



Δικαιοσύνη EN FILÓN DE ALEJANDRÍA: LA 'JUSTICIA' EN CONTEXTO JUDEO-HELENÍSTICO

Paola Druille

[Conicet - Universidad Nacional de La Pampa]
[paodruille@gmail.com]

Resumen: El objeto de este trabajo es analizar la estructura conceptual utilizada por Filón de Alejandría en la definición del término δικαιοσύνη ("justicia") en *Leyes particulares* 4. 136-143. Examinaremos qué es la justicia según Filón y cuáles son los conceptos que son parte constitutiva del proceso racional que implica su definición. Indagaremos también cuáles son las influencias griegas y bíblicas que delimitan la idea filónica de la justicia en el ámbito legislativo. De esta manera, podremos demostrar que Filón entiende la justicia no solo como el fundamento de la normativa codificada en las disposiciones escritas en la legislación de Moisés, sino también como la virtud del conocimiento de las realidades divinas contenidas en las leyes del Pentateuco que tienen su origen en Dios.

Palabras clave: Filón de Alejandría - justicia - definición - estructura conceptual - Ley.

**Δικαιοσύνη by Philo of Alexandria:
the 'justice' in Hellenistic Jewish context**

Abstract: The aim of this work is to analyze the conceptual structure used by Philo of Alexandria in the definition of the term δικαιοσύνη ("justice") in *Special Laws* 4. 136-143. We will examine what is the justice according to Philo and what are the concepts that are constitutive part in the rational process which its definition implies. In addition, we will inquire what are the Greek and biblical influences that delimit the philonic idea of the justice in the legal ambit. In this manner, we will be able to demonstrate that Philo understands the justice not only as the fundament of the regulations codified in the written rules in the legislation of Moses, but also as the virtue of the knowledge of the of the divine realities contained in the laws of the Pentateuch that have their origin in God.

Keywords: Philo of Alexandria - justice - definition - conceptual structure - Law.

Introducción

Los cuatro libros que forman las *Leyes particulares* de Filón de Alejandría ordenan la materia legislativa del Pentateuco en jerarquías filosóficas según los diez mandamientos que regulan la exposición de las leyes mosaicas. El cuarto de estos libros se diferencia de los tres primeros porque está organizado en dos partes bien diferenciadas. La primera parte expone las leyes especiales de los mandamientos octavo, noveno y décimo del Decálogo (§§ 1-235), y la segunda continúa con la explicación legislativa pero en el contexto de la "justicia" (δικαιοσύνη) entendida como la virtud principal de la Ley mosaica (§§ 136-238). Esta segunda parte está dividida a su vez en tres secciones: a) una introducción (§§ 136-143), b) un cuerpo expositivo (§§ 144-229), y c) una conclusión (§§ 230-238). En a) Filón presenta y justifica el tópico de

la justicia con ideas procedentes de los textos bíblicos y con terminología propia del ámbito filosófico de la ética griega, en especial de los escritos de Platón, Aristóteles y los estoicos; en b) continua con la exposición de la Ley; y en c) vuelve a utilizar argumentos filosóficos con los que intenta explicar la naturaleza de la justicia (§ 230) y su influencia (§§ 231 ss.).

De las tres secciones en que está dividida la segunda parte de *Leyes particulares 4*, nuestro estudio se centrará en la introducción porque concentra la estructura conceptual implicada en la definición de δικαιοσύνη¹, término entendido por Filón como el fundamento de la normativa codificada en las disposiciones escritas en la legislación de Moisés, pero también como la virtud del conocimiento de la Ley. En este último sentido, la definición de δικαιοσύνη implica la identificación de un conjunto de conceptos que constituyen el proceso racional a través del cual se alcanza el conocimiento de las realidades divinas o concepciones subyacentes en las leyes del Pentateuco que tienen su origen en Dios. Nuestro objetivo será entonces elaborar un examen minucioso de la estructura conceptual de la justicia en *Leyes particulares 4*, para analizar qué es la justicia según Filón y cuál es el proceso que supone su definición. Examinaremos muy especialmente

1 Se estima que Filón escribió el tratado *Leyes particulares 4* después del pogrom del año 38, durante el agravamiento de la situación de los judíos en el contexto del imperio de Calígula. Cfr. MARTÍN (2009: 35).

las influencias griegas y bíblicas que delimitan la idea filónica de la justicia en el ámbito legislativo.

La estructura conceptual del término 'justicia' en *Leyes particulares 4*. 136-238

La interpretación que Filón hace de la justicia está en relación directa con el lugar que ocupa el término en su concepción del conocimiento de la legislación mosaica. La trayectoria de esta interpretación comienza en *Spec. 4*. 136, donde Filón presenta una breve organización de los temas que explicará en la segunda parte de *Spec. 4*. Menciona que ya escribió "una parte de la justicia" (Ἐν τῷ δικαιοσύνης)² relacionada con los tribunales y el juez y con los testimonios³, y que ahora se dedicará a las otras partes de la justicia, en las que profundizará sobre ideas examinadas en la exposición de los diez mandamientos desarrollada a lo largo de los cuatro libros de *Leyes particulares*⁴. Filón conside-

2 Todas las traducciones de los pasajes de Filón, la *Septuaginta* y demás textos citados son nuestras. Utilizamos la edición de los textos filónicos de COHN (1906-1962) y remitimos a los tratados de Filón mediante las abreviaturas de los títulos latinos establecidas por *The Studia Philonica Annual*. Por ejemplo *Spec.* es la abreviatura de *Specialibus Legibus = Leyes particulares*.

3 Cfr. *Spec. 4*. 41-78. La inclusión de δικαιοσύνη en el ámbito judicial demuestra que el concepto abarca diferentes niveles de aplicación. Cfr. GOODENOUGH (1969: 402); FIEDLER (1970: 126-127).

4 Cfr. MARTÍN (2009: 34); TERMINI (2004: 28-29).

ra que la “justicia” (δικαιοσύνη)⁵ es una virtud, y en este sentido la ubica dentro del espectro de las cuatro virtudes clásicas conocidas como virtudes cardinales –la “prudencia” (φρόνησις); la “valentía” (ἀνδρεία); la “moderación” (σωφροσύνη) y la “justicia” (δικαιοσύνη)–, que en el tiempo del alejandrino eran un lugar filosófico común y que tiene su fuente más antigua de formulación en los diálogos platónicos. Mediante la inclusión de la δικαιοσύνη en el marco de las virtudes cardinales, Filón indica no solo la trascendencia de un término que tuvo gran repercusión en la teoría ética griega⁶, sino también la importancia de la δικαιοσύνη como un principio de la teoría ética para el conocimiento y la práctica de las realidades divinas contenidas en las leyes del Pentateuco. Dado que la justicia tiene su origen en la ley divina es una virtud que estimula y exhorta al cumplimiento racional de las leyes bíblicas; su manifestación

no depende de las exigencias cívicas o políticas sino del vínculo divino por el cual los hombres que deciden ser fieles a Dios quedan ligados a la realización de acciones justas, consistentes en contemplar y hacer o evitar acciones que se encuentren fuera de la Ley.

La incorporación de la justicia dentro del sistema de la teoría ética griega marca el camino hermenéutico que Filón transitará en *Spec.* 4. 136-143. El alejandrino seguirá con su interpretación de la justicia utilizando conceptos procedentes en su mayor parte de la filosofía griega que combina con vocabulario bíblico. Así en *Spec.* 4. 137, Filón cita la expresión “agitar ante los ojos” (σειόμενα πρὸ ὀφθαλμῶν) que copia de Dt 6. 8⁷ de la LXX y que explica como “tener las imágenes de lo justo” (φαντασιοῦσθαι τὰ δίκαια, § 139) cerca de los ojos para poder dirigir “la visión” (τὴν ὄψιν) no hacia las cosas inseguras e inestables sino “hacia la [...] contemplación” (πρὸς [...] θέαν) de lo justo. El filósofo continúa su comentario en *Spec.* 4. 140-141 cuando agrega las expresiones “imprimir en el ojo del alma” (τυπώσασθαι ἐν τῷ τῆς ψυχῆς ὀμματι, § 140) y “con las imágenes de lo justo” (φαντασίαις τῶν δικαίων, § 141), y en 4. 143, donde menciona que “las leyes” (τὰ νόμματα) fijadas desde el principio están en relación con el uso íntegro y absoluto de δικαιοσύνη

5 Sobre el análisis de δικαιοσύνη en los tratados de Filón, cfr. GOODENOUGH (1969: 370 ss. y 398 ss.), WOLFSON II (1962: 219 ss.), y los artículos de FIEDLER (1970: 120-143) y COHEN (2006: 215-240; 1993: 9-23).

6 La teoría de las virtudes cardinales alcanza un análisis profundo en la ética de Aristóteles, quien presenta un esquema de virtudes que se corresponde con la distinción entre las dos partes del alma humana que participan de la razón, esto es, la parte racional y la apetitiva (cfr. *EN* 1102a ss.; 1102b35-36; 1103a ss.; 1138b20-1154b) y, más tarde, en la ética de los estoicos, quienes retoman la teoría platónica y hacen de la virtud un tema central de la ética griega. Cfr. *SVF* 3. 264; *Stob.* 2. 60, 9-62, 6. Sobre el estudio de la teoría ética en los estoicos antiguos, cfr. BOERI y SALLES (2014: 647 ss.).

7 La misma frase se repite en Dt 11. 8. Para las citas bíblicas utilizamos la edición del texto griego de la *Septuaginta* de RAHLFS (1935-1971).

νη. Los tópicos más importantes de *Spec.* 4. 139-143 ponen en relación δικαιοσύνη con las nociones de “contemplación” (θέα) e “imagen” (φαντασία), con la idea de “impresión” (τυπώσεις) –contenida en el infinitivo medio pasivo “imprimir” (τυπώσασθαι)– y con la metáfora “el ojo del alma” (τὸ ψυχῆς ὄμμα).

No obstante, la utilización de esta terminología plantea la pregunta acerca de cuál es la idea de δικαιοσύνη que tiene Filón en el momento de elaborar su interpretación sobre este término. De hecho, algunos autores han señalado que la interpretación de Filón tiene raíces judeohelenísticas, mientras que otros abogan por una interpretación griega. COHEN (2006: 234), en este sentido, considera que δικαιοσύνη es una palabra ‘técnica’, que en el griego-judío se utilizaba para indicar la adhesión a los mandamientos de la Torah, es decir, a la justicia expresada en la observancia religiosa. En muchos de los contextos en los que se encuentra, δικαιοσύνη es la traducción griega para la palabra bíblica hebrea *š’dāqâ* entendida como la obligación de observar tanto las leyes escritas como las orales. Cuando COHEN establece que el uso judío helenizado del término δικαιοσύνη es una traducción de la palabra hebrea *š’dāqâ*, afirma que tiene el significado estricto de “observancia de la Ley” (2006: 235)⁸. WOLFSON II

8 En este sentido, COHEN advierte que en los círculos sectarios –vg. Alianza de Damasco y Qumrán–, la raíz *šdq* fue usada también con una connotación semejante a “δικαιοσύνη= *š’dāqâ*=observancia de la Ley”, por

(1962: 215-216, 218-220, 259), por su parte, reconoce la necesidad de un marco judío de referencia para poder entender el sentido que utiliza Filón cuando emplea el término δικαιοσύνη. GOODENOUGH (1969: 398), quien aseveró también que la δικαιοσύνη es la obediencia de la Ley, se aparta de la connotación hebrea cuando no solo asegura que la δικαιοσύνη es una virtud, sino que vincula su función con la idea filosófica griega del progreso humano. Para GOODENOUGH, el hombre alcanza una vida en armonía con la Ley de Dios una vez que abandona el camino del error y practica la δικαιοσύνη siguiendo voluntariamente las Leyes de la Naturaleza⁹. En nuestro estudio intentamos demostrar que Filón interpreta el término δικαιοσύνη dentro de un marco judeohelenístico de referencia, aunque gran parte de la estructura conceptual que define su idea de la justicia procede casi íntegramente de la filosofía griega.

En efecto, Filón entiende que la justicia es la virtud del conocimiento de la Ley, y este conocimiento está subordinado a un proceso en el que se puede distinguir a) una actividad racional o contemplativa, b) un medio por el cual se adquiere el conocimiento de lo justo, y c)

lo que aún después de la traducción de LXX el término *š’dāqâ* no habría perdido su connotación original.

9 Cfr. GOODENOUGH (1969: 389-390) y los tratados filonianos: *Somn.* 2. 174; *Leg.* 1. 65; *QG* 3. 24; *Sobr.* 40; *Spec.* 1. 118 ss.; y especialmente *Spec.* 4. 55, donde el hombre debe copiar las obras de la naturaleza.

un carácter legislativo. El análisis de los conceptos implicados en la definición de δικαιοσύνη permitirá entender la función de cada parte constitutiva del proceso mediante el cual el hombre consigue la aprehensión de la justicia contenida en el Pentateuco.

Análisis de los conceptos que definen la justicia

El conocimiento de la Ley supone consagrar la vida a Dios a través de la interpretación de las leyes mosaicas. Esta consagración depende de la permanente actividad racional o intelectual basada en la “contemplación” (θέα) de las realidades divinas a través de la lectura del Pentateuco. En *La vida contemplativa* 28 Filón describe esta actividad como un ejercicio que ocupa por entero el tiempo de los hombres consagrados a Dios, que dedican su vida a la lectura de la Biblia. El ejercicio contemplativo de la justicia, por lo tanto, permite el conocimiento de la realidad objetiva de la Ley que es una expresión de la realidad de Dios, a la que los hombres acceden con la interpretación de las sagradas escrituras, pues como Filón sostiene en *Spec.* 3. 178, la mayor parte del contenido de las leyes mosaicas son símbolos exteriores de doctrinas ocultas y expresiones reveladoras de verdades tácitas. La contemplación favorece la adquisición de contenidos relativos a la justicia que se graban en la memoria como una “imagen” (φαντασία) o repre-

sentación mental, es decir, como una “impresión” (τύπωσις)¹⁰ de las cosas justas que tienen su origen en Dios. Las imágenes de las cosas justas impresas en la mente funcionan a modo de arquetipo no de una pura abstracción sino de las obligaciones que el hombre justo debe cumplir en su vida práctica.

La facultad racional del ser humano es imprescindible en la contemplación de las realidades divinas. En *Spec.* 4. 140, la facultad racional se encuentra representada por la metáfora “el ojo del alma” (τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα) que simboliza la razón o el medio por el cual se adquiere el conocimiento de las cosas justas contenidas en la legislación mosaica. En este sentido, la metáfora τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα inscribe el término δικαιοσύνη en pleno terreno de la teoría del conocimiento. Si bien el conocimiento nace de la experiencia sensible, es decir, de la percepción que se obtiene a través de los sentidos o del contacto con la realidad, la contemplación de la Ley no puede estar condicionada por los sentidos o la percepción sino que necesita de la capacidad racional para identificar conceptos, reflexionar sobre ellos y descubrir y comprender las realidades divinas subyacentes en la palabra de Dios. Por esta razón, en *Los sacrificios*

¹⁰ La idea de “impresión en el alma” es de origen estoico y ocurre nuevamente en *Deus* 43, donde Filón define la φαντασία como una “impresión en el alma” (τύπωσις ἐν ψυχῇ). Cfr. *Leg.* 1. 61. Sobre esta idea estoica, cfr. REALE (1976: 326 ss.).

de *Abel y Caín* 34-41 el alejandrino asegura que a) la luz se muestra ante los “ojos” (ὄφθαλμοί), b) los ojos son una prueba de verdad, c) sin luz es imposible “ver” (ἰδεῖν), y d) “el ojo del alma” (τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα) es incapaz de percibir las acciones de la virtud a no ser que se sirva del trabajo que, de la misma manera que la luz, es su ayudante. La luz representa la sabiduría que abre “el ojo del alma” (τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα) y coloca la “vista” (ὄψις) en la inteligencia, acción que convierte al hombre en espectador del “conocimiento” (ἐπιστήμη) en lugar de oyente. Pese a que Filón defiende que el sentido de la vista es el más confiable de todos, no podemos decir que el alejandrino reconoce que el conocimiento se adquiere a través de lo sensorial, sino que utiliza la idea de la visión como una metáfora de la razón¹¹, por lo que la visión y la expresión “el ojo del alma” tienen valores similares. Ambas ideas permiten ser interpretadas como un medio racional para la comprensión de las realidades divinas o de las concepciones subyacentes en el Pentateuco.

A partir de la lectura contemplativa del Pentateuco el hombre toma

11 Cfr. RADICE (1988: 487), quien considera que Filón podría estar interpretando la frase “el ojo del alma” sobre la base de la teoría estoica del conocimiento. Para los estoicos, el conocimiento se adquiere a través de la percepción de las sensaciones, es decir, a través de los sentidos ο αἰσθήσεις, siendo el sentido de la vista el más confiable de todos. Sobre la filosofía estoica en la obra de Filón, cfr. MADDALENA (1970: 152-163).

conocimiento de las realidades divinas contenidas en las leyes mosaicas que no son más que la expresión de la justicia que existe en Dios. En *Spec.* 4. 143 menciona que “las leyes” (τὰ νόμιμα) están en relación con el uso de la δικαιοσύνη. La ubicación de la expresión τὰ νόμιμα¹² en conexión directa con la “justicia” (δικαιοσύνη) favorece la comprensión del carácter legislativo de la virtud, pues las cosas justas que residen en las realidades divinas se conocen a través de la lectura de las leyes mosaicas que regulan la conducta humana en su relación con Dios. El conjunto de leyes mosaicas rige la vida social y religiosa de la comunidad judía por lo que su observancia no está condicionada por decisiones humanas sino por la justicia de Dios.

En definitiva, las leyes bíblicas fijan las normas o preceptos de cumplimiento obligatorio que están en consonancia con la justicia en tanto fundamento de la normativa codificada en las disposiciones escritas en la legislación dada a conocer por Moisés. Los diez mandamientos constituyen las leyes generales que determinan el tratamiento de todas las leyes particulares, y la lectura contemplativa de esas leyes particulares desplegadas en el Pentateuco enseña acerca de la justicia de Dios a la que se debe conformar la conducta del hombre.

12 Sobre el origen de la palabra νόμιμος, νόμιον y νόμιμα, cfr. PREISIGKE y KISSLING (1925).

Definición filónica de la justicia sobre bases filosóficas griegas

El término δικαιοσύνη¹³ es un derivado del sustantivo δίκη¹⁴. A su vez, δίκη no parte de la idea racional de la justicia sino de la figura mítica de la Δίκη, es decir, de la diosa que lleva este nombre y que constituye una entidad exterior de carácter religioso, político y ético, que en la mayoría de los casos se confunde con la palabra “ley” (νόμος). Con este sentido, el término δίκη aparece en los textos inaugurales de la literatura griega. En *Teogonía* 902, Hesíodo asegura que Δίκη es la hija de Zeus y de Temis, y en *Trabajos y Días* 256 la diosa ocupa un lugar especial junto al trono de Zeus. En el siglo VI a. C., el legislador Solón continúa con la idea de la justicia como una parte inseparable del orden del mundo divino, aunque se aparta del realismo religioso de Hesíodo en el momento en que ubica a la justicia como immanente al

Estado¹⁵. Solón reconoce que existe una justicia universal y que cada comunidad está regulada por leyes que los hombres deben respetar y cumplir en tanto agentes morales responsables de sus actos; toda transgresión de la justicia altera el funcionamiento orgánico de la sociedad. El término δίκη consigue así el significado de lo que está legalmente establecido por el gobierno en relación con la sociedad, y este significado es la base sobre la cual se desarrolla la interpretación filosófica de la “justicia” (δικαιοσύνη) en el período clásico.

En la teoría ética de Platón, la δικαιοσύνη es la virtud de la observancia de la ley y el cumplimiento del deber. En *República* 433e-443e, la justicia es definida como la virtud que consiste tanto en tener cada uno lo propio como en hacer cada uno lo que le corresponde. Sobre esta base, el ateniense establece la relación de la justicia con el Estado y el alma humana. Para Platón, la “justicia” (δικαιοσύνη), la “prudencia” (φρόνησις), la “moderación” (σωφροσύνη) y la “valentía” (ἀνδρεία) son las virtudes cardinales que forman las partes del alma humana (*República* 427e-444e)¹⁶, aunque es la justicia la encargada de garantizar el funcionamiento

13 El término δικαιοσύνη representa la segunda etapa de construcción de las palabras relacionadas con δίκη-δικαίος. Las palabras terminadas con el morfema -σύνη datan desde el principio del pensamiento abstracto. Esto ayuda a entender por qué un término que no se encuentra en Homero o Hesíodo se produce con frecuencia en la escritura posterior a la épica. Sobre el término δικαιοσύνη en la Grecia clásica, cf. HIRZEL (1907: 178 ss.).

14 El concepto δίκη en la Grecia Antigua se estudia desde los comienzos de la filología moderna; cf. HIRZEL (1907: 56-227); EHRENBURG (1921: 54-102). Sobre el desarrollo histórico de la idea de δίκη, cf. la investigación de JAEGER (1946: 140 ss.).

15 Cfr. Fr. 1. 8 [DIEHL 1. 17]; Fr. 3.14 ss. [DIEHL 1. 23]. En el único fragmento superviviente de Anaximandro, δίκη es algo immanente en lugar de una fuerza externa. Cfr. Fr. 9 [DIEHL 1. 15].

16 La conexión de las virtudes cardinales con otras teorías platónicas como la legislativa pertenece a diálogos más tardíos del autor. Cfr. *Leyes* 630b; 906b; 964b y 965d, lugares en los que la teoría ética es aplicada a un

armónico de la cada parte del alma y de evitar que alguna de ellas gobierne sobre las demás. De la misma manera debe actuar el encargado de administrar el Estado. Todo gobernante justo debe cuidar que sus ciudadanos no se apoderen de lo ajeno ni sean privados de lo propio¹⁷ para impedir que las acciones injustas generen disputas internas en la sociedad.

Aristóteles, por su parte, dedica todo el libro quinto de su *Ética Nicomaquea* al tratamiento de la “justicia” (δικαιοσύνη)¹⁸, el término ocupa el lugar de honor entre las virtudes en relación con la ley (1129b 27; 1130b 11 ss.). Según Aristóteles, la ley establece vivir de acuerdo con la justicia y prohíbe toda forma de maldad o injusticia. La δικαιοσύνη produce las cosas justas que la ley dispone para la educación de la comunidad, es decir, enseña a los hombres a ser justos y observantes de la ley (1130b 20-25). La comprensión aristotélica de la justicia sigue el legado filosófico de Pla-

tón, aunque imprime un cambio decisivo en la definición de δικαιοσύνη, porque establece una relación indisoluble con la ley. Esta concepción filosófica de la justicia influye en el pensamiento ético de los intelectuales helenísticos posteriores. Así para Filón, la δικαιοσύνη es una virtud pero del conocimiento de la Ley mosaica, por lo que su interpretación si bien no se aleja del ámbito ético griego en el que nace el término consigue un carácter religioso más que cívico o político.

El esfuerzo hermenéutico del alejandrino por definir la justicia lo conduce a la adopción de expresiones que tienen nuevamente su fuente en la filosofía griega. En efecto, en *República* 533d Platón incorpora la metáfora “el ojo del alma” (τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα)¹⁹ en su discusión acerca de la alegoría de la caverna de la cual resulta su explicación del método dialéctico (532a-533d ss.). Mediante la “contemplación” (θέα) se cancelan los supuestos y el ojo del alma se dirige desde la ignorancia hasta la razón de la esencia. Se trata en definitiva de conocer la realidad de las cosas a través de la razón y no por los sentidos o la percepción, de modo que la metáfora

proyecto de ordenación política que tiene la base de la organización social en la ley.

17 Para un estudio completo de la δικαιοσύνη en *República* 433e-434a, cfr. VLASTOS (1981: 119 ss.); también DEMOS (1964); WEINGARTNER (1964-1965); SCHILLER (1968); ANNAS (1995); KRAUT (1995); VLASTOS (1995).

18 Aristóteles comienza el libro V estableciendo una caracterización general de la justicia como un “hábito” (ἔξις) por el cual los hombres están dispuestos a realizar actos justos y quieren las cosas justas (1129a). Seguidamente, distingue varios tipos de justicia: universal, particular y distributiva. Sobre la δικαιοσύνη en Aristóteles, cfr. BIEN (1995: 135-164) y el estudio completo de HAMBURGER (1951).

19 Cfr. 519b; *Simposio* 219a; *Sofista* 254a. Sobre la evolución histórica de la metáfora “el ojo del alma”, cfr. GOMPERZ (1910: 3, 134, 155). En Aristóteles se puede encontrar un solo ejemplo de la metáfora en *Ética Nicomaquea* 1144a 30 (cfr. 1144a 28). Cfr. SCHWEITZER (1953: 13 ss.). Sobre las metáforas visuales de los procesos mentales, cfr. CLASSEN (1959: 43 ss.). Para un estudio profundo sobre la metáfora “el ojo del alma” en Platón, cfr. FRIEDLAENDER (1979: 16-20).

“el ojo del alma” (τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα) permite interpretar cuál es el proceso básico de la teoría del conocimiento que en la filosofía de Filón se debe entender como el conocimiento racional de las realidades subyacentes en la Ley de Dios. Pero Filón se mantiene además en la misma línea de pensamiento que los estoicos, quienes a partir de la definición de “imagen” (φαντασία)²⁰ como “impresión en el alma” (τύπωσις ἐν ψυχῇ) advirtieron que toda φαντασία tiene una base fisiológica, es decir, es una impronta en el alma, pero que también comporta un estado epistémico. En este sentido, la imagen es una presentación concebida como aquello que se produce a partir del conocimiento de lo que existe; es un criterio de verdad (SVF 2. 56), un pensamiento (SVF 2. 52, 55, 61) o un producto de la razón, que permanece en el alma como una marca o señal.

Filón oscila así entre el lenguaje idealista de Platón y el físico-realista de los estoicos con el objetivo de señalar que a partir de la lectura de la Ley el hombre aprende las cosas justas que se graban en la memoria como un paradigma de la ética fundada en la justicia que procede de Dios. Y Filón indica este contenido legal del

término justicia con la expresión “las leyes” (τὰ νόμιμα) que anota en *Spec.* 4. 143. Esta es una expresión que, desde Platón en adelante, tiene antecedentes griegos precisos. En *República* 358e-359a, Platón pone en boca de Glaucón una explicación sobre cómo se origina la δικαιοσύνη. La justicia tiene su raíz en los hombres que después de cometer y padecer injusticias juzgan ventajoso concertar acuerdos para no realizar acciones injustas ni sufrir sus consecuencias; de esta manera lo prescripto por la ley obtiene las categorías de “legal” (νόμιμον) y “justo” (δίκαιον)²¹, mientras que lo contrario es aplicado a los que trasgreden la ley y son injustos. En *Leyes* 688a, el ateniense afirma que el buen legislador debe no solo dictar todas “las leyes” (τὰ νόμιμα), sino también dar siempre las órdenes que contienen esas leyes. Del mismo modo, en *Ética Nicomaquea* 1129a 33, Aristóteles afirma que “lo justo es [lo que] se atiene a la ley” (τὸ μὲν δίκαιον ἄρα τὸ νόμιμον). Los estoicos por su parte consideran que la ley es una recta razón que prescribe lo que hay que hacer y prohíbe lo que no hay que hacer, por lo que “el observante de la ley” (ὁ νόμιμος) es quien está dispuesto a seguir lo prescripto y poner en práctica aquello que la ley fija (SVF 3. 613).

Filón consigue realizar una operación sintética de estas acepciones y categorías que fueron parte integral de la enseñanza ética en su época. Pero

20 El concepto técnico “imagen” (φαντασία) tuvo una función determinante en las teorías estoicas de la presentación, el asentimiento y la formación de conceptos, y también en el desarrollo de las teorías vinculadas con el criterio de verdad. La importancia de la “imagen” (φαντασία) en estas teorías ha sido revitalizada por los aportes de los valiosos comentarios de BOERI y SALLES (2014: 124 ss. y 153 ss.).

21 En *Minos* 314c-d, νόμος, νόμιμος, δίκαιος y δικαιοσύνη vuelven a surgir en un mismo contexto.

el alejandrino no elabora esta síntesis solo con material griego; utiliza además ideas que tienen su fuente en el discurso bíblico y que completan el contenido de la justicia en el plano religioso. Un análisis de la definición de δικαιοσύνη en la *Septuaginta* puede aportar los datos que lleven a confirmar la influencia bíblica en el pensamiento de Filón.

Los antecedentes bíblicos de la definición filónica de δικαιοσύνη

El uso del término “justicia” (δικαιοσύνη) en la *Septuaginta* expresa la participación de los hombres en la justicia de Dios²². La trascendencia de Dios se manifiesta en sus relaciones con los hombres por medio de la justicia. En Gn 15. 6, la δικαιοσύνη revela una cualidad de los actos de Abrahán quien es un hombre justo porque tiene confianza en que Dios recompensará su fidelidad con una promesa humanamente irrealizable: obtener descendencia a pesar de su avanzada edad y de la esterilidad de su mujer Sara. En Lv 19. 15, el término δικαιοσύνη se inscribe entre las prescripciones morales y culturales concernientes a la vida cotidiana. Moisés exhorta a los judíos a juzgar al prójimo con δικαιοσύνη pero no dentro del marco de la justicia cívica y social, sino de la justicia

que deriva de Dios²³. Esta idea, que es propia de los libros del Pentateuco y se mantiene en los libros anteriores a los proféticos y sapienciales, considera al hombre no en su condición individual sino social, como integrado en una comunidad que será recompensada en función de los actos realizados por uno de sus miembros. De ahí la importancia que ganan las figuras de los patriarcas en el libro del *Génesis*. Los actos de los patriarcas son recompensados con la salvación de su familia. Así, en el contexto del diluvio (Gn 6.5-9. 17) Dios anuncia a Noé que será salvado junto con su mujer, sus hijos y las esposas de estos (Gn 6. 18), y en la historia de la vocación de Abrahán (Gn 12-25), el patriarca abandona su tierra, su patria y su casa y parte con su mujer Sara y Lot, el hijo de su hermano, a Canaán luego de recibir el llamado de Dios (Gn 12. 1-5). Tanto Noé como Abrahán son hombres que actúan con justicia por seguir los mandatos divinos. En este sentido, la justicia de los primeros libros del Antiguo Testamento implica el reconocimiento y sumisión de una tribu a Dios.

Luego de los profetas, y especialmente en la época helenística, la justicia trasciende el plano propiamente comunitario. La predicación de los profetas pone sobre relieve la justicia individual que modifica los antiguos principios y prueba la manera en que la justicia deja su carácter comunitario y adopta el carácter individual

22 Sobre la idea de la justicia en el Antiguo Testamento, cfr. EICHRODT I (1933: 121-126), SELLIN (1933: 28 ss., 73 ss.), y WOLTERSTORFF (2008: 112 ss.).

23 Cfr. Gn 7. 1; Is 1. 26; 3. 10; 56. 1; Da 4. 24. La justicia es de Dios; cfr. Dt 9. 4-6; 33. 19 y 21.

que en la literatura bíblica del período helenístico se asimila con la virtud de la justicia. Ezequiel es uno de los profetas cuyo discurso se erige como representante de la responsabilidad individual de los actos humanos. La salvación de un hombre o su perdición no dependen ni de sus antepasados ni de sus allegados, ni siquiera de su propio pasado, sino de la observancia de las leyes divinas. En 18. 19, Ezequiel define el término “justicia” (δικαιοσύνη) como la observancia y la puesta en práctica de los preceptos divinos, y en 18. 20 refiere que las culpas de los padres ya no serán cargadas por los hijos, ni los padres cargarán con los errores de los hijos sino que el justo será imputado por su justicia y el malvado por su maldad.

Las enseñanzas transmitidas por los libros sapienciales reflejan con mayor claridad esta evolución de la idea de justicia. Mediante la fórmula “Amad la justicia” (Ἀγαπήσατε δικαιοσύνην)²⁴, Sb 1. 1 expone la conformidad completa del pensamiento y la acción con la voluntad divina. El uso del término “justicia” (δικαιοσύνη) en una oración imperativa que sigue la fórmula de los mandamientos del Decálogo –“Amad la justicia” (Ἀγαπήσατε δικαιοσύνην)– indica la importancia del término en el razonamiento de ciertos miembros de las comunidades judías helenizadas, que si bien tuvieron una formación griega como lo prueba el uso de nociones trascendentes de la filosofía, utilizaron ese legado para expresar

24 La misma fórmula se encuentra en S 44 (45). 8.

un pensamiento que se nutre del Antiguo Testamento y que actualiza la enseñanza bíblica con el vocabulario de la tradición filosófica griega. Dentro de este marco, el término “justicia” (δικαιοσύνη) pasa de funcionar como la adecuación de la conducta de una comunidad a la voluntad divina a convertirse en la virtud del conocimiento y de la puesta en práctica de los preceptos divinos contenidos en las leyes de Moisés. La interpretación judeohelenística de la justicia no implica un cambio sustancial en la comprensión de la δικαιοσύνη, sino la adaptación y la nueva presentación de los principios judíos actualizados con el vocabulario de la cultura dominante, por lo que pese a la separación cronológica existente entre los libros del Pentateuco y el *Libro de la Sabiduría*, su análisis permite comprobar la evolución ideológica del término “justicia” (δικαιοσύνη) que en su contacto con el vocabulario del período helenístico termina por ser definido como una virtud del conocimiento de la Ley, cuya influencia es decisiva en el pensamiento de Filón.

El significado del término “justicia” (δικαιοσύνη) con el que Filón trabaja en *Spec.* 4. 136-143, por lo tanto, es el que tiene su germen de configuración en el Pentateuco y en la reformulación de los principios judíos básicos por parte de los intelectuales del período profético y judeohelenístico. Una prueba de esta influencia se encuentra en la relación entre δικαιοσύνη y el término “leyes” (νόμμοι) que Filón utiliza en *Spec.* 4. 143 para indicar el carácter legislati-

vo de la δικαιοσύνη. En Gn 26. 5 la expresión “las leyes” (τὰ νόμια)²⁵ alude a las instrucciones dadas por Dios a Abrahán: tomar a su único hijo llamado Isaac, dirigirse hacia el país de Moria y ofrecer a su hijo en holocausto (Gn 22. 1-2). Gracias a su acción Abrahán es bendecido con la multiplicación de su descendencia y el asentamiento de la misma en las tierras dispuestas por Dios (Gn 22. 17-18). Si bien las instrucciones divinas cumplidas por Abrahán no son homologables a las prescripciones mosaicas, mantienen cierta identidad a causa de que en el resto de los libros del Pentateuco la expresión τὰ νόμια representa “las leyes” particulares que surgen en la historia de Israel después del Génesis.

En efecto, en Ez 18. 19, las leyes que deben ser observadas con “justicia” (δικαιοσύνη) son τὰ νόμια. En Ez 43. 11 Dios pide a Ezequiel que ponga por escrito las disposiciones referidas al Templo para que los israelitas guarden y practiquen con exactitud todas “las leyes” (τὰ νόμια). La misma expresión se repite 44. 5 y 24. El discurso de Ezequiel marca un cambio decisivo en el desarrollo de la doctrina moral del Antiguo Testamento, especialmente en la última parte de su libro (Ez 40-48), donde presenta

25 En la LXX νόμιος se utiliza sólo una vez como adjetivo en 2 Mc 4. 1 y con el sentido “de acuerdo con la ley”. Este uso presupone que hay regulaciones específicas o mandamientos solo en relación con la Ley que reciben el nombre de νόμιον. Sobre el término νόμιον o “mandamiento de la Ley” en el Pentateuco, cfr. MONSENGWO PASINYA (2005: 150 ss.).

un plan detallado de reconstrucción religiosa y política de la nación israelita en Palestina. En este contexto, la expresión τὰ νόμια aparece con mayor asiduidad. El profeta busca inspiración en la tradición antigua pero se esfuerza por acomodar la legislación a las nuevas condiciones históricas y políticas. Su discurso postula una organización nueva de la comunidad israelita basada en la restauración de las anteriores promesas y en la alianza espiritual. Esta visión renovada de la legislación mosaica que proponen profetas como Ezequiel, es retomada por los judíos del período helenístico y adaptada a las condiciones sociales y políticas de su época. El *Libro de la Sabiduría* es un ejemplo cabal de este proceso, porque prueba la modificación en la comprensión de un término como δικαιοσύνη, que en la época del Génesis y del destierro refiere a la conformidad del comportamiento de una comunidad a la voluntad de Dios y termina por ser interiorizado como un principio ético del conocimiento de las leyes divinas.

La filosofía griega que contribuyó a cambiar el pensamiento religioso judío desde el siglo III a.C. y orientó ese pensamiento hacia una comprensión diferente de la legislación mosaica, es también importante en la definición de la “justicia” (δικαιοσύνη) en Filón. El alejandrino sigue la tradición de los judíos anteriores a él que iniciaron una reflexión innovadora sobre tópicos que habían permanecido con significados estancos desde el Pentateuco hasta el siglo IV a.C., y aún después del siglo III a.C., cuando ciertas

comunidades orientales todavía permanecían fieles a los postulados religiosos más antiguos.

Conclusión

El análisis desarrollado en nuestro estudio permitió demostrar que Filón define δικαιοσύνη como la virtud del conocimiento de la Ley de Moisés. A través de esta virtud el hombre llega a comprender las realidades divinas o concepciones subyacentes en las prescripciones y normas de las leyes mosaicas. La comprensión de estas realidades depende de un proceso racional en el que la contemplación determina y guía el estudio hermenéutico de la Ley y la aprehensión de las cosas justas que tienen su origen en la justicia de Dios. Esta actividad contemplativa, que se basa en la búsqueda racional de la justicia, permite la formación de pensamientos o representaciones de las cosas justas que permanecen impresas en la memoria como copia del arquetipo de la justicia divina. La conformidad de la conducta del hombre a la justicia divina, por lo tanto, está condicionada por el conocimiento de la Ley de Moisés.

Esta interpretación de la justicia muestra un entendimiento del término anclado en las concepciones que el mundo ético griego y judío tenían sobre δικαιοσύνη. De hecho, los conceptos que estructuran la definición filónica de δικαιοσύνη fueron utilizados en los escritos de Platón, Aristóteles y los estoicos, pero también en las enseñanzas religiosas de la *Septuaginta*. Por este motivo, no podemos reco-

nocer que Filón basa su interpretación en nociones propiamente griegas, sino que en su comprensión del término δικαιοσύνη se observa una fuerte interrelación entre nociones helenas y concepciones bíblicas. En tal sentido, no es casual que Filón conciba la justicia como la virtud del conocimiento de la ley, pero también como el proceso racional a través del cual se alcanza el conocimiento de las realidades divinas de las leyes del Pentateuco. Esto nos lleva a entender que Filón interpretó la justicia como el conocimiento y la observancia de la Ley de Moisés, y que, para lograr este cometido, adaptó los contenidos filosóficos griegos y los tradicionales judíos para su definición de la justicia.

Ediciones y traducciones

- BOERI, M. D. y SALLES, R. (trad. y ed.) (2014). *Los filósofos estoicos. Ontología, lógica, Física y Ética. Traducción, comentario filosófico y edición anotada de los principales textos griegos y latinos*. Sankt Agustin: Academie Verlag.
- BURNET, J. (ed.) (1900-1907). *Platonis opera*, 5 vol. Oxford: Clarendon Press.
- BYWATER, I. (1894). *Aristotelis ethica Nicomachea*. Oxford: Clarendon Press.
- COHN, L. (ed.) (1906-1962). *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, vol. 5. Berlin: De Gruyter.
- RAHLFS, A. (ed.) (1935-1971). *Septuaginta*. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt.
- VON ARNIM, H. (1903-1924). *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 3 vols. Lipsiae: Teubner.

Bibliografía crítica citada

- ANNAS, J. (1995). "Plato and Common Morality" en IRWIN, T. (ed.). *Classical Philosophy. Collected Papers*. New York: Routledge; 183-198.
- BIEN, G. (1995). "Gerechtigkeit bei Aristoteles" en HÖFFE, O. (comp.). *Die Nikomachische Ethik*. Berlin: Akademie Verlag; 135-164.
- CLASSEN, C. J. (1959). *Sprachliche Deutung als Triebkraft platonischen und sokratischen Philosophierens*. Zetemata Heft 22. München: C. H. Beck.
- COHEN, N. G. (1993). "The Greek Virtues and the Mosaic Laws in Philo. An Elucidation of *De Specialibus Legibus* IV 133-135". En *The Studia Philonica Annual. Studies in Hellenistic Judaism* V; 9-23.
- COHEN, N. G. (2006). "La dimensión judía del judaísmo de Filón. Una elucidación de *De Spec. Leg.* IV 132-150". En *Revista Bíblica* 68/3; 215-240.
- DEMOS, R. (1964). "A Fallacy in Plato's *Republic*?" En *Philosophical Review* 73/3; 395-398.
- EHRENBERG, V. (1921). *Die Rechtsidee im frühen Griechentum: Untersuchungen zur Geschichte der werdenden Polis*. Leipzig: S. Hirzel.
- EICHRODT, W. (1933-1939). *Theologie des Alten Testaments*, 3 vols. Leipzig: Hinrichs.
- FIEDLER, M. J. (1970). "Δικαιοσύνη, in der diáspora-jüdischen und intertestamentarischen Literatur". En *Journal for the Study of Judaism* 1/3; 120-143.
- FRIEDLAENDER, P. (1979). *Platone: Eidos, Paideia, Dialogos*. Firenze: La Nuova Italia.
- GOMPERZ, T. (1910). *Die Apologie der Heilkunst, eine griechische Sophistenrede des fünften vorchristlichen Jahrhunderts, bearbeitet, übersetzt, erläutert und eingeleitet*. Leipzig: Veit & Comp.
- GOODENOUGH, E. R. (1969). *By Light, Light. The Mysic Gospel of Hellenistic Judaism*. Amsterdam: Philo Press.
- HAMBURGER, M. (1951). *Morals and Law. The Growth of Aristotle's Legal Theory*. New Haven: Yale University Press.
- HIRZEL, R. (1907). *Themis, Dike und Verwandtes. Ein Beitrag zur Geschichte der Rechtsidee bei den Griechen*. Leipzig: Hirzel.
- JAEGER, W. (1946). *Paideia: the Ideals of Greek Culture. Archaic Greece. The Mind of Athenas*, vol. I. Oxford: B. Blackwell.
- KRAUT, R. (1995). "Reason and Justice in the *Republic*" en IRWIN, T. (ed.). *Classical Philosophy. Collected Papers*. New York: Routledge; 199-216.
- MADDALENA, A. (1970). *Filone Alessandrino*. Milano: Mursia.
- MARTÍN, J. P. (2009). "Introducción general" en MARTÍN, J. P. (ed.). *Filón de Alejandría. Obras Completas*, vol. I. Madrid: Trotta; 9-88.
- MONSENGWO PASINYA, L. (2005). *La notion de nomos dans le Pentateuque grec*. Roma: Eritrice Pontificio Istituto Biblico.
- PREISIGKE, F. y KIESSLING, E. (1925-1931). *Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden mit Einschluss der griechischen Inschriften. Ausschriften, Ostraka, Mumienbilder usw. Aus Ägypten*, 3 vols. Berlin: Erbe.
- RADICE, R. (1989). *Platonismo e creazionismo in Filone di Alessandria*. Milano: Vita e pensiero.
- REALE, G. (1975-1980). *Storia della filosofia antica*, 5 vols. Milano: Vita e pensiero.

- SCHILLER, J. P. (1968). "Just Men and Just Acts in Plato's *Republic*". En *Journal of the History of Philosophy* 6/1; 1-14.
- SCHWEITZER, B. (1953). *Platon und die bildende Kunst der Griechen*. Tübingen: Max Niemeyer.
- SELLIN, E. (1933). *Theologie des Alten Testaments (Alttestamentliche Theologie auf religionsgeschichtlicher Grundlage*. Leipzig: Quelle & Meyer.
- TERMINI, C. (2004). "Taxonomy of Biblical Laws and philotechnia in Philo of Alexandria: A Comparison with Josephus and Cicero". En *The Studia Philonica Annual* 17; 1-29.
- VLASTOS, G. (1995). "The Theory of Social Justice in the Polis in Plato's *Republic*" en IRWIN, T. (ed.). *Classical Philosophy. Collected Papers*. New York: Routledge; 293-332.
- VLASTOS, G. (1981). *Platonic Studies*. New Jersey: Princeton University Press.
- WEINGARTNER, R. (1964-1965). "Vulgar Justice and Platonic Justice". En *Philosophical and Phenomenological Research* 25; 248-252.
- WOLFSON, H. A. (1962). *Philo. Foundations of religious Philosophy*, en *Judaism Christianity, and Islam*, vol. II. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- WOLTERSTORFF, N. (2008). *Justice: Rights and Wrongs*. New Jersey: Princeton University Press.

Recibido: 18-11-2015
 Evaluado: 14-12-2015
 Aceptado: 23-12-2015

