



# QUÉ ES LA FELICIDAD SEGÚN FILÓN

Marta Alesso [Universidad Nacional de La Pampa]

**Resumen:** En griego existen básicamente dos términos para referirse a la felicidad: *eudaimonía* y *eutykhía*. Nuestra investigación explora las acepciones del término *eudaimonía* en Filón, quien, como maestro y guía de la escuela judía de Alejandría, se aplicó en su extensa obra a la tarea de interpretar la ley mosaica con la terminología de la *paideia* griega. Por lo tanto, nuestra lectura del texto filoniano aborda sus dos pertenencias: la judía y la alejandrina. Resumimos las raíces helénicas en las aristotélicas y concentramos las interpretaciones alegóricas para el caso de *eudaimonía* en una figura paradigmática de la ontología filoniana: Isaac.

**Palabras clave:** Filón - *eudaimonía* - *eutykhía* - felicidad - Isaac

## What is happiness according to Philo

**Abstract:** In Greek, there are basically two words referring to happiness: *eudaimonía* and *eutykhía*. Our research explores the meanings of the term *eudaimonía* in Philo, who, as a master and guide of the Jewish school of Alexandria, applied himself in his wide work to the task of interpreting Mosaic Law with the terminology of the Greek *paideia*. Therefore, our reading of the Philonian text tackles their two sources: the Jewish and the Alexandrian. We summarized the Hellenic roots in the Aristotelian ones and focused on the figure of the Philonian ontology, Isaac, as a paradigmatic case of *eudaimonía* in terms of allegorical interpretation.

**Keywords:** Philo - *eudaimonía* - *eutykhía* - happiness - Isaac

## Introducción: presentación del problema

En griego existen básicamente dos términos para referirse a la felicidad: *eudaimonía* y *eutykhía*, entre otros de acepción aproximada como *euphrosýne* (alegría), *ólbos* (dicha), *euthymía* (regocijo), etc.

*Eutykhía* consiste más bien en la buena suerte, en obtener por obra de la *týkhe* (fortuna)<sup>1</sup> una posición de prosperidad o de privilegio. *Eudaimonía*, en cambio –si vamos a dar una definición estrictamente etimológica– remite de manera literal a la posesión de un buen *daímon*, un demonio interior

1 La *týkhe*, o fortuna, está definida en la *Retórica* de Aristóteles 1362a. *Týkhe*, referido a la esfera de lo humano, no es sinónimo de azar (*tò autómaton*), reservado al ámbito de la naturaleza; Aristóteles hace la distinción en *Física* 195b y *Metafísica* 1065b.

o una especie de fuerza interna que controla nuestro destino. Preguntados –hombres y mujeres modernos– sobre cuál de las dos opciones elegiríamos para nuestras propias vidas, la respuesta se correspondería indudablemente con ciertos principios –aquellos que la filosofía engloba bajo la denominación de ética<sup>2</sup>–, sean éstos utilitaristas, individualistas o sociales. Tampoco importa que la respuesta se complete con una proposición personalista, axiológica o religiosa, todos definiríamos felicidad (en cualquiera de los dos sentidos: *eudaimonía* o *eutykhía*) como un ‘bien-estar’ que más allá de nuestro entorno inmediato, alcance también a todo nuestro pueblo y más aún a la humanidad en su conjunto. En el marco de la cotidianidad contemporánea, ‘felicidad’ y ‘bienestar’ son términos intercambiables, entendiendo que el segundo concepto se refiere en general a sentimientos positivos y buena salud, pero no solamente, ya que la solidaridad y el compromiso, por ejemplo, son actitudes vitales que hacen al bienestar pero no necesariamente implican afectos personales directos. Pero ¿qué es la felicidad para un judío de la diáspora contemporáneo a los umbrales del cristianismo? Filón se había formado en la *paideia* griega, formación continuada con sus propias lecturas y reflexiones sobre las diversas escuelas de filosofía. Alejandría era la capital intelectual

del Imperio y tenía ya tres siglos de recolectar la sabiduría, la literatura y las ciencias del mundo helenístico y volcarlo a su inmensa biblioteca. La comunidad judía de esa urbe fue el enclave que se echó sobre las espaldas la dura tarea de verter el contenido mesiánico del monoteísmo hebreo en el molde lingüístico que adoptó de la Hélade. La ‘escuela judía’ de Alejandría, con más de dos siglos de tradición cuando Filón nació, tuvo que ‘releer’ la ley mosaica con la lengua de la ecumene para darle valor filosófico universal a la tradición de un pueblo singular. Por esa razón, nuestra lectura del texto filoniano no puede prescindir de sus dos pertenencias: la judía y la alejandrina. En ese sentido, resumiremos las raíces helénicas en las aristotélicas y concentraremos las interpretaciones alegóricas para el caso de *eudaimonía* en una figura paradigmática de la ontología filoniana: Isaac. ¶

## Como un barco en altamar

El término *eudaimonía* en Filón –como en Aristóteles– es un término ‘filosófico’, como bien hace la salvedad David Runia (2001: 342) en su análisis de *La creación del mundo según Moisés* (Opif. 144<sup>3</sup>), quien

2 Toda la historia de la filosofía ha puesto en relación felicidad con conducta ética, basta citar a Bonete Perales (2003); Kant (2007 B834: 821-2), McGill (1967) o Telfer (1980).

3 Las traducciones de los textos de Filón me pertenecen (caso contrario, se indicará oportunamente, como en n. 46) y las remisiones a los tratados se realizarán según las abreviaturas de los títulos en latín establecidas por *The Studia Philonica Annual*: Abr.=Sobre Abraham; Agr.=Sobre la agricultura; Cher.=Sobre los Querubines; Conf.=La confusión de las lenguas;

describe la “felicidad pura” (*ákratos eudaimonía*) como un ‘estado’ del ciudadano universal, del primer hombre, pero todavía más, de las naturalezas racionales y divinas que aun antes de la creación del hombre fueron “ciudadanos de la gran ciudad” (*megalopolítai*) (*Opif.* 143)<sup>4</sup>. Este ‘estado’ debe traducirse según Runia como bienestar más que felicidad (“*well-being*” rather than “*happiness*”) porque es en efecto un estado objetivo basado en criterios de verdad más que un sentimiento subjetivo. De modo intrínseco está en relación con el concepto de *beata vita*, es decir, la vida que está dirigida a recuperar esa relación originaria entre el intelecto particular y lo inteligible universal. En convivencia con aquellas primeras naturalezas racionales

y divinas el hombre pasaba el tiempo en una felicidad sin mezcla (*ákratos*), porque “era de la progenie (*syggenés*) y de simiente próxima (*agkhísporos*)” al soberano y puesto que fluía de ese primer hombre mucho hábito divino, se empeñaba por decir y actuar en todo como para complacer al padre y rey, “pues únicamente a las almas que tienen por meta (*télos*)<sup>5</sup> asemejarse al dios generador” les está permitido aproximarse a él. Este párrafo 144 de *Opif.* ejemplifica cómo se asienta sobre los pilares de la biblioteca griega un modo de pensar esencialmente judío. El sentido de la felicidad en hebreo implica la idea de etapa (*ajrei*) en relación con el verbo andar (*ajer*). *Ajrei* –feliz– es quien medita de día y de noche la ley del eterno (Salmos 1, 2) y quien va por caminos perfectos (Salmos 119, 1). Asemejarse a Dios, es decir, la asimilación (*exomoíosis*) de la creatura a su creador, no es concepto ajeno a las raíces platónicas<sup>6</sup> del pensamiento filoniano, pero es en verdad la aspiración más excelente y la suma felicidad<sup>7</sup> para un judío. Significa vivir

---

*Congr.*=Acerca de la unión con los estudios preliminares; *Contempl.*=La vida contemplativa; *Decal.*=Sobre el decálogo; *Det.*=Las insidias; *Deus*=Sobre la inmutabilidad de Dios; *Ebr.*=Sobre la ebriedad; *Flacc.*=Contra Flaco; *Fug.*=Sobre la fuga y el encuentro; *Her.*=El heredero de los bienes divinos; *Hypoth.*=Hypothetica. Apología por los judíos; *Jos.*=Sobre José; *Leg.* 1-3=Alegorías de las Leyes 1-3; *Legat.*= Embajada ante Cayo; *Migr.*=La migración de Abraham; *Mos* 1-2.=Vida de Moisés 1- 2; *Mut.*=Sobre el cambio de nombres; *Opif.*=La creación del mundo según Moisés; *Plant.*=Sobre la plantación; *Post.*=La posteridad de Caín; *Praem.*=Premios y castigos; *Prob.*=Todo hombre bueno es libre; *Prov.*= Sobre la providencia; *QG* 1-6=Cuestiones sobre el Génesis 1-6; *Sacr.*=Los sacrificios de Abel y Caín; *Spec.*1-4=Las leyes particulares 1-4; *Sobr.*=Sobre la sobriedad; *Somn.*1-2= Sobre los sueños 1-2; *Virt.*= Sobre las virtudes.

4 Este concepto de ciudadano del mundo proviene de la filosofía cínica. Cfr. Radice (1987: 302).

---

5 Según Runia (2001: 342) la interpretación de *eudaimonía* como “a particular goal (*télos*) of life was one of the key doctrines that differentiated the various school of thought” en la filosofía helenística del Imperio. Cfr. Merino Rodríguez (1998: 276-291) para un resumen de qué es la felicidad para epicúreos, aristotélicos, estoicos, platónicos, etc. según Clemente en *Stromata* II. 127-133.

6 Cfr. *Timeo* 90d, *República* X. 613a y *Teeto* 176b.

7 Cfr. *Decal.* 73, *Spec.* 4. 188; *Abr.* 87; *Virt.* 168; *QG* 4. 25.

para el alma y no vivir para el cuerpo<sup>8</sup>, tal como la comunidad de los terapeutas ha logrado alcanzar (*Contemp.* 90) como encomiable sistema de vida, asociados al padre y creador de todas las cosas por medio de la *areté*, obteniendo de este modo la amistad (*philia*<sup>9</sup>) de Dios, que les otorga así el más apropiado de los privilegios, superior a toda prosperidad (*eutikhía*): la excelencia (*kalokagathía*), mediante la cual se alcanza la cumbre de la felicidad (*eudaimonía*).

Y en este final de *La vida contemplativa*, que describe la felicidad de los ascetas del desierto –judíos relatados con términos griegos–, se percibe la verdadera diferencia entre *eutykhía* y *eudaimonía* en los textos de Filón. Si bien en algún tratado pudieran entenderse como sinónimos (*Legat.* 11 y 211), la aparición textual de los términos revela grandes diferencias. Afortunado puede ser cualquiera, pero feliz es solamente aquél cuya inteligencia es considerada digna de vivir bajo la vigilancia del “más excelente de todos los seres” (*ho áristos tôn ónton*) es decir “en presencia de Dios” como reza Génesis 17. 18 (*Mut.* 215-216). En general, *eutykhía* tiene el sentido neutro de ‘fortuna’ –buena o mala–, *fatum* que cae en favor de una persona o un pueblo más allá de la disyuntiva de elegir entre el

bien o el mal, el esfuerzo o la desidia. Recuerda la clásica figura de la rueda de la fortuna girando por los pueblos, ausentándose de unos y presentándose a otros (antes de los macedonios la *eutikhía* sonreía a los persas, pero hoy los partos dominan a los persas, etc.)<sup>10</sup>. Se puede representar con la metáfora de un labrador (*geopónon*) quien cavando en un terreno para plantar un árbol frutal se encuentra con un tesoro (*Deus* 91). Hace referencia al antiguo adagio de que la esposa debe acompañar al marido en las buenas y malas (*agathôn homou kai kakôn*) (*Abr.* 246).

Algunos tratados de Filón son especialmente interesantes para analizar las circunstancias habituales de la vida común y ordinaria y, por ende, en qué consiste una existencia feliz. En los cuatro tratados de *Las leyes particulares* (*Spec.* 1-4)<sup>11</sup> están expuestos, a la manera de la *Misná* judía –aunque no con tanto detalle–, las disposiciones que

8 Cfr. *Her.* 82; *Abr.* 236; *Mos.* 1. 29; *Decal.* 60.

9 El tema de la amistad con Dios se desarrolla especialmente en *Sobr.* 55-57 y se menciona en *Abr.* 129; *Her.* 21; *Leg.* 2.104; *Prob.* 44; *Sobr.* 56. Según Grafigna (1992: 74) es claramente bíblico: Isaías 41. 8; 2<sup>a</sup> Crónicas 20. 7; Éxodo 32. 11; Jubileos 90. 21.

10 Cfr. *Deus* 174; *Jos.* 137.

11 En *Spec.* 1. 23-25, Filón afirma que una enseñanza de suma importancia referida a la formación del carácter (*ethopoía*) es condenar a los amantes del dinero (*philokhrématoi*), a los que acopian oro y plata y atesoran lo obtenido como una imagen divina (*ágalma theion*) en un santuario, convencidos de que la riqueza es el origen de toda felicidad. Ésta es la interpretación que debe darse a “No haréis junto a mí dioses de plata y oro” (Éxodo 20. 23). A ellos les dice Dios en otro sitio: “No sigáis a los ídolos ni hagáis dioses fundidos” (Levítico 19. 4), es decir, que no hay que rendir honores divinos (*timai isótheoi*) a la riqueza (*plotós*), pues el oro y la plata son por naturaleza solo materia, aunque sean entendidos como fuentes únicas de la suprema felicidad.

emanan del decálogo mayor –los diez Mandamientos–, cuyo conocimiento sistemático reveló Dios a Moisés<sup>12</sup>, los cuales, a su vez, se explican en *Decálogo* (*Decal.*) con la terminología propia de un representante y conocedor de los modos de la predicación judeo helenística.

Una vida venturosa está descripta pormenorizadamente en *Spec.* 1. 224, vida plena que merece el sacrificio u ofrenda (*thysía*) de alabanza (*áinesis*) a Dios<sup>13</sup>, prescripto en Levítico 7. 2, e implica no haber tenido que soportar adversidades y llevar una vida de paz (*eirenikòs bios*) en una situación de disfrute (*eupátheia*) y buena fortuna (*eutykhía*), recorriendo el extenso mar de su vida con buen tiempo y serenidad de las aguas, pues para él sopla siempre la brisa de la prosperidad (*eupragía*) junto al timón; éste, no puede menos que retribuir piadosamente a Dios, su piloto, quien le brinda una salud sin enfermedad y beneficios sin daños. Abundan en este fragmento lo compuestos con *eu* (*eupátheia*, *eutykhía*, *eupragía*), prefijo que agrega una valoración positiva al afecto (*páthos*), la suerte (*týkhe*) y la acción (*prágma*), pero no figura el término *eudaimonía* en esta plástica imagen del navegante por un mar de la vida sereno en una

nave próspera guiada por el divino piloto.

La imagen del piloto (*kybernétes*) que guía la nave por el mar es especialmente cara a Filón. El ser humano es siempre el barco que enfrenta las aguas de la vida, el piloto que guía puede ser –como en el caso anterior– Dios<sup>14</sup>, otras veces la recta razón (*orthòs lógos*)<sup>15</sup> –confundida muchas veces con el *noûs*<sup>16</sup>–, o el hombre mismo que debe vencer las pasiones<sup>17</sup>.

La falta de aptitud del hombre de poco entendimiento (*ho áfron*) para encontrar la paz –puesto que es presa de las pasiones– está desarrollada con claridad en un extenso fragmento del tratado *La posteridad de Caín* (*Post.* 22-31), tal como señala adecuadamente Graffigna (2003: 131 y ss.): la región a la que se retira Caín cuando sale de la presencia de Dios se denomina ‘agitación’ (*sálos*), porque el hombre insensato está a merced de la agitación y el tumulto como el mar en plena tempestad (*oía kymaînon pélagos*) que no puede experimentar la tranquilidad (*galéne*) y la calma (*nenemía*). Lo invariablemente estable es Dios y lo sujeto a movimiento es la creación.

12 A quien el alejandrino adjudica el título de “hierofante (revelador de las cosas sagradas) más idóneo” (*Decal.* 18), una noción tomada de las religiones místicas.

13 El homenaje a Dios con cantos y alabanzas tiene la doble función de agradecer por los bienes presentes, pero sobre todo rogar para verse libre de males en el futuro (cfr. *Spec.* 2. 209; *Ebr.* 79; *Mos.* 2. 147).

14 Cfr. *Opif.* 88; *Conf.* 98; *Her.* 228; *Somm.* 1. 157.

15 Cfr. *Leg.* 3. 80; *Sacr.* 51. La recta razón actúa también como un auriga o jinete que debe dominar el caballo de las pasiones (*Leg.* 3. 118), aunque en verdad en casi todas las ocasiones confluyen las metáforas del piloto y el auriga.

16 Cfr. *Leg.* 3. 223-224; *Conf.* 22

17 Cfr. *Opif.* 46; *Leg.* 2. 104; *Agr.* 69; *Abr.* 72; *Jos.* 33.

## Raíces aristotélicas

El sustantivo *sálos* (oscilación de un barco en el mar) y el verbo *saléuo* (balancearse como un barco) son utilizados con frecuencia por el alejandrino como metáfora de la vida del ser humano, que puede arribar a puerto sin dificultad o zozobrar (*Cher.* 38); en hebreo *sálos* es Canaán (*Sobr.* 45), que no es otra cosa que el vicio (*kakía*) que está en reposo antes de ponerse en movimiento (*Sobr.* 47), el vicio que lidera las pasiones es también el rey de Egipto<sup>18</sup>, porque el hombre egipcio es la humana y precedera pasión, que golpea y ultraja al vidente (a Israel) (*Leg.* 3. 38).

Según un modo griego de decir que ha pasado al lenguaje de nuestra cultura, la felicidad humana es el resultado de la armonía de tres cosas: de la buena intención (*euboulía*), del bien hablar (*eulogía*) y del bien obrar (*eupraxía*), así como la desdicha (*kakodaimonía*) procede de las cosas opuestas (*Mut.* 237). De “pensamiento, palabra y obra” está tejida la verdadera filosofía, armonizados los tres componentes en una sola forma en pro de la adquisición y el goce de la felicidad (*Mos.* 2. 212). ¶

La fuerza psicagógica del discurso –en el marco de una práctica social basada sobre la buena intención (*euboulía*) y el bien obrar (*eupraxía*)– es la preocupación de Aristóteles en la *Retórica*, donde se ocupa especialmente del papel de la palabra en la regulación de los afectos y en la consecución de una vida feliz para la comunidad. Esta fuerza interior hace que ‘cada hombre en particular o todos en común’ actúen en la vida en una determinada dirección, en pos de un objetivo o meta que los hace elegir o desechar casi cualquier cuestión. Tal objetivo (*télos*) es la felicidad y, por lo tanto, los consejos o disuaciones de un buen orador, o de un guía espiritual o simplemente de alguien que con fines proselitistas desea atraer un auditorio hacia una teleología que considere justa y benéfica, no debe olvidar las razones que la acrecientan en vez de disminuirla (*meizon ant’ eláttonos poiounta*) y hacen las cosas que a la felicidad convienen y, en cambio, evitan aquellas “que la destruyen o dificultan o proporcionan cosas contrarias” (1360 b 4-13)<sup>19</sup>.

Sea pues la felicidad –avanza Aristóteles en modo imperativo, por más que esté enumerando opiniones de la gente común (*dóxa*)– el éxito acompañado de excelencia (*eupraxía met’*

---

18 El rey de Egipto es el carácter ateo y amante del placer (*Leg.* 3. 212) que dispersa las ideas (*Det.* 95), el intelecto amante del cuerpo (*Abr.* 103), es decir, el guía y jefe de las pasiones representadas por los egipcios en general. Cfr. *Leg.* 2. 59, 77 y 85; *QG* 3. 16; *Det.* 95; *Agr.* 57; *Ebr.* 208; *Sacr.* 48; *Conf.* 81 y 88; *Mut.* 90 y 209; *Fug.* 124; *Congr.* 20, 83 y 163. Cfr. Pearce 1998: 88-97.

---

19 Pocas veces se oye hablar de este tema en discusiones contemporáneas sobre comunicación, afirma Sáiz (2003: 54), quien hace una interesante lectura actualizada de la *Retórica* aristotélica.

*aretês*), la independencia económica (*autárkeia*), una vida muy agradable y a la vez segura (*ho bíos ho metà asphaleías hédistos*), abundancia (*euthenia*) de bienes y de salud corporal, juntamente con la fuerza para conservarlos y usar de ellos (1360b 14-17). Ahora bien, si todo esto es la felicidad, hay que convenir que las partes (*mére*) de las que se compone atienden a una multiplicidad de bienes: a) ‘ánimicos’ como un buen nacimiento (*eugéneia*), amistades múltiples (*poliphilia*), amistades honestas (*khrestophilía*), riqueza (*plóutos*), una buena prole (*euteknía*), muchos hijos (*polyteknía*) y una buena vejez (*eugería*); b) ‘corporales’ como la salud (*hygieia*), la belleza (*kállos*), la fuerza (*iskhís*), la altura (*mégethos*) y la potencia en los juegos (*dýnamis agonistiké*); y c) ‘externos’ como la fama (*dóxa*), el honor (*timé*), la buena suerte (*eutykhía*) y la virtud (*areté*)<sup>20</sup> (1360b 19ss.).

Aristóteles señala que la consecución de la *eudaimonía* es el objetivo de toda ética, y la define en la *Ética a Nicómaco* con un sentido más empírico que la definición ofrecida por Platón<sup>21</sup>

20 El criterio tripartito de división de los bienes se aplica también en *Ética a Nicómaco* 1098b y *Política* 1323a y permanecerá hasta Cicerón, quien en *Tusculanae* 5. 30 afirma que existen “*tria genera bonorum, maxima animi, secunda corporis, externa tertia*” demostrando la extensa permanencia de una clasificación que hunde sus raíces en etapas anteriores incluso a Platón (*Leyes* 697b) y que el mismo Aristóteles describe como “un parecer antiguo” (*Ética a Nicómaco* 1098b 17).

21 La perspectiva divergente comienza en el punto en que Aristóteles funda su episte-

o incluso que la ofrecida por él mismo en la *Retórica*. El propósito primordial de Aristóteles habría sido articular hacia la práctica moral una cierta concepción del buen vivir, en detrimento de valoraciones arraigadas incluso en el sentido común como el modelo social de felicidad en relación directa con el de prosperidad<sup>22</sup>. Su particular visión de la *eudaimonía* se refiere al bien supremo que pretende alcanzar el hombre en esta vida y que buscamos en todos nuestros actos. No se identifica la felicidad con una disposición virtuosa en una primera instancia, pero reconoce finalmente que la virtud (*areté*) es condición necesaria para la *eudaimonía* o, al menos, su constituyente esencial es la actividad (*enérgeia*) de acuerdo con la *areté* durante la vida entera (1098a 16-20). Ergo, la virtud debe ser elegida con vistas a obtener la felicidad y no por sí misma; aunque en más de una ocasión afirma que “la buena acción es en sí misma un fin”<sup>23</sup>. Esto significaría

---

mología en franca oposición al idealismo en que se basa todo el sistema platónico. Además, una vez que Aristóteles rechaza la idea del bien como saber, disuelve toda ética en la doctrina de la virtud y la *eudaimonía* se convierte en fundamento biológico de la ética. Cfr. Cohen (2004: 313), para quien el monoteísmo judío no corría peligro de identificar moralidad y virtud “porque en primera instancia la moralidad es el problema de Dios y sólo después el del hombre. La moralidad en Dios se llama santidad”.

22 Cfr. Annas (1993: 364), quien interpreta que colisiona –o es ‘inestable’– con el requisito de autosuficiencia frente a los golpes del azar este modelo de felicidad *versus* prosperidad.

23 *He gàr eupraxía télos* (1139b. 4) y *ésti gàr he eupraxía télos* (1140b. 7).

que no sólo los actos sino también la disposición virtuosa de la que los actos proceden deben ser voluntarios, esto es, estar bajo el control del agente. No obstante, persiste la dificultad en saber a ciencia cierta en qué consiste la felicidad y la respuesta aristotélica es compleja: existe una cierta ambigüedad en lo referente a si es posible que el transcurrir de una vida feliz signifique una vida política entendida como convivencia entre libres e iguales. Más bien puede concluirse que un orden político eficiente es el que provee las condiciones para la actividad contemplativa de sus integrantes<sup>24</sup> y el arribo a la perfecta autarquía de la contemplación constituiría entonces la *eudaimonía*.

Para Aristóteles la felicidad está en relación directa con muy diversos bienes: con la virtud o sabiduría práctica o con la filosófica, en primer lugar, y aunque no consiste en el placer, no lo excluye. Claro está que no en un mero goce pasivo, como el de los animales, sino en acción (*enérgeia*)<sup>25</sup> y, en este orden, las “mejores actividades” (1099a 29) son identificables con la felicidad. La acción intelectual es la facultad superior que el ser humano posee y, en este marco, la razón especulativa es el

camino hacia la *areté*. Concluyendo, para Aristóteles, la felicidad se encuentra no en las virtudes éticas de la vida activa sino en la vida contemplativa o filosófica, en la que se ejercen las virtudes dianoéticas de entendimiento, ciencia y sabiduría. La *theoría* –contemplación, especulación pura– es la más elevada de las actividades del hombre y la felicidad no se identifica con el placer (*hedoné*) ni tampoco con la suma de placeres, sino que es el bienestar que se deriva del buen accionar de la facultad suprema. El placer es la consecuencia o el resultado de tal actividad. Igualmente, en Filón el placer es algo necesario en toda naturaleza animal, en la relación alma-cuerpo y para las funciones de la reproducción. Pero a veces la palabra *hedoné* se eleva hacia la esfera superior, en cuanto se reconoce que “ninguna de las cosas relativas a la raza mortal llega a la existencia separada del placer” (*Leg.* 2, 17).

Coinciden Aristóteles y Filón en cuestionar la posibilidad de poner en contacto la emoción sensible con la sabiduría (*sophía*), sobre la premisa de que toda mirada estética y emotiva implica necesariamente la sensibilidad (*aísthesis*) y la *eudaimonía* la excluye, esto es, solo la *theoría* es *práxis* perfecta porque no involucra la emotividad ni percepción alguna y solo la *theoría* tiene valor eudaimonístico<sup>26</sup>. Sin embar-

---

24 Cfr. González (2006: 147-148), quien no percibe colisión entre la vida política orientada a igualar objetivamente a las personas ocupadas en cualquiera de otras actividades y la contemplación como la actividad esencial de la felicidad absolutamente considerada.

25 En Aristóteles, *enérgeia* es acto, actualidad, en cuanto se opone a potencia, *dýnamis*, en su explicación del cambio o del movimiento en la naturaleza (*Física* 255a. 28-30).

---

26 Interpretaciones actuales y sesgadas de la filosofía aristotélica sostienen la tesis de que el fenómeno estético, por el contrario, aporta un sentido de felicidad perfecta al ser humano Cfr. Aspe Armella (2002: 56-69), quien basa su análisis especialmente en la *Poética*.



go, la visión que tiene Filón sobre *eudaimonía* se distancia de la aristotélica con respecto al contenido y a la forma. En relación con el contenido, porque el Dios de Filón es en última instancia el principio activo que dona u otorga la felicidad y no sólo el punto de llegada de la *theoría*. Difiere también en la forma, porque si en Aristóteles hay una analítica de la condición humana, en Filón se despliega además una ‘alegoría’ que supone un texto previo donde se develan las relaciones eternas del lenguaje, y donde la *eudaimonía* tiene un sinónimo narrativo: Isaac. ¶

### Isaac es la personificación de la felicidad

Isaac significa *khára*, la risa, la alegría del alma<sup>27</sup>, la personificación de la felicidad<sup>28</sup>. El que da, da necesariamente algo que le pertenece; es así que Isaac no es un hombre, sino el sinónimo de la mejor de las buenas pasiones (*eupátheiai*), la alegría, el hijo inmanente (*endiáthetos*) de Dios, el que da para dulzura y regocijo (*euthymía*) de las almas profundamente pacíficas (*Mut.* 131). Isaac pertenece a

27 Realiza la exégesis de Génesis 18. 12 que dice “Sara rió”. Cfr. *Leg.* 3: “Isaac, la alegría del alma, cuando reza y está a solas con Dios, se marcha alejándose de sí y de su propio intelecto” (43); “a Isaac se lo hizo digno de este nombre y de un gran don: risa del alma, alegría y regocijo (*gélós psychês khára kai euphrosíne*)” (87); “el Señor ha engendrado a Isaac, pues él es el padre de la naturaleza perfecta y cuando siembra en las almas, engendra la felicidad” (219).

28 Cfr. *Post.* 134; *Leg.* 2. 82; *Det.* 60; *Cher.* 8.

la tríada de los patriarcas – Abraham, Isaac, Jacob– que representan a los tres tipos de alma que llegan al bien de modo diverso<sup>29</sup>. Isaac representa al que llega gracias a la *phýsis* pero no excluye las otras dos vías<sup>30</sup>, es decir, el camino de la instrucción (*didaskalia*) para Abraham y el del ejercicio (*áske-sis*) para Jacob. Paola Graffigna (2004: 199) afirma que la posición filoniana es innovadora frente a la de Aristóteles, a los estoicos<sup>31</sup> y Platón, porque no elige un único camino para la práctica de la virtud hacia el bien y la felicidad, aunque reconoce en la vida de los patriarcas un único fin –el bien– reali-

29 Cfr. *Sac.* 5-7 y *Abr.* 48-56, en relación posiblemente a las tres formas de educación según Aristóteles; como don de la naturaleza, como resultado de la enseñanza y como fruto de la ejercitación, formas personificadas por Isaac, Abraham y Jacob respectivamente. En otro lugar (*Migr.* 125) Filón ofrece una curiosa variante sobre esta tríada: después del diluvio, Noé se elevó sobre las olas y sacó de sí grandes y hermosas raíces, de las que, como de una planta, germinó la estirpe de la sabiduría, la cual engendró tres vástagos del vidente Israel, medidas de la eternidad (*aiónos metra*), Abraham, Isaac y Jacob.

30 Si bien fueron tres los padres de la estirpe, al primero y al último –Abraham y Jacob– les fueron cambiados los nombres, el del medio –Isaac– mantuvo siempre el mismo. Porque la virtud alcanzada mediante la enseñanza (*he didaktikè areté*) o la ejercitación (*asketiké*) son susceptibles de mejorar, en cambio la estirpe autodidacta, que aprende por sí sola y por naturaleza, marcha siempre igual, perfecta y completa desde el principio (*Mut.* 88).

31 Los estoicos afirmaban que la virtud deriva solo de la *máthesis* y excluían la *phýsis* y la *áske-sis* (Diógenes Laercio 7. 91-93).

zados con medios diferentes, todos válidos y meritorios, en tanto se manifieste la intervención divina. Todos aman a Dios y son amados por Dios (*Abr.* 50), todos son sabios (*Somn.* 1. 167), pero el don de Isaac es el más elevado (*Sacr.* 6; *Somn.* 1. 171), por lo que suele ser favorablemente comparado con los otros dos<sup>32</sup>. Es así que Filón subordina Abraham a Isaac, pues éste es símbolo de una sabiduría que se escucha solo a sí misma, que no tiene otro maestro que ella misma ni otras enseñanzas que las que lleva adentro. Isaac resulta ser autóctono, de una raza nacida en el país, mientras que Abraham es un inmigrante, un extranjero (*Somn.* 1. 160s.).

Isaac es hijo de Sara, que representa la virtud (*areté*); virtud particular (*eidéké*) en un primer momento cuando aún su nombre es *Sarai*, y virtud genérica (*geniké*), arquetípica e inmortal cuando su nombre muta en Sara<sup>33</sup>. Sara, en tanto esposa de Abraham, lo

asiste en la migración desde la ciencia caldea hasta el conocimiento de Dios<sup>34</sup>. La virtud-Sara se convertirá en activa solo cuando dé a luz a Isaac, la felicidad, porque éste es fruto del ejercicio de la virtud. Se trata, sin embargo, de una condición que no llega al hombre a través de la práctica asidua de ejercicios espirituales (Jacob, la *áskesis*) sino que está determinada por la intervención de Dios, que es la causa primera de la felicidad. Isaac es autodidacta, porque la raza que posee ciencia infusa no tiene necesidad de instrucción ni de ascesis<sup>35</sup>, es el *lógos* divino, que nos guía hacia las cosas mejores y nos enseña en toda situación lo conveniente (*Somn.* 1. 68)<sup>36</sup>.

Isaac es generado cuando Sara ya no es fecunda<sup>37</sup>, esto significa que las pasiones, elemento femenino, han cesado de actuar sobre ella y ella es nue-

32 No obstante, en *Abr.* 53 afirma que ni la enseñanza (*didaskalía*) puede alcanzar su perfección sin la natural disposición y la ejercitación, ni la naturaleza es capaz de llegar a su plenitud sin la enseñanza y la ejercitación, es decir, que hace a la virtud adquirida mediante la *phýsis* –Isaac– dependiente de las otras dos.

33 Primero el nombre de Sara trueca en Sarra (Génesis 17. 15) por adición de la *rho*, Sara significa “mi soberanía” (*arkhé*), Sarra, “soberana” (*árkhoua*); el primer nombre es símbolo de la virtud genérica –el arquetipo imperecedero–, el segundo, de la virtud específica (*Mut.* 77-78), que perece con su poseedor. Cfr. *Cher.* 5, 7 y 41; *QG* 3.53; *Abr.* 99; *Congr.* 2. Cfr. Hayward (1995: 165) para esta misma relación entre Sara y *Sarai* en Jerónimo y Agustín.

34 Graffigna (2004: 198) afirma que si bien Sara representa la virtud, la mera posesión por parte de Abraham no es suficiente para ser feliz, porque la condición para la felicidad es, como para los estoicos, la utilización y el goce (*khrésis kai apólausis*) de la virtud, es el ejercicio de la virtud perfecta en una vida perfecta (*Det.* 60).

35 Cfr. Torallas Tovar (1997: 73, n. 72).

36 Isaac es sabio y noble, autoinstruido (*Somn.* 2. 10); es excelente (*Congr.* 175); tiene los dones de Dios en grado perfecto (*Congr.* 38), hombre de virtud perfecta (*Sobr.* 8) no permanece en la prisión del cuerpo (*Her.* 68), es profeta (*Her.* 261) y uno de los fundadores de la raza (*Mut.* 88; *Somn.* 1. 167).

37 “Deja de experimentar las menstruaciones” (Génesis 18. 11), es decir, aquellas cuestiones por las que nos esforzamos cuando perseguimos una vida sin virilidad, afeminada (*Fug.* 128).

vamente virgen<sup>38</sup>. Tal condición de virginidad permite que Dios, en cuanto inmortal sede de las ideas, padre del todo porque es creador del todo, esposo de la sabiduría, vierte en ella, tierra fecunda y virgen, las semillas de la felicidad, que consiste en la virtud perfecta a través de una vida perfecta (*Det.* 60). Pues los contactos con Dios se producen con la naturaleza sin mácula (*amíantos*), intocada (*ápsaustos*) y pura (*kathará*), lo contrario de lo que nos ocurre a los seres humanos, ya que en los acoplamientos se convierten las vírgenes en mujeres. En cambio, cuando comienzan las relaciones de Dios con el alma, la que era mujer se convierte en virgen (*Cher.* 50). A ambos –Abraham y Sara– los iluminará Isaac, la raza de la felicidad (*eudaimonía*), el goce (*khára*) y la alegría (*euphrosýne*), de los que han dejado atrás las menstruaciones y han muerto para las pasiones (*Cher.* 8). Isaac porta el goce en su propio nombre que significa ‘risa’, justamente esa misma risa que la noticia de la próxima maternidad habría suscitado en Sara y que Filón entiende como manifestación de goce en la virtud<sup>39</sup>. Isaac es concebido y al mismo

tiempo dado a luz por Sara, tal como se dice en Génesis 21. 2, como si ello ocurriera fuera del tiempo o no mediara un lapso entre uno y otro hecho, puesto que no se trata de un hombre sino de un pensamiento purísimo (*noéma katharótaton*) (*Fug.* 167) que no tiene necesidad de enseñanza ni de ejercitación para arribar al bien, porque se puede aprender por sí mismo. Esta especulación de orden filosófico-teológico estaría en íntima relación con el tópico de la sobria embriaguez –posteriormente *sobria ebrietas*– que acuñó el alejandrino (*Fug.* 167; *Leg.* 1. 84) para señalar que se puede acceder al plano divino no por medio de la razón y el intelecto, sino a través de un éxtasis similar al provocado por el vino.

El sacrificio de Isaac por su padre Abraham (Génesis 22. 1-18) es explicado de diferentes modos. Se trata de ceder al creador el hijo de la virtud, del sentirse feliz (*toû eudaimonêsai*) (*Leg.* 3. 209) e Isaac es salvado porque Dios retribuye el presente (*dôron*) con que la piedad del oferente lo honró (*Abr.* 177). Dios impide así el holocausto del querido hijo único, Isaac, la raza autodidacta de los hombres (*Somn.* 1. 194). Cuando se dice que siguieron caminando los dos juntos y llegaron al lugar que “Dios les había señalado”

38 Mientras algunas de las virtudes son siempre vírgenes (*aiei parthénoi*), otras se tornan vírgenes (*eis parthénous metébalon*), tal es el caso de Sara cuando concibió a Isaac, la raza feliz (*Post.* 134).

39 “Así, pues, Abraham se muestra regocijado y sonriente porque está por engendrar la felicidad, o sea, a Isaac. Y ríe además Sara, la virtud [...] Que sufra por lo tanto la sensibilidad y se alegre siempre la virtud. Pues cuando la felicidad ha sido engendrada, dice la virtud con orgullo: ‘El Señor ha hecho la risa para mí, el que la oiga se alegra-

rá conmigo’ (Génesis 21, 6). Oh iniciados, con los oídos abiertos recibid las muy sagradas instrucciones. La risa es la alegría y ‘ha hecho’ es equivalente a ‘ha engendrado’, de modo que lo expresado es lo siguiente: el Señor ha engendrado a Isaac, pues él es el padre de la naturaleza perfecta y cuando siembra en las almas, engendra la felicidad.” (*Leg.* 3. 218-9)

(Génesis 22. 8-9) significa que arribaron a una equivalencia de virtudes (*isótes aretôn*), el trabajo (*pónos*) y la condición natural (*euexía*), la habilidad adquirida (*tékhne*) y la naturaleza autodidacta (*autodidakton phýsis*), es decir, se borra el esfuerzo por adquirir el bien mediante la instrucción (Abraham) y su posesión como don natural (Isaac) y ambos podrán alcanzar en igual medida los premios de la virtud (Migr. 167).

El casamiento de Isaac (Génesis 24. 67) debe interpretarse como que quienes poseen una sabiduría que no necesita aprendizaje reciben por esposa –una sola esposa– al logos y alcanzan la ciencia (*epístème*), compañera de los sabios (*Post.* 78). No se mencionan concubinas de Isaac porque la naturaleza autodidacta, la alegría (*khará*), no necesita de la ejercitación (como Jacob) ni de la enseñanza (como Abraham), formas concubinas (*pallakídes*) de conocimiento (*Congr.* 34).

A Isaac le advirtieron que no fuera a Egipto (Génesis 26. 2), es decir, al cuerpo, porque está siempre desnudo y sin cuerpo (*Leg.* 2. 59), es el único ejemplo de criatura libre de pasiones (*Det.* 46). He aquí que el meollo de la verdadera *eudaimonía* está en íntima relación con la *apátheia*, privación de todo *páthos*, a modo de simplificación y concentración (desnudez) del ser humano hasta el punto de poder conocer a Dios en una vivencia de identidad del *noûs* (desnudo de imágenes y de saber) con la protomónada divina. A partir del intelectualismo moral instaurado en el período helenístico se erige

el paradigma moral de la realización del sabio en la virtud que, de manera muy simplificada, entiende que sólo el poseedor del conocimiento puede realmente acceder a la *areté*. Tanto estoicos como epicúreos, escépticos como medioplatónicos sostendrán la necesidad de alcanzar un estado de serenidad o ausencia de pasiones, afecciones, emociones e incluso sentimientos. Filón ingresa un nuevo modelo de sabiduría y, por lo tanto de *eudaimonía*, personificada en Isaac: la que no necesita de instrucción previa. Estamos en los prolegómenos de la sustitución del intelectualismo moral por la felicidad plena que sólo otorga el encuentro con Dios, esto es, el reemplazo del paradigma del sabio por el del santo o, mejor dicho, más que santo, místico, tal como privilegiará en los siguientes siglos el cristianismo<sup>40</sup>. ¶

## Qué es entonces *eudaimonía*

“¿Qué es lo que <Isaac> ha hecho antes de su nacimiento para merecer ser alabado?” se pregunta Filón (*Leg.* 3. 86). Algunos de los bienes (*agathá*) son beneficiosos<sup>41</sup> cuando están engendrados y presentes,

40 Una de las pocas veces que Clemente cita de forma explícita a Filón es justamente en referencia a la lectura alegórica de la figura de Isaac, en *Stromata* 1. 5. 31 (cfr. Merino Rodríguez 1996: 136 y ss.).

41 Cfr. la división de los bienes según peripatéticos y estoicos en Sexto Empírico, *Esbozos Pirrónicos* 3. 181; cfr. Gallego Cao y Muñoz Diego (1993: 297).

como la salud, la rapidez de reflejos, quizás la riqueza, la fama –debemos llamarlos ‘bienes’, aunque muy impropiamente–. La alegría –una emoción positiva del alma– regocija no solamente cuando se opera activamente en el presente sino también reconforta cuando se la espera<sup>42</sup>. Es que tiene algo excepcional. Puesto que la alegría deleita al alma no sólo cuando está presente, sino también cuando fluye por la esperanza, con toda razón, antes de ser engendrado, a Isaac se lo hizo digno de este nombre y de un gran don. Éste se traduce, en efecto, risa del alma (*gélós psykhês*), alegría (*khára*) y regocijo (*euphrosýne*) (*Leg.* 3. 87). *Eufrosýne* es un término relacionado por lo general con la felicidad de la virtud. Gozar de las virtudes es encontrarse con cisternas de aguas celestiales, depósitos preparados para guardarlas y lograr la perfecta dicha (*teleía euphrosýne*) que resplandece con la luz de la verdad; esas aguas se presentan en los viñedos, símbolos de *euphrosýne* y en los olivares, símbolos de la luz (*phôs*)<sup>43</sup> (*Immut.* 96). Pero ni *euphrosýne* ni *eutykhía* son la felicidad. Adán recibió los dones de prosperidad (*eutykhía*) directamente de Dios, los demás hombres, de sus antepasados (*Virt.* 204). El texto filoniano ofrece a menudo consideraciones de sentido negativo sobre la prosperidad y el progreso material: fomenta

el ateísmo (*atheótes*) y hace creer a los hombres que son como dioses (*Con-gr.* 159), los hace caer en un orgullo desmedido (*Mut.* 215), “aunque puede no durarles la misma situación ni siquiera hasta el día siguiente”<sup>44</sup> (*Mos.* 1. 30); los que han alcanzado una posición importante debido a la fortuna desprecian a los humildes y honestos (*Agr.* 61); un modo especial de envidia es la envidia de la fortuna de otros (*Spec.* 1. 313 y 2. 76; *Flacc.* 29); los dones de la fortuna son falsas realidades: riqueza (*plóutos*), fama (*dóxa*), honras (*timai*), poder (*arkhé*) (*Migr.* 172; *Abr.* 264). Aunque no son pocas las expresiones sobre *eutykhía* con sentido positivo: Abraham y Sara han recibido los beneficios de la fortuna (*Abr.* 252), Moisés había logrado la cima de la humana fortuna, vástago de la hija de un gran rey y heredero casi seguro del poder del abuelo (*Mos.* 1. 32), cuando se funda una ciudad se espera que sea brillante en su concepción y enaltezca la buena fortuna del rey o gobernante (*Opif.* 17), está presente en las profecías de José (*Jos.* 92).

Contribuye Filón a ratificar el valor de *eutykhía* con el sentido particular de prosperidad del pueblo judío como signo de su historia: cuando los judíos conquistan la tierra prometida se diferencian por tres dones, la observancia, la piedad y la prosperidad

42 Tema de los bienes (*agathá*) que anticipadamente engendran alegría (*khára*), por obra de la esperanza; véase *QG* 1. 79; *Mut.* 161; *Praem.* 161.

43 Sobre el simbolismo aceite = luz, cfr. *Det.* 118.

44 La inestabilidad de la fortuna funciona como un argumento de Filón dirigido a sostener la paciencia de los judíos ante los males presentes (*Legat.* 1-3) y la esperanza de los bienes futuros (*Mos.* 2. 44).

(*Hypoth.* 193)<sup>45</sup>; en un texto de todo mesiánico se espera que Dios dirija las maldiciones contra los enemigos de la nación (*Praem.* 169 y ss.) porque el pueblo judío tuvo una prosperidad que volverá a tener como parte de la promesa divina, y en este sentido afirma el alejandrino que “los demás pueblos, abandonando sus costumbres propias y despidiéndose de las leyes de sus antepasados” honrarán las leyes de Moisés únicamente “porque esas leyes, en momentos felices para la nación, resplandecerán hasta ocultar las otras, como el sol naciente oscurece a los demás astros”<sup>46</sup> (*Mos.* 2. 44).

En el plano político, entonces, podría pensarse en una asimilación de los términos *eutykhía* y *eudaimonía*. El pueblo romano –a los ojos de Filón– “tenía una satisfacción feliz, establecido el bienestar” (*Legat.* 11); asimismo, en el marco del Imperio, los judíos contemplan cada uno de los mandamientos con reverencia tal “que no cambiarían toda la felicidad de los hombres ni su prosperidad por

la trasgresión de uno de ellas” (*Legat.* 211). La pérdida de la *eudaimonía* es negatividad para la polis: felices son los ciudadanos honestos que viven en ciudades libres (*Spec.* 2. 48), han perdido todo motivo de felicidad los países, regiones y naciones de la tierra cuyos gobiernos se han disuelto (*Somn.* 2. 287), a través de toda la legislación establecida por el santísimo profeta (*ho hierótatos prophétes*) se fomenta la concordia, la solidaridad, la mutua comprensión, gracias a los cuales los hogares, las ciudades y los países, el género humano todo pueden marchar hacia la suma felicidad (*Virt.* 119).

Existe –como vemos– una proyección de las esperanzas de un judío de la diáspora de que sus expectativas de gloria –terrenal, pero especialmente celestial– se cumplirán con el devenir de la historia, aunque no deja fuera del círculo de la promesa de salvación al género humano (*anthrópon génos*) en una cosmovisión universalista que no puede dejar de señalarse. Siempre que los hombres acepten, ineludiblemente, al Dios de verdad, porque la felicidad es el contacto con lo eterno (*Prob.* 24 y 69), consiste en el goce y en el ejercicio de la virtud, pero esa ejercitación no es suficiente si Dios no bajara del cielo la simiente (*tà spérmata*) y no la tornara fecunda para dar a luz al género de la felicidad (*eudaimonías génos*), es decir, a Isaac (*Det.* 60). Hijo de la soberana sabiduría (*árkhousa sophía*) –Sara– (*Leg.* 2. 82) y de su esposo, el padre de todas las cosas, es engendrado “para beneficio de todo el género de los mortales” (*Cher.* 49). Dios mismo es

45 En Eusebio, *Praep. Evang.* VIII. 5. 11

46 La traducción pertenece a Martín (2008) quien afirma en nota *ad loc.* que es éste “un texto básico para comprender la mentalidad de Filón. Encontramos aquí tonos mesiánicos engarzados en el concepto estoico de la universalidad de la ley de la naturaleza (que en este caso coincide con la de Moisés) y de su superioridad sobre las leyes positivas de las demás naciones. En este contexto, Graffigna (1999: 290) recuerda los fragmentos de Heráclito (*DK* 2 y 114), antecedentes para una cultura cosmopolita. El cosmopolitismo es fusionado por Filón con la esperanza particular judía tal como se expresa en Deuteronomio 30. 3-5”.

*eudáimon* en sentido absoluto, ninguna necesidad tiene de alimento ni de otra cosa alguna (*Plant.* 35), no es antropomórfico. Las cosas divinas poseen un orden eterno (*aiónios táxis*) y felicidad, a diferencia de las cosas humanas que se balancean arrastradas por el oleaje de las circunstancias (*Prob.* 24). El balanceo y la inestabilidad representan para Filón, en una particular visión del ser humano, el movimiento del alma a mitad de camino entre la dualidad y la unidad. El alejandrino simboliza la falta de capacidad del hombre por hallar la paz con la imagen de los platillos de una balanza o un buque en medio de la tormenta (*Post.* 22-31 *et passim*). La máxima felicidad es asemejarse a Dios (*Decal.* 73), huir hacia lo alto (*Abr.* 88), ascender más allá del sol de los sentidos (*Contemp.* 11).

La presencia de la máxima felicidad en el hombre aristotélico es la contemplación (*theoría*), porque relaciona el intelecto particular con lo inteligible universal. El intelecto (*noús*) es el órgano de conjunción entre el mundo y el hombre, entre dios y el hombre.

Platón no está distante de esta perspectiva, pero la particularidad de su lenguaje, más abierto y proclive al símil, a la metáfora y al mito, lo diferencia de la expresión filosófica analítica de Aristóteles, que sienta con claridad la idea de que el *noús* divino<sup>47</sup> retiene siempre aunque se encuentre 'en' el hombre los rasgos sémicos de la eternidad (*aión*). Lo divino para el hombre tiene el modo de la participación en

las formas eternas. En Filón, la relación erótico humana de los cuerpos o del yo-tú son signos del ascenso hacia la contemplación de lo divino. El alejandrino añade otra dimensión a los planteos de Aristóteles: la felicidad no es contemplación de las formas divinas de la naturaleza, sino el resultado de una producción divina, de la simiente divina, que germina en Sara. Con la particularidad de que –a diferencia de las cópulas humanas– Dios convierte nuevamente en virgen a la naturaleza fecundada. *Eudaimonía* supera la situación de contemplar a Dios, también –y sobre todo– es poder hablar con Dios sin verlo (*Det.* 31). No es el resultado de la ciencia, o de la contemplación por esfuerzo humano (Isaac es superior a la *didaskalía* y la *áskesis*), sino el resultado de la fecundidad divina.

Filón superpone textualmente y combina filosóficamente el campo de la *theoria* aristotélica y la historia interpretada del pueblo judío. Diversas fuentes griegas actúan en el intertexto: “el saber es causa de felicidad y la ignorancia de desgracia” (*Legat.* 69), siguiendo a los estoicos, en el hombre hay una tensión hacia la felicidad (*Mos.* 2. 151, *Spec.* 4. 201), la felicidad acompaña a la sabiduría y la prudencia (*Praem.* 81), es meditación filosófica y *theoría* (*Decal.* 100) y es la buena elección entre contrarios –bien o mal, nobleza o ruindad, verdad o falsedad– (*Virt.* 205). En los sentidos anotados están formulados una serie de tópicos de la ética según los griegos, pero todos ellos deben leerse sobre el trasfondo bíblico propio de la prédica filoniana. ¶

47 Cfr. *Ética a Nicómaco* 1177a- 1179a.

## De la *paideía* al cristianismo

La utilización del término *eudaimonía* por Filón constituye una realidad importante para pensar la importación de la antropología griega a la literatura cristiana. Este concepto no aparece en la Septuaginta, ni en el Nuevo Testamento ni en la literatura cristiana del siglo I y II hasta la época de Clemente Alejandrino. El concepto de felicidad era expresado por la literatura cristiana primitiva –siguiendo la Septuaginta–, por términos como *makários* (feliz, bienaventurado) y relativos, o *khará* y relativos. Filón, comentando la Biblia, introduce masivamente el término *eudaimonía* en más de doscientos pasajes si contamos los compuestos y derivados verbales. Después de él, lo usa Flavio Josefo en el ámbito judeohelenista y aparece en los cristianos alejandrinos del siglo III hasta hacerse un término clásico de la literatura cristiana y bizantina en siglos siguientes. ¶¶

## Ediciones

- BEKKER, I. (1831-1870). *Aristotelis opera*. Vol. I-V. Berlín: Verlag Georg Reiner.
- BURNET, J. (1900-1907). *Platonis opera*. Vol. I-V. Oxford: Clarendon Press.
- COLSON, F. H. y Whitaker, G. H. (1929-1939). *Philo*. Vol. I-X. Londres y Nueva York: Heinemann and Putnam.
- GRAFFIGNA, P. (1992). *Filone d' Alessandria. La vita contemplativa*. Génova: Il melangolo.
- HAYWARD, C. T. R. (1995). *Jerome's Hebrew Questions on Genesis*. Oxford: Clarendon Press.
- MERINO RODRIGUEZ, M. (1996). *Clemente de Alejandría. Stromata I*. Madrid: Ciudad Nueva (Fuentes Patristicas, 7).
- (1998). *Clemente de Alejandría. Stromata II-III*. Madrid: Ciudad Nueva (Fuentes Patristicas, 10).
- ANNAS, J. (1993). *The Morality of Happiness*. Nueva York: Oxford University Press.
- ASPE ARMELLA, V. (2002). “*Mimesis y kátharsis*: ejes del concepto de *eudaimonía* en la filosofía de Aristóteles” en DUARTE, R. et al. (Ed.) *Kátharsis*: reflexões de um conceito estético. Belo Horizonte: Editora C/Arte; 56-69.
- BONETE PERALES, E. (2003). *Éticas en esbozo: de política, felicidad y muerte*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- COHEN, H. (2004). *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*. (1919 1º edic. alemana). Barcelona: Anthropos.
- GALLEGO CAO, A. y MUÑOZ, D. T. (Trad.) (1993). *Sexto Empírico, Esbozos pirrónicos*. Madrid: Gredos.
- GONZÁLEZ, A. M. (2006). *Claves de ley natural*. Madrid: Rialp.
- GRAFFIGNA, P. (2003). “The stability of perfection: the image of the scales in Philo of Alexandria” en CALABI, F. (Ed.) *Italian Studies on Philo of Alexandria*. Londres: Brill; 131-146.
- KANT, I. (2007). *Crítica de la razón pura* (1781.). Trad., notas e Introd. de Mario Caimi. Buenos Aires: Colihue.
- MARTIN, J. P. (2008). *Filón. Vida de Moisés* (Pról., trad. y notas) en MARTÍN, J. P. (Ed.) *Obras Completas de Filón de Alejandría*. Madrid: Trotta (en prensa).
- MCGILL, J. (1967). *The Idea of Happiness*. Nueva York: Praeger.

## Bibliografía citada



- PEARCE, S. (1998). "Belonging and not belonging: Local Perspectives in Philo of Alexandria" en JONES, S. y PEARCE, S. (Eds.) *Jewish Local Patriotism and Self-Identification in the Graeco-Roman Period*. Sheffield Academic Press; 79- 105.
- RADICE, R. (1987). "Commentario a *La creación del mundo secondo Mosè*" en REALE, G. y RADICE, R. *Filone di Alessandria, La filosofia mosaica*. Milán: Rusconi; 95-230.
- RUNIA, D. (2001). *On the creation of the Cosmos According to Moses. Introduction, translation and Commentary*. Leiden: Brill.
- SÁIZ, A. (2003). *El arte-ciencia de la comunicación: la retórica de Aristóteles*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- TELFER, E. (1980). *Happiness*. Nueva York: St. Martin's Press.
- TORALLAS TOVAR, S. (Intr., trad. y notas) (1997). *Filón de Alejandría. Sobre Los Sueños. Sobre José*. Madrid: Gredos.

---

**Recibido:** 06/02/2008  
**Evaluado:** 27/04/2008  
**Aceptado:** 08/05/2008

---

