



*Darom, Revista de Estudios Judíos*

[www.institutodarom.es/revista](http://www.institutodarom.es/revista)

eISSN 2659-8272 / pISSN 2660-9967

Depósito Legal: GR 1093 2019

Número 4. 2022

[institutodarom@gmail.com](mailto:institutodarom@gmail.com)

Granada. España

EL CUIDADO FÍSICO Y ESPIRITUAL EN LA COMUNIDAD  
JUDÍA DE LOS TERAPEUTAS DE ALEJANDRÍA  
Physical and spiritual care in the Jewish community of the  
Therapeutai of Alexandria

DIEGO ANDRÉS CARDOSO BUENO\*

*Universidad Complutense de Madrid.*

[diegoandrescardoso@ucm.es](mailto:diegoandrescardoso@ucm.es)

[ORCID ID: 0000-0001-6839-6761](https://orcid.org/0000-0001-6839-6761)

**Recibido** 22/09/2022 **Revisado** 16/11/2022 **Aceptado** 19/11/2022 **Publicado** 20/11/2022.

**Resumen:** Los terapeutas de Alejandría, descritos por Filón, se distinguieron de otras corrientes religiosas y filosóficas judías por realizar una vida dedicada a la contemplación y a labores intelectuales, que llevaban consigo el estudio y la interpretación de textos sagrados, además de la composición de escritos, salmodias, himnos y cánticos en honor de la divinidad. Esta vida retirada y aislada del mundo fue posible gracias a su empeño en fortificar su existencia por medio de ejercicios espirituales, basados en el autocontrol y en la austeridad. En este artículo queremos estudiar cuales fueron esos comportamientos que implicaban el cuidado de sí y su relación con la renuncia a los placeres seculares.

**Abstract:** The therapeutai of Alexandria described by Philo distinguished themselves from other Jewish religious and philosophical currents by leading a life consecrated to contemplation, and to intellectual work that involved the study and interpretation of sacred texts, as well as the composition of writings, psalmodies, hymns and songs in honor of the divinity. This retired life, isolated from the world, was possible thanks to his efforts to fortify their spirit by spiritual exercises, based on self-control and austerity. In this article, we want to study what those behaviours were which entailed self-caring implied and its relationship with the renunciation of secular pleasures.

**Palabras clave:** Cuidado de sí, contemplación, terapeutas, espiritualidad, καλοκάγαθία.

**Keywords:** Self-care, Contemplation, Therapeutai, Spirituality, Καλοκάγαθία.

\* Copyright: © 2020 Instituto Darom de Estudios Hebreos y Judíos.

**Para citar este artículo – To cite this paper.**

Cardoso Bueno, D. A. (2022), El cuidado físico y espiritual en la comunidad judía de los terapeutas de Alejandría. *Darom, Revista de Estudios Judíos*, 4: 89-103.

### Introducción

La comunidad ascética hebrea de los terapeutas de Alejandría, descrita en el tratado *De vita contemplativa* por el filósofo judío Filón, se asentó a las afueras de esta metrópolis en un idílico paraje campestre, entre cultivos y caseríos dispersos, junto al lago Mareotis<sup>1</sup>. En este ideal emplazamiento, alejado del bullicio de la ciudad, buscaban los valores que una vida apacible podía proporcionarles, ayudándoles a desarrollar una vocación contemplativa y recoleta que les permitiera alcanzar la verdadera sabiduría, a través del estudio, la exégesis y el seguimiento de las leyes del más grande de los profetas: Moisés, el primero y mayor de los legisladores y de los filósofos<sup>2</sup>, del que ellos se consideraban discípulos<sup>3</sup>. Los terapeutas, también llamados *suplicantes* u *orantes*, pensaban que la verdadera filosofía no consistía en la formulación de teorías abstractas sino en una forma sabia de vivir<sup>4</sup>. Y para conseguirlo pusieron en marcha un programa existencial donde el cuidado de sí mismo constituía un elemento fundamental. Y este cuidado de sí, que no era otra cosa que un

---

<sup>1</sup> Las abreviaturas de los textos filónicos obedecen a las establecidas a partir de los títulos en latín por Runia, D. T. (ed.) en *Studia Philonica Annual* 10, 1998: 206-208, en la actualidad aceptadas universalmente). Cf. también *The SBL Handbook of Style*, 2nd edition. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2014. El *DGE* no recoge la mayor parte de las abreviaturas filonianas. Para los nombres en latín de los tratados de Filón de Alejandría seguimos los anotados por Cohn, L., Wendland, P., Reiter, S. y Leisegang, H. (eds.), 1896-1926, *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*, Berlin: Berolini G. Reimeri. Para los nombres en español de los tratados de Filón de Alejandría seguimos los anotados por Martín, J. P. (ed.) 2009-2016, *Filón de Alejandría. Obras Completas*, vols. 1-5. Madrid: Trotta.

<sup>2</sup> Ph. *Mos.* 2. 12; *Mos.* 1. 23; *Mut.* 73-75. «También Platón siguió nuestra Ley y es claro que estudió minuciosamente cada cosa que en ella se dice y [...] copió muchas cosas al igual que Pitágoras, quien trasladó muchas cosas nuestras a su doctrina» Clem. Al. *Strom.* 1. 22. 150, 1. y 150, 3. Sobre la superioridad de la Ley de Moisés y de la filosofía judía, Montserrat, 2005: 70 y 71 y Daniélou, 1962: 22. En este sentido, hay que destacar las palabras del filósofo neoplatónico Numenio de Apamea, recogidas por Clemente de Alejandría: «¿Quién es Platón sino un Moisés que habla ático?» Clem. Al. *Strom.* 1. 22. 150, 4. Este filósofo, que se interesó mucho por las *Sagradas Escrituras* hebreas y que estuvo bastante influido por la corriente pitagórica, con esta afirmación parece inclinarse por las tesis filonianas. Beltrán – Llinás, 2010: 9 y 57.

<sup>3</sup> Ph. *Contempl.* 64. Algo similar pasa con los esenios, *Prob.* 80.

<sup>4</sup> Hadot, 2006: 25, cf. también Hadot, 2009, 67-89, *et passim*.

disciplinado ejercicio espiritual cotidiano de vida virtuosa, llevaba consigo una serie de exigencias<sup>5</sup>:

«El intervalo entre el amanecer y el anochecer lo dedican enteramente al ejercicio espiritual [...]. Así, no solo se dedican a la contemplación, sino también a la composición de cantos e himnos a Dios en todo tipo de metros y melodías, que, si es necesario, escriben con ritmos muy solemnes»<sup>6</sup>.

Filón nos da a entender en este pasaje que, al margen de su vocación ascética, los terapeutas eran creadores en distintos campos, lo que revela su procedencia de una clase cultivada poseedora de conocimientos literarios y musicales y que, en consecuencia, había recibido una educación esmerada, propia de un medio social solvente económicamente.

### **La austeridad y el autocontrol bases del «cuidado de sí»**

En relación al cuerpo o a las necesidades físicas, y «como cimiento previo del alma»<sup>7</sup>, ellos practican la virtud esencial del autocontrol<sup>8</sup>, concepto que encontramos en la antropología de Platón, pero que también estaba presente en otras corrientes griegas y orientales<sup>9</sup>. Se trata de la cualidad de la ἐγκράτεια, que es el dominio de uno mismo<sup>10</sup>. Por ello, uno de los principios que rige en el grupo es el de la frugalidad, que trata de contener las apetencias, en general, y las de la comida, en particular. De este modo, afirma Filón, ni comen, ni beben

---

<sup>5</sup> Sobre el tema de los ejercicios espirituales en la Antigüedad y su relación con el saber filosófico, cf. Hadot, 2006.

<sup>6</sup> Ph. *Contempl.* 27, traducción Vidal.

<sup>7</sup> Ph. *Contempl.* 34.

<sup>8</sup> «El autocontrol lo colocan como cimiento previo del alma, y sobre él edifican las demás virtudes» Ph. *Contempl.* 34. El autodomínio, que aparece con los pitagóricos pero que también fue practicado por distintas escuelas filosóficas, constituye una virtud muy ponderada en la Antigüedad. Hernández de la Fuente, 2014: 83. Los magos persas o los gimnosofistas tenían también esta práctica, cf. Oliver Segura, 1990: 53-55.

<sup>9</sup> Como en los estoicos: «Per la Stoa è la misura della dignità dell'uomo: è un bene, poiché attraverso di essa l'uomo può dominare se stesso» Graffigna, 1992: 126. O en los pitagóricos, «El voto de silencio y el autocontrol fueron disciplinas morales pitagóricas admiradas durante toda la Antigüedad». Hernández de la Fuente, 2014: 83.

<sup>10</sup> Foucault, [2002] 2011: 328-329. El vocablo ἐγκράτεια aparece abundantemente en el tratado *De vita Contemplativa*, cf. *Contempl.* 34, 35, 37-39, 69 y 74.

hasta que el sol se va, es decir que solo ingerían alimento una vez al día, tras el crepúsculo, ya que a la filosofía le cuadra la luz y a las necesidades del cuerpo la oscuridad<sup>11</sup>. No obstante, en teoría, tampoco era tan excepcional comer solamente una vez en aquella época para la mayoría de la población, pues lo habitual entre las clases humildes era realizar únicamente una comida importante al día: la cena preferentemente, que se hacía por la tarde antes de anochecer. Sin embargo, la generalidad, que no se encontraba practicando ningún tipo de dieta restrictiva, solía realizar pequeñas ingestas de alimento a lo largo de la jornada<sup>12</sup>.

Pero el caso de los terapeutas era completamente diferente, ya que lo que los movía a la moderación era el desapego de las sensaciones, de tal modo que algunos de ellos se olvidaban del alimento y de la bebida, y podían pasar tres o seis días sin probar bocado alguno, asemejándose, según las palabras de Filón, a las cigarras que parecían vivir del aire<sup>13</sup>. Este símil puede estar tomado del *Fedro* de Platón, o al menos coincide con lo que Sócrates responde a Fedro en un célebre pasaje de ese diálogo<sup>14</sup>, y el filósofo judío lo repite en otros libros<sup>15</sup>. Según Martín, Eusebio de Cesarea al comentar este pasaje filoniano, quiere dar a entender que el filósofo alejandrino hace una correspondencia entre los días de ayuno y los grados del saber, a mayor número de jornadas de abstinencia más sabiduría<sup>16</sup>. En realidad, se trata de ayunos potestativos, practicados por los que con mayor dedicación se empeñaban en la ascesis, y que por tanto no estaban regulados, ni tenían carácter ritual<sup>17</sup>. Esta práctica abunda en la idea de libertad y voluntariedad que presidía esta asociación, y que, por tanto, la distinguía de cualquier otra agrupación sectaria<sup>18</sup>.

---

<sup>11</sup> Ph. *Contempl.* 34, traducción Vidal, 2005.

<sup>12</sup> Carcopino, 1993: 133.

<sup>13</sup> Ph. *Contempl.* 35.

<sup>14</sup> Pl. *Phdr.* 259c.

<sup>15</sup> Ph. *Prob.* 8.

<sup>16</sup> Martín, 2009b, 164, n. 42. Parece deducir Eusebio una gradación espiritual en relación a la ingesta más o menos frecuente, cf. *HE.* 2. 17.

<sup>17</sup> Vidal, 2005: 32.

<sup>18</sup> La comunidad terapéutica del lago Mareotis no tenía una regla de comportamiento, al menos Filón no habla de ella. Parece que las normas que seguían eran las de Moisés, Ph. *Contempl.* 63, 64 y 87. Tampoco había una marcada jerarquía entre ellos, la única distinción existente dentro de la congregación era el tiempo transcurrido en ella, pues se suponía que a mayor veteranía, mayor virtud se habría alcanzado. Ph. *Contempl.* 67.

Por otro lado, la ingesta de alimentos dentro de la comunidad se reduce a unos pocos y muy concretos alimentos: pan, sal, agua corriente y una hierba aromática, el hisopo<sup>19</sup>, pues los mareóticos «[...] comen para no tener hambre y beben para no tener sed, evitando la saciedad, como un enemigo traicionero del cuerpo y del alma»<sup>20</sup>.

Estas ideas, de la dieta correcta y de la función de los alimentos<sup>21</sup>, las encontramos también en los pitagóricos, en los estoicos y en los cínicos, y, en cierta forma, igualmente en Epicuro cuando nos dice que:

«[...] los alimentos frugales proporcionan el mismo placer que los exquisitos cuando satisfacen el dolor que su falta nos causa, [...] porque [...] la voz de la carne pide no tener sed, ni frío; pues quien consigue esto, puede competir en felicidad incluso con Zeus»<sup>22</sup>.

En realidad, se trata de la noción y de la práctica de origen griego<sup>23</sup>, ampliamente asentada y desarrollada en el mundo helenístico y romano en especial entre las clases cultas, de la ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ, el cuidado de sí mismo, o la *cura sui* de la que habla Séneca<sup>24</sup>, como práctica esencial, pues como manifiesta M. Foucault es una actitud compleja «con respecto a sí mismo, con respecto a los otros, con respecto al mundo», ya que:

«Es también una manera determinada de atención, de mirada [...] de prestar atención a lo que se piensa [...] porque [...] designa, siempre,

---

<sup>19</sup> «Planta de efectos terapéuticos contra el catarro y la pesadez estomacal. Tómase por símbolo de la purificación, tal vez a causa de sus efectos purgativos» Triviño, 1976, vol. 5: 100. De hecho, en la Sagradas Escrituras aparece asociada siempre a ceremonias de purificación, cf. Ex. 12,22; Lev. 14, 4. 6. 49. 51; Núm. 19, 6. 18; Sal. 51, 9.

<sup>20</sup> Ph. *Contempl.* 37, traducción Vidal, 2005.

<sup>21</sup> Cf. Cardoso Bueno, 2022: 29-43.

<sup>22</sup> *Ep. Men.* 130-131, y 135. Aunque Epicuro pone el acento en el placer o ausencia de sufrimiento más que en la salud. Festugière, 2016: 61.

<sup>23</sup> La noción de ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ aparece con Sócrates. Luego la desarrollarán Platón y otros filósofos helenos, hasta alcanzar su culmen en los siglos primero y segundo de nuestra era, prolongándose de algún modo en la ascética cristiana de los siglos posteriores. Marín Mercado, 2010: 121.

<sup>24</sup> Cf. Foucault, [2002]2011: 25. La idea del cuidado de sí tiene en Séneca uno de sus grandes exponentes, estando presente en muchas de sus obras, especialmente en las *Cartas a Lucilio*.

una serie de acciones [...] por las cuales uno se hace cargo de sí mismo, se modifica, se purifica y se transforma y transfigura»<sup>25</sup>.

En el fondo, esto es lo que hacían los ascetas judíos del lago Mareotis, que:

«Profesan una terapia médica superior [...] que cura también las almas oprimidas por enfermedades graves y difíciles de sanar, desencadenadas por los placeres, apetencias, dolores, miedos, demencias, injusticias y la multitud interminable de pasiones y vicios»<sup>26</sup>.

Por ello, afirma el alejandrino, reciben el nombre de terapeutas, porque su nombre refleja su vocación<sup>27</sup>.

#### **La armonía como perfección existencial: la *καλοκάγαθία***

El equilibrio corporal y mental, el arte del bien vivir, es decir, la salud, en un sentido amplio, de alma y cuerpo, depende en gran medida de la correcta dieta y del cuidado personal<sup>28</sup>. El concepto de bueno y bello en Grecia eran casi una misma cosa: *καλός και ἀγαθός*, hermoso y bueno. La belleza tenía un sentido ético, no se podía ser hermoso siendo perverso, es decir, se trataba de una noción de belleza, pero no solo de belleza física externa, sino también moral: había que procurar poseer la hermosura por fuera y por dentro, así se habría obtenido la belleza perfecta. Por tanto, existía una íntima relación entre la salud y la belleza del cuerpo y las correspondientes al alma. La alianza de estas dos ideas responde a un nuevo concepto expresado con el término *καλοκάγαθία*, que estaba muy presente en el pensamiento culto grecorromano. Una existencia estética, filosóficamente hablando, no se pudo alcanzar si no se lleva una vida virtuosa<sup>29</sup>.

De este modo, la expresión *kalokagatia* indica perfección moral, social y física. La unión de los vocablos *καλός*, bello, y *ἀγαθός*, bueno, dan lugar a este

---

<sup>25</sup> Foucault, [ 2002] 2011: 28.

<sup>26</sup> Ph. *Contempl.*2.

<sup>27</sup> Ph. *Contempl.*2.

<sup>28</sup> Daumas – Miquel, 1963: 106-107.

<sup>29</sup> Esta idea, como hemos observado anteriormente, está claramente presente en la filosofía de Séneca, y queda expresada repetidamente en sus *Cartas a Lucilio*.

término, *καλοκάγαθία*, que recoge el ideal griego del canon de conducta que debe adornar al ciudadano de la polis, el equilibrio entre lo estético y lo ético, lo corporal y lo espiritual, la hermosura y la probidad, que a su vez constituía el objetivo de la *παιδεία*<sup>30</sup>. El que lo conseguía armonizar era un auténtico noble, ἄριστος<sup>31</sup>, ya que este logro era el τέλος, o finalidad de la virtud, ἀρετή: la consecución de la excelencia, que daba lugar a la εὐδαιμονία, la felicidad. Tanto Platón, en el *Timeo* y en la *República*, como Aristóteles, en la *Ética a Nicómaco* y en la *Ética a Eudemo*, usan el vocablo con este sentido<sup>32</sup>.

Filón, que lo emplea de igual modo, muestra una vez más su conocimiento de las figuras más eminentes de la filosofía griega y su aprecio por los valores culturales que sustentaban su civilización. En el orbe romano tenemos la máxima latina *mens sana in corpore sano*, que en cierta manera recoge el sentido de la expresión griega, aunque aquí resulta más pobre en su significado, digamos que no tiene la grandeza y profundidad de su predecesora<sup>33</sup>. Toda esta reflexión sobre la perfección «total» ilumina el texto del alejandrino, exponiendo la cotidianidad de los terapeutas como arquetipo de *kalokagatia*.

### **La relevancia de las fiestas sagradas de los terapeutas en relación al cuidado de sí**

Los terapeutas tenían dos festividades fundamentales, una era el *šabbat*, que celebraban semanalmente como cualquier judío, y otra era el día del banquete común<sup>34</sup>, que se efectuaba cada cincuenta días, por lo que recibía el nombre de fiesta pentecostal. Hay que tener presente que los terapeutas, a diferencia de los esenios que realizaban dos comidas comunitarias a diario<sup>35</sup>, habitualmente comían solo una vez, como adelantamos, y en la soledad de sus viviendas particulares. Estas jornadas festivas, pues, eran las únicas ocasiones en las que la comunidad se reunía, ya que su práctica de *fuga mundi* era mitad cenobítica,

<sup>30</sup> Filón incluye la ἐγκύκλιος παιδεία profana en el camino del perfeccionamiento místico que, en última instancia, es desmundanización, con lo que modifica en algo tanto el currículum científico como la vivencia ascética, cf. Jonas, 2000: 187.

<sup>31</sup> Superlativo del vocablo ἀγαθός ya conocido, que conforma el término *καλοκάγαθία*.

<sup>32</sup> Sobre este tema puede consultarse Jaeger, [1975]1990: 263-264.

<sup>33</sup> Aparece en las *Sátiras* de Juvenal, concretamente en el verso 356 de la décima Sátira.

<sup>34</sup> Ph. *Contempl.* 24-25. Filón nos dice que son casas sumamente sencillas y no albergan más que lo necesario pues «la casa no tiene ningún adorno y está construida improvisadamente solo para la utilidad»; Ph. *Contempl.* 38.

<sup>35</sup> I. *BI*, 2. 130-132; Ph. *Hypoth.* 11.11. Schürer, 1985, vol. 2: 735, y n. 60, y 762-765.

al vivir juntos en un poblado retirado, y mitad eremítica, al permanecer aislados cada uno en su vivienda, sin salir de ella, la mayor parte del tiempo: «Durante seis días buscan la sabiduría a solas, cada uno aislado en su casa [...], sin traspasar la puerta exterior ni incluso echar una mirada a lo lejos»<sup>36</sup>.

En la jornada del *šabbat*, «después del cuidado del alma, también ungen el cuerpo»<sup>37</sup>. Esta expresión puede indicar que ese día se aseaban con especial cuidado, atendiendo así también al bienestar corporal, ungiéndose con aceite, hemos de pensar. De este modo, nos transmite la idea, sin decirlo claramente, de que el sábado representaba un día diferente, de descanso y expiación, podríamos decir. No obstante, al ser la jornada santa por excelencia de la semana en el credo judío, también era de acendramiento y catarsis, pues había que llegar purificado, por fuera y por dentro, para cumplir una serie de obligaciones rituales que afectaban a todos: la práctica de las plegarias y las oraciones preceptivas. Además, este ceremonial debía hacerse en comunidad y con solemnidad, como Filón relata.

En la narración del alejandrino aparece el uso del aceite y la costumbre de la unción con esta sustancia, que aun siendo mantenida habitualmente en ceremonias o actos de purificación, es una originalidad de los terapeutas respecto a los esenios, que rechazaban esta práctica<sup>38</sup>, pero no en relación a la comunidad judía en general, donde era una tradición secular llevada a cabo en diferentes rituales<sup>39</sup>.

Lo que resulta enigmático es que Filón no mencione para nada en este tratado el empleo del agua en la congregación de los *suplicantes*, salvo cuando se refiere a las comidas, donde aparece, pero solamente como ingesta. Nos referimos ahora al agua como elemento de limpieza y de purificación, algo que era comúnmente usado no solo por los judíos, sino también por los griegos y otros pueblos de la Antigüedad en ofrendas, libaciones, abluciones, ritos y cultos de diversa índole<sup>40</sup>. Entre los esenios de Qumrán, eran habituales los baños de

---

<sup>36</sup> Ph. *Contempl.* 30, traducción Vidal, 2005.

<sup>37</sup> Ph. *Contempl.* 36, traducción Vidal, 2005.

<sup>38</sup> I. *BI.* 2, 123. Fernández-Galiano, 1993: 259.

<sup>39</sup> Consagración de sacerdotes y reyes, unción de vasos sagrados y ritos de purificación, como en el caso de los terapeutas, cf. Dt. 28, 40; Sal. 104, 5; Rut, 3, 3, etc.

<sup>40</sup> Filón nos habla en otras ocasiones, de los baños y lavados purificatorios practicados por los judíos, cf. Ph. *Spec.* 3. 89 y 205-206; *Spec.* 1. 256-266; *Spec.* 3. 63 y 205-206.

purificación, tal y como lo prescribía la tradición hebrea<sup>41</sup>. Hay que recordar que en la religión mosaica esta norma era fundamental, por lo que las sinagogas solían disponerse en lugares cercanos a ríos o a corrientes de agua<sup>42</sup>, y en caso de no ser posible se utilizaban piscinas, para poder realizar los baños rituales en aguas vivas prescritos por la Ley, algunos de los cuales exigían la inmersión total del cuerpo<sup>43</sup>. Es más, el sacramento cristiano del bautismo donde se derrama el agua sobre la cabeza del bautizando, o se le sumerge al mismo en ella, según la ceremonia seguida en cada caso, está inspirado en el uso que los hebreos hacían del agua.

Por todo lo expuesto, hemos de pensar que la falta explícita del agua ritual en el tratado y la ausencia de una práctica tan arraigada entre los judíos y, por otra parte, tan necesaria para la salud, la higiene y el bienestar personal, más que remitirnos a una originalidad de los terapeutas, pudo haber sido un descuido de Filón que olvidó reflejarlo<sup>44</sup>, ya que en el tratado queda constancia de que tenían manantiales o fuentes en las inmediaciones del enclave, además de los canales y del propio lago Mareotis<sup>45</sup>. Pero incluso, contrasta con la atención al cuidado corporal que se describe en la obra. Podemos pensar que a Filón no le convencía, al describir a una comunidad tan espiritual como esta, descender a detalles prosaicos, que podrían proporcionarle un tono coloquial a la obra, vulgarizándola y disminuyendo así su carga filosófica y piadosa, en definitiva, deshaciendo lo que la profesora Taylor denomina su *retoricidad*<sup>46</sup>.

---

<sup>41</sup> Las normas referentes a la purificación mediante agua, se recogen en el *Documento de Damasco, Regla de la Guerra y Regla de la Comunidad*. Schürer, 1985, vol. 2: 749.

<sup>42</sup> Se recomendaba el uso de agua de fuentes naturales siempre que estuviesen al alcance.

<sup>43</sup> Ritos judíos con el empleo de agua se describen en muchos lugares del *Pentateuco*, cf. Éx. 30, 17-21; Lev. 11, 28; 14, 1-9; 15, 1-31; Dt. 23, 10-11.

<sup>44</sup> Filón describe, en otras obras, los baños y lavados purificatorios realizados por los judíos, indicando cuando se efectúan: al entrar en el Templo, *Spec.* 3. 89; 205-206; antes de hacer los sacrificios, *Spec.* 1. 256-266; después del contacto sexual, *Spec.* 3. 63; antes de acercarse a un cadáver, *Spec.* 3. 205-206. Sin embargo, en *De vita contemplativa* no descende a estos detalles y permanece en la insinuación, de hecho, Filón, olvida u omite muchas cuestiones de mayor o menor importancia en este tratado, cf. Hay, 1992: 673-683.

<sup>45</sup> Ph. *Contempl.* 37. Al decir que beben agua de manantial, es de suponer que los tenían cerca.

<sup>46</sup> Taylor, 2019: 225. Con el término *retoricidad* (rhetorizity), que en español no existe y que hemos mantenido por fidelidad al original, la profesora británica se refiere a toda la gama de discursos dirigidos a la persuasión o convicción. *Ib.*, 2003: 6 y n. 4 y 345-347. En cualquier caso, toda biografía y todo retrato, y *De vita contemplativa* es de algún modo la biografía o el retrato de una congregación piadosa, contiene elementos sublimizantes o encomiásticos de lo

Donde parece evocarse indirectamente que practicaban el baño purgativo e higiénico es aquel pasaje en el que afirma el autor, como hemos dicho, que se ungían con aceite los sábados, puesto que la unción presuponía un baño ritual anterior<sup>47</sup>. Del mismo modo, el lavatorio de manos, o el de pies, tan acostumbrados entre los judíos y otros pueblos antes entrar en ciertos recintos o previamente a las comidas, no figuran en *De vita contemplativa*.

No obstante, además de la insinuación que Filón hace respecto al *šabbat*, hay dos momentos más en la obra que podemos relacionar con el ejercicio de la limpieza catártica, y ambos tienen que ver con la gran fiesta pentecostal de la congregación que acontece, como su propio nombre indica cada cincuenta días, y que no tiene nada que ver con el Pentecostés hebreo, *Šavuot*. Se trata de una celebración propia de comunidad de los terapeutas, que obedece a su propio calendario<sup>48</sup>. Uno queda reflejado cuando se afirma en el tratado que antes del banquete «levantan las manos al cielo [...demostrando...] que están limpias de toda ganancia»<sup>49</sup>. Este gesto, aunque aparenta aludir a una pulcritud moral, también puede referirse a un aseo corporal. El otro, se expresa igualmente en este mismo parágrafo, cuando Filón señala que llegan a la celebración del *συμπόσιον* «vestidos de blanco y radiantes»<sup>50</sup>. Estas palabras parecen indicar que acudían al evento limpios y pulcros, y por tanto, después de haber tenido un baño purificador.

### Epílogo

El cuidado físico y espiritual dentro de la comunidad de los terapeutas del lago Mareotis, como hemos visto, es un aspecto fundamental para el funcionamiento correcto de esta sublime congregación. La idea de trabajar para alcanzar la perfección armónica de cuerpo y alma, hace que esta agrupación judía alejandrina esté inmersa también, junto a otras escuelas filosóficas de la época, en una especie de *zeitgeist*, o «espíritu del tiempo» que se manifestó entonces<sup>51</sup>. Es indudable que en estos momentos existe ese *esprit* en el que se

---

biografiado o retratado, que es lo que Taylor define como componentes *retorizantes*, lo que no obsta para que la narración sea verídica en su contenido.

<sup>47</sup> Ph. *Contempl.* 36. Vidal, 2005: 71, n. 60; Daumas – Miquel, 1963: 104-105, n. 2.

<sup>48</sup> Ph. *Contempl.* 64-90.

<sup>49</sup> Ph. *Contempl.* 66.

<sup>50</sup> Ph. *Contempl.* 66.

<sup>51</sup> Trebolle, 2007: 192.

manifiesta una preocupación bastante extendida por el *cuidado de sí*, tanto física como espiritualmente, al igual que una profunda inquietud por el comportamiento ético. Quizás por esto, se difunden códigos de buen comportamiento en todos los ámbitos, algo que el judaísmo, en especial de la Diáspora, asimiló totalmente<sup>52</sup>.

Y si una ciudad estaba en condiciones de recibir abiertamente las más variadas influencias, o al menos, las novedades, de un lado del mundo y del otro, en este caso desde las concebidas en el área mediterránea a las surgidas en un Oriente cercano o lejano, en general, esta era Alejandría<sup>53</sup>. Por tanto, es de suponer que Filón y los terapeutas tuvieron noticias de los múltiples movimientos espirituales y filosóficos que florecieron en ese tiempo, y este conocimiento, en buena parte, lo reflejan en su comportamiento los ascetas judíos alejandrinos que describe Filón en su tratado<sup>54</sup>.

---

<sup>52</sup> «Los dos primeros siglos de la época romana imperial pueden considerarse ... una especie de edad de oro en el cultivo de sí, que, obviamente solo incumbía a los grupos sociales, muy limitados en número, que eran portadores de cultura ...»; Foucault, [1987]2010: 51. Sobre el cambio filosófico-religioso en la Antigüedad tardía, que comienza ya a aparecer en este tiempo, cf. también, Stroumsa, 2006: esp. 7-32 y 60-87.

<sup>53</sup> Alejandría fue un punto de unión y conexión de Oriente y Occidente prácticamente desde fundación, Cunningham, 2010: 102; Canfora, 1998, 70. Cf. también Vofchuk, 1991-92 y 2004; De Romanis – Maiuro, 2015.

<sup>54</sup> Peláez, 2007: 155-156.

**BIBLIOGRAFÍA**

- BELTRÁN, M., – LLINÁS, J. L. (2010). «El dios incomprendible de Filón y su huella en el neoplatonismo». *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 27, 49-61.
- CANFORA, L. (1998), *La biblioteca desaparecida*. Gijón: Nigratrea.
- CARCOPINO, J. (1993), *La vida cotidiana en Roma en el apogeo del Imperio*. Madrid: Temas de Hoy.
- CARDOSO BUENO, D. A. (2022), «La alimentación en la comunidad filosófica de los terapeutas de Alejandría». *Habis* 53, 29-43.
- CONYBEARE, F. (1895), *About the contemplative life; or the Fourth Book of the Treatise Concerning Virtues, by Philo Judaeus*. Oxford: Clarendon Press.
- CUNNINGHAM, J. J. (2010), *The role of learning institutions in Ptolemaic Alexandria*. WWU Masters Thesis Collection: Western Washington University, 52.
- DANIÉLOU, J. (1962), *Ensayo sobre Filón de Alejandría*. Madrid. Taurus.
- DAUMAS, F., – MIQUEL, P. (1963), *De Vita Contemplativa. Les oeuvres de Philon d'Alexandrie* 29. Paris: Editions du Cerf.
- DE ROMANIS, F. – Maiuro M. (2015), *Across the Ocean: Nine Essays on Indo-Mediterranean Trade*. Leiden: Brill.
- FESTUGIÈRE, A. J. [1946] 2016, *Epicuro y sus dioses*. Salamanca: San Esteban.
- FOLGUERAS SION, L. (Traducción) (1817) *Juvenal: Sátiras*. Madrid: Imprenta de Doña Catalina Piñuela.
- FOUCAULT, M. [1987]2010. *Historia de la sexualidad. 3. La inquietud de sí*. México: Siglo XXI editores.
- FOUCAULT, M. [2002] 2011. *La hermenéutica del sujeto*. México: FCE.
- GARCÍA GUAL, C., MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, M. & LLEDÓ IÑIGO, V. (1986). *Platón: Fedón, Banquete, Fedro*. (Introducciones, traducciones y notas). Madrid: Gredos.
- GEOLTRAIN, P. (1960). *Le traité de la vie contemplative de Philon d'Alexandrie*. Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient A. Maisonneuve. Semítica, 10.
- GRAFFIGNA, P. (1992). *Filone d'Alessandria, La vita contemplativa*. Genova: Il Melangolo.
- HADOT, P. (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Siruela.
- HADOT, P. (2009). *La filosofía como forma de vida*. Barcelona: Alpha Decay.

- HAY, D. M. (1992). «Values and Convictions of the Therapeutae: Things Philo Said and Did Not Say About the Therapeutae» in Lovering, E. H. (ed.). *Society of Biblical Literature Seminar Papers*. Series 31. Atlanta: Scholars Press. 673-683.
- HERNÁNDEZ DE LA FUENTE, D. (2014). *Vidas de Pitágoras*. Girona: Atalanta.
- JAEGER, W. W. [1975] 1990. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Madrid: FCE.
- JONAS, H. (2000). *La gnosis y el espíritu de la antigüedad tardía. De la mitología a la filosofía mística*. Valencia: Institució Alfons el Magnànim.
- JUFRESA, M. (Estudio preliminar, traducción y notas) (2007). *Epicuro: Obras*. Madrid: Tecnos.
- MARÍN MERCADO, Z. (2010). La noción de la «inquietud de sí» y la cuestión del Otro: diálogos, cartas y máximas. *Anuario Electrónico de Estudios en Comunicación Social «Disertaciones»*, 3 (1), Artículo 7. 118-138.
- MARTÍN, J. P. (2009a). «Introducción general». En Martín, J.P. (ed.), *Filón de Alejandría. Obras Completas*, vol. 1. Madrid: Trotta. 9-91.
- MARTÍN, J. P. (Introducción, traducción y notas) (2009b). «Sobre la vida contemplativa (De vita contemplativa)». En Martín, J.P. (ed.) *Filón de Alejandría. Obras Completas*, vol. 5. Madrid: Trotta. 145-176.
- MASSEBIEAU, L. (1888). «Le traité de la vie contemplative et de la question des Therapeutes». Extrait de la Revue de l'histoire des religions. Paris: *Revue de l'histoire des religions*, vol. 16. 170-198.
- MERINO RODRÍGUEZ, M. (ed.) (1996). *Clemente de Alejandría. Stromata I*. Edición bilingüe preparada por Fuentes Patrísticas 7. Madrid: Ciudad Nueva.
- MONTSERRAT, J. (2005). *La sinagoga cristiana*. Madrid: Trotta.
- OLIVER SEGURA, J. P. (1990). «Los gimnosofistas indios como modelo del sabio asceta para cínicos y cristianos». En *Antigüedad y Cristianismo. Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano*. Murcia: Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía, 7. 53-62.
- NIETO IBÁÑEZ J. M. (1997) (Introducción, traducción y notas). *Flavio Josefo: La guerra de los judíos*. L. 2. Madrid: Gredos.
- PELÁEZ, J. (2007). «El judaísmo helenístico». En A. Piñero, ed., *Biblia y helenismo. El pensamiento griego y la formación del cristianismo*. Córdoba: El Almodro. 103-127.

- PIÑERO, A. (ed.) (2007). *Biblia y helenismo. El pensamiento griego y la formación del cristianismo*. Córdoba: El Almendro.
- RAURELL, F. (2006). (Introducció, traducció i notes). *Filo d'Alexandria: De vita contemplativa*. Barcelona: PPU.
- ROCA MELIÁ, I. (1989). *Séneca. Cartas a Lucilio*, 2 vols. Madrid: Gredos.
- SCHÜRER, E. (1985). *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús*. 2 vols. G. Vermes, et al. (eds), Madrid: Cristiandad.
- STROUMSA, G. G. (2006). *La fine del sacrificio. Le mutazioni religiose della tarda antichità*. Torino: Einaudi.
- TAYLOR, J. E. (2003). *Jewish Women Philosophers of First-Century Alexandria: Philo's "Therapeutae" Reconsidered*. Oxford: Oxford University Press.
- TAYLOR, J. E. (2019). «Mujeres reales y retoques literarios: las mujeres 'terapeutas' de *De vita contemplativa* de Filón y la identidad del grupo» en Schuller, E. – Wacker, M-T. (eds.), *La Biblia y las mujeres. VI. Primeros escritos judíos*. Pamplona: Verbo Divino. 223-241.
- TAYLOR, J.E. – HAY, D. M. (2020) *Philo of Alexandria: On the Contemplative Life*. (Introduction, Translation and Commentary). Philo of Alexandria Commentary Series, vol. 7. Leiden/Boston: Brill
- TREBOLLE, J. (2007). «Los últimos escritos del Antiguo Testamento y la influencia del helenismo», en Piñero, A. (ed.), *Biblia y helenismo. El pensamiento griego y la formación del cristianismo*. Córdoba: El Almendro. 189-208.
- TRIVIÑO, J. M. (Introducción, traducción y notas) (1976). *Filón de Alejandría: Obras Completas*, 5 vols. Buenos Aires: Acervo Cultural.
- VÁZQUEZ ALLEGUE, J. (ed.) (2006). *La «Regla de la Comunidad» de Qumrán*. Salamanca: Sígueme.
- VELASCO DELGADO, A. (Introducción y notas) (2002). *Eusebio de Cesarea: Historia Eclesiástica*. Madrid: BAC.
- VIDAL, S. (Introducción, traducción y notas) (2005). *Filón de Alejandría: Los terapeutas. De vita contemplativa*. Salamanca: Sígueme.
- VOFCHUK, R. (1991-1992). «Primeras menciones del Budismo en el mundo greco-romano». *Revista de Estudios Budistas*, año 1, nº 2. México-Buenos Aires. 118-210.
- VOFCHUK, R. (2004). «Primeros diálogos entre el Budismo y Occidente. La diversidad en los testimonios». Buenos Aires. *Transoxiana* 9. CONICET -

UBA, Facultad de Filosofía y Letras. Obtenido de [Transoxiana 9](#) - Vofchuk  
- Primeros diálogos entre el budismo y occidente.