

# LA CONVERSIÓN AL JUDAÍSMO Y LA IDENTIDAD DE LOS PROSÉLITOS EN LOS TEXTOS DE FILÓN DE ALEJANDRÍA

LAURA PÉREZ

*Universidad Nacional de La Pampa - CONICET*

(Argentina)

## Resumen

Filón de Alejandría expresa en sus obras una actitud de apertura y aprobación hacia los prosélitos, especialmente explícita en los tratados de la *Exposición de la Ley*, su serie exegética menos alegórica y más vinculada con la realidad social y política contemporánea. Este trabajo se propone analizar los pasajes pertinentes en los textos de la *Exposición*, con el fin de indagar cómo define Filón la identidad de los prosélitos y qué condiciones y requisitos establece para la conversión. Se examinará el cambio producido por la conversión en sus tres aspectos: el religioso, consistente en el doble movimiento de abandonar las creencias politeístas y pasar a honrar al único Dios; el social, relacionado con los conceptos de parentesco y nobleza, asentados en la virtud más que en la consanguineidad; y el político, por el que el prosélito se incorpora, mediante la observancia de la Ley mosaica, a una nueva ciudadanía, la πολιτεία judía.

Filón de Alejandría, uno de los más prolíficos exponentes del judaísmo helenizado en el siglo I y figura prominente de la comunidad judía de su ciudad, manifiesta en sus obras una actitud de franca apertura y aprobación hacia los prosélitos, que se explicita especialmente en los tratados de la *Exposición de la Ley*, su serie exegética menos alegórica y más vinculada con la realidad social y política contemporánea.<sup>1</sup> Situadas en tal realidad, sus expresiones cobran un interés histórico-

---

<sup>1</sup> Sobre esta serie y su ubicación en el conjunto de la obra filónica, cf. Martín (2009, pp. 33-36) y Royse (2009, pp. 45-50). Los libros que componen la serie son: *La creación del mundo según Moisés (Opif.)*, *Sobre Abraham (Abr.)*, *Sobre José (Jos.)*, *Sobre el Decálogo (Decal.)*, *Las leyes particulares I-IV (Spec.)*, *Sobre las virtudes (Virt.)*, *Premios y castigos (Praem.)*. Cito los tratados filonianos según las abreviaturas de los títulos latinos establecidas en *The Studia Philonica Annual* y sigo la edición de los textos griegos de Cohn, Wendland y Reiter (1962); las traducciones me pertenecen.

político innegable, pues los escritos de Filón se producen en un momento bisagra en que el judaísmo, inserto todavía en el complejo mundo cultural y político signado por la consolidación del poder imperial romano, pasaría poco después a enemistarse con tal poder y a enfrentarlo en una guerra que cambiaría de manera definitiva la vida religiosa y política de la nación. Filón murió algunos años antes del recrudecimiento de los conflictos que desembocaron en la destrucción del Templo de Jerusalén y en la virtual desaparición de la comunidad judía en Alejandría, pero su obra ve los primeros indicios de las hostilidades, y es en este marco que debe situarse la redacción de la *Exposición de la Ley*.<sup>2</sup> Por ello, las opiniones que Filón vierte allí sobre la admisión y posicionamiento de los conversos al judaísmo tienen un valor fuertemente ideológico, a la vez que sirven como testimonio de una de las posturas existentes al respecto en esta época. De hecho, durante la primera mitad del siglo I, es innegable que existían prosélitos y que tal categoría era universalmente reconocida en las distintas comunidades judías esparcidas por el vasto territorio imperial. Sin embargo, no es posible hallar una postura unánime, claramente establecida, acerca de los requisitos, condiciones y modalidades de la conversión necesaria para la incorporación a esta clase, ni tampoco respecto del grado de su aceptación e inclusión.<sup>3</sup>

Las respuestas a estas cuestiones no serían simples ni homogéneas en un contexto de permanentes y profundos contactos culturales, con los consecuentes intercambios, influencias y asimilaciones a que estos pueden dar lugar. De hecho, los judíos en el Imperio se hallaban en una posición particular, pues no solo constituían una etnia más, con sus costumbres y tradiciones propias, sino que se distinguían por profesar una religión monoteísta, en la que el culto debía dirigirse al Dios único y que prohibía estrictamente, por lo tanto, la participación en cualquier otro culto religioso e incluso el contacto con objetos o personas que hubieran formado parte de ellos. Tal exclusividad religiosa se complementaba con unas costumbres y normas legales -la Ley judía asentada en la Torá- que reglamentaban restricciones dietarias, ceremonias rituales, ritmos de trabajo y de vida notablemente divergentes de los de los demás grupos culturales. Estas características provocaron que la nación judía mantuviera una nítida

---

<sup>2</sup> En uno de los textos centrales de la *Exposición*, *Spec.* 3.1-6, Filón se lamenta de que las agitaciones políticas lo hayan alejado temporalmente de sus actividades filosóficas, lo que se ha interpretado como una referencia a los eventos políticos producidos a partir del año 38: el *pogrom* antijudío y la posterior embajada de los judíos alejandrinos al emperador Gayo Calígula, presidida por Filón. Cf. Nikiprowetzky (1977, pp. 193-194); Martín (2009, pp. 11; 35); Niehoff (2011, pp. 2-3).

<sup>3</sup> Cf. Goodman (1996, pp. 63; 74); Feldman (1993, pp. 288-290 ss.); McKnight (1991, pp. 30 ss.; 77); Cohen (1989, pp. 26-30).

separación de los pueblos circundantes, que fue posible gracias a la autorización que los judíos obtuvieron, tanto de los gobiernos helenistas como de los primeros emperadores romanos, para conservar y vivir según sus propias leyes ancestrales y para ser eximidos de la participación en los cultos cívicos politeístas.<sup>4</sup> Ello condujo a la formación -así en Alejandría como en otras ciudades del Imperio- de comunidades judías organizadas políticamente mediante leyes e instituciones propias.<sup>5</sup> Pero, si tal demarcación tenía el fin de evitar la transformación y pérdida de las propias tradiciones culturales y religiosas, ello no impidió que los judíos establecieran relaciones sociales fluidas con los grupos del entorno, e incluso que existieran diversos grados de influencia y asimilación, tanto de un lado como de otro. Es decir, que también muchos gentiles se acercarían en diversa medida a la religión judía y algunos sin duda se convertirían en prosélitos, asumiendo como propia la religión judía. Tal proceso, sin embargo, no sería ciertamente automático, ni es probable que el ingreso y aceptación de extraños al ámbito judío fuera sencillo ni directo.

En los próximos apartados, me propongo analizar los pasajes pertinentes en los textos de la *Exposición* de Filón, con el fin de indagar cómo define el filósofo judeo-helenista la identidad de los prosélitos y qué aspectos de la vida personal y social del converso se ven implicados en este cambio religioso. Examinaré en primer lugar el doble movimiento que supone la dimensión religiosa de la conversión, el abandono de los cultos y creencias politeístas para abrazar la honra al único Dios del monoteísmo, para indagar luego su dimensión social en vinculación con los conceptos de parentesco y de nobleza asentados en la virtud más que en la consanguineidad y, por último, investigar su aspecto político, por el que el prosélito se incorpora, mediante la observancia de la Ley mosaica, a una nueva ciudadanía, la πολιτεία judía.

## Quiénes eran prosélitos

En el primer tratado sobre *Las leyes particulares* Filón explicita su postura de aceptación y apertura hacia los prosélitos en el marco de su exposición de los dos primeros mandamientos bíblicos, sobre el honor debido al único Dios y la prohibición de adorar a otros dioses. Luego de explayarse acerca de la monarquía del Dios creador y soberano del cosmos, sobre la posibilidad de conocerlo en su Existencia pero no en su

---

<sup>4</sup> Cf. *Legat.*, 157; *Flacc.*, 50; Flavio Josefo, *Antigüedades judías*, 16.163; Claudio, *Carta de Claudio a los alejandrinos*, 88.

<sup>5</sup> Cf. Smallwood (1976, pp. 226 ss.); Barraclough (1984, pp. 424-425); Méléze Modrzejewski (2001, pp. 107-110); Schwartz (2009, pp. 16-17).

Esencia y sobre los esfuerzos que realiza Moisés por alcanzar tal conocimiento hasta donde resulta posible al entendimiento humano, Filón afirma que Dios “aprueba” (ἀποδέχεται) a todos los de igual forma de vida que Moisés, es decir, a todos aquellos que desean y buscan conocer a Dios. Esta aprobación se dirige, entonces, no solamente a quienes desde su nacimiento han sido introducidos en esta forma de vida, sino también a aquellos que la han adoptado “a partir de la conversión” (ἐκ τοῦ μεταβάλλεσθαι). Tales personas, que “creyeron justo trasladarse hacia la piedad” (πρὸς εὐσέβειαν ἤξιωσαν μεθορμίσασθαι), se denominan “prosélitos”, explica Filón, porque “han ingresado (προσεληλυθέναι) a una ciudadanía (πολιτεία) nueva y amante de Dios” (*Spec.* 1.51). El filósofo introduce así una explicación etimológica del término προσήλυτος que lo deriva del verbo προσέρχομαι en sus formas de aoristo (-ήλυθον, -ῆλυθον), cuyo significado es ‘venir’, ‘acercarse’, ‘entrar’. De allí la interpretación de Filón: prosélitos son “los que ingresan” a una comunidad nueva que es a la vez política -una πολιτεία- y religiosa -amante de Dios, φιλοθέω-.

Esta interpretación etimológica del vocablo προσήλυτος es de sumo interés porque a través de ella Filón clarifica el sentido que atribuye a un término procedente de la *Septuaginta* pero que tenía allí un significado ambiguo, puesto que podía hacer referencia a dos situaciones disímiles. De hecho, el vocablo es utilizado por los traductores del texto bíblico como equivalente del hebreo *ger*, pl. *gerim*, que aludía, en un primer momento, a los extranjeros residentes que vivían en forma permanente en la comunidad adoptiva pero sin asimilarse a ella, i.e., manteniendo su propia cultura y tradiciones; este es el sentido con que el término designa a los judíos instalados en Egipto durante el Éxodo.<sup>6</sup> En épocas posteriores, se llamó también προσήλυτοι a los extranjeros instalados en forma más o menos permanente en Israel, entre los que se contaban aquellos que los habían seguido a su regreso de Egipto (Ex 12, 38; 48) y los habitantes de Canaán que no habían sido muertos ni reducidos a total esclavitud luego de la conquista del territorio (Jos 9, 3 ss.; 2 Cr 2, 17).<sup>7</sup> A medida que el grado de integración y adaptación de estos extranjeros residentes a su comunidad adoptiva fue aumentando, la palabra *ger* supuso, además de la residencia estable, la asunción de ciertos derechos y deberes, si bien este estatus cívico no llegó nunca a igualarse al de los

---

<sup>6</sup> Véase Ex 22, 20; 23, 9; Dt 10, 19; 23, 8. También Abraham era un *ger* en Hebrón (Gn 23, 4) y Moisés lo era en Madián (Ex 2, 22; 18, 3). Cf. de Vaux (1976, p. 117).

<sup>7</sup> Cf. de Vaux (1976, p. 117) y Lieber (2007, p. 241).

israelitas. En la Biblia de los Setenta el vocablo προσήλυτος asumió los dos significados que abarcaba su antecedente *ger*, aunque a lo largo del período helenístico se fue delimitando el sentido técnico del término, que comienza a designar específicamente a los gentiles convertidos al judaísmo.<sup>8</sup>

Filón emplea el término προσήλυτος únicamente en aquellos casos en que este se encontraba ya presente en los versículos bíblicos en que basa su exégesis.<sup>9</sup> En caso contrario, prefiere recurrir a términos que probablemente en su época fueran menos ambiguos y que derivan de la misma raíz etimológica: ἔπηλυς, ἐπηλύτης y ἐπήλυτος. Construidos sobre la base del mismo lexema, mediante la adición del prefijo ἐπ- estos vocablos designan al que viene de fuera, extranjero, forastero, advenedizo y, por extensión o en sentido figurado, inmigrante.<sup>10</sup> En *Cuestiones sobre el Éxodo 2.2* -uno de los escasos fragmentos de este tratado conservados en griego- Filón explica también que a los “extranjeros” (ξένους) se los llama a veces ἐπήλυδες porque son “recién llegados”, pero estos pueden ser de dos tipos, el primero, como los judíos durante su residencia en Egipto, “recién llegados a la tierra” (ἐπήλυδες χώρας), pero otro tipo de ἐπήλυδες son los que se tornan hacia la verdad, que son en este caso recién llegados no a la tierra, sino “a las leyes y a las costumbres” (νομίμων καὶ ἐθῶν). Esta segunda clase es la que coincide con el tipo de extranjero al que en este mismo pasaje denomina dos veces προσήλυτος. Como puede verse, entonces, este conjunto de vocablos semántica y morfológicamente relacionados, tienen para Filón el sentido seguro que actualmente atribuimos al castellano “prosélito”: el de un extranjero convertido al judaísmo, es decir, que ha adoptado la religión judía y se ha incorporado así, al mismo tiempo, a la comunidad judía.<sup>11</sup>

---

<sup>8</sup> Cf. Goodman (1996, p. 72). Con este significado aparece también en el Nuevo Testamento (Mt 23, 15; Hch 2, 11; 6, 5; 13, 43). En cambio, los términos hebreos que designaban a los extranjeros de residencia transitoria y no asimilados son traducidos en la Biblia de los LXX también con otros vocablos: para *zarim* o *nokhrim* la versión griega emplea términos de sentido general como ἀλλογενής (“de otra raza”) o ἀλλότριος (“extraño, forastero, extranjero”), mientras que el *ger toshab* es llamado πάροικος, término cuyo sentido remite a quien vive cerca o al lado, al vecino y también al extranjero, colono o a quien reside temporariamente en casa o ciudad ajena.

<sup>9</sup> Cf. Goodman (1996, p. 72) y Birnbaum (2007, p. 197).

<sup>10</sup> Cf. *LSJ*, Bailly (1960), Pabón de Urbina (1967), Sebastián Yarza (1954), s.v. ἐπήλυς; Chantraine (1980), s.v. ἐλεύσομαι.

<sup>11</sup> Daniel (1975, p. 222) sostiene que, a pesar de las variantes en el uso de este término en el Pentateuco griego, para Filón προσήλυτος es un término técnico que designa a un extranjero convertido al judaísmo. La variación terminológica en los textos filonianos y el interés por explicar el significado y etimología de los vocablos indican que tal sentido técnico aún no había llegado a estabilizarse, pero es en

Pero entonces, ¿qué implicaba para Filón la conversión de un gentil en prosélito? El primer aspecto involucrado en tal transformación es, por supuesto, el cambio religioso que supone un doble movimiento simultáneo: el abandono de las creencias anteriores y de los dioses del politeísmo y la asunción de la creencia en el único Dios del judaísmo y de su culto. Ya en el pasaje de *Leyes particulares* I que citamos antes se percibe el carácter indisociable de ambos pasos: los prosélitos, dice Filón, puesto que “creyeron justo trasladarse (μεθορμίσασθαι) hacia la piedad”, “desprecian las invenciones míticas (μυθικῶν ἀλογοῦσι πλασμάτων) y abrazan la verdad sin mezcla” (*Spec.* 1.51). En el mismo sentido, en el citado *QE* 2.2, en relación con el versículo de Ex 23, 9 donde se afirma que los judíos conocen el alma del προσήλυτος, Filón interroga: “¿Qué es la mente del prosélito, sino extrañamiento de las creencias politeístas y familiaridad con la honra del único Dios y Padre del universo?” (Τίς δὲ προσηλύτου διάνοιά ἐστιν; <Ἡ οὐκ> ἀλλοτριώσις τῆς πολυθέου δόξης, οἰκειώσις δὲ τῆς πρὸς τὸν ἕνα καὶ πατέρα τῶν ὄλων τιμῆς;).

Al igual que en estos dos textos, en todos los pasajes en que se refiere a los prosélitos Filón enfatiza la doble dimensión de la conversión religiosa a través de las menciones de Dios, la piedad, la verdad como elecciones positivas frente a los elementos nocivos abandonados, las falsas invenciones, la vanidad y la poliarquía. Nunca se refiere solamente a uno de estos términos, sino que el movimiento o traslado de uno a otro se señala siempre mediante la explicitación del punto de partida y del de llegada, de lo que se abandona y de lo que se asume por vez primera a partir de esta elección. Así, en *Sobre las virtudes* 102, Filón describe el cambio que realizan los prosélitos, que “los aparta de las invenciones míticas (ἀπὸ τῶν μυθικῶν πλασμάτων) y los lleva a la claridad de la verdad (πρὸς τὴν ἀληθείας ἐνάργειαν) y a la veneración del único y realmente existente Dios”. En *Leyes particulares* 1.309 las “invenciones” se califican directamente de “falsas” o “mentirosas” (ψεύδεια) y, por lo tanto, se consideran “humo” o “vanidad” (τῦφος), mientras que en *Leyes particulares* 4.178 se denomina “poliarquía” a la adoración de muchos dioses soberanos - πολυαρχία: el gobierno de muchos y, por extensión, el “politeísmo”-, frente a la

---

esta dirección que su significado evolucionó y que es utilizado por numerosos autores judíos de la época del Segundo Templo, mientras que otros, como Josefo, para mencionar uno de los más relevantes, prefieren evitar el vocablo bíblico y emplear en su lugar las variantes de ἔπηλυς.

monarquía del único Dios establecida por el primer mandamiento bíblico (*cf. Spec.* 1.13-20). El vocabulario que utiliza Filón manifiesta la absoluta diferencia de apreciación entre un campo y otro, pues expresa la validación de la elección del término positivo -la verdad, la piedad, Dios- frente a la depreciación del campo opuesto, expresada mediante un léxico peyorativo y orientado a resaltar las nociones de falsedad e impostura.

La adopción de la religión judía, entonces, requería necesariamente el abandono de toda relación con las costumbres propias del politeísmo. Ellas debían ser reemplazadas, por supuesto, por el cumplimiento de las normas rituales y culturales establecidas en la Torá. Filón no menciona normas religiosas que se refieran a los prosélitos especialmente, pero da así por supuestas las prescripciones bíblicas que los incluían en la asignación de deberes y obligaciones religiosos. En efecto, regían para ellos las mismas leyes de pureza que para los israelitas (Lv 17, 8-15; 18, 26; Nm 19, 10), debían asimismo observar el Sábado (Ex 20, 10 y 23, 12; Dt 5, 14) y el ayuno del día de la Expiación (Lv 16, 29), podían realizar ofrendas y sacrificios (Lv 17, 8; 22, 18; Nm 15, 14-16; 15, 29), participar de las fiestas religiosas (Dt 16, 11; 16, 14) e incluso de la Pascua si estaban circuncidados (Ex 12, 48-49; Nm 9, 14).<sup>12</sup>

Sobre este último aspecto, la circuncisión, Filón no es explícito en lo que concierne a los conversos, pero su enfática defensa de esta práctica (*Spec.* 1.1-12) y del cumplimiento literal que exigen las normas bíblicas, incluida la de la circuncisión (*Migr.* 92), permiten suponer que también los prosélitos estarían sujetos a ella. De hecho, en *QE* 2.2 comenta que los prosélitos no son los que circuncidan su prepucio, sino los deseos, placeres y demás pasiones del alma (περιτμηθεῖς τὴν ἀκροβυστίαν ἀλλ' ὁ τὰς ἡδονὰς καὶ τὰς ἐπιθυμίας καὶ τὰ ἄλλα πάθη τῆς ψυχῆς); sin embargo, dado que este es justamente uno de los principales sentidos simbólicos que el filósofo atribuye a la circuncisión física (*Spec.* 1.9), podemos asumir que da aquí por supuesta la circuncisión de los prosélitos.<sup>13</sup> En cuanto a las fiestas, la pormenorizada exposición que desarrolla en *Leyes particulares* 2.39-223 sobre este tema -en cuanto leyes especiales que atañen al cuarto mandamiento, honrar el Sábado- da cuenta de su interés por hacer extensiva su significación y relevancia, generalmente a través de una interpretación simbólica, a todos los seres humanos y no restringirlas únicamente a la

<sup>12</sup> Cf. de Vaux (1976, p. 118) y Lieber (2007, pp. 241-242).

<sup>13</sup> Otros autores de la misma época exigían la circuncisión a los prosélitos, entre ellos el más representativo es Josefo (*Antigüedades Judías* 13, 257-258; 319; 20, 139; 145; *Vita* 113). Sin embargo, esta práctica ritual no era universalmente considerada un requisito indispensable.

nación judía. Los prosélitos, junto con quienes eran solo interesados y simpatizantes del judaísmo pero posibles futuros conversos, serían aquí, sin duda, uno de los destinatarios privilegiados de su discurso.

### El cambio social y político: parentesco y ciudadanía

La adopción y cumplimiento de todas las normas religiosas del judaísmo, sin embargo, solo resulta posible si el cambio religioso se realiza en conjunto con un cambio de vida mucho más amplio. En efecto, puesto que el judaísmo constituye la religión de un pueblo con un origen étnico común y una organización política unificada a través de la legislación y las costumbres, la conversión religiosa exige un cambio concomitante en la pertenencia social y política. En primer término, las normas religiosas de pureza imponen restricciones al contacto con los gentiles, de los que los judíos debían mantenerse apartados, evitando especialmente todo contacto físico, pero también el uso común de objetos o utensilios, así como de las comidas. Probablemente por esta causa Filón es muy enfático en la necesidad de que los prosélitos se aparten por completo de su grupo social de origen y menciona siempre en sus elogios de los conversos el difícil acto que han debido realizar cuando “abandonaron su patria, sus amigos y parientes” (ἀπολελοιπότες [...] πατρίδα καὶ φίλους καὶ συγγενεῖς, *Spec.* 1.52; cf. *Virt.* 102) para trasladarse hacia la virtud y la piedad, cumpliendo así una “hermosa migración” (καλὴν δ' ἀπουκίαν, *Virt.* 102). Es por este motivo que Filón expresa gran preocupación porque, luego de lograr esta dura separación, los prosélitos logren radicarse en una nueva comunidad que los reciba de manera favorable y en la que puedan desarrollar nuevos lazos sociales.

En tal sentido debe comprenderse la exhortación que Moisés dirige a los “autóctonos” (αὐτόχθοσι) a que traten con amistad y benevolencia a estos “extranjeros” (ἐπηλύταις) de forma que, puesto que han abandonado sus anteriores vínculos de amistad y su familia de sangre, “no se vean privados de otras ciudades, familiares y amigos” (*Spec.* 1.52), pues participan del vínculo “más eficaz” (ἀνυσιμώτατον) e “indisoluble” (ἄλυτος), el lazo surgido del “amor unificador” (εὐνοίας ἐνωτικῆς) que produce “la honra del único Dios” (*Spec.* 1.52). Igualmente, en *Virt.* 103 el alejandrino afirma que Moisés manda a los de la nación a “amar a los prosélitos como sus amigos y parientes” (según la prescripción de Lv 19, 34). Estas



ideas se vinculan con la concepción filoniana acerca del “verdadero parentesco”, definido no por las relaciones de sangre sino por la semejanza de conducta, la persecución de los mismos fines -i. e., honrar a Dios- y el afecto surgido del común amor a Dios (*Spec.*, 1.52; *Virt.* 195),<sup>14</sup> noción que permite ampliar la capacidad de inclusión y pertenencia al grupo de los judíos, que de otro modo sería muy restringida.

El mismo objetivo tiene la flexibilización del concepto de “nobleza” (εὐγένεια) en los textos de Filón. En su sentido original la nobleza se obtiene a través del linaje y deriva de la nobleza de los antepasados, de modo que en el ámbito judío estaría conectada con la pertenencia al grupo de los autóctonos “por nacimiento”. De hecho, según señala Filón, esta ascendencia noble, que a través de la crianza otorga un punto de partida privilegiado para el desarrollo de una correcta forma de vida, agrava inconmensurablemente cualquier tipo de apartamiento de las normas de la piedad (*Spec.*, 1.51, 54, 314; *Virt.* 197). Sin embargo, la nobleza de nacimiento no constituye una condición indispensable para participar de la comunidad que sigue las leyes mosaicas, puesto que la “verdadera nobleza” no deriva de los progenitores; por el contrario, ella reside en la posesión de la virtud (*Virt.* 198) de modo que es asequible a cualquier persona que se esfuerce en esta dirección y puede alcanzarse en cualquier momento de la vida. Los casos paradigmáticos de Abraham y Tamar, ambos nacidos en familias politeístas, muestran que aun quien proviene de un innoble origen puede adquirir la virtud perfecta y tornarse hacia Dios, demostrando su propia nobleza de alma (*Virt.* 212-222).<sup>15</sup>

Pero si esta apertura de las ideas de parentesco y nobleza permite una mejor inserción social de los prosélitos, el paso definitivo de su conversión es la inclusión en una nueva comunidad política, la πολιτεία judía. El sentido de esta palabra no es siempre fácil de definir, pues puede aludir a las nociones de “ciudadanía”, “comunidad política”, “constitución” o “gobierno”, y de hecho Filón a lo largo de sus escritos la utiliza con estos diversos sentidos, pero a los fines de nuestro estudio los usos más significativos son aquellos en que la palabra denomina a la comunidad política -a veces incluso de alcance universal- regida por la Ley de Moisés y que tiene como gobernante supremo a Dios. En términos más restringidos, el término también designaba los derechos cívicos de los judíos en el marco de las ciudades helenísticas y romanas en que estaban insertos, pero en las que contaban con el derecho de auto-gestionarse como

---

<sup>14</sup> Véase *Virt.* 187-227; *Mos.* 2.171; *Spec.* 1.317-318, 2.73; cf. Birnbaum (2007, pp. 203; 214).

<sup>15</sup> Sobre el concepto de nobleza, cf. Birnbaum (2007, pp. 203; 214) y Alexandre (1998, pp. 34-46).

comunidades con cierta autonomía jurídica y en las que igualmente era la Torá, la Ley Mosaica, el cuerpo legislativo fundamental. A esta inserción se refiere Filón en forma explícita en los pasajes que aquí analizamos: en *Spec.* 1.51-53, no solo afirma que los prosélitos “han ingresado a una nueva ciudadanía (πολιτεία)” (§ 51), sino además, que Moisés “les concede igualdad de derechos y obligaciones (ισονομίαν καὶ ἰσοτέλειαν)” (§ 53). Ya vimos también en *QE* 2.2 que el prosélito era el recién llegado o inmigrante no a la tierra, sino a las leyes y las costumbres. Y en la sección dedicada al tema de la conversión o el arrepentimiento (μετάνοια) en el tratado *Sobre las virtudes*, Filón presenta a Moisés exhortando a todos, sean de donde sean, a cultivar la piedad y la justicia, y ofreciendo como premio a los que se arrepienten -o se convierten- (μετανοοῦσι) “la participación en la más excelente ciudadanía” (πολιτείας κοινωνίαν τῆς ἀρίστης) (*Virt.* 175). El variado léxico que remite a la migración en relación con el tema de la conversión y los prosélitos es una indicación también del aspecto político necesariamente involucrado en el cambio religioso. En este sentido es también Abraham, el fundador de la nación y al mismo tiempo el primer prosélito, quien se configura en modelo ejemplar. El patriarca recibe en los textos de Filón los calificativos de “emigrante” (μετανάστης) y “prosélito” (ἐπηλύτης) (*Somn.* 1.161), pues se ha apartado de “inauditas leyes” (ἀλλοκότων νόμων) e “ilícitas costumbres” (ἐκθέσμων ἔθων) para realizar una “excelente migración” (καλὴν ἀποικίαν) hacia una comunidad política (πολιτείαν) que se califica como “animada” (ἔμψυχον), “viviente” (ζῶσαν) y conectada indisolublemente con la verdad (ἀλήθεια), que es su supervisora y guardiana (*Virt.* 219).<sup>16</sup>

## Reflexiones finales: el lugar de los prosélitos

La conversión era para Filón un proceso complejo que requería un cambio profundo en el modo de vida y que suponía transformaciones tanto personales e íntimas del propio individuo que se asumía como prosélito, cuanto de su entorno social. Si el primer paso era necesariamente la convicción en la creencia en un único Dios soberano y creador, con la simultánea negación de los dioses previamente conocidos y adorados,

---

<sup>16</sup> En los tratados alegóricos *Sobre los gigantes* (62-64) y *La migración de Abraham* (184-195), la migración del patriarca es interpretada de manera similar y mediante la utilización del mismo vocabulario.

la consumación de este paso solo podía lograrse, en opinión del alejandrino, mediante una completa transformación de la forma de vida y del entorno social. Se vinculan así indisolublemente los aspectos religiosos, sociales y políticos que implica la conversión. En efecto, todos los pasajes analizados confirman sin lugar a dudas que al ingresar a la πολιτεία judía, los extranjeros pasan a homologarse con los judíos nativos mediante la inclusión en un mismo conjunto social, unificado por lazos cívicos, pero también de amistad e incluso de parentesco, y regulado por unas normas y leyes de las que igualmente participarán, al adquirir los derechos junto con las obligaciones. La virtud que debe conectarse con el culto del único Dios solo puede ser promovida por el respeto de unas leyes, las de Moisés, que definen además las formas de ese mismo culto y las costumbres rituales y éticas asociadas con él. Pero la Ley de Moisés no es únicamente un código religioso, sino una legislación completa -para Filón, la más completa entre todas las existentes- que regula todos los ámbitos de la vida humana en sociedad y que organiza en términos cívico-políticos el funcionamiento de la comunidad judía, tanto en la propia tierra de Judea como en las diversas regiones de la diáspora. Los prosélitos también obtienen un espacio en tal organización, delimitado por unas normas específicas que los protegen en su calidad de recién llegados pero, al mismo tiempo, lo categorizan como una clase 'especial' de judíos.

## Bibliografía

- Alexandre, M. (1998). Le lexique des vertus: Vertus philosophiques et religieuses chez Philon: μετάνοια et εὐγένεια. En C. Lévy (Ed.), *Philon d'Alexandrie et le langage de la philosophie* (pp. 17-46). Turnhout: Brepols.
- Bailly, A. (1960). *Dictionnaire Grec-Français*. Paris: Hachette.
- Barracough, R. (1984). Philo's Politics. Roman Rule and Hellenistic Judaism. *ANRW II*, 21(1), 417-553.
- Birnbaum, E. (2007; <sup>1</sup>1996). *The place of judaism in Philo's thought. Israel, Jews, and Proselytes*. Atlanta, Georgia: Scholars Press.
- Borgen, P. (1998). Proselytes, Conquest, and Mission. En P. Borgen, V. K. Robbins y D. B. Gowler (Eds.), *Recruitment, Conquest, and Conflict. Strategies in Judaism, Early Christianity, and the Greco-Roman World* (pp. 57-77). Atlanta: Scholars Press.

- Chantraine, P. (1980). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris: Klincksieck.
- Cohen, S. J. D. (1989). Crossing the boundary and becoming a Jew. *Harvard Theological Review*, 82(1), 13-33.
- Cohn, L., P. Wendland y S. Reiter (Eds.) (1962, <sup>1</sup>1896-1915). *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*. Vols. I-VII. Berlin: De Gruyter.
- Daniel, S. (Ed. y trad.) (1975). *De Specialibus Legibus I et III. OPhA*. Vol. 24. Paris: Cerf.
- Feldman, L. H. (1993). *Jew and Gentile in the Ancient World. Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*. Princeton: Princeton University Press.
- Goodman, M. (1996). *Mission and Conversion. Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire*. Oxford: Clarendon Press.
- Lieber, D. L. (2007). Strangers and gentiles. En F. Skolnik y M. Berenbaum (Eds.), *Encyclopaedia Judaica* (pp. 241-242). Vol. 19. New York: Thomson Gale.
- Martín, J. P. (2009). Introducción general. En J. P. Martín (Ed.). *Filón de Alejandría. Obras completas*, vol. 1 (pp. 9-88). Madrid: Trotta.
- McKnight, S. (1991). *A Light among the Gentiles. Jewish Missionary Activity in the Second Temple Period*. Minneapolis: Fortress Press.
- Mélèze Modrzejewski, J. (2001). *The Jews of Egypt. From Ramses II to Emperor Hadrian*. Skokie, Illinois: Varda Books.
- Niehoff, M. R. (2011). Philo's Exposition in a Roman Context. *The Studia Philonica Annual*, 23, 1-21.
- Nikiprowetzky, V. (1977). *Le commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie: son caractère et sa portée, observations philologiques*. Leiden: Brill.
- Pabón de Urbina, J. M. (1967). *Diccionario manual Griego clásico-Español*. Barcelona: Vox.
- Royse, J. R. (2009). The Works of Philo Philo. En A. Kamesar (Ed.), *The Cambridge Companion to Philo* (pp. 32-64). Cambridge: Cambridge University Press.
- Schwartz, D. R. (2009). Philo, his family, and his times. En A. Kamesar (Ed.). *The Cambridge Companion to Philo* (pp. 9-31). Cambridge: Cambridge University Press.
- Sebastián Yarza, F. I. (1954). *Diccionario Griego-Español*. Barcelona: Sopena.
- Smallwood, E. M. (1976). *The Jews under Roman rule. From Pompey to Diocletian*. Leiden: Brill.

de Vaux, R. (1976). *Instituciones del Antiguo Testamento*. Barcelona: Herder.