

NÓMOS ÊMPSYCHOS. EL TRATADO DE IOSEPHO DE FILÓN DE ALEJANDRÍA

Martín González Fernández
Universidad de Santiago de Compostela

RESUMEN

Análisis de un texto capital, *De Iosepho*, para entender la filosofía política del Filón de Alejandría. Este autor, de acuerdo con su credo religioso (judaísmo) y sus afinidades filosóficas (pitagorismo, heracliteanismo, platonismo, aristotelismo, estoicismo, pirronismo y neoplatonismo), elogia el régimen monárquico (la Teocracia del Pentateuco sería el modelo, las monarquías helenísticas la copia), que reinterpreta en clave de etnia, religión y cultura. El monarca debe encarnar o ser la «Ley Viviente» (*Nómos Êmpsychos*).

Palabras clave: *De Iosepho*, Filón de Alejandría, monarquía, democracia, filosofía política, «Ley Viviente» (*Nómos Êmpsychos*), pitagorismo, heracliteismo, platonismo, aristotelismo, estoicismo, pirronismo, neoplatonismo alejandrino, Pentateuco, judaísmo, monarquías helenísticas.

ABSTRACT

Nómos êmpsychos. The treatise *De Iosepho* by Philo of Alexandria. Analysis of a capital text, *De Iosepho* (*On Joseph*), to understand the political philosophy of Philo of Alexandria. This author, according to its religious creed (judaism) and its philosophical affinities (pythagoreanism, heracliteanism, platonism, aristotelianism, stoicism, pyrrhonism and neoplatonism), praises the monarchical state (the Theocracy of the Pentateuch would be the model, the hellenistic monarchies the copy), that reinterprets in terms of ethnology, religion and culture. The monarch should embody or to be the «Living Law» (*Nómos Êmpsychos*).

Keywords: *De Iosepho*, Philo of Alexandria, monarchy, democracy, political philosophy, «Living Law» (*Nómos Êmpsychos*), pythagoreanism, heracliteanism, platonism, aristotelianism, stoicism, pyrrhonism, alexandrine neoplatonism, Pentateuch, Judaism, hellenistic monarchies.

«El corazón del rey es una acequia en
manos de Dios: la dirige a donde quiere»
(*Prov* 21: 1)

«Yo diré, sin ocultar nada, que el gobernante es,
sobre todo, un intérprete de [en]sueños»
(Filón de Alejandría, *De Iosepho* 125)

A César L. Raña Dafonte,
magister, et vir probus.

1 Vid. nuestra comunicación «*Sacerdos, propheta et rex*. Filosofía, religión y política en Filón de Alejandría» (V Congreso Nacional de Filosofía Medieval, Universidad de Alcalá de Henares, diciembre, 2008).

ARQUETIPOS

La teoría política del neoplatónico Filón de Alejandría, 20 a. C-45/50 d. C., judío y a la vez romano alejandrino del país de Egipto, en el marco de una monarquía ya universal, el Imperio romano heredero del macedónico, como hemos indicado en otra ocasión¹, se nutre de fuentes religiosas (hebreas) y filosóficas (platónicas, aristotélicas, estoicas y pirrónicas, básicamente), y se reescribe sobre el palimpsesto de una metáfora platónica, la de la «caverna» y derivados (luz/sombra, paradigma/copia, cuerpo/alma).

Filón de Alejandría, en sus preferencias, vacila entre dos regímenes de gobierno: «democracia» o «monarquía», modelos que reelabora en clave de cultura y etnia. Finalmente, da la impresión de que le parece más coherente con su ideario religioso y sus inclinaciones filosóficas, el último (prototipo del que el primero sería sucedáneo).² En efecto, cuadra mejor con su ideal teocrático, por un lado, y, definitivamente, con el monoteísmo del autoproclamado (o proclamado por el Dios Único) «pueblo elegido».

LA MONARQUÍA

El mejor gobierno, por supuesto, es el directo e inmediato de «Aquél Que Es», el Dios Único e Invisible, Inefable, Causa de las causas, Supremo Soberano del Universo, responsable de la Única Ley que rige todo el entramado del gran teatro que es el mundo. Este es, por tanto, el único, verdadero y legítimo Paradigma, modelo de modelos, arquetipo de arquetipos. Es la Luz, el Sol del Mundo Inteligible, el Omnipotente y Omnisciente. Todo lo demás, en realidad cualquier realización del mismo es una copia imperfecta. Y hay (de)gradación, como nos prueba Filón, incluso en la imperfección. La reflexión de Filón no se aleja, en este sentido, del ideal teocrático³ que nutre todo el pensamiento político judío desde la época arcaica. Pero todo deberá ser matizado.

Tal vez donde esta idea se exprese mejor, con mayor claridad, sea en el *De opificio mundi*. En él, como es sabido, se hace una lectura alegórica del *Génesis* en conexión con la filosofía gentil, especialmente platónica y heracliteano-estoica. Allí encontramos ya algunos elementos que enriquecen y contextualizan históricamente la reflexión política de nuestro autor. Baste un ejemplo. Se dice al inicio: «3. Consiste en el relato de la creación, y de él se desprende que entre el mundo y la ley existe una recíproca armonía, y que, de ese modo, el hombre respetuoso de la ley es ciudadano del mundo, ya que se ajusta su conducta a los dictados de la naturaleza, de conformidad con la cual es regido el mundo entero» (*De opificio mundi* 3; vol. I, ed. Triviño, p. 73). Frente a la idea de un mundo sin Creador o Hacedor ni Padre Benévolo y Providente, la de los impíos y ateos, que, según Filón, «pretende que este mundo es semejante a una ciudad anárquica, carente del jefe, árbitro o juez que se encargue de administrarlo y presidirlo todo», las Sagradas Escrituras (nuestro autor maneja la versión griega de los LXX producida y editada en Alejandría), nos muestran en su relato de creación, el universo de una gran «ciudad concebida con la inteligencia», inteligentemente ordenada por el más experto de los arquitectos o reyes: «19. Pues bien, en lo que a Dios hace hemos de pensar que procedió de manera análoga; que, resuelto a fundar la gran ciudad, concibió primero las características de la misma, y habiendo conformado mediante ellas un mundo aprehensible por la inteligencia, fue

2 Vid., por ejemplo, para una reivindicación del régimen «democrático», *De specialibus legibus* IV 237, en *Obras completas de Filón de Alejandría*, ed. José María Triviño, Buenos Aires: Acervo Cultural, 1976, t. IV, p. 447. Todo el contexto, en este pasaje, es marcadamente pitagórico. Pero, por otro lado, la idea parece recurrente: *Quod Deus inmutabilis est* 176, *De agricultura* 45, *De confusione linguarum* 108, *De Abrahamo* 242 o *De somniis* 180.

3 Teocrático en el sentido más fuerte: gobierno directo de Dios (o mediado, por profetas-sacerdotes).

produciendo en acabada forma también el mundo perceptible por los sentidos, empleando para ello aquél como modelo» (*De opificio mundi* 19; vol. I, ed. Triviño, p. 77). Dios es el único y verdadero Soberano del universo, como se repite hasta la saciedad en este escrito: es el «Gran Rey» (*De opificio mundi* 70; vol. I, ed. Triviño, p. 93). Se trata, en todo caso, del Dios Único de Israel.

Sobre esta idea se vuelve en nuevos pasajes y en un contexto en el que, por cierto, no se priva de tachar de ateos a quienes defienden la eternidad del mundo (¿aristotélicos?, ¿platónicos irredentos? ¿materialistas, antiguos y contemporáneos?) y de impíos a quienes defienden los mitos o creencias politeístas (sociedad pagana).

«143. L. Ahora bien, puesto que todo estado bien regido se ajusta a una constitución, era necesario que el ciudadano del mundo se rigiese por la constitución por la que se rige el mundo entero. Y esta constitución es el recto orden de la naturaleza, llamada con más propiedad “sagrada norma” [*thesmós*], pues se trata de una Divina ley, conforme con la cual fue asignado a cada cosa lo que convenía y correspondía. Preciso era que en este estado y bajo esta constitución existieran antes del hombre ciudadanos, a los que con justicia podría calificar de ciudadanos del Gran estado, ya que les cupo como residencia el más dilatado de los ámbitos, y fueron inscriptos en el padrón del más grande y perfecto de los estados. 144. ¿Y qué podían ser estos ciudadanos sino racionales y Divinas naturalezas, unas incorpóreas y aprehensibles por la inteligencia, otras no carentes de cuerpos, como en el caso de los astros? En estrecha relación y convivencia con ellos, el hombre pasaba sus días en medio de una felicidad pura; y siendo estrechísimo su parentesco con el Soberano pues el Divino aliento habíase derramado abundantemente sobre él, empenábase en decir y en hacer todo de modo de complacer a su Padre y Rey, siguiéndolo paso a paso por las sendas que las virtudes trazan a modo de caminos reales, porque únicamente a las almas que tienen por meta el asemejarse a Dios, su Creador, les es lícito aproximarse a Él» (*De opificio mundi* 143-144; vol. I, ed. Triviño, pp. 117-118).⁴

El propio texto de *De Iosepho*, una narración clara y aún paradójicamente cíclica, mantiene en todo momento, en cada micro-episodio, una tensión que casi se podría definir como «trágica» (solo al final sabemos que no lo es): José, niño pastor, sus dotes de vidente e intérprete de sueños, la envidia de sus hermanos, el continuo temor por su vida (de su padre Jacob), el intento de parricidio (hacia él) y posterior venta por sus hermanos como esclavo a unos mercaderes ismaelitas, la compra del esclavo por los servidores del eunuco Putifar (cocinero del faraón), el buen gobierno de la casa del eunuco, las provocaciones lujuriosas de la mujer de éste que terminan arrastrándolo al infortunio de la cárcel, el conocimiento allí de los castigados panadero y escanciador del faraón, la interpretación de los sueños de éstos y cómo atina con el destino de ambos, la llamada del faraón (por indicación del escanciador perdonado) para que interprete sus sueños, desciframiento de estos y descubrimiento del destino del reino de Egipto, su elección por el faraón para la administración de sus dominios (lo hará excepcionalmente bien durante 80 años, muere muy longevo, 110 años), el reencuentro con sus hermanos (primero, con todos, menos el pequeño, hermano suyo también de madre) que no le reconocen (cuando estos acuden mendicantes a la corte), las tretas que prepara y usa con sus hermanos (preocupado por la suerte de Benjamín y su propio padre), la constatación del arrepentimiento de aquellos, la reconciliación, el perdón y la acogida finales (con las bendiciones del faraón a su familia). Un destino trágico que no es tal. Pero esto sólo lo descubre el lector al final del relato. Cuando un rayo, un relámpago, lo cruza, de atrás para adelante, iluminando la bó-

4 «171. En segundo lugar, que Dios es uno. Esto, a causa de los que han enseñado la creencia politeísta, sin avergonzarse de trasladar desde la tierra al cielo el gobierno de la multitud, es decir, el peor de los regímenes políticos» (*De opificio mundi* 171; vol. I, ed. Triviño, p. 126). Por lo tanto, la «democracia», según su criterio, para nada puede identificarse con el gobierno de la multitud (tiranía de la pasión anárquica).

veda de su firmamento y haciéndonos a nosotros mismos, los lectores, desandar nuestros pasos (como el famoso nadador platónico que bracea de espaldas), al descubrir que nunca nada estuvo en peligro, al descubrir que no había existido nunca razón alguna de alarma, que, en todo momento, en cada acto de la escena, era el Dios Único Providente, Soberano del universo, quien controlaba con firmeza las bridas del carro y de los personajes del escenario. Un rayo sacude la escena, en efecto, cuando la voz de José, el protagonista de esta historia sagrada, estalla: «Y creo que la causa de lo ocurrido no sois vosotros, sino Dios, que quería que yo me convirtiera en su sirviente y ministro de sus bienes y gracias, que él juzga oportuno conceder en tiempos de necesidad a la raza humana. Y una prueba clara lo podéis tener en lo que veis» (*De Iosepho* 241-242; ed. Sofia Torallas Tovar, pp. 265-266).

El ideal teocrático, pues, planea sobre toda su reflexión política, tanto la que tiene un carácter meramente teórico como la propiamente histórica: cualquier expresión, materialización, de la infinita sabiduría y omnipotencia divinas será siempre limitada.

Pero si había hecho elogios, en ciertos pasajes, a favor del régimen democrático, como hemos indicado en nota, su fervor hacia la institución monárquica es patente.

Hay una legitimación clara en sus escritos de la figura de la monarquía. Para resaltar esta bonanza del «gobierno de uno sólo», se apropia y remite Filón a un verso de Homero muy querido de Aristóteles: «149. XXII. [...] si hubiera correspondido que decretasen nuevos y especiales honores a alguien, nadie los merecía más que él [Augusto], no sólo porque llegó a ser lo que podemos llamar la fuente y el origen de la estirpe augusta; ni tampoco sólo por haber sido el primero, sumo y común benefactor al sustituir el gobierno de muchos por un solo piloto, y empuñar el mismo con sus maravillosas dotes de gobernante experto el timón de la nave común (que bien dicho está aquello de “No es bueno que gobiernen muchos” pues los muchos votos son causa de muchos males)» (*De legatione ad Gaium* 149; vol. V, ed. Triviño, p. 343).

Pero también, en el presente caso, la realidad hace compleja y tensa la teoría. Para empezar, la institución monárquica tiene su historia y va variando por tradiciones. Y si Platón y Aristóteles (la teoría política griega clásica), habían partido ya de esta evidencia para la cultura de raíz helena y aún de otras culturas, pero sobre todo para aquella (de las monarquías arcaicas hasta el tipo ideal, y todo ello, además, para el caso del Estagirita, en el punto cronológico en que empieza a cobrar visibilidad y romper moldes la monarquía macedónica). En el caso y tiempo de Filón de Alejandría, este cuadro histórico se había complicado sustancialmente, ya que, al mismo tiempo, dejando a un lado los ámbitos territoriales marginales al Imperio, más allá del Rin (los perturbadores, intratables e irreductibles bárbaros) y del Éufrates (las satrapías orientales), para entendernos, la realidad histórica del momento, especialmente desde la perspectiva poco inocente de nuestro autor, asistía a la encarnación del modelo en dos naturalezas. Así, por un lado, estaba la figura (de reciente constitución) del emperador romano, en ese momento encarnada por Calígula, para desesperación de Filón y su pueblo, y, por otro, por la figura del rey de Judea, representada, también en este preciso momento, por Herodes Ático I, amigo de la casa augusta y cercano a la familia de Filón.

Démonos cuenta, además, que estamos hablando de una estructura de poder única, donde una figura se realiza en el interior de la otra, no en vano, en este caso, el monarca israelita hace del «segundo del rey», ocupa el segundo carro del rey, como diría metafóricamente Filón, se halla subordinado a la política y dominio del emperador. Son, evidentemente, dos modelos que se encuentran accidentalmente en el plano de la historia, de diferente raíz histórica, cultural y étnica, bajo la figura de la subordinación, pero que, a la vez, por así decir, trascienden su realización o encarnación temporal, al pertenecer a dos universos conceptuales e ideales radicalmente diferenciados también.

Repetimos, la institución monárquica en sí es una expresión limitada, imperfecta, del gobierno directo del Dios Único e Invisible, el Gran Rey (la verdadera Teocracia). Este sería el verdadero Paradigma, Modelo de modelos, Arquetipo último. Todo lo demás son tentativas de aproximación, sólo imágenes e imágenes de imágenes.

Hay, pues, una bifurcación en la representación: Roma y sus provincias (incluida Egipto, dominio personal del emperador), por un lado, y, por otro, Jerusalén y la diáspora. Ambas tienen un referente distinto. Roma, heredera de la monarquía macedónica, vive el presente. Es un poder todavía emergente y en expansión. Su futuro es un presente definitivamente consagrado, ampliado, redimensionado y enriquecido. Jerusalén es, a la vez, el pasado y el futuro (entendido como vuelta al pasado en un nuevo contexto geoestratégico: ciudadanía del mundo, implantada/ble por Roma).

Cuando Filón habla de Roma, del dominio romano, de la figura del emperador, lo hace desde una doble perspectiva: la de la prudencia del súbdito del Imperio romano y la de la pertenencia a una ciudadanía del mundo (universal, como pueblo de Dios, y romana, como imaginario ciudadano romano: Augusto otorgó un estatuto similar (asimilado) al derecho de ciudadanía a la comunidad judía de Alejandría, que Calígula le retiraría). El juego de esta doble perspectiva está presente en su lema: «el respeto debido al emperador y la lealtad a las sagradas leyes» (*De legatione ad Gaium* 236).

Razón por la cual considera como buenos gobiernos los de Augusto, Tiberio, el «primer» Calígula, y Claudio. Augusto representa un ideal monárquico a imitar:

«146. Él, quien puso fin a las contiendas abiertas y disimuladas que generaban los asaltos de los bandidos; él, quien condujo a las ciudades todas al goce de la libertad; el que transformó el desorden en orden; el que inculcó las normas de la civilización y la armoniosa convivencia a todas las naciones insociables y brutales; el que dilató Grecia con muchas otras Grecias, helenizando a las más importantes regiones del mundo; el guardián de la paz, el distribuidor de lo que a cada uno correspondía, el que sin limitación alguna ponía sus liberalidades al alcance de todos, el que en toda su vida no ocultó cosa alguna buena o noble» (*De legatione ad Gaium* 146).

Augusto impuso la *pax romana*. Calígula, por el contrario, trajo el caos y la violencia. Es su contraejemplo. Tanto él como sus servidores en Palestina o la propia Alejandría, los Poncio Pilatos o los Flaco Avilio. Alejandría, bajo el mandato de este último, brazo ejecutor de la política imperial, conoció la persecución contra los judíos, el atropello, el asesinato masivo, la violencia de conciencias (imposición idolátrica del culto divino al emperador en los recintos sagrados judíos), la arbitrariedad e injusticia.⁵

Resumiendo, desde la doble perspectiva del respeto debido al emperador y la lealtad a las sagradas leyes⁶, hay concreciones ideales (para el mundo humano, pero imperfectas desde la óptica de una verdadera Teocracia) y otras menos afortunadas, por así decir, hay sombras y sombras de sombras, copias y malas copias del original. Filón de Alejandría ha vivido este proceso en sus propias carnes. Esta reflexión, además, pues, nos traslada a un nuevo plano. En el gobierno imperial en expansión, en esta consolidación de un cosmopolitismo universal entendido restrictivamente como ciudadanía romana, los pastores, pilotos o timoneles, aurigas, experimentados médicos, en definitiva los soberanos que conducen esta comunidad con vocación universalista, no están libres del traspie, del error, de los juegos de fortuna, o de la voluntad de Dios. Cabe, pues, una doble lectura en su exposición: de pura fortaleza el Imperio es frágil, porque no está tampoco libre de malos gobernantes, y del designio de la Providencia.

5 De ahí la embajada de la comunidad judía alejandrina a Roma, encabezada por el propio Filón, o el alegato a favor de su pueblo ante el emperador formulado por Herodes Ático I. Toda esta violencia es narrada en el *In Flaccum* y en *De legatione ad Gaium*. Hay en su exposición, además, un guiño platónico adicional tomado del *Político*: Calígula, endiosándose, se cree que vive en la «edad de Cronos», cuando de lo que en realidad se trata es de ordenar y conducir rebaños humanos. Un argumento bien traído.

6 Para Filón, muy consciente y orgulloso de su pertenencia al pueblo elegido, entre ambos principios existe una clara jerarquía, debiendo el primero finalmente quedar subordinado al último.

Si ahora pasamos de la reja impuesta, por artificio analítico, del «respeto debido al emperador», y nos atenemos al otro condicionante, a la otra posible mirilla, la de la «lealtad a las sagradas leyes» (léase Pentateuco, mensaje y revelación bíblicas), la perspectiva, según el caso, se ensancha (para Filón, el ojo de la inteligencia, el pueblo elegido) o se angosta (para el César, Roma o la propia idea romana de poder e Imperio).

Habíamos hablado antes de un poder cautivo, sujeto: el que, en ese momento, se encontraba representado por Herodes Ático I, príncipe de la dinastía idumea fundada por Herodes el Grande, y entroncada con la asmonea, criado en Roma, a la sombra del poder, un privilegiado y, a la vez, un rehén. Éste representa, a la vez, un ideal (promesa) del pasado cuyo contenido ser anhela ver cumplido en un futuro. Por simplificar la cuestión muchísimo, este monarca, de carne y hueso, colocado en el poder por los gobernantes romanos (rey de 4 tetarquías), que sabrá defender la causa judía ante el emperador llegado el momento, hasta cierto punto, pues, un títere de Roma, es la figura emblemática, una encarnación momentánea, del ideal de la monarquía davídica.

La institución monárquica se implanta tarde en la comunidad judía. Y no sin dificultades, como nos han señalado los expertos. Según la distribución de paradigmas establecida por H. Küng, correspondería al II Paradigma, por él llamado «Paradigma Reino de la era monárquica (siglos XII-V a. de C.)»⁷, inmediatamente posterior al de las Tribus (Paradigma I) y seguido por el de la Teocracia de del judaísmo postexílico, que abarcaría del siglo V a. de C. al siglo II d. de C. (Paradigma III). Sería, pues, hasta cierto punto, un espectro del pasado, un ideal del pasado. Y, sin embargo, nuestro Filón lo tiene muy en cuenta cuando escribe sobre las figuras de Moisés y José, y, sospechamos que también, cuando da cuenta de la política de Herodes Ático I.

Básicamente, este ideal se concretaba, si se nos permite el símil, en la concepción de un universo iluminado por tres soles y una luna, alineados: el ideal de monarquía davídica, en efecto, se configuraba en base a la convergencia de 4 funciones, la del sacerdocio, la de la profecía y la de la realeza, junto a la de implantación de leyes. En definitiva estamos hablando de individuos que eran, a la vez, sacerdotes, profetas reyes (los tres soles) y, en algún momento excepcional de la historia de Israel, que, recordemos, es también la del mundo, legisladores (la luna iluminada por los 3 soles).

LEY VIVIENTE (NÓMOS ÊMPSYCHOS)

Este ideal de la monarquía davídica, que Filón de Alejandría reivindica, el del «sacerdote, profeta y rey (y legislador)», cuando aquél escribe, se está desmoronando. En el aire están presentes, tanto en las escuelas helenísticas como en la literatura sapiencial judía del momento, y sobre todo en los escritos de nuestro autor, que absorbe y elabora ambas fuentes de pensamiento, elementos de escepticismo y fatalismo. Son los tiempos del *Libro de Job* y del *Qohelet* o *Eclesiastés*, la llamada por los expertos la «crisis de la sabiduría» (cuyo desgarró intentan saturar el *Libro de los Proverbios* o el *Eclesiástico* o Ben Sira, también de la época, auténticos «libros de restauración»), momento en que la fundamental «doctrina de la retribución» entra en crisis, quiebra.⁸

Y, sin embargo, un historiador contemporáneo de Filón, Flavio Josefo, judío también, decido anti-zelote y filo-romano, nos habla de reyes, no muy lejanos en el tiempo al siglo I, que

7 Vid. H. Küng, *El judaísmo. Pasado, presente, futuro*, Madrid: Trotta, 1993, especialmente, pp. 90-131, y (para las fricciones creadas, por la institución monárquica, en la comunidad judía) Ángel González Núñez, A., *Profetismo y sacerdocio. Profetas, sacerdotes y reyes en el antiguo Israel*, Madrid: Casa de la Biblia, 1969, pp. 160-218.

8 H. Küng, *Ibid.*, pp. 118-119.

ostentaban estos tres trazos mayores: «Él [Juan Hinarco, 135/4-104, el primer rey de la dinastía asmonea] era el único que gozaba de los tres privilegios más importantes: el poder sobre el pueblo, el sumo sacerdocio y el don de la profecía. Pues la divinidad se relacionaba con él para que no desconociera nada de lo que iba a ocurrir».⁹ Nos encontramos a caballo entre dos siglos, II y I a. de C. y estamos hablando de dignatarios de la misma dinastía que Herodes Ático I. El ideal, la «ficción», pues, no se había perdido del todo. Filón de Alejandría lo evoca, principalmente, en dos escritos suyos: su vida de Moisés y la narración de la biografía del «tocado de Dios» José.

El ideal de la monarquía davídica reivindicado por Filón se encuentra a la perfección plasmado, en efecto, en la figura de Moisés y, de forma más imperfecta, en José. Veamos estos clones, dos vestigios, del modelo o paradigma de la Teocracia de imposible alcance. Cuando nuestro autor habla de Calígula como contraejemplo del buen y virtuoso gobernante, utiliza la expresión, que da título a nuestro artículo y al presente epígrafe, *Nómos Êmpsychos*, que podemos traducir por «Ley viva o (mejor) viviente». Sirve, digamos en primer lugar y con carácter general, tanto en los tratados teóricos como históricos, para calificar a las monarquías helenísticas del momento. En el caso de aquél emperador romano, que tanta destrucción y vejación trajo a la comunidad judía de Alejandría, de la diáspora y de la propia Palestina, como ya hemos indicado, trata el asunto con mucha ironía: una cosa es la voluntad del emperador, que cree vivir en la edad de Cronos al proclamarse Dios Vivo¹⁰, y llevar la idolatría a los templos judíos (la idolatría, en el marco del monoteísmo israelita, es el mal absoluto), y otra muy distinta es la realidad que representa, humana demasiado humana. Como nos recordaba Platón en uno de sus célebres diálogos, estamos condenados a convivir en la caverna (todos somos «compañeros de esclavitud», *Fedro* 274 a 2). Nos toca vivir en la «edad de los hombres» (dirá en el *Político*), conscientes (añadirá en el *Fedón*) de que los dioses (o el «Dios Único» para Heráclito y Filón) son nuestros «verdaderos dueños».

La noción de «Ley Viviente» remite a un tópico platónico, aristotélico, neo-pitagórico y estoico.¹¹ Este contexto filosófico, de la tradición filosófica, se advierte mejor cuando nos habla Filón de la figura bíblica de José. Pero Filón de Alejandría, nuestro hombre, la había usado primero para referirse a Moisés.

Moisés cumple, en efecto, con todos los síntomas y signos del estereotipo. Había dado la espalda a un pueblo y a una cultura idólatra que lo había adoptado. Abandona una vida de confort para adentrarse en las arenas del desierto, y vagar por ellas interminables años. Antes, se había identificado con el destino de su pueblo, encontrando el propio. Había sido pastor de rebaños en Arabia (toda una premonición: los gobernantes son, y sabemos por la sabiduría griega arcaica y Platón, «pastores de pueblos», *De vita Mosis* I 60 y sigs.) Es elegido líder de su pueblo. Queda proclamado sacerdote, profeta y rey. Será el Amigo de Dios. Habla directamente con el Invisible. Decreta e impone las Leyes de Aquél Que Es. Es un intérprete de los sueños del primer orden.¹² Lleva una vida austera, no beneficia a su familia, haciendo gala de su virtud y liberalidad, sin pompa ni majestad: «154. Tales cosas son las muestras de moderación,

9 Flavio Josefo, *Bellum Judaicum* I 68-69 (vid. Flavio Josefo, *La Guerra de los Judíos*, ed. Jesús M^a Nieto Ibáñez, 1997-1998, 2 vols.).

10 Y, en este sentido, «Ley viviente». En efecto, el emperador Calígula, frente a sus antecesores, se ha deificado a sí mismo, y pretende identificarse con la «Ley viva» (*De legatione ad Gaium* 13, era de Cronos, 76 y sigs., deificación, y «considerándose el mismo la ley», 119).

11 Un estoico, además, diría que se encuentra en estado latente en la filosofía de Heráclito de Éfeso.

12 De las tres que establecían los estoicos, clasificación asumida al inicio del *De somniis*: «De tres maneras piensa Posidonio [de Apamea, el estoico, en su escrito *Sobre la mántica*] que los hombres pueden soñar por impulso divino: en primer lugar, el alma es clarividente por sí misma, en segundo lugar, el aire está lleno de almas inmortales, selladas con el sello de la verdad, y en tercer lugar, los dioses mismos conversan con los durmientes» (Cicerón, *Sobre la adivinación* I 64) (*De somniis* I 1).

continencia, prudencia, sagacidad, sensatez, conocimiento, esfuerzo, resistencia al sufrimiento, desprecio de los placeres, justicia, tendencia hacia lo más noble, reproche y castigo, dentro del marco de las leyes, de los mal vivientes; aprobación y honra, también de conformidad con la ley, para los que obran rectamente. 155. De esta manera, habiendo renunciado firmemente a la abundancia y a la riqueza que de más predicamento goza entre los hombres, Dios le recompensó dándole en cambio la mayor y más perfecta de las riquezas. Esta consistía en la posesión de toda la tierra, el mar, los ríos y los otros elementos simples y compuestos, ya que Dios, habiéndolo juzgado digno de aparecer como partícipe de Sus posesiones, dejó en sus manos el mundo todo a título de propiedad apropiada para su heredero» (*De vita Mosis* I 154-155). Pero no sólo fue encarnación de la Inteligencia en tanto que imagen de la virtud («[159] el ideal es que la inteligencia sea portadora de la imagen perfecta de la virtud», *De vita Mosis* I 159), se convirtió también por gracia divina en ciudadano del mundo: «[157] es ciudadano del mundo, por lo que no ha sido registrado en los padrones de ningún estado de la tierra habitada; y con toda razón puesto que ha recibido como su heredad, no una parcela del país, sino el mundo entero» (*De vita Mosis* I 157) y, finalmente, se identifica con la Ley Viviente y Razonante: «162. Además, quizá porque también estaba destinado Moisés a ser legislador, él mismo se convirtió mucho antes en ley viviente y razonante, por disposición de la Divina providencia, que, sin que él lo supiera, lo había escogido para que en el futuro desempeñara esa misión» (*De vita Mosis* I 162). Moisés es el hombre que trae la paz a su pueblo y que, en cierto modo, le prepara para una guerra sin fin. Moisés, además, como no podía ser menos, impregnó su labor legislativa de las cuatro virtudes que engalana a todo recto guía o pastor de su pueblo: «el amor a la humanidad, el amor a la justicia, el amor al bien y el odio a la maldad» (*De vita Mosis* II 9).

«2. Porque, como se ha dicho, y no sin acierto, los estados alcanzan progresos en orden a su mejoramiento únicamente si los reyes son filósofos o los filósofos son reyes. Y en lo que hace a Moisés es evidente, y por demás, que no solamente estas dos facultades: la real y la filosófica; puso de manifiesto concentradas en su sola persona, sino también otras tres: la que atañe a la legislación, la que corresponde al sumo sacerdocio y la vinculada a la profecía. 3. Sobre estas tres facultades hemos resuelto escribir ahora, convencidos de que es conveniente que todas ellas se den combinadas en una sola persona. Tal, en efecto, es el caso de Moisés, quien por la providencia de Dios llegó a ser rey, legislador, sumo sacerdote y profeta, y en cada una de estas funciones alcanzó los más altos méritos. Pero es preciso que aclare por qué razón deben todas ellas combinarse en la misma persona. 4. Ordenar lo que corresponde hacer y prohibir lo que no corresponde que se haga es cosa que compete a un rey; pero, como el ordenar lo que debe hacerse y el prohibir lo que no debe hacerse es privativo de la ley, resulta claro que el rey es una ley viviente, y la ley un rey justo [vid. *De Abrahamo* 5]. 5. Pero aquél que es rey y legislador debe tener en cuenta no sólo las cosas humanas sino también las Divinas puesto que sin la Divina asistencia no llegan a buen término las obras de los reyes y de sus súbditos. Y esa es la causa por la que el rey no puede prescindir del sumo sacerdocio, que le permite, merced a ritos perfectos y al perfecto conocimiento del servicio de Dios, suplicar a Aquél que es misericordioso y acoge favorablemente las plegarias que aleje de él y de sus gobernantes los males y les haga partícipes de los bienes. ¿Cómo, en efecto, no habrá de asegurar Dios un feliz resultado a esas súplicas, si es benévolo por naturaleza y entiende que aquellos que le prestan un genuino servicio son dignos de un preferente trato? 6. Pero hay innumerables cosas, así humanas como Divinas, que no resultan claras para el rey, legislador y sumo sacerdote, quien no deja de ser una criatura mortal, aunque haya llegado a adquirir un patrimonio tan copioso de medios para alcanzar el éxito en sus empresas; y por ello forzoso fue que Moisés alcanzara también el don de la profecía, a fin de que cuanto no estaba en condiciones de aprehender por el discernimiento, lo descubriese por obra de la providencia de Dios. La profecía, en efecto, avanza hasta aquellas verdades que la inteligencia no puede alcanzar. 7. La unión formada por estas cuatro facultades es hermosa y armoniosa en sumo grado. Entrelazadas y liga-

das entre sí, operan al son de un solo ritmo, recibiendo y devolviendo mutuos beneficios, a semejanza de las vírgenes Gracias, las que por una inmutable ley de la naturaleza son inseparables, y a propósito de las cuales puede con razón decirse, tal como se acostumbra decir acerca de las virtudes, que quien posee una las posee todas» (*De vita Mosis* II 2-7; ed. Triviño, IV, pp. 83-84).

JOSE

Recapitemos. La figura de Augusto, habíamos dicho, era un remedo del paradigma del buen gobernante, del gobernante ideal que tiene Filón de Alejandría *in mente*. Es cierto que nuestro autor cree poseer claves propias, religiosas, políticas y étnicas, y que, en el fondo, sueña con un arquetipo imposible de alcanzar. Razón por la que, ni Calígura o Flavio Avilio (sombra de sombras de sombras), ni Augusto, Tiberio o Claudio (sombras de sombras), ni siquiera aquellos, patriarcas, la raza de sacerdotes, profetas, reyes, o meros gobernantes, Abraham («modelo de ciencia adquirida mediante la enseñanza»), Isaac («modelo de ciencia como don natural»), Jacob («modelo de ciencia fruto de la ejercitación») (*De vita Mosis* I 76; sabios los tres y considerados por Filón como «los fundadores de nuestra nación y como leyes no escritas», *De decálogo* 1; la idea se repite en otros lugares, *De sacrificiis Abelis et Caini* 55-58; *De somniis* II 61-64; *De Abrahamo* 133, y valdría para José, como tendremos ocasión de analizar a continuación, *De Iosepho* 28-31), José o Moisés («[1] el más grande y perfecto de los hombres en todos los sentidos, el legislador de los judíos, según algunos, el intérprete de las sagradas leyes, según otros», *De vita Mosis* I 1), que han revelado la auténtica Ley de Aquél Que Es (sombras), ninguno ha alcanzado el nivel de perfección del Paradigma, porque, en una medida o en otra, en unas condiciones u otras, con unas virtudes u otras, se han ocupado, desde el orden de la finitud, corrupción y limitación, de rebaños humanos (que se mueven necesariamente en el mismo orden: finitud, corrupción, límite), sin poder alcanzar nunca el imposible rango del «pastor divino» (Filón) o de «pastores divinos» (Platón): Leyes Vivientes, Leyes Razonantes, Leyes No Escritas.¹³

Volvamos, de nuevo, al palimpsesto de la metáfora platónica de la caverna. Se parte, pues, de un simple juego platónico: la dialéctica eterna entre lo visible y lo invisible, entre lo manifiesto y lo oculto, *tà phainomena* y *tà adelá*. «Conviene explicar, después de la exposición literal, el sentido figurado, pues casi toda o la mayor parte de la Ley Sagrada es alegoría» (*De Iosepho*, 28, ed. S. Torallas Tovar, p. 210).¹⁴ Y, en este sentido, debe leerse e interpretarse tanto todo el episodio en su conjunto, como la doctrina específica sobre la realeza, que se exponen en el escrito *De Iosepho*.

Es relativamente fácil establecer la genealogía del concepto de realeza en Filón. Parte de tres metáforas claramente platónicas: el buen piloto (filósofo-rey), el pastor de rebaños humanos y el (fruto del) arte de tejer (el paño, manto o túnica que lo identifica). Dos retos, de orden teórico y práctico, abstracto e histórico, le fuerzan a ensanchar esta línea de reflexión: en primer lugar, el intento de determinar o concretar la relación del rey con las leyes, obligará a una deriva filosófica aristotélica y pirrónica; en segundo lugar, el intento de definir el papel del rey, quebrada la ideología de la polis, en el marco de una estructura de poder y sociedad

13 El destino de José se cumple en Moisés, en el plano real, histórico y simbólico. Caminamos de la imperfección a una perfección siempre relativa y limitada.

14 Para este texto, donde se habla específicamente de José como modelo de «gobernante u hombre de Estado», dejamos la edición de Triviño, y empleamos la más reciente de S. Toralla Tovar (vid. Filón de Alejandría, *Sobre los sueños*. *Sobre José*, Madrid: Gredos, 1997). Tenemos en cuenta también las versiones, francesa de J. Laporte (1964) e inglesa de F. H. Colson y G. H. Whitaker (1963), que hemos podido consultar. Para los 4 sentidos de la exégesis bíblica: vid. los estudios de Henri de Lubac.

ya universalistas y cosmopolitas (Roma releva a la monarquía macedónica), propias de la época helenística, forzarán a integrar elementos estoicos y recurrir, a la vez, a planteamientos escépticos, y aún heracliteanos.

Filón empleará la figura de José para explorar teóricamente y mostrar en la práctica (aunque ésta fuere del pasado, y de un pasado bíblico, cuasi mitificado) la bondad de la monarquía en su propio tiempo y las circunstancias que le eran propias.

En primer lugar, el gobernante debe ser un buen pastor.

«Empezó [José], pues, a ser educado a la edad de diecisiete años en las artes del pastoreo, que concuerdan con las de la política. Por eso creo que los poetas [Homero, *Il.* I 263, por ejemplo] suelen llamar a los reyes pastores de pueblos. Pues el que consiga el éxito en el pastoreo será el mejor de los reyes, y el más noble de los rebaños de seres vivos, el de los hombres, aún habiendo sido instruido en el cuidado de los que menos atención requieren. De la misma manera que es muy necesario para el que va a ser general en la guerra o dirigir el ejército el haberse instruido en la cinegética, es también lo más conveniente para los que tienen la esperanza de gobernar una ciudad el pastoreo, que es como una especie de preludeo del liderazgo y del generalato» (*De Iosepho* 2-3).

Hay que ser peritos en el mando (doctrina socrática-platónica de la especialización en el ejercicio de las funciones o técnicas). El arte de gobernar consiste en el conocimiento y la aplicación de la justicia (doctrina socrático-platónica). El peor gobernante es aquél que, teniendo conocimiento de la justicia y la virtud, no la aplica («pues es más lamentable cometer injusticias que ser objeto de ellas», doctrina socrático-platónica). La virtud se realiza en la práctica, en la acción y mediante el hábito, y se atempera con la prudencia (virtudes éticas y dianoéticas, según la clasificación y doctrina aristotélicas). Si bien, quien tiene una virtud las tiene todas (doctrina estoica). La metáfora del buen pastor, así, pasa a quedar asociada, sin solución de continuidad, a la del buen piloto o timonel o a la del médico experimentado, que Platón había reservado para la figura del filósofo-rey (*República, Leyes, Cartas*). La imagen del pastoreo había aparecido, fugazmente, previamente, en la *República* (III, 416 a, pastor y perros guardianes, y IV, 440 d, voluntad y razón, perro guardián y pastor). Una mitología nos lleva inevitable, irremediablemente, a la otra. Sentenciará a mitad del texto: «Las Escrituras ya han dado tres características del gobernante: el pastoreo, el gobierno de la casa y la firmeza» (*De Iosepho* 54). Nos hallamos ahora, por supuesto, en el frontispicio del *Político*, cuando Platón recurre al mito de las dos edades, la de Cronos y la humana, para distinguir entre las figuras del «pastor divino» (dioses) y los «pastores de rebaños humanos» (reyes). En realidad, por lo que se ve, no se trata de tres características distintas, sino de un principio único que se traduce en tres planos diferenciados. En efecto, estamos hablando siempre del «dominio de sí», en el ámbito individual, familiar-social y estatal. O dicho, al revés, la buena administración que José demuestra como «segundo del rey» en Egipto, la magnífica gestión que realiza como jefe del servicio en la casa del eunuco Putifar (cocinero del faraón), son sólo manifestaciones concretas de este dominio de sí, de esta firmeza, este dominio de la razón sobre todo tipo de pasiones, que debe caracterizar al hombre y gobernante virtuoso. Por eso, tres ejemplos, nos muestran en el relato el funcionamiento de este principio, en tres escalas y escenarios también diferentes: no sucumbe a la venganza (cuando ya, intendente en Egipto, tiene en sus manos a sus hermanos), no sucumbe a la lujuria (cuando, ante las tentaciones de la mujer del eunuco, tiene ocasión de hacerlo), no sucumbe a la vileza (en la cárcel, por el contrario, se convierte en maestro de virtud y redención moral de sus compañeros de presidio). Sabe contener, en definitiva, las «emociones» (ante el encuentro con sus hermanos, con Benjamín, y en toda ocasión) y sabe administrar la palabra. Y, por todo ello, logra imponer su «sello real» a una amorfa y voluble multitud, el pueblo, siempre presa del miedo, las pasiones y la vana retórica.

«Muy acertadamente se le llama [a Putifar] jefe de cocina. Pues a la manera del cocinero, que no practica otra cosa que los insaciables y excesivos placeres de la glotonería»

ría, así la multitud de ciudadanos practica las delicias y placeres del oído, por los que la tensión de de la inteligencia se relaja y en cierto modo se disuelve el vigor del alma. ¿Y quién no conoce la diferencia entre los cocineros y los médicos? Los médicos se dedican con tanta diligencia sólo a preparar curaciones, aunque puedan no ser agradables, y los cocineros sólo se dedican a lo placentero, sin pensar en lo conveniente. A los médicos se asimilan las leyes del pueblo y los gobernantes que gobiernan según la ley, consejeros y jueces que inaccesibles a la adulación, piensan en la salvación y seguridad de la comunidad» (*De Iosepho* 61-63).¹⁵

Se encadenan aquí, en la misma dirección de equivalencia y asimilación, otra serie de imágenes (cocinero=multitud=hombres jóvenes preocupados por el placer del momento presente=la lasciva e insaciable mujer del cocinero [se redobra aquí la figura]=esclavitud=cuerpo=concha). Todas ellas giran en la misma órbita retórica.

«El hombre político no desconoce que el pueblo tiene el poder despótico, pero no reconoce que es un esclavo, sino que se cree un hombre libre, que actúa según los deseos de su alma. Pero públicamente dirá: “No aprendí a adular al pueblo y no lo voy a practicar jamás, pero, habiéndome entregado la dirección y el gobierno de la ciudad, me comportaré como un buen gobernador o padre benévolo, honrado e intachablemente y sin odiosa hipocresía. Con esta disposición, jamás seré encontrado ni disimulando ni ocultándome como un ladrón, sino iluminando mi conciencia como a la luz del sol, pues la luz es la verdad. Y no me asustaré con amenaza alguna, aunque sea la muerte. Pues para mí la hipocresía es un mal más terrible que la muerte. Y, ¿por qué iba yo a prestarme a ella? Pues aunque el pueblo sea el amo, yo no soy esclavo, sino tan bien nacido como cualquier otro, e inscrito en la más grande y mejor ciudadanía del mundo. Pues cuando ni los regalos, ni las exhortaciones, ni el deseo de honores, ni el anhelo de poder, ni la jactancia, ni el deseo de reputación, ni la incontinencia, ni la cobardía, ni la injusticia, ni ningún otro producto de la pasión y el vicio existe, entonces, ¿el dominio de quien he de temer? ¿No es evidente que el de los hombres? Pero éstos asumen la soberanía de mi cuerpo, y no la de mi persona. Pues yo recibo mi nombre de la parte más alta, mi inteligencia, por la que me preparo para vivir haciendo poco caso de mi cuerpo mortal, que me rodea como una concha, maltratada por algunos, libre de los duros amos y amas del interior, y no me lamentaré, habiendo huido del más grave destino. Y si es necesario que dicte sentencia, lo haré sin favorecer al rico por sus posesiones ni al pobre por piedad de su infortunio, sino que, velando a mis ojos la dignidad o apariencia de los litigantes, juzgaré honradamente lo que me parece justo. Y si actuó como consejero, introduciré los planes que sean de provecho para la comunidad, aunque no sean agradables. Y si tomo parte en la asamblea, dejando para los otros las palabras lisonjeras, pronunciaré las salvadoras y convenientes, honrando, amonestando, siendo respetuoso, utilizando una prosa sobria, y no jactanciosa, ni enloquecida, ni vacilante. Y si alguien no recibe con alegría las amonestaciones que llevan a la mejora, que censure entonces también a los padres, tutores y maestros y todos los protectores que maltratan e incluso llegan a pegar a los hijos legítimos, a los niños huérfanos y a los alumnos, lo que no es justo calificar de acto inmoral o ultraje, sino todo lo contrario, de amistad y benevolencia. Pues sería indigno que yo, un político, dedicado a los intereses del pueblo, al plantear lo conveniente, me encuentre en peor situación que cualquiera que practique el oficio de médico. Pues éste, no preocupándose de la magnificencia de la fortuna de su paciente, ni de si es de buena cuna o rico, ni de si es un gloriosísimo rey o tirano de los de su tiempo, se ocupa únicamente de la salvación en la medida de sus posibilidades, de si hay que aplicar cortes o cauterios y él, llamado sumiso servidor, corta y cauteriza a su amo y señor. Y yo, que no tengo que atender a un solo hombre, sino a una ciudad entera afectada por las más terribles enfermedades producidas por las pasiones innatas, ¿qué debo hacer? Pasando por alto lo

15 Alusión apenas velada a *Gorgias* platónico.

conveniente en el futuro para la comunidad, ¿me dedicaré a servir a los oídos de éste o de aquél con una adulación de esclavo, indigna de un hombre libre? Prefiero morir antes que hablar a favor del placer, escondiendo la verdad y descuidando lo conveniente. / Como el trágico [Eurípides] dice: “*Ven a mi fuego, ven a mi espada, / quema, consume mi carne, hártate / de beber mi negra sangre; antes caerán / las estrellas en la tierra, y la tierra se elevará al éter; / que de mi recibas una palabra aduladora.*” / Cuando el político mantiene firmes sus propósitos y se mantiene alejado de toda pasión: del placer, del temor, de la pena, del deseo, el pueblo, su amo, no se contenta con él, y tomándolo como enemigo, pese a que es benevolente y amistoso, le castiga, y en realidad, más que a aquél, se castiga a sí mismo con el peor de los castigos, la indisciplina, por la que no pudo aprender a dejarse gobernar, que es lo más excelente y vitalmente provechoso para él, de lo que proviene también la autoridad [vid. Aristóteles, *Pol.* V 9]» (*De Iosepho*, 67-78).

Si la voz de la tentación nos ofrecía una imagen en negativo de las virtudes que deben adornar al buen gobernante, el cuadro se completa ahora, pero no aún del todo, en esta disertación de la conciencia del hombre justo consigo mismo. Hay aquí una vaga, y muy estimulante para el lector, evocación al unísono del *daímon* socrático, del *hêgemonikón* estoico (el «guía interior», que encontramos en los estoicos de la época imperial) y del *pneûma* del Pentateuco de los LXX. No en vano, recordemos el pasaje (vid. *De Iosepho* 110), cuando José es llamado ante faraón, por consejo del escanciador al que había perdonado, y le explica a éste el significado de su doble sueño (7/14 espigas, 7/14 bueyes), enseguida, esa misma voz que hablaba en diferido en el texto anterior, inspira de inmediato el remedio para la enfermedad (futuros males del pueblo egipcio, cuerpo del alma hebrea, y del universo circundante, abierto). Es el signo por el que el faraón, tal vez el menos indicado para hacerlo, descubre la señal del elegido, y lo convierte en el segundo tras el rey y le otorga el sello real. José lo expresaba con estas palabras: «Pero aún hay una voz dentro de mi, y la divinidad me habla sugiriéndome el remedio como para una enfermedad» (*De Iosepho* 110; *De somniis* II 252).

Aquí hay un símbolo claro de su pertenencia a la raza que tiene el don de la profecía. No es casual tampoco que el faraón (que viene a significar, lo otro, lo distinto, aquello que no es o queda al margen de la raza suplicante de Israel) termine reconociendo esta condición rebautizándolo: «le cambió el nombre por uno que en la lengua del país denotaba sus cualidades como intérprete de ensueños», *De Iosepho* 121, *Zafnat Paneaj*, versión hebrea del *Gén.* 41, 45, *Psonthomphanech*, versión griega de los LXX). Sabemos, por lo demás, que es un tipo especial, menor, de descifrador de sueños (el último en la tipificación del estoico Posidonio de Apamea, según el testimonio de Cicerón, ya visto). No podemos comparar, para simplificar, a José con Moisés. En un contexto bíblico y estoico, y aún neoplatónico, con todo, significa que tiene capacidad, un don, un don especial, para descifrar la huella viva del Inefable siempre revelándose en la realidad histórica: el profeta y el político, bajo este signo, se convierten en intérpretes, escrutadores de indicios, rastreadores de razones seminales, de encadenamientos físicos y humanos, adivinos, detectores de síntomas, semiólogos.

EL ATLETA DE LA VIRTUD

Hay una segunda, última (hablando de Filón de Alejandría, siempre será la penúltima), metáfora o símil con que queda identificado el buen gobernante, el atleta de la virtud. Nos referimos a la imagen del manto o túnica, que, en el escrito, figura en dos contextos: es, por un lado, la túnica (regalada por el padre cuando es consciente de que su hijo menor tiene el don de descifrar sueños) ensangrentada que los envidiosos hermanos presentan a su padre simulando que José fuera presa de las fieras y está muerto, y, por otro lado, es el manto que recibe del faraón y que lo proclama administrador de su reino (recordemos que aquél: «le nombró gobernador [*diádochos*] de su reino, o mejor, a decir verdad, rey, aunque reservándose a sí mismo

el título de soberano, pero dejándole a él la hegemonía real [...] le entregó el sello real, le puso una túnica sagrada y un collar dorado, le hizo montar en el segundo de sus carros», *De Iosepho* 119-120). Se trata, por supuesto, del mismo manto: el de la muerte simbólica y el de la vida real (en su doble sentido), por un lado, y, por otro, el emblema de los «dos Josés» confrontados (escindidos pero, a la fuerza, complementarios y aún idénticos), el José de la vida contemplativa del *De somniis* y el José de la vida activa del *De Iosepho*.

Aquí, una vez más, convergen las fuentes bíblicas con las filosóficas. Dos grandes focos de luz, por consiguiente, se proyectan sobre esta metáfora, iluminándola. El concepto es metáfora gastada por su uso (arqueología-genealogía nietzscheana). La articulación de una metáfora a través de otras, la elaboración de una metáfora, el precipitado en capas geológicas, permite delimitar el perímetro del concepto. Por lo que hace a la tradición filosófica, para el presente caso, asistimos al cruce entre aquél «arte de tejer» del *Político* de Platón y la noción de «trama» de fuentes estoicas.

Veamos. Así, en el *Político* de Platón, concluirá el Extranjero: «Éste es —digámoslo— el fin del tejido de la actividad política: la combinación en una trama bien armada del carácter de los hombres valientes con el de los sensatos, cuando el arte real los haya reunido por la concordia y el amor en una vida en común y haya confeccionado el más magnífico y excelso de todos los tejidos, y, abrazando a todos los hombres de la ciudad, tanto esclavos como libres, los contenga en esa red y, en la medida en que le está dado a una ciudad llegar a ser feliz, la gobierne y dirija, sin omitir nada que sirva a tal propósito» (*Pol.*, 311 b-c).¹⁶ El arte de tejer es muy similar al arte regio o arte de gobernar: el político debe entrelazar con arte (ciencia, dialéctica) valentía (hebras de carácter duro, y propias de la «urdimbre») y sensatez o moderación (hebras que, por el contrario, son blandas y suaves, y propias de la «trama»). El arte regio consistirá en combinar y entrelazar estas dos naturalezas, aún (o, sobre todo) cuando mantienen «tendencias opuestas entre sí» (es «el lazo más divino», *Pol.* 310 a, y, antes, 309 b). Atrás deben quedar otras dificultades menores: el papel de las leyes, por ejemplo. Volveremos luego sobre este asunto singular. La figura del filósofo-rey (*República*, *Carta VII*, *Leyes*), sabido es, consiste en una sabiduría que armonice fortaleza y templanza, en orden a la justicia (las 4 virtudes cardinales del saber clásico).¹⁷

Filón de Alejandría no necesita mucho esfuerzo para volcar esta metáfora, la de la «trama», en el odre viejo (pero, históricamente, más reciente), ideológico, filosófico y metafórico, del estoicismo. La operación le viene dada, por así decir. El trasvase, por lo tanto, resultaba fácil de realizar. La imagen, incluso, si simplificamos mucho, es la misma: el universo, pero no sólo político en el estoicismo, es, en el fondo, un «gran entramado», marcado por el destino y la providencia (no separables), donde las partes se encuentran vinculadas, por lo tanto sujetas, a un «lazo [o vínculo] sagrado».

Tomemos un ejemplo tardío, del siglo II de nuestra era. Recojamos tan sólo tres ráfagas del mismo. Leemos en las *Meditaciones* del emperador Marco Aurelio: «Todo lo que te sucede estaba predeterminado por el conjunto desde el principio y estaba tramado» (*Meditaciones* IV 26)¹⁸; «el mundo es como una ciudad» (*Meditaciones* IV 4) (en algún momento por cierto, se contraponen el «parentesco de sangre» al «parentesco de inteligencia», *Meditaciones* XII 26, matizando la idea de parentesco universal y, a la vez, sublimando el sentido de su cosmo-

16 Platón, *Diálogos*, vol. V: *Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, Traducción, Introducción y notas por M.^a Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos, Néstor Luis Cordero, Madrid: Gredos (Col. Biblioteca Clásica Gredos, núm. 117), 1988, pp. 616-617. La traducción del *Político* en esta edición, que seguimos, corresponde a M.^a Isabel Santa Cruz.

17 Incluido Zenón de Citio (vid. Estobeo, *Églogas* II, pág. 57, 18 W, en Hans von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Leipzig, Teubner, 1902-1905, 3 vols., vol. I, 190, edición castellana de Ángel J. Capeletti, *Los estoicos antiguos*, Madrid: Gredos (Col. Biblioteca Clásica Gredos, núm. 230), 1996, fragmento núm. 309, pp. 121-122).

18 Marco Aurelio, *Meditaciones*, Introducción Carlos García Gual, Traducción y notas Ramón Bach Pellicer, Madrid: Gredos (Col. Biblioteca Clásica Gredos, núm. 5), 1990 (1.^a ed. 1977), p. 88.

polítismo), «Las obras de los dioses están llenas de providencia, las de la Fortuna no están separadas de la naturaleza o de la trama o entrelazamiento de las cosas gobernadas por la Providencia. De allí fluye todo. Se añade lo necesario y lo conveniente para el conjunto del universo, del que formas parte. Para cualquier parte de naturaleza es bueno aquello que colabora con la naturaleza del conjunto y lo que es capaz de preservarla» (*Meditaciones* II 3, vale también, del mismo escrito y autor, V 8) o «Todas las cosas se hallan entrelazadas entre sí y su común vínculo es sagrado y casi ninguna es extraña a la otra, porque todas están coordinadas y contribuyen al orden del mismo mundo. Que uno es el mundo, compuesto de todas las cosas; uno el dios que se extiende a través de todas ellas, única la sustancia, única la ley, una sola la razón común de todos los seres inteligentes, una también la verdad, porque también una es la perfección de los seres del mismo género y de los seres que participan de la misma razón» (*Meditaciones* VII 9). Podríamos multiplicar los ejemplos.

Todas estas doctrinas, en el *De Iosepho*, aparecen tamizadas a través del cedazo bíblico; un tercer gran foco proyector, por lo tanto, que las ilumina, reubica y fertiliza.

Filón, al hablar de la túnica, atributo de José, del hombre político, del hombre de Estado, ha tomado, como se advierte en el pasaje antes citado, la expresión griega de los LXX: «manto de múltiples colores»¹⁹, lo que en hebreo era sólo «túnica de largas mangas». La expresión griega le resulta de mayor utilidad si quiere hacerla converger con las metáforas platónicas y estoicas correspondientes. En el *De somniis* I 197-227 nos habla Filón del manto o «túnica bordada» de José, símbolo del hombre político.

La conecta con otra imagen del AT., la de la fertilidad de los machos cabríos y de los carneros (*Gen.* 31, 12), que los muy platónicos ojos de la inteligencia, enseguida identifican con «los Lógoi dirigentes que en nosotros van a la cabeza de los rebaños del espíritu», fecundan en ellos, «esparciendo la [sagrada] semilla invisible de los dogmas de la razón», dando lugar, después del apareamiento y consiguiente embarazo, uniendo (perfeccionando) virtudes más que cuerpos, a la procreación de los machos, de que habla la Ley, «blanquíssimos, moteados y de salpicaduras cenicientas» (*Gen.* 31, 10). (La imagen evoca, por supuesto, vagamente al menos, al *Fedro* y *Banquete* platónicos.)

Y aquí conecta Filón de Alejandría su reflexión con la disertación sobre «el arte de bordar». La Naturaleza es un gran tapiz, entrelazado, cuyo Artesano despierta admiración («Las Sagradas Escrituras llamaron al artesano de este tejido Besaleel (*Ex.* 31, 2-5), cuyo nombre quiere decir “sombra de Dios”. Él es el arquitecto de las imitaciones y Moisés de los modelos. Por esto uno esbozaba como sombras, mientras el otro creaba no las sombras sino las naturalezas modelo de las mismas»). También la sabiduría, la ciencia, consiste en un «unir y tramar las múltiples y diversas disciplinas en un solo tejido». El sabio, ungido con la túnica blanca (= los «blanquíssimos y luminosos»), representa al asceta y, sobre todo, al hombre perfecto (=alegóricamente, Abraham; es la túnica de más fino lino, «símbolo del vigor, la inmortalidad y la luz resplandeciente», de la que el sumo sacerdote se inviste cuando entra en el templo, desplazando aquella otra túnica talar y con el pectoral bordado, imagen e imitación de los astros que brillan en el firmamento, que lleva cuando está fuera de él).²⁰ Los terceros, los de «salpicaduras cenicientas», los que, por así decir, están ceñidos por la túnica identificada con «polvo y ceniza» (*Gen.* 18, 17 y 27), origen de la humana condición, representan al hombre natural, al hombre corriente, al hombre sensible, dominado por las pasiones, la multitud que esclaviza, el siervo de la opinión incierta.

19 Es necesario recoger aquí una advertencia de la traductora castellana: en las Escrituras, el manto de José es llamado en hebreo el «manto de *pasim*» (=literalmente «manto de extensiones»); los LXX modificaron la traducción, convirtiéndolo en «manto de diferentes colores y materiales», lo que lleva a Filón a denominarlo, directamente, «túnica multicolor» (la túnica bordada atribuida a José).

20 El color blanco, recordemos, a nivel simbólico, como nos enseña G. Dumézil en múltiples trabajos, se corresponde también a la primera función, sabiduría-soberanía, de la ideología trifuncional indoeuropea.

Finalmente, están los de la túnica multicolor, los «moteados», los segundos, los políticos, «marcados por el sello del estudio» y cuya túnica, como en el caso de José, con razón, aparece en el relato manchada de sangre, «pues toda la vida del hombre metido en política está manchada de sangre: hace la guerra, le es declarada la guerra, y es golpeado y herido por las casualidades indeseadas e imprevisibles».²¹ La realidad del político la ve así Filón: «[[lleva] la vestimenta completamente cubierta de bordados de la política, que tiene entremezclada sólo una mínima parte de verdad, y hay muchas grandes partes de mentira, de verosimilitud, de persuasión, de imágenes» (*De somniis* I 220). Todo hombre puede pasar por estas tres condiciones: sensitiva, «política», perfecta. En la intermedia, por supuesto, el hombre puede ser dirigente o ciudadano, en todo caso, en un ámbito o en otro, debiera ser siempre un agente activo (el ciudadano, como el dirigente, pueden serlo en una doble dirección, por simplificar, la positiva o negativa). El político, en todo caso, debe aspirar a ascender en el camino de la perfección moral, debe esforzarse por sustituir su túnica florida por la impoluta y sagrada, «cuya tela está bordada de las virtudes», con la ayuda de la «verdadera filosofía». De la música armónica derivada de las cualidades propias, «mezcladas y unidas», el hombre político, especialmente el dirigente, debe aspirar al fino y blanco lino de la perfección, tras la renuncia o sacrificio, buscará la unión con lo divino.

REY, LEY

Hay un pasaje en este escrito de Filón de Alejandría que ha llamado la atención y, al tiempo, ha levantado polémica. Nos referimos al largo pasaje, heracliteano-pirrónico, *De Iosepho* 125-147, en el que nuestro autor habla por extenso de la vida entendida como un sueño, un tema, por otro lado, estoico. No es el único lugar en su obra en donde encontramos expuesta la doctrina escéptica (los «tropos» contra la fiabilidad de los sentidos de Enesidemo, casi contemporáneo de Filón y que vivió probablemente en Alejandría y renovó allí el pirronismo de su maestro, es doctrina que reaparece, con carácter sistemático, en el *De ebrietate* y, de forma más vaga, en *De somniis*). Es, por otro lado, un lugar común en la Antigüedad: desde los tratados hipocráticos hasta el historiador Polibio, que nuestro autor conoce bien, además de la literatura sapiencial judía. Digamos que, en este sentido, Filón se mantiene fiel a sus fuentes. No en vano, pese a su disparidad, todas ellas remiten al tiempo a un tópico muy arraigado, a una evidencia en la ideología común del pensamiento racionalista arcaico y clásico: la convicción de que la vida, la naturaleza, el mundo sublunar, frente al mundo celeste y divino, es corruptible, mutable y radicalmente finito. Incluso los presocráticos compartían este credo, dicho queda, convertido en absoluta evidencia para todos ellos.

Cuestión distinta, y también abierta y muy polémica, es la de si nuestro autor emplea este lugar común para reforzar un cierto milenarismo desde el ángulo religioso. En efecto, en un pasaje aparentemente inocuo, habla de ciclos históricos y política.²² Por detrás, claro está, está

21 Sabemos que la sangre del manto de José no es humana. El político no ha quedado sacrificado a la volubilidad del hombre natural y pasional, de la multitud que quiere eslavizar; ha actuado con prudencia, pero ha tenido que enfrentarse a todos estos elementos de resistencia. Finalmente, pues, la «sangre» del manto de José viene a simbolizar la lucha encarnizada contra el hombre movido por lo irracional.

22 Una lectura de este tipo, fundada en presupuestos escatológicos y milenaristas, elementos que realmente existen e incluso son muy acentuados en la tradición judía, y en Filón, es la que nos proporciona, por ejemplo, Jean Laporte (vid. Jean Laporte, «Introduction» al *De Iosepho*, en *Les Œuvres de Philon d'Alexandrie*. Publiés sous le Patronage de l'Université de Lyon par Roger Arnaldez, Jean Pouilloy et Claude Mondésert, avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique et de l'Association des Amis de l'Université de Lyon, Paris: Éditions du Cerf, 1964, núm. 21, *De Iosepho*, pp. 35-36). Nos parece una interpretación sugerente, pero algo forzada e imaginativa. En todo caso, no inverosímil. La idea de los vaivenes de la fortuna era una doctrina que los estoicos, bajo la estela de Heráclito de Éfeso, llevaban y proyectaban incluso al conjunto del universo, con sus ciclos periódicos de conflagración y purificación por el fuego (un punto en común con la tradición pitagórica).

la idea estoica del Destino y la Providencia. Principio e idea rectora que, en efecto, permite su reconversión en clave bíblica y mesiánica. Empieza citando los azarosos e inesperados desenlaces de Dionisio II de Siracusa, que de rey se convierte en maestro de niños, y del rey lidio Creso, «el más rico de los reyes» que cae prisionero del rey persa Ciro y estuvo a punto de ser quemado vivo. Indica luego:

«Testigos de estos ensueños son no sólo hombres, sino ciudades, naciones, países, Grecia, el territorio de los bárbaros, continentales, isleños, Europa, Asia, Occidente y Oriente. Nada permaneció en absoluto igual que estaba. En todos lados todo ha sido objeto de cambio y transformación. Egipto una vez tuvo la soberanía sobre muchos pueblos, pero ahora no es sino esclavo. Los macedonios en su día estuvieron en la cumbre de tal manera que detentaban el poder sobre la tierra habitada, pero ahora pagan a los recaudadores los tributos anuales impuestos por sus señores. ¿Dónde quedó la estirpe de los Ptolomeos y dónde la fama de cada uno de los diádocos, que resplandecía hasta los límites de la tierra y el mar? ¿Dónde las libertades de las naciones y las ciudades autónomas y dónde, por el contrario, la esclavitud de los servidores? ¿No dominaron los persas a los partos? Pues ahora por los giros que dan los asuntos humanos y por sus trasposiciones arriba y abajo en el tablero del juego de las tablas, son los partos los que dominan a los persas» (*De Iosepho* 134-136; ed. Sofía Toralla Tovar, pp. 236-237).

Son los giros de la fortuna, que afectan tanto a individuos como a pueblos enteros. Un lema constante en los escritos de Filón es que todo lo mortal fluye y cambia, mientras que sólo El Que Es permanece inalterable, de y para la eternidad. Y si esto ocurre así, si cualquier organismo, sea natural o artificial, por ejemplo pueblo dominante o religión, queda sometido necesariamente a esta inexorable ley. Y puede, pero no sabemos realmente si ésta es la esperanza de Filón de Alejandría (que habla en nombre del pueblo elegido y de la única religión verdadera, la monoteísta del Monte Sinaí), que los nuevos tiempos traigan nuevos cambios y revoluciones, políticas y religiosas. Y, tal vez se cumpla la «profecía de la Casa de Isaías», y tras la sucesión de los 4 imperios, se imponga, según los designios del Dios Único, Invisible e Inefable, la raza elegida, y la verdadera religión. Tal vez, en fin, pueda cumplirse la llegada e implantación de aquella monarquía universal, el creced y multiplicaros del *Génesis*, extensiva y extendida a todo el orbe terrestre, bajo un solo monarca, judío (tal vez el ansiado mesías), bajo una sola religión, la mosaica, la única verdadera y revelada. Dicha monarquía, que nace en el seno del cuarto imperio (macedónico-romano), según este criterio, estaría destinada a desplazarlo, superarlo.²³ La figura, tan ensalzada, tan mistificada, de la monarquía davídica es, al fin y al cabo un vestigio más, entre otros, del verdadero Modelo, modelo de modelos, el auténtico Paradigma, el Ideal Teocrático: el mesías se convertiría en la única Ley Viviente, Ley Razonante, Ley No Escrita.

Resta todavía un último punto por aclarar. Es cierto que el cosmopolitismo adquiere un sentido singular en el marco de la teología-política del monoteísmo hebreo y, por consiguiente, también en la deriva de la reflexión teórica de Filón de Alejandría. Y es en este marco en el que hay que situar su consideración del papel del rey ante las leyes. Hemos indicado, antes, que la finita realidad sublunar es inestable y efímera. Siguiendo a Aristóteles, esto se agudiza más, si cabe, en el campo de la acción humana, tanto individual como colectiva, en el terreno que abarcan las ciencias prácticas. La acción humana es radicalmente contingente. Y es, por ello, que la política no pueda ser una ciencia exacta, universal y abstracta, como, por ejemplo, la geometría o la aritmética. Pero, claro está, este supuesto arranca de autores anteriores, especial-

23 De momento, da la impresión de que Filón tiene pretensiones más modestas: tal vez que Herodes Ático I, del que se narra su defensa y alegato *pro populo Judaico* ante el emperador romano Calígula, se aproxime a la figura del sacerdote-profeta-rey (y legislador) del ideal de monarquía davídica. Según Filón, Herodes Ático I habría elevado ante el emperador un alegato cargado de divina cólera contenida.

mente Platón. El mismo Estagirita parece, por momentos, añorar al «filósofo-rey» de su maestro.²⁴ Éste, el buen piloto, incluso podrá ejercer su cometido al margen de las leyes. Por eso el Extranjero en el *Político* platónico subrayará: «Así como el piloto, procurando siempre el provecho de la nave y los navegantes, sin establecer normas escritas, sino haciendo de su arte ley, preserva la vida de quienes con él navegan, así también, del mismo modo, ¿de quienes tienen la capacidad de ejercer de esta manera el gobierno, podría proceder el recto régimen político, ya que ellos ofrecen la fuerza de su arte, que es superior al de las leyes? ¿Y para quienes todo lo hacen gobernando con sensatez, no hay error posible, siempre y cuando tengan cuidado de la única cosa importante, que es el dispensar en toda ocasión a los ciudadanos lo que es más justo, con inteligencia y arte, y sean capaces así de salvarlos y hacerlos mejores de lo que eran en la medida de lo posible» (*Pol.* 296 e-297 a).²⁵ Y sólo porque es raro encontrar a un individuo así es necesario recurrir a las leyes, que además aportan otras ventajas (en ocasiones, origen inmemorial, unidad y estabilidad, la legitimación por la costumbre, una segunda naturaleza, al fuerza y respeto de las tradiciones, etc.)

Las leyes siempre son un mal menor, una segunda navegación, una segunda vía, un segundo recurso. Siempre son mejores, en todo caso, aquellos regímenes que tienen en cuenta las leyes, que los que no lo hacen (véase la clasificación de regímenes que Platón establece aquí: el gobierno ideal es el del político-filósofo que está siempre por encima de las leyes). Como concluye el Extranjero en ese diálogo: «Pero, ahora que no hay aún —como, por cierto, decimos— rey que nazca en las ciudades como el que surge en las colmenas, un único individuo que sea, sin más, superior en cuerpo y alma, se hace preciso que, reunidos en asamblea, redactemos códigos escritos, según parece, siguiendo las huellas del régimen más genuino» (*Pol.* 301 d-e). Aclara el Extranjero: «En cierto modo, es evidente que la función legislativa compete al arte real; lo mejor, sin embargo, es que imperen, no las leyes, sino el hombre real dotado de sensatez. [...] Que la ley jamás podría abarcar con exactitud lo mejor y más justo para todos a un tiempo y prescribir así lo más útil para todos. Porque las desemejanzas que existen entre los hombres, así como entre sus acciones, y el hecho de que jamás ningún asunto humano —podría decirse— se está quieto, impide que un arte, cualquiera que sea, revele en ningún asunto nada que sea simple y valga en todos los casos y en todo tiempo» (*Pol.* 294 a-b). Recordemos el pasaje paralelo de *Leyes*: «Pero tened por seguro que, si alguna vez un hombre engendrado con esa capacidad natural por un destino divino pudiera asumir el poder, no necesitaría en absoluto de las leyes que lo gobernarán. En efecto, ni la ley ni ningún orden es mejor que la ciencia, ni es justo que la inteligencia obedezca a nada ni sea esclava de nada, sino que debe gobernar todas las cosas, si realmente es verdaderamente libre por naturaleza. Pero ahora no existe en absoluto en ningún lado, sino en pequeña medida. Por eso, sin duda, hay que elegir lo segundo, orden y ley, que miran y observan por un lado a lo general, pero son impotentes en el caso particular» (*Leyes* IX 875 c-d).²⁶ En Aristóteles existe una reflexión paralela a ésta (*Política* III 13-16, 1284-1287): «La ley es, por tanto, razón sin deseo» (*Política* III 16, 1287 a 5). El verdadero timonel, el hábil piloto, sin embargo, como se nos recuerda muy

24 Así dice, antes de apostar por otras fórmulas que aúnen la virtud, la riqueza y la libertad, a propósito de la mejor monarquía y del mejor monarca: «es natural que tal individuo fuera como un dios entre los hombres» (expresión proverbial que remite a Teognis, 339, y Platón, *Rep.* II 360C) y «para hombres de esa clase superior no hay ley, pues ellos mismos son ley. Ciertamente sería ridículo que alguien intentara legislar por ellos» (*Política* III 1284 a 13-14; Aristóteles, *Política*, Madrid: Gredos (Col. Biblioteca Clásica Gredos, núm. 116), 1988. Introducción, traducción y notas de Manuela García Valdés).

25 Los ejemplos que da Platón, para referirse al político como corrector de leyes ante la variación de circunstancias, son los del médico y el piloto de una nave (vid. *Pol.* 295 c-e), los mismos que, como veremos enseñada, empleará el propio Filón de Alejandría. Entonces, la filiación platónica es clara aquí.

26 Platón, *Diálogos*, IX, *Leyes* (Libros VII-XII). Introducción, traducción y notas de Francisco Lisi, Madrid: Gredos (Col. Biblioteca Clásica Gredos, núm. 226), 1999, pp. 171-172.

expresivamente en la *República* (*Rep.* VI 488 a-e), es aquél que «necesariamente presta atención al momento del año, a las estaciones, al cielo, a los astros, a los vientos y a cuantas cosas conciernen a su arte, si es que realmente ha de ser soberano de su nave».

No es otra la doctrina, neo-pitagórica, platónica y aristotélica, que encontramos en el *De Iosepho* de Filón, el Judío, quien, además, se esfuerza por hacer cuadrar todos estos elementos en moldes estoicos. La función del político es la de ajustar, con la autoridad que le da la prudencia, la ley positiva a la natural, que, al mismo tiempo, se identifica plenamente con la divina. Es un semiólogo, un hermeneuta, y Ley Viviente.²⁷

«La personalidad aquí juzgada se llama en hebreo José y en griego “adición del Señor”, un nombre muy exacto y apropiado para lo que representa, pues la política en los diversos pueblos es la adición de la naturaleza que posee la autoridad universal. Pues este mundo es una gran ciudad y necesita una sola forma de gobierno y una única ley, que es la razón de la naturaleza, que dirige lo que es necesario hacer y prohíbe lo que no ha de hacerse. Pero estas ciudades, en cada lugar, son innumerables y disfrutan de diversos regímenes políticos y sus leyes no son las mismas. En unas ciudades se ha inventado y añadido unas costumbres y leyes y en otras, otras. La causa de esto es la reticencia a la relación y a la sociabilidad, no sólo por parte de los helenos hacia los bárbaros, sino también por parte de los bárbaros hacia los helenos, e incluso, dentro de cada uno de estos grupos, hacia los de su propio pueblo. Y, según parece, alegan para esto causas inexistentes, que la estación no ha sido buena, las cosechas infructuosas, la pobreza de la tierra y la localización de la ciudad, ya sea costera o interior, en una isla o en tierra firme, o cosas parecidas a éstas, y callan la verdad. La causa verdadera es la ambición y desconfianza mutua, por las que no se contentan las leyes de la naturaleza, y llaman leyes a cuantas cosas parecen convenir a las comunidades que comparten las mismas opiniones. Así, naturalmente, los gobiernos locales se añaden al gobierno de la naturaleza. También son, pues, las leyes de las ciudades adiciones a las leyes de la recta razón de la naturaleza, y también es adición el hombre político al hombre que vive acorde con la naturaleza. No se dice entonces desacertadamente que el político reviste un manto de muchos colores, pues la política es algo complicado y multiforme, que sufre múltiples cambios según las personalidades, las circunstancias, las causas, las particularidades de los hechos, la diversidad de ocasiones y lugares. Así, el comandante de la nave, según las variaciones del viento, cambia las maniobras que favorecen una feliz travesía, no guiando el barco de una única manera. Tampoco el médico aplica una única curación a todos los pacientes, ni siquiera el mismo paciente, si su dolencia no permanece inalterada. Al contrario, observando las remisiones y las tensiones, la plenitud y la evacuación y los cambios de los síntomas, va cambiando las curaciones, aplicando unas veces una, otras veces otra, y así, según creo, también el político ha de ser un hombre de muchas caras y muchas formas, uno para la paz, otro diferente para la guerra, otro, siendo muchos o pocos los que se pongan, resistiendo vigorosamente si son pocos y hablando con convicción a la multitud. Si surge el peligro, por el bien de la comunidad superará a los demás en esfuerzo, pero ante la visión de las labores comunes, se mantendrá al margen y se dejará servir por los demás» (*De Iosepho*, 28-34).

27 En este sentido, por sus fuentes y contexto histórico, se adecua al canon o ideal helenístico de gobernante, como lo hallamos descrito en textos, especialmente neo-pitagóricos, cuya datación resulta hoy incierta, tal vez anteriores, pero tal vez posteriores, a Filón de Alejandría (vid. L. Delatte, *Les traités de la royauté d'Ecphante, Diotogène et Sthénidas*, Liège: Bibl. Fac. Philos. Lett. Univ. Liège, Fasc. XCVII, 1942, pp. 184-288). Encarnación de las virtudes: majestad, autoridad y bondad, elocuencia rectora, filantropía, *metriopatia* (grandeza de alma y firmeza de carácter: capacidad incluso de contener emociones), hermosura física y moral, templanza; representante de Dios en el mundo inferior, debe ser el mejor de los hombres (lira que templa cielo y tierra, se templa a sí misma, templa a los demás —o sea, armoniza— consigo mismo): justo, sabio, magnánimo, dulce, moderado, paternal, generoso.

La Ley de la Naturaleza es Única y encarnación del *Logos* Divino. Filón de Alejandría es el mensajero que (tal vez) anuncia la llegada de un nuevo «mesías» que encarne el *Nómos Êmpsychos*, como Moisés lo había hecho en su momento (*De vita Mosis* I 162). ¿Cabe esperar algo similar de la nueva monarquía idumea-asmonea?

Martín González Fernández
Facultad de Filosofía
Plaza de Mazarelos, s/n
15782 Santiago de Compostela
martin.gonzalez@usc.es

* Este artículo fue aceptado para su publicación el día 30 de Junio de 2008