

ISSN 2362-535X

ANUARIO ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ

ESTUDIOS DE FILOSOFÍA E HISTORIA DE LAS RELIGIONES

Francisco García Bazán

Laura Perez

Paola Druille

Laura Bizarro

José Antonio Carrascosa Fuentes

Marcos Jasminoy

Fabián Ludueña Romandini

Matilde Isabel García Losada



ACADEMIA NACIONAL DE CIENCIAS DE BUENOS AIRES
CENTRO DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS EUGENIO PUCCIARELLI
Sección de Filosofía e Historia de las Religiones

Año V – N° 6 – 2015

ANUARIO ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ

ESTUDIOS DE FILOSOFÍA E HISTORIA DE LAS RELIGIONES



**ACADEMIA NACIONAL DE CIENCIAS DE BUENOS AIRES
CENTRO DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS EUGENIO PUCCIARELLI
Sección de Filosofía e Historia de las Religiones**

Alvear 1711 (3º piso)
C1014AAE Ciudad de Buenos Aires
República Argentina

Año V – N° 6 – 2015

ANUARIO EPIMELEIA
Estudios de Filosofía e Historia de las Religiones

Comité Académico:

José Antonio Antón Pacheco (Universidad de Sevilla), Juan E. Bolzán (CONICET), Alberto Caturelli (CONICET), André Coyné (Université d'Abidjan), Raffaele Farina (Pontificia Università Salesiana), Giovanni Filoramo (Università di Torino), Stephen Gersh (Medieval Institute University of Notre Dame), John Glucker (Tel Aviv University), Jean-Pierre Laurant (Ecole Pratique des Hautes Études-Sorbonne), Grazia Marchianò (Università di Siena), José Pablo Martín (CONICET), José Monserrat Torrents (Universitat Autònoma de Barcelona), Evangelos Moutsopoulos (Universidad de Atenas), Juan Fernando Ortega Muñoz (Universidad de Málaga), Birger A. Pearson (University of California-Santa Barbara), Kurt Rudolph (D. D. Philipps-Universität Marburg), Miguel Verstraete (Universidad Nacional de Cuyo)

Director:

Francisco García Bazán

Secretario:

Juan Bautista García Bazán

Comité de Redacción:

Juan Carlos Alby, Claudio Calabrese, Olivia Cattedra,
Patricia Andrea Ciner, Hanna Chelmicki,
Andrea P. De Vita, Jorge F. Ferro,
Bernardo Nante, José María Nieva, Leandro Pinkler,
Graciela L. Ritacco de Gayoso,
Cristina Simeone, Cecilia Romana

EL ABORTO EN LOS TEXTOS DE FILÓN DE ALEJANDRÍA

Laura Pérez
(UNLPam - CONICET)

Resumen

Filón de Alejandría es uno de los primeros exégetas bíblicos que desarrolla una discusión razonada acerca la práctica del aborto, asentada en lugares específicos del Pentateuco. El filósofo judío trata esta problemática en diversos lugares: Las leyes particulares 3.108-109, La unión con los estudios preliminares 136-138, Sobre las virtudes 137-139 y Apología por los Judíos 7.71. Sin embargo, no es tarea sencilla determinar cuál es su posición al respecto, pues las opiniones que expresa acerca de esta temática resultan en una primera lectura ambiguas o contradictorias. En el presente trabajo, analizaremos los principales textos sobre el aborto en la obra filoniana a fin de determinar cuál es su postura frente a esa práctica y con qué argumentos la justifica.

Palabras clave: Aborto, Pentateuco, Septuaginta.

Filón de Alejandría es uno de los primeros exégetas bíblicos que desarrolla una discusión razonada acerca la práctica del aborto, asentada en lugares específicos del Pentateuco. El filósofo judío trata esta problemática en diversos lugares: *Las leyes particulares* 3.108-109, *La unión con los estudios preliminares* 136-138, *Sobre las virtudes* 137-139 y *Apología por los Judíos* 7.7¹. Sin embargo, no es tarea sencilla determinar cuál es su posición al respecto, pues las opiniones que expresa acerca de esta temática resultan en una primera lectura ambiguas o contradictorias. En el presente trabajo, analizaremos los principales textos sobre el aborto en la obra filoniana a fin de determinar cuál es su postura frente a esa práctica y con qué argumentos la justifica.

Uno de los escritos en que Filón discute el problema con mayor detenimiento es *Las leyes particulares* 3, donde el tema se introduce en el marco de la exposición de las leyes bíblicas incluidas bajo el séptimo mandamiento bíblico: “No matarás”². Allí Filón incluye el caso bíblico registrado en Ex 21.22-23, sobre 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 la Biblia hebrea 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

1 Nos referimos a los textos de Filón mediante las abreviaturas de los títulos latinos establecidas por The Studia Philonica Annual. Utilizamos la edición de Cohn et al. (1962), sobre cuya base elaboramos la traducción de los pasajes pertinentes.

2 El mandamiento “No matarás” (οὐ φονεύσεις) se registra en Dt 5.18 y Ex 20.15 en la LXX (= Dt 5.17 y Ex 20.13 en la Biblia hebrea). Filón expone las leyes especiales subordinadas a este mandamiento en Spec. 3.83-209.

abortada³. Ello es posible porque 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 Dios⁴: ἐξεικονισμένον, participio pasivo del verbo ἐξεικονίζω, que significa “formado a la imagen de...” o bien “completamente modelado o formado”⁵. Por lo tanto, los versículos de la *Septuaginta* distinguen una situación en que el niño 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 talió⁶:

«Si pelearan dos hombres y golpearan a una mujer embarazada y su hijo fuese expulsado sin estar formado, serán castigados con una multa [...] Si estuviese formado, se pagará vida por vida...»

ἐὰν δὲ μάχωνται δύο ἄνδρες καὶ πατάξωσιν γυναῖκα ἐν γαστρὶ ἔχουσαν, καὶ ἐξέλθῃ τὸ παιδίον αὐτῆς μὴ ἐξεικονισμένον, ἐπιζήμιον ζημιωθήσεται [...] ἐὰν δὲ ἐξεικονισμένον ᾦν, δώσει ψυχὴν ἀντὶ ψυχῆς... (Ex 21.22-23).

Con base en este texto, Filón, por empezar, asigna mayor responsabilidad al causante del aborto a través de una modificación de la situación de partida: no se trata de una mujer que accidentalmente recibe un golpe en medio de una pelea entre terceros, sino de alguien que «se ha trenzado [en disputa] con una mujer embarazada» (συμπλακεῖς γυναῖκί τις ἐγκύω, *Spec.* 3.108). Si el feto abortado estaba «sin modelar e informe» (ἄπλαστον καὶ ἀδιατύπωτον), el responsable «debe ser multado» (ζημιούσθω), mientras que 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). Filón, además, explica los motivos por los que se aplican dos penas distintas en estas diferentes situaciones, motivaciones que no estaban explicitadas en el texto bíblico. En el primer caso, el del aborto de un feto informe, 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

3 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 a son 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).

4 Cf. Gn 1.27, 5.1, 9.6.

5 Cf. LSJ s.v.

6 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 acerca 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 talió, “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.

produce, el hombre». En la segunda situación, en cambio, el feto completamente formado ya «es un hombre» (ἄνθρωπος ἐστίν) «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).

En estas palabras filónicas pueden reconocerse varias ideas en las que el alejandrino se distancia del texto bíblico e introduce interpretaciones u opiniones originales. En primer lugar, es notoria la diferencia en lo que concierne al valor del feto. En el texto bíblico hebreo el feto abortado resultaba de menor valía que la vida de su madre, pues si solo se perdía el primero, una multa era suficiente, mientras que cuando la vida de la madre se veía afectada, debía ser compensada según la ley del talión porque poseía el valor de una vida humana. Filón, en cambio, considera que el castigo de quien golpea a una mujer embarazada siempre está motivado en la pérdida del embrión abortado. Establece, no obstante, una diferenciación según el grado de formación en que éste se encontrara. En un primer estadio de la gestación, la pérdida del embrión no puede considerarse una muerte, pues este era aún informe y por lo tanto no había adquirido todavía el estatuto humano. No obstante, si el feto estaba formado y había adquirido todas las partes del cuerpo humano, se trataría de una vida humana cuya existencia ha sido 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 noción de que el feto ya formado es un “hombre” (ἄνθρωπος) y su muerte un homicidio puede haber sido propiciada por la versión griega de los versículos bíblicos de Ex 21.22-23, pues el término ἐξεικονίζω, que, como dijimos, remite a la creación del hombre a imagen de Dios, pudo inducir la conexión con la definición del homicidio que Filón asienta para el séptimo mandamiento:

«Y aplica el nombre de homicidio al <acto> de quien mató a un ser humano, aunque en realidad esa acción es un sacrilegio, incluso el más grande de los sacrilegios⁷, puesto que entre las riquezas y tesoros del universo, ninguno es más sagrado ni más semejante a Dios que el hombre, hermosa imagen de un hermoso modelo, forjada según la idea arquetéptica del Logos».

Ὄνομα μὲν ἀνδροφονία κατὰ τοῦ κτείναντος ἄνθρωπον ἐπιφημίζεται, τὸ δ' ἀληθὲς ἔργον ἐστὶν ἱεροσυλία καὶ ἱεροσυλιῶν ἢ μεγίστη, διότι τῶν ἐν κόσμῳ κτημάτων καὶ κειμηλίων οὐδὲν οὔτε ἱεροπρεπέστερον οὔτε θεοειδέστερόν ἐστιν ἀνθρώπου *** παγκάλῃς εἰκόνοσ παγκαλὸν ἐκμαγεῖον ἀρχετύπου λογικῆς ἰδέας παραδείγματι τυπωθέν.

En este párrafo, la gravedad del crimen de homicidio se asienta en la noción de que

7 Traducimos como “sacrilegio” el término ἱεροσυλία, que más exactamente significa “robo de templos” (cf. Prov. 2, 33), un delito de gravedad en Grecia, que podía ser penado con la muerte, prohibición de entierro en el Ática y confiscación de propiedades (cf. MacDowell 1978: 149). La relación entre este concepto y el homicidio fue establecida anteriormente por Platón en Leyes 869b, donde se afirma que el parricida es culpable también del delito de ἱεροσυλία puesto que “robó el alma de su progenitor”, es decir, el hombre se considera un templo donde mora el alma semejante a Dios. En este pasaje de Filón, de modo similar, el universo se concibe como el templo y el hombre como la imagen de Dios. Sobre la analogía filónica entre el homicidio y la ἱεροσυλία, cf. nuestro trabajo “El homicidio es robo de templos (ἱεροσυλία) según Filón: explicación metafórica de un mandamiento bíblico” en Braicovich, R. S., Andrea, R. y De Angelis, R. (comps.). Actas del Primer Simposio Internacional de Filosofía Helenística. Rosario 2013. En Homenaje al Dr. Armando R. Poratti. Rosario: UNR Editora, 2013; pp. 109-118.

el hombre es semejante a Dios (θεοειδής)⁸ pues es imagen (εἰκών) del Logos divino⁹, por lo tanto, resulta lógico que la muerte de un embrión que ya está “formado a la imagen” (ἐξεικονισμένον) sea evaluada como tal crimen. Pero esta afirmación, a pesar de ser facilitada por el texto bíblico de la *Septuaginta*, adquiere una enorme relevancia y originalidad, puesto que en el contexto cultural greco-romano en que escribe Filón, 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)¹⁰. Aristóteles, por su parte, observa que cuando las parejas tienen hijos en exceso, «es preciso provocar el aborto» (ἐμποιεῖσθαι 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* hipocrático¹¹, hasta la abierta aceptación de los más variados métodos de contracepción y aborto¹². 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 heredarlo¹³. Pero esta posibilidad no implica que un padre fuese sancionado si él mismo decidía la ejecución del aborto¹⁴.

8 El calificativo θεοειδής aplicado al alma humana se encuentra en Platón (Fedón 95c 5) y es frecuentemente utilizado por Filón, véase Spec. 3.207; Opif. 69; 137; Det. 84.

9 Concepción filónica de que el alma racional del ser humano –el νοῦς, intelecto– es copia de la idea arquetípica (ἀρχέτυπος ἰδέα) y paradigma (παράδειγμα), que es el Logos (Opif. 25), imagen (εἰκών) de Dios (Conf. 147). Sobre este tema cf. Wolfson 1962: I 433 ss. La semejanza del hombre a Dios la explica Filón en su interpretación de Gn 1.26 (Opif. 69; Leg. 3.96; Heres 230-231), pero esta semejanza en relación con el homicidio aparece en otro lugar bíblico, Gn 9.6: «Quien derrame la sangre de un hombre, verá derramada a cambio su propia sangre, pues a imagen de Dios he creado al hombre» (véase Somn.

1.74). La relación entre la gravedad del homicidio y la concepción del hombre como imagen del Logos reaparece en Decal. 134 y en Spec. 3.207. Sobre la idea del cuerpo como morada del alma, que a su vez es morada de Dios, véase Praem. 123.

10 Cf. además Platón, República 461b-c.

11 Corpus Hipocraticum, Juramento 15. Cf. nota 6 en la edición de Lara Nava 1983: 81.

12 Cf. Corpus Hipoc., 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.

13 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.

14 «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 γραφή only lay in cases such as the present seems to be, where the father is dead and

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 nutre¹⁵. 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 ζῷον, que más específicamente que “ser vivo” significa “animal”.

Aristóteles 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 intelectiva¹⁶. 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 alma¹⁷. Por eso es significativo que Aristóteles indique el aborto únicamente «antes de que surjan la sensación y la vida» (πρὶν αἴσθησιν ἐγγενέσθαι καὶ ζωὴν) (*Política* 1335b). Parece referirse al inicio de la forma de vida animal (ζωήν)¹⁸ y no indica en qué momento el

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 γραφή does not entail the view that a father was liable to a penalty for procuring an abortion». (Harrison 1968: 73)

15 Πλάτων ζῷον τὸ ἔμβρυον· καὶ γὰρ κινεῖσθαι ἐν τῇ γαστρὶ καὶ τρέφεσθαι (Aecio, Placita Philosophorum 5.15 = Pseudo-Plutarco, 907c).

16 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 causade 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).

17 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.

18 Como señala Harrow Feen (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 intelectiva), 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».

embrión adquiere este estatuto¹⁹, 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)²⁰. Por lo tanto, durante este tiempo tiene la condición de una planta, que para los estoicos (a diferencia de Platón y Aristóteles²¹) no tenían alma de ningún tipo²². Solo con la primera respiración al momento del nacimiento se incorpora al feto el alma y este se convierte en un ser humano vivo.²³ 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 hijos²⁴. 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 penalidades, como tampoco resultaban afectadas las personas externas a la familia que participaran en el hecho²⁵.

Si volvemos a los párrafos de Filón que hemos citado, podemos afirmar que el filósofo judío 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 ha acabado su formación, el aborto constituye un homicidio. Sin embargo, existe una insalvable 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 efectuado en un estadio más temprano requiere un castigo pues, aunque el feto en tal período no fuese todavía un hombre completo, hubiera llegado a serlo si no se hubiera interrumpido el proceso natural de su formación.

Esta actitud no solo se muestra en el párrafo de *Spec.* 3.108 que hemos citado, sino que se percibe también en la lectura alegórica de Ex 21.22-23 que Filón propone en el tratado

19 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.

20 Aecio, Placita Philosophorum 5.15 = SVF 2.756, cf. SVF 2.757.

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

22 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.

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

24 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).

25 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.

Acerca de la unión con los estudios preliminares 136-138. Allí el alejandrino 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» (ἀσαφής καὶ ἀδηλουμένη προσβολή) frente a otro «claro y distinto» (ἐναργής καὶ τρανή) (*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:

«Pues 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. Por esto ha sido ordenado por la ley un castigo incierto cuando se trata de un hecho incierto, y uno definido cuando se trata de un hecho perfecto».

οὐ γὰρ ἦν ὁμοιον, τέλειόν τε καὶ ἀτελὲς διανοίας ἔργον διαφθεῖραι, οὐδὲ εἰκαζόμενον καὶ καταλαμβανόμενον, οὐδὲ ἐλπίζόμενον καὶ ἤδη ὑπάρχον. διὰ τοῦτο ὅπου μὲν ἐπιτίμιον ἄδηλον ἐπ' ἀδήλω πράγματι, ὅπου δὲ ὠρισμένον ἐπὶ τελείῳ νομοθετεῖται (*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.

En otros lugares, sin embargo, Filón parece acercarse más a la noción estoica, que veía al feto como una parte de la madre y no como un ser vivo independiente, ya sea actual o en potencia. Así, en *Spec.* 3.117 el alejandrino reconoce que tanto «entre los filósofos naturales» (παρά τε φυσικοῖς ἀνδράσιν) como «entre los más notables médicos» (παρὰ ἰατρῶν τοῖς δοκιμωτάτοις) es aceptada la idea de que «los fetos que todavía están adheridos a la madre dentro del vientre son una parte de las embarazadas» (τὰ²⁶ μὲν ἔτι κατὰ γαστρὸς προσεχόμενα τῇ μήτρᾳ τῶν κυουσῶν εἶναι μέρη). 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 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, sin embargo, a fin de comprender adecuadamente estas afirmaciones es necesario tener en cuenta que aquí Filón ya no intenta justificar la prohibición del aborto (de la que ya se ha ocupado antes, en §§ 108-109) sino la interdicción del infanticidio. En efecto, la teoría estoica citada le resulta útil para demostrar que: «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, está orientada a señalar 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

26 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”.

vida en el niño recién nacido. En consecuencia, si el aborto de un feto puede considerarse 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 más crueles formas de asesinato²⁷.

De esta manera, Filón logra derivar 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 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 y fue conducida como a una colonia que recibieron en suerte los hombres para que obtuviera los dones de la naturaleza...?».

Εἰ γὰρ τοῦ μηδέπω ταῖς ὀρισμέναις τῶν καιρῶν περιόδοις ἀποκυθέντος προνοητέον, ὡς μὴ ἐξ ἐπιβουλῆς τι δεινὸν πάθοι, πῶς οὐχὶ μᾶλλον τοῦ τελειογονηθέντος καὶ ὡς περ εἰς ἀποικίαν ἦν ἔλαχον ἄνθρωποι προπεμφθέντος ἐπὶ τῷ μεταλαχεῖν τῶν τῆς φύσεως δωρεῶν (*Spec.* 3.111).

Una situación similar se presenta en un pasaje del escrito *Sobre las virtudes* 137-139, donde Filón se refiere nuevamente a esta teoría estoica pero 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 ... τάξιν), 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 cría²⁸ (*Virt.* 134), de la que se deriva la interdicción de sacrificar en el Templo un animal preñado²⁹ (*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 τρόπον) 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

27 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: 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.

28 Lv 22.28.

29 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.

ellas la criatura que llevan en el vientre (*Virt.* 139). De hecho, según Filón, incluso otras legislaciones³⁰ 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 alcance la categoría de 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 aún 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 vida independiente³¹. 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. A pesar de la existencia de castigos de diversa gravedad según el momento de la gestación en que se produce el aborto –distinción que, por otra parte, el alejandrino no puede eliminar por encontrarse explicitada en los versículos bíblicos–, lo significativo es que la pérdida de un embrión en formación siempre merece una penalización pues constituye la destrucción de una vida humana, actual o futura.

Es en este sentido que la concepción filoniana del aborto se aparta notablemente de las posturas griegas y romanas frente a esta cuestión. En efecto, el alejandrino señala este contraste especialmente en relación con el infanticidio y la exposición de los niños, pero la particularidad judía en lo que concierne a la prohibición del aborto se manifiesta en el uso apologético que realiza de esta norma en su tratado *Apología por los judíos* o *Hipotéticas*. En esta obra en que defiende la calidad moral de los judíos y de sus leyes, Filón afirma que no es lícito «provocar el aborto de las mujeres mediante drogas u otros medios» (μη γυναικῶν ἀτοκίαις καὶ ἄλλαις μηχαναῖς ἀμβλοῦν, *Hypoth.* 7.7). En este caso, el carácter general del enunciado 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. De hecho, la mayoría de los escritores judeohelenísticos destacan estos aspectos de su propia legislación. Así, Flavio Josefo en *Contra Apión* –texto también

30 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)

31 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 la condición de un ser humano independiente. En la halajá, aunque el feto se define como parte del cuerpo de su madre (TB 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, *Oholo* 7.6. Ver Biale (1989: 26-27) y Schiff (2004: 27-57).

apologético 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» (ἤνφανείη τεκνοκτόνος ἂν εἴη ψυχὴν ἀφανίζουσα καὶ τὸ γένος ἐλαττοῦσα) (*Contra Apión* 2.202). Igualmente, en las *Sentencias* del 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 γαστρός, / μηδὲ τεκοῦσα κυσὶν ῥίγητι καὶ γυψὶν ἔλωρα, 184-185). Por último, un testimonio contra el infanticidio puede hallarse en el tercer libro de los *Oráculos Sibílicos*, que prescriben: «Cría tu propia descendencia de hijos y no la mates» (τὴν δ' ἰδίαν γένναν παίδων τρέφε μηδὲ φόνευε, 3.765). Si bien estos textos no poseen el nivel de desarrollo teórico y argumentativo que hallamos en los textos de Filón, muestran que en el ámbito del judaísmo helenístico la oposición al aborto y el infanticidio se erigían como muestras de la filantropía y la superioridad moral que distinguía a este grupo cultural de otros.

En conclusión, el análisis desarrollado ha demostrado que Filón es el primer exégeta bíblico que aborda la problemática del aborto e intenta justificar su postura frente a esta práctica mediante argumentos racionales, basados en lugares específicos del texto bíblico y en las teorías filosóficas griegas acerca de la condición del embrión en el vientre materno. Su posición a este respecto resulta ambigua pues asume por momentos la teoría aristotélica que asigna vida al embrión solo en un segundo momento de la gestación, mientras que en otros lugares parece aceptar la visión estoica que negaba la vida independiente del feto y lo consideraba parte de la madre. Sin embargo, su análisis del pasaje de Ex 21.22-23 muestra que, aun cuando pudiera asumir esta opinión, Filón considera que la vida humana ya está presente al menos en potencia en el feto, que es objeto del cuidado de la naturaleza, esto es, de Dios, que se ocupa de su formación y desarrollo hasta el momento en que considere oportuno que salga a la luz. Por eso Filón en *Spec.* 3.108-109 incluye la discusión de este pasaje en el marco de las leyes derivadas del mandamiento que prohíbe el homicidio y considera la muerte deliberada del embrión equivalente a los infanticidios logrados mediante la exposición de los niños ya nacidos. Otros tratamientos de la misma temática en la obra del alejandrino confirman esta interpretación. Así sucede en el pasaje de *Congr.* 136-138, donde el mismo texto de Ex es explicado en forma alegórica. En *Virt.* 136-138 cambia la base exegética pero, a partir del versículo de Lv 18.22 que prohíbe matar en un mismo día a un animal y su cría, Filón logra derivar la interdicción de matar a las criaturas que aún se hallan en el vientre materno. Por último, el tema se incluye en el tratado más fuertemente apologético de Filón, *Hypoth.*, donde por primera vez se alude a la utilización de fármacos abortivos por parte de las mujeres y se prohíbe en forma absoluta e irrestricta este tipo de proceder, cualquiera sea el estadio en que se encuentre el embarazo.

Bibliografía

- Belkin, Samuel. *Philo and the Oral Law: The Philonic Interpretation of Biblical Law in Relation to the Palestinian Halakah*. Harvard University Press, Cambridge, 1940.
- Biale, Rachel, "Abortion in Jewish Law". *Tikkun* 4/4; 1989, pp. 26-28.
- Cohn, Leopold, Wendland, Paul y Reiter, Siegfried (eds.). *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*. Vols. I-VII. De Gruyter (¹1896-1915), Berlin, 1962.
- Colson, Francis H. y Whitaker, George H. (eds.), *Philo*. Vols. I-X.
- Heinemann, London-New York, 1929-1939.
- Goodenough, Erwin R. *The jurisprudence of the Jewish courts in Egypt: Legal administration by the Jews under the early Roman Empire as described by Philo Judaeus*. Yale University Press, New Haven / Oxford University Press, London, 1929.
- Gorman, Michael J., *Abortion and the Early Church: Christian, Jewish and Pagan attitudes in the Greco-Roman World*. Wipf and Stock Publishers, Eugene (Oregon), 1998.
- Harrison, Alick Robin W. *The law of Athens. The Family and Property*, Clarendon, Oxford, 1968.
- Harrow Feen, Richard. "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*. Reidel, Dordrecht, 1983, pp. 283-300.
- Heinemann, Isaak (1973). *Philons griechische und jüdische Bildung*. Marcus, Breslau, ¹1932.
- Lara Nava, María Dolores (trad.), "Juramento" en García Gual, C. (ed.). *Tratados Hipocráticos*. Vol. I. Gredos, Madrid, 1983.
- MacDowell, Douglas, *The law in classical Athens*. Cornell University Press, New York (1978).
- Mommsen, Theodor (1991). *El derecho penal romano*. Temis, Bogotá, ¹1899.
- Parry, Donald W. y Tov, Emanuel (eds.) *The Dead Sea Scrolls Reader. Part 1. Texts concerned with religious law*. Brill, Leiden-Boston, 2004.
- Schiff, Daniel. *Abortion in Judaism*. Cambridge University Press, Cambridge, 2004.
- Wilson, Walter T. (ed.) *Philo of Alexandria. On virtues*. Brill, Leiden-Boston, 2011.
- Wolfson, Harry A. *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*. 2 vols. Harvard University Press (¹1947), Cambridge, 1962.

Laura Pérez

Universidad Nacional de La Pampa

lau_perez75@hotmail.com