

Οὐ μοιχεύσεις, «No cometerás adulterio»: el mandamiento bíblico explicado por Filón de Alejandría

Laura Pérez

Universidad Nacional de La Pampa - CONICET
lau_perez75@hotmail.com

Οὐ μοιχεύσεις, «You shall not commit adultery»: the biblical commandment explained by Philo of Alexandria

El objeto de este trabajo consiste en analizar la explicación del mandamiento bíblico que prohíbe el adulterio formulada por Filón de Alejandría en *Sobre el Decálogo* 121-131 y *Las leyes particulares* III 8-11. Examinaremos cómo define Filón esta transgresión y cuáles son los motivos que justifican la prohibición. Cotejaremos sus interpretaciones con el texto que funciona como base exegética, la Septuaginta, e intentaremos reconocer además las vinculaciones de su pensamiento con las dos vertientes culturales que confluyen en él, la judía y la greco-romana. De este modo, podremos comprender cómo se ubica la explicación filónica en su contexto socio-cultural y cuál es la originalidad de su pensamiento en relación con un comportamiento social igualmente repudiado por las diversas culturas coexistentes en la Alejandría imperial.

Palabras clave: Filón de Alejandría; adulterio; mandamientos; Ley; Imperio romano.

The aim of this work is to analyze the explanation of the biblical commandment that prohibits adultery formulated by Philo of Alexandria in *On the Decalogue* 121-131 and *The special laws* III 8-11. We will examine how Philo defines this transgression and what are the motives which justify its interdiction. We will compare his interpretations with the text that functions as an exegetical basis, the Septuagint, and, at the same time, we will try to recognise the links between his thought and the two cultural streams that converge in him, Jewish and Greco-Roman. In this manner, we will be able to understand how Philo's explanation is placed in its socio-cultural context and what is the originality of his thought in relation to a social behaviour which is equally repudiated by the diverse cultures coexistent in imperial Alexandria.

Key words: Philo of Alexandria; adultery; commandments; Law; Roman Empire.

I. INTRODUCCIÓN

Filón, filósofo judío que vivió en el complejo mundo multicultural de la Alejandría del siglo I e interpretó las Escrituras bíblicas sobre la base de su extensa cultura helenística, emprendió en sus tratados *Sobre el Decálogo* y *Las Leyes Particulares I-IV* la tarea de organizar las numerosas leyes contenidas en el Pen-

tateuco en un sistema ordenado y coherente. Por primera vez en la historia judeo-cristiana, el autor formula el contenido de las «diez palabras» (δέκα λόγοι¹) o mandamientos conocidos a través de *Ex.* 20.1-17 y *De.* 5.6-21. Estas fueron, según su interpretación, las únicas leyes entregadas por Dios mismo en forma directa y constituyen por ello las leyes generales o títulos que comprenden todas las leyes particulares transmitidas por medio de un intermediario, Moisés. Filón concibe de manera original la disposición de los mandamientos en las dos tablas: la primera contiene los cinco que regulan la relación del hombre con Dios, mientras la segunda comprende aquellos referidos a las relaciones entre los hombres (*Decal.* 51, 121; *Her.* 173). Por lo tanto, el mandamiento «No cometerás adulterio» (ὀν μοιχεύσεις), ubicado en el sexto lugar en la Septuaginta que utilizaba Filón², se encuentra en una posición privilegiada en la Segunda Tabla que indica su preeminencia en cuanto a su función reguladora de las relaciones sociales.

Además de esta organización de la legislación, Filón se dedica en estos tratados a explicar el sentido y la motivación de esas leyes, explicación que se ve atravesada por su situación de judío en la diáspora, pues influyen en su interpretación tanto las raíces bíblicas y propiamente judías como la cultura greco-romana en sus desarrollos éticos y jurídicos. El objeto de este trabajo consiste en analizar los pasajes dedicados al adulterio en *Sobre el Decálogo* 121-131 y *Las leyes particulares* III 8-11 para examinar cómo define Filón el adulterio y cuáles son los motivos que justifican su prohibición. Sus interpretaciones serán cotejadas con el texto que funciona como base exegética, la Septuaginta, y se examinarán además las vinculaciones de su pensamiento con las dos vertientes culturales que confluyen en él, la judía y la greco-romana³. De este modo, lograremos comprender cómo se ubica la explicación filónica en su contexto socio-cultural y cuál es la originalidad de su pensamiento en relación a un comportamiento social igualmente repudiado por las diversas culturas coexistentes en la Alejandría imperial.

¹ Cf. *De.* 10.4 y *Ex.* 34.28.

² Cf. *Ex.* 20.13 y *De.* 5.17. Todas las citas bíblicas en este trabajo corresponden al texto griego de la Septuaginta (LXX), según la edición de Rahlfs 1971.

³ La crítica en general ha intentado demostrar la preeminencia de una u otra de estas influencias en la interpretación filónica de la ley bíblica: Belkin 1940 y Alon 1977 defienden la Ley Oral como su fuente principal; Goodenough 1929 y Heinemann 1973, en cambio, postulan que es la ley greco-romana la que modeló en mayor medida su pensamiento. Sin embargo, creemos que es imposible aislar los aportes de una u otra cultura en su obra, que incorporó e integró aspectos de ambas. Cf. Winston 2009, p. 253, D'Angelo 2007, p. 87.

II. ¿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. Sin embargo, los actos que constituían μοιχεία en la Grecia clásica no son idénticos a los que Filón tiene en mente cuando emplea este término 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 madre⁴. 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 marital.

Filón, en cambio, aplica el término griego a la concepción bíblica del delito, de modo que lo restringe 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.* III 11 Filón identifica a quienes cometen μοιχεία como aquellos que desean a «mujeres de otros», γυναιξιν ἄλλων, incluso de sus parientes (οἰκείων), amigos (φίλων) y vecinos (τῶν πλησίων)⁵. Aquí se mantiene apegado a los versículos bíblicos que prohíben cometer adulterio con la esposa de otro (γυναῖκα ἀνδρός, *Le.* 20.10), con la mujer del prójimo (γυναῖκα τοῦ πλησίου, *Le.* 20.10 y 18.20) y con una mujer casada (μετὰ γυναικὸς συνωκτισμένης ἀνδρί, *De.* 22.22)⁶.

⁴ A partir de los testimonios antiguos (D. XXIII 53, LIX 67; Lys. I 30; Arist., *Ath.* LVII 3, entre otros) la mayoría de los investigadores concuerdan en que el término μοιχεία remitía en Grecia a un concepto más amplio que lo que modernamente entendemos por ‘adulterio’. Cf. Harrison 1968, p. 36; MacDowell 1978, pp. 124-125; Cole 1984, pp. 98, 100; Carey 1995, p. 407; Patterson 1998, pp. 124-125. Contra esta posición, cf. Cohen 1994, pp. 98 ss.

⁵ Cf. *Decal.* 124.

⁶ Todas las traducciones de pasajes de Filón, la Septuaginta y demás textos citados me corresponden. Utilizo la edición de los escritos filónicos de Cohn, Wendland y Reiter y remito a los textos de Filón mediante las abreviaturas de los títulos latinos establecidas por *The Studia Philonica Annual*.

Por otro lado, Filón considera μοιχεία la relación entre un hombre y una joven ya comprometida a otro, aunque al respecto existen posiciones divergentes: «Algunos 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.* III 72). Se han propuesto diversas hipótesis acerca de quiénes serían los autores y defensores de la opinión aquí expresada⁷, pero lo que resulta claro es que Filón se opone a esta concepción y afirma que a su juicio (παρ' ἔμοι δὲ κριτῆϊ) 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 ἀνδρὶ, *De.* 22.23) es para otro hombre «la mujer del prójimo» (τὴν γυναῖκα τοῦ πλησίον, *De.* 22.24), igual 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 (*De.* 22.25). Aunque al respecto establece Filón una importante restricción, también en sintonía con la legislación bíblica: este castigo se aplicará a ambos participantes únicamente si han actuado de común acuerdo (*De.* 22.24, *Spec.* III 73); de lo contrario, si el hombre forzó a la mujer, solo él será condenado (*De.* 22.25, *Spec.* III 76)⁸.

Además de estas dos formas bien definidas de adulterio, Filón considera que un último caso de μοιχεία⁹ se produce cuando una mujer vuelve a su anterior marido luego de haber estado casada con otro, del que enviudó o se divorció (*Spec.* III 30-31). El hombre que acepta este tipo de reconciliaciones es culpable

⁷ Cf. Goodenough 1929, pp. 93 ss., y Belkin 1940, pp. 243 ss.

⁸ Resulta interesante que en este pasaje Filón distingue la seducción de una relación forzada en base a la disposición interna de la mujer –i. e. 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 no comprometida en *Spec.* III 65-71.

⁹ Belkin 1940, pp. 258 ss., interpreta el párrafo *Spec.* III 64 en el sentido de que constituye adulterio también la relación sexual con una mujer no casada (por ejemplo, una viuda o divorciada), pero Filón es muy explícito al afirmar que se trata de una falta más leve, que no merece la pena de muerte.

a los ojos del filósofo de dos graves delitos, «adulterio y proxenetismo» (μοιχείαν τε καὶ προαγωγείαν, III 31), y tanto él como la mujer merecen la pena capital. La prohibición de que el primer marido vuelva a tomar a su anterior esposa está especificada en *De.* 24.4, pero no se establece allí vinculación alguna con las dos faltas mencionadas. El término προαγωγή, que hemos traducido por ‘proxenetismo’, tenía ese sentido en la Grecia clásica, donde designaba a la persona que prostituía a un muchacho o a una mujer libres. No obstante, como propone D’Angelo 2007, p. 78, el uso filónico resulta más cercano al concepto romano de *lenocinio*, que en la *Lex Iulia de Adulteriis Coercendis*¹⁰ abarcaba diversos casos de proxenetismo entre los que ocupaba un lugar preponderante la obtención de ganancias a cambio de la connivencia en el adulterio de la esposa. Podía ser acusado de este delito no solo el marido que recibiera dinero por el adulterio de su mujer sino también aquel que, una vez descubierto el adulterio, no lo denunciara y permaneciera con ella (*Dig.* XLVIII 5.2.2). Si bien el caso al que se refiere Filón no es idéntico a este, 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, con fines de obtener algún tipo de beneficio. D’Angelo presenta como ejemplo un caso relatado por Plutarco (*Cat.Mi.* LII 5-6): Catón se divorció de Marcia para que ella pudiera casarse con su amigo Hortensio y, a la muerte de este, volvió a tomarla como esposa, luego de que heredara la fortuna de Hortensio. Si bien no aparece aquí el término προαγωγή, las acusaciones de φιλοπλουτίαν y μισθαρνίαν señalan claramente el interés por las 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 proxenetismo¹¹. Por otra parte, es probable que en *Spec.* III 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 sexual¹². De ser así, al reconciliarse con ella el primer marido estaría perdonando y avalando abiertamente ese comportamiento.

¹⁰ Sancionada por Augusto alrededor del año 18 a.C.

¹¹ En esto coincidimos con Goodenough 1929, p. 86.

¹² 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. Cf. Belkin 1940, p. 228 ss.

III. LA EXPLICACIÓN FILÓNICA DEL SEXTO MANDAMIENTO

Filón basa su discusión de las leyes bíblicas en las prescripciones contenidas en el Pentateuco, por lo tanto, su análisis del delito de adulterio solo cuenta con el antecedente de dos versículos bíblicos que no ofrecen más que un esbozo de explicación o justificación de la prohibición: *De.* 22.22 asienta la pena capital en el hecho de que «así acabaréis con el mal (τὸν πονηρὸν) que haya en Israel»; *Le.* 18.20 exhorta a no acostarse con la mujer del prójimo «para que no te hagas impuro (ἐκμιασθῆναι) por esa causa». A estos dos comentarios aplicados al caso específico del adulterio se añaden las consideraciones finales de *Le.* 18.24-30, referidas en general a todas las prescripciones que regulan el comportamiento sexual. Allí se repiten los conceptos de impureza (μίασμα) y de abominación (βδέλυγμα)¹³, a la vez que se formulan dos aspectos complementarios que justifican la necesidad de cumplir estas normas: la obediencia a la autoridad divina de la que emanan las órdenes (cf. *Le.* 18.26, 30) y la amenaza del castigo (cf. *Le.* 18.24-25, 29). Por lo tanto, en la legislación bíblica el adulterio se configura como un crimen que atenta en primera instancia contra Dios, pues constituye una transgresión de sus leyes. 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, pp. 10-11, funcionan como razones emocionales («emotional reasons») para la observancia de los mandamientos divinos, pues apelan a provocar sentimientos de repulsión (o, en otros casos, de afecto) hacia determinados actos.

De hecho este autor propone una teoría acerca de las motivaciones y razones que a lo largo del tiempo han justificado la obediencia a las leyes bíblicas que puede ofrecernos un punto de partida para comprender la operación que realiza Filón en su explicación. Heinemann postula que en los mandamientos se fusionan elementos racionales, que pueden ser alcanzados por la deliberación 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 Dios (p. 8). Sin embargo, en la Biblia las explica-

¹³ Los conceptos de pureza e impureza son de gran relevancia en el texto bíblico y han sido estudiados en profundidad por numerosos investigadores; cf. la revisión de la bibliografía en Klawans 2000, pp. 4-20. Sin embargo, no nos ocuparemos de ellos porque Filón no los utiliza en su explicación del adulterio. Solo en *Jos.* 45 utiliza el término μίασμα, pero desplaza la atención de este aspecto de la falta hacia lo social.

ciones racionales son secundarias, y para generar obediencia 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, según Heinemann, 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 mitzvot –reasons that would be sufficient for Jews and non-Jews alike» (p. 45).

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 Naturaleza¹⁴, 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, 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 tendentes a la preservación de la propiedad y la ciudadanía a través de la legitimidad de la descendencia.

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, analizaremos ambas dimensiones en la justificación filónica del sexto mandamiento.

¹⁴ Cf. *Opif.* 3, 143, *Mos.* II 48, 51-52, *Jos.* 29-31, *Abr.* 3-6, 60-61, etc. y Najman 1999.

IV. 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)¹⁵. Ello se debe a que esta transgresión siempre es motivada por el «amor al placer» (φιληδονίαν, *Decal.* 122), una pasión que «enerva los cuerpos de los que lo sienten y debilita 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, sino que se someten a sus mandatos al modo de servidores (*Spec.* III 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 lo tanto benéfica, del placer, al afirmar que «el placer natural» o «de acuerdo a la naturaleza» (ἡ κατὰ φύσιν ἡδονή) se convierte a menudo (πολλάκις) en algo censurable (μέμψιν) (*Spec.* III 9). Con la referencia al carácter natural del placer, el alejandrino reconoce su utilidad y contribución con vistas a la procreación y conservación de la especie, funciones que admite en otros pasajes de su obra: «ninguna de las cosas entre la especie mortal llega a la existencia sin la ayuda del placer» (*Leg.* II 17). Sin embargo, este no debe considerarse más que un mal necesario, del que no conviene abusar: «mientras el malvado lo usará como un bien último, el virtuoso solo como algo necesario» (ibíd.). La restricción en el uso del placer y la desconfianza ante una pasión artera y seductora¹⁶ se fundamenta en la necesaria distribución de fuerzas que debe existir en el alma humana a fin de que prevalezca la virtud por 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 a través del pecado¹⁷.

¹⁵ Cf. *Jos.* 44 (τοῦ μέγιστου τῶν ἀδικημάτων) y *Decal.* 131.

¹⁶ Cf. *Opif.* 165, *Leg.* II 74-75, *Sacr.* 26, *Gig.* 44, etc. El placer, ἡδονή, sustantivo de género femenino, es representado como una prostituta: *Opif.* 166, *Sacr.* 21; cf. Gaca 2003, 202 ss.

¹⁷ Cf. *Leg.* I 71-72, 106, III 224; *Sacr.* 45, 49; *Conf.* 54; *Migr.* 7-8; etc.

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 estoicismo¹⁸. 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, 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 ubicó la φιληδονία (*SVF* 3.394), definida como «el deseo desenfrenado de placeres» (*SVF* 3.397)¹⁹. 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 φιλήδονος 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) por los que el alma se desvía hacia todo tipo de vicios (*Sacr.* 32). Pero fundamentalmente la φιληδονία se relaciona con dos tipos de deseos: los «apetitos del vientre» (γαστρὸς ἐπιθυμίας), es decir, la comida y la bebida, y los «arrebatos de debajo del vientre» (ὑπογαστήριος οἶστρος), o sea, sexuales (*Opif.* 158)²⁰.

La vinculación de la φιληδονία a estos dos tipos de placeres 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.* III 138) hasta generar dos perniciosos vicios: la incontinenia (ἄκρασία) y la intempe-

¹⁸ De Platón procede la división tripartita del alma y la necesidad de que la razón domine sobre lo corporal e irracional (cf. *R.* 439d-442d, *Ti.* 79d-71a, *Phdr.* 246b ss., etc.). De los estoicos, Filón incorporó el concepto del νοῦς como «la parte rectora del alma», τὸ ἡγεμονικόν (cf. Chrysipp., *SVF* 2.836, 837, 839) e incluso suscribe en ocasiones la división en siete partes del alma irracional (cf. *Opif.* 117-8, *Leg.* I 11, 39, *Her.* 232 y Chrysipp., *SVF* 2.827-833). Cf. Martín 1986, pp. 20-22.

¹⁹ Cf. *SVF* 3.395 y 2.937.29.

²⁰ Cf. *Leg.* III 145, 237, *Post.* 98, 182, *Spec.* III 23, 112 s., etc. Por eso el amante del placer es simbolizado por la serpiente, que se arrastra sobre su vientre (*Opif.* 157-8, *Leg.* II 90 y III 159), y por el rey de Egipto, que representa el dominio del cuerpo sobre la razón (*Leg.* III 38, 212, *Jos.* 153, *Somn.* II 211). Plutarco vincula la φιληδονία a los mismos tipos de deseos: *Comp. Demetr. Ant.* 4.3; 2.124f, 126e, 127e, 139b, 646a, 766b y f, 996e, 1094a.

rancia (ἀκολασία) (*Somn.* II 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. II 211)²¹. La ἐγκράτεια, consistente en el dominio de uno mismo frente a los placeres, empezando por las comidas, bebidas y los deseos sexuales²², es la virtud que más directamente se opone al desenfreno que se produce en la búsqueda del placer; de hecho, Filón la coloca en ocasiones en absoluto antagonismo contra el vicio de la φιληδονία (*Abr.* 24, *Spec.* IV 112). Su relevancia fundamental para la vida virtuosa es demostrada por la comunidad de los 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» (*Spec.* III 9), incluso si no se dirige hacia objetos prohibidos. Así sucede con los glotones, «ávidos de comida» (οἱ περὶ ἐδωδῆν ἄπληστοι) y con «los que aman a las mujeres» (οἱ φιλογύναιοι) que mantienen relaciones «en forma demasiado lujuriosa» (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.* III 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) se convierte en «una enfermedad incurable del alma» (ἀνίατον νόσον ψυχῆς, *Spec.* III 11)²³. De este modo, el adulterio se configura como una de las más graves formas de expresión de la φιληδονία, pues no solo implica un uso desmedido del placer sexual sino también una ofensa contra Dios –que explícitamente ha prohibido este acto– y contra el prójimo²⁴.

²¹ Ambas virtudes están en estrecha relación (cf. *Agr.* 98) y son simbolizadas por el ὀφιομάχης, especie de saltamontes cuyo nombre significa, literalmente, el que combate a la serpiente (*Opif.* 164, *Leg.* II 105).

²² Cf. *Det.* 101-103; *Spec.* I 149-150, IV 97, 99, 101, 124, etc.

²³ Cf. *Decal.* 124: más que el cuerpo se corrompe (διαφθείρεται) el alma de la mujer adúltera.

²⁴ En *Leg.* III 237 José afirma que si accediera a los deseos de la esposa de Putifar pecaría contra Dios convirtiéndose en φιλήδονος. Gaca 2003, pp. 209 ss., 214, considera que para Filón existen dos niveles en la transgresión sexual y el segundo –en el que se

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 por qué no puede acceder a sus solicitudes: «nosotros, los hijos de los hebreos... vamos castos a los matrimonios con jóvenes castas, poniendo por delante como objetivo, no el placer sino la generación de hijos legítimos» (*Jos.* 44). 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 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.* III 113), afirma Filón en otro lugar en referencia a los padres que exponen a sus hijos²⁵.

La estricta aplicación del criterio reproductor como principio regulatorio de las actividades sexuales permitidas o prohibidas es entonces un elemento fundamental del pensamiento filónico sobre el comportamiento sexual²⁶. En este punto, además, debe notarse que Filón se distancia de la tradición rabinica plasmada en la Misná, que, si bien asigna gran importancia a la reproducción²⁷, 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 matrimonio²⁸. En cambio, en el ámbito griego existen antecedentes del criterio procreacionista que se remontan incluso a Platón. En *Leyes* (838e) el filósofo

incluye el adulterio— constituye apostasía sexual pues es una rebelión contra Dios y, por lo tanto, merece la pena de muerte. Szesnat 1998, p. 88 s., discute la noción de apostasía sexual.

²⁵ Cf. *QG* IV 154.

²⁶ 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, pp. 261 ss., Belkin 1940, pp. 219-220, Baer 1970, pp. 94-95, Gaca 2003, p. 204 ss., Szesnat 1998, p. 88.

²⁷ Cf. *Yebamoth* VI 6, basado en la exhortación bíblica «fructificad y multiplicaos» (*Ge.* 1.28).

²⁸ *Ketuboth* V 6-7, sustentado en *Ex.* 21.10. Sobre esta diferencia entre Filón y la Ley Oral, cf. Belkin 1940, p. 219 s., y Winston 1998, p. 58 s.

ateniense centró en la procreación sus regulaciones referidas al comportamiento sexual y comparó 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, que utiliza la misma imagen en relación con la homosexualidad (*Spec.* III 32), la infertilidad (*Spec.* III 34) y el período de la menstruación (*Spec.* III 39). Gaca 2003, p. 205 s., si bien menciona este antecedente, atribuye más específicamente la centralidad de la procreación en Filón a una influencia de filósofos pitagóricos como Ocelo y Carondas, quienes de forma aún más estricta limitan toda actividad sexual a la procreación y expresan esta idea en términos muy similares a los filónicos²⁹. Dentro del ámbito de la filosofía greco-romana, los estoicos sostuvieron este mismo criterio de evaluación de la sexualidad. Uno de los textos más vehementes al respecto pertenece a Musonio Rufo: «Es preciso que quienes no vivan en forma lujuriosa ni sean unos malvados consideren lícitos solamente los placeres sexuales que se producen dentro del matrimonio y en vistas del nacimiento de hijos, que es también lo legítimo, pero injustos e ilegales aquellos que persiguen el placer en sí mismo, aun cuando ocurran en el marco del matrimonio»³⁰. También en Hierocles³¹ y en Séneca³², entre otros, se encuentran afirmaciones similares acerca del valor positivo de la procreación. 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 Augusto³³, que imponían sanciones a quienes permanecían célibes y a los matrimonios que no generaban descendencia, a la vez que premiaban a las familias prolíficas.

²⁹ Cf. Ocell. IV 1 y Charond. LXII 30. Los textos atribuidos a estos autores del siglo V a.C. son espurios y pertenecen más probablemente al siglo I a.C.

³⁰ Muson. 12; cf. 13a.

³¹ Cf. Stob. IV 22a.22.10; IV 22a.24.1, v. traducción y comentario en Ramelli 2009, 73 ss.

³² Cf. *Ep.* IX 17.

³³ *Lex Iulia de maritandis ordinibus* (18 a.C.) y *Lex Papia Poppaea* (9 d.C.). Cf. Treggiari 1993, pp. 60-80.

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 ámbito del judaísmo helenístico. En uno de los *Testamentos de los doce patriarcas*³⁴, el de Isacar (II 3), 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 Filón. De igual modo, Flavio Josefo destaca la finalidad procreativa del matrimonio al afirmar que la Ley reconoce una única unión natural (μῦξιν μόνην... τὴν κατὰ φύσιν), la que se produce con una mujer y con el fin de la procreación (τέκνων ἕνεκα, *Ap.* II 199)³⁵.

La primera justificación de la interdicción del adulterio en la *Exposición de la Ley* filónica se centra entonces 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.

V. 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 a la de otros delitos porque implica la propagación del

³⁴ Aunque en su forma final los *Testamentos* son documentos cristianos, Collins 2000, p. 177, afirma que son de interés para la comprensión de la ética del judaísmo helenístico «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».

³⁵ En *BI* II 160-161 Josefo atribuye esta misma concepción a los Esenios.

comportamiento transgresor hacia otras personas. El adúltero 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 riesgo de que su accionar se convierta en «objeto de atención y emulación» (*Spec.* III 11) también para otros hombres.

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).

Según la descripción filónica, los hogares de los adúlteros resultan «arruinados» (ἀναστάτους) como producto de la condena social, puesto que «se llenan de injuria (ὑβρεως), de deshonor (ἀτιμίας) y de los mayores reproches (τῶν μεγίστων ὀνειδῶν)» (*Decal.* 126). Los términos empleados remiten a las categorías del honor y la reputación que determinan el estatus o posicionamiento social de los individuos o las familias. De hecho, los diversos vocablos denotan una fuerte mengua en el honor y la imagen pública: dos de ellos —ὑβρις y ὀνειδος— eran de uso frecuente para calificar actos o formas de comportamiento que causaban ultraje, deshonor o vergüenza³⁶; el otro, ἀτιμία, literalmente significa carencia de honra, τιμή, pero además, en el marco del léxico jurídico designaba la sanción penal consistente en la pérdida de todos o una parte de los derechos ciudadanos³⁷. En el pensamiento griego, el adulterio aparece indisolublemente ligado a la cuestión del honor, pues el honor masculino se define en gran parte en base a la castidad de las mujeres de la familia³⁸. El adúltero, por su parte, es siempre juzgado de manera muy negativa en el mundo griego y, como principal responsable de la falta, fuertemen-

³⁶ 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, Cairns 1996, Cohen 1991a. El término ὀνειδος es incluido por Cairns 1993, p. 4, en el campo semántico configurado alrededor del αἰδώς.

³⁷ Cf. Cohen 1994, pp. 72-73.

³⁸ Cf. Cohen 1994, p. 140 ss.

te condenado³⁹. En cambio, si bien la sociedad romana reconoce igualmente estos valores, allí el honor femenino no determina ni afecta en tan gran medida como en Grecia al masculino, es decir que, en el caso de la mujer adúltera, la deshonra recaería sobre ella pero no sobre su marido⁴⁰. En cuanto a la sociedad en que surgió y tomó forma el texto bíblico, a pesar de que se ha reconocido en ella la presencia de los valores de honor y vergüenza⁴¹, 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 santidad⁴². Lo más probable, entonces, es que sean las categorías griegas las que permean el pensamiento de Filón en este punto.

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.* III 11) y, por otro, el que resulten «incumplidas» (ἀτελεῖς, *Spec.* III 11) sus «esperanzas de tener hijos legítimos» (τὰς ἐπὶ γνησίοις παισὶν ἐλπίδας, *Decal.* 126). La primera de estas dos consecuencias negativas 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 hostilidad, aprendiendo muchos modos de rechazar y odiar (ἀποστρέφεσθαι 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).

³⁹ Cf. Patterson 1998, p. 116; en contra, Cohen (ibíd.).

⁴⁰ Cf. Treggiari 1991, pp. 311-312; una opinión distinta expresa Cohen 1991b, p. 115.

⁴¹ Cf. Mathews y Benjamin 1996.

⁴² Mathews y Benjamin 1996, p. 11, consideran los conceptos de honor y vergüenza como análogos a los de pureza/impureza e intercambiables con ellos. Pero, creemos, no se trata únicamente de una diferencia terminológica; cf. Stiebert 2002, quien afirma: «Honour/shame does not emerge as a useful binary pairing for the purposes of examining human interactions in biblical literatura» (p. 166).

Esta relación entre el adulterio y la pérdida de la *φιλία* en la pareja se encuentra ausente de la legislación bíblica⁴³, pero no solo tiene ya algunos antecedentes en el ámbito legal y filosófico griego de la época clásica⁴⁴, sino que además se fundamenta en una novedosa concepción del matrimonio que comenzaba a expandirse en la sociedad greco-romana del siglo I. En efecto, el amor entre esposos empezaba a considerarse un sentimiento natural que contribuía al buen funcionamiento de la convivencia. Musonio Rufo (13a), en este sentido, sostiene que la generación de hijos no es la única base del matrimonio, sino que también resultan esenciales la *συμβίωσις*, convivencia o vida en común, *κοινωνία βίου*, y la mutua *κηδεμονία*, término que suele traducirse por ‘cuidado’ o ‘solicitud’, pero que tiene un fuerte componente afectivo, por lo que expresa el cariño y preocupación de uno por el otro⁴⁵. Plutarco, por su parte, además de la *φιλία*, defiende la posibilidad y bondad del *ἔρωσ*, el amor en toda su dimensión, entre esposos (*Amatorius* 767d-768d, 769a-b) y considera que el matrimonio se basa en la más completa comunidad de vida, material, física y espiritual: *συμβίωσις, συμπάθεια* y *κοινωνία παντὸς τοῦ βίου*. Si bien estos escritores son levemente posteriores a Filón, puede percibirse que el amor conyugal comenzaba a ocupar un lugar de mayor importancia en el pensamiento greco-romano contemporáneo a nuestro autor. Treggiari 1993, pp. 231ss., esp. 246s., a través de un minucioso análisis de epitafios y otras inscripciones funerarias que destacan especialmente el afecto que inspiraban las esposas en sus maridos, demuestra que esto no solo sucedía en el ámbito filosófico, sino también en la vida social. Por ello no es sorprendente que Filón reitere en diversos puntos de su obra el amor y la comunidad vital que implica la relación marital, y que uno de los efectos nefastos del adulterio sea justamente la ruptura de ese vínculo que pone en grave peligro a la familia entera.

⁴³ Boyarin 1995, p. 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 (p. 53, n. 32); contra esta opinión, cf. Winston 1998, pp. 53-56, y *Spec.* I 138, III 35, 67-68, 70, 80, *QG* III 21, IV 154, *Opif.* 151-2.

⁴⁴ Cf. X., *Hier.* III 3-4; *Lys.*, I 33; Arist., *EN* 1161a, 1162a. En el período helenístico, el texto atribuido a la pitagórica Perictione (143 = Stob. IV 28.19.10 ss.) destaca la necesidad de que la mujer sienta amor (*φιλία*) por su marido, a fin de que no busque amores ilícitos y se convierta así en una enemiga encubierta por sus falsas muestras de cariño, idea notoriamente similar a la de Filón.

⁴⁵ La versión en inglés de Lutz 1947 traduce el término directamente como amor («love»).

De hecho, sin duda la consecuencia más problemática del adulterio para nuestro autor es 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 y recibirán de su supuesto padre una herencia que no les corresponde» (*Decal.* 128)⁴⁶. A ello se suma que el marido engañado, «a la manera de un ciego, sin saber nada de las intrigas, 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).

Si bien la Ley bíblica no menciona la cuestión de la descendencia en relación con el adulterio, es muy probable que este problema tuviera relevancia en la sociedad israelita en que se produjo esta legislación. Así, Anthony Phillips 2002, p. 79, en su estudio sobre el adulterio en la Biblia, lo considera una de las razones centrales para la condena de este delito. Ya en época rabínica, la Misná declara bastardos a los hijos nacidos de uniones extramatrimoniales (*Yebamoth* IV 13)⁴⁷. Y esa clasificación, al tiempo que suponía un fuerte estigma social, imponía concretas restricciones a la participación en la vida de la comunidad⁴⁸, como hace suponer

⁴⁶ Igualmente en otros lugares afirma Filón que la falta produce el efecto de «adulterar (κίβδηλεύειν) una completa y prolífica descendencia» (*Spec.* III 11) y «corromper (o adulterar: νοθεύων) el matrimonio, el hogar y la descendencia» (*Jos.* 45).

⁴⁷ En *Si.* 23.24 se afirma también que si una mujer es adúltera «las consecuencias de su falta caerán sobre sus hijos».

⁴⁸ Cf. Jeremias 1969, pp. 341-342. Neufeld 1994, p. 225, describe la evolución semántica del término hebreo que designaba al bastardo: «Originally the *mamzér* 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».

el hecho de que *De. 23.3* expulse a los bastardos de la Asamblea del Señor. 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 bastardos a los hijos nacidos de una relación adúltera, como lo demuestra el empleo simultáneo y la homologación de los términos μοιχίδιοι y νοθεύω en *Decal. 128*⁴⁹.

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 con estas consideraciones económico-políticas que ya los griegos de época clásica expresaban una fuerte preocupación por los efectos del adulterio sobre la descendencia. Lisias (I 32), por ejemplo, argumentaba que el adulterio es un delito más grave que una violación porque provoca incertidumbre acerca de la paternidad de los hijos⁵⁰. Esta inquietud resulta aún más clara 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*. Tanto es así que Papiniano, en su recuento de esta ley, explica que el nombre de la falta, *adulterium*, deriva del «parto concebido *ex altero* (de otro)» (*Dig. XLVIII 5.6.1*).

En el contexto imperial romano el interés 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

⁴⁹ Cf. también *Mut. 132*: νόθα καὶ μοιχίδια. Filón utiliza el término griego νόθος, bastardo, con distintos sentidos: *a*) hijos de las concubinas y no de las esposas legítimas (*Deus 121, Sobr. 8, Fug. 73*); *b*) hijos producidos por la unión entre hebreo/a y gentil (*Mos. I 147, II 193*); *c*) hijos adúlteros (*Mut. 132, Spec. III 11*).

⁵⁰ Cf. Harrison 1968, p. 32; Cole 1984, p. 106; Carey 1995, p. 416.

estatus social que conferían a quienes las poseían; tal es el caso del hermano del propio Filón, Gayo Julio Alejandro, y sus hijos⁵¹. Dado que la ciudadanía se transmitía de padres a hijos⁵², 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, pp. 66-69, plantea la profunda influencia que ejerció en Filón la propaganda moral de Augusto, 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. 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.

VI. CONSIDERACIONES FINALES: EL VALOR POLÍTICO DE LAS EXPLICACIONES FILÓNICAS

El análisis desarrollado demuestra que es imposible aislar las interpretaciones filónicas de las leyes judías del contexto socio-político y cultural en que se producen. De hecho, es innegable la finalidad política y apologética de la explicación que despliega Filón. Sin rehusar 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 filológicos y con la legislación romana recientemente difundida en el Imperio. De este modo, por un lado, el filósofo confirma que las leyes sustentadas por la autoridad divina abarcan y contienen en su interior los valores éticos que la razón humana ha llegado a considerar fundamentales y, por otro, logra que las leyes bíblicas se vuelvan no solo accesibles, sino incluso aceptables para un público mucho más amplio que el de la propia comunidad judía. Pueden

⁵¹ La cuestión de la ciudadanía en la Alejandría imperial y, en especial, de la condición política de los judíos alejandrinos, es muy compleja. Cf. Modrzejewski 2001, pp. 81-83, 163 s., 185, 190; Smallwood 1976, pp. 227 s., 232 s.; Ferguson 2003, p. 62 s.

⁵² Ambos progenitores debían ser ciudadanos; cf. Modrzejewski 2001, p. 164, sobre la ciudadanía alejandrina, y Ferguson 2003, p. 62, sobre la romana.

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, 157ss.⁵³, quien postula que el judaísmo helenístico configuró una ética común que, sin repudiar sus propios valores esenciales, podía suscitar el respeto del público helénico a través de dos estrategias fundamentales: seleccionar y enfatizar aquellos valores del judaísmo que podían ser compartidos y avalados por los gentiles cultos y formularlos «in ways that were also thoroughly Hellenistic» (p. 158).

Por otra parte, no debe olvidarse que las justificaciones éticas y sociales que propone Filón no solo fundamentan la ley que prohíbe el adulterio, sino también la severa sanción impuesta a su transgresión: los adúlteros «como enemigos públicos de toda la especie humana, deben ser castigados con la muerte» (*Spec.* III 11). Si bien en esta afirmación el alejandrino sigue las disposiciones bíblicas contenidas en *Le.* 20.10 y *De.* 22.22, su rigor resulta mucho mayor al conocido incluso en el mismo ámbito judío. En las narrativas bíblicas, de hecho, no se aplica jamás este castigo extremo⁵⁴ y los rabinos, a pesar de que dedican gran parte de su discusión en la Misná al modo de ejecución de la pena capital, fueron estableciendo cada vez mayores restricciones a su efectiva aplicación, hasta prácticamente anularla⁵⁵. La sanción resulta asimismo mucho más estricta que las previstas en las legislaciones greco-romanas. En efecto, aunque los griegos consideraban justificado el homicidio de un adúltero hallado *in flagranti*, la pena capital no era la única posible, ni la más aplicada⁵⁶. En cuanto a las leyes romanas, Filón se acerca a ellas por medio de su calificación de los adúlteros como «enemigos comunes» o públicos (κοινὸν ἐχθρὸν), pues, como ha señalado Goodenough 1929, p. 79, esta denominación se aplicaba en el derecho imperial romano a los criminales más extremos, a los que el gobierno romano tomaba bajo su cargo a fin de asegurar una apropiada punición. Sin embargo, tampoco las leyes romanas

⁵³ Si bien el autor estudia otros textos del judaísmo helenístico como ejemplos de esta ética común –los *Oráculos Sibílicos*, 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.

⁵⁴ Cf. Epstein 1967, p. 199.

⁵⁵ Cf. Epstein 1967, pp. 202, 209, 211.

⁵⁶ Cf. Harrison 1968, pp. 35-36; MacDowell 1976, p. 125; Carey 1995, pp. 410, 414; Cole 1984, p. 104.

preveían como castigo más frecuente la muerte, sino que esta solo podía producirse en la forma de autodefensa y en casos excepcionales bien delimitados⁵⁷.

Por lo tanto, 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 mosaica⁵⁸. Es aquí donde se percibe con mayor claridad la motivación apologética de las explicaciones filónicas y de las estrictas penalidades que prescribe, pues el fin último de su exposición es la comprobación de que los valores inspirados por las leyes bíblicas convergen con las leyes e ideales greco-romanos e incluso los exceden, a la vez que su efectivo cumplimiento se ve garantizado de la manera más firme mediante sanciones de una severidad desconocida en otras legislaciones del Imperio. Y ello no debe resultar sorprendente puesto que, como Filón se empeña en demostrar, frente a las normativas imperfectas creadas por los hombres y susceptibles al cambio y la caducidad, las leyes Divinas constituyen las más acabadas y rigurosas protectoras del orden social más perfecto, el avalado por la Naturaleza y por su Creador.

BIBLIOGRAFÍA

- Alon, G. 1977: «On Philo's Halakha» en Alon, G., *Jews, Judaism and the Classical World: studies in Jewish history in the times of the Second Temple and Talmud*, Jerusalén, pp. 89-137.
- Baer, R. A. 1970: *Philo's use of the categories male and female*, Leiden.
- Belkin, S. 1940: *Philo and the Oral Law: The Philonic Interpretation of Biblical Law in Relation to the Palestinian Halakah*, Cambridge.
- Boyarin, D. 1995: *Carnal Israel: Reading sex in the Talmudic culture*, California.
- Cairns, D. L. 1996: «Hybris, dishonor, and thinking big», *Journal of Hellenic Studies* 116, pp. 1-32.
- Cairns, D. L. 2002: *Aidos. The psychology and ethics of honour and shame in ancient Greek literature*, Oxford.

⁵⁷ Cf. Ghirardi 2005, pp. 113-115, 119, y Treggiari 1993, pp. 282-285, 290.

⁵⁸ Esta interpretación coincide en gran medida con lo postulado por D'Angelo 2007, pp. 71 y 76s.

- Carey, C. 1995: «Rape and adultery in Athenian law», *Classical Quarterly* 45/2, pp. 407-417.
- Cohen, D. 1991a: «Sexuality, violence and the Athenian law of *hubris*», *Greece & Rome* 37/2, pp. 171-188.
- Cohen, D. 1991b: «The Augustan Law on Adultery: the social and cultural context», en Kertzer, D. I. y Saller, R. P. (eds.), *The family in Italy: From Antiquity to the present*, New Haven, pp. 109-126.
- Cohen, D. 1994: *Law, sexuality and society. The enforcement of morals in classical Athens*, Cambridge.
- Cohn, L., Wendland, P. y Reiter, S. (eds.) 1962: *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*, 7 vols., Berlín.
- Cole, S. G. 1984: «Greek sanctions against sexual assault», *Classical Philology* 79/2, pp. 97-113.
- Collins, J. J. 2000: *Between Athens and Jerusalem. Jewish identity in the Hellenistic Diaspora*, Grand Rapids y Cambridge.
- D'Angelo, M. R. 2007: «Gender and Geopolitics in the work of Philo of Alexandria: Jewish piety and Imperial family values», en Penner, T. y Vander Stichele, C. (eds.), *Mapping Gender in Ancient Religious Discourses*, Leiden, pp. 63-88.
- Epstein, L. M. 1967: *Sex laws and customs in Judaism*, Nueva York.
- Ferguson, E. 2003: *Backgrounds of Early Christianity*, Grand Rapids.
- Fisher, N. R. E. 1976: «Hybris and Dishonour: I», *Greece & Rome* 23/2, pp. 177-193.
- Gaca, K. L. 2003: *The making of fornication. Eros, ethics and political reform in Greek philosophy and early Christianity*, Berkeley y Londres.
- Ghirardi, J. C. 2005: «Regulación jurídica de las conductas sexuales extramatrimoniales en el Derecho Romano», en Asociación de Derecho Romano de la República Argentina, *Trabajos presentados – XVII Encuentro Nacional de Profesores de Derecho Romano de la República Argentina «Homenaje al Dr. Luis Rodolfo Argüello»*, General Roca, pp. 103-144.
- Goodenough, E. 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.
- Harrison, A. R. W. 1968: *The law of Athens. The Family and Property*, Oxford.
- Heinemann, I. 1973: *Philons griechische und jüdische Bildung*, Breslavia.
- Heinemann, I. 2008: *The reasons for the commandments in Jewish thought: from the Bible to the Renaissance*, Brighton.
- Jeremias, J. 1969: *Jerusalem in the Time of Jesus. An investigation into economic and social conditions during the New Testament period*, Filadelfia.
- Klawans, J. 2000: *Impurity and sin in Ancient Judaism*, Oxford.
- Lutz, C. (ed. y trad.) 1947: *Musonius Rufus: the Roman Socrates. Lectures and Fragments*, New Haven.

- MacDowell, D. 1978: *The law in classical Athens*, Nueva York.
- Martín, J. P. 1986: *Filón de Alejandría y la génesis de la cultura occidental*, Buenos Aires.
- Mathews, V. H. y Benjamin, D. C. 1996: *Honor and shame in the world of the Bible*, Atlanta.
- Modrzejewski, J. M. 2001: *The Jews of Egypt. From Ramses II to Emperor Hadrian*, Skokie, Illinois.
- Najman, H. 1999: «The Law of Nature and the authority of Mosaic Law», *The Studia Philonica Annual* 11, pp. 55-73.
- Neufeld, E. 1994: *Ancient Hebrew Marriage Laws. With special references to general Semitic laws and customs*, Londres, Nueva York y Toronto.
- Patterson, C. B. 1998: *The family in Greek history*, Cambridge y Londres.
- Phillips, A. 2002: «Another look at Adultery», en *Essays on Biblical Law*, Londres, pp. 74-95.
- Rahlfs, A. (ed.) 1971: *Septuaginta*, 2 vols, Stuttgart.
- Ramelli, I. (ed.) 2009: *Hierocles the Stoic: Elements of Ethics, Fragments and Excerpts*, Atlanta.
- Smallwood, E. M. 1976: *The Jews under Roman rule. From Pompey to Diocletian*, Leiden.
- Stiebert, J. 2002: *The construction of shame in the Hebrew Bible. The prophetic contribution*, Londres.
- Szesnat, H. 1998: «‘Pretty boys’ in Philo’s De vita contemplativa», *The Studia Philonica Annual* 10, pp. 87-107.
- Treggiari, S. 1993: *Roman marriage. Iusti Coniuges from the time of Cicero to the time of Ulpian*, Oxford.
- Winston, D. 1998: «Philo and the Rabbis on Sex and the Body», *Poetics today* 19/1, pp. 41-62.
- Winston, D. 2009: «Philo and Rabbinic Literature», en Kamesar, A. (ed.), *The Cambridge Companion to Philo*, Cambridge, pp. 231-253.

Fecha de recepción de la primera versión del artículo: 21/05/2013

Fecha de aceptación: 26/11/2013

Fecha de recepción de la versión definitiva: 03/12/2013