους ιδέας ὄνομα κενὸν ἀμέτοχον ἀληθοῦς πράγματος εἶναι φασι) y de este modo “anulan la esencia más necesaria de los seres, aquella que es el modelo arquetípico de todas las cualidades de lo existente, según el cual cada cosa recibió su forma y tamaño” (τὴν ἀναγκαιοτάτην οὐσίαν ἐκ τῶν ὄντων ἀναιροῦντες, ἥτις ἐστὶν ἀρχέτυπον παράδειγμα πάντων ὅσα ποιότητες οὐσίας, καθ’ ἣν ἕκαστον εἰδοποιεῖτο καὶ διεμετρεῖτο, *Spec.* 1.327). Los eunucos pueden representar alegóricamente a este tipo de opiniones porque, al igual que ellos “han sido despojados de cualidad y forma” (ἀφήρηται τὴν ποιότητα καὶ τὸ εἶδος), tales creencias implican una vuelta al estado caótico de la “materia informe” (ἄμορφος ὕλη) anterior a la creación, a una clase de existencia “desprovista de forma y cualidad” (ἄμορφον καὶ ἄπειον), puesto que “mezclan” o “confunden todas las cosas” (πάντα συγχεῖ) (*Spec.* 1.328), y provocan como consecuencia un “enorme desorden” y “confusión” (πολλὴν ἀταξίαν καὶ σύγχυσιν) (*Spec.* 1.329). Si bien estas ideas se desarrollan en un contexto evidentemente alegórico, sin dudas podemos deducir de estas afirmaciones que Filón percibe en los eunucos y, aunque en menor medida, en los afeminados, un peligro alarmante. La mezcla y confusión de las cualidades inherentes que definen los dos géneros del ser humano, hombre y mujer, produce una indiferenciación entre esos géneros que solo puede dar como resultado mayor confusión y desorden, no solo en lo que respecta a la naturaleza, sino también a nivel social, puesto que la vida comunitaria se organiza a partir de esta división básica de la humanidad, que da origen a la estructura primordial de ese orden, la familia⁷⁷.

semejante” (διέλεν ἰσότης καὶ τὸν ἄνθρωπον εἰς ἄνδρα καὶ γυναῖκα, δύο τμήματα, ἄνισα μὲν ταῖς ῥώμαις, πρὸς ὃ δὲ ἔσπευσεν ἡ φύσις, τρίτου τινὸς ὁμοίου γένεσιν, ἰσαίτατα, *Her.* 164). Macho y hembra son las “clases” o “especies” (εἶδη) del “género” (γένει) humano, que fueron divididas con igualdad (ibíd.). Pero además de iguales, las partes separadas son “contrarias” u “opuestas” (ἐναντία), secciones de una unidad que quedan “reconocibles” (γνώριμα) a partir de la división, de tal modo que “la posición de cada una de las cosas es enfrente de otra” (τὴν ἀντιπρόσωπον ἐκάστων θέσιν, *Her.* 213).

⁷⁶ La terminología que Filón utiliza en este pasaje (matriz: τύπον; forma: ιδέαν) remite a las formas ideales en sentido platónico, las que, según su interpretación del *Génesis* en *Opif.* 16-29, 129-130, fueron creadas por Dios en la primera etapa de la creación.

⁷⁷ Cf. especialmente *Somm.* 2.184 y *Ebr.* 211.

A diferencia de lo señalado por Boyarin en la literatura bíblica y rabínica, el filósofo judeohelenista no emplea terminología relacionada con las normas de pureza o santidad en su discusión de las leyes que prohíben las relaciones homosexuales, el afeminamiento, el travestismo o la castración. En cambio, la preocupación por el mantenimiento de las categorías establecidas por la naturaleza parece estar relacionada con el interés por el orden y la permanencia de la estructura social, puesto que las referencias a la “vergüenza” que deberían sentir tanto activos como pasivos (*Spec.* 3.37) indican que entran en consideración en su examen nociones propias del ámbito de la evaluación social como la reputación y el honor. Igualmente, el interés no solo se dirige a conservar los roles sexuales, sino en general a la preservación de los roles sociales en los niveles individual, familiar y comunitario. Por lo tanto, tal como propone Szesnat (1998a: 105) al comentar la teoría de Boyarin, es necesario tener en cuenta que Filón se encuentra en la intersección de las culturas bíblica y grecorromana y, en consecuencia, preguntarnos hasta qué punto influyen en su pensamiento una y otra perspectiva. Szesnat concluye que “it does not seem as if the mixing of categories is *the* guiding principle underlying the opposition to male same-sex intercourse in Philo” (subrayado del original). No obstante, el que no sea *el único* o *el principal* motivo de su oposición a estas relaciones, no significa que esté por completo ausente de su análisis. Al contrario, creemos que es este un motivo de peso para la repulsión que le generan las relaciones homosexuales y, en especial, las transgresiones de género que ocurren en los pasivos, afeminados y eunucos. Como veremos en un próximo apartado⁷⁸, esta problemática también constituye una parte importante de su discusión de las relaciones entre humanos y animales, donde igualmente el mayor peligro radica en la posibilidad de mezcla y confusión entre categorías que deberían mantenerse separadas y distintas.

1. 3. La presencia social de las prácticas homosexuales y su regulación

El elemento que, desde la perspectiva de Filón, otorga mayor fuerza y urgencia a la ley contra las relaciones homosexuales, el afeminamiento y los eunucos es la enorme actualidad que cobran estas problemáticas en su contexto sociocultural. En la extensa discusión de las normas bíblicas sobre comportamientos sexuales que desarrolla en *Spec.* 3, es este pasaje (§§ 37-42) el que contiene más referencias a la presencia real y

⁷⁸ Véase *infra* el apartado 2.1, “Mezcla de especies e hibridación”.

concreta de este tipo de prácticas en la sociedad contemporánea y a su absoluta visibilidad. De hecho, desde la misma introducción del tema Filón expresa su preocupación por la evidente propagación del fenómeno:

Pero otro mal mucho mayor que el mencionado ha irrumpido en las ciudades: la pederastia. Antes, su sola mención era una gran vergüenza, ahora, en cambio, es motivo de alarde, no solo para los activos sino también para los pasivos...

Ἐπεισκεκώμακε δὲ ταῖς πόλεσιν ἕτερον πολὺ τοῦ λεχθέντος μείζον κακόν, τὸ παιδεραστεῖν, ὃ πρότερον μὲν καὶ λεχθῆναι μέγα ὄνειδος ἦν, νυνὶ δ' ἐστὶν αὐχημα οὐ τοῖς δοῶσι μόνον, ἀλλὰ καὶ | τοῖς πάσχουσιν (*Spec.* 3.37).

Este pasaje ofrece dos informaciones relevantes: por un lado, que la pederastia es un comportamiento difundido en las ciudades del Imperio romano que Filón conoce; por otro, que ha desaparecido o al menos ha disminuido la reprobación social que antes existía hacia esta práctica. Este segundo elemento se constata en la ausencia del sentimiento de vergüenza en quienes se involucran en este tipo de relaciones pues, como hemos ya postulado en capítulos previos, la noción de ὄνειδος estaba vinculada al funcionamiento de un sistema de evaluación social de los comportamientos que repercutía sobre la reputación de una persona y sus allegados y que determinaba a partir de estos datos el nivel de honor y estima que debía asignarse a ese individuo o grupo. En este sistema, los sentimientos de vergüenza y pudor se originaban como consecuencia de la interiorización de una evaluación social negativa que producía una mengua en la honra individual o familiar⁷⁹. Por lo tanto, la desaparición de esos sentimientos indica que la reprobación social de los comportamientos había disminuido o se había extinguido por completo, a tal punto que la vergüenza resultó reemplazada por una actitud opuesta: el alarde, αὐχημα, término que también puede traducirse como ‘orgullo’, ‘presunción’ o ‘jactancia’. Si esa postura resultaba posible es porque toda forma de censura hacia estos comportamientos había sido eliminada y, por ende, estos podían ser abiertamente manifiestos e incluso podían ser bien vistos o apreciados por amplios sectores de la sociedad. Y lo que más asombra a Filón a este respecto es que ello no solo sucede en el caso de los pederastas, que ocupan un rol activo en relaciones homosexuales con jovencitos, sino incluso en el de los pasivos, sobre los cuales Filón

⁷⁹ Véase *supra* el apartado 3.2 del capítulo II, “Motivaciones sociales de la prohibición del adulterio”.

no aclara si solo son niños y jóvenes, o pueden también hallarse adultos que muestren en forma abierta e impúdica su asunción de este papel.

En estas críticas pueden reconocerse elementos que otros testimonios corroboran en lo que concierne a la evaluación de las distintas formas de relaciones homosexuales en el mundo grecorromano y a la difusión y visibilidad que estas habían adquirido. Como demuestra Cantarella (1991) a través de un exhaustivo análisis de fuentes literarias de época imperial, la *Lex Scantinia* había caído en el olvido hasta tal punto que lo que antes era considerado el delito de *stuprum cum puero* era en los últimos años de la República “una relación absolutamente normal, socialmente aceptada, vivida con plena libertad y celebrada por los poetas” (p. 184). Esto, con respecto a la pederastia y, en especial, al rol activo del pederasta. Hacia los pasivos, sobre todo adultos, se fue configurando una actitud ambigua que, al mismo tiempo que los ridiculizaba y escarnecía, los toleraba e incluso apreciaba (p. 202). Ello se percibe de manera más notoria en los casos, cada vez más frecuentes, de personajes del mayor estatus social y político que obtenían la reputación de pasivos, sin que ello implicara una pérdida o disminución de su rol político o de su posición social. Hasta los mismos emperadores, como César y Augusto, se encontraron en esta situación. Si, como afirma la estudiosa, el prestigio y el poder les permitían no esconder esa disposición que siempre había sido considerada un vicio, y sus dotes políticas y guerreras les servían como compensación y contrarrestaban aquel elemento negativo de su imagen, los demás estratos sociales del Imperio “recibieron la exhibición de sus costumbres como una excusa” (p. 211).

Filón claramente muestra que tal actitud positiva se extendía en la sociedad imperial y atravesaba todas las capas sociales. Por supuesto, el filósofo judío aparta a su grupo cultural de estas actitudes, mientras que ubica la causa de la proliferación de estos comportamientos –para él completamente reprobables– en la aceptación e incluso valoración que suscitaban entre los otros pueblos que convivían con los judíos en el contexto del Imperio. Así, luego de describir las nocivas características de andróginos y pederastas, el alejandrino denuncia:

La causa es, pienso, que entre muchos de los pueblos a las complacencias y debilidades se les otorgan premios: ciertamente es posible ver a los andróginos pavoneándose siempre en la plaza repleta, e igualmente guiando las procesiones en los festivales, recibiendo en suerte, los impíos, el oficio de los ritos sagrados, presidiendo misterios e iniciaciones y celebrando los ritos de Deméter.

ὅσοι δ' αὐτῶν τὴν καλὴν νεανειάν προσεπιτείνοντες εἰς ἅπαν
ὠρέχθησαν μεταβολῆς τῆς εἰς γυναῖκας καὶ τὰ γεννητικὰ
προσαπέκοψαν, ἀλουργίδας ἀμπεχόμενοι καθάπερ οἱ μεγάλων
ἀγαθῶν αἴτιοι ταῖς πατρίσι προέρχονται δορυφορούμενοι, τοὺς
ὑπαντῶντας ἐπιστρέφοντες (*Spec.* 3.40).

Aún mayores prerrogativas obtienen los que llevan su afeminamiento al extremo de convertirse en eunucos, quienes reciben como consecuencia de este acto un trato privilegiado: “son cubiertos con vestidos de púrpura como responsables de grandes bienes para sus patrias y avanzan escoltados llamando la atención de aquellos con los que se encuentran” (ἀλουργίδας ἀμπεχόμενοι καθάπερ οἱ μεγάλων ἀγαθῶν αἴτιοι ταῖς πατρίσι προέρχονται δορυφορούμενοι, τοὺς ὑπαντῶντας ἐπιστρέφοντες, *Spec.* 3.41). La representación de los andróginos y eunucos como sacerdotes e iniciados en los cultos religiosos tiene por intención mostrar hasta qué punto la aceptación de estas prácticas entre las religiones de los otros pueblos las distanciaba de la severidad moral y el respeto a las leyes naturales de la religión judía.

Pero además, la consternación que expresa Filón ante el panorama descrito parece indicar la existencia de una realidad que, aunque tal vez exagerada en su representación, no sería tan distinta de lo que nos informa. En efecto, la mención de la diosa Deméter permite vincular los ritos a los que Filón alude con el culto de Cibele, pues ambas diosas fueron tempranamente asimiladas en la época helenística, en que se produjeron numerosos sincretismos entre divinidades análogas provenientes de distintas regiones. Cibele era una diosa oriental que recibía cultos de carácter extático y cuyos sacerdotes, llamados γάλλοι, eran eunucos. Su culto fue aceptado en Roma en el año 204 a.C. y luego se extendió por todo el Imperio; si bien en un principio los romanos tenían prohibido ingresar al grupo de los sacerdotes auto-castrados, a partir del gobierno de Claudio (41-54 d.C.) esta restricción desapareció. El culto se popularizó en todas las regiones del Imperio e incluso los ciudadanos romanos comenzaron a formar parte de las procesiones y a entrar en el rango de los γάλλοι⁸⁰. También otros cultos orientales se caracterizaban por la presencia de eunucos, como los de Artemisa en Éfeso y los de Hécate en Lagina, cuya difusión en otras regiones es posible pero no está comprobada⁸¹. Cada vez más cantidad de romanos participaban en este tipo de manifestaciones culturales y, al mismo tiempo, aumentaron en igual medida las invectivas que –con o sin

⁸⁰ Cf. Tripolitis 2002: 32-33; Burkert 2005: 59-61 y 2007: 242.

⁸¹ Cf. Burkert 2007: 134 y n. 23.

fundamento— vinculaban a los hombres con estos cultos como modo de crítica desprestigiante y ridiculización, en especial cuando el escarnio implicaba una alusión a su condición de castrados⁸². Incluso se relata que Augusto fue objeto de una burla pública en la que se lo comparaba con un sacerdote de Cibeles⁸³. Y en los primeros siglos de la era cristiana se produjo en el Imperio romano un notorio aumento del favor público recibido por los eunucos, que llegaron a ocupar posiciones de gran poder, y que se volvieron progresivamente más notables y poderosos, circunstancias en las que tuvo gran repercusión la propagación de las religiones místicas como el culto de Cibeles y también, posiblemente, del cristianismo⁸⁴.

Sin embargo, no eran solo los contextos de los cultos místicos y las religiones donde podían hallarse formas de pederastia y afeminamiento. Como vimos, también los banquetes eran un ámbito propicio para las relaciones pederásticas, en las que los jovencitos, generalmente esclavos, mostraban diversos grados de afeminamiento. Así lo indica la descripción que realiza Filón en *Contempl.* de los banquetes que se organizaban en la Alejandría de su época, según la forma “prevaleciente ahora por todas partes” (νυνὶ ... πανταχοῦ διάθεσιν, § 48). Por otro lado, la presencia de hombres que no ocultaban su afeminamiento parece haber sido generalizada y es muy probable que la apariencia de estos ‘andróginos’ fuese bastante cercana a la descripción que ofrece Filón. De hecho, a pesar de la carga peyorativa que imprime a sus comentarios, las características y actitudes que atribuye a este grupo coinciden en gran medida con otras representaciones contemporáneas, no solo transmitidas por autores grecorromanos, sino también entre los propios círculos judíos: tanto Flavio Josefo como los rabinos palestinos brindan datos similares a los de Filón⁸⁵. Como afirma Satlow (1994a: 14, n. 38), esta coincidencia generalizada permite inferir que todos ellos se inspiraban en una realidad social.

Es justamente esa realidad social percibida en la vida cotidiana de las ciudades romanas la que vuelve imperiosa la necesidad de represión y castigo de unas prácticas

⁸² A pesar de que coexistían en la literatura romana diversos estereotipos del eunuco, todos ellos eran negativos y los ubicaban en una posición o bien risible, o bien censurable: mientras algunas sátiras de Juvenal (*Sátiras* 6.366-378) o Marcial (*Epigramas* 6.2) los presentan como hombres que, aunque infértiles, son sexualmente inmoderados e incluso adúlteros, otras representaciones los muestran como afeminados que desean ser penetrados por otros hombres (Apuleyo, *El asno de oro* 8.26; Luciano, *El Eunuco* 47.6-7), o bien como carentes de deseo e incapaces sexualmente (cf. Stevenson 1995: 499-503).

⁸³ Cf. Suetonio, *Augusto* 68 y Cantarella 1991: 205.

⁸⁴ Cf. Stevenson 1995: 506 ss.

⁸⁵ Cf. Flavio Josefo, *La guerra de los Judíos* 4.560-563, donde se señala el perfume, el maquillaje, los cabellos trenzados y las ropas femeninas como prácticas afeminadas; Talmud, *Berakoth* 43b, donde el perfume permite sospechar que un hombre se ha involucrado en relaciones homosexuales.

que, desde el punto de vista de la Ley judía, atentan contra los estándares morales y naturales más básicos en materia sexual. Mientras griegos y romanos solo poseían unas normas ambiguas e inconclusas con respecto a estas relaciones, al tiempo que la moral social se volvía cada vez más tolerante hacia ellas, los judíos se mostraban en este punto como el paradigma de la astringencia y la severidad. El antecedente en que se basan las normas judías es significativo: ante los impíos acontecimientos de Sodoma, Dios no solo “abominó de las relaciones desnaturalizadas e ilícitas y las extinguió” (τὰς δ' ἐκφύλους καὶ ἐκθέσμους διαμισήσας ἔσβεσε) sino que, además, “a los que deseaban tales [relaciones] les aplicó castigos que no eran los habituales, sino penas creadas a tal efecto, extraordinarias y novedosas” (τοὺς ὀργῶντας ἐπὶ ταύτας προβαλόμενος οὐχὶ τὰς ἐν ἔθει καινουργήσας δ' ἐκτόπους καὶ παρηλλαγμένας τιμωρίας ἐτιμωρήσατο) (*Abr.* 137). La finalidad de un castigo desusado y de un rigor sin precedentes es que sirva de antecedente para que los demás pueblos y generaciones sepan a qué atenerse cuando transgreden las normas divinas. Del mismo modo, el castigo que imponen las leyes reveladas en el código mosaico adquieren, según Filón, gran fuerza disuasoria a través del ejemplo:

Si nuestro legislador tenía tal irritación contra los que se atreven a semejantes acciones –a tal punto de que eran cercenados sin indulgencia como manchas e impurezas públicas de sus patrias–, advertía a la vez a muchos otros, pues los castigos inexorables de los ya condenados constituyen un disuasorio nada desdeñable para los emuladores de los mismos hábitos.

εἰ δ' ἦν ἀγανάκτησις οἷα παρὰ τῷ ἡμετέρῳ νομοθέτῃ κατὰ τῶν τὰ τοιαῦτα τολμώντων καὶ ὡς κοινὰ τῶν πατρίδων ἄγη καὶ μιάσματα δίχα συγγνώμης ἀνηροῦντο, πολλοὺς ἂν ἐτέρους συνέβαινε νουθετεῖσθαι· αἱ γὰρ τῶν προκαταγνωσθέντων ἀπαραίτητοι τιμωρίαὶ ἀνακοπήν οὐ βραχεῖαν ἐργάζονται τοῖς ζηλωταῖς τῶν ὁμοίων ἐπιτηδευμάτων (*Spec.* 3.42).

Debe notarse cómo recién en este párrafo, que cierra la sección sobre las relaciones homosexuales en *Spec.* 3, Filón emplea el vocabulario relativo a las categorías de la pureza y la impureza. Esta terminología es acorde a las normas del texto bíblico, en que la práctica de relaciones sexuales entre hombres es calificada como una “abominación” (βδέλυγμα, Lv 18.22 y 20.13). El filósofo judío no elimina esta forma de evaluación, pero la alude solo al pasar y, en cambio, resalta el carácter ejemplificador

del castigo y su utilidad como prevención de eventuales transgresiones. La pena presentada aquí mediante el verbo ἀναίρειω adquiere un peso enorme en esta sección de su exposición, puesto que es la tercera mención, en los seis párrafos que dedica a las relaciones homosexuales, de la sanción establecida en las normas bíblicas contra este comportamiento. En efecto, ya antes había especificado que esta era la pena que correspondía tanto a los andróginos (§ 38, φονᾶν) como a los pederastas (§ 39, τὴν αὐτὴν δίκην).

La relevancia que adquiere en su pensamiento esta pena y la superioridad que ella otorga a la Ley judía sobre cualquier otra legislación de su contexto histórico-cultural se evidencia en la mención que Filón hace de ella en el contexto apologético de las *Hipotéticas*. Allí el alejandrino explicita la idea, que se esboza a lo largo de toda su exposición en los tratados *Las leyes particulares*, de que los judíos superaban a los otros pueblos en justicia, piedad y en la firmeza de sus leyes y el respeto que guardaban hacia ellas (*Hypoth.* 6.8-9). En el marco del resumen de la Ley judía que elabora a continuación, Filón afirma que, a diferencia de las demás, esta legislación no ofrece indulgencia a través de “evasivas” (σκήψεις), “prórrogas” (ἀναβολάς), “multas pecuniarias” (τιμῆσεις) y “sucesivas reducciones de esas multas” (πάλιν ὑποτιμῆσεις). Por el contrario, todas sus prescripciones son “simples y claras” (ἀπλᾶ καὶ δῆλα): “Si cometieras pederastia, o adulterio, o forzaras a un niño, y no digo solamente un varón, sino incluso si fuera mujer; e igualmente si te prostituyeras a ti mismo o sufieras o aceptaras o planearas algo vergonzoso para tu edad, la pena es la muerte” (ἐὰν παιδεραστῆς, ἐὰν μοιχεύης, ἐὰν βιάσῃ παῖδα, ἄρρενα μὲν μηδὲ λέγε, ἀλλὰ καὶ θήλειαν· ὁμοίως ἐὰν σαυτὸν καταπορνεύης, ἐὰν καὶ παρ’ ἡλικίαν αἰσχρὸν τι πάθῃς ἢ δοκῆς ἢ μέλλῃς, θάνατος ἢ ζημία, *Hypoth.* 7.1). Evidentemente, desde la perspectiva de Filón, la intransigencia que caracteriza a las leyes judías en estos puntos es lo que muestra a todas luces su superioridad respecto de cualquier otra legislación. No existen subterfugios ni excusas que permitan evadir las leyes dictadas por Dios y la naturaleza, por lo tanto, estas no tienen parangón en lo que concierne a su severidad y calidad moral.

2. La confusión de especies: relaciones sexuales con animales

Inmediatamente a continuación de la sección en que discute las leyes bíblicas contra las relaciones homosexuales, Filón pasa a tratar las uniones ilícitas entre seres humanos – hombres o mujeres– y animales⁸⁶. La proximidad entre ambas temáticas es incentivada por el texto bíblico, donde las leyes concernientes a estas prácticas sexuales se ubican en versículos sucesivos. Así ocurre en Lv 18.23, que prescribe: “No entregarás tu lecho para copulación con ningún animal, para no hacerte impuro por ello, y una mujer no se parará delante de ningún animal para ser montada; eso es aborrecible” (καὶ πρὸς πᾶν τετράπουον οὐ δώσεις τὴν κοίτην σου εἰς σπερματισμὸν ἐκμιασθῆναι πρὸς αὐτό, καὶ γυνὴ οὐ στήσεται πρὸς πᾶν τετράπουον βιβασθῆναι· μυσερὸν γάρ ἐστιν). En Lv 20.15-16 se reiteran las mismas interdicciones dirigidas tanto a hombres como a mujeres, aunque aquí la ley no se presenta justo después de la norma que prohíbe las uniones entre hombres, pues se intercala entre ambas la prohibición de tomar por esposas a una mujer y a su madre (Lv 20.14). Si bien las prácticas vedadas en los versos de Lv 20.15-16 son las mismas que las de Lv 18.23, los versículos de Lv 20 presentan algunas diferencias: desaparece en ellos la vinculación de los actos prohibidos con la noción de ‘impureza’ que contiene Lv 18.23, mientras que se explicita la sanción que merecerán quienes transgredan esta ley: “El que tuviera relaciones con un animal, será condenado a muerte y también mataréis al animal. Y a la mujer que se acerca a un animal para ser montada por él, la mataréis, a la mujer y al animal. Serán condenados a muerte, pues son culpables” (καὶ ὃς ἂν δῶ κοιτασίαν αὐτοῦ ἐν τετράποδι, θανάτῳ θανατούσθω, καὶ τὸ τετράπουον ἀποκτενεῖτε. καὶ γυνή, ἣτις προσελεύσεται πρὸς πᾶν κτήνος βιβασθῆναι αὐτὴν ὑπ’ αὐτοῦ, ἀποκτενεῖτε τὴν γυναῖκα καὶ τὸ κτήνος· θανάτῳ θανατούσθωσαν, ἔνοχοί εἰσιν).

Estos versos de *Levítico* contienen ciertos aspectos destacables: en primer lugar, es significativo que en el caso de las relaciones sexuales con animales, la prohibición se dirija en forma explícita y distintiva tanto a hombres como a mujeres, a diferencia de la mayoría de las normas que hemos analizado, destinadas de manera directa solo a los hombres. Es posible que ello esté motivado por el hecho de que, en una relación entre

⁸⁶ Si bien los estudiosos modernos denominan generalmente ‘bestialismo’ a este tipo de relaciones entre humanos y animales, evitaremos el empleo de este término por considerarlo ajeno a los textos que analizamos y por lo tanto anacrónico, además de ambiguo, pues existen aún dificultades para su definición y su diferenciación del término emparentado ‘zoofilia’; cf. la discusión terminológica actual en Miletski 2002: 5-7.

una mujer y un animal, es la mujer la que tiene la capacidad racional de decidir, mientras que por lo general el rol superior en raciocinio y moralidad se le atribuye al hombre, principal destinatario de las leyes mosaicas y quien debe mantener el control sobre las prácticas sexuales. En segundo lugar, la condena a muerte abarca no solo al hombre o la mujer que cometa estas transgresiones, sino que incluye además al animal, cuestión que, como veremos, merecerá la explicación de Filón.

Además de estos versículos en que la prohibición mosaica de las relaciones entre humanos y animales se registra en estrecha proximidad con la interdicción de las uniones homosexuales, otros dos lugares bíblicos ofrecen datos sobre este tema. Ex 22.19 establece en forma general que “a todo aquel que se acueste con animales, los condenaréis a muerte” (πᾶν κοιμώμενον μετὰ κτήνους, θανάτῳ ἀποκτενεῖτε αὐτούς), mientras que Dt 27.21 incluye las relaciones con animales entre los motivos de las maldiciones bíblicas que recaerán sobre los pecadores: “Maldito el que tenga relaciones sexuales con cualquier animal” (Ἐπικατάρατος ὁ κοιμώμενος μετὰ παντός κτήνους).

Filón sin dudas toma como punto de partida para su exposición de estas leyes principalmente los textos de *Levítico*, por eso aborda esta temática justo a continuación de su discusión sobre las relaciones homosexuales⁸⁷. Las uniones con animales se presentan como el nivel final en la escala de transgresiones que, desde las relaciones demasiado lascivas con las esposas, avanza por orden de gravedad hasta las uniones que más notoriamente contradicen las leyes naturales. Así, en la apertura de la sección que dedica a esta temática, Filón explicita la gradación en los delitos sexuales a la que nos referimos en el apartado 2.2.1 *supra*. De hecho, el proverbio citado en este párrafo inicial de *Spec.* 3.43, “la saciedad por naturaleza engendra desenfreno” (ὑβριν γὰρ κόρος γεννᾶν πέφυκεν)⁸⁸, sirve para explicar que los deseos y placeres no tienen límites, al contrario, se van propagando de tal modo que los vicios por ellos producidos

⁸⁷ Así como a Filón la proximidad entre las leyes de *Levítico* lo conduce a tratar sucesivamente ambas prácticas sexuales, una a continuación de otra, en la literatura rabínica la cercanía entre las dos prescripciones provocó una fuerte asociación entre ellas, que suelen ser discutidas en forma conjunta y simultánea, véase Misná, *Sanhedrín* 7.4; Talmud, *Quiddushin* 82a, etc.; cf. Boyarin 1995a: 342 y Satlow 1994a: 22 s. (quien además señala las coincidencias terminológicas en la discusión rabínica de ambos tópicos).

⁸⁸ Mosès (*ad loc.*) indica que este proverbio fue transmitido bajo el nombre de Solón (*Fr.* 1.6.3, ed. West) e interpolado entre los dichos de Teognis (*Elegías* 1.153). Es una idea recurrente en Filón, cf. *Mos.* 2.13, *Contempl.* 37, etc. Los excesos en los placeres dan lugar a una secuencia causal: dado que el vientre es la ubicación corporal privilegiada de los deseos y pasiones irracionales, “saciado el vientre, también los apetitos de otros placeres se vuelven vehementes” (*Leg.* 3.138).

crecen sin cesar, comenzando por el vientre, donde dan origen a la “glotonería” (ὀψοφαγία) y la “embriaguez” (οἰνοφλυγία), para extenderse luego a “las partes de abajo del vientre” (τῶν μετὰ γαστέρα), donde provocan innumerables y exacerbados apetitos sexuales⁸⁹. El ejemplo paradigmático que muestra el extremo a que tal propensión puede llevar es el de “los emuladores de los apetitos de los sibaritas y de otros aún más lascivos” (ἐνιοὶ τὰς Συβαριτῶν καὶ τὰς ἔτι λαγνιστέρων ἐπιθυμίας ζηλώσαντες), quienes luego de atravesar todas las etapas previas del placer, alcanzaron el punto máximo de desmesura cuando “en su demencia y frenesí sintieron deseo no ya por los humanos, hombres o mujeres, sino por los animales irracionales” (ὡς ὑπὸ φρενοβλαβείας λυττᾶν καὶ ἐπιμεμνημένοι μηκέτ' ἀνθρώποις εἶτ' ἄρρεσιν εἶτε θηλείαις ἀλλὰ καὶ ἀλόγοις ζώοις, *Spec.* 3.43). En este contexto, la mención de los sibaritas no es casual. Síbaris era una colonia griega fundada en la costa occidental del Golfo de Tarento, al sur de la península itálica, alrededor del año 720 a.C. Gracias a la fertilidad de sus tierras y al comercio, la ciudad se expandió rápidamente y disfrutó de una gran prosperidad, que habría sido la causa, desde la perspectiva de Filón, de la fama que habían adquirido sus habitantes por el lujo desmesurado y la indulgencia en los placeres que exhibían. Sin embargo, ese mismo exceso y la inclinación al lujo y la molicie fueron, según se cuenta, lo que condujo a los sibaritas a la ruina cuando la ciudad fue destruida por su vecina Crotona, alrededor del 510 a.C. Estas características de los sibaritas se habían vuelto proverbiales entre los autores griegos y romanos⁹⁰, de modo que Filón recurre a este ejemplo por todos conocido en su época a fin de demostrar que la satisfacción de los deseos y apetitos, más accesible cuanto más próspera es la economía individual y social, no conduce a su reducción y aplacamiento sino, por el contrario, los vuelve cada vez más urgentes, apremiantes y desmedidos, hasta llegar a extremos inusitados, como las prácticas sexuales con animales⁹¹.

En definitiva, nuevamente la primera motivación que Filón propone para la prohibición de las relaciones sexuales entre humanos y animales es el nivel de

⁸⁹ Mediante la mención de las partes de “abajo del vientre” (μετὰ γαστέρα), Filón con frecuencia alude eufemísticamente a los placeres sexuales originados en los órganos genitales; los deseos del vientre y de abajo del vientre aparecen generalmente ligados, cf. *Leg.* 3.114; 3.157; *Cher.* 93; *Sacr.* 49; *Det.* 113 y 157; *Post.* 155; *Gig.* 18; *Cong.* 80; *Fug.* 35; *Mos.* 1.160; *Spec.* 2.195; *Virt.* 182 y 208.

⁹⁰ Cf. Aristóteles, *Política* 1303a; Heródoto, *Historia* 5.44-45; Aristófanes, *Avispas* 1427-1440; Estrabón, *Geografía* 6.1.13; Diodoro Sículo, *Biblioteca* 12.9.2 ss.; 8.18-19; Ateneo, *Banquete de los eruditos* 6.105; 12.17-22; 12.58; Claudio Eliano, *Historias varias* 1.19; 3.43; 9.24; etc.

⁹¹ Como ejemplos de estas prácticas, podemos citar los testimonios sobre el cabrero Cratis (Claudio Eliano, *Historia de los animales* 6.42) o la delectación de los sibaritas por los perros malteses (Ateneo, *Banquete de los eruditos* 12.17.25).

desmesura en los placeres que estas implican, a tal punto que cualquier tipo de autocontrol y continencia ha desaparecido por completo en el alma de quien se presta a estos comportamientos. Por supuesto, esta explicación no es novedosa sino que, aunque en distintos grados, es compartida por todas las formas de uniones ilícitas que hemos analizado. Pero además, Filón introduce para esta prohibición otra razón que no se esboza siquiera en los versículos bíblicos que hemos examinado y alrededor de la cual despliega toda su argumentación: el peligro de hibridación. Esta es para Filón la principal problemática que pueden producir las relaciones con animales, idea que el alejandrino expresa a través de dos estrategias argumentativas: por un lado, la ejemplificación a partir del caso griego de Pasífae; por otro, la vinculación entre esta ley y las prohibiciones bíblicas de uniones entre animales de diferentes especies. En el próximo apartado, nos ocuparemos de analizar estos razonamientos y, al mismo tiempo, intentaremos reconocer los lazos que existen entre estas explicaciones y las que Filón utiliza para justificar la interdicción de las relaciones homosexuales y el afeminamiento.

2. 1. Mezcla de especies e hibridación

A fin de clarificar y disipar toda duda acerca del tipo de relación del que habla cuando alude al deseo por los animales irracionales, Filón ofrece de inmediato un ejemplo concreto de expresión y realización de tal deseo. El alejandrino selecciona nuevamente un ejemplo que puede atribuir a otro grupo cultural, los griegos, y si bien recurre para ello a un relato mítico, no lo presenta como tal. Por el contrario, el filósofo se refiere a la historia como si sus personajes hubieran existido realmente y los sucesos narrados fuesen verídicos: “Así, según dicen, le ocurrió en Creta a la esposa del rey Minos, llamada Pasífae” (ὡσπερ ἐν Κρήτη φασὶ τὸ παλαιὸν τὴν γυναῖκα Μίνω τοῦ βασιλέως ὄνομα Πασιφάην, *Spec.* 3.43). A pesar de la alusión a los anónimos narradores de este relato o a una genérica tradición popular a través de la frase “según dicen”, Filón no introduce señal alguna que desacredite la historia, ni menciona siquiera una vez que se trate de un mito. Se limita a contar en forma sintética y despojada los episodios centrales del relato: cómo Pasífae se enamoró de un toro y, con la ayuda del artesano Dédalo, logró que este la montara dentro de una vaca de madera construida

para tal fin, unión de la que surgió una criatura “mitad bestia” (μιξόθηρα), llamada Minotauro (*Spec.* 3.44)⁹².

Las consecuencias que el alejandrino extrae de la historia toman dos direcciones. En primer lugar, dado que la acción de Pasífae se produjo porque esta se encontraba “agitada por la pasión y la desesperación por la unión sexual” con el toro (τῷ πάθει σφαδάζουσιν ἔνεκα τῆς περὶ τὴν ὀμιλίαν ἀπογνώσεως, *Spec.* 3.44), es una muestra del extremo al que pueden llegar las personas cuando “las pasiones se abandonan al desenfreno” (ἀχαλινώτων ἐωμένων τῶν παθῶν, *Spec.* 3.45). En tal caso, fácilmente puede suceder “que haya otras Pasífaes” (ἄλλας ἔσεσθαι Πασιφάας), “y que no solo las mujeres, sino también los hombres experimenten frenéticos deseos por las bestias salvajes” (καὶ οὐ γυναικας μόνον ἀλλὰ καὶ ἄνδρας ἐπιμανήσεσθαι θηρίοις) (*Spec.* 3.45). Es decir, la indulgencia en los placeres debe ser controlada y restringida si se quiere evitar que toda la sociedad se corrompa con este tipo de pasiones exacerbadas, antinaturales y peligrosas. Y ese peligro constituye la segunda dirección, y la más importante, en que se desarrolla la interpretación filónica del mito. Si la unión entre Pasífae y el toro dio origen a un ser mixto como el Minotauro, la generalización de las uniones entre humanos y animales puede provocar las consecuencias más nefastas: “nacerán monstruos discordantes” (γενήσεσθαι τέρατα παλίμφημα) y “llegarán a existir las criaturas inexistentes en la naturaleza de las que hablan los relatos fabulosos, los hipocentauros, las quimeras⁹³ y otros seres semejantes” (αἱ τῶν ἀνυπάρκτων καὶ μεμυθειμένων ἀγένητοι φύσεις Ἴπποκενταύρων καὶ Χιμαιρῶν καὶ τῶν ὁμοιοτρόπων ἔσονται) (ibíd.). Estas criaturas híbridas y ajenas a las leyes naturales servirán como “índice” o “denuncia” (μηνύματα) “de la excesiva indecencia de los hombres” (μηνύματα τῆς ἀνθρώπων ὑπερβαλλούσης βδελυρίας, ibíd.)⁹⁴.

A través de esta lectura del mito de Pasífae, Filón persigue varios objetivos. Primero, el hecho de entenderlo de manera literal, como una historia verídica, le permite ubicar en el pasado griego –un pasado ilustre narrado por los poetas y los historiadores–

⁹² El mito que narra Filón se encuentra en Apolodoro, *Biblioteca* 3.1.3-4 y Diodoro Sículo, *Biblioteca histórica* 4.77.1-3; cf. Grimal 2008: 411-412.

⁹³ Los hipocentauros –muchas veces identificados con los centauros– son seres con cuerpo de caballo y torso de hombre, nacidos de la unión entre Centauro (hijo de Ixión) y las yeguas de Magnesia, cf. Píndaro, *Píticas* 2.35-48; Diodoro, *Biblioteca* 4.69.5-4.70.1. Las quimeras son animales fabulosos que tienen cola de serpiente, cabeza de león y cuerpo de cabra, o a veces dos cabezas, una de cabra y otra de león, cf. Grimal 2008: 461; Homero, *Iliada* 6.179 ss.; escol. a 181; Hesíodo, *Teogonía* 319-325; Platón, *República* 588c; Apolodoro, *Biblioteca* 2.3.1; Higino, *Fábulas* 151; Ovidio, *Metamorfosis* 9.647

⁹⁴ Filón también alude al mito de Pasífae en el tratado *De animalibus* 66, donde igualmente considera que esta clase de uniones son el origen de criaturas monstruosas; cf. Loader 2011: 218.

una forma de comportamiento que en la cultura judía regulada por las leyes mosaicas siempre ha sido considerada ilícita y contraria a las leyes naturales. Filón trata aquí el mito griego del mismo modo que ya hemos analizado con respecto a su utilización del mito de Edipo para ilustrar las leyes contra el incesto⁹⁵. Al igual que en ese caso, aquí el filósofo judío recurre al mito de Pasífae a fin de atribuir a los griegos, grupo cultural dominante, un tipo de relaciones sexuales que la mayoría de los pueblos no dudarían en considerar viciosas y absolutamente censurables. Además, omite los elementos de la historia que evidencian la actitud negativa que generaba tal comportamiento: la causa del enamoramiento de Pasífae, que surge como castigo enviado por Poseidón, así como la muerte del Minotauro y la condición heroica de quien lo destruyó. Si se tienen en cuenta estos aspectos del mito, este en realidad muestra una concepción coincidente con la judía, en cuanto la relación entre Pasífae y el toro se juzga como un hecho monstruoso, de funestos efectos y claramente repudiable. Sin embargo, al eliminar este punto de vista, Filón presenta a los judíos como una sociedad con un carácter moral irreprochable, mucho mejor legislada y más moderada en sus comportamientos sexuales que la de los prestigiosos helenos.

Segundo, la posibilidad de que uniones semejantes a las de Pasífae den como resultado el nacimiento de criaturas mixtas, donde se confunden las especies naturales para dar origen a seres monstruosos y discordantes, muestra la preocupación de Filón por la hibridación y la mezcla de especies, nociones que también ocupan un lugar central en el texto bíblico. En efecto, podemos postular que la presencia en el código mosaico de leyes contra cualquier forma de hibridación es lo que induce a Filón a explicar de esta manera la prohibición de las uniones entre humanos y animales. Estas, al contrario de lo que sucedía con las relaciones homosexuales, son nocivas no porque sean necesariamente estériles, sino justamente por la razón opuesta: pueden ser fértiles y, en ese caso, producir una descendencia que transgrede los límites de la especie humana al mezclarla con especies animales, en contra de cualquier expectativa natural.

Por lo tanto, Filón postula que a fin de evitar este peligro y, en general, cualquier tipo de unión ilícita, las leyes mosaicas “no permiten que un animal de los rebaños sea cubierto por uno de diferente especie” (μηδὲ κτήνος ἔαν ὑπὸ τινος ἑτερογενεοῦς ὀχεύεσθαι) (*Spec.* 3.46). Así, un pastor judío tiene prohibido realizar cualquier tipo de cruce entre las especies de sus animales domésticos, y debe impedir uniones como las

⁹⁵ Véase *supra* el apartado 2.2 del capítulo III, “La estrategia retórica de Filón: comparaciones con ‘los otros pueblos’”, especialmente p. 190.

de un macho cabrío con una cordera, un carnero con una cabra o un toro con una yegua; en caso de que incumpla estas restricciones “será castigado por haber quebrantado las leyes de la naturaleza, que es cuidadosa de que las especies sobre la tierra se conserven y no sean adulteradas” (δώσει δίκας ὡς φύσεως δόγμα λύων, ἢ τὰ ἀνωτάτω γένη διατηρεῖν ἐπιμελὲς οὐ νοθευόμενα, *ibíd.*). De igual modo, afirma Filón que a pesar de sus fuertes y sólidos cuerpos, ni siquiera las mulas son aceptadas por Moisés⁹⁶, quien “entendió que este tipo de nacimiento es contrario a la naturaleza y lo prohibió con todas sus fuerzas mediante un mandato más general que no permite que un animal cubra o copule con otro de diferente especie” (ἦς παρὰ φύσιν τὴν γένεσιν εἰδὼς ἀνὰ κράτος ἀπεῖπε Μωυσῆς καθολικωτέρῳ προστάξει, τοῖς ἀνομοιογενέσι μὴ ἐφείς ὀχεύειν ἢ ὀχεύεσθαι, *Spec.* 3.47). Según entiende Filón, a través de estas normas, Moisés advertía a los hombres que debían abstenerse de las uniones ilícitas, tanto los varones como las mujeres, según lo conveniente y lo que es conforme con la naturaleza (*Spec.* 3.48).

La ley general a la que se refiere el alejandrino en los párrafos que acabamos de citar proviene de Lv 19.19: “no aparees tu ganado con un animal de diferente especie” (τὰ κτήνη σου οὐ κατοχεύσεις ἕτεροζύγω), donde la prescripción está unida a las prohibiciones de sembrar semillas mezcladas en un campo y de usar ropas fabricadas con tejidos de materiales diversos. Además, estas dos últimas restricciones reaparecen en Dt 22.9 y 11, junto al mandato de no arar el campo con una yunta formada por un buey y un asno (22.10)⁹⁷. Estas normas se incluyen dentro de la sección de *Levítico* que se ha denominado código de santidad, pues contiene todas las leyes de pureza que deben cumplir los israelitas para preservar su derecho de acceso al Templo y de estar en contacto con demás elementos sagrados. Como argumenta Douglas (2001 [¹1966]: 54) en su trabajo sobre las leyes de pureza, el rasgo común que une la prohibición de las uniones con animales y estas diversas formas de mezcla o hibridación –ya sea de animales, plantas, tejidos, etc.– es justamente la indistinción que se produce entre especies o clases que deberían mantenerse separadas, pues así han sido establecidas por Dios desde la creación⁹⁸. Ya hemos visto el peso que adquieren estas nociones en el pensamiento de Filón –aunque desconectadas de las consideraciones sobre la pureza– al

⁹⁶ Colson (*ad loc.* *Spec.* 3.47) señala que, en contra de lo que dice aquí Filón, la Biblia menciona varias veces las mulas sin reproche; cf. Is 66.20; 3 R (1 R en el texto masorético) 1.33; 1.38; 1.44; 4 R (2 R en la Biblia hebrea) 5.17; Jdt 15.11.

⁹⁷ Para un análisis conjunto de estas leyes por parte de Filón, véase *Spec.* 4.203-218.

⁹⁸ Véase *supra* la síntesis de la teoría propuesta por Douglas en nota 74 del apartado 1.2.3, “La enfermedad femenina y la alteración de los roles de género”, en este mismo capítulo.

analizar los motivos de su aversión a las relaciones homosexuales, los afeminados y los eunucos, así como al travestismo.

En este caso, las relaciones entre humanos y animales se entienden desde la misma perspectiva, de modo que constituyen una forma de mezcla anti-natural de las especies dispuestas en el orden natural, al igual que la hibridación de plantas o animales trastoca los límites establecidos entre cada una de ellas. Inclusive, ambos tipos de relaciones –entre humanos y animales o entre animales de especies distintas– pueden tener la consecuencia idéntica de dar origen a seres en los que los rasgos definitorios de las categorías naturalmente establecidas se encuentren mezclados, indeterminados, confusos; constituyen, en definitiva, especímenes que ponen en cuestión el completo orden de la naturaleza y, por implicación directa, el de la sociedad. En efecto, si recordamos que para Filón el orden social es reflejo y consecuencia del orden natural (κόσμος), de ello se desprende necesariamente que ambos órdenes son correlativos y deben mantenerse intactos, pues cualquier desequilibrio en uno de ellos podría conllevar desequilibrios en el otro. Así lo explicita el alejandrino al analizar las normas de Lv 19.19 en *Spec.* 4.210, cuando afirma que al impedir la siembra en un mismo campo de dos especies vegetales, el legislador “introdujo el orden desde el desorden, pues el orden está emparentado con el orden natural, mientras que el desorden está emparentado con el desorden natural” (τάξις ἐξ ἀταξίας εἰσηγούμενος· τάξει μὲν γὰρ συγγενὲς κόσμος, ἀταξία δὲ τὸ ἄκοσμον). Aquí Filón es explícito con respecto a la vinculación entre la organización social, lograda por medio de las leyes (o, lo que es igual, del legislador, Moisés) y el κόσμος, el orden natural establecido por Dios en el momento de la creación a partir de una situación previa caótica (ἄκοσμος). Las leyes mosaicas tienden a proteger ambos ordenamientos al impedir la confusión entre categorías, tanto de géneros (masculino / femenino) como de especies (humana / animal / vegetal).

Más allá de la aplicación directa y literal que puedan tener estas consideraciones en la práctica –es decir, más allá de que un ejemplar híbrido como la mula pueda poner en jaque el orden social–, estas reflexiones cobran importancia en el nivel alegórico del pensamiento de Filón. Así como para el alejandrino las normas bíblicas de pureza ritual y las leyes dietarias tienen una función de recordatorio e índice de la necesidad de conservar la pureza moral⁹⁹, la ley que impide el cruce de especies animales tiene una

⁹⁹ Cf. *Spec.* 1.257-258. A partir de este pasaje, Klawans (2000: 64) postula: “Philo posits that there is an analogical, or allegorical, relationship between ritual and moral impurity. According to Philo, the ritual

función metafórica o alusiva. En la mente del judío que conoce las leyes bíblicas, estas normas contra la mezcla de elementos diversos en la naturaleza o en la vestimenta cumple un rol de memorándum por su analogía con prescripciones morales que son de primordial importancia, como la prohibición de unirse con un miembro de otra especie natural, de confundir el propio género desempeñando un rol femenino o confundir el de otro hombre al ubicarlo en este rol, de vestir atuendos que mezclen uno de los sexos con las características intrínsecas del opuesto.

Es en este sentido que Filón considera que la ley de Lv 19.19 contra el cruce entre especies animales muestra la extremada “previsión” (προμηθές, *Spec.* 3.46) de la legislación bíblica, que produce incluso leyes indirectas, alusivas, para de ese modo establecer precauciones “desde lejos, como desde una atalaya” (μακρόθεν δ' ὡς ἀπὸ σκοπῆς, *Spec.* 3.48) contra violaciones que se consideran incluso más graves y de nefastas consecuencias. Esta ley, en efecto, al tiempo que promueve el respeto por las categorías naturales de las especies animales y vegetales, apunta también a conservar los límites entre estas especies naturales y la humana, los límites dentro de la misma especie humana entre sus dos clases genéricas, y los límites establecidos socialmente en base a estas categorías naturales: los roles sociales de hombres y mujeres, el rol social de esposa y los linajes familiares¹⁰⁰ (contra los que atentan los adulterios), los roles de parentesco dentro de la familia (amenazados por las relaciones incestuosas), y así sucesivamente. Es esto lo que Filón quiere significar cuando afirma, con respecto a la ley de Lv 19.19, que esta “desde lejos” (πόρρωθεν), es decir, indirectamente, “tiende a restringir los adulterios” (ἀνακοπήν μοιχῶν ἐργάζεσθαι, *Spec.* 4.203) y que enseña tanto a varones como a mujeres a “abstenerse de las relaciones ilícitas” (ἀνέχωσιν ὀμιλιῶν ἐκνόμων, *Spec.* 3.48). En definitiva, el interés central que Filón percibe en la Ley bíblica es el de conservar el orden establecido mediante la preservación de las categorías y clases existentes en la naturaleza (especies animales y vegetales, géneros masculino y femenino) y en la sociedad, unas correlativas de las otras. El peligro de confusión, desorden y sus consecuencias sociales de injusticia y anarquía se ubica en

impurity that results naturally and affects our bodies should teach us to direct our attention to the moral impurity that results from sin and afflicts our souls”. Cf. también Haber 2008: 45-46.

¹⁰⁰ Podemos señalar aquí que el término que utiliza Filón cuando considera las consecuencias de la hibridación, “adulterar” (νοθευόμενα) las especies, es el mismo que emplea al considerar los efectos del adulterio, donde también las clases sociales y los linajes familiares resultan ‘adulterados’. Véase *supra* el apartado 3.2 del capítulo II, “Motivaciones sociales de la prohibición del adulterio”.

todo momento como trasfondo o marco general de las argumentaciones de Filón en lo concerniente a estas temáticas.

2. 2. El castigo de las relaciones con animales en el contexto grecorromano

Si se revisan las legislaciones griegas y romanas conocidas en época de Filón, por ningún lado es posible hallar una norma tan explícita acerca de las relaciones con animales como la establecida en el código mosaico, que tajantemente ordena la condena a muerte tanto para los hombres o mujeres como para los animales que participen de estas prácticas sexuales. Si bien todas las culturas de la antigüedad tenían conocimiento de la existencia de estos comportamientos y la mayoría de ellas los censuraba de algún modo, en el mundo grecorromano no se han conservado leyes concretas donde se plasmen normas fijas y generales a este respecto¹⁰¹.

Los testimonios antiguos acerca de relaciones entre animales y humanos son numerosos. En Egipto, Heródoto y Estrabón¹⁰² relatan que el dios Mendes, forma egipcia de Pan, era representado por un macho cabrío con el cual las mujeres mantenían relaciones sexuales como parte del culto; parece que lo mismo sucedía con el toro de Apis en Memphis. Sin embargo, aunque las relaciones con animales domésticos como los perros o el ganado no serían infrecuentes, estas eran castigadas en distintas épocas a través de diferentes métodos, todos conducentes a la muerte y sin que el animal implicado sufriera pena alguna¹⁰³. En lo que respecta a Grecia y Roma, no solo era este un tema recurrente en la mitología, donde numerosas historias presentan a los dioses tomando formas animales para unirse a mujeres mortales¹⁰⁴, sino que también existen

¹⁰¹ En cambio, ciertos códigos legales del Antiguo Cercano Oriente sí registran prohibiciones de este tipo de relaciones. El más general es el código de Hammurabi, que proclamaba la muerte para cualquier persona que tuviera relaciones con animales, mientras que las leyes hititas castigaban con la muerte la unión con una vaca o un perro, pero solo establecían sanciones más leves cuando estas se producían con un caballo o una mula: tal persona no podría acercarse al rey ni convertirse en sacerdote (cf. *The code of the Nesilim* 199, en Halsall 1998). Cf. Miletski 2002: 9 y 2005: 2. Para una interpretación acerca de la relación entre las leyes hititas sobre el bestialismo y las leyes bíblicas, cf. Boer 2012: 133-147 y 2014: 67-79.

¹⁰² Heródoto, *Historia* 2.46; Estrabón, *Geografía* 17.19 (quien cita como fuente un verso de Píndaro: Fr. 201, ed. Schroeder).

¹⁰³ Cf. Miletski 2002: 11 y 2005: 3.

¹⁰⁴ Son bien conocidos los casos de dioses, en especial de Zeus, que tomó formas de animales diversos para tener relaciones con diosas y mujeres mortales: como toro, se unió a Europa y a Deméter; como serpiente, a Perséfone; como cisne, a Leda, entre otros muchos ejemplos. Sin embargo, cabe resaltar que en general estas uniones entre dioses metamorfoseados en animales y humanos dan como resultado una descendencia ya sea humana, cuando uno de los participantes es mortal, ya divina, cuando son ambos inmortales, pero casi nunca híbrida. El caso de Pasífae se distingue en este aspecto: es uno de los pocos

testimonios sobre prácticas reales entre humanos y animales. Por ejemplo, Plutarco (990f-991a) acusa a los griegos de que muchos hombres han intentado unirse a cabras, cerdas y yeguas y que también las mujeres se han enloquecido por las bestias. Es interesante señalar la similitud entre este pasaje y los párrafos filónicos que aquí estudiamos. Por un lado, Plutarco, al igual que Filón, arguye que este tipo de relaciones demuestran que ni siquiera la naturaleza con la ley como su aliada (τὸν νόμον ἔχουσα σύμμαχον ἢ φύσις) puede refrenar las acciones de incontinencia (τὰ ἀκόλαστα) humana, que “producen desorden y confusión de la naturaleza en sus relaciones sexuales” (ταραχὴν καὶ σύγχυσιν ἐν τοῖς ἀφροδισίοις ἀπεργάζεται τῆς φύσεως). Por otro lado, Plutarco postula también, como el filósofo judío, que a partir de estas uniones surgieron los Minotauros, Panes, esfinges y centauros. Otros testimonios grecorromanos de la época imperial, si bien posteriores en algunos años a Filón, también indican la existencia de estas relaciones¹⁰⁵. Es probable que las manifestaciones rituales y religiosas como las Bacanales o el culto de Afrodita Porné, incorporaran prácticas sexuales con animales¹⁰⁶. En Roma, además de estas situaciones culturales, podían verse esta clase de espectáculos en los teatros públicos, donde se representaban episodios como el de Pasífae¹⁰⁷, e incluso se efectuaban suplicios tales como el uso de animales entrenados para violar a hombres o mujeres condenados por crímenes¹⁰⁸.

En lo que respecta a las leyes, en Grecia no existen fuentes que informen acerca de sanciones o prohibiciones de estas uniones, por lo que debemos suponer que la ley no ejercía control de ningún tipo sobre estas prácticas¹⁰⁹. En Roma tampoco existía una ley para regular estas relaciones, aunque aparentemente eran castigadas al menos en los inicios del Imperio a través de una multa o impuesto¹¹⁰. Por lo tanto, la ley mosaica que registra Filón es única en el contexto imperial en que escribe el alejandrino: “si un hombre copulara con un cuadrúpedo o si una mujer fuese cubierta por un cuadrúpedo, deben morir, tanto los humanos como los animales” (ἐάν τε οὖν ἀνὴρ ὀχεύῃ τετράπουν ἐάν τε γυνὴ ὑπὸ τετράποδος ὀχεύηται, θνησκέτωσαν καὶ οἱ ἄνθρωποι

ejemplos en que la unión genera una criatura mixta. Esta es, posiblemente, la razón por la que Filón recurre a este mito, además de su enorme difusión.

¹⁰⁵ Cf. Apuleyo, *El asno de oro* 8.26; 10.19-23; Artemidoro, *Sobre los sueños* 1.80.54-59; Juvenal, *Sátiras* 6.334; Petronio, *Satiricón* 24.7.

¹⁰⁶ Cf. Miletski 2002: 12.

¹⁰⁷ Cf. Marcial, *Epigramas* 5.

¹⁰⁸ Cf. Apuleyo, *El asno de oro* 10.23, 29, 34-35.

¹⁰⁹ Cf. Miletski 2002: 12.

¹¹⁰ Cf. Miletski 2002: 13.

καὶ τὰ τετράποδα, *Spec.* 3.49)¹¹¹. La severidad de esta ley radica, no solo en la condena que establece para los humanos, que puede parangonarse con las penas aplicadas a otras transgresiones sexuales, sino más aún en el hecho de que incluso los animales deban ser eliminados, pues son un perpetuo recordatorio de las impurezas cometidas con ellos. Así, la justificación que Filón ofrece para la muerte del hombre o la mujer que cometiera este tipo de delito se sustenta en elementos que ya había señalado en su discusión previa del delito: estos avanzaron “por encima de los límites de la incontinencia” (ὑπὲρ τοὺς ἴσους ἀκρασίας), “se convirtieron en inventores de desviados apetitos” (εὐρεταὶ γενόμενοι παρηλλαγμένων ἐπιθυμιῶν) y dieron forma a “los más odiosos placeres (ἡδονὰς ἀηδεστάτας), cuya sola mención resulta vergonzosa” (ὧν καὶ ἡ διήγησις αἰσχίστη) (*Spec.* 3.49). La transgresión humana, entonces, se castiga porque constituye un uso ilimitado de los placeres que implica la total ausencia de control de las pasiones y los apetitos, condición moral que puede arrastrar al hombre a la comisión de cualquier tipo de vicios y delitos.

Los animales, por su parte, deben ser aniquilados por dos motivos. En primer lugar, porque “sirvieron” o “fueron instrumento de aquellas injurias” (τοιούτοις ὀνειδέσιν ὑπηρέτησε); en segundo lugar, “para que no engendren ni produzcan ninguna bestia discordante del tipo que puede esperarse de tales actos impuros” (ἵνα μηδὲν ἢ τέκη ἢ γεννήσῃ παλίμφημον, οἷα εἰκὸς ἐκ τοιούτων μiasμάτων) (*Spec.* 3.49). Pero además, aclara Filón, su destrucción es necesaria porque ninguna persona desearía tener tales animales a su servicio, ya que los abominarían, sentirían disgusto y odio hacia ellos y “considerarían que lo que aquellos tocaran estaría en seguida impuro” (νομίζοντες ὧν ἂν προσάψαιτο κακεῖνα εὐθύς ἀκάθαρτα εἶναι). Y resultaría poco práctico conservar con vida a un animal así marcado, pues implicaría un costo inútil y superfluo (*Spec.* 3.50).

En estos comentarios, Filón recupera el vocabulario bíblico relativo a la impureza: Lv 18.23 vedaba las relaciones con animales para que el hombre no se haga “impuro” por esa causa (ἐκμιασθῆναι) y condenaba el crimen como “abominable,

¹¹¹ En correspondencia con el texto bíblico, la Misná legisla que tanto la bestia como el hombre o la mujer que tuvo relación con ella serán lapidados (*Sanhedrín* 7.4) y que esta lapidación debe ser sancionada por 23 jueces (*Sanhedrín* 1.4). Además, para los rabinos también suscita un problema la lapidación de la bestia, que no ha cometido pecado, y la explicación que ofrecen es próxima a la que desarrolla Filón: “¿qué pecado comete la bestia? Debido a que a través de ella sobrevino al hombre un tropiezo, dice por eso de ella la Escritura: *será lapidada*. Otra explicación: a fin de que no pase la bestia por la plaza y digan: ‘a causa de ella fue lapidado fulanito’” (Misná, *Sanhedrín* 7.4; cf. Talmud, *Sanhedrín* 54a-b).

impuro, aborrecible” (μυσερόν). Sin embargo, hay un cambio de perspectiva en el uso de este léxico por parte de Filón. Mientras el versículo bíblico atribuye la impureza al hombre que comete el delito o bien al acto en sí mismo, Filón lo atribuye al animal, que es quien queda manchado o impuro y que, por ello, puede ser considerado transmisor de esa impureza por contagio. Así intenta el alejandrino otorgar una fundamentación al aspecto de la ley bíblica que resulta más desconcertante: los animales no pueden considerarse culpables y, sin embargo, son condenados. De hecho, mientras la Biblia declara a ambos, personas y animales involucrados, culpables (ἔνοχοί, Lv 20.16), Filón no atribuye responsabilidad alguna al animal, pues ello resultaría demasiado ajeno a las concepciones grecorromanas. Pero su justificación de la muerte del animal, asentada en su condición impura y en su improductividad, se sustentaba así en argumentos reconocibles y aceptables en el contexto cultural circundante.

De este modo, la ley bíblica adquiriría un nivel extremo de vigilancia, pues no solo castigaba la ejecución del delito, sino que a ello agregaba medidas previsoras, como la prohibición de uniones mixtas entre distintas especies animales, y medidas que impidieran el recuerdo del crimen y la propagación de su impureza, a través de la muerte de los animales que fueron instrumento de su realización. El alejandrino destaca así la coherencia, minuciosidad y severidad que convierten a la Ley judía en la más completa de las legislaciones posibles.

3. Conclusiones

Las relaciones sexuales entre hombres y las uniones entre una persona y un animal constituyen, para Filón, los puntos extremos de una escala que se despliega en niveles cada vez mayores de desmesura en los placeres y de distanciamiento de las normas establecidas por Dios y asentadas en el orden natural. En este sentido, superan en gravedad a las demás transgresiones de la Ley mosaica que Filón explica y justifica en su exposición de las leyes sobre sexualidad: mientras los demás delitos sexuales sobrepasan límites sociales y generan desequilibrios en la organización de la comunidad humana, estas relaciones van más allá al producir un quiebre en los límites de clases que ya no son de orden social sino natural, de modo que generan la más profunda confusión, que afecta a las categorías mismas sobre las que se asienta toda la estructura del cosmos y de la sociedad: la distinción de especies y de géneros.

En su exposición de la norma que prohíbe las relaciones homosexuales Filón se centra en este aspecto cuando dirige sus acusaciones contra la consecuencia más grave que producen estas relaciones: la transformación de hombres en andróginos y eunucos, seres que, desde su punto de vista, no son ni hombres ni mujeres, que intentan transformarse en mujeres pero, imposibilitados de completar esta conversión, devienen seres mixtos, indeterminados, en los que los rasgos definitorios de las categorías separadas por Dios desde el momento de la creación –masculino y femenino, hombre y mujer– pierden su especificidad y se vuelven indistintos, indiferenciables, retornan al estado caótico de la materia anterior a la ordenación de la palabra divisora. Las relaciones entre hombres y animales llevan a un extremo esa indiferenciación, al mezclar especies que pueden dar origen a criaturas monstruosas, muestras y recordatorios del grado de corrupción alcanzado por la humanidad y de la ruptura absoluta del orden en todos sus niveles, desde el individual del alma completamente dominada por las pasiones, al orden cósmico universal en el que a cada género y especie se le asignó una ubicación y un rol particular que contribuyera a la perfecta estructura de la equidad y la justicia.

Pero además de esta justificación que demuestra la gravedad intrínseca de estas transgresiones, Filón les otorga una relevancia particular en su análisis al ubicarlas en relación con el contexto social y político en que se produce su discurso. En la Alejandría de su tiempo, gobernada por el Imperio romano y conformada por grupos disímiles que entran en contacto y se influyen mutuamente, el filósofo judío expresa una profunda preocupación por las relaciones homosexuales pues constituyen un comportamiento que ha encontrado el aval de los grupos culturales dominantes y que se difunde cada vez más entre todas las capas de la sociedad. Este es el motivo por el que su explicación de la ley bíblica que restringe estas uniones se dirige deliberadamente a cuestionar y poner en tela de juicio la aceptación social y legal de prácticas sexuales como la pederastia y las relaciones entre hombres adultos en las que, indefectiblemente, uno de ellos asumía un rol pasivo manifiesto, en general, por la adopción de características femeninas en su actitud y apariencia. Es esa aceptación contemporánea de comportamientos que la Ley judía repudia por completo la que ocupa un lugar principal en la argumentación filónica. De hecho, el alejandrino comienza su diatriba señalando que este es un mal que se ha difundido actualmente en las ciudades y la cierra con la referencia a los cultos de Deméter y otras manifestaciones públicas en las que se expresa admiración hacia los hombres que reducen al mínimo posible su masculinidad, a los que se ubica en una

posición de privilegio y alta estima. En este aspecto, entonces, su exposición de las leyes bíblicas, aunque se mantiene apegada a la ancestral tradición judía, busca demostrar la actualidad que estas normas cobran en la situación contemporánea y asignarles la justificación racional que las valide en un contexto en que resultan sumamente restrictivas y severas en comparación con las actitudes y leyes vigentes.

A diferencia de esta situación que afecta a las relaciones homosexuales, las uniones con animales no son una preocupación actual del alejandrino, que no puede encontrar ejemplos contemporáneos para estas transgresiones, aunque da por sentada su existencia entre aquellos que llevan su desenfreno hasta el extremo de emular a los sibaritas. Sin embargo, la ley sirve, por un lado, para mostrar la superioridad moral de los judíos que siempre se han guiado por estas normas, a diferencia de los griegos, que presentan claros ejemplos de transgresiones de nefastas consecuencias, tanto el de los sibaritas, cuya molicie les ocasionó la destrucción, como el de la reina cretense que dio a luz a un ser monstruoso, fruto de su antinatural unión con un toro. El carácter mítico de este relato desaparece porque Filón busca menoscabar los estándares morales de los ilustrados y prestigiosos griegos. Pero, por otro lado, la utilidad de la ley se sustenta especialmente en su función previsoras de otras transgresiones que apuntan en el mismo sentido, en especial, de las uniones homosexuales, que igualmente producen un quiebre en las fronteras entre clases que naturalmente deberían mantenerse separadas. Y, en forma más distante, esta misma ley previene también las demás uniones ilícitas, pues todas ellas suponen el traspaso de un límite –el de la esposa, si se trata de adulterio; el de la hija virgen, si de coerción sexual o seducción; el del parentesco, cuando está en juego el incesto; el de la raza o la nación, cuando implica un matrimonio mixto. De este modo, a través de leyes que obtienen un valor global y abarcan en forma tácita una gran cantidad de casos posibles, Moisés se presenta como el legislador que más perfectamente ha logrado circunscribir el ámbito de la sexualidad lícita, estableciendo con precisión y severidad los límites que no debían ser siquiera flexibilizados a fin de evitar la confusión y el desorden. Filón busca mostrar así que los judíos se encuentran en una posición privilegiada entre los grupos culturales que conviven en el heterogéneo espacio social del Imperio, pues son los depositarios de las leyes más completas, previsoras y estrictas, las únicas que fomentan la conservación del orden social en perfecta armonía con el orden natural, el más justo y equilibrado, como justo es el Dios que le dio forma y lo legisló.

CONCLUSIONES

Filón produce su obra exegética inmerso en su tiempo histórico y en la situación social y política que vive el pueblo judío tanto en el espacio ciudadano de Alejandría como en el contexto más amplio del Imperio romano que ejerce su autoridad también sobre la metrópolis judía de Jerusalén. Filón explica las leyes bíblicas y en particular las leyes sobre sexualidad desde una perspectiva muy arraigada en la realidad de este contexto cultural y socio-político. La comunidad judía en la ciudad egipcia constituye un grupo minoritario y subordinado en estatus social y en poder político a los gobernantes romanos y a los griegos, que se ubican en el nivel más alto de la estructura social y ocupan los cargos administrativos que les delegan las autoridades romanas. En tales circunstancias, los judíos asumen una posición defensiva de su particularismo religioso y su identidad comunitaria, pero también de sus derechos civiles y políticos en un contexto en que su ubicación social se ha visto degradada y en que sus relaciones con los grupos dominantes comienzan a deteriorarse.

El análisis desarrollado en la presente investigación demuestra que la interpretación filónica de las leyes y de la regulación de la sexualidad resulta inseparable de esa situación que afecta la vida diaria de la comunidad judía en Alejandría. Por otra parte, además de estos condicionamientos políticos que influyen en su comprensión de las leyes bíblicas, otro elemento insoslayable a tener en cuenta es la inserción de los tratados legislativos en el conjunto de la obra filoniana, pues sus explicaciones adquieren sustento en los lineamientos filosóficos –cosmológicos, antropológicos, éticos–, religiosos y políticos que se expresan en sus diversos escritos y series de tratados. Ambas perspectivas, la política y la filosófica, son las que cimientan las explicaciones racionales que Filón desarrolla para las leyes bíblicas. A partir de ellas, el filósofo judío despliega razonados argumentos que permiten justificar la necesidad de cumplir con las normativas establecidas en el código mosaico y que demuestran el altísimo valor moral y la enorme utilidad social, económica y política que poseen las leyes mosaicas. De esta manera, el alejandrino se propone otorgar a la Ley judía una validez que pueda ser reconocida no solo por los judíos, que ya poseen la motivación religiosa para aceptar la autoridad de la legislación bíblica, sino también por los otros grupos culturales que conviven con ellos y entre los que coexisten actitudes de simpatía y acercamiento junto a otras de desconfianza e incluso de abierto rechazo y

hostilidad. A pesar de que no es posible saber si alguno de estos grupos, en especial los más adversos, leerían o conocerían al menos los textos de Filón, ello no impide imaginar que el filósofo buscara avalar la posición de los judíos y de su posesión más preciada, la Ley, en el heterogéneo contexto cultural en el que vivía.

Para ello, en primer lugar, las explicaciones de las leyes mosaicas sobre sexualidad enfatizan la calidad ética de estas normas, la que se manifiesta tanto en el nivel del comportamiento individual como en los ámbitos más amplios de la familia, la comunidad y la entera sociedad humana. En lo que concierne al individuo, el cumplimiento de las leyes bíblicas favorecerá el desarrollo de las virtudes de moderación o templanza (σωφροσύνη) y autodominio (ἐγκράτεια) que conducen a un adecuado balance entre las partes del alma y, con el dominio de lo racional sobre las pasiones y deseos, posibilitan el comportamiento virtuoso. La sociedad en su conjunto, por su parte, se verá beneficiada por la moderación de sus integrantes, pues ella permitirá una pacífica convivencia, la conservación del orden social libre de conflictos y el mantenimiento de la justicia, la principal virtud que debe regir todos los niveles de la vida humana.

En los diversos capítulos de nuestro estudio hemos podido observar el modo en que esta explicación ética de base subyace a todas las normativas vinculadas con el comportamiento sexual, cuya dirección de conjunto apunta a eliminar toda forma de placer excesivo y superfluo y a limitar la actividad sexual al espacio legítimo del matrimonio y a la finalidad procreativa que permite la preservación de la especie humana y de la familia, núcleo básico de la organización comunitaria. El valor que Filón otorga al matrimonio, además, adquiere mayor significación cuando lo consideramos en relación con la política imperial romana, que manifestaba una creciente preocupación por la regulación de la familia y la sexualidad. Las leyes familiares promulgadas por Augusto, *Lex Iulia de maritandis ordinibus* y *Lex Papia Poppaea*, que premiaban los matrimonios prolíficos y sancionaban por diversos medios a las personas que permanecían célibes y a las parejas que no procreaban, son la prueba más evidente del nuevo interés que profesaba el Estado por la familia como base de su administración social y política. Filón muestra, a este respecto, la convergencia entre las leyes judías y los intereses del Imperio, al tiempo que presenta a los judíos como un grupo caracterizado por la moderación, la castidad y los valores familiares tendientes a fomentar el afecto entre los cónyuges y la crianza de los hijos. En este punto, de hecho, se percibe la superioridad de la Ley judía frente a las demás, que el alejandrino destaca

mediante la asunción de una posición explícitamente polémica, pues mientras griegos y romanos toleraban la práctica frecuente de abortos e infanticidios, los judíos erradican por completo estos actos, que atentan contra la vida humana y, en consecuencia, constituyen las más crueles formas de homicidio.

Estas actitudes de acercamiento y polémica nos permiten comprobar que Filón define su posicionamiento político en forma estratégica, pues señala la concordancia de la Ley mosaica con las leyes y costumbres del mundo circundante que le resultan aceptables, mientras la diferencia de los aspectos de la legislación foránea que más repugnancia le generan, presentando esas costumbres como contrarias al orden natural, a los valores éticos y a los sentimientos humanos. Así, por ejemplo, el aborto y el infanticidio se consideran la mayor muestra de crueldad, inhumanidad y misantropía, y por tanto los judíos que se oponen a estas prácticas son los representantes de la filantropía, el amor familiar y el respeto por la vida humana, otorgada por la divinidad.

Por otro lado, además de esta dimensión política que genera una doble dinámica de afinidad y polémica, Filón muestra en su exposición legal los modos en que la vida diaria de los judíos se ve influenciada por el contexto cultural circundante. En este sentido, las modificaciones en los procedimientos matrimoniales –tales como la introducción del contrato de matrimonio escrito, la mayor posibilidad de opinión dada a la mujer y la identificación del precio de la novia con la dote– evidencian la situación de contacto arraigada en varios siglos de coexistencia con la cultura helenística y demuestran que las leyes bíblicas, si bien no habían perdido su valor ancestral, que es reconocido en todo momento por Filón, solo podían ser aplicadas con ciertas modificaciones y adaptaciones en el contexto histórico-político real de la diáspora alejandrina. En otros ámbitos, el influjo del helenismo es más profundo y evidente, sobre todo en lo que respecta a las concepciones filosóficas y científicas que Filón sustenta. Ello resulta notorio en su uso de la metáfora de la agricultura para fundamentar la finalidad procreativa de la actividad sexual, pues tanto la imagería que se despliega a partir de esta analogía como los conceptos acerca del funcionamiento de la reproducción sexual contenidos en ella provienen del acervo tradicional del pensamiento griego y obtienen una teorización reconocida en la filosofía platónica y en los estudios biológicos de Aristóteles.

Estos diversos pero simultáneos movimientos de acercamiento, influencia, adaptación, polémica y distanciamiento pueden percibirse en todas las explicaciones filónicas de las leyes sobre sexualidad. A partir de la ubicación relativa que Filón toma

con respecto a las opiniones, conceptos y normas existentes en su contexto cultural puede reconocerse su originalidad y el interés político que continuamente atraviesa y configura su discurso. En su exposición del mandamiento que prohíbe el adulterio se observa ya claramente esta orientación. La ley bíblica contenida en Ex 20.13 y Dt 5.17, a la vez título general que organiza toda la legislación sobre sexualidad y ley que censura un comportamiento específico, recibe en el escrito filoniano una justificación que se aleja de la motivación puramente religiosa –aunque esta no desaparece– para destacar los aspectos morales, sociales y políticos implicados en la norma. Una vez más, es patente la convergencia entre la legislación augustea que procuraba restringir los adulterios mediante la *Lex Iulia de adulteriis coercendis* y la posición que otorga Filón a este mandamiento bíblico como el primero en lo atinente a la regulación de las relaciones entre los hombres en sociedad y el que tiende a prevenir las mayores injusticias. El filósofo judío advierte la importancia que la propaganda imperial de Augusto otorgaba a la legislación sobre familia y sexualidad, que era un elemento primordial en la construcción de la imagen del emperador como restaurador de los valores morales ancestrales y como custodio de las costumbres y las leyes que habían cimentado la grandeza de la República romana. La relevancia que Filón atribuye a las leyes bíblicas sobre sexualidad le permite presentar la Ley mosaica como tendiente a promover y resguardar los mismos valores que el emperador intentaba recuperar. Inclusive, la severidad de la legislación judía frente a las transgresiones, que son sancionadas con las penas más graves conocidas en el contexto cultural contemporáneo, provee a esta Ley de los medios más eficaces y estrictos para lograr los objetivos propuestos, mientras que contrasta con la flexibilidad y tolerancia de las legislaciones grecorromanas.

La protección de los matrimonios obtenía, además, otra función política de gran peso en el contexto de la diáspora judía en el Imperio romano, puesto que los derechos cívicos que los grupos podían obtener y perpetuar en la descendencia familiar eran cada vez más restringidos y dependían para su transmisión y conservación de la legitimidad de las líneas de parentesco. Por este motivo, el delito de adulterio constituye un peligro que no afecta únicamente a los individuos involucrados y a sus familiares cercanos, sino que tiene repercusiones en toda la comunidad, en la que surgirán conflictos variados relacionados con la transmisión de la herencia, la ciudadanía y el estatus. Estas uniones, en efecto, producen una descendencia que no puede insertarse en la organización social, a la vez que privan a la comunidad de nuevos integrantes legítimos que la afiancen y

perpetúen. Y a ello se añaden las consecuencias sociales del delito, que crean rivalidades entre los ciudadanos y pueden dar origen a sucesivas injusticias. Estos motivos avalan la necesidad de erradicar el adulterio y justifican la asignación de las mayores penas a quienes transgredan esta norma, castigo que, por lo demás, excede las sanciones previstas en las legislaciones contemporáneas.

La inscripción política del pensamiento filoniano acerca de la legitimidad de las uniones sexuales y sus efectos sobre la condición de la descendencia se profundiza aún más en la exposición de las leyes que determinan los matrimonios permitidos y prohibidos. En efecto, una de las principales consecuencias de adquirir un apropiado vínculo matrimonial era la posibilidad de que los hijos se insertaran en un espacio conveniente de la estructura socio-política y que pudieran adquirir los derechos de herencia, ciudadanía e identidad comunitaria que les correspondieran. La preocupación que Filón manifiesta por el problema de los matrimonios mixtos se vincula con las políticas que el gobierno romano aplicó en Egipto y en todo el territorio imperial, que sectorizaban la población de acuerdo al origen étnico y otorgaban a cada uno de los grupos así delimitados distintos derechos y obligaciones, como el pago de impuestos diferenciados, la posibilidad de acceder a cargos gubernamentales o de recurrir a diversas instancias judiciales, entre otros. En este marco, las políticas de adquisición y transmisión del estatus y la ciudadanía se vuelven centrales y la comunidad judía no permanece ajena, pues, sobre todo en las capas más altas, había judíos que podían acceder a la ciudadanía alejandrina o, incluso, a la romana.

Con estas regulaciones tan presentes en la vida cotidiana de la población, Filón adapta las normas bíblicas y las narrativas sobre matrimonios entre judíos y no judíos para adecuarlas a los requerimientos romanos de transmisión de ciudadanía y, a la vez, propiciar la conservación de la identidad judía entre los descendientes de judíos, aun cuando uno de los progenitores no fuera de este origen. Así resulta que en sus interpretaciones legales y en sus comentarios exegéticos de las historias bíblicas la mujer adquiere una importancia sin precedentes para la determinación del estatus de la descendencia, pues tanto padre como madre judíos y unidos en legítimo matrimonio se vuelven requisitos indispensables para la inclusión de los hijos en la comunidad judía. Ello, sin embargo, no impide la aceptación de los prosélitos, con quienes los judíos nativos podrán contraer matrimonio sin incurrir en el riesgo de idolatría que normalmente se percibía en los matrimonios con extranjeros. En estas interpretaciones filónicas, el peso de los intereses políticos y del contexto histórico contemporáneo

resulta insoslayable para comprender los movimientos que el autor realiza con respecto al texto bíblico en que basa su exégesis y sus opiniones. La voluntad de mantener intacta la posición política, social, económica y la identidad religiosa particular de su grupo en un ambiente heterogéneo y conflictivo determina las concepciones que Filón expresa sobre estos aspectos.

Pero además, en lo que concierne a la regulación de los matrimonios, junto a los intereses políticos que acabamos de señalar en la exposición filónica, hemos podido reconocer nuevamente sus intenciones polémicas y apologéticas, manifiestas en los argumentos que buscan contraponer las leyes judías a otras legislaciones vigentes en los grupos culturales coexistentes, con el fin de evidenciar la superioridad de las propias normas. Ello sucede claramente en el otro ámbito de delimitación de los matrimonios lícitos e ilícitos, el de las relaciones de parentesco. Las leyes judías que censuran las uniones entre parientes son, según la presentación de Filón, las más completas y eficaces entre las normativas existentes en su contexto contemporáneo. Las abundantes comparaciones con las leyes de otros pueblos –persas, egipcios, griegos– tienen el objeto de resaltar las fallas que estas poseen, frente a la minuciosidad de la Ley mosaica. Esta asegura así una cuidadosa restricción de las uniones sexuales y matrimoniales en el marco de la familia. Ello ofrece grandes ventajas para la moral de los individuos, que crecerán en un ambiente donde los deseos e impulsos sexuales deben ser estrictamente controlados y limitados desde la más temprana edad, lo que favorecerá el desarrollo del auto-dominio y la moderación, virtudes esenciales para el mantenimiento de un adecuado comportamiento sexual durante toda la vida. A la vez, la utilidad social de las normas contra el incesto resulta evidente si se piensa en los conflictos que podría producir la confusión de los roles de parentesco, que causarían un irresoluble desorden en las relaciones familiares y afectarían sin duda toda la organización social, pues esta requiere para su correcto funcionamiento una nítida y estable distinción de los lugares sociales que cada uno de sus integrantes ocupa.

A este respecto, además de impedir los matrimonios inapropiados la Ley bíblica provee también una serie de prescripciones que permiten restringir toda forma de relación sexual extramatrimonial. Con el fin de realzar la meticulosidad y exactitud del código mosaico en la materia, Filón organiza, a partir de las escuetas e imprecisas normas bíblicas, un sistema clasificatorio que permite distinguir la gravedad de cada delito de acuerdo a dos criterios bien establecidos: la condición de la mujer con que se produce la relación –viuda, divorciada o virgen, comprometida o no– y la disposición

que ella manifiesta hacia la relación, a la que puede ser sometida por la fuerza y la violencia o puede ser atraída por medio de la seducción. Para efectuar esta delimitación entre diversos tipos de uniones ilícitas extramaritales, Filón se apropia de conceptos filosóficos y jurídicos provenientes de los ámbitos griegos y romanos, como las categorías de βία y ὕβρις y las nociones que permiten determinar el nivel de intencionalidad o deliberación en el cumplimiento de una acción. Pero a través de estos elementos procedentes de los grupos culturales con los que convive, Filón diseña una sistematización que, por abarcar las diversas variantes posibles en esta clase de delitos, resulta superadora de cualquiera de las otras legislaciones destinadas a regular estas transgresiones. Si bien existían movimientos en el ambiente jurídico romano hacia una mejor circunscripción de las faltas sexuales a través, por ejemplo, de la separación entre el adulterio y el estupro o de la definición del *stuprum per vim* y su estricta sanción, el filósofo judío desarrolla su exposición de estas leyes a los efectos de evidenciar que la Ley judía en esta materia es la más completa, precisa y eficaz.

Sin embargo, la mayor prolijidad y estrictez de la Ley judía no impide que esta posea elementos coincidentes y puntos de contacto con los valores morales del entorno. De hecho, en las explicaciones filónicas de las relaciones ilícitas extramaritales y del adulterio, se pone de manifiesto la influencia que ejercen en su pensamiento sobre la moral sexual las formas de evaluación comunitaria vigentes en el contexto socio-cultural grecorromano. Categorías como la reputación, el honor y la vergüenza, que obtienen gran peso en el análisis filónico de estas faltas, implican un cambio de perspectiva con respecto a las concepciones asentadas en el texto bíblico. Allí las transgresiones sexuales se consideran, primordialmente, ofensas contra la divinidad que las ha prohibido y producen en quienes las cometen una condición de impureza ritual y moral que les impide la participación normal en el culto y que se contagia al resto de la comunidad, con graves consecuencias religiosas que exigen su pronta purificación a través del más severo castigo. En cambio, Filón, si bien no reniega de esta dimensión religiosa de los delitos sexuales, antepone en su análisis las consideraciones vinculadas con la concepción social de estas transgresiones, i. e., los efectos que producen sobre la honra individual y familiar, y sobre el estatus y el posicionamiento social derivados de ella. Esta forma de evaluar los comportamientos sexuales es propia del ambiente cultural griego y romano en que los judíos se veían insertos en la diáspora alejandrina. Su uso por parte del filósofo judío demuestra, entonces, el influjo que ejercía sobre su comunidad la convivencia con otros grupos culturales y, a la vez, la voluntad de Filón

de mostrar que los judíos podían juzgar los comportamientos morales de los hombres por medio de los mismos parámetros que sus conciudadanos griegos y romanos e incluso, aplicando esos mismos valores y categorías de análisis, podían controlar con mayor eficacia y severidad las desviaciones que se produjeran en la vida práctica.

La distancia que separa las leyes judías de las grecorromanas aumenta al considerar otro tipo de comportamiento sexual que, tolerado en el panorama social del Imperio, resulta inconciliable con la moral judía: la prostitución. La representación filónica de las prostitutas y del modo en que funcionaba su comercio prueba que se trataba de una realidad vigente en su contexto ciudadano y cuya difusión y notoriedad no recibía cuestionamiento alguno por parte de las autoridades. En efecto, tanto las normas griegas como romanas institucionalizaban una actitud ambigua que, por un lado, permitía la práctica de la prostitución y la legalizaba a través de instrumentos como los impuestos y los registros de prostitutas, mientras que, por otro, degradaba social y civilmente a quienes participaban del oficio con el fin de mantenerlas tajantemente separadas de las mujeres respetables que servirían a la continuidad familiar y social de las clases superiores. Frente a esta ambivalencia, Filón afirma que la legislación judía proscribió de manera absoluta el ejercicio de cualquier forma de prostitución. Ello destaca la coherencia de la legislación bíblica, que propugna unos mismos valores morales para toda la comunidad, pues solo de ese modo podrá prevalecer la justicia en todos los estratos sociales y políticos. La necesidad de explicitar el contraste de la Ley judía respecto de la indulgencia y la duplicidad que caracterizaba a las legislaciones grecorromanas conduce a Filón a asumir una posición fuertemente apologética en este punto. Esa intencionalidad es la que guía el incremento en rigor que las normas bíblicas exhiben en sus textos: a la prohibición de la prostitución asentada en la *Septuaginta*, Filón añade la proclamación de la pena más estricta para este delito, la condena a muerte. La intransigencia de Filón en este punto no tiene parangón, pues tal castigo extremo no solo no tenía precedente bíblico, sino que tampoco es mencionado por otros autores judíos, ni entre los contemporáneos judeo-helenistas de Filón, ni en los posteriores desarrollos rabínicos. Pero la dureza de esta norma sirve al alejandrino para enfatizar la absoluta congruencia de la moral judía y de sus leyes, que no permiten ningún tipo de intersticio en la regulación del deseo y el comportamiento sexual.

El distanciamiento con respecto a la laxitud moral que podía observarse en el ambiente grecorromano, en especial hacia ciertas prácticas particulares, se amplía considerablemente cuando Filón analiza las leyes sobre las relaciones homosexuales. El

alejandrino lee los versículos de la Biblia griega que prohíben a un hombre acostarse con otro hombre y, en consecuencia, desaprueda cualquier forma de unión entre dos varones –las mujeres no forman parte de su discusión sobre esta temática–. No obstante, en su exposición, la atención se dirige especialmente a la forma pederástica de estas relaciones. Esa focalización en una práctica específica se ve motivada por la existencia contemporánea de este comportamiento y por la notoriedad y difusión que poseía en el contexto ciudadano que habitaba el alejandrino, según indican sus reiterados comentarios sobre su abierta visibilidad y su presencia continua. Esa situación era posible porque no existían –o no eran respetadas– normas legales que vedaran estas uniones e, incluso, las formas de evaluación social que solían operar en el ámbito de la moral sexual eran tolerantes hacia ellas. Filón denuncia con gran disgusto la pública aparición de hombres afeminados que no muestran vergüenza ni pudor por su accionar y apariencia, como también la estima que reciben estas personas, que obtienen roles importantes en los rituales religiosos y en las celebraciones ciudadanas. Así, no puede dudarse de que Filón observa estos comportamientos en su ambiente social, de allí el énfasis que adquiere su interés por censurarlo. En efecto, aquí Filón puede subrayar la superior calidad y coherencia moral de la Ley judía, que repudia actos por completo opuestos a las normas de la naturaleza, mientras entre otros grupos se los tolera y se les permite una manifiesta expansión. Los argumentos racionales que propone para fundamentar la prohibición bíblica tienen el fin de defender unas leyes que no eran compartidas por las demás legislaciones del Imperio pero que son, en opinión de Filón, las más beneficiosas para la vida humana.

Las razones por las que las relaciones entre hombres deben ser ilícitas son variadas. En principio, Filón desarrolla argumentos convergentes con los que han guiado su discusión de las demás prohibiciones bíblicas en materia sexual. La indulgencia excesiva en los placeres, que puede comenzar por la satisfacción de los deseos del vientre por los alimentos y bebidas, siempre acaba por generar la más grande intemperancia y esta se manifiesta en mayor medida en el comportamiento sexual. Las relaciones homosexuales constituyen una de las formas más extremas de esa incontinencia puesto que extirpan a la unión sexual todos los elementos naturales que la justifican. El placer ‘acorde a la naturaleza’, *κατὰ φύσιν*, surge en las relaciones entre hombres y mujeres y tiene su razón de ser en la finalidad procreativa de la unión, pero dado que este objetivo está elidido de la relación entre hombres, se trata de un placer contrario a la naturaleza y que por lo tanto tiene como consecuencia la esterilidad que, si

se difundiera, podría acabar por completo con la especie humana. Pero aún existe otro aspecto en que estas uniones se oponen a la naturaleza: ellas desvirtúan la diferencia de los géneros masculino y femenino del ser humano, establecidos desde la creación y asentados en rasgos naturales distintivos. Para empezar, la diferencia entre actividad y pasividad que caracteriza el proceso reproductivo tiene su correspondencia en los roles sexuales de hombres y mujeres y en las formas de los cuerpos que poseen unos y otras. Además, en el sistema antropológico de Filón existe una clara gradación en la valoración que reciben ambas categorías, dado que el género masculino, activo, se considera siempre superior a su contraparte femenina, pasiva. La pederastia y otras formas de relaciones homosexuales ubican a uno de los participantes de la relación en un rol pasivo impropio de un hombre, de modo que degradan su naturaleza para asimilarlo a la inferior condición femenina. En este sentido, Filón puede considerar directamente que estos hombres pasivos adquieren una enfermedad: *θήλεια νόσος*. El afeminamiento, desde su punto de vista, desvirtúa la natural diferencia entre los géneros y provoca así las nefastas consecuencias de la indeterminación, confusión y desorden.

Pero esos efectos no solamente actúan sobre el orden natural, sino que desde allí se extienden para perjudicar la organización social sustentada en las categorías dispuestas en la naturaleza. De hecho, la transformación de las características masculinas en femeninas implica cambios en el cuerpo y la apariencia –cambios que llegan a su máxima expresión en la castración a que se someten los eunucos–, pero también supone modificaciones en las formas de actuar y participar en la vida social. A cada uno de los géneros le corresponde una determinada función en la estructura comunitaria, así como un estatus particular y una posición estable en una escala de autoridad o sumisión. El hombre siempre ocupa un espacio superior, de mayor autoridad y de influencia sobre los asuntos públicos; la mujer, en cambio, debe mantenerse en una condición subordinada y restringir sus movimientos al espacio doméstico. Comportamientos como las relaciones homosexuales, el travestismo, el afeminamiento de andróginos y eunucos provocan confusión en las categorías de género pues producen individuos que no ocupan adecuadamente ninguno de estos roles, ni el femenino ni el masculino. Los hombres que así se comportan han perdido las virtudes propias del ciudadano varón –valentía, fuerza, impulso activo y dominante– para adquirir las debilidades propias de mujeres, sin conseguir, no obstante, el rasgo fundamental de lo femenino: la capacidad de procrear. Se convierten entonces en seres indefinidos que cuestionan el entero equilibrio natural y social, pues subvierten el orden moral con su

accionar incontinente y excesivo a la vez que producen desorden y desestabilización de la estructura social al impedir la normal integración de los individuos en los espacios sociales que naturalmente les corresponderían.

Las relaciones entre humanos y animales constituyen el ejemplo más extremo del tipo de confusión que puede producirse a partir de uniones sexuales inapropiadas. Si las prácticas homosexuales suponen una transgresión de los límites que permiten distinguir los géneros de la raza humana, estas uniones generan la mezcla e indiferenciación total entre las especies de humanos y animales. La descendencia monstruosa, ni animal ni humana, que puede derivarse de estas uniones es señal tangible de la absoluta deshumanización que se produce cuando el equilibrio moral del alma alcanza el nivel máximo de desenfreno y la irracionalidad del apetito sexual obnubila por completo la guía de la razón. Así, los hombres y mujeres que se acoplan sexualmente con animales no solo confunden las categorías de humano y animal en la hibridez de su descendencia, sino que muestran ya esa misma hibridación en su propio comportamiento, pues confunden su naturaleza humana en animal a través de la completa destrucción de la parte racional que distingue al alma humana. Filón no encuentra manifestaciones contemporáneas de este tipo de uniones, sino que las ejemplifica mediante relatos histórico-mitológicos procedentes de la cultura griega, con la que contrasta la irreprochable legislación que impide estos comportamientos en el ámbito judío. No obstante, que estas prácticas no sean frecuentes o conocidas no significa que la ley bíblica que las sanciona sea superflua. Por el contrario, debido al carácter excesivo de las relaciones que prohíbe, esta ley puede englobar en forma metonímica todas aquellas uniones que implican la transgresión de un límite o una frontera. Así, los matrimonios mixtos suponen un quiebre de las fronteras entre pueblos y desestabilizan la identidad religiosa y cultural de la comunidad judía; las uniones incestuosas implican la mezcla dentro de la familia y producen confusión entre los grados de parentesco; los adulterios y las uniones extramatrimoniales generan indeterminación en las líneas de descendencia al impedir el reconocimiento del padre legítimo; y las relaciones homosexuales crean confusión entre las categorías de género. Todas estas infracciones constituyen transgresiones de los límites establecidos por la naturaleza y por la organización social sustentada en las normas naturales y, por lo tanto, la ley que censura el quiebre del límite más fundamental –el que separa la especie humana de la animal– puede funcionar como un principio general que en forma indirecta y alusiva veda cualquier otra forma de transgresión sexual.

Las últimas leyes mencionadas en nuestro análisis son las que manifiestan de forma más nítida la estrecha correlación que Filón establece entre el orden natural y la organización social. La vinculación entre ambos es señalada a cada paso por el alejandrino, que reprocha todo aquel comportamiento transgresor de las normas naturales y apela al tribunal de la naturaleza en los casos más difíciles de resolver por las instancias jurídicas de la sociedad humana. Esta perspectiva es, de hecho, la que guía toda la exposición filónica de la Ley mosaica y nuestro examen ha logrado observar su funcionamiento en el ámbito de la regulación de las relaciones sexuales. La importancia que Filón asigna a la naturaleza como sustento del orden social y político se arraiga en su concepción filosófica de la Ley judía como legislación divina asignada a la humanidad para su organización, en completa concordancia con el orden natural que rige el cosmos, dispuesto por la misma divinidad. Pero esta concepción filosófica no está libre de intereses políticos sino que justamente es la que sustenta todo el peso político y apologético que puede reconocerse en la exposición filónica de las leyes bíblicas. Por un lado, si la referencia a la Ley Natural parece distanciar al filósofo judío de la noción religiosa de la Ley como revelación de Dios, en realidad constituye un instrumento apologético tendiente a conseguir una mayor aceptación en el ambiente cultural greco-romano. En estos grupos, la identificación de la Ley judía con la Ley de la Naturaleza –reconocida desde antiguo por los filósofos de diversas escuelas– realizaba la validez de la primera a través de su homologación con un concepto más comprensible y familiar. Por otro lado, la mención continua del respeto y concordancia que las normas bíblicas guardan hacia las leyes de la naturaleza procura demostrar la validez universal de estas normas, que están destinadas a la humanidad entera y que podrían ser adoptadas por todos los pueblos si estos reconocieran su valor y superioridad con respecto a sus propias normativas, productos humanos y, por ende, deficientes y en permanente transformación.

Con esta perspectiva filosófica y política en vista, Filón despliega su análisis de las leyes bíblicas a fin de demostrar la validez y utilidad intrínseca de estas normativas y su aplicabilidad práctica no solo para los judíos sino para todos los pueblos e incluso para el orden ecuménico establecido por el Imperio romano. En este trayecto, Filón realiza movimientos variados con respecto al texto bíblico en que basa su exégesis y a los conceptos legales, morales, filosóficos y políticos vigentes en su heterogéneo contexto cultural. A fin de demostrar la aplicabilidad práctica de las leyes bíblicas, adapta su sentido a la situación contemporánea de la diáspora alejandrina al incorporar

en su explicación conceptos, puntos de vista y modificaciones de los usos y costumbres tradicionales que denotan la influencia recibida del ambiente helenístico a través de varios siglos de convivencia. La incorporación de concepciones legales y filosóficas griegas sirve al mismo tiempo para generar adhesión en este grupo cultural e incluso entre los romanos, que igualmente habían asimilado una fuerte influencia helenística; unos y otros podían descubrir, a partir de las explicaciones filónicas, que las leyes judías eran convergentes con muchos de los intereses morales vigentes también entre ellos. De hecho, Filón les presentaba unas normas legales que no se sustentaban únicamente en la autoridad divina, sino que respondían al sistema moral desarrollado por la filosofía platónica y sus modificaciones estoicas, a la vez que destacaban la relevancia de las categorías sociales de evaluación del comportamiento que cimentaban las legislaciones greco-romanas en esta materia, tales como la reputación, el honor y la estima social.

Por otra parte, debido a su interés por demostrar la coherencia y el amplio alcance de las leyes mosaicas, Filón ofrece una ordenada clasificación de estas leyes e incluso introduce nuevas disposiciones o extiende el ámbito de aplicación de las normas bíblicas, con el fin de que estas logren regular la totalidad de las prácticas y comportamientos en lo concerniente a la sexualidad. Así, las normas que Filón puntualiza en su lectura de las leyes subordinadas al sexto mandamiento configuran un código completo y sistemático que circunscribe el comportamiento sexual a una única forma lícita, la unión entre hombre y mujer en el marco del matrimonio y con el fin de la procreación, mientras que elimina de la comunidad regulada por la legislación divina cualquier otra clase de unión sexual. Leída en el contexto del Imperio romano en que Filón producía sus interpretaciones, esta exposición de la legislación en materia sexual resulta mucho más completa y coercitiva que las existentes en las ciudades helenísticas incorporadas al orden imperial e incluso en la misma Roma. Nuestro estudio ha demostrado, de hecho, que esto es justamente lo que Filón busca evidenciar, la perfección de la Ley mosaica, cuya previsión permite que todas las posibles transgresiones resulten delimitadas con precisión y reciban una sanción determinada. Como hemos señalado, Filón no era el único interesado en esta empresa clasificadora, pues la legislación romana de época imperial avanzaba en ese sentido mediante la promulgación de las leyes de familia y de adulterio. No obstante, donde la normativa romana requería la sanción de varias leyes diversas, que se reemplazaban o se completaban unas a otras (como sucede, por ejemplo, con las leyes maritales *Lex Iulia de maritandis ordinibus* y *Lex Papia Poppaea*), o dejaba sin reglamentar ciertas áreas

del comportamiento (como algunos tipos particulares de relaciones homosexuales o extramatrimoniales), Filón destaca que la Ley mosaica alcanza todos los aspectos que es necesario regular y establece las limitaciones más firmes e intransigentes, sobre todo a través de la implementación de las estrictas penalidades preestablecidas.

En su descripción de las leyes y su defensa apologética frente a las demás legislaciones coexistentes, como hemos señalado en los diversos capítulos de nuestro trabajo, Filón presenta muchos puntos de convergencia con otros autores judíos contemporáneos, lo que significa que la regulación moral que propone el alejandrino, lejos de constituir una interpretación aislada o exclusivamente personal, tenía asidero dentro de los desarrollos ético-morales del judaísmo helenístico, en el que se había configurado una ética común, donde se resaltaban los puntos de convergencia entre la ética judía y la grecorromana, a la vez que se establecían profundos disensos acerca de ciertos temas especialmente conflictivos o divergentes. Sin embargo, la argumentación y el desarrollo filosófico que Filón despliega en su explicación de las leyes bíblicas, así como la tarea de sistematización que emprende sobre las dispersas normas que contiene el Pentateuco, otorgan a su discusión una originalidad y un nivel de profundidad y complejidad que no alcanza ningún otro autor dentro del judaísmo helenístico. Si bien sus interpretaciones no tuvieron un influjo significativo en los comentarios rabínicos y en la plasmación posterior de la Ley Oral en la Misná y el Talmud, Filón desarrolla una lectura que se sostiene dentro del judaísmo y que, si propone modificaciones o innovaciones, no busca con ello alejarse de sus raíces sino defender su vigencia y su valor en el mundo contemporáneo, en el que el contacto permanente con otros grupos étnico-culturales y la subordinación al gobierno de otra nación requerían de importantes estrategias de supervivencia y resistencia para la conservación de la propia identidad.

No es posible determinar, en el estado actual de las fuentes, si las leyes que Filón transmite serían aplicadas en su contexto social contemporáneo. De hecho, lo más probable, a juzgar por la severidad de las penas que propone, es que no fuera factible bajo la autoridad romana juzgar las transgresiones de estas leyes tal como lo proponían el código mosaico y la interpretación que de él realiza el alejandrino. No obstante, su lectura de las leyes bíblicas acentúa su relevancia social y política y proclama los ingentes beneficios que su aplicación aportaría a la comunidad. En efecto, Filón asigna a la sexualidad una importancia inaudita para la regulación del orden social. Este ámbito de los comportamientos humanos se convierte en el pilar fundamental de la justicia que debe prevalecer en la sociedad y la adecuada regulación en esta materia constituye el

requisito primordial para el mantenimiento estable de la estructura social, la paz y la justicia en todos los niveles de la vida humana, desde el ámbito privado de la familia hasta las relaciones entre pueblos y naciones. De esta manera, sin desacreditar en lo más mínimo el valor religioso de las leyes bíblicas como revelación divina al pueblo judío, Filón demuestra que estas normas tienen un alcance universal pues permiten establecer la mejor regulación política, en completo acuerdo con el orden natural. En el contexto imperial en que Filón escribe, se trata de una noción de insoslayable peso político, que ubica a los judíos a la cabeza de las demás naciones, a las que ellos podrían beneficiar mediante la enseñanza y difusión de sus leyes, útiles a toda la humanidad.

En definitiva, a partir de la convergencia de intereses filosóficos, políticos y apologéticos, Filón ofrece una lectura de las leyes bíblicas de enorme originalidad y de suma trascendencia en el devenir de nuestra historia cultural y religiosa. La novedad de su trabajo exegético radica especialmente en su capacidad de lograr un equilibrio entre la asimilación y el distanciamiento respecto del ambiente cultural prevaleciente. Este posicionamiento estratégico fue posible a través de una doble operación. Por un lado, Filón realizó una cuidadosa tarea de selección, adaptación y resignificación de aquellos elementos del contexto cultural que podían aportar nuevas perspectivas a la interpretación del texto bíblico sin contradecir sus postulados fundamentales, y, a la vez, otorgarle una validez más universal al señalar sus coincidencias con los desarrollos más reconocidos de la racionalidad humana alcanzados entre los demás grupos culturales. Por otro lado, el alejandrino asumió una postura polémica en aquellos aspectos que consideraba irreconciliables con las costumbres y leyes de la comunidad judía y, sin enfrentarse en forma directa ni explícita al gobierno romano al que esta debía responder, logró configurar un discurso apologético mediante la crítica de las costumbres de otros pueblos también incorporados al Imperio, tanto de aquellos considerados bárbaros, como persas o egipcios, como de los mismos helenos que habían obtenido el reconocimiento social y cultural de los romanos. Así, ambos movimientos, asimilación y diferenciación, sirven a la tarea apologética de defender la validez de la Ley judía no solo a fin de demandar el derecho a conservarla dentro del propio grupo cultural, sino también a los efectos de invitar a los demás hombres a integrarse como ciudadanos del mundo en la comunidad política más perfecta, regida por estas leyes naturales y universales.

Gracias al dinamismo de su interpretación, que fluctúa entre la convergencia, la asimilación y la polémica, Filón presenta una imagen novedosa de la religión judía, en

la que los elementos ancestrales se combinan en formas variadas con los conceptos racionales de la filosofía griega. Da origen de este modo a formas de interpretación bíblica que ejercerían un prolongado influjo a través de su incorporación en el cristianismo, que transmitiría y reformularía esta herencia durante siglos. En el ámbito de la moral sexual, la restrictiva y abarcadora legislación que Filón organizó tendría efectos duraderos que excederían los límites de la comunidad judía en que escribía para influenciar el desarrollo de los parámetros morales y legales sobre sexualidad a lo largo del extenso devenir de nuestra cultura occidental.

EDICIONES Y TRADUCCIONES

Filón de Alejandría

- Alesso, Marta (trad.) (2009). “Alegorías de las leyes. Libros 1, 2 y 3” en Martín, José Pablo (ed.). *Filón de Alejandría. Obras Completas*. Vol. I. Madrid: Trotta; pp. 159-301.
- Alesso, Marta (trad.) (2012). “Sobre la fuga y el encuentro” en Martín, José Pablo (ed.). *Filón de Alejandría. Obras Completas*. Vol. III. Madrid: Trotta; pp. 283-354.
- Arnáldez, Roger, Mondésert, Claude y Pouilloux, Jean (eds.) (1961-1992). *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie*. 36 vols. Paris: Cerf.
- Cohn, Leopold, Wendland, Paul y Reiter, Siegfried (eds.) (1962). *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*. Vols. I-VII. Berlin: De Gruyter (¹1896-1915).
- Colson, Francis H. y Whitaker, George H. (eds.) (1929-1939). *Philo*. Vols. I-X. London-New York: Heinemann.
- Daniel, Suzanne (ed. y trad.) (1975). *De Specialibus Legibus I et III. OPhA*. Vol. 24. Paris: Cerf.
- Heinemann, Isaak (trad.) (1910). *Philos Werke. Zweiter Teil*. Breslau: Marcus.
- Marcus, Ralph (trad.) (1993). *Philo. Questions and answers on Genesis*. Cambridge-London: Harvard University Press (¹1953).
- Marcus, Ralph (trad.) (1987). *Philo. Questions and answers on Exodus*. Cambridge-London: Harvard University Press (¹1953).
- Martín, José Pablo (ed.) (2009-2012). *Filón de Alejandría. Obras Completas*. Vols. I-III, V. Madrid: Trotta.
- Mosès, André (ed. y trad.) (1970). *De Specialibus Legibus III et IV*. Paris: Cerf.
- Runia, David T. (trad.) (2001). *Philo of Alexandria. On the creation of the cosmos according to Moses*. Leiden, Boston, Köln: Brill.
- Triviño, José María (trad.) (1975-1976). *Obras completas de Filón de Alejandría*. 5 vols. Buenos Aires: Acervo Cultural.
- Wilson, Walter T. (ed.) (2011). *Philo of Alexandria. On virtues*. Leiden-Boston: Brill.

Autores antiguos

- AECIO: Mau, J. (ed.) (1971). “Placita Philosophorum” en *Plutarchi Moralia*. Vol. 5.2.1. Leipzig: Teubner; pp. 50-153.
- ALCIFRÓN: Schepers, Menno A. (ed.) (1969). *Alciphronis rhetoris epistularum*. Leipzig: Teubner (¹1905).

- APOLODORO: Wagner, Richard (ed.) (1894). *Apollodori Bibliotheca. Pediasimi libellus de duodecim Herculis laboribus*. Leipzig: Teubner.
- APULEYO: Gaselee, Stephen (ed.) (1915). *Apuleius. The Golden Ass, being the Metamorphoses of Lucius Apuleius*. London: William Heinemann; New York: Putnam's Sons.
- AQUILES TACIO: Vilborg, Ebbe (ed.) (1955). *Achilles Tatius. Leucippe and Clitophon*. Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- ARISTÓFANES: Coulon, Victor y van Daele, Hilaire (eds.) (1963-1967). *Aristophane*. Paris: Les Belles Lettres (¹1923-1930).
- Dover, Kenneth J. (ed.) (1970). *Aristophanes. Clouds*. Oxford: Clarendon Press (¹1968).
- Holwerda, Douwe (ed.) (1977). *Prolegomena de Comoedia. Scholia in Acharnenses, Equites, Nubes*. Groningen: Bouma.
- MacDowell, Douglas M. (ed.) (1971). *Aristophanes. Wasps*. Oxford: Clarendon Press.
- Usher, R. G. (ed.) (1973). *Aristophanes. Ecclesiazusae*. Oxford: Clarendon Press.
- ARISTÓTELES: Bywater, Ingram (ed.) (1962). *Aristotelis ethica Nicomachea*. Oxford: Clarendon Press (¹1894).
- Kassel, Rudolf (ed.) (1965). *Aristotelis de arte poetica liber*. Oxford: Clarendon Press.
- Louis, Pierre (ed.) (1964-1969). *Aristote. Histoire des animaux*. 3 vols. Paris: Les Belles Lettres.
- Opperman, Hans (ed.) (1968). *Aristotelis Ἀθηναίων πολιτεία*. Leipzig: Teubner.
- Ross, David W. (ed.) (1957). *Aristotelis Politica*. Oxford: Clarendon Press.
- Ross, David W. (ed.) (1961). *Aristotle. De anima*. Oxford: Clarendon Press.
- Ross, David W. (ed.) (1964). *Aristotelis Ars Rhetorica*. Oxford: Clarendon Press (¹1959).
- Sánchez, Ester (trad.) (1994). *Aristóteles. Reproducción de los animales*. Madrid: Gredos.
- ARRIANO: Roos, Antoon G. y Writh, Gerhard (eds.) (1967). *Flavii Arriani quae exstant omnia*. Vol. 1. Leipzig: Teubner.
- ARTEMIDORO: Pack, Roger A. (ed.) (1963). *Artemidori Daldiani Onirocriticon libri V*. Leipzig: Teubner.
- ATENEO: Keibel, Georgius (ed.) (1965-1966). *Athenaei Naucratis deipnosophistarum libri xv*. 3 vols. Stuttgart: Teubner (¹1887-1890).
- AUGUSTO: Brunt, Peter A. y Moore, John M. (eds. y trads.) (1967). *Res Gestae Divi Augusti*. Oxford: Oxford University Press.
- AULO GELIO: Rolfe, John C. (ed. y trad.) (1927). *The Attic Nights of Aulus Gellius*. Cambridge: Harvard University Press / London: William Heinemann.
- AUSONIO: Alvar Ezquerra, Antonio (trad.) (1990). *Décimo Magno Ausonio. Obras*. 2 vols. Madrid: Gredos.

- CATULO: Merrill, Elmer T. (ed.) (1893). *Carmina. Catullus*. Cambridge: Harvard University Press.
- CENSORINO: Cholodniak, Ivan (ed.) (1889). *Censorinus. De die natali*. St. Petersburg: Russian Imperial Academy of Sciences.
- Mangeart, Jacques (trad.) (1843). *Censorinus. Sur le jour natal*. Paris: Panckoucke.
- CICERON: Clark, Albert C. (ed.) (1918). *M. Tullii Ciceronis Orationes*. 6 vols. Oxford: Clarendon Press.
- De Plinval, Georges (ed.) (1959). *M. Tullius Cicero. De Legibus*. Paris: Les Belles Lettres.
- Peterson, William (ed.) (1917). *Ciceronis Orationes: Divinatio in Q. Caecilium*. Oxford: Clarendon Press.
- Plasberg, Otto (ed.) (1917). *De Natura Deorum. M. Tullius Cicero*. Leipzig: Teubner.
- Yonge, Charles D. (trad.) (1903). *The Orations of Marcus Tullius Cicero*. London: George Bell & Sons.
- CLAUDIO ELIANO: Hercher, Rudolph (ed.) (1971). *Claudii Aeliani. De natura animalium libri xvii, varia historia, epistolae, fragmenta*. 2 vols. Leipzig: Teubner (¹1864-1866).
- CLEMENTE DE ALEJANDRÍA: Merino Rodríguez, Marcelo y Redondo García, Emilio (1994). *Clemente de Alejandría. El Pedagogo*. Madrid: Ciudad Nueva.
- Merino Rodríguez, Marcelo (ed. y trad.) (1996-2005). *Clemente de Alejandría. Stromata*. 4 vols. Madrid: Ciudad Nueva.
- Merino Rodríguez, Marcelo (ed. y trad.) (2008). *Clemente de Alejandría. El Protréptico*. Madrid: Ciudad Nueva.
- CLEOMEDES: Bowen, Alan C. y Todd, Robert B. (eds. y trads.) (2004). *Cleomedes's Lectures on Astronomy*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- CORNELIO NEPOTE: Fleckeisen, Albert (ed.) (1886). *Vitae. Cornelius Nepos*. Leipzig: Teubner.
- CORPUS HIPOCRÁTICO: Grensemann, Hermann (ed. y trad.) (1968). *Hippokrates. Über Achtmonatskinder. Über das Siebnmonatskind (Unecht)*. Corpus Medicorum Graecorum I 2, 1. Berlin: Akademie Verlag.
- Joly, Robert (colab. Byl, Simon) (ed. y trad.) (2003). *Hippocrate. Du Regime*. Corpus Medicorum Graecorum I 2, 4. Berlin: Akademie Verlag.
- Jones, William H. S. (ed. y trad.) (1959). *Hippocrates*. Vol. IV. Loeb Classical Library. London: Heinemann / Cambridge: Harvard University Press (¹1931).
- Lara Nava, María Dolores (trad.) (1983). "Juramento" en García Gual, C. (ed.). *Tratados Hipocráticos*. Vol. I. Madrid: Gredos.
- Littré, Emile (ed.) (1961-1962). *Oeuvres Complètes d'Hippocrate*. 10 vols. Paris: Baillièere [¹1831-1869].

- Potter, Paul (ed. y trad.) (1995). *Hippocrates VIII: Places in man, Glands, Fleshes, Prorrhetic 1-2, Physician, Use of Liquids, Ulcers, Hemorrhoids and Fistulas*. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press.
- Potter, Paul (ed. y trad.) (2012). *Hippocrates X: Generation, Nature of the Child, Nature of Women, Barrenness, Diseases 4*. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press.
- Roscher, Wilhelm H. (1967). *Die hippokratische Schrift von der Siebenzahl*. Paderborn: Schöningh (¹1913).
- Sanz Mingote, Lourdes y Ochoa Anadón, José A. (trad.) (1988). *Tratados Hipocráticos*. Vol. IV. Madrid: Gredos.
- Rodríguez Blanco, M. Eugenia (trad.) (2003). “Sobre la generación. Sobre la naturaleza del niño. Sobre las enfermedades IV” en Villa Polo, Jesús, Rodríguez Blanco, M. Eugenia, Cano Cuenca, Jorge y Rodríguez Alfageme, Ignacio (trads.). *Tratados hipocráticos*. Vol. VIII. Madrid: Gredos: 232-341.
- CTESIAS: Jacoby, Felix (1958). *Die Fragmente der griechischen Historiker*. Vol. 3.C. Leiden: Brill.
- CURCIO RUFO: Hedicke, Edmund (ed.) (1908). *Curtius Rufus, Quintus. Historiarum Alexandri Magni Macedonis libri qui supersunt*. Leipzig: Teubner.
- DEMÓSTENES: Butcher, Samuel H. (ed.) (1966). *Demosthenis Orationes*. Vols. 1 y 2.1. Oxford: Clarendon Press (¹1903-1907).
- Rennie, William (ed.) (1960, 1966). *Demosthenis Orationes*. Vols. 2.2 y 3. Oxford: Clarendon Press (¹1921, 1931).
- DIODORO SÍCULO: Vogel, Friedrich y Fischer, Curt Theodor (1888-1906). *Diodori Bibliotheca Historica*. 5 vols. Leipzig: Teubner.
- DIÓGENES LAERCIO: Long, Herbert S. (ed.) (1964). *Diogenis Laertii Vitae Philosophorum*. 2 vols. Oxford: Clarendon Press.
- DIÓN CASIO: Cary, Earnest y Baldwin Foster, Herbert (ed. y trad.) (1914-1927). *Cassius Dio. Roman History*. London: William Heinemann, New York: Harvard University Press.
- DIÓN CRISÓSTOMO: Von Arnim, Hans (ed.) (1962). *Dionis Prusaensis quem vocant Chrysostomum quae extant omnia*. 2 vols. Leipzig: Weidmann (¹1893-1896).
- EPICTETO: Schenkl, Henricus (ed.) (1965). *Epicteti Dissertationes ab Arriano Digestae*. Leipzig: Teubner (¹1916).
- Ortiz García, Paloma (trad.) (1993). *Epicteto. Disertaciones por Arriano*. Madrid: Gredos.
- ESQUILO: Murray, Gilbert (ed.) (1955). *Aeschyli Tragoediae*. Oxford: Clarendon Press.
- ESQUINES: Carey, C. (trad.) (2000). *Aeschines*. Austin: University of Texas Press.

- Fisher, N. (trad. y coment.) (2001). *Aeschines. Against Timarchos*. Oxford: Oxford University Press.
- Martin, Victor y de Bude, Guy (ed.) (1962). *Eschine. Discours*. 2 vols. Paris : Les Belles Lettres (¹1927-1928).
- ESTOBEO: Wachsmuth, Curt y Hense, Otto (1884-1912). *Ioannis Stobaei. Anthologium*. 5 vols. Berlin: Weidmann.
- ESTOICOS: Boeri, Marcelo y Salles, Ricardo (2012). *Los filósofos estoicos. Ontología, lógica, física y ética. Traducción, comentario filosófico y edición anotada de los principales textos griegos y latinos*. Sankt Agustin: Academia Verlag. (= BS)
- Radice, Roberto (trad.) (2002). *Stoici Antichi. Tutti i frammenti*. Milano: Bompiani.
- Von Arnim, Hans (ed.) (1964). *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Vols. I-IV. Leipzig: Teubner. (= SVF)
- ESTRABÓN: Meineke, August (ed.) (1969). *Strabonis Geographica*. 3 vols. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt. (¹1877).
- EURÍPIDES: Diggle, James (ed.) (1981-1994). *Euripidis fabulae*. 3 vols. Oxford: Clarendon Press.
- FLAVIO JOSEFO: Thackeray, H. St. J., Marcus, R., Wikgren, A., Feldman, L. H. (eds. y trads.) (1927-1965). *Josephus*. Vols. I-IX. Loeb Classical Library. London: Heinemann y Cambridge: Harvard University Press.
- HERODIANO: Stavenhagen, Kurt (ed.) (1967). *Herodiani ab excessu divi Marci libri octo*. Stuttgart: Teubner (¹1922).
- HERÓDOTO: Godley, Alfred D. (ed. y trad.) (1920). *Herodotus*. Cambridge: Harvard University Press.
- HESÍODO: Solmsen, Friedrich W. (ed.) (1970). *Hesiodi Opera*. Oxford: Clarendon Press.
- HIEROCLES: Ramelli, Ilaria (ed.) (2009). *Hierocles the Stoic: Elements of Ethics, Fragments and Excerpts*. Trad. D. Konstan. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- HIPÉRIDES: Jensen, Christian (ed.) (1963). *Hyperidis Orationes sex cum ceterarvm fragmentis post Fridedicvm Blass*. Stuttgart: Teubner (¹1917).
- HOMERO: Allen, Thomas W. (ed.) (1931). *Homeri Ilias*. Vols. 2-3. Oxford: Clarendon Press.
- ISEO: Roussel, Pierre (ed.) (1960). *Isée. Discours*. Paris: Les Belles Lettres.
- ISÓCRATES: Norlin, G. (ed. y trad.) (1980). *Isocrates*. 3 vols. Cambridge: Harvard University Press; London: Heinemann.
- JANTO DE LIDIA: Müller, Karl (ed.) (1853). *Fragmenta historicorum graecorum*. Vol. 1. Paris: Didot.
- JENOFONTE: Marchant, Edgar C. (ed.) (1968-1971). *Xenophontis Opera Omnia*. 5 vols. Oxford: Clarendon Press (¹1900-1921).

- JOSÉ Y ASETET: Martínez Fernández, Ramón y Piñero, Antonio (1982) (trads.). “José y Asenet” en Díez Macho, Alejandro (ed.). *Apócrifos del Antiguo Testamento*. Vol. 3. Madrid: Ediciones Cristiandad; pp. 189-238.
- JUSTINO: Selby Watson, John (ed.) (1886). *Justin. Epitome of Pompeius Trogus*. London: George Bell and Sons.
- JUVENAL: Ramsay, George G. (ed. y trad.) (1918). *Juvenal and Persius*. London: William Heinemann; New York: G. P. Putnam’s Sons.
- LIBANIO: Foerster, Richard (ed.) (1997). *Libanii Opera*. Vols. 5-7. Hildesheim: Olms (¹1909-1913).
- LISIAS: Albin, Umberto (ed.) (1955). *Lisia. I discorsi*. Florence: Sansoni.
Thalheim, Theodor (ed.) (1913). *Lysiae Orationes*. Leipzig: Teubner.
- LUCIANO DE SAMÓSATA: Harmon, Austin M., Kiburn, K. y Macleod, Matthew D. (eds. y trads.) (1960-1972). *Lucian*. 8 vols. Cambridge: Harvard University Press (¹1913-1967).
Macleod, Matthew D. (ed.) (1972). *Luciani Opera*. Vol. 1. Oxford: Clarendon Press.
- MARCIAL: Ker, Walter C. A. (ed. y trad.) (1919). *Martial. Epigrams*. 2 vols. London: Heinemann / New York: Putnam’s Sons.
- MINUCIO FÉLIX: Glover, Terrot R., Rendall, Gerald H. y Kerr, Walter C. A. (eds.) (1931). *Tertullian. Minutius Felix*. London: William Heinemann / Cambridge: Harvard University Press.
- MUSONIO RUFO: Lutz, Cora E. (ed. y trad.) (1947). *Musonius Rufus. The Roman Socrates. Lectures and Fragments*. New Haven: Yale University Press.
- ORÁCULOS SIBILINOS: Buitener, Rieuwerd (ed. y trad.) (2003). *Book III of the Sibylline Oracles and its Social Setting*. Leiden-Boston: Brill.
- ÓRFICOS: Bernabé, Alberto (trad.) (2003). *Hieros logos: poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*. Madrid: Akal.
Bernabé, Alberto (ed.) (2004-2005). *Poetae epici Graeci. Testimonia et Fragmenta. II. Orphicorum et Orphicis similibus testimonia*. Fasc. I y II. Munchen-Leipzig: Teubner.
Quandt, Wilhelm (ed.) (1973). *Orphei Hymni*. Berlin: Weidmann (¹1962).
- ORÍGENES: Borret, Marcel (ed.) (1967-1969). *Origène. Contre Celse*. 4 vols. Paris: Cerf.
- OVIDIO: Miller, Frank J. y Goold J. P. (eds.) (1977-1984). *Ovid: Metamorphoses*. 2 vols. Cambridge: Harvard University Press.
- PARTENIO: Martini, Edgar (ed.) (1902). *Parthenii Nicaeni quae supersunt*. Leipzig: Teubner.
- PAUSANIAS: Spiro, Friedrich (ed.) (1967). *Pausaniae Graeciae descriptio*. 3 vols. Stuttgart: Teubner (¹1903).
- PERSIO: cf. JUVENAL.
- PETRONIO: Heseltine, Michael (ed. y trad.) (1913). *Petronius*. London: William Heinemann.

- PÍNDARO: Maehler, Herwig (post. Snell, B.) (ed.) (1971). *Pindari Carmina cum Fragmentis*. Partes 1-2. Leipzig: Teubner.
- PITAGÓRICOS: Thesleff, Holger (ed.) (1965). *The Pythagorean texts of the Hellenistic period collected and edited*. Åbo: Åbo Akademi.
- PLATÓN: Burnet, John (ed.) (1967-1968). *Platonis Opera*. 5 vols. Oxford: Clarendon Press (1900-1907).
- PLUTARCO: Hubert, C., Nachstädt, W., Paton, W. R., Pohlenz, M., Sieveking, W., Wegehaupt, I. (eds.) (1925-1967). *Plutarchi Moralia*. 7 vols. Leipzig: Teubner.
Ziegler, K. (ed.) (1964). *Plutarchi vitae parallelae*. Vols. 1-3. Leipzig: Teubner.
- POSIDONIO: Theiler, Willy (ed.) (1982). *Posidonios. Die Fragmente*. Vol. 1. Berlin: De Gruyter.
- PRUDENCIO: Rivero García, Luis (trad.) (1997). *Prudencio. Obras*. 2 vols. Madrid: Gredos.
- PSEUDO-FOCÍLIDES: Wilson, Walter T. (ed. y trad.) (2005). *The Sentences of Pseudo-Phocylides*. Berlin - New York: Walter de Gruyter.
- SALUSTIO: Ahlberg, Axel W. (ed.) (1919). *C. Sallusti Crispi. Catilina, Iugurtha, Orationes et Epistulae Excerptae De Historiis*. Leipzig: Teubner.
Watson, John S. (ed. y trad.) (1899). *Conspiracy of Catiline. Sallust*. New York and London: Harper & Brothers.
- SÉNECA EL VIEJO: Gottlieb Kiessling, Adolf (ed.) (1872). *Annaei Senecae Oratorum et Rhetorum sententia divisiones colores*. Leipzig: Teubner.
- SENECA: Oltramare, Paul (ed.) (1929). *Sénèque. Questions Naturelles*. 2 vols. Paris: Les Belles Lettres.
Roca Meliá, Ismael (trad.) (1986-1989). *Séneca. Epístolas morales a Lucilio*. Vols. I y II. Madrid: Gredos.
Rouse, William H. D. (ed. y trad.) (1913). *Seneca. Apocolocyntosis*. London: William Heinemann.
- SEXTO EMPÍRICO: Munschmann, Hermann (ed.) (1912). *Sexti Empirici Opera*. Vol. 1. Leipzig: Teubner.
- SINESIO: Terzaghi, Nicolaus (ed.) (1944). *Sinesii Cyrenensis Opuscula*. Rome: Polygraphica.
- SOFOCLES: Alamillo, Assela (trad.) (1992). *Sófocles. Tragedias*. Madrid: Gredos (1981).
Dain, Alphonse y Mazon, Paul (eds.) (1967-8). *Sophocle*. 3 vols. Paris: Les Belles Lettres.
Jebb, Richard C. (trad.) (1887). *The Oedipus Tyrannus of Sophocles*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SOLÓN: West, Martin L. (ed.) (1972). *Iambi et Elegi Graeci*. Vol. 2. Oxford: Clarendon Press.
- SUETONIO: Edwards, Catherine (trad.) (2000). *Suetonius. Lives of the Caesars*. Oxford: Oxford University Press.

- Ihm, Maximilianus (ed.) (1908). *Suetonius. De vita Caesarum*. Leipzig: Teubner.
- Rolfe, J. C. (ed. y trad.) (1979). *Suetonius*. 2 vols. Cambridge: Harvard University Press / London: William Heinemann (¹1913).
- TACIANO: Goodspeed, Edgar J. (ed.) (1915). *Die altesten Apologeten*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- TÁCITO: Fisher, Charles D. (ed.) (1906). *Annales ab excessu divi Augusti. Cornelius Tacitus*. Oxford: Clarendon Press.
- Fisher, Charles D. (ed.) (1911). *Historiae. Cornelius Tacitus*. Oxford: Clarendon Press.
- TEOGNIS: Young, Douglas y Diehl, Ernst (eds.) (1971). *Theognis*. Leipzig: Teubner.
- TERTULIANO: Bulhart, Vincent y Borleffs, Philippe (eds.) (1957). *Quinti Septimi Florentis Tertulliani opera, pars quarta: Ad martyras. Ad scapulam. De fuga in persecutione. De monogamia. De virginibus velandis. De pallio*. Vindobonae: Hoelder-Pichler-Tempsky.
- Glover, Terrot R., Rendall, Gerald H. y Kerr, Walter C. A. (eds.) (1931). *Tertullian. Minutius Felix*. London: William Heinemann / Cambridge: Harvard University Press.
- TESTAMENTO DE LOS DOCE PATRIARCAS: de Jonge, Marinus (ed.) (1978). *The Testaments of the Twelve Patriarchs. A Critical Edition of the Greek Text*. Leiden: Brill.
- Hollander, Harm Wouter y De Jonge, Marinus (1985). *The Testaments of the Twelve Patriarchs. A commentary*. Leiden: Brill.
- TIBERIO: Boissonade, Jean F. (ed.) (1815). *Tiberius Rhetor De Figuris, altera parte auctior: una cum Rufi Arte Rhetorica*. London: Valpianis.
- TITO LIVIO: Canon, Robert (ed. y trad.) (1912). *Livy. History of Rome*. 2 vols. New York: Dutton and Co.
- Conway, Robert S. y Johnson, Stephen K. (trads.) (1935). *Livy. Ab urbe condita, books 26-30*. Oxford: Oxford University Press.
- TUCÍDIDES: Jones, Henry S. y Powell, Johannes E. (eds.) (1967-1970). *Thucydidis Historiae*. 2 vols. Oxford: Clarendon Press (¹1942).
- VALERIO MÁXIMO: Kempf, K. F. (ed.) (1888). *Valerius Maximus. Factorvm et Dictorvm Memorabilivm*. Leipzig: Teubner.

Literatura bíblica y rabínica

- BIBLIA: Ubieta, José A.; García, Santiago (eds.) (1976). *Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- JUBILEOS: Vanderkam, James C. (trad.) (1989). *The Book of Jubilees*. Louvain: Peeters.
- Vanderkam, James C. (ed.) (1989). *The Book of Jubilees. A critical text*. Louvain: Peeters.

- MISNÁ: Danby, H. (trad.) (1933). *The Mishnah*. New York: Oxford University Press.
- Del Valle, Carlos (trad.) (2003). *La Misná*. Salamanca: Sígueme.
- SIFRÉ DEUTERONOMIO: Hammer, Reuven (ed. y trad.) (1986). *Sifre. A Tannaitic Commentary on Deuteronomy*. New Haven; London: Yale University Press.
- MANUSCRITOS DEL MAR MUERTO: Parry, Donald W. y Tov, Emanuel (eds.) (2004). *The Dead Sea Scrolls Reader. Part 1. Texts concerned with religious law*. Leiden-Boston: Brill.
- MEKHILTA: Nelson, W. David (ed. y trad.) (2006). *Mekhilta de-Rabbi Simeon ben Yohai*. Philadelphia: The Jewish Publication Society.
- SEPTUAGINTA: Pietersma, Albert y Wright, Benjamin G. (trads.) (2007). *A New English Translation of the Septuagint*. New York-Oxford: Oxford University Press.
- Rahlfs, A. (ed.) (1971). *Septuaginta*. 2 vols. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt (1935).
- TALMUD: Epstein, Isidore (ed.) (1952). *The Babylonian Talmud*. 35 vols. London: Jew's College-Soncino.

Legislación Romana

- Bruns, Carl G., Mommsen, Theodor y Gradenwitz, Otto (eds.) (1893). *Fontes Iuris Romani Antiqui*. Freiburg-Leipzig: Mohr-Siebeck. Disponible en URL: [<https://archive.org>].
- Crawford, Michael H. (ed. Y trad.) (1996). *Roman Statutes*. 2 vols. London: Institute of Classical Studies, University of London.
- García del Corral, Ildefonso L. (ed. y trad.) (1889-1898). *Justiniano. Cuerpo del Derecho Civil Romano*. 6 vols. Barcelona: Jaime Molinas.
- Hugo, Gustav (1822). *Domitii Ulpiani vulgo Tituli ex Corpore Ulpiani*. Berlin: Augusti Mylii.
- Irigoyen Troconis, Martha P. (ed. y trad.) (1995). *Julio Paulo. Sentencias a su hijo. Libro I. Interpretatio*. México: Universidad Nacional Autónoma de México [1987].
- Irigoyen Troconis, Martha P. (ed. y trad.) (1994). *Julio Paulo. Sentencias a su hijo. Libro II. Interpretatio*. México: Universidad Nacional Autónoma de México
- Johnson, Allan C., Robinson Coleman, Paul y Bourne, Frank C. (trad.) (1961). *Ancient Roman Statutes: translation, with introduction, commentary, glossary and index*. Austin: University of Texas Press.
- Poste, Edward, Whittuck, Edward A. y Greenidge, Abel H. J. (eds. y trads.) (1904). *Gai Institutiones or Institutes of Roman Law by Gaius*. Oxford: Clarendon Press.
- Reinach, Théodore (ed. y trad.) (1977). “Un code fiscal de l’Egypte Romain: le Gnomon de l’Ideologue” en Girard, Paul F. y Senn, Felix (eds.). *Les lois des Romains. Napoli* : Jovene; pp. 520-557.

Papiros e inscripciones

- Graeca Halensis (1913). *Dikaiomata. Auszüge aus alexandrinischen Gesetzen und Verordnungen in einem Papyrus des Philologischen Seminars der Universität Halle (Pap. Hal. 1)*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- Halsall, Paul (ed.) (1998). "The code of the Nesilim" en *Ancient History Sourcebook*. Disponible en [URL: <http://legacy.fordham.edu/halsall/ancient/1650nesilim.asp>].
- Lewis Naphtali, Yadin Yigael and Greenfield Jonas (eds.) (1989). *The Documents from the Bar Kokhba Period in the Cave of the Letters. Greek Papyri. Aramaic and Nabataean Signatures and Subscriptions*. Jerusalem: Israel Exploration Society, The Hebrew University of Jerusalem.
- Meyer, Paul M. (1976). *Juristische Papyri. Erklärung von urkunden zur Einführung in die Juristische Papyruskunde*. Chicago: Ares Publishers.
- Parsons, Peter J. (ed.) (1974). *The Oxyrhynchus Papyri, XLII*. London: Egypt Exploration Society.
- Schubart, Wilhelm (ed.) (1919). *Aegyptische Urkunden aus den Königlichen Museen zu Berlin. Griechische Urkunden V. Der Gnomon des Idios Logos I: Text*. Berlin
- Tcherikover, Victor A., Fuks, Alexander y Stern, Menahem (eds.) (1957-1964). *Corpus papyrorum judaicarum*. 3 vols. Jerusalem-Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Adler Goodfriend, Elaine (1992). "Prostitution. In the Old Testament" en Freedman, David N., Gary A. Herion, David F. Graf, John D. Pleins y Astrid B. Beck (eds.). *The Anchor Bible Dictionary*. Vol. 5. New York, London, Toronto, Sydney, Auckland: Doubleday; pp. 505-510.
- Ager, Sheila L. (2005). "Familiarity breeds: incest and the Ptolemaic dynasty". *The Journal of Hellenic Studies* 125; pp. 1-34.
- Aguilar, Rosa M. (1992). "La mujer, el amor y el matrimonio en la obra de Plutarco". *Faventia* 12-13; pp. 307-325.
- Alesso, Marta E. (2007). "Qué es una madre judía según Filón". *Circe* 11; pp. 11-25.
- Alesso, Marta E. (2010). "Qué es Israel en los textos de Filón". *Circe* 14/2; pp. 15-30.
- Alon, Gedalyahu (1977). "On Philo's Halakha" en *Jews, Judaism and the Classical World: studies in Jewish history in the times of the Second Temple and Talmud*. Jerusalén: Magnes; pp. 112-24.
- Baer, Richard A. (1970). *Philo's use of the categories male and female*. Leiden: Brill.
- Bailly, Anatole (1960). *Dictionnaire Grec-Français*. Paris: Hachette.
- Bar-Ilan, Meir (1998). *Some Jewish women in Antiquity*. Atlanta: Scholars Press.
- Barracough, Ray (1984). "Philo's Politics. Roman Rule and Hellenistic Judaism". *ANRW* II.21.1; pp. 417-553.
- Baskin, Judith R. (1989). "Rabbinic reflections on the barren wife". *The Harvard Theological Review* 82/1; pp. 101-114.
- Baskin, Judith R. (2009). "Prostitution: Not a job for a nice Jewish girl" en Ruttenberb, Danya (ed.). *The passionate Torah: Sex and Judaism*. New York; London: New York University Press; pp. 24-35.
- Baynes, Leslie (2002). "Philo, Personification and the Transformation of Grammatical Gender". *The Studia Philonica Annual* 14; pp. 31-47.
- Belkin, Samuel (1940). *Philo and the Oral Law: The Philonic Interpretation of Biblical Law in Relation to the Palestinian Halakah*. Cambridge: Harvard University Press.
- Berger, Adolf (1953). *Encyclopedic Dictionary of Roman Law*. Philadelphia: The American Philosophical Society.
- Bernabé, Alberto (2004). *Textos órficos y filosofía presocrática*. Madrid: Trotta.
- Biale, Rachel (1989). "Abortion in Jewish Law". *Tikkun* 4/4; pp. 26-28.
- Birnbaum, Ellen (2007). *The place of Judaism in Philo's Thought. Israel, Jews and Proselytes*. Atlanta: Scholars Press (¹1996).

- Blundell, Sue (1995). "Women in Athenian Law and Society" en *Women in Ancient Greece*. Cambridge: Harvard University Press; pp. 113-129.
- Boccaccini, Gabriele (1991). *Middle Judaism. Jewish thought 300 BCE to 200 CE*. Minneapolis: Fortress Press.
- Boer, Roland (2012). "Hittites, horses and corpses. On bestiality and necrophilia in the Hebrew Bible" en *The earthy nature of the Bible. Fleshly readings of sex, masculinity and carnality*. New York: Palgrave MacMillan; pp. 133-147.
- Boer, Roland (2014). "From horse kissing to beastly emissions. Paraphilias in the Ancient Near East" en Masterson, Mark, Sorkin Rabinowitz, Nancy y Robson, James (eds.). *Sex in Antiquity. Exploring gender and sexuality in the Ancient world*. New York: Routledge; pp. 67-79.
- Borgen, Peder (1992). "'There shall come forth a man'. Reflections on Messianic Ideas in Philo" en Charlesworth, James H. (ed.). *The Messiah. Developments in Early Judaism and Christianity*. Minneapolis: Fortress Press; pp. 341-361.
- Borgen, Peder (1997). *Philo of Alexandria: An Exegete for his Time*. Leiden, New York, Köln: Brill.
- Borgen, Peder (1998). "Proselytes, Conquest, and Mission" en Borgen, Peder *et al.* (ed.), *Recruitment, Conquest, and Conflict. Strategies in Judaism, Early Christianity, and the Greco-Roman World*. Atlanta: Scholars Press; 57-77.
- Boyarin, Daniel (1995a). "Are there any Jews in the 'history of sexuality'?" *Journal of the History of Sexuality* 5/3; pp. 333-355.
- Boyarin, Daniel (1995b). *Carnal Israel: Reading sex in the Talmudic culture*. California: University of California Press.
- Bradley, Keith (1994). *Slavery and society at Rome*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bréhier, Emile (1950). *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*. Paris: Vrin.
- Brown, Francis, Driver, Samuel R. y Briggs, Charles A. (1906). *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*. Disponible en URL: [<http://biblehub.com/bdb/1.htm>].
- Brown, Eric (2009). "The emergence of Natural Law and the Cosmopolis" en Salkever, Stephen (ed.). *The Cambridge Companion to Ancient Greek Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press; pp. 331-363.
- Burkert, Walter (2005). *Cultos místéricos antiguos*. Madrid: Trotta (¹1987).
- Burkert, Walter (2007). *Religi3n griega. Arcaica y Clásica*. Madrid: Abada (¹1977).
- Cairns, Douglas L. (1996). "Hybris, dishonor, and thinking big". *Journal of Hellenic Studies* 116; pp. 1-32.
- Cairns, Douglas L. (2002). *Aidos. The psychology and ethics of honour and shame in ancient Greek literature*. Oxford: Clarendon Press (¹1993).

- Cameron, Averil (1932). "The exposure of children and Greek ethics". *The Classical Review* 46/3; pp. 105-114.
- Cantarella, E. (1991). *Según Natura. La bisexualidad en el mundo antiguo*. Madrid: Akal [1988].
- Cantarella, Eva (2005). "Gender, sexuality and law" en Gagarin, Michael y Cohen, David (eds.). *Cambridge Companion to Ancient Greek Law*. Cambridge: Cambridge University Press; pp. 236-253.
- Carey, Chris (1995). "Rape and adultery in Athenian law". *Classical Quarterly* 45/2; pp. 407-417.
- Carmichael, Calum M. (1995). "Incest in the Bible". *Chicago-Kent Law Review* 71/1; pp. 123-147.
- Carmichael, Calum M. (1997). *Law, Legend, and Incest in the Bible: Leviticus 18-20*. New York: Cornell University Press.
- Černý, Jeroslav (1954). "Consanguineous marriages in Pharaonic Egypt". *The Journal of Egyptian Archaeology* 40; pp. 23-29.
- Chantraine, Pierre (1980). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris: Klincksieck (1968).
- Cohen, David (1987). "Law, society and homosexuality in Classical Athens". *Past & Present* 117; pp. 3-21.
- Cohen, David (1991a). "Sexuality, violence and the Athenian law of *hubris*". *Greece & Rome* 37/2; pp. 171-188.
- Cohen, David (1991b). "The Augustan Law on Adultery: the social and cultural context" en Kertzer, David I. y Saller, Richard P. (eds.). *The family in Italy: From Antiquity to the present*. New Haven: Yale University Press; pp. 109-126.
- Cohen, David (1993). "Consent and sexual relations in Classical Athens" en Laion, Angeliki E. (ed.). *Consent and coercion to sex and marriage in Ancient and Medieval societies*. Washington: Dumbarton Oaks.
- Cohen, David (1994). *Law, sexuality and society. The enforcement of morals in classical Athens*. Cambridge: Cambridge University Press (1991).
- Cohen, David (1995). *Law, violence and community in Classical Athens*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cohen, Naomi G. (2002). "Context and connotation. Greek words for Jewish concepts in Philo" en Kugel, James L. (ed.). *Shem in the tents of Japhet. Essays on the encounter of Judaism and Hellenism*. Leiden: Brill.
- Cohen, Naomi G. (2006). "La dimensión judía del judaísmo de Filón. Una elucidación de *De Spec. Leg.* IV 132-150". *Revista Bíblica* 3-4; pp. 215-240.

- Cohen, Edward E. (2006). "Free and unfree sexual work. An economic analysis of Athenian prostitution" en Faraone, Christopher A. y McClure, Laura K. (eds.). *Prostitutes and courtesans in the Ancient World*. Madison: The University of Wisconsin Press; pp. 95-124.
- Cohen, Shaye J. D. (1983). "From the Bible to the Talmud: The prohibition of Intermarriage". *Hebrew Annual Review 7* (= *Biblical and Other Essays in Honor of Robert Gordis*); pp. 23-39.
- Cohen, Shaye J. D. (1985a). "The matrilineal principle in historical perspective". *Judaism 34/1*; pp. 5-13.
- Cohen, Shaye J. D. (1985b). "The origins of the matrilineal principle". *AJS Review 10/1*; pp. 19-53.
- Cohen, Shaye J. D. (1989). "Crossing the boundary and becoming a Jew". *Harvard Theological Review 82/1*; pp. 13-33.
- Cohen, Shaye J. D. (1999). *The Beginnings of Jewishness. Boundaries, Varieties, Uncertainties*. Berkeley y Los Angeles: University of California Press.
- Cohn, Leopold (1899). "Einteilung und Chronologie der Schriften Philos". *Philologus: Supplementband 7*: 387-436.
- Cole, Susan G. (1984). "Greek sanctions against sexual assault". *Classical Philology 79/2*; pp. 97-113.
- Collins, John J. (1997). "Marriage, Divorce, and Family in Second Temple Judaism" en Perdue, Leo G., Blenkinsopp, Joseph, Collins, John J. y Meyers, Carol L. (eds.). *Families in Ancient Israel*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press; pp. 104-162.
- Collins, John J. (2000). *Between Athens and Jerusalem. Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*. Grand Rapids-London: Eerdmans.
- Csillag, Pál (1976). *The Augustan laws on family relations*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Cumont, Franz (1924). "Les unions entre proches à Doura et chez les Perses" en *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres 68/1*; pp. 53-62.
- D'Angelo, Mary Rose (2007). "Gender and Geopolitics in the work of Philo of Alexandria: Jewish piety and Imperial family values" en Penner, Todd y Vander Stichele, Caroline (eds.). *Mapping Gender in Ancient Religious Discourses*. Leiden: Brill; pp. 63-88.
- Davidson, James (1998). *Courtesans and Fishcakes. The consuming passions of Classical Athens*. London: Fontana Press.
- Deming, Will (2004). *Paul on marriage and celibacy. The Hellenistic background of 1 Corinthians 7*. Grand Rapids-Cambridge: William B. Eerdmans.
- Dixon, Suzanne (1992). *The Roman Family*. Baltimore-London: The John Hopkins University Press.

- Douglas, Mary (2001). *Purity and Danger. An analysis of the concepts of pollution and taboo*. London y New York: Routledge (¹1966).
- Dover, Kenneth J. (2008). *Homosexualidad Griega*. Trad. de Martos Montiel, Juan F. y López Cruces, Juan L. Madrid: El Cobre (¹1978).
- Druille, Paola I. (2013). *Clemente de Alejandría y las costumbres sociales en el marco apologético del Pedagogo*. Santa Rosa: Universidad Nacional de La Pampa, Instituto de Estudios Clásicos.
- Edwards, Catherine (1993). *The politics of immorality in ancient Rome*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Edwards, Catherine (1997). “Unspeakable Professions: Public Performance and Prostitution in Ancient Rome” en Hallet, Judith P. y Skinner, Marilyn B. (eds.). *Roman Sexualities*. Princeton: Princeton University Press; pp. 66-95.
- Ellens, J. Harold (2006). *Sex in the Bible: a new consideration*. Westport, Connecticut-London: Praeger.
- Ellis, J. Edward (2003). “Philo’s view of homosexual activity”. *Perspectives in Religious Studies* 30/3; 313-323.
- Epstein, Louis M. (1967). *Sex laws and customs in Judaism*. New York: Ktav Publishing House.
- Ernout, Alfred y Meillet, Alfred (2001). *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine*. Paris: Klincksieck (¹1932).
- Falk, Ze’ev W. (1972). *Introduction to Jewish Law of the Second Commonwealth*. Vol. 2. Leiden: Brill.
- Feldman, Louis H. (1993). *Jew and Gentile in the Ancient World. Attitudes and Interaction from Alexander to Justinian*. Princeton: Princeton University Press.
- Feldman, Louis H. (2002). “The portrayal of Phineas by Philo, Pseudo-Philo and Josephus”. *The Jewish Quarterly Review* 92/3-4; pp. 315-345.
- Ferrero Raditsa, Leo (1982). “Augustus’ legislation concerning marriage, procreation, love affairs and adultery” en Haase, Wolfgang y Temporini, Hildegard (eds.). *ANRW* II.13. New York: De Gruyter.
- Ferguson, Everett (2003). *Backgrounds of Early Christianity*. Grand Rapids: Eerdmans Pub.
- Fisher, Nick R. E. (1976). “Hybris and Dishonour: I”. *Greece & Rome* 23/2; pp. 177-193.
- Fisher, Nick R. E. (1979). “Hybris and dishonour: II”. *Greece & Rome* 26/1; pp. 32-47.
- Flemming, Rebecca (1999). “Quae corpore quaestum facit: The sexual economy of female prostitution in the Roman Empire”. *The Journal of Roman Studies* 89; pp. 38-61.
- Frandsen, Paul J. (2009). *Incestuous and close-kin marriage in Ancient Egypt and Persia: An examination of the evidence*. Copenhagen: Museum Tusculanum Press.
- Frenkel, Diana L. (2013). “La novela José y Aseneth: el pasaje de la idolatría al monoteísmo”. *Circe* 17/1; pp. 33-48.

- Frymer-Kensky, Tikva (2002). *Reading the women of the Bible. A new interpretation of their stories*. New York: Schocken Books.
- Fuchs, Esther (2000). *Sexual Politics in the Biblical Narrative. Reading the Hebrew Bible as a woman*. London: Sheffield Academic Press.
- Gaca, Kathy L. (2003). "Philo's reproductive city of God" en *The making of fornication. Eros, ethics and political reform in Greek philosophy and early Christianity*. Berkeley, Los Angeles-London: University of California Press.
- Gagnon, Robert A. J. (2001). *The Bible and homosexual practice. Texts and hermeneutics*. Nashville: Abingdon Press.
- García González, José Antonio (2009). "Diferenciación sexual y teorías reproductivas en época clásica". *Baetica* 31; pp. 207-228.
- Gardner, Jane F. (2008). *Women in Roman law and society*. London-New York: Routledge (1986).
- Ghirardi, Juan Carlos (2005). "Regulación jurídica de las conductas sexuales extramatrimoniales en el Derecho Romano" en Asociación de Derecho Romano de la República Argentina (ed.). *Trabajos presentados – XVII Encuentro Nacional de Profesores de Derecho Romano de la República Argentina «Homenaje al Dr. Luis Rodolfo Argüello»*. General Roca: PubliFadecs; pp. 103-144.
- Gilbert, Maurice (1984). "Wisdom Literature" en Stone, Michael E. (ed.). *Jewish Writings of the Second Temple Period*. Assen: Van Gorcum y Philadelphia: Fortress Press; pp. 283-324.
- Glazebrook, Allison (2005). "Prostituting female kin (Plut. *Sol.* 23.1-2). *Dike* 8; pp. 33-53.
- Glazebrook, Allison (2006). "The bad girls of Athens. The image and function of hetairai in Judicial oratory" en Faraone, Christopher A. y McClure, Laura K. (eds.). *Prostitutes and courtesans in the Ancient World*. Madison: The University of Wisconsin Press; pp. 125-138.
- Glazebrook, Allison (2011). "Porneion. Prostitution in Athenian Civic Space", en Glazebrook, Allison y Henry, Madeleine M. (eds.). *Greek Prostitutes in the Ancient Mediterranean, 800 BCE - 200 CE*. Madison, London: The University of Wisconsin Press.
- Gleason, Maud W. (1990). "The semiotics of gender: physiognomy and self-fashioning in the second century C.E." en Zeitlin, Froma I., Winkler John J. y Halperin, David M. (eds.). *Before Sexuality: The construction of erotic experience in the Ancient Greek world*. Princeton: Princeton University Press; pp. 389-415.
- Glötz, Gustave (1904). *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*. Paris: Albert Fontemoing.
- Goessler, Lisette (1999). "Advice to the Bride and Groom: Plutarch gives a detailed account of his views on marriage" en Pomeroy, Sarah B. (ed.). *Plutarch's Advice to the Bride and*

- Groom and A Consolation to His Wife*. (English Translation, Commentary, Interpretive Essays, and Bibliography). New York-Oxford: Oxford University Press; 97-115.
- Goodenough, Erwin R. (1926). "Philo and public life". *The Journal of Egyptian Archaeology* 12/1-2; pp. 77-79.
- Goodenough, Erwin R. (1929). *The jurisprudence of the Jewish courts in Egypt: Legal administration by the Jews under the early Roman empire as described by Philo Judaeus*. New Haven: Yale University Press / London: Oxford University Press.
- Goodenough, Erwin R. (1933). "Philo's Exposition of the Law and his De Vita Mosis". *Harvard Theological Review* 26/2; pp. 109-25.
- Goody, Jack (1990). "The abominations of the Egyptians" en *The oriental, the ancient and the primitive: systems of marriage and the family in the pre-industrial societies of Eurasia*. Cambridge, University Press; pp. 319-341.
- Gorman, Michael J. (1982). *Abortion and the Early Church. Christian, Jewish and Pagan Attitudes in the Greco-Roman World*. Eugene (Oregon): Wipf and Sotck Publishers.
- Greenberg, Moshe (1993). "Some postulates of Biblical Criminal Law" en Christensen, Duane L. (ed.). *A song of power and the power of song. Essays on the book of Deuteronomy*. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns; pp. 283-300 (1960).
- Greenberg, Moshe (2007). "Incest. In the Biblical Period" en Skolnik, Fred y Berenbaum, Michael (eds.). *Encyclopaedia Judaica*. Vol. 9. Detroit, New York, San Francisco, New Haven, Waterville, London: Thomson Gale; p. 755.
- Greenberg, Steven (2004). *Wrestling with God and men. Homosexuality in the Jewish Tradition*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Grimal, Pierre (2008). *Diccionario de Mitología Griega y Romana*. Buenos Aires: Paidós (1981).
- Haber, Susan (2008). *They shall purify themselves. Essays on purity in Early Judaism*. Editado por Adele Reinhartz. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Hadas Lebel, Mireille (2012). *Philo of Alexandria. A thinker in the Jewish diaspora*. Leiden-Boston: Brill.
- Halperin, David M. (1990). *One hundred years of homosexuality*. New York-London: Routledge.
- Harris, Edward M. (1990). "Did the Athenians regard seduction as a worse crime than rape?" *Classical Quarterly* 40/2; pp. 370-377.
- Harris, Edward M. (1992). "Review of Demosthenes: Against Meidias (Oration 21) by Douglas M. MacDowell". *Classical Philology* 87/1; pp. 71-80.
- Harris, William V. (1994). "Child-exposure in the Roman Empire". *The Journal of Roman Studies* 84; pp. 1-22.

- Harris, Edward M. (2004). "Did Rape Exist in Classical Athens? Further Reflections on the Laws about Sexual Violence". *Dike* 7; pp. 41-83.
- Harrison, Alick Robin W. (1968). *The law of Athens. The Family and Property*. Oxford: Clarendon.
- Harrison, Alick Robin W. (1971). *The law of Athens. Procedure*. Oxford: Clarendon.
- Harrow Feen, Richard (1983). "Abortion and Exposure in Ancient Greece: Assessing the Status of the Fetus and 'Newborn' from Classical Sources" en Bondeson, William B. *et al.* (eds.). *Abortion and the status of the fetus*. Dordrecht: Reidel; pp. 283-300.
- Hayes, Christine E. (1999). "Intermarriage and Impurity in Ancient Jewish Sources". *The Harvard Theological Review* 92/1; pp. 3-36.
- Hayes, Christine E. (2002). *Gentile Impurities and Jewish Identities: Intermarriage and Conversion from the Bible to the Talmud*. New York: Oxford University Press.
- Hecht, Richard D. (1978). "Preliminary Issues in the Analysis of Philo's *De Specialibus Legibus*". *The Studia Philonica Annual* 5; pp. 1-56.
- Heinemann, Isaak (1973). *Philons griechische und jüdische Bildung*. Breslau: Marcus (¹1932).
- Heinemann, Isaak (2008). *The reasons for the commandments in Jewish thought: from the Bible to the Renaissance*. Trad. por L. Levin. Brighton: Academic Studies Press (¹1953).
- Hezser, Catherine (2005). *Jewish slavery in Antiquity*. Oxford: Oxford University Press.
- Hogan, Larry P. (1992). *Healing in the Second Temple Period*. Freiburg: Universitätsverlag / Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Hombert, Marcel y Préaux, Claire (1952). *Recherches sur le recensement dans l'Égypte romain : (P. Bruxelles Inv. E. 7616)*. Leiden: Brill.
- Hopkins, Keith (1980). "Brother-sister marriage in Roman Egypt". *Comparative Studies in Society and History* 22/3; pp. 303-354.
- Horsley, Richard A. (1978). "The Law of Nature in Philo and Cicero". *Harvard Theological Review* 71/1-2; pp. 35-59.
- Hubbard, T. K. (ed.) (2003). *Homosexuality in Greece and Rome. A Sourcebook of basic documents*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Huebner, Sabine R. (2007). "Brother-sister marriage in Roman Egypt: a curiosity of humankind or a widespread family strategy?". *The Journal of Roman Studies* 97; pp. 21-49.
- Irigoyen Troconis, Martha P. (2007). "La represión del adulterio por la *Lex Iulia de adulteriis coercendis*" en González de Tobia, Ana María (ed.). *Lenguaje, Discurso y Civilización. De Grecia a la modernidad*. La Plata: Universidad Nacional de La Plata; pp. 139-147.
- Jeremias, Joachim (1969). *Jerusalem in the Time of Jesus. An investigation into economic and social conditions during the New Testament period*. Philadelphia: Fortress Press (¹1962).

- Jiménez San Cristóbal, Ana Isabel (2002). *Rituales órficos*. Tesis doctoral. Disponible en [URL <http://eprints.ucm.es/tesis/fil/ucm-t25949.pdf>].
- Joshel, Sandra R. y Murnaghan, Sheila (1998). "Introduction: Differential Equations" en Joshel, Sandra R. y Murnaghan, Sheila (eds.). *Women and slaves in Greco-Roman culture: Differential Equations*. London-New York: Routledge; pp. 1-22.
- Juster, Jean (1914). *Les Juifs dans l'Empire Romaine. Leur condition juridique, économique et sociale*. Vol. 1. Paris: Librairie Paul Geuthner.
- Kapparis, Konstantinos K. (2011). "The terminology of prostitution in the ancient Greek world" en Glazebrook, Allison y Henry, Madeleine M. (eds.). *Greek Prostitutes in the Ancient Mediterranean, 800 BCE - 200 CE*. Madison, London: The University of Wisconsin Press; pp. 222-255.
- Katzoff, Ranon (2003). "Children of Intermarriage: Roman and Jewish Conceptions" en Hezser, Catherine (ed.). *Rabbinic Law in its Roman and Near Eastern Context*. Tübingen: Mohr Siebeck; pp. 277-286.
- Klawans, Jonathan (2000). *Impurity and sin in Ancient Judaism*. Oxford: Oxford University Press.
- Koltun-Fromm, Naomi (2010). *Hermeneutics of Holiness. Ancient Jewish and Christian notions of sexuality and religious community*. Oxford: Oxford University Press.
- Konstan, David (2009). "Cosmopolitan Traditions" en Balot, Ryan K. (ed.). *Greek and Roman Political Thought*. Oxford: Wiley Blackwell.
- Kövecses, Zoltán (2005). *Metaphor in culture. Universality and variation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kuhrt, Amélie (2007). *The Persian Empire, Vol. I., A Corpus of Sources from the Achaemenid Period*. London-New York: Routledge.
- Lape, Susan (2004). *Reproducing Athens. Menander's comedy, democratic culture, and the Hellenistic city*. Princeton, Oxford: Princeton University Press.
- Lee, A. D. (1988). "Close-kin marriage in late antique Mesopotamia". *Greek, Roman and Byzantine Studies* 29/4; pp. 403-413.
- Lewis, Charlton T. y Short, Charles (1879). *A Latin Dictionary*. Oxford: Clarendon Press.
- Liddell, Henry, Scott, Robert, Jones, Henry S. y McKenzie, Roderick (1996). *Greek English Lexicon*. Oxford: Oxford University Press (¹1940).
- Linderski, Jerzy (1990). "The death of Pontia". *Rheinisches Museum für Philologie* 133; pp. 86-93.
- Lloyd, Geoffrey E. R. (1986). *Science, folklore and ideology. Studies in the Life Sciences in Ancient Greece*. Cambridge: Cambridge University Press [¹1983].

- Loader, William (2011). *Philo, Josephus and the Testaments on sexuality. Attitudes towards sexuality in the writings of Philo and Josephus and in the Testaments of the Twelve Patriarchs*. Cambridge: Eerdmans.
- Longrigg, James (1993). *Greek rational medicine. Philosophy and medicine from Alcmaeon to the Alexandrians*. London-New York: Routledge.
- MacDowell, Douglas (1976). "Hybris in Athens". *Greece & Rome* 23/1; pp. 14-31.
- MacDowell, Douglas (1978). *The law in classical Athens*. New York: Cornell University Press.
- MacDowell, Douglas M. (2000). "Athenian laws about homosexuality". *Revue internationale des droits de l'antiquité*, vol. 42; pp. 13-27.
- Maldonado de Lizalde, Eugenia (2002). "Lex Iulia de Maritandis Ordinibus. Leyes de familia del emperador César Augusto". *Anuario Mexicano de Historia del Derecho* 14; pp. 535-645.
- Maldonado de Lizalde, Eugenia (2005). "Lex Iulia de Adulteriis Coercendis del emperador César Augusto (y otros delitos sexuales asociados)". *Anuario Mexicano de Historia del Derecho* 17; pp. 365-413.
- Martens, John W. (2003). *One God, One Law: Philo of Alexandria on the Mosaic and Greco-Roman Law*. Boston-Leiden: Brill.
- Martin, Dale B. (1996). "Arsenokoitês and Malakos: Meanings and Consequences" en Brawley, Robert L. (ed.). *Biblical Ethics & Homosexuality: Listening to Scripture*. Louisville (Kentucky): Westminster John Knox Press; pp. 117-136.
- Martín, José Pablo (1986). *Filón de Alejandría y la génesis de la cultura occidental*. Buenos Aires: Depalma.
- Martín, José Pablo (2009). "Introducción general" en Martín, J. P. (ed.). *Filón de Alejandría. Obras completas*. Vol. 1. Madrid: Trotta; pp. 9-88.
- Massebieau, Louis (1889). "Le classement des oeuvres de Philon d'Alexandrie". *Bibliothèque de l'École des Hautes Études: Sciences Religieuses* 1; pp. 1-91.
- Mathews, Victor H. y Benjamin, Don C. (1996). *Honor and shame in the world of the Bible*. Semeia 68. Atlanta: Scholars Press.
- Mathews, Victor H. (1998). "Honor and shame in gender-related legal situations in the Hebrew Bible" en Mathews, Victor H., Levinson, Bernard M., y Frymer-Kensky, Tikva (eds.). *Gender and Law in the Hebrew Bible and the Ancient Near East*. Sheffield: Sheffield Academic Press; pp. 97-112.
- Mattila, Sharon L. (1996). "Wisdom, Sense Perception, Nature, and Philo's Gender Gradient". *Harvard Theological Review* 89/2; pp. 103-129.
- McGinn, Thomas A. J. (1998). *Prostitution, Sexuality and the Law in Ancient Rome*. New York, Oxford: Oxford University Press.

- McGinn, Thomas A. J. (2004). *The economy of prostitution in the Roman world. A study of social history and the brothel*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- McGinn, Thomas A. J. (2014). "Prostitution: Controversies and New Approaches" en Hubbard, Thomas K. (ed.). *A Companion to Greek and Roman Sexualities*. Malden, MA; Chichester; Oxford: Wiley-Blackwell; pp. 83-101.
- McKeating, Henry (1979). "Sanctions against adultery in Ancient Israelite Law". *Journal for the Study of the Old Testament* 11; pp. 57-72.
- Mélèze Modrzejewski, Joseph (1996). "Jewish Law and Hellenistic Legal Practice in the Light of Greek Papyri from Egypt" en Hecht, Neil S. *et al.* (eds.). *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*. Oxford: Clarendon Press.
- Mélèze Modrzejewski, Joseph (2001). *The Jews of Egypt. From Ramses II to Emperor Hadrian*. Skokie, Illinois: Varda Books.
- Mélèze Modrzejewski, Joseph (2003). "'Filius Suos Tantum' Roman Law and Jewish Identity" en Mor, Menahem, Oppenheimer, A'hron, Pastor, Jack y Schwartz, Daniel R. (eds.). *Jews and Gentiles in the Holy Land in the days of the Second Temple, the Mishnah and the Talmud*. Jerusalem: Jad Ben-Zvi Press; pp. 108-136.
- Mélèze Modrzejewski, Joseph (2005). "Greek Law in the Hellenistic Period: Family and Marriage" en Gagarin, Michael y Cohen, David (eds.). *Cambridge Companion to Ancient Greek Law*. Cambridge: Cambridge University Press; pp. 343-354.
- Middleton, Russell (1962). "Brother-sister and father-daughter marriage in Ancient Egypt". *American Sociological Review* 27/5; pp. 603-611.
- Miletski, Hani (2002). *Understanding Bestiality and Zoophilia*. Bethesda, Maryland: East-West Publishing.
- Miletski, Hani (2005). "A history of bestiality" en Beetz, Andrea M. y Podberscek, Anthony L. (eds.). *Bestiality and Zoophilia. Sexual Relations with Animals*. West Lafayette, Indiana: Purdue University Press; pp. 1-22.
- Moles, John L. (1995). "The Cynics and politics" en Laks, Aandré y Schofield, Malcom (eds.). *Justice and generosity. Studies in Hellenistic social and political philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press; pp. 129-363.
- Mommsen, Theodor (1991). *El derecho penal romano*. Bogotá: Temis (¹1899).
- Morris, Jenny (1987). "The jewish philosopher Philo" en Schürer, Emil *et al.* *The History of the Jewish people in the age of Jesus Christ (175 B. C. - A. D. 135)*. III.2. Edinburgh: T & T Clark; pp. 809-889.
- Motz, Lotte (1997). *The faces of the Goddess*. New York-Oxford: Oxford University Press.
- Najman, Hindy (1999). "The Law of Nature and the authority of Mosaic Law". *The Studia Philonica Annual* 11; pp. 55-73.

- Najman, Hindy (2003). "A written copy of the Law of Nature: an unthinkable paradox?" *The Studia Philonica Annual* 15; 54-63.
- Neufeld, Ephraim (1944). *Ancient Hebrew Marriage Laws. With special references to general Semitic laws and customs*. London, New York, Toronto: Longmans, Green and Co.
- Neusner, Jacob (1973). *The idea of purity in Ancient Judaism*. Leiden: Brill.
- Niehoff, Maren R. (1999). "Jewish identity and Jewish mothers: who was a Jew according to Philo?" *The Studia Philonica Annual* 11; pp. 31-54.
- Niehoff, Maren R. (2001). *Philo on Jewish identity and culture*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Niehoff, Maren R. (2004). "Mother and Maiden, Sister and Spouse: Sarah in Philonic Midrash". *The Harvard Theological Review* 97/4; pp. 413-444.
- Niehoff, Maren R. (2011a). "Philo's Exposition in a Roman Context". *The Studia Philonica Annual* 23; pp. 1-21.
- Niehoff, Maren R. (2011b). *Jewish Exegesis and Homeric Scholarship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nikiprowetzky, Valentin (1977). *Le commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie*. Leiden: Brill.
- Nissinen, Martti (1998). *Homoeroticism in the biblical world*. Minneapolis: Fortress Press.
- Oudshoorn, Jacobine G. (2007). *The relationship between Roman and Local Law in the Babatha and Salome Komaise Archives. General Analysis of the Three Case Studies on Law of Succession, Guardianship and Marriage*. Leiden-Boston: Brill.
- Olalla García, María (2001). "Xwedodah: el matrimonio consanguíneo en la Persia sasánida. Una comparación entre fuentes pahlavíes y greco-latinas". *Iberia. Revista de la Antigüedad* 4; pp. 181-197.
- Olson, Kelly (2006). "Matrona and whore. Clothing and definition in Roman Antiquity" en Faraone, Christopher A. y McClure, Laura K. (eds.). *Prostitutes and courtesans in the Ancient World*. Madison: The University of Wisconsin Press; pp. 186-204.
- Olyan, Saul M. (1994). "'And with a Male You Shall Not Lie the Lying Down of a Woman': On the Meaning and Significance of Leviticus 18:22 and 20:13". *Journal of the History of Sexuality* 5; pp. 179-206.
- Pabón de Urbina, Jesús M. (1967). *Diccionario manual Griego clásico-Español*. Barcelona: Vox.
- Padgug, Robert A. (1979). "Sexual matters: on conceptualizing sexuality in history". *Radical history Review* 20; pp. 3-23.
- Parker, Robert (1996). *Miasma. Pollution and Purification in early Greek Religion*. Oxford: Clarendon Press (1983).
- Parker, Seymour (1996). "Full brother-sister marriage in Roman Egypt: another look". *Cultural Anthropology* 11/3; pp. 362-376.

- Patterson, Cynthia B. (1985). “‘Not worth the rearing’: the causes of infant exposure in Ancient Greece”. *Transactions of the American Philological Association* 115; pp. 103-123.
- Patterson, Cynthia B. (1998). *The family in Greek history*. Cambridge-London: Harvard University Press.
- Patterson, Cynthia (1999). “Plutarch’s Advice to the Bride and Groom: Traditional Wisdom through a Philosophic Lens” en Pomeroy, Sarah B. (ed.). *Plutarch’s Advice to the Bride and Groom and A Consolation to His Wife*. (English Translation, Commentary, Interpretive Essays, and Bibliography). New York-Oxford: Oxford University Press; pp. 128-137.
- Pearce, Sarah J. K. (2007a). *The Land of the Body: Studies in Philo’s representation of Egypt*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Pearce, Sarah J. K. (2007b). “Philo on the Nile” en Frey, Jörg, Schwartz, Daniel R., Gripentrog, Stephanie (eds.). *Jewish Identity in the Greco-Roman World. Jüdische Identität in der griechisch-römischen Welt*. Leiden-Boston: Brill; pp. 137-157.
- Phillips, Anthony (1993). “The Decalogue. Ancient Israel’s Criminal Law” en Christensen, Duane L. (ed.). *A song of power and the power of song. Essays on the book of Deuteronomy*. Winona Lake: Eisenbrauns; pp. 225-246 (1970).
- Phillips, Anthony (2002). “Another look at Adultery” en *Essays on Biblical Law*. London: Sheffield Academic Press; pp. 74-95.
- Pomeroy, Sarah B. (1990). *Diosas, Rameras, Esposas y Esclavas. Mujeres en la Antigüedad Clásica*. Trad. Lezcano Escudero, Ricardo. Madrid: Akal (1975).
- Pomeroy, Sarah B. (2013). *Pythagorean Women. Their history and writings*. Baltimore: The John Hopkins University Press.
- Porten, Bezalel (1996). *The Elephantine Papyri in English. Three Millennia of Cross-cultural continuity and change*. Leiden, New York, Köln: Brill.
- Radice, Roberto y Runia, David T. (1988). *Philo of Alexandria. An annotated bibliography, 1937-1986*. Leiden-New York-Kobenhavn-Köln: Brill.
- Reinhartz, Adele (1986). “The meaning of *nomos* in Philo's Exposition of the Law”. *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 15/3; pp. 337-345.
- Reinhartz, Adele (1993a). “Parents and children: a philonic perspective” en Cohen, Shaye J. D. (ed.). *The Jewish Family in Antiquity*. Atlanta: Scholars Press; pp. 61-88.
- Reinhartz, Adele (1993b). “Philo’s *Exposition of the Law* and social history: Methodological considerations” en Lowering, Eugene H. Jr. (ed.). *SBL Annual Meeting 1993 Seminar Papers*. Atlanta-Georgia: Scholars Press; pp. 6-21.
- Remijsen, Sofie y Clarysse, Willy (2008). “Incest or adoption? Brother-Sister marriage in Roman Egypt revisited”. *The Journal of Roman Studies* 98; pp. 53-61.

- Richlin, Amy (1992). *The Garden of Priapus. Sexuality and Aggression in Roman Humor*. New York; Oxford: Oxford University Press (¹1983).
- Rickert, GailAnn (1989). *Ἐκὼν and ἄκων in early Greek thought*. Atlanta: Scholars Press.
- Rodd, Cyril S. (2001). *Glimpses of a strange land. Studies in Old Testament Ethics*. London: T & T Clark.
- Rosen-Zvi, Ishay (2012). *The Mishnaic Sotah Ritual. Temple, gender and midrash*. Leiden: Brill.
- Rowlandson, Jane y Takahashi, Ryosuke (2009). “Brother-Sister marriage and inheritance strategies in Graeco-Roman Egypt”. *The Journal of Roman Studies* 99; pp. 104-139.
- Royse, James R. (2009). “The Works of Philo” en Kamesar, Adam (ed.). *The Cambridge Companion to Philo*. Cambridge: Cambridge University Press; pp. 32-64.
- Royse, James R. (2013). “Did Philo publish his works?” *The Studia Philonica Annual* 25; pp. 75-100.
- Ruiz Morell, Olga I. (1999). *Las aguas amargas de la mujer. La ordalía de los celos en el rabinismo*. Navarra: Verbo Divino.
- Runia, David T. (1986). *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*. Leiden: Brill.
- Runia, David T. (2001). *Philo of Alexandria. An annotated bibliography 1987-1996*. Leiden-Boston-Köln: Brill.
- Runia, David T. (2012). *Philo of Alexandria. An annotated bibliography 1997-2006*. Leiden-Boston-Köln: Brill.
- Sanchis Llopis, Jorge (1981). “¿Un nuevo hápax en Hipérides? (Sobre Hyp. Epit. 20)”. *Habis* 12; pp. 59-63.
- Sandmel, Samuel (1984). “Philo Judaeus: an introduction to the man, his writings, and his significance”. *ANRW* 2.21.1; pp. 3-46.
- Satlow, Michael L. (1994a). “‘They abused him like a woman’: Homoeroticism, Gender Blurring and the Rabbis in Late Antiquity”. *Journal of the History of Sexuality* 5/1; pp. 1-25.
- Satlow, Michael L. (1994b). “Wasted seed: the history of a rabbinic idea”. *Hebrew Union College Annual* 65; pp. 137-175.
- Satlow, Michael L. (2001). *Jewish marriage in Antiquity*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Scafuro, Adele C. (1997). *The forensic stage. Settling disputes in Graeco-Roman New Comedy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schiff, Daniel (2002). *Abortion in Judaism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Scheidel, Walter (1997). “Brother-sister marriage in Roman Egypt”. *Journal of Biosocial Science* 29; pp. 361-371.

- Scheidel, Walter (2002). "Brother-sister and parent-child marriage in premodern societies" en Aoki, Kenichi y Akazawa, Takeru (eds.). *Human mate choice and prehistoric marital networks: International Symposium 16, November 20-24, 2000*. Kioto: International Research Center for Japanese Studies; pp. 33-47.
- Schereschewsky, Ben-Zion (2007). "Mamzer" en Skolnik, Fred y Berenbaum, Michael (eds.). *Encyclopaedia Judaica*. Vol. 13. Detroit, New York, San Francisco, New Heaven, Waterville, London: Thomson-Gale; pp. 442-444.
- Schwartz, Daniel R. (2009). "Philo, his family, and his times" en Kamesar, Adam (ed.). *The Cambridge Companion to Philo*. Cambridge: Cambridge University Press; pp. 9-31.
- Sebastián Yarza, Florencio I. (1954). *Diccionario Griego-Español*. Barcelona: Sopena.
- Seland, Torrey (1995). *Establishment violence in Philo and Luke: a study of non-conformity to the Torah and Jewish vigilante reactions*. Leiden, New York, Köln: Brill.
- Shaw, Brent D. (1992). "Explaining incest: brother-sister marriage in Graeco-Roman Egypt". *Man* 27/2; pp. 267-299.
- Silk, Jonathan A. (2008). "Putative Persian perversities: Indian Buddhist condemnations of Zoroastrian close-kin marriage in context". *Bulletin of SOAS [School of Oriental and African Studies]* 71/3; pp. 433-464.
- Slotkin, James S. (1947). "On a possible lack of incest regulations in Old Iran". *American Anthropologist* 49/4; pp. 612-617.
- Sly, Dorothy (1990). *Philo's perception of women*. Atlanta, Georgia: Scholars Press.
- Sly, Dorothy I. (1996). *Philo's Alexandria*. London: Routledge.
- Smallwood, E. Mary (1976). *The Jews under Roman rule. From Pompey to Diocletian*. Leiden: Brill.
- Smith Mansfield, J. y Wayte, W. (1890). "Biaion dike" en Smith, William, Wayte, W. y Marindin, G. E. (eds.). *Dictionary of Greek and Roman Antiquities*. London: Murray.
- Sorek, Susan (2002). "Mothers of Israel: Why the Rabbis adopted a Matrilineal Principle". *Women in Judaism* 3/1; pp. 1-12. Disponible en URL: [<http://wjudaism.library.utoronto.ca/index.php/wjudaism/article/view/197>].
- Sterling, Gregory E. (1999). "'The School of Sacred Laws': The Social Setting of Philo's Treatises". *Vigiliae Christianae* 53/2; pp. 148-164.
- Stevenson, Walter (1995). "The rise of eunuchs in Greco-Roman Antiquity". *Journal of the history of sexuality* vol. 5/4; pp. 495-511.
- Stiebert, Johanna (2002). *The construction of shame in the Hebrew Bible. The prophetic contribution*. London: Sheffield Academic Press.
- Strong, Anise K. (2005). "Incest Laws and absent taboos in Roman Egypt". *Ancient History Bulletin* 19/1-2; pp. 31-41.

- Strong, James (1890). *Strong's Exhaustive Concordance of the Bible*. Disponible en URL: [<http://biblehub.com/strongs/hebrew/1.htm>].
- Strong, Rebecca Anne (1997). *The most shameful practice: Temple Prostitution in the Ancient Greek World*. Doctoral Dissertation. California: UMI.
- Stuckey, Johanna H. (2005). "Ancient mother goddesses and fertility cults". *Journal of the Association for Research on Mothering* 7/1; pp. 32-44.
- Swain, Simon (1999). "Plutarch's Moral Program" en Pomeroy, Sarah B. (ed.). *Plutarch's Advice to the Bride and Groom and A Consolation to His Wife*. (English Translation, Commentary, Interpretive Essays, and Bibliography). New York-Oxford: Oxford University Press; pp. 85-96.
- Szesnat, H. (1998a). "'Pretty Boys' in Philo's *De vita contemplativa*". *The Studia Philonica Annual* 10; pp. 87-107.
- Szesnat, H. (1998b). "Mostly aged virgins: Philo and the presence of the Therapeutrides at Lake Mareotis". *Neotestamentica. Journal of the New Testament Society of South Africa* 32; pp. 191-121.
- Szesnat, Holgar (1998c). *Sexual desire, 'deviant behaviour' and moral discourse in the writings of Paul and Philo. An historical-exegetical study of the moral problematisation of sexual desire and behaviour in first-century Hellenistic Judaism and Christianity, with special reference to the work of Michel Foucault*. Doctoral Dissertation. South Africa: University of Natal, School of Theology.
- Szesnat, H. (1999). "Philo and Female Homoeroticism: Philo's Use of γύνανδρος and Recent Work on Tribades". *Journal for the Study of Judaism* 30; pp. 140-47.
- Taubenschlag, Raphael (1944). *The Law of Greco-Roman Egypt in the light of the Papyri 332 B.C. - 640 A.D.* New York: Herald Square Press.
- Terian, Abraham (1991). "The priority of the Quaestiones among Philo's exegetical commentaries" en Hay, David M. (ed.). *Both literal and allegorical: Studies in Philo of Alexandria's Questions and Answers on Genesis and Exodus*. Atlanta: Scholars Press; pp. 29-46.
- Termini, Cristina (2004). "Taxonomy of Biblical Laws and *philotechnia* in Philo of Alexandria: A Comparison with Josephus and Cicero". *The Studia Philonica Annual* 16; pp. 1-29.
- Thurston Peck, Harry (1898). *Harper's Dictionary of Classical Antiquities*. New York: Harper and brothers. Disponible en URL [<http://www.perseus.tufts.edu/>].
- Todd, Stephen (1990). "Glossary-Index" en Cartledge, Paul, Millett, Paul y Todd, Stephen (eds.). *Nomos. Essays in Athenian law, politics and society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Todd, Stephen C. (2008). *A commentary on Lysias. Speeches 1-11*. Oxford: Oxford University Press.

- Treggiari, Susan (1993). *Roman marriage. Iusti Coniuges from the time of Cicero to the time of Ulpian*. Oxford: Clarendon Press (¹1991).
- Tripolitis, Antonía (2002). *Religions of the Hellenistic-Roman age*. Cambridge: Eerdmans.
- Valverde Sánchez, Mariano (2003). “Amor y matrimonio en el Erótico de Plutarco” en Nieto Ibáñez, Jesús María (coord.). *Lógos hellenikós: homenaje al profesor Gaspar Morocho Gayo*. Vol. 1. León: Unviersidad de León; pp. 441-455.
- Van den Hoek, Annewies (2000). “Endowed with reason or glued to the senses: Philo’s thoughts on Adam and Eve” en Luttikhuisen, Gerard P. (ed.). *The creation of man and woman. Interpretations of the Biblical narratives in Jewish and Christian traditions*. Leiden, Boston, Köln: Brill.
- Van der Horst, Pieter (1978). *The Sentences of Pseudo-Phocylides*. Leiden: Brill.
- Van der Horst, Pieter (2002). “The first pogrom: Alexandria 38 CE”. *European Review* 10/4; pp. 469-484.
- Van der Horst, Pieter (2003). *Philo’s Flaccus. The First Pogrom*. Introduction, translation and commentary. Leiden-Boston: Brill.
- Veyne, Paul (1982). “L’homosexualité à Rome”. *Communications*, vol. 35; pp. 26-33.
- Walsh, Jerome T. (2001). “Leviticus 18:22 and 20:13: Who is doing what to whom?” *Journal of Biblical Literature* 120/2; pp. 201-209.
- Wegner, Judith R. (1991). “Philo’s Portrayal of Women: Hebraic or Hellenic?” en Levine, Amy J. (ed.). *Women Like This”: New Perspectives on Jewish Women in the Greco-Roman World*. Atlanta: Scholars Press; pp. 41-66.
- Wiedemann, Thomas (1981). *Greek and Roman Slavery*. London-New York: Routledge.
- Williams, Craig A. (1995). “Greek love at Rome”. *The Classical Quarterly*, vol. 45, N° 2; pp. 517-539.
- Williams, Craig A. (1999). *Roman Homosexuality: Ideologies of Masculinity in Classical Antiquity*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Wilson, Water T. (2005). *The Sentences of Pseudo-Phocylides*. Berlin-New York: De Gruyter.
- Winston, David (1998). “Philo and the Rabbis on Sex and the Body”. *Poetics today* 19/1; pp. 41-62.
- Winston, David (2009). “Philo and Rabbinic Litterature” en Kamesar, Adam (ed.). *The Cambridge Companion to Philo*. Cambridge: Cambridge University Press; pp. 231-253.
- Wolfson, Harry A. (1962). *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*. 2 vols. Cambridge: Harvard University Press (¹1947).