

# EL POBLADO DE LOS TERAPEUTAS DE ALEJANDRÍA: VIVIENDAS Y OTRAS CONSTRUCCIONES

## THE VILLAGE OF THE THERAPEUTAI OF ALEXANDRIA: HOUSES AND OTHER CONSTRUCTIONS

Diego Andrés Cardoso Bueno<sup>1</sup>  
Universidad Complutense de Madrid

enviado 02/10/2022

aceptado 28/10/2022

---

**Resumen:** Filón en el tratado *De vita contemplativa* nos narra el devenir cotidiano de una comunidad filosófica judía, integrada por hombres y mujeres, que viven retiradamente en un poblado a las afueras de Alejandría, junto al lago Mareotis: los terapeutas. En este artículo pretendemos analizar el caserío del poblado mareótico, el tipo de construcciones que albergaron a esta congregación, sus características y su posible ubicación. Este estudio nos proporcionará un mayor conocimiento del medio en que desarrollaron su actividad contemplativa y filosófica los terapeutas alejandrinos, y la relación de estas edificaciones con su propia vocación ascética y filosófica.

**Palabras clave:** Alejandría, terapeutas, lago Mareotis, edificaciones, viviendas, poblado

**Abstract:** Philo in the treatise *De vita contemplativa* tells us about the daily life of a philosophical Jewish community composed of men and women, who live in retirement in a village on the outskirts of Alexandria, next to Lake Mareotis: the Therapeutai. In this article we intend to analyze the buildings of the mareotic village, the type of constructions that housed this congregation, its characteristics and its possible location. This study will provide us with a better understanding of the environment in which the Alexandrian Therapeutai developed their contemplative and philosophi-

---

[1] (diegoandrescardoso@ucm.es) Diego Andrés Cardoso Bueno es licenciado en Filosofía y Letras por la Universidad de Sevilla. Posee el título interuniversitario de Máster en Historia y Ciencias de la Antigüedad, por las universidades Autónoma y Complutense de Madrid y es Doctor en Estudios del Mundo Antiguo por la Universidad Complutense de Madrid (2021). El tema de su tesis fue el tratado *De vita contemplativa* de Filón de Alejandría. Ha publicado diversos artículos en distintas revistas españolas y extranjeras, entre ellas *Gerion*, *Circe de clásicos y modernos*, *Ilu*, *Hispania Sacra*, *Arys*, *Synthesis*, *Antigüedad y Cristianismo* y *Habis*.

cal activity, and the relationship of these buildings with their ascetic and philosophical vocation.

**Keywords:** Alexandria, Therapeutai, Lake Mareotis, buildings, houses, village

## I. INTRODUCCIÓN

El poblado donde vivían los filósofos terapeutas judíos descritos por Filón de Alejandría en su obra *De vita contemplativa*<sup>2</sup> se situaba a las afueras de la gran metrópolis greco-egipcia del delta, en un paraje campestre fértil, rodeado de jardines y fincas, que gozaba de un ambiente retirado y tranquilo y de un clima saludable<sup>3</sup>, es decir, un lugar idóneo para favorecer y desplegar la vocación filosófica y ascética que profesaban los componentes de esta comunidad. El emplazamiento en el que se asentaron los terapeutas presentaba las características del *locus amoenus*, un *topos* clásico de la literatura utópica que hacía de lugares como este el sitio adecuado para el desarrollo físico y espiritual del hombre virtuoso y sabio<sup>4</sup>.

Creemos, y es lo más lógico, que la aldea mareótica, además de ubicarse en un promontorio que le proporcionaba una posición ventajosa respecto al entorno<sup>5</sup>, estuviese separada del mismo por una empalizada que aislase y protegiese a la comunidad. En su interior se encontraba una serie de edificaciones, de las que desconocemos su número, distribuidas de una manera disgregada, según el texto filoniano<sup>6</sup>. Eran de varios tipos: las comunes, donde se concentraba la congregación los días señalados a tal efecto, y las particulares destinadas a la residencia privada de los com-

---

[2] Las abreviaturas de los textos filónicos que empleamos obedecen a las establecidas a partir de los títulos en latín por David T. Runia, (ed.) 1998, "Instructions to Contributions", en *Studia Philonica Annual* 10, 206-208. Atlanta: SLB Press, cf. <https://plato.stanford.edu/entries/philo/supplement3.html> [acceso 14.09.2021]. Cf. también Billie Jean Collins, Bob Buller, John F. Kutsko (dir.), 2014, *The SBL Handbook of Style*, 2nd edition, Atlanta: Society of Biblical Literature. En la actualidad está aceptada universalmente. Para los nombres en latín de los tratados de Filón de Alejandría seguimos los anotados por Leopold Cohn, Paul Wendland, Siegfried Reiter, Hans Leisegang (eds.), (1896-1926), *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*. Berlin: Berolini G. Reimeri. Para los nombres en español de los tratados de Filón de Alejandría seguimos los anotados por José Pablo Martín, (ed.) (2009-2016), *Filón de Alejandría. Obras Completas*, vols. 1-5. Madrid: Trotta.

[3] Ph. *Contempl.* 20-23.

[4] Lens Tuero, J. – Campos Daroca, J., 2000. *Utopías del mundo antiguo*. Madrid: Trotta, pp. 47-50.

[5] Ph. *Contempl.* 22.

[6] Ph. *Contempl.* 24.

ponentes, que vivían independientes unos de otros. Además de las mencionadas construcciones, tendríamos otras, que no se citan en el tratado, reservadas a tareas auxiliares. Todos los inmuebles serían, ateniéndonos a los datos proporcionados por Filón, sencillos y funcionales, adaptándose a los fines propios de los mismos.

## II. LA VARIEDAD DE EDIFICACIONES DEL POBLADO TERAPEUTA

Los integrantes de esta comunidad filosófica hebrea<sup>7</sup> tenían sus propias viviendas individuales situadas no muy distantes unas de otras dentro del casar común, “para poder ayudarse mutuamente”<sup>8</sup>, de modo que componían una suerte de hábitat disperso<sup>9</sup>, donde también se encontrarían los demás edificios, entre ellos el dedicado a las reuniones sabáticas semanales<sup>10</sup> y el utilizado durante los banquetes pentecostales<sup>11</sup>. Respecto a las construcciones que no figuran en el texto, tendríamos hipotéticamente los inmuebles usados para la intendencia, gestión y mantenimiento, como serían las dependencias administrativas, depósitos de libros y

---

[7] Ph. *Contempl.* 24. Filón, perfecto conocedor de la lengua griega en este pasaje emplea por primera y única vez en *De vita contemplativa* el término *κοινωνία*, vocablo que entraña una connotación muy potente del concepto “comunidad”. Pensamos que con ello quiere reforzar la idea de que aunque viviesen separados constituían una verdadera “congregación fraternal y amistosa que comparte”, pero indudablemente no bienes materiales, ni intereses particulares que han sido abandonados al entrar en la misma, sino que dentro de ella lo que se comparte o se vive en común entraña un ideal filosófico, el que proporciona la espiritualidad y la contemplación. Cf. Hernández de la Fuente, 2014, “La noción de *koinonía* y los orígenes del pensamiento utópico”. *Studia Philologica Valentina*, vol. 16, n.s. 13, pp. 165-196. Este ideal probablemente se remonta hasta Pitágoras. DL. 10. 11. Cf. Hernández de la Fuente, 2014. *Vidas de Pitágoras*. Girona: Atalanta, 81-89.

[8] Ph. *Contempl.* 24. Traducción Vidal, 2005.

[9] Richardson, P., 1993. “Philo and Eusebius on Monasteries and Monasticism: the Therapeutae and Kellia.” In *Origens and Method: Towards a New Understanding of Judaism and Christianity*. Essays in Honor of Jonh C. Hurd. Mc Lean, B. (ed.) JSNTSup 86; Sheffield: JSOT Press, pp. 342 y 349.

[10] “Santuario”/σεννεῖον (σεννός/sagrado), es decir, lugar sagrado o venerable. Ph. *Contempl.* 32. Daumas, F. – Miquel, P., 1963. *De Vita Contemplativa. Les oeuvres de Philon d’Alexandrie* 29. Paris: Editions du Cerf, p. 36; Graffigna, P., 1992. *Filone d’Alessandria, La vita contemplativa*. Genova: Il Melangolo, p. 119. Es un neologismo más dentro de creaciones filológicas de Filón. La palabra se usó más tarde en Bizancio con el significado de convento, especialmente femenino.

[11] Lo nombramos así en referencia a que es un acontecimiento que se celebra cada cincuenta días por los terapeutas, pero no tiene nada que ver con la fiesta judía de Pentecostés, *Shavuot*, aunque en algún aspecto pueda recordarla, más por el hecho de ser una celebración realizada por judíos que por otra cosa, en ese sentido también tiene relación con la Pascua, o con otras fiestas hebreas. Tampoco tiene vínculo alguno obviamente con la cristiana de Pentecostés.

manuscritos o bibliotecas, enfermería, establos, graneros, almacenes, etc., además de las residencias del personal auxiliar o de los cooperantes que estuvieran allí establecidos y formaran parte del grupo, y algún edificio destinado a los visitantes, es decir, la hospedería, que recogería la costumbre de hospitalidad con el forastero que llegara y permaneciera transitoriamente más o menos tiempo en el recinto. Esta práctica, históricamente presente en la tradición judía, como recuerdan las Sagradas Escrituras<sup>12</sup>, luego fue adoptada como norma habitual por los cenobios cristianos. De estas edificaciones, Filón no cuenta nada<sup>13</sup>. Al estar destinadas a tareas más prosaicas, quizás pensara que incluir una descripción de las mismas, o comentar algunos pormenores relacionados con ellas, era darle al tratado un tono coloquial que lo vulgarizaría, que lo alejaría de esa presentación que el alejandrino había hecho de los terapeutas como comunidad filosófica ideal, no en el sentido de ficticia, sino de modélica, disminuyendo así su carga intelectual y espiritual, y deshaciendo, en consecuencia, lo que la profesora Taylor denomina su *retoricidad*<sup>14</sup>.

La aldea de los terapeutas se situaría en las inmediaciones de caseríos y residencias campestres, por lo que aunque estuviesen en un medio bucólico, el aislamiento no era ciertamente radical. Esto les proporcionaba seguridad y disuadía del ataque de los bandidos<sup>15</sup>. Dentro del poblado se albergarían las construcciones comunes indicadas, todas ellas humildes y prácticas.

### III. LAS VIVIENDAS PARTICULARES DE LOS TERAPEUTAS NÚCLEOS DE DESARROLLO ESPIRITUAL

En cuanto a las casas particulares se reducirían a lo necesario,

---

[12] Ex 20. 10 y 22. 20; Dt 5. 14; 10. 19 y 24. 14-15 y 27; Lv 19. 34, entre otros.

[13] De hecho, Filón olvida u omite muchos detalles de mayor o menor importancia en *De vita contemplativa*. Cf. Hay, D. M. 1992, “Values and Convictions of the Therapeutae: Things Philo Said and Did Not Say About the Therapeutae”. In Lovering, E. H. (ed.). *Society of Biblical Literature Seminar Papers*. Series 31. Atlanta: Scholars, pp. 673–683.

[14] Taylor, J. E. 2019. “Mujeres reales y retoques literarios: las mujeres “terapeutas” de *De vita contemplativa* de Filón y la identidad del grupo.” En Schuller, E. – Wacker, M-T. (eds.). *La Biblia y las mujeres. VI. Primeros escritos judíos*. Pamplona: Verbo Divino, pp. 225-228. Utilizamos el vocablo *retoricidad*, que no existe en español, por fidelidad al original inglés (rhetoricity) que pensamos define perfectamente lo que pretende expresar Taylor respecto a la intención de Filón. Cf. también *Ib.* 2003, *Jewish Women...* cit., pp. 6-11 y 345-347. En cualquier caso, toda biografía y todo retrato, y *De vita contemplativa* es de algún modo la biografía o el retrato de una congregación piadosa, contiene elementos subliminantes o encomiásticos de lo biografiado o retratado, que es lo que Taylor define como componentes *retorizantes*, lo que no obsta para que la narración sea verídica en su contenido.

[15] Ph. *Contempl.* 22-23.

pues esta “no tiene ningún adorno y está construida improvisadamente solo para la utilidad”<sup>16</sup>, probablemente de adobe, madera y sombrajos enramados. En definitiva las viviendas de los mareóticos consistirían en habitáculos sumarios no pensados para la permanencia inmemorial, como las vecinas construcciones faraónicas, sino para la levedad de una estancia que solo aspira a reunirse con el Existente. Esto es lo deducible a tenor de las palabras del alejandrino. Las viviendas de los terapeutas no se ubicarían ni muy próximas entre sí, para que sus ocupantes no se incomodaran, pues “la vecindad es molesta para los que buscan celosamente la soledad”<sup>17</sup>, ni tampoco distantes, por su amor a la vida comunitaria”<sup>18</sup>, y para poder facilitarse el auxilio en caso de necesidad, nos dice Filón<sup>19</sup>. La seguridad de la aldea mareótica es un aspecto que debe preocuparle, porque lo menciona expresamente, como ya hemos afirmado<sup>20</sup>. A juzgar por sus palabras podemos sobreentender que los vecinos del establecimiento estaban alineados con la causa judía. Tal vez el filósofo lo que pretende es manifestar de algún modo su desasosiego, provocado por el clima antijudío que se respiraba en Alejandría durante esta época<sup>21</sup>.

Cada una de estas viviendas, según las hipótesis de algunos de los que han estudiado el tema,<sup>22</sup> no siempre coincidentes, tendría un pequeño patio o espacio abierto, rodeado por una valla, tras el cual se encontraría la casa propiamente dicha, sin ningún tipo de elemento superfluo y solo con lo imprescindible, precedida posiblemente de un cobertizo vegetal, elemento usual en la zona, en viviendas de este tipo.<sup>23</sup>

---

[16] Ph. *Contempl.* 38.

[17] Ph. *Contempl.* 24. Traducción Vidal, 2005.

[18] Ph. *Contempl.* 24.

[19] El concepto de soledad que viven los mareóticos corresponde a un estado existencial en el que uno se hace compañía a sí mismo. Obedece a la condición que Arendt llama de “solitud”, *solitude*, para distinguirlo de la soledad, *loneliness*, donde uno se encuentra solo, pero privado de la compañía humana y de la propia compañía. Arendt, H., 2002. *La vida del espíritu*. Barcelona: Paidós, p. 96.

[20] Ph. *Contempl.* 23. Traducción Vidal, 2005.

[21] El tratado obedece con toda probabilidad a las últimas fases de la vida de Filón, cuando se desató una trágica persecución de la comunidad judía en Alejandría, que culminó en el pogrom del año 38 d.C., descrito por el filósofo en su tratado *In Flaccum*. Cf. Cardoso Bueno, D. A., 2022. “El tratado *De vita contemplativa* de Filón de Alejandría en el marco de la *Pentalogía* que le atribuye Eusebio de Cesarea”. *Gerión* 40, 1, pp. 153-178.

[22] Richardson, 2004, *Building Jewish in Roman East*. Waco. Texas. University Press. Taylor, 2003 *Jewish Women Philosophers of First-Century Alexandria: Philo’s “Therapeutae” Reconsidered*. New York/Oxford: Oxford University Press, y Daumas, F. – Miquel, P., 1963. *De Vita Contemplativa...*cit.

[23] Richardson nos proporciona la planta-tipo de una de estas viviendas. Richardson, P., 1993. “Philo and Eusebius...” cit., p. 349, figura 5.

Pero, al igual que el lugar donde se asienta el poblado debería ser saludable, las viviendas que lo componen también lo habrían de ser. “Una existencia razonable no puede desenvolverse sin una práctica sana”, lo que implica una percepción benéfica del espacio y de las circunstancias en que se vive, pues “los elementos del medio se perciben como portadores de efectos positivos o negativos para la salud”<sup>24</sup>. Por ello, también era importante tener presente, como complemento del *locus amoenus* que representaba el emplazamiento natural, las propiedades favorables de la vivienda, de su arquitectura, orientación y sus materiales. Todos estos elementos están afectados por un valor terapéutico que también influirá en quienes la habitaban.

En su interior, la casas disponían de una dependencia para las actividades necesarias: comer y dormir fundamentalmente, es decir, un espacio dedicado a lo que ellos considerarían trivialidades, y otra habitación, οἶκηνα ἱερὸν<sup>25</sup>, que tenía un carácter sagrado, llamada santuario o monasterio, y de hecho, por su disposición y misión, recuerda a un oratorio, e incluso disponía de una celdilla o concavidad, que evoca a la parte más santa de un edificio sagrado, el reducto de la Divinidad<sup>26</sup>. En este pasaje del libro aparece por primera vez el término μοναστήριος<sup>27</sup>, un neologismo filoniano que luego utilizarán los autores cristianos a partir del siglo III, y que posteriormente hizo fortuna tanto en Bizancio como en Occidente, con el significado de monasterio, que en español es equivalente, en la práctica, a otros vocablos como convento o cenobio, aunque estos tengan distinta

---

[24] Foucault, M., 2010[1987]. *Historia de la sexualidad. 3. La inquietud de sí*. México: Siglo XXI editores, pp. 113-114. Foucault cita a Antilos de Orbasio como autor de una obra sobre las diferentes beneficios de las edificaciones según sus variables constructivas. Por otro lado, hay que considerar que la construcción “ecológica”, sencilla y provechosa de las viviendas era y es algo habitual en la arquitectura tradicional popular, que siempre se ha sabido adaptar al medio donde se ubica sacándole las máximas ventajas. Esta es la idea que Filón quiere transmitir. Ph. *Contempl.* 24-25.

[25] Ph. *Contempl.* 25.

[26] En los dibujos que se han realizado a partir de los restos arqueológicos de la zona, este santuario disponía de una pequeña hornacina en uno de los muros, o *sancta sanctorum*, algo común en la arquitectura religiosa de diferentes culturas de la época. Richardson, P., 1993, “Philo and Eusebius...” cit., p. 349, figura 5.

[27] Ph. *Contempl.* 25. Significa: lugar retirado de una persona en solitario. Daumas, F. – Miquel, P., 1963, *De Vita Contemplativa...* cit. 36 y Graffigna, P., 1992, *Filone d’Alessandria...* cit. p. 119. Palabra compuesta por el verbo τηρέω: conservar, guardar, y el adjetivo πόνοσ, único, solo, uno. *El lugar donde se está solo*. A partir del siglo III, d. C. los cristianos la comenzaron a usar en el significado que tiene hoy de monasterio, convento o cenobio. En realidad, la expresión completa es *Semneion kai monasterion*, lo que es una redundancia que podríamos traducir como: santuario y además monasterio, utilizando los vocablos actuales, pero como son neologismos filonianos, originariamente podría ser: sitio venerable donde permanece uno en solitario.

etimología. En este recinto se encontrarían depositados los escritos que contenían las Leyes, los oráculos de los profetas, los himnos, las salmodias y otros textos “que sirven para hacer crecer y llegar a su plenitud el conocimiento y la piedad”<sup>28</sup>. Filón describe esta habitación como un lugar para la iniciación en los misterios de santificación de la vida, donde las enseñanzas se internalizan de tal modo que incluso aparecen en sus sueños<sup>29</sup>, de modo que aun dormidos “proclaman las célebres doctrinas de la sagrada filosofía”<sup>30</sup>. En este μοναστήριος se aislaban para poder meditar y estudiar las obras<sup>31</sup> que conviniesen a su jornada de reflexión y ascetismo. Entre los textos que tienen para su consulta y estudio, Filón cita otros<sup>32</sup>, sin especificar, que pueden referirse a “los escritos de autores antiguos de los fundadores de la escuela que han dejado muchos documentos del género alegórico”<sup>33</sup>, o a libros que contengan la “ancestral filosofía”<sup>34</sup>.

En consecuencia, enciérrese de ordinario en su casa y rara vez atraviesa sus puertas, o más frecuentemente aún, para evitar visitas, se va fuera de la ciudad y en un solitario rincón campestre transcurren sus días en la grata compañía de los miembros más excelsos de la raza humana toda, de los que el tiempo ha consumido los cuerpos, pero de cuyas virtudes mantienen vivo el fuego los escritos que nos han quedado en poesía y en prosa, y con los que el alma logra progresos en el bien<sup>35</sup>.

De este modo los terapeutas del lago Mareotis pasan los días encerrados en sus aposentos, aislados unos de otros, ocupados, además de en la

---

[28] Ph. *Contempl.* 26. Traducción Vidal, 2005.

[29] Cf. Newman, J. H. (2008). “The composition of prayers and songs in the Philo’s “The vita contemplativa”. In *Empsychoi Logoi. Religious Innovation in Antiquity*. Studies in Honour of Pieter Willem van der Horst. Leiden/Boston: Brill, pp. 457-468.

[30] Ph. *Contempl.* 26. Traducción Vidal, 2005. La misma idea está expresada por Filón en *Abr.* 22-23.

[31] Ph. *Contempl.* 29.

[32] Τὰ ἄλλα, otras cosas, se refiere a otros escritos, pero no especifica cuáles. Podía tratarse de textos de las *Sagradas Escrituras*, en cuyo caso se seguiría la división tripartita del *Antiguo Testamento*, en Ley, Profetas y Escritos, o también ser obras del propio grupo marreótico. Vidal, S. 2005, *Los terapeutas. De vita contemplativa*. Salamanca. Sígueme, p. 63, n. 40. Esto último, como afirma Newman, nos parece más certero ya que después Filón va a hablar de los “escritos de autores antiguos, los fundadores de la escuela”. Ph. *Contempl.* 29. Newman, J. H., 2008. “The composition of prayers...” cit. 457-468.

[33] Ph. *Contempl.* 27. Traducción Vidal, 2005.

[34] Ph. *Contempl.* 28. Traducción Vidal, 2005.

[35] Ph. *Abr.* 23. Traducción Triviño, 1976. La progresión espiritual se alcanza con la vida filosófica. Hadot, P. 2006, Hadot, P. (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Siruela, p. 236.

contemplación, en la composición de cantos y de himnos, en diferentes metros y melodías dedicados a la divina sabiduría, de los cuales unos aprendían de memoria para luego interpretarlos en las festividades, y otros, los dejaban por escrito con ritmos muy solemnes<sup>36</sup>. De manera que

Ἀεὶ μὲν οὖν ἄλληστον ἔχουσι τὴν τοῦ θεοῦ μνήμην, ὡς καὶ δι' ὄνειράτων μηδὲν ἕτερον ἢ τὰ κάλλη τῶν θεῶν ἀρετῶν καὶ δυνάμεων φαντασιοῦσθαι·

... mantienen así de continuo el recuerdo incesante de Dios, de modo que incluso en sueños no ven otra cosa que la belleza de las virtudes y potencias divinas<sup>37</sup>.

La memoria de la Divinidad que conservan los mareóticos está inspirada en Platón<sup>38</sup>, por cuanto reside en el hombre y no puede desaparecer, ni incluso en los sueños se borra<sup>39</sup>, porque ahí es donde aparecen los elementos por los que se acerca a Dios: sus ἀρεταί, virtudes, y δυνάμεις, potencias<sup>40</sup>, ya que el ser humano, según el filósofo alejandrino, no puede conocer su esencia, esta le resulta *incomprehensible* porque no está capacitado para ello<sup>41</sup>, solo alcanza a ver teóricamente su acción, su obra,<sup>42</sup> que

---

[36] Vidal, 2005, *Los terapeutas...* cit., p. 65, n. 45.

[37] Ph. *Contempl.* 26. Traducción Vidal, 2005. Los sueños deben someterse a reconocimiento porque, según ya habían advertido Platón y Zenón, “permiten juzgar el estado espiritual del alma.” Pl. *Resp.* 571c-571d; y 572a. Plutarco, *Quomodo quis sent. prof. virt.* 21, 82F.: “Zenón creía que cualquiera podía, por medio de sus sueños, tener conciencia de sus progresos”. Citados por, Hadot, P. (2006). *Ejercicios espirituales ...*cit. pp. 29 y 70, n. 56, 126 y 127.

[38] ἄληστον, *alestón*, incesante, imborrable, es un término creado también por Filón, que refuerza a otro, la memoria, μνήμην, *mnémen*: memoria permanente, persistencia de la idea de Dios. Filón parece recurrir aquí a la teoría aristotélica de las ideas innatas y a la platónica de la reminiscencia. Graffigna, P., 1992, *Filone d'Alessandria...* cit. p. 200; Daniélou, J., 1962, *Ensayo sobre Filón de Alejandría*. Madrid: Taurus, p. 178.

[39] Para Filón los sueños proporcionan visiones proféticas. Ph. *Somn.* 1. 2 y 2. 1-2; *Contempl.* 26.

[40] Según Filón, las δυνάμεις son aquellas cualidades que nos hacen conocer la existencia de Dios por sus manifestaciones en el mundo, las dos principales son la creadora, la que crea, y la regia, la que gobierna. Ph. *Abr.* 121. Después, tenemos la propiciadora, por la que el ser humano se apiada y es misericordioso, y por último las dos legislativas, una que establece lo que hay que hacer y otra que dispone lo que no se debe hacer. Ph. *Fug.* 95-104.

[41] Daniélou, J., 1962, 170-176.

[42] Wolfson, H. A. 1947. *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam.* 2 vols. Harvard: Harvard University Press, vol. 2, p. 148. En cierta forma surge aquí el conocido tema del Ser auténtico y la mera Apariencia, que es con la que topamos primero. Para descubrir la autenticidad, el filósofo debe abandonar el mundo de las apariencias pues ellas mismas le sugieren la idea de que puede existir algo que no es apariencia. Arendt. H. 2002, *La vida...* cit., p. 47. Esto lo expresa acertadamente Daniélou al afirmar que Dios no dice: Ved que existo, sino Ved mi existencia, es decir, los resultados

es la que se realiza a través del Λόγος<sup>43</sup>.

Cuando, pues, un alma amante de Dios indaga en qué consiste la esencia del Que Es, emprende una investigación sobre algo que carece de forma material y es invisible; y de esa búsqueda resultale el mayor de los bienes, consistente en comprender que el realmente existente Dios es inaprehensible para creatura alguna, y ver precisamente eso: que es invisible<sup>44</sup>.

En efecto, el Ser Supremo, que jamás aprehenderemos en su esencia<sup>45</sup>, pero que permite a los iniciados en la filosofía compartir la sabiduría que supone el conocimiento de su existencia<sup>46</sup>, pasa a ser tal obsesión para el alma de los terapeutas que muchos de ellos al dormir sueñan “con la belleza de las virtudes y potencias divinas”<sup>47</sup>. Este Ser Supremo

...está más allá de toda percepción sensible y de toda captación intelectual, no se entra en comunicación con Él más que por una suerte de afección espiritual que sobrepasa la intelección... Dios es esencialmente inefable, ἄρρητος<sup>48</sup>.

En este pasaje del tratado asoma el tema del sueño, tratado am-

---

de su acción a través de las potencias y del Logos. Daniélou, J., 1962, *Ensayo...* cit., p. 177.

[43] El Λόγος es una hipóstasis entre Dios y lo creado, por medio del cual, pero a través de sus “potencias”, actúa en el mundo. “La estela de Dios es accesible al sabio... No puede ser conocido cara a cara y por visión directa, pero es conocido por las potencias que le siguen y le acompañan. Estas ponen de manifiesto no su esencia sino su existencia, a partir de sus obras.” Daniélou, J., 1962, *Ensayo...* cit., p. 177. “El Logos es obra de Dios y en él lo ha creado todo, y a través del cual llegará a la existencia el cosmos.” *Ib.* 184-185. “El mundo de las ideas no podría tener otro lugar que el Logos divino.” Ph. *Opif.* 20. Traducción Triviño, 1976.

[44] Ph. *Poster.* 15. Traducción Triviño, 1976.

[45] “Es que, siendo superior al mismo bien, más excelso que la mónada y más puro que la unidad, es imposible que sea contemplado por otro ser alguno, porque solo a Él le es dado aprehenderse a Sí mismo.” Ph. *Praem.* 40. Traducción Triviño, 1976. Cf. también Ph. *Contempl.* 2.

[46] “Y el Padre y Salvador, al ver la sinceridad de su apasionado deseo, se apiadó de él e infundiendo vigor a la penetración de su mirada no se opuso a que alcanzara esa contemplación hasta donde le era dado alcanzarla a la naturaleza engendrada y mortal, visión que no le mostraba qué es Él, sino solamente Su existencia.” Ph. *Praem.* 39.

[47] Ph. *Contempl.* 26. Traducción Vidal, 2005.

[48] Festugière, A. J. 2016. *Epicuro y sus dioses*. Salamanca: San Esteban, p. 25. Aquí podemos observar el eco confluente de las ideas de Platón con los fundamentos filosófico-teológicos judíos de Filón y de los terapeutas. “Precisamente, toda la filosofía de Platón consiste en reconocer la preeminencia de este Ser, que es la Idea platónica y en la cumbre de las ideas el Bien-Uno que las unifica. Este Ser Supremo no es solamente la clave de bóveda de todo el orden racional, es, en tanto que Belleza, el supremo objeto del amor”. *Ib.* 2016. *Epicuro...* cit., p. 26.

pliamente por Filón en otros escritos<sup>49</sup>, como elemento de revelación de lo oculto, misterioso o sagrado, es decir, ligado a los auspicios inspirados por lo supraterráneo<sup>50</sup>. La mántica y la profecía aparecen en el filósofo unidas al mundo de los sueños, que dejan ver el porvenir. Los sueños iluminados están muy presentes en la tradición judía, y se repiten asiduamente en la Biblia. Filón se acerca a lo expuesto por Posidonio en su explicación de los sueños, donde el alma contempla el futuro, en parte debido a su propia naturaleza emparentada con Dios, en parte mediante su relación con los espíritus incorpóreos<sup>51</sup>. Pero también manifiesta, a su vez, un aspecto obsesivo, que está unido a ello. Se sueña porque los anhelos del soñador están centrados y circunscritos en algo<sup>52</sup>. Y esa sagrada obsesión en los terapeutas es la visión de lo trascendente, que solo se llega a palpar, y aunque nunca se consiga conocer, sí se puede soñar. En este sentido afirma Platón en *La República* que “es en el reposo cuando el alma alcanza mejor la verdad”<sup>53</sup>. [...] sueños en los que nuestra inteligencia, moviéndose al par de la inteligencia del universo, fuera de sí misma, parece estar poseída e inspirada por Dios<sup>54</sup>.

#### IV. EL ΣΕΜΝΕΪΟΝ Y EL ΣΥΜΠΙΪΣΙΟΝ, EJES DE LA LITURGIA DE LOS TEARPEUTAS<sup>55</sup>

Respecto a las demás edificaciones que podríamos encontrarnos en el poblado, y que son mencionadas por Filón, tenemos en primer lugar el ΣεμνεΪον, o santuario común<sup>56</sup> en el que se reúnen los sábados. Se trata de una construcción sencilla pero amplia, pues en ella tiene que caber la totalidad de la comunidad. Aunque el texto habla de dos recintos en su interior, pensamos, basándonos en lo que el mismo Filón dice a continuación: “el muro de separación de los recintos está construido a la manera de un

[49] Ph. *Somn.* 1. 2 y 2. 1 y 2

[50] Los sueños permitían descubrir el estado del alma. Hadot, P. 1998. *¿Qué es la filosofía antigua?* Madrid: FCE, p. 218.

[51] Pohlenz, M. 2022[1948-1949]. (Trad. Mas, S.) *La Stoa. Historia de un movimiento espiritual.* Madrid: Taurus, p. 373.

[52] Ph. *Contempl.* 11 y 12.

[53] *Resp.* 9. 572 a-b.

[54] Ph. *Somn.* 1. 2. Traducción Triviño, 1976.

[55] No todos los investigadores que han estudiado *De vita contemplativa* aceptan que existan dos recintos celebrativos, para algunos solo hay un espacio para las festividades. Nosotros junto a otros estudiosos, por las razones que exponemos, defendemos que tienen que ser dos.

[56] Ph. *Contempl.* 25, 32 y 89. Este vocablo solo es usado por Filón en esta obra. Cf. Borgen, P., Fuglseth, K. y Skarsten, R., 2000, *The Philo Index: A Complete Greek Word Index to the Writings of Philo of Alexandria.* Leiden: Brill, p. 308.

parapeto”<sup>57</sup>, que en realidad era un solo espacio dividido por una especie de empalizada móvil, para efectuar una cierta separación de hombres y mujeres<sup>58</sup>. La investigadora británica Joan E. Taylor nos proporciona un plano hipotético del edificio de oración terapéutico, que se atiene bastante al esquema tipológico más común de las sinagogas de entonces<sup>59</sup>. Sin embargo, Richardson interpreta las palabras de Filón de una manera distinta y dibuja una original planta doble del Σευειῶν con dos recintos, uno cerrado, dividido por un murete bajo, y otro abierto con dos peristilos<sup>60</sup>. En cualquier caso, parece que ambos investigadores intentan acomodarse a lo expuesto por el alejandrino, y nada indica en estos dibujos, como a veces se ha insinuado, que las mujeres estuvieran apartadas en una galería, o en una posición secundaria.

Se ha pensado que este recinto sería el mismo que el usado para la fiesta extraordinaria pentecostal, que se describirá más tarde en el tratado<sup>61</sup>. En primer lugar, queremos decir que el término *Pentecostés* está referido a la cifra cincuenta y recoge ideas numerológicas de origen pitagórico<sup>62</sup>. Indica que la ceremonia acontece cada siete semanas y un día, cincuenta días en total, y aunque se ha venido repitiendo, no tiene relación con la fiesta judía conocida con este nombre, como dijimos anteriormente (n. 9), ya que esta se celebraba una vez al año, y la terapéutica sucede pe-

---

[57] Ph. *Contempl.* 33. Tenía por objeto preservar la modestia de las mujeres, evitar cualquier distracción y ayudar a la concentración y a la atención en la ceremonia. Una preocupación clave para Filón es garantizar que las mujeres del grupo no sean consideradas de ninguna manera un objeto sexual, algo que podía suceder en las escasas ocasiones en las que alguna mujer escapaba de su papel habitual en el hogar y se dedicaba a tareas como la filosofía o la cultura, por ello el alejandrino deja constancia claramente del recato de estas féminas. Taylor, J. E., 2003, *Jewish Women...* cit., pp. 176-177; Richardson, P., 1993, “Philo and Eusebius...” cit., p. 35, figura 6.

[58] En las sinagogas de la Antigüedad, el recinto principal o sala de oración, se llamaba *sabbateion*, por ser usada preferente los sábados. Existía aquí una especie de biombo o celosía, denominado *mejitzá* o *mejitzot*, que separaba la parte donde se situaban los hombres de la de las mujeres, aunque no estaba presente en todas las sinagogas. En algunas había tribunas o balcones para las féminas. Lo cierto es que la segregación se daba, aunque algunos autores defienden que no fue literalmente así. Además, la sinagoga contaba con un recinto llamado *andrón*, que como su propio nombre indica, lo ocupaban solo los hombres, y estaba dedicado al estudio y a la consulta de libros sagrados. Cohen, 1980, 90 y 91.

[59] Taylor, J. E., 2015, “The Women Therapeutae and the Divided Space of the ‘Synagogue’”, pp. 1-23. Obtenido de *The Women Therapeutae and the Divided Space of the “Synagogue”*: [torreys.org/sblpapers2015/Taylor\\_WomenTherapeutae.pdf](http://torreys.org/sblpapers2015/Taylor_WomenTherapeutae.pdf), pp. 19-20.

[60] Richardson, P., 1993, “Philo and Eusebius...” cit., p. 351, figura 6, y 2004, *Building Jewish...* cit., p. 159, figura 12.4.

[61] Vidal, S., 2005. *Los terapeutas...* cit., p. 69, n. 56, y 91, n. 97.

[62] *Contempl.* 65. Vidal, S., 2005, *Los terapeutas...* cit., pp. 91-93, n. 98, 99 y 100; Dumas, F. – Miquel, P., 1963, *De Vita Contemplativa...* cit. 36, 124-125, nota 3.

riódicamente. Sin embargo, a pesar de sus diferencias, puede evocar o recordar algo al *Shavuot*, es decir al Pentecostés hebreo, en cuanto a algunos aspectos de su ceremonial litúrgico, lo cual por otro lado no es de extrañar, ya que en ambos casos asistimos a funciones religiosas judías, aunque no se trata exactamente del mismo evento<sup>63</sup>. También, en sus aspectos formales, guarda similitudes con la fiesta de la Pascua o *Pésaj*.

Contarán siete semanas, a partir del día en que entreguen la gavilla ofrecida con el gesto de presentación, o sea a partir del día siguiente al sábado. Las semanas deberán ser completas. Por eso tendrán que contar hasta el día siguiente al séptimo sábado: cincuenta días en total. Entonces ofrecerán al Señor una ofrenda de grano nuevo<sup>64</sup>.

Pero, continuando con los recintos utilizados, creemos que este acontecimiento se desarrollaba en un edificio distinto al empleado en el culto sabático, por la razón de que en el salón de fiestas o del Συμπόσιον, llamémosle así, usado cada siete semanas, se hacía una celebración con banquete y danzas, donde se utilizaban para la comida-cena una suerte de divanes, como era habitual en estos acontecimientos, las κλίνας<sup>65</sup>, lo que implicaría la necesidad de un local suficientemente espacioso, por lo que de haber sido el de los encuentros sabáticos, se habría tenido que retirar el parapeto “de tres o cuatro codos”<sup>66</sup> que dividía la estancia, para no interrumpir la diafanidad, y los asientos. Por otro lado, aunque el Σεμνεῖον fuese un sitio amplio porque tiene que dar cabida a todo el grupo, no preci-

---

[63] La festividad de Pentecostés, *Shavuot*, celebrada el día 6 del mes de *siván*, mayo-junio, recuerda la entrega por Yahvé de las Tablas de Ley a Moisés en el monte Sinaí. Esto sucedió cincuenta días, es decir, siete semanas más un día después de la salida de Egipto, hecho que se conmemoraba en otra fiesta, la Pascua judía, *Pésaj*, que coincide con la luna llena del mes de *nisán*, marzo-abril, por lo que también se denomina fiesta de las Semanas. La Pascua debía caer siempre después del equinoccio de primavera, cuando el sol se encontraba en la constelación de Aries. Esta era la norma unánime entre las autoridades judías que Anatolio confirma en un texto conservado por Eusebio, *HE*. 7. 32. 16-19. Filón también alude a ello, en *Spec.* 2. 19. 145-146 y 179, *Quaest. Ex.* 1. 1 y *Mos.* 2. 41. Schürer, E. 1985. *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús*. 2 vols. G. Vermes, F. Millar y M. Black (eds.) Madrid: Cristiandad, vol.1, pp. 751-752. Posteriormente los cristianos, quizá por la tradición casi sagrada del número, incorporaron la fiesta de Pentecostés, como celebración de la llegada del Espíritu Santo, cincuenta días después de la jornada en que se conmemoraba la Resurrección de Jesucristo, convirtiéndose en la festividad de la Pascua cristiana.

[64] Lev. 23. 15-16.

[65] Los terapeutas utilizaban divanes en el banquete, a diferencia de los esenios de Qumrán que comían sentados. Ph. *Contempl.* 69; I. *Bl.* 2. 119-161. Más conformes con los usos griegos, eran unos lechos individuales, pero amplios. Se diferencian de los triclinios y policlinios romanos en que estos eran divanes que estaban diseñados para tres ocupantes o más.

[66] Equivalentes a 1,60 m. aproximadamente.

sa tanta holgura como el dedicado al banquete, ya que en él solo se produce una asamblea común, en la que permanecen sentados, como dice el propio Filón, suponemos que en bancos, que era lo habitual en las sinagogas u otros sitios de reunión, para officiar un ritual de la palabra, podríamos decir.

Pero además el filósofo, al comienzo, cuando habla del sábado, se refiere a este lugar como “el santuario común, en el que se congregan cada siete días”<sup>67</sup>, y al especificar este pormenor, induce a pensar que está dedicado a esta celebración exclusivamente<sup>68</sup>. Taylor, aunque no exactamente con los mismos argumentos nuestros, también separa ambos recintos, denominándolos acertadamente *Semneion* y *Symposion*<sup>69</sup>. Señala la investigadora británica que en las sinagogas, y ella sostiene que el edificio de congregación semanal imita o sigue el tipo de las sinagogas<sup>70</sup>, los bancos estaban colocados perimetralmente y escalonados, no en hileras, de modo que los asistentes se sitúan unos frente a otros, ganando en visibilidad y en espacio<sup>71</sup>. Por otro lado, sabemos que en la estancia sinagoga propiamente no estaba autorizado comer o beber<sup>72</sup>.

Si esto es así, y creemos que Taylor tiene razón<sup>73</sup>, pues el modelo

---

[67] Ph. *Contempl.* 32. Traducción Vidal, 2005.

[68] Los esenios también disponían de un local para celebrar sus comidas, como han dejado al descubierto las excavaciones arqueológicas llevadas a cabo en Qumrán. Schürer, E. 1985. *Historia del pueblo judío...* cit., vol. 2, p. 764.

[69] Taylor, 2003, *Jewish Women...* cit., pp. 274-287.

[70] La sinagoga a pesar de su complejidad no tenía en esta época una singularidad arquitectónica definida, ni una clara diferenciación constructiva, especialmente hacia el exterior, aunque se ha podido hablar de una cierta tipología edificatoria, se refiere fundamentalmente al interior del salón de oración, más que al edificio en su conjunto. De todas maneras las sinagogas ofrecían formas distintas, dependiendo de los sitios donde se levantaran y las circunstancias que se vivieran. Taylor, 2015, “The Women Therapeutae ...” cit., pp. 17-20.

[71] “Filón parece indicar que eran bancos escalonados para personas sentadas en orden, como en los espacios de enseñanza de auditorios encontrados en Kom el-Dikka en Alejandría, y también en las sinagogas antiguas en Judea.” (traducción propia) Taylor, 2015, “The Women Therapeutae ...” cit., p. 20. En la página 19 del artículo, la profesora británica incluye un plano donde, basándose en los restos arqueológicos descubiertos en la zona, reconstruye la planta de uno de estos edificios, que podría asimilarse en cierto modo al *Semneion* del poblado mareótico.

[72] González Salinero, 2009 “Evergetismo y asimilación cultural de las élites en el Imperio Romano”. En *Formas de integración en el mundo romano*. Asociación Interdisciplinar de Estudios Romanos. Madrid: Signifer, pp. 250-262, pp.192-193.

[73] Incluso como espacio litúrgico parece funcionar como una sinagoga, pero además hay que tener presente la similitud de los actos y ritos sinagogaes con las propias ceremonias y parafernalias que llevaban a cabo los contemplativos alejandrinos en este recinto. Marculescu-Badilita, 2003, “La Communauté des Thérapeutes: une Philonópolis?”. *Colloque international «Philon Politique»*. Adamantus, 9. Clermont-Ferrand: Université Blaise Pascal, 67-77, p.75.

de construcción sinagoga presenta una gran relación, no solo físicamente, con el edificio donde los terapeutas se reunían y realizaban la liturgia de la palabra<sup>74</sup>, según el texto filoniano, sino también en cuanto a la disposición de las personas en su interior, con lo que habría un motivo más a favor de lo que estamos defendiendo, ya que sería difícil que en este ámbito cupiesen, además de los bancos, también las κλίβαι, que se usaban en el banquete, a no ser que se desmontaran los asientos, lo que parece más complicado, e incluso así no creemos que fuese posible. Además, el espacio que se necesita para instalar las κλίβαι tendría que ser mucho más amplio que el que requieren los bancos, máxime estando dispuestos escalonadamente, como era lo habitual en los recintos de reuniones públicas concurridas<sup>75</sup>. También hay que tener presente que en el salón de fiestas tenían lugar unas danzas y unos movimientos procesionales que exigían un espacio dilatado, y dado que el número de miembros asistentes es igual en ambas ceremonias, si se tratase del mismo lugar, o bien sería muy grande y poco apropiado para el Sabbat, o bien demasiado pequeño y constreñido el día de la fiesta.

Por otra parte, en el escrito quedan diferenciadas claramente las asambleas sabatinas de los banquetes pentecostales<sup>76</sup>, y por tanto es lógico pensar, según los comentarios que se hacen en referencia a cada una de estas asambleas, que se celebrasen en dos recintos distintos. Ya expusimos más arriba que el tono del párrafo sesenta y seis del tratado filoniano invita a pensar en un aposento específico como sala del banquete, y por otra parte, la calificación de “santuario”, Semneion, que se da al recinto sabatino<sup>77</sup>, conduce a lo mismo.

Conybeare fue el primero en sugerir adecuadamente que el lugar de la asamblea del sábado era una sinagoga<sup>78</sup>, porque en realidad esa era su función: lo que allí hacían los terapeutas era semejante a lo que llevaban a cabo el resto de judíos cuando acudían los sábados a estos santuarios, otra cuestión es la configuración del edificio, si era más o menos próxima a lo habitual, que a juzgar por lo expuesto por Taylor<sup>79</sup>, o por Richardson<sup>80</sup>,

---

[74] Aunque el prototipo de sinagoga no estaba aún definido completamente, sí coincide con restos de edificios sinagogaes del momento. Taylor, 2003, *Jewish Women...* cit., pp. 274-282.

[75] Por otra parte, los asientos escalonados en los edificios de la Antigüedad generalmente eran fijos.

[76] Ph. *Contempl.* 40, 30-40 y 64-90.

[77] Ph. *Contempl.* 32.

[78] Conybeare, 1895, *About the contemplative life; or the Fourth Book of the Treatise Concerning Virtues, by Philo Judaeus*. Oxford: Clarendon Press, p. 310.

[79] Taylor, 2015, “The Women Therapeutae ...” cit., pp. 19-20.

[80] Richardson, 2004, *Building Jewish...* cit., pp. 158-161.

efectivamente lo era, pero, en todo caso, esto no es problemático porque la tipificación de la sinagoga como edificación sagrada es un fenómeno más tardío, y en estos momentos no existía aún un canon constructivo, impediendo más la variedad dentro de una funcionalidad acorde con el cometido, y pudiéndose encontrar desde las sinagogas más humildes, como sucedería con la de los terapeutas, a las más complejas, con múltiples dependencias, cual era el caso de la del Diapleuston, en Alejandría<sup>81</sup>.

Es posible tener una idea de estos dos edificios de la comunidad terapéutica gracias a unos dibujos realizados por Richardson, donde se recogen sus posibles plantas, levantadas conforme a los restos arqueológicos encontrados en Kellia y en sus inmediaciones, a las afueras de Alejandría<sup>82</sup>.

Así pues, mantendremos la hipótesis de que las construcciones eran distintas, una para las reuniones de los sábados, con un edificio que sigue el esquema distributivo de Taylor, o de Richardson, y que se asemeja a un tipo de sinagoga, y otra donde se producía la gran fiesta de los cincuenta días o Pentecostés, de la que tenemos la planta hipotética de Richardson.

Aunque es cierto que no se han encontrado vestigios arqueológicos que podamos adjudicar a los terapeutas, también es verdad que algunas excavaciones realizadas en esa zona nos han mostrado restos de edificaciones más tardías, probablemente de los siglos IV o V, e incluso posteriores, pero que presentan una estructura y disposición muy próximas a lo descrito por Filón, por lo cual, el profesor Peter Richardson<sup>83</sup>, al estudiar las ruinas del poblado de Kellia, junto al lago Mareotis, contempla la posibilidad de que, si bien esos restos no corresponden a las construcciones de los terapeutas, sin embargo sí son deudores de ellas, puesto que en épocas posteriores a su levantamiento, se repitieron en otros edificios los esquemas arquitectónicos del grupo monacal judío, que por otra parte eran sumamente elementales<sup>84</sup>, y es que podemos concluir que el pobla-

---

[81] De las varias sinagogas que existían en Alejandría la más importante era la Gran Sinagoga del *Diapleuston* a la que se consideraba el edificio más rico del judaísmo después del Templo de Jerusalén. Tenía forma basilical. Se erigió en el reinado de Ptolomeo III Evergetes (247 – 221 a. C.). Fernández Hernández, G., 2010, “Filosofía hebrea, pagana y cristiana en Alejandría”, *Boletín Millares Carlo*, Las Palmas de Gran Canaria: UNED, n° 29, antigua, p. 174.

[82] Richardson, 1993, “Philo and Eusebius...” cit., p. 342-352. Aquí se muestran dibujadas las plantas de los edificios de Kellia, equivalentes a los μοναστήριον, a las salas del Σημνεῖον y del Συμπόσιον de los terapeutas, entre otros. Cf. también, Richardson, 2004, *Building Jewish...* cit., p. 159.

[83] Richardson, 2004, *Building Jewish...* cit., p. 151.

[84] Más que crear patrones constructivos nuevos, unos edificios de tal sencillez solo serían replicas, con alguna variante práctica, de arquitecturas populares tradicionales de aquellos lugares. Los restos de las construcciones de Kellia pertenecieron a un grupo mo-

do terapeuta, al parecer, sirvió como modelo a congregaciones posteriores que practicaron similares formas de vida, seguramente judeocristianas y cristianas<sup>85</sup>, por lo que sus viviendas y anexos conservaron la misma fisonomía y estructura. “Si uno quiere tener una idea - nos dice Richardson - de cómo eran los edificios de los terapeutas, no puede hacerlo mejor que mirando las estructuras de Kellia”<sup>86</sup>. Es más, el investigador canadiense se pregunta si no influyó, de alguna manera, la existencia del poblado de los terapeutas en el posterior surgimiento de comunidades cristianas cuasi eremíticas en esa área<sup>87</sup>.

Richardson cree que es posible que, cuando Eusebio se enteró de la existencia de estas comunidades monacales cristianas en las cercanías de Alejandría, fue cuando él llegó a la conclusión de que los terapeutas, que habían vivido en estos mismos parajes en época de Filón, tenían que ser obviamente cristianos también<sup>88</sup>. En cualquier caso, los planos y dibujos

---

nástico probablemente de los siglos IV y V, la época de auge del monacato egipcio. Cada monje vivía en su propia ermita, que tenía al menos dos habitaciones, una de las cuales se usaba para la oración y servía como un oratorio. En esa época tardía todavía existían ermitas aisladas, pero se habían multiplicado las construcciones agrupadas, aunque independientes. Según los restos encontrados, los arqueólogos han deducido que la comida se mantuvo frugal, consistiendo en un simple trozo de pan con sal y aceite, sin verduras pero con un poco de agua. Así, la vida de los monjes en Kellia tenía un buen equilibrio entre la vida solitaria y la vida comunitaria. Los monjes no permanecían inactivos en sus ermitas pues trabajaban y rezaban. Cf. Mottier, Y. – Bosson, N., 1989, *Les Kellia: ermitages coptes en Basse-Egypte*. Musée d'art et d'histoire, Genève, 12 octobre 1989-7 janvier 1990. Genève: Editions du Tricorne.

[85] Hemos de pensar que el movimiento monástico tuvo una especial relevancia en Egipto en la Antigüedad tardía. Colombás, G. M. (2004[1974]). *El monacato Primitivo*. Madrid: BAC, p. 45. Para el primitivo monacato femenino cf. Albarrán Martínez, 2009 *El ascetismo femenino en Egipto según la documentación papirológico*, tesis doctoral, Alcalá de Henares: Universidad Alcalá de Henares, especialmente, 443-619. Taylor cita a Conybeare que, ya en su momento, pensó que estos parajes habían mantenido un cierto nivel de ocupación en épocas posteriores a Filón. La profesora Taylor igualmente cree que la zona, a la luz de los restos arqueológicos y de distintas noticias de la Antigüedad, se mantuvieron relativamente habitados durante un largo tiempo. Taylor, 2003, *Jewish Women...* cit., pp. 82-93.

[86] “If one want some idea of what the buildings of the Therapeutai were like one cannot do better that to look at the structures at Kellia”. Richardson, 1993, “Philo and Eusebius...” cit., p. 354.

[87] Richardson, 1993, “Philo and Eusebius...” cit., p. 358.

[88] Richardson, 1993, “Philo and Eusebius...” cit., p. 334-359. La investigadora Sabrina Inowlocki discrepa de Richardson porque piensa que Eusebio nunca creyó que los terapeutas fuesen monjes o protomonjes. Él, en lo que estaba interesado era en sus prácticas ascéticas y en su exégesis, pero no en la relación entre la organización interna terapéutica y la vida monástica. Inowlocki, 2004, “Eusebius of Cesarea’s “Interpretatio Christiana” of Philo’s De vita contemplativa.” *The Harvard Theological Review*, vol. 97, n° 3. Cambridge: Cambridge University Press, p. 323, n. 4. Sin embargo, Daumas observa que los terapeutas pueden ser vistos como predecesores del monaquismo cristiano, en cuanto a que ellos están

que Richardson ha realizado en esta publicación y también los que aparecen en alguna otra, como la de Taylor, dan una idea bastante precisa de todo el conjunto edificatorio del poblado de los terapeutas<sup>89</sup>.

## V. EPÍLOGO

Los terapeutas se asentaron en un espacio bucólico cercano pero a su vez retirado de la ciudad de Alejandría. Este recoleto aislamiento les permitió desarrollar su vocación exegética y, especialmente su dedicación contemplativa. En su *fuga mundi* intentaron y consiguieron encontrar el lugar ideal para profundizar en su espiritualidad, el *locus amoenus* del *topos* latino de la vida retirada y apacible. En este emplazamiento levantaron un poblado formado por viviendas individuales sumamente sencillas, aisladas entre sí, pero no muy distantes, donde mantenían una existencia eremítica, cada uno en su propio monasterio. Pero los terapeutas no eran eremitas puros ya que formaban una comunidad convivencial, y por tanto con caracteres cenobíticos, que se ponían de relieve en sus jornadas festivas cuando la colectividad se reunía en las dos solemnidades que celebraban, una semanalmente, el Sabbat, y otra que incluía un banquete, la fiesta pentecostal, cada cincuenta días<sup>90</sup>. Estos momentos de confraternidad acontecían siempre dentro de un marco litúrgico de sacralidad, y se desarrollaban en unos recintos acordes las características de estas celebraciones, el Semneion, similar a una sinagoga, y el Salón Simposíaco, un espacio más amplio donde poder desarrollar holgadamente la fiesta extraordinaria de la congregación: el banquete sagrado<sup>91</sup>. Los restos arqueológicos de construcciones encontrados en este lugar cercano al lago Mareotis en distintas excavaciones, y pertenecientes a diferentes épocas, acreditan que esta zona fue habitada principalmente por grupos ascéticos al menos desde la época de Filón, posteriormente con toda probabilidad por eremitas o cenobitas judeocristianos o propiamente cristianos, que pudieron seguir la estela recoleta de los terapeutas descritos por el filósofo alejandrino. Por

---

entre los primeros en lograr un ideal de solitaria meditación y ascetismo. Daumas, F., 1967, “La □Solitude□ des Therapeutes: les antecedens egyptiens du monachisme Chretien”. In *Philo d’Alexandrie: Colloques Nationaux de Centre National de la Recherche Scientifique*. Lyon. September, 1966, pp. 11-15.

[89] Taylor, 2015, “The Women Therapeutae ...” cit., p. 19.

[90] Los terapeutas constituían una comunidad ascética que combinaba características eremíticas, por cuanto vivían en absoluta soledad la mayor parte del tiempo, y cenobíticas, en tanto que en ciertas ocasiones especiales, *Sabbat* y fiesta pentecostal, tenían momentos de convivencia, pero siempre dentro de un marco litúrgico de sacralidad.

[91] Cf. Cardoso Bueno, D. A., 2021, *Filón de Alejandría. De vita contemplative o Los terapeutas*. (Tesis doctoral). Madrid: Universidad Complutense, pp. 489-549.

otro lado, hay que tener presente la tradición ascética egipcia que siempre mantuvo un componente místico ligado al mundo espiritual del sacerdocio templario. En este sentido, el sacerdote y filósofo egipcio Queremón, en sus escritos, transmitidos por Porfirio<sup>92</sup>, se preocupaba por mostrar que sus costumbres nativas se ajustaban a los presupuestos estoicos contemporáneos, describiendo a los sacerdotes egipcios como verdaderos filósofos que dedican toda su vida a la contemplación y visión divina y persiguen la verdad filosófica<sup>93</sup>. Todo este legado, incluida la presencia de los terapeutas judíos, sin duda influiría también en que este territorio se convirtiera, a partir de entonces, en la cuna de las tendencias monacales que caracterizaron a algunas corrientes religiosas del cristianismo primitivo<sup>94</sup>. La memoria que dejaron estos primeros filósofos-ascetas seguidores de Jesús de Nazaret ha quedado plasmada en un conjunto de construcciones peculiares, similares a las terapéuticas, cuyos restos todavía pueden verse en las inmediaciones del lago Mareotis en la actualidad.

## BIBLIOGRAFÍA

Albarrán, M. J. (2009). *El ascetismo femenino en Egipto según la documentación papirológica*. Tesis doctoral. Alcalá de Henares: Universidad Alcalá de Henares.

Arendt, H. (2002). *La vida del espíritu*. Barcelona: Paidós.

Borgen, P., Fuglseth, K., y Skarsten, R. (2000). *The Philo Index: A Complete Greek Word Index to the Writings of Philo of Alexandria*. Leiden: Brill.

Cardoso Bueno, D. A. (2021). *Filón de Alejandría. De vita contemplativa o Los terapeutas*. (Tesis doctoral). Madrid: Universidad Complutense.

Cardoso Bueno, D. A. (2022). “El tratado *De vita contemplativa* de Filón de Alejandría en el marco de la *Pentalogía* que le atribuye Eusebio de Cesarea”. *Gerión* 40, 1, pp. 153-178. <https://dx.doi.org/10.5209/geri.79294>

Cohen, S. J. (1980). “Las mujeres en las sinagogas de la Antigüedad”. *Con-*

---

[92] Queremón, en Porph. *Abst.* 4. 6-8, recogidos por Van der Horst, 1987, *Queremón...* cit. pp. 17-22.

[93] Queremón hace comentarios sobre grupos de sacerdotes egipcios, que llevaban una vida comunitaria apartada y muy austera, con unas estrictas normas de convivencia, vestido, alimentación y comportamiento, que pueden de algún modo recordar la conducta de los terapeutas, pero que como colectivos religiosos no tienen nada que ver con ellos. Los textos a los que nos referimos y donde se describe este modo de vida riguroso y severo han sido transmitidos a través de Porph. *Abst.* 4. 6-8, y Jer. *Adv. Iovinian.* 2. 13, cf. Van der Horst, P. W., 1987, *Queremón. The fragments collected and translated with explanatory notes by Pieter Willem Van der Horst*. Leiden/New York: Kobenhavn, Köln, Brill.17-22, y 22-23

[94] Cf. Colombás, 2004[1974], 45-118. Sobre los orígenes del monacato, véase Teja, 1988, 11-31.

*servative Judaïsme*, 34, 2, pp. 88-95.

Cohn, L., Wendland P., Reiter, S., y Leisegang, H. (1896-1930). *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt. Indices ad Philonis Alexandrini Opera quae composuit Joannes Leisegang*. 8 vols. Berlin: Berolini Reimer.

Colombás, G. M. (2004[1974]). *El monacato Primitivo*. Madrid: BAC.

Colson, F. H., Whitaker, G. H., (1929-1939) y Marcus, R. (1953-1962), (trads. y eds.). (Red. 1981-1999). *Philo, Judaeus. With an English Translation*. 10 vols. (And two supplementary volumes). London/Cambridge, Massachusetts: Heinemann LTD/Harvard University Press.

Colson, F. H. – Whitaker, G. H. (1985). *On the contemplative life or Suppliants (De vita contemplativa)*, vol. 9, London/Cambridge, Massachusetts: Heinemann LTD/Harvard University Press, pp. 104-179. App. pp. 518-524.

Conybeare, F. (1895). *About the contemplative life; or the Fourth Book of the Treatise Concerning Virtues, by Philo Judaeus*. Oxford: Clarendon Press.

Daniélou, J. (1962). *Ensayo sobre Filón de Alejandría*. Madrid: Taurus.

Daumas, F., – Miquel, P. (1963). *De Vita Contemplativa. Les oeuvres de Philon d'Alexandrie 29*. Paris: Editions du Cerf.

Daumas, F. (1967). “La ‘Solitude’ des Therapeutes: les antecedens egyptiens du monachisme Chretien”. In *Philo d'Alexandrie: Colloques Nationaux de Centre National de la Recherche Scientifique*. Lyon. 11-15 September, 1966. Paris: Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, pp. 347-358.

Egger Lan, C. (1986). (Intr, trad. y notas) *Platón. República*. Madrid: Gredos.

Fernández Hernández, G. (2010). “Filosofía hebrea, pagana y cristiana en Alejandría”. *Boletín Millares Carlo* (UNED, Las Palmas de Gran Canaria) n° 29, antigua, pp. 171-205.

Festugière, A. J. (2016). *Epicuro y sus dioses*. Salamanca: San Esteban.

Foucault, M. (2010[1987]). *Historia de la sexualidad. 3. La inquietud de sí*. México: Siglo XXI editores.

Geoltrain, P. (1960). *Le traité de la vie contemplative de Philon d'Alexandrie*. Paris. Librairie d'Amérique et d'Orient A. Maisonneuve: Semítica, X.

González Salinero, R. (2009). “Evergetismo y asimilación cultural de las élites en el Imperio Romano”. En *Formas de integración en el mundo romano*. Asociación Interdisciplinar de Estudios Romanos. Madrid: Signifer, pp. 250-262.

Graffigna, P. (1992). *Filone d'Alessandria, La vita contemplativa*. Genova:

Il Melangolo.

Hadot, P. (1998). *¿Qué es la filosofía antigua?* Madrid: FCE.

Hadot, P. (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Siruela.

Hay, D. M. (1992). “Values and Convictions of the Therapeutae: Things Philo Said and Did Not Say About the Therapeutae.” In Lovering, E. H. (ed.). *Society of Biblical Literature Seminar Papers*. Series 31. Atlanta: Scholars, pp. 673–683.

Hernández de la Fuente, D. (2014a). *Vidas de Pitágoras*. Girona: Atalanta.

Hernández de la Fuente, D. (2014b). “La noción de koinonía y los orígenes del pensamiento utópico”. *Studia Philologica Valentina*, vol. 16, n.s. 13, pp. 165-196.

Inowlocki, S. (2004). “Eusebius of Cesarea’s “Interpretatio Christiana” of Philo’s De vita contemplativa”. *The Harvard Theological Review*, vol. 97, n° 3. Cambridge University Press, pp. 305-328.

Lens Tuero, J. – Campos Daroca, J. (2000). *Utopías del mundo antiguo*. Madrid: Alianza.

Marculescu-Badilita, S. (2003). “La Communauté des Thérapeutes: une Philonópolis?”. Colloque international «*Philon Politique*». *Adamantus*, 9. Clermont-Ferrand: Université Blaise Pascal, 67-77.

Martín, J. P. (2009). “Sobre la vida contemplativa (De vita contemplativa)”. Introducción, traducción y notas. En Martín, J.P. (ed.), (2009). *Filón de Alejandría. Obras Completas*, vol. 5. Madrid: Trotta, pp. 145-176.

Martín, J.P. (ed.), (2009-2016). *Filón de Alejandría. Obras Completas*, 5 vols. Madrid: Trotta.

Mottier, Y. – Bosson, N. (1989). *Les Kellia: ermitages coptes en Basse-Egypte*. Musée d’art et d’histoire, Genève, 12 octobre 1989-7 janvier 1990. Genève: Editions du Tricorne.

Newman, J. H. (2008). “The composition of prayers and songs in the Philo’s “The vita contemplativa”. In *Empsychoi Logoi. Religious Innovation in Antiquity*. Studies in Honour of Pieter Willem van der Horst. Leiden/ Boston: Brill, pp. 457-468.

Nieto Ibáñez, J. M. (1997). (Intr, trad. y notas) *Flavio Josefo. La Guerra de los judíos*. Madrid: Gredos.

Pohlenz, M. (2022[1948-1949]). (Trad. Mas, S.) *La Stoa. Historia de un movimiento espiritual*. Madrid: Taurus.

Richardson, P. (1993). “Philo and Eusebius on Monasteries and Monas-

- ticism: the Therapeutae and Kellia.” In *Origens and Method: Towards a New Understanding of Judaism and Christianity*. Essays in Honor of Jonh C. Hurd. Mc Lean, B. (ed.) JSNTSup 86; Sheffield: JSOT Press, pp. 334-359.
- Richardson, P. (1996). “Early synagogues as collegia in the Diaspora and Palestine”. in S.G. Wilson and John Kloppenborg, editors, *Voluntary Associations in the Ancient World*. London. Routledge, pp. 90-109.
- Richardson, P. (2004). *Building Jewish in Roman East*. Waco. Texas. University Press.
- Richardson, P. – Heuchan, V. (1996). “Jewish Voluntary Associations in Egipt and roles of women”. En †G. John S. Kloppenborg, *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World* . New York: Routledge, pp. 226-252.
- Schürer, E. (1985). *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús*. 2 vols. G. Vermes, F. Millar y M. Black (eds.) Madrid: Cristiandad.
- Taylor, J. E. (2003). *Jewish Women Philosophers of First-Century Alexandria: Philo’s “Therapeutae” Reconsidered*. New York/Oxford: Oxford University Press.
- Taylor, J. E. (2015). “The Women Therapeutae and the Divided Space of the ‘Synagogue’”. 1-23. Obtenido de The Women Therapeutae and the Divided Space of the “Synagogue”: [torreys.org/sblpapers2015/Taylor\\_WomenTherapeutae.pdf](https://torreys.org/sblpapers2015/Taylor_WomenTherapeutae.pdf)
- Taylor, J. E. (2019). “Mujeres reales y retoques literarios: las mujeres “terapéutas” de *De vita contemplativa* de Filón y la identidad del grupo.” En Schuller, E. – Wacker, M-T. (eds.). *La Biblia y las mujeres.VI. Primeros escritos judíos*. Pamplona: Verbo Divino, pp. 223-241.
- Taylor, J E. – Hay, D. M. (2020) *Philo of Alexandria: On the Contemplative Life*. Introduction, Translation and Commentary. Philo of Alexandria Commentary Series, vol. 7. Leiden/Boston: Brill.
- Teja, R. (1988). “Los orígenes del monacato y su consideración social”. *Codex aquiliarense. Cuadernos de investigación del Monasterio de Santa María la Real*, nº 2. 11-32.
- Triviño, J. M. (1976). *Filón de Alejandría. Obras Completas*, 5 vols. Buenos Aires: Acervo Cultural.
- Van der Horst, P. W. (1987). *Queremón. The fragments collected and translated with explanatory notes by Pieter Willem Van der Horst*. Leiden/New York: Kobenhavn, Köln, Brill.
- Vidal, S. (2005). *Los terapeutas. De vita contemplativa*. Salamanca. Sígueme.
- Wolfson, H. A. (1947). *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Juda-*

*ism, Christianity, and Islam.* 2 vols. Harvard: Harvard University Press.