CAPÍTULO X

DESJUDAIZAR A LOS TERAPEUTAS PARA CRISTIANIZAR A FILÓN. EL USO DEL *DE VITA CONTEMPLATIVA* EN LA PATRÍSTICA

Mariano Splendido

Resumen: El objetivo de este trabajo será identificar los posibles orígenes y desarrollos de las tradiciones y leyendas que proveyeron a Eusebio de Cesarea del material para la elaboración de un relato fundacional sobre la iglesia de Alejandría. Esta tarea fue emprendida previamente por Rogers (2017:1-13), quien explica la génesis del Filón hebreo en la obra de Eusebio, e Ramelli (2011a:69-95), que busca las raíces de la asimilación Filón-Orígenes que propicia el obispo. Nosotros intentaremos observar cómo se organizó la leyenda de Marcos, primer obispo de Alejandría, a la par que veremos cómo se acercó a Filón, ahora en el rol de testigo primordial, al grupo apostólico a partir de una de sus obras: *De Vita contemplativa*. La popularidad de la misma parece haber aumentado entre cristianos egipcios de tendencia ascética en la segunda mitad del siglo III, volviéndola una referencia curiosamente muy ajustada de un estilo de vida marcado por la renuncia y la austeridad comunitaria. La síntesis eusebiana estaría respondiendo de esta manera no solo a un interés apologético para mostrar los inicios de la fe de manera ordenada y coherente, sino también a interesantes reflexiones sobre las nuevas maneras de espiritualidad ascética que se sintetizaron en Orígenes.
Palabras clave: cristianismo, *De Vita contemplativa*, Filón, Eusebio, patrística.

DEJUDAIZING THE THERAPEUTAE TO CHRISTIANIZE PHILO. THE USE OF DE *VITA CONTEMPLATIVE* IN PATRISTICS

Abstract: The aim of this paper will be to identify the possible origins and developments of the traditions and legends that provided Eusebius of Caesarea with the material for the elaboration of a foundational account of the Church of Alexandria. This task was previously undertaken by Rogers (2017:1-13), who explains the genesis of the Hebrew Philo in the work of Eusebius, and Ramelli (2011a:69-95), who seeks the roots of the Philo-Origen assimilation that the bishop promotes. We will try to observe how the legend of Mark, the first bishop of Alexandria, was organized, while we will see how Philo, now in the role of primary witness, came closer to the apostolic group from one of his works: *De Vita contemplativa*. Its popularity seems to have increased among Egyptian Christians of ascetic tendency in the second half of the third century, making it a curiously very accurate reference to a lifestyle marked by renunciation and community austerity. The Eusebian synthesis would thus respond not only to an apologetic interest in showing the beginnings of faith in an orderly and coherent manner, but also to interesting reflections on the new forms of ascetic spirituality that were synthesized in Origen.
Keywords: Christianity, *De Vita contemplativa*, Philo, Eusebius, Patristic.

En el mundo cada vez más cristiano del siglo IV hacía falta construir un pasado glorioso y bien documentado que permitiera reconocer diferentes hitos y personalidades que cumplieron roles proféticos en el derrotero, ahora concebido como inevitable y providencial, de la fe hacia su consagración bajo Constantino. En su afán por mostrar una continuidad inalterada, los padres de la Iglesia tuvieron muchos problemas para reconstruir las historias de las principales sedes episcopales, todas ellas reclamando un origen apostólico. Esto es lo que ocurre principalmente con Alejandría, cuyos filósofos, maestros y obispos habían jugado un papel destacado en las disputas doctrinales y procesos políticos del siglo III, pero que, si se intentaba ir un poco más atrás en el tiempo, apenas se conocían ciertas leyendas poco fiables o los textos que existían planteaban demasiados problemas a la ortodoxia que se trataba de construir[1].

Antes de Panteno y Clemente (Eusebio, *H.E*. 5, 10-11; 6, 6 y 13), notorios maestros cristianos independientes[2], la historia de la iglesia alejandrina se sumerge en la oscuridad, pero existía una figura cuya relevancia no podía ser ignorada: Filón. La influencia de este autor judío había crecido gracias al rescate que Clemente de Alejandría y Orígenes hicieron de su obra[3], asi como a la mención que Flavio Josefo hizo del mismo en medio de los conflictos políticos en Egipto bajo el emperador Calígula (Josefo, *Ant.* 18, 257-260). Ahora bien, ¿qué podía aportar Filón a la historia cristiana? Es verdad que había sido un contemporáneo de Jesús y los apóstoles[4], pero no existía la más mínima indicación de que hubiese sabido de estos, mucho menos de que los hubiese conocido ni a ellos ni a los posibles primeros cristianos de Roma o Egipto. Sin embargo, la tradición intelectual cristiana fue tejiendo lentamente un entramado de referencias que le fue muy útil a Eusebio de Cesarea en el siglo IV, quien, con maravilloso ingenio, organizó un relato en el que la autoridad de Filón se volvía la piedra angular de la tradición cristiana en Alejandría y, sobre todo, el antecedente perfecto para el campeón de la fe en la mencionada ciudad: Orígenes.

El objetivo de este trabajo será identificar los posibles orígenes y desarrollos de las tradiciones y leyendas que proveyeron a Eusebio de Cesarea del material para la elaboración de un relato fundacional sobre la iglesia de Alejandría. Esta tarea fue emprendida previamente por Rogers (2017: 1-13), quien explica la génesis del Filón hebreo en la obra de Eusebio, e Ramelli (2011a: 69-95), que busca las raíces de la asimilación Filón-Orígenes que propicia el obispo. Nosotros intentaremos observar cómo se organizó la leyenda de Marcos, primer obispo de Alejandría, a la par que veremos cómo se acercó a Filón, ahora en el rol de testigo primordial, al grupo apostólico a partir de una de sus obras: *De Vita contemplativa*. La popularidad de la misma parece haber aumentado entre cristianos egipcios de tendencia ascética en la segunda mitad del siglo III, volviéndola una referencia curiosamente muy ajustada de un estilo de vida marcado por la renuncia y la austeridad comunitaria. La síntesis eusebiana estaría respondiendo de esta manera no solo a un interés apologético para mostrar los inicios de la fe de manera

[1] Para una discusión más amplia sobre las iglesias egipcias entre el siglo I e inicios del III, véase Klijn (1986:161-175); Pearson (1990:136-214); Runia (1993:119-131); Inowlocki (2004:324-325).

[2] Eusebio, *H.E.* 5, 10-11; 6, 6; 6, 14, 8-9; 6, 19, 13. Sobre Panteno, Clemente y la aparición de una supuesta escuela catequética en Alejandría, véase: Pericoli-Ridolfini (1962a:211-230); Grant (1971:135-139); Broek (1996:197-205); Osborn (2005:19-24); Grünstäudl (2021:413-440); Ramelli (2011:221-231).

[3] Clemente menciona a Filón en *Stromata* cuatro veces de manera explícita (1, 31, 1; 1, 72, 4; 1, 151, 2; 2, 100, 3), aunque hay afinidades temáticas que evidencian que utiliza su obra mucho más. Véase Hoek (1988:23-176); Runia (1993:134-150). Orígenes, por su parte, nombra tres veces a Filón (*C. Cels* 4,51; 6.21; *Com. Mt.* 15, 3), pero son más numerosas las alusiones indirectas y las influencias en materia exegética. Véase Runia (1993:160-183).

[4] Eusebio (*H.E.* 2, 4, 2) y Jerónimo (*Vir. Ill.* 11, 1) subrayan particularmente esta contemporaneidad.

ordenada y coherente, sino también a interesantes reflexiones sobre las nuevas maneras de espiritualidad ascética que se sintetizaron en Orígenes.

Marcos, el vértice

La primera información concreta sobre un cierto Marcos, aparte de su escueta mención en la Epístola a Filemón (24) entre los colaboradores de Pablo, proviene de dos textos de las últimas décadas del siglo I: la Epístola a los colosenses, atribuida a Pablo, y la primera Epístola de Pedro, de un autor muy influenciado por la perspectiva de Pablo. En la primera, datada hacia los años 75-80, el supuesto Pablo recomienda a los colosenses a "Marcos, el primo (ὁ ἀνεψιός) de Bernabé" (Col 4, 10), quien es designado emisario suyo[5]; en la segunda, el pretendido Pedro menciona a Marcos, a quien denomina "mi hijo" (ὁ υἱός μου), como el único que lo asiste en la capital del imperio (1 Ped 5, 13)[6]. Sin embargo, es Hechos de los apóstoles, texto que apareció en las primeras décadas del siglo II[7], donde tenemos un esbozo biográfico más preciso de este discípulo. Allí se habla de un varón llamado Juan (Ἰωάννης) cuyo apodo era Marcos (τοῦ ἐπικαλουμένου Μάρκου; Hch 12, 12 y 25; 15, 37), un nombre latino. Posiblemente esta aclaración se deba a que hay otro Juan en esta comunidad, el de Zebedeo, del cual se intenta diferenciar. A diferencia de lo que se planteaba en la carta a los Colosenses, en Hechos no se menciona el parentesco entre Marcos y Bernabé (de quien descubrimos que es oriundo de Chipre, levita y que se lo conoce por su apodo apostólico, siendo José su nombre original (Hch 4, 36). La madre de Juan Marcos, de nombre María, parece gozar de un buen pasar económico, ya que tiene una casa bastante amplia para recibir a parte de la comunidad e incluso esclavos domésticos (Hch 12, 12-13). Es Bernabé quien establece un vínculo con Pablo, legitimándolo ante los apóstoles (Hch 9, 26-27) y, posteriormente, buscándolo como socio misionero para la organización de la iglesia de Antioquía (Hch 11, 22-26). La visita de Pablo y Bernabé como enviados de la iglesia de Antioquía a Jerusalén con motivo de la hambruna (Hch 11, 29-30) provoca que Juan Marcos se una a ellos, partiendo con la dupla a Antioquía (Hch 12, 25). Ante la convocatoria de Pablo y Bernabé por el Espíritu para el primer viaje misionero (Hch 13, 1-3), Marcos, que no integra la lista de profetas y maestros de la iglesia, parece sumarse como colaborador pese a no haber sido llamado (Hch 13, 5b), y, sin explicación, abandona al equipo en Perge para volver ya no a Antioquía, sino a Jerusalén (Hch 13, 13b). ¿Marca esto cierta resistencia al perfil misionero de Pablo, abierto a gentiles como el procónsul Sergio Paulo de Pafos? Podría pensarse que sí, ya que luego de la asamblea de Jerusalén, con las resoluciones apostólicas acordadas, Bernabé intenta volver a sumar a Marcos al grupo de Pablo, pero este se niega rotundamente, motivo por el cual se rompe la colaboración misionera entre ambos (Hch 15, 37-39a). El relato de la Carta a los gálatas sobre esta separación no menciona a Marcos, pero podría entenderse que este habría reaccionado como Bernabé, tomando una postura menos abierta que la de Pablo y más cercana a los pruritos legales de Santiago

[5] Lohse (1971:172), quien considera que Col es de autoría del Pablo histórico, supone que esta mención de Marcos señala una reconciliación con el apóstol. Moo (2008:332-347) propone que el autor de Col 4, 7-12 simplemente replica los mismos nombres de colaboradores de Pablo presentes en Flm 23.

[6] Davids (1990:203-204) ve en esta mención un notorio interés por ubicar a Marcos en Roma. Cf. Körtner (1980:160-173); Gamba (1982: 61-70); Batovici (2019:431-442).

[7] Seguimos la datación tardía de Hechos de los apóstoles, ubicando su redacción en las dos primeras décadas del siglo II d.C. Cf. Fitzmyer (1981: 53-62); Esler (1987: 27-30); Pervo (2006:15-200).

(Gal 2, 11-13)[8]. Lo último que sabemos concretamente de Marcos, según la información que brinda Hechos, es que formó equipo con Bernabé y fue a misionar, curiosamente, a Chipre, lugar del que había desertado y patria de su compañero (Hch 4, 36; 15, 39b). Este cierre podría estar indicando una cierta reivindicación de la figura de Marcos, que finalmente retoma su ímpetu de evangelización; a la par, no sería inverosímil ver esta asociación de Marcos y Bernabé con Chipre como un dato concreto sobre la memoria fundacional cristiana de los fieles de la isla.

El testimonio del lazo entre Marcos y Pablo parece ser el más antiguo y mayoritario en lo que refiere a las fuentes, pero la mención en 1Ped despertó muchas imaginaciones a mediados del siglo II y la figura de Marcos pasó a quedar vinculada directamente a Pedro, muy probablemente en el momento en que Pablo emergió como el apóstol por excelencia para el marcionismo. Es así que Papías (Eusebio, *H.E.* 3, 39,15), obispo de Hierápolis, nos transmite hacia 130 d.C. la información de que Marcos fue ἑρμηνευτής de Pedro, cuyas enseñanzas conservó por escrito según sus recuerdos. Papías parece dar a entender que cuando Marcos emprendió la labor de compilar las sentencias de Jesús de parte del apóstol, éste ya había muerto. Curiosamente, el obispo de Hierápolis no da indicación precisa del lugar donde ocurrió el vínculo de Pedro y Marcos, así como la escritura del evangelio, pero debemos suponer que, dado que utiliza 1 Ped, suponía que fue Roma[9].

No es hasta fines del siglo II que hallamos un testimonio más preciso sobre Marcos en la obra de Ireneo de Lyon (*Adv. Haer.* 3, 1, 1). El obispo, que claramente conoce el testimonio de Papías, precisa que Marcos escribió su evangelio basado en el testimonio de Pedro luego de la muerte de éste y de Pablo, reponiendo el vínculo con el apóstol de Tarso. No tenemos más información sobre Marcos hasta Clemente de Alejandría, quien afirma en sus *Hypotiposeis* (Eusebio, *H.E.* 2, 15, 2; 6, 14 ,5-7), dando más precisiones que Ireneo y Papías, que Marcos escribió en Roma su Evangelio mientras Pedro vivía y que la redacción de este texto fue a instancias de los fieles del lugar. Según el maestro alejandrino, Pedro se enteró de lo hecho cuando el documento ya estaba circulando y no pareció darle mucha relevancia. Orígenes va más lejos (*Com. Mt.* 1; Eusebio, *H.E.* 6, 25, 5) y afirma que Marcos escribió guiado por Pedro, sin intervención de los hermanos romanos[10].

Es llamativo que justamente los maestros alejandrinos enfaticen, más allá de los detalles, que Pedro conoció el Evangelio de Marcos. A diferencia de lo que señalaban Papías e Ireneo, Clemente y Orígenes aseveran que Pedro estaba vivo durante la redacción y avaló, directa o indirectamente, la circulación del texto, aspectos que parecieran querer subrayar enfáticamente que lo consignado en ese Evangelio era lo esencial de las tradiciones sobre Jesús. Las otras historias y dichos pierden así valor primordial frente al compendio autorizado por el principal de los apóstoles. En este proceso, el rol de la iglesia romana es resaltado particularmente en tanto promotora de la pureza doctrinal conservada por escrito.

Eusebio de Cesarea es el primer autor que nos atestigua la historia de Marcos como líder original de la iglesia alejandrina, siendo sucedido por un tal Aniano en el octavo año

[8] Pervo (2009:386-387) señala que si el autor de Hch no estaba tratando de ocultar aquí la disputa de Antioquía narrada en Gálatas, lo más probable es que hubiese tomado la información de esta ruptura del equipo de una fuente proveniente de la misión gentil.

[9] Cf. Rigg (1957:161-183); Delclaux (1981:404-411); Bauckham (2017:205-221).

[10] Ramelli (2011a: 70-78). Jerónimo (*Vir. Ill.* 8.1) explica el origen del Evangelio de Marcos conjugando la tradición de Clemente, con los fieles romanos como protagonistas, y la de Orígenes, haciendo de Pedro el gran promotor del texto.

del reinado de Nerón, o sea los años 61-62 (*H.E.* 2, 24)[11]. Esta información es imprecisa y confusa, ya que según Tácito (*Anales* 15.33) el incendio de Roma, contexto de la ejecución de Pedro y Pablo, habría sido el décimo año de Nerón, es decir el 64-65. Si seguimos los testimonios de Papias e Ireneo, Pedro habría muerto antes que Marcos, cosa que Eusebio no parece haber tenido en cuenta en su datación.

Filón en Roma

Filón gozaba de una posición beneficiosa como intelectual cercano al cristianismo por varias razones. Primeramente, había sido contemporáneo de Jesús y los apóstoles, y, como ellos, fue un judío piadoso y comprometido con su nación; además, el método exegético de Filón fue de vital influencia en la hermenéutica de los intelectuales cristianos, que vieron en él, y también en otros autores del judaísmo helenístico, un interesante punto de apoyo para procesar las Escrituras y hallar su sentido pleno y universal[12]. Si bien hay posibles influencias filonianas en los escritos de los padres apostólicos, es con los apologistas con quienes comienza a cobrar fuerte relevancia. Esto quizás deba atribuirse a que éstos imponen la idea del cristianismo como una filosofía, una doctrina que promovía las mejores virtudes en los hombres y, a la par, los convertía en buenos ciudadanos[13]. Arístides, Justino, Atenágoras y particularmente Teófilo de Antioquía abordaron temas como el sometimiento a la ley, el orden del cosmos y la condición humana que remiten a cuestiones netamente filonianas[14]. Sin embargo, la influencia directa del filósofo alejandrino se palpa más explícitamente en su tierra de origen, Egipto.

La figura de Filón cobra relevancia en las iglesias gracias a la conservación y utilización de sus obras por parte de Clemente de Alejandría y, principalmente, de Orígenes. Es muy probable que en la iglesia alejandrina haya comenzado a circular la leyenda del segundo viaje a Roma de Filón y su encuentro con Pedro, orquestada para dotar de un aura más legítima los escritos del filósofo judío[15]. Igualmente enfrentados con la autoridad imperial despótica, Pedro y Filón compartían un mismo perfil en tanto líderes con vocación sacrificial e intercesora[16], pero era necesario crear un vínculo mucho más sólido y evidente entre ambos. No pareciera que los cristianos alejandrinos supiesen con exactitud cuándo murió Filón, ya que le atribuyen la redacción de un escrito sobre los primeros fieles egipcios "pasado mucho tiempo" (Eusebio, *H.E.* 2, 17, 1) de su encuentro con Pedro, pero sí sabían que no había muerto en Roma, sino en Alejandría.

No queda claro si fue Eusebio en el siglo IV quien asoció a Filón con la primera comunidad de cristianos en Alejandría o si esta noticia la tomó de la biblioteca de Orígenes, pero lo cierto es que el encuentro de Filón con Marcos, que es lo que se

[11] Barnard (1964:145-150); Ramelli (2011a:78-84). Según la literatura pseudoclementina (*Hom.* 1.8) el primero en predicar la fe en Alejandría fue Bernabé.
[12] Runia (1993:34-35); Daniélou (2002:314-319); Schott (2012:265-280).
[13] Si bien para varios escritores cristianos llamar filosofía a la fe cristiana la equiparaba con los cultos grecorromanos, comenzó a ser utilizada en el siglo II para designar a la práctica de la doctrina cristiana en la vida diaria. Cf. Bardy (1949:1-12); Malingrey (1961:185-206).
[14] Runia (1993:44-117); Mazzanti (2017:9-33); Martin (1990:301-317).
[15] Carriker (2003:63-68) cree que la historia del filósofo y el apóstol en Roma habría sido simplemente una tradición oral. Runia (1993:7) propone que su origen habría estado en *Hypotyposeis* (Eusebio, *H.E.* 2.15,2) y otra obra perdida de Clemente de Alejandría, mientras que Smith (1973:446-452) y Grant (1980:51) se inclinan por el supuesto Evangelio secreto de Marcos, atribuido a Clemente.
[16] Cf. Goodman (38-39); Splendido (2022:188-189).

esperaría, no se da[17]. Podría deberse a que se pensaba que Marcos habría muerto antes que Filón, pues es extraño que con la obsesión eusebiana por legitimar autoridades, no se haya mencionado este vínculo. Lo que si se aduce es que Filón "aprobaba, reverenciaba y honraba" a los apóstoles (Eusebio, *H.E.* 2, 17, 2). En este sentido, Filón queda a pocos pasos de ser plenamente cristianizado, proceso en el que colaboró la interpretación particular/apropiación que se hizo de una de sus obras: *De vita contemplativa.*

Terapeutas cristianos

Que Marcos haya sido, según Hechos, un miembro de la comunidad de Jerusalén posiblemente esté detrás del argumento de que el estilo de vida que manifestaron los primeros creyentes de Egipto tuviera mucho de la impronta del grupo original de fieles en Judea. No parece importarle a Eusebio que se designe a los protagonistas de *De vita contemplativa* como terapeutas o terapeutisas, ya que sabe que el nombre de χριστιανόι fue de aplicación más tardía y no generalizada (Hch 11, 26; Eusebio, *H.E.* 2, 17, 4)[18]. El obispo prefiere la justificación que da Filón, quien explica el nombre de estos hermanos partiendo de la doble acepción del verbo θεραπεύω, acción de curación (en este caso entendida en sentido espiritual), y servicio a la divinidad, referido a su devoción (Filón, *Contempl.* 2; Eusebio, *H.E.* 2, 17, 3)[19]. Aun así, Eusebio debe explicar por qué este grupo sigue reproduciendo las costumbres judías imperantes. Es por esto que identifica a los ἀποστολικόι ἄνδρες, entre los que debemos entender que comprende a Marcos, como de origen hebrero, no judío (ἐξ Ἑβραίων, Eusebio, *H.E.* 2, 17, 2; 2, 18, 7). Para la perspectiva teológica y apologética de Eusebio esta denominación se refiere a judíos que han manifestado una práctica de la piedad que va más allá del simple cumplimiento mecánico y literal de la Ley, miembros de Israel conscientes del sentido espiritual de la fe transmitida en las Escrituras (Filon, *Contempl.* 78; Eusebio, *H.E.* 2, 17, 20). De esta manera Eusebio justifica que Pedro y los doce e incluso Marcos siguiesen viviendo a la manera judía, pero con una perspectiva universal que comprendía el valor trascendente de la Torá. Así como los apóstoles, Filón también es calificado de hebreo por Eusebio (*Prep. Evang.* 8, 10, 10-11; *H.E.* 2, 4, 2), otorgándole así un valor notorio a su exégesis y a su testimonio.[20]

Según Eusebio, Filón habría tenido conocimiento de otras comunidades cristianas, ya que no solo encontró a Pedro y los fieles de Roma (Eusebio, *H.E.* 2.17.1), sino que también afirmó en *De vita contemplativa* que había hombres como los terapeutas en muchos lugares, en Grecia y en las tierras bárbaras (Filon, *Contempl.* 21-22; Eusebio, *H.E.* 2, 17, 7). Con esto se encuadra perfectamente en el derrotero que propone Hechos de los apóstoles (o sea la llegada de la fe a Siria, Asia, Macedonia, Acaya y Roma), cuyos episodios se reconocen como contemporáneos de la vida de Filón (Eusebio, *H.E.* 2, 18, 8-9), y con la premisa apologética acerca de la universalidad de la fe (Hch 1, 2).

---

[17] Cf. Runia (1996:476-495); Otto (2018:188-189). Bruns (1973:143-145) plantea que la fuente serían las *Memorias* de Hegésipo, Inowlocki (2004:319-322) aduce que la noticia pudo venirle por medio de Papías y Clemente de Alejandría.

[18] El nombre cristiano lo atestigua Flavio Josefo (*Ant.* 18.3,3) a fines del siglo I y también Tácito (*Anales* 15.44), Suetonio (*Neron* 16), Plinio el joven (*Ep*. 10.96 y 97) e Ignacio de Antioquía (*Rom* 3.2-3; *Fil* 6.1). Véase Mattingly (1958:26-37); Cook (2020:237-264); Eurell (2020:64-82); Gray-Fow (2020:65-78).

[19] θεραπεύω tiene interesantes sentidos en la literatura del judaísmo helenístico y del primer cristianismo. Váese Wells (1998:112-115, 134-154); Aune (2003:11-22); Steyn (2009:428-429).

[20] Según Rogers (2017:1-4) la categoría de "hebreo" le sirve a Eusebio para presentar a Filón como exegéticamente cercano al cristianismo y religiosamente cercano al judaísmo. Cf. Kofsky (2000:101-106); Inowlocki (2006:105-138); Otto (2018:137-182).

En cuanto a la vida de los terapeutas, Filón indicó la alta devoción de estos hombres y mujeres por los escritos de los antiguos varones fundadores de la secta (παλαιῶν ἀνδρῶν, οἳ τῆς αἱρέσεως αὐτῶν ἀρχηγέται γενόμενοι, Filón, *Contempl.* 28-29), a quienes Eusebio interpreta como los apóstoles y evangelistas (Eusebio, *H.E.* 2, 17, 11). Esto tiene lógica en la propuesta eusebiana, ya que hace de Marcos la figura misionera del lugar y, casualmente, el autor de uno de los Evangelios. Asimismo, entre los textos que Eusebio especula que poseía la comunidad terapeuta, nombra algunos que califica de διηγήσεις (*H.E.* 2, 17, 12), es decir "explicaciones", o ἐξηγήσεις (*H.E.* 2, 17, 20), o sea "interpretaciones", entre los que menciona a la Epístola a los Hebreos y otras cartas de Pablo (*H.E.* 2, 17, 20)[21]. De esta manera se demuestra la antigüedad de la preocupación exegética de los creyentes[22], aspecto particularmente identitario de estos grupos egipcios, que leen la Escritura y en base a ella filosofan (φιλοσοφοῦσιν) empleando la alegoría (ἀλληγοροῦντες, Filón, *Contempl.* 28-29; Eusebio, *H.E.* 2, 17, 10). Orígenes, maestro cristiano alejandrino de la primera mitad del siglo III, evidenciaba claramente la continuidad de esta exégesis alegórica para Eusebio. Este señala que ya de adolescente, e incentivado por su padre, Orígenes buscaba e investigaba los sentidos de la Escritura (*H.E.* 6.2,7-9)[23].

La vida comunitaria de los terapeutas cristianizados transcurre en base a ciertas premisas básicas que proveen también un interesante material apologético que, según entiende Eusebio, conecta el siglo IV con el siglo I: desprecio de las riquezas, ayuno y continencia sexual.

En cuanto al desprendimiento de las riquezas, el obispo entiende que es un primer paso en la fe cristiana, a la que llama filosofía (ἀρχομένους φιλοσοφεῖν; Eusebio, *H.E.* 2, 17, 5), para muchos hermanos. Si bien es una práctica loada y originaria de tiempos apostólicos (Hch 2, 44-45; 4, 34-37), no parece que Eusebio la entendiera en un sentido absoluto, es decir, como propio de todos los fieles, sino de algunos con fe muy entusiásta (θερμοτάτῃ πίστει; Eusebio, *H.E.* 2, 17, 5) en el Egipto romano[24]; esto podría estar dándonos un indicio de que Eusebio sabía que hubo otras comunidades cristianas egipcias no terapeutas, probablemente aquellas que no encajaban en sus criterios de ortodoxia[25]. A diferencia de lo que cuenta Hechos de los apóstoles, que describe la vida de la comunidad urbana de creyentes jerosolimitanos, el obispo entiende que a la venta de bienes por parte de los cristianos terapeutas le sigue un abandono de la ciudad para llevar una existencia aislada que los protegiera de la contaminación (Filón, *Contempl.* 18-20)[26]. Con esta característica, el obispo proyecta a los tiempos originarios el entusiasmo contemporáneo por la vida monacal, haciendo de estos cristianos egipcios los pioneros en esta materia.

---

[21] Eusebio (*H.E.* 3, 38, 1-3) no tiene dudas sobre la autoría de las epístolas de Pablo, a excepción de la Carta a los Hebreos, atribuida por algunos a Pablo y por otros a Clemente de Roma.

[22] Esta inquietud escrutadora de los textos se ve en Hch 8, 26-35 y también en las comunidades esenias, según narra Filón (*Prob.* 82). Cf. Flavio Josefo, *Guerra* 136, 142.

[23] Cadiou (1944:1-4); Daniélou (1958:23-30); Cox (1993:71-73).

[24] Contrariamente, los documentos que hablan de las prácticas esenias remarcan que quienes adherían al movimiento se desprendían de todos sus bienes y hacían uso comunitario de los mismos: Filón, *Prob.* 85-87; Flavio Josefo, *Guerra* 2, 122.

[25] Es curioso que Eusebio no nombre a Apolo (Hch 18, 24-26) entre las personalidades pertenecientes a la iglesia alejandrina. Asimismo, Basilides, Carpócrates y Valentín, líderes de vertientes cristianas gnósticas, emergieron y abrazaron la fe en Alejandría. Véase Runia (1993:123-126); Beatrice (1995:1251-1270); Nicklas (2017:27-46); Tripaldi (2017:87-114); Pouderon (2017:158-165).

[26] Eusebio puede tener en mente aquí el ejemplo de Juan el Bautista (Mc 1, 4-6; Mt 3, 1-4; Lc 3, 2) o del mismo Jesús en su retiro al desierto de Judea (Mc 1, 12-13; Mt 4, 1; Lc 4, 1-2). Según Filón (*Prob.* 76), también los esenios de Judea tenían un comportamiento análogo, retirándose de las ciudades; Josefo (*Guerra* 2, 124) no da la misma información, ya que inserta a las comunidades esenias en las ciudades.

En este exilio autoimpuesto, los fieles viven en casas, cada una de las cuales tiene su sala sagrada llamada καλεῖται σεμνεῖον ο μοναστήριον, espacio donde se dedican a la lectura, reflexión alegórica y la entonación de salmos en solitario; las reuniones comunitarias son esporádicas y principalmente se dan con motivo de las celebraciones de Pascua (Filon, *Contempl.* 32; Eusebio, *H.E.* 2, 17, 21-22). Además de esta pretendida observancia litúrgica, le es muy útil a Eusebio que Filón hable de oficiales encargados de la disciplina comunitaria, a quienes confunde con los obispos y demás autoridades eclesiales (Filón, *Contempl.* 66-72, 75-80; Eusebio, *H.E.* 2, 17, 23)[27]. Con este dato respalda el reclamo de ortodoxia y administración jerárquica de las iglesias egipcias desde el inicio.

El ayuno, práctica muy enraizada en la cultura judía, aparece resaltado en el tratado de Filón como parte esencial de la disciplina de los terapeutas. Eusebio no encuentra nada similar en el relato de Hechos de los apóstoles, ya que allí la comunidad parte el pan y se comparte la comida en las casas. Que los terapeutas y terapeutisas desprecien las necesidades corporales, relegándolas a la noche y a espacios diferentes a los de la sala sagrada muestra una conducta extrema que para Eusebio habría sido la marca identitaria de las iglesias egipcias desde los primeros tiempos. Orígenes, preclaro hijo de la iglesia alejandrina en la obra eusebiana, habría manifestado costumbres afines, volviéndose el gran continuador de esa tradición tan original y genuina de las comunidades egipcias (Eusebio, *H.E.* 6, 3, 9-13).

La continencia sexual, tercera característica de los terapeutas, también podría ser un punto en el que confluye el interés apologético de Eusebio en relación tanto a las iglesias de Egipto como al mismo Orígenes. Es interesante, sin embargo, señalar que ni Filón en su obra ni Eusebio en la interpretación que hace de la misma hablan de una renuncia sexual permanente y obligatoria, sino que la matizan. La ἐγκράτεια (Filon, *Contempl.* 34; Eusebio, *H.E.* 2, 17, 16), es decir el dominio de sí, es reconocida como el fundamento de todas las virtudes, ya que permite la mesura, pero no implica la negación de la vida familiar ni el matrimonio, aspectos que no encajarían con el perfil ortodoxo del obispo de Cesarea. Probablemente sea por esto por lo que selecciona el pasaje referido a las terapeutisas y su opción por la ἁγνεία, es decir la castidad, hasta la vejez. La virginidad, base de la independencia intelectual, no parece haber sido, sin embargo, una obligación. Filón indica esto al decir que la renuncia sexual de por vida es solo algo que elige un grupo que, aunque, según él, es mayoría (πλεῖσται)[28], no implicaría a todas las mujeres (Filón, *Contempl.* 28; Eusebio, *H.E.* 2, 17, 19)[29]. Orígenes, según Eusebio, también realizó su renuncia sexual con convicción, llegando al extremo de la castración voluntaria (tomando como inspiración Mt 19, 12) a fin de combatir la tentación.[30]

---

[27] El afán por mostrar la ortodoxia de la iglesia alejandrina desde su inicio hace que Eusebio proponga una lista episcopal poco fiable, al menos hasta el ascenso de Demetrio: Eusebio, *H.E.* 2,24; 3,14; 3,21; 4,1; 4,4; 4,5,5; 4,11,6; 4,19; 5,9; 5,22; 6,2,3; 6,26; 6,29,4; 6,35; 7,28,3; 7,32,30. Véase Heckel (1918:13-43); Telfer (1952:1-13); Pericoli-Ridolfini (1962:308-348).

[28] Szesnat (1998:191-210). Quizás aquí haya una influencia de 1Cor 7, 32-40, donde Pablo presenta las ventajas de la soltería, aunque sin despreciar la vida matrimonial y familiar. Cf. Balch 1983:429-439; Brown (1993:86-90); Gundry Volf (2016:141-168). Los grupos esenios también manifestaban una preferencia por el estilo de vida célibe pese a que la unión conyugal y la reproducción no estaban prohibidas: Flavio Josefo, *Guerra* 2,120-121, 160-161.

[29] Eusebio es cuidadoso al elogiar la continencia, ya que existieron obispos y congregaciones que exageraron su valor, volviéndola una condición sine qua non para la salvación. Eusebio, *H.E.* 4,23, 6-8. Cf. Justino, *1 Apol* 15,1-5; Clemente de Alejandría, *Stromata* 3,25-26, 52-53. Sin embargo, la virginidad femenina es asociada al carisma profético en estas primeras iglesias: Hch 21,8-9; Eusebio, *H.E.* 3,31,5, 37,1; 5,17,3.

[30] La auto-castración de Orígenes generó tensiones (Eusebio, *H.E.* 6,8,4-5) por considerársela una práctica que mostraba un celo desmedido; el episodio también fue utilizado en disputas políticas entre el obispo

Conclusión

Inteligentemente, Eusebio logró combinar diversos elementos en un relato que respirase ortodoxia y tradición. Consciente del pasado oscuro y divergente de las iglesias egipcias, el obispo supo construir en base a *De vita contemplativa* de Filón los lineamientos de la tradición exegética y ética de los fieles en la tierra del Nilo. La cristianización de Filón, a quien se hace interlocutor de Pedro y testigo de la primera iglesia alejandrina, se da a costa de la desjudaización de los terapeutas, quienes son interpretados en curioso vínculo con la primera literatura cristiana y también con las más recientes tendencias ascéticas. A la luz de los usos y costumbres comunitarios de los primeros creyentes de Jerusalén, tal como narra el libro de Hechos de los apóstoles, los terapeutas aparecen como cristianos que van más allá, ya que no solo venden sus posesiones, sino que abandonan el ámbito urbano para vivir en especies de casas-celdas. La consagración a la filosofía y la exégesis alegórica que caracterizan a los terapeutas y terapeutisas se enraíza en la metodología del mismo Filón, interesado en la explicación espiritual detrás de la textual; Orígenes, admirador y difusor de la obra de Filón, confirma este lineamiento teológico tan propio de Alejandría. A su vez, las tendencias ascéticas de Orígenes y otros devotos realzan con potencia la descripción filoniana de las renuncias y privaciones de los terapeutas. En la cristianización de estos judíos piadosos confluyen el pasado, el presente y las aspiraciones del mismo Eusebio, propiciando indirectamente la reivindicación de Orígenes y su legado exegético y espiritual.

Demetrio de Alejandría y los obispos de Cesarea y Jerusalén, que recibieron a Orígenes en el exilio. Caner (1997:409-415); Szram (2020:23-36).

BIBLIOGRAFÍA

Aune, D. E. (2003). "Lexical glosses and definitions of *therapeuō*". En: A. M. Donaldson, y T. B. Sailors (Eds.), *New Testament Greek and Exegesis: Essays in Honor of Gerald F. Hawthorne*. Grand Rapids: Eerdmans, 11-22.

Balch, D. L. (1983). "1 Cor 7:32-35 and Stoic Debates about Marraiage, Anxiety, and Distraction". *Journal of Biblical Literature*, 102.3, 429-439.

Bardy, G. (1949). *Philosophie et philosophes dans le vocabulaire chrétien des premiers siecles*. Toulousse: Mélanges Villier.

Barnard, L. W. (1964). "St. Mark and Alexandria". *Harvard Theological Review*, 57.2, 145-150.

Batovici, D. (2019). "Mark, Peter's Son, and the Reception of 1 Peter". En: G. Van Oyen (ed.), *Reading the Gospel of Mark in the Twenty-First Century: Method and Meaning*. Leuven-Paris-Bristol: Peeters, 431-442.

Bauckham, R. (2017, [2006]). *Jesus and the Eyewitnesses. The Gospels as Eyewitness Testimony*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.

Beatrice, P. F. (1995). "Apollos of Alexandria and the Origins of the Jewish-Christian Baptist Encratism". En: H. Temporini y W. Haase (eds.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* (ANRW) / Rise and Decline of the Roman World Band 26/2. Teilband Religion. Berlin: De Gruyter, 1233-1275.

Broek, R. v. d. (1996). *Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity*. Leiden: Brill.

Brown, P. (1993 [1988]). *El cuerpo y la sociedad. Los hombres, las mujeres y la renuncia sexual en el cristianismo primitivo*. Barcelona: Muchnik Editores.

Bruns, J. E. (1973). "Philo Christianus: the Debris of a Legend". *Harvard Theological Review*, 66, 141-145.

Cadiou, R. (1944). *Origen: His Life at Alexandria*. St. Louis-London: Herder Book Co.

Caner, D. F. (1997). "The Practice and Prohibition of Self-Castration in Early Christianity". *Vigiliae Christianae*, 51.4, 396-415.

Carriker, A. J. (2003). *The Library of Eusebius of Caesarea*. Leiden: Brill.

Cook, J. G. (2020). "Chrestiani, Christiani, Χριστιανοί: A Second Century Anachronism?". *Vigiliae Christianae*, 74.3, 237-264.

Cox, P. (1983). *Biography in Late Antiquity. A Quest for the Holy Man*. Berkeley-Los Anegeles-London: University of California Press.

Daniélou, J. (1958 [1948]). *Orígenes*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

Daniélou, J. (2002 [1961]). *Mensaje evangélico y cultura helenística. Siglos II y III*. Madrid: Cristiandad.

Davids, P. H. (1990). *The First Epistle of Peter*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.

Delclaux, A. (1981). "Deux Témoignages de Papias sur la Composition de Marc?". *New Testament Studies*, 27.3, 401-411.

Esler, P. (1987). *Community and Gospel in Luke-Acts*. Cambridge: Cambridge University Press.

Eurell, J. (2020). "Becoming Christian: On the Identification of Christ-Believers as Χριστιανοί". *Journal of Early Christian History*, 10.3, 64-82.

Fitzmyer, J. A. (1981). *The Gospel According to Luke I-IX: Introduction, Translation, and Notes*. New York: Doubleday & Co.

Gamba, G. G. (1982). "L' Evangelista Marco segretario-"interprete" della prima lettera di Pietro?". *Salesianum*, 44.1/2, 61-70.

Goodman, M. (2011). "Philo as Philosopher in Rome". En: S. Inowlocki y B. Decharneux (eds.), *Philon d´Alexandrie. Un penseur a`l`intersection des cultures gréco-romaine, orientale, juive et chrétienne*. Turnhout: Brepols, 37-45.

Grant, R. M. (1971). "Early Alexandrian Christianity". *Church History*, 40.2, 133-144.

Grant, R. M. (1980). *Eusebius as a Church Historian*. Oxford: Oxford University Press.

Gray-Fow, M. J. G. (2020). "Pomponia Graecina: How Could She Have Heard about Christians and what did 'Christian' Mean?". *Journal of Greco-Roman Christianity and Judaism*, 16, 65-78.

Grünstäudl, W. (2021). "The Quest for Pantaenus: Paul Collomp, Wilhelm Bousset, and Johannes Munck on an Alexandrian Enigma". En: B. Schiesser, J. Rüggemeier, T. J. Kraus y J. Frey (eds.), *Alexandria*. Tübingen: Mohr Siebeck, 413-440.

Gundry Volf, J. M. (2016). "Affliction for Procreators in the Eschatological Crisis: Paul's Marital Counsel in 1 Corinthians 7.28 and Contraception in Greco-Roman Antiquity". *Journal for the Study of the New Testament*, 39.2, 141-168.

Heckel, A. (1918). *Die Kirche von Ägypten: Ihre Anfänge, ihre Organisation und ihre Entwicklung bis zur Zeit des Nicänum*. Strasbourg: J. H. Ed. Heitz.

Hoek, J. L. v. d. (1988). *Clement of Alexandria and His Use of Philo in the Stromateis: An Early Christian Reshaping of a Jewish Model*. Leiden: Brill.

Inowlocki, S, (2004). "Eusebius of Caesarea´s Interpretatio Christiana of Philo's *De Vita Contemplativa*". *Harvard Theological Review*, 97/3, 305-328.

Inowlocki, S. (2006). *Eusebius and the Jewish Authors: His Citation Technique in an Apologetic Context*. Leiden: Brill.

Klijn, A. F. J. (1986). "Jewish Christianity in Egypt". En: B. A. Pearson and J. E. Goehring (Eds.), *The Roots of Egyptian Christianity*. Philadelphia: Fortress Press, 161-175.

Kofsky, A. (2000). *Eusebius of Caesarea against Paganism*. Leiden: Brill.

Körtner, U. H. J. (1980). "Markus der Mitarbeiter des Petrus". *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 71.3/4, 160-173.

Lohse, E. (1971). *Colossians and Philemon*. Philadelphia: Fortress Press.

Malingrey, A. M. (1961). *"Philosophia". Étude d`un groupe de mots dans la littérature grecque des Présocratiques du IVe siecle apres J. C.* Paris: Klincksieck.

Martín, J. P. (1990). "Filón hebreo y Teófilo cristiano: La continuidad de una teología natural". *Salmanticensis*, 37.3, 301-317.

Mattingly, H. B. (1958). "The Origin of the Name Christiani". *Journal of Theological Studies*, 9.1, 26-37.

Mazzanti, A. M. (2017). "Filone di Alessandria e Giustino: La costituzione umana e il Logos". *PATH*,16.1, 9-33.

Moo, D. J. (2008). *The Letters to the Colossians and to Philemon*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.

Nicklas, T. (2017). "Jewish, Christian, Greek? The Apocalypse of Peter as a Witness of Early 2nd-Cent. Christianity in Alexandria". En: L. Arcari (ed.), *Beyond Conflicts. Cultural and Religious Cohabitations in Alexandria and Egypt between the 1st and the 6th Century CE*. Tübingen: Mohr Siebeck, 27-46.

Osborn, E. (2005). *Clement of Alexandria*. Cambridge: Cambridge University Press.

Otto, J. (2018). *Philo of Alexandria and the Construction of Jewishness in Early Christian Writings*. Oxford: Oxford University Press.

Pearson, B. A. (1990). *Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity*. Philadelphia: Fortress Press.

Pericoli-Ridolfini, F. (1962). "Le origine della Chiesa di Alessandria d`Egitto e la cronología dei vescovi alessandrini dei secoli I e II". *Atti della Accademina Nazionale Lincei*, 17, 308-348.

Pericoli-Ridolfini, F. (1962a). "Le origini della scuola di Alessandria". *Rivista degli studi orientali*, 37.3/4, 211-230.

Pervo, R. I. (2006). *Dating Acts. Between the Evangelists and the Apologists*. Santa Rosa: Polebridge Press.

Pouderon, B. (2017). ""Jewish," "Christian" and "Gnostic" Groups in Alexandria during the 2nd Cent.: Between Approval and Expulsion". En: L. Arcari (ed.), *Beyond Conflicts. Cultural and Religious Cohabitations in Alexandria and Egypt between the 1st and the 6th Century CE*; Tübingen: Mohr Siebeck, 155-175.

Ramelli, I. L. E. (2011). "Early Christian missions from Alexandria to "India": Institutional transformations and geographical identifications". *Augustinianum*, 51.1, 221-231.

Ramelli, I. L. E. (2011a). "The birth of the Rome-Alexandria connection: the early sources on Mark and Philo, and the Petrine Tradition". *The Studia Philonica Annual*, 23, 69-95.

Rigg, H. A. (1957). "Papias On Mark". *Novum Testamentum*, 1.1, 161-183.

Rogers, J. M. (2017). "Origen in the Likeness of Philo: Eusebius of Caesarea's Portrait of the Model Scholar". *Studies in Christian-Jewish Relations*, 12.1, 1-13.

Runia, D. T. (1993). *Philo in Early Christian Literature. A Survey*. Minneapolis: Fortress Press.

Runia, D. T. (1996). "Caesarea Maritima and the Survival of Hellenistic Jewish Literature". En: A. Raban y K. Holum (eds.), *Caesarea Maritima: A Retrospective after Two Millennia*. Leiden: Brill, 476–495.

Schott, J. (2012). "Eusebius's Christian Library and the Construction of "Hebrews," "Jews," and "Hellenistic Judaism"". *Relegere*, 2.2, 265-280.

Smith, M. (1973). *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*. Cambridge: Harvard University Press.

Splendido, M. (2022). "El filósofo y el pescador. Un análisis de la leyenda del encuentro entre Filón y Pedro en Roma". En: P. Druille y L. Pérez (eds.), *Filón de Alejandría. Método, filosofía y recepción*. Santa Rosa: Editorial de la Universidad Nacional de La Pampa, 185-191.

Steyn, G. J. (2009). ""Perfecting Knowledge and Piety" (Philo *Contempl*.3,25): Intertextual Similarities between Philo's Therapeutae and Lukan Early Christianity". *Neotestamentica*, 43.2, 424-448.

Szesnat, H. (1998). "'Mostly aged virgins': Philo and the presence of the Therapeutrides at Lake Mareotis". *Neotestamentica*, 32.1, 191-210.

Szram, M. (2020). "Origen's Castration- Solely a Spiritual Phenomenon? An Attempt of Reinterpreting the Sources". *Gregorianum*, 101.1, 23-36.

Telfer, W. (1952). "Episcopal Succession in Egypt". *The Journal of Ecclesiastical History*, 3.1, 1-13.

Tripaldi, D. (2017). ""Basilides" and "the Egyptian Wisdom:" Some Remarks on a Peculiar Heresiological Notice (Ps.-Hipp. Haer. 7.20–27)". En: L. Arcari (ed.), *Beyond Conflicts. Cultural and Religious Cohabitations in Alexandria and Egypt between the 1st and the 6th Century CE*. Tübingen: Mohr Siebeck, 87-114.

Wells, L. (1998). *The Greek Language of Healing from Homer to New Testament Times*. Berlin-New York: De Gruyter.