

FRAGMENTOS DE ARISTOBULO, EL PRIMER FILOSOFO DEL JUDAISMO

INTRODUCCION, TRADUCCION Y COMENTARIOS

por José Pablo Martín

Aristóbulo, según las fuentes, es un judío alejandrino de mitad del siglo II a.C. que escribiera un comentario filosófico de la Ley de Moisés, del que se conservan pocos fragmentos. Por primera vez en lengua castellana se presenta aquí una traducción y un comentario de los mismos, según las siguientes secciones:

- A. Introducción histórica.
- B. Fuentes y literatura.
- C. Introducción al texto.
- D. Traducción de algunos testimonios.
- E. Traducción integral de los fragmentos.
- F. Comentario filológico.
- G. Comentario histórico doctrinal.

A. Introducción histórica

Hace ya más de dos centurias sorprende a los investigadores la importancia que podrían tener los pocos datos que se conservan de Aristóbulo en caso de mostrarse auténticos. Ha sido común negar tal autenticidad, generalmente por consideraciones históricas de este tipo: es inverosímil o improbable que dos siglos antes de Filón y tres siglos antes del cristianismo alejandrino se expresaran ya con claridad indis-

cutible las ideas de estas escuelas; más admisible es suponer una atribución inauténtica por parte de los cristianos alejandrinos para darle antigüedad autoritativa a sus ideas. Abonan este parecer algunos hechos. En efecto, solamente transmiten noticias y citas los cristianos alejandrinos, Clemente, Orígenes, Eusebio y otros que de ellos dependen. No hablan de él fuentes judías o paganas. Llama especialmente la atención el silencio del pseudo Aristeas, de Filón y Josefo¹.

Las ideas, cuya datación y paternidad forman el objeto de la disputa, pueden resumirse en algunas proposiciones:

— Atribución del rango de “filósofo” y más precisamente “peripatético” a un judío del siglo II a.C.

— Idea de la *dependencia* respecto de Moisés de los filósofos y poetas de Grecia, expresada “por primera vez”:

— Idea de la *coincidencia* de la filosofía y la Biblia.

— Identificación de la luz creada en primer lugar con la sabiduría de Dios.

— Identificación de luz-sabiduría con el día séptimo o sábado, el cual es a su vez el “logos septenario” o principio de toda la realidad, con referencia explícita a Pitágoras.

— Distinción de dos etapas en la creación: una referida a los principios ideales e inmutables, otra referida a la multiplicidad que múdase en el tiempo.

— Referencia a una “escuela” filosófica y exegética de judíos alejandrinos que aplicaría la interpretación alegórica a toda la Ley.

— Referencia a una traducción griega de la Ley anterior a la Septuaginta y a Alejandro Magno.

¹ Véase la información que ofrece SCHUERER 516-521. Los números añadidos al nombre de un autor, hacen referencia invariablemente a los títulos mencionados en la Bibliografía. Los números que siguen a la sigla “A” hacen referencia a los renglones de la presente traducción de Aristóbulo.

Razonando según la verosimilitud histórica los primeros críticos modernos como Richard Simon, Eichorn y otros juzgaron que la afiliación a Aristóbulo era inauténtica. Pero la primera vez que un investigador se acercó a los textos se pronunció a favor de la autenticidad. Se trata de WALCKENAER en su obra de 1806 anotada en la bibliografía. Poco después de él muchos críticos continuaron dudando de la autenticidad de todo o de las partes. Así un conocedor de Filón, J. DRUMMOND I 242-255, y autoridades de la talla de WENDLAND, BOUSSET, y ELTER, siendo este último refutado por el ya citado SCHUERER III 518-521. En este siglo aparece otra tesis en favor de la autenticidad, de R. KELLER (1948), que es posible consultar en su copia dactilográfica en la Universidad de Bonn. Finalmente aparece la obra definitiva, WALTER (1964), véase 7-18; 25-34; 97-115; 264-266, etc., quien prueba que el idioma, el léxico y la problemática de los fragmentos pertenecen al siglo al que se atribuyen y no a los escritores que los citan. Se confirma así el juicio de SCHUERER, 516, que todo en Aristóbulo concuerda con "la orientación del espíritu judeohelenista", y se llega a establecer la verosimilitud de que Aristóbulo perteneciera al grupo de sabios que formaron el Museion de Alejandría, véase WALTER, 40.

Aceptadas estas conclusiones, no es ya factible determinar o desplazar la datación de los fragmentos según los esquemas históricos preexistentes, sino que, por el contrario, se impone leer y estudiar los fragmentos para que ellos juzguen nuestros actuales esquemas sobre la historia de la filosofía, sobre la historia de la exégesis, y en fin, sobre la génesis de la cultura occidental en uno de sus aspectos cruciales, la simbiosis de Biblia y filosofía operada en los tiempos helenísticos.

B. Fuentes y literatura

Se da a continuación la lista de las obras que ofrecen citas, datos o estudios sobre Aristóbulo. Las fuentes en orden cronológico; la literatura en orden alfabético de autores. En el margen izquierdo se darán las siglas o abreviaciones.

1. Fuentes.

LXX= RAHLFS, A. *Septuaginta* II (Stuttgart 7 1962)

- STR = CLEMENTE ALEJANDRINO, *Stromata* I-VI edidit O. STAEBLIN = GCS 15 (2 1939).
- CC = ORIGENES, *Contre Celse* II = Sources Chrétiennes 136 (Paris 1968).
- PE = EUSEBIO DE CESAREA, *Praeparatio evangelica* I-X, ed. K. MRAS = GCS 43,1 (1954); XI-XV = GCS 43,2 (1956).
- HE = EUSEBIO DE CESAREA, *Historia ecclesiastica* II ed. E. SCHWARTZ = GCS 9,2 (1908).

2. Literatura.

- BARON, Salo *Historia social y religiosa del pueblo judío* I (Buenos Aires 1968).
- BUECHSEL, F. *Die Anwendung der allegorischen Auslegung* = Theologisches Wörterbuch zum N.T.I. (Stuttgart 1933) 260-263.
- DALBERT, P. *Die Theologie des jüdischen hellenistischen Missionsliteratur* = Theologische Forschung 4 (Hamburg 1954).
- DRUMMOND, J. *Philo Judaeus, or the Jewish-Alexandrian Philosophy in its Development and Completion* (London 1888) I-II.
- GOPPELT, L. *Typos. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen* (Gütersloh 1939).
- HÉNGEL, M. *Judaism and Hellenism* I-II (London 1974).
- KELLER, R. *De Aristobulo Judaeo*, dissertatio philosophica (Bonn 1948) Dactiloscrito.
- LEJAY, P. *Le sabbat juif et les poètes latins*. Revue d'histoire et de littérature religieuses 8 (Paris 1903) 305-335.
- MACK, B.L. *Logos und Sophia. Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum* (Göttingen 1973).

MARTIN, J.P. *Alejandro de Egipto, encrucijada de culturas*. Oriente-Occidente, Revista de investigaciones comparadas I (Buenos Aires) 41-62; 221-232.

SCHUERER, E. *Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*. III (Leipzig 4 1909) 512-523.

STEIN, Edmund *Die allegorische Exegese des Philo aus Alexandria* (Giessen 1929).

WALCKENAER, *Diatribes de Aristobulo Judaeo* (Leyden 1906).

WALTER, N. *Der Thorausleger Aristobulos. Untersuchungen zu seinen Fragmenten und zu pseudepigraphischen Resten der jüdisch-hellenistischen Literatur* (Berlin 1964).

ZEEGERS-VANDER VORST, N. *Les citations des poètes grecs chez les apologistes chrétiens du II^e siècle* (Louvain 1972).

C. Introducción al texto

Clemente habla de “abundantes libros”, *Biblia ikaná* (STR V 14: 97,7) que Aristóbulo había escrito para mostrar que “la filosofía peripatética depende de Moisés y de los otros profetas”. Véase más adelante T 5. De hecho los fragmentos conocidos parecen depender de una sola obra que bien pudo estar compuesta de “abundantes” libros y cuyo título es posible conjeturar en base a los informes. Clemente habla del “primer libro a Filometer” (véase T 3) y también Eusebio, quien agrega “interpretación (*hermeneían*) de las sagradas leyes” (véase T 5). Las traducciones y códices de la *Crónica* de Eusebio intitulan también “exégesis (*exegéseis*) de las Escrituras de Moisés”.

En cuanto a los fragmentos mismos, Clemente ofrece tres referencias. Una como cita en forma de discurso directo en STR I 22 y dos sin especificar el lugar y el autor que utiliza en STR V 14 : 99 y 107. Estos pasajes son considerados de buen valor textual por WALTER, 19-34. Ellos coinciden casi literalmente con los textos más amplios citados por Eusebio un siglo más tarde, quien ciertamente tuvo también en sus manos los libros de Aristóbulo. Eusebio lo cita en cuatro oportunidades: PE VII 14,1; VIII 10, 1-17; IX 6,6 y XIII 12, 1-16. De estos cuatro

párrafos el primero y el tercero menores en extensión, son reiterados casi literalmente en los dos mayores. En estos dos, el segundo y el cuarto, se contiene pues todo lo que conocemos literalmente de Aristóbulo. Como en el cuarto lugar Eusebio cita tres diversos párrafos, todo este material de PE VIII y XIII se divide a su vez en 4 fragmentos.

La traducción de los fragmentos se ceñirá entonces a estos cuatro párrafos, no sin antes ofrecer un esquema de las correspondencias y no sin notar después algunas variantes de relieve de las citas de Eusebio entre sí, o de éstas con respecto a Clemente.

Fragmento (1=5)	EUSEBIO en PE Texto traducido	EUSEBIO en PE Reiteración	CLEMENTE en STR Correspondencia	Traducción castellana
2	PE VIII 10, 1-17 (14-15)		STR VI 3,32	1 - 84
3	PE XIII 12, 1-2	PE IX 6,6	STR I 22, 150	85 - 100
4	PE XIII 12, 3-8 (3 - 4)		STR V 14: 99,3	101 - 126
5	PE XIII 12,9-16 (10-11) (13-16)	PE VII 14,1	STR V 14: 107,2-4	127 - 175

Observación: El número de los fragmentos ha sido determinado siguiendo la forma tradicional, por lo que el número 1 que se encuentra en PE VII queda incluido en el número 5.

D. Traducción de testimonios

T 1. Los primeros testimonios que conocemos se encuentran en la Biblia helenista. Dice así el libro de los Macabeos II 1,10:

“Los de Jerusalén y de Judea, los ancianos y Judas saludan y desean prosperidad a Aristóbulo, preceptor del rey Tolomeo, de la estirpe de los sacerdotes ungidos, y a los judíos que están en Egipto”.

Este es el encabezamiento de la primera de las cartas que los judíos de Jerusalén envían a los de Egipto, según el libro. Su composición puede situarse en la mitad del siglo I aC. Que este Aristóbulo sea el de nuestros fragmentos lo atestiguan Clemente (véase T 4) y Eusebio (véase T 7). Según WALTER, 13-18, estos testimonios pueden aceptarse como históricos, aunque parece infundada la designación “de estirpe sacerdotal”.

T 2. Clemente en STR I 15 : 72,4:

“Pero de todos estos pueblos el judío es por mucho el más antiguo. Que su filosofía escrita sea anterior a la griega lo prueban los abundantes argumentos aducidos por Filón el pitagórico, sin contar a Aristóbulo el peripatético y a muchos otros”.

T 3. Clemente en STR I 22: 150,1:

“Aristóbulo pues en su primer (libro) a Filometer escribe textualmente: . . .”

Y sigue lo traducido en A 85-96, sin variantes importantes.

T 4. Clemente en STR V 14: 97,7:

“En lo referente a Aristóbulo, que vivía en los tiempos de Tolomeo Filometer y que es mencionado por el autor del compendio de la historia de los Macabeos, ha dejado abundantes libros por los que demuestra que la filosofía peripatética depende de la Ley de Moisés y de los otros profetas”.

Sobre el mencionado “compendio” véase el libro de los Macabeos II 2,23-25 y WALTER, 16.

T 5. Orígenes en *Contra Celso* V 51.

Después de una cita de Celso en que éste denuncia que el método alegórico es absurdo por relacionar cosas sin ton ni son, aclara Orígenes:

“parece que (Celso) quiere referirse a Filón, o a otros más antiguos, como Aristóbulo, pero yo conjeturo que no ha leído sus libros”.

T 6. Eusebio en PE VII 13,7:

Después de una cita de Filón sobre el Logos, añade:

“Y Aristóbulo, otro sapiente varón de entre los hebreos, que vivió en la época del imperio de los Tolomeos, sostuvo las doctrinas que eran propias de su pueblo y dedicó al mismo Tolomeo una interpretación de las sagradas leyes, en donde se dice lo siguiente: . . .”

Y sigue lo traducido en A 127-139.

T 7. Eusebio en PE VIII 9,38:

Después de algunos testimonios sobre la interpretación alegórica de la Ley y después de una cita del pseudo Aristeas, escribe:

“Es ya tiempo de escuchar a Aristóbulo, el que conjugara (*metelechôs*) la filosofía de Aristóteles con la filosofía de su pueblo. Escucharemos su exposición sobre la atribución, frecuente en la Biblia, de miembros humanos a Dios. El mismo es mencionado al comienzo del libro de los Macabeos. En el libro que dedicara al rey Tolomeo se discute sobre este asunto”.

Y sigue lo traducido en A 1-84.

T 8. Eusebio en PE IX 6,12.

Presenta la cita de Clemente a la que se refiere T 3:

“Y así nuevamente Clemente recuerda a Aristóbulo peripatético y a Numenio Pitagórico, diciendo: . . .”

T 9. Eusebio en PE XIII 11,12.

“Estas cosas pues, hemos seleccionado de los escritos de Platón. Cualquier investigador (*philókalos*) encontrará en sus escritos consonancias (*sýmphona*) con nuestras doctrinas, y no solamente en los libros de él sino también en otros. Y como hay quienes iniciaron este trabajo antes, me parece oportuno transcribir algo de lo dicho por ellos. Comenzaré por las palabras dichas por Aristóbulo, uno de los filósofos de entre los hebreos”.

Y sigue lo traducido en A 85 y siguientes.

T 10. Testimonio de Anatolio en Eusebio HE VII 32, 16-18.

Después de exponer diversos cálculos sobre la fecha de la Pascua, añade:

“No es este nuestro cálculo (*lógos*); el cual, por otra parte, ha sido conocido por judíos antiguos y hasta anteriores a Cristo, y ha sido observado por ellos estrictamente. Se lo puede aprender de lo escrito por Filón, Josefo, Museo, y no sólo por ellos sino por otros más ancianos, como los dos Agatóbulo, llamados los maestros de Aristóbulo el grande, el mismo que fuera uno de los setenta traductores de las sagradas y divinas Escrituras de los hebreos, a pedido de Tolomeo Filadelfo y de su padre, y que dedicó a estos reyes libros exegéticos sobre la Ley de Moisés. Estos autores, cuando resuelven la cuestión referente al Exodo, dicen que todos deben ofrecer el sacrificio de la Pascua después del equinoccio de primavera, a la mitad del primer mes, esto es, cuando el sol atraviesa el primer tramo de su esfera, que otros llaman zodíaco. Pero Aristóbulo agrega que para el sacrificio de la Pascua es necesario también que la luna atraviese el segmento equinoccial no bastando que lo haga el sol”.

Estas noticias de Anatolio son inseguras y contienen algunos anacronismos, como el de relacionar a Aristóbulo con Tolomeo Filadelfo. Por otra parte, uno de los manuscritos latinos del texto eusebiano duda en escribir “Aristóbulo el grande” (*tó pány*) y en mera consonancia con el griego traduce “Aristóbulo de Paneas”, dando origen a un error que reaparece de vez en cuando en escritos modernos. Véase por ejemplo el artículo pertinente en *The Universal Jewish Encyclopaedia* (New York 1939) I 474 que titula “Aristobulus of Paneas”. En cuanto a los Agatóbulo, maestros de Aristóbulo, no poseemos otros datos que puedan iluminar esta mención.

E. Traducción integral de los fragmentos

- 1 Ahora bien, habiendo desarrollado extensamente las cuestiones propuestas, levantaste tú mismo la voz, oh rey, inquiriendo por el significado de las manos, los brazos, el rostro, los pies y la marcha que nuestra Ley atribuye a la
- 5 potencia divina. Conviene agregar estas consideraciones sin que sean de ningún modo contrarias a las hechas ante-

riormente. Quiero exhortarte primeramente a recibir estas tradiciones según la verdad de las cosas y mantener siempre una apropiada noción de Dios sin caer en las semejanzas del mito o de la figura humana. De muchas maneras prefiere hablar nuestro legislador Moisés. Tomando expresiones de asuntos que se refieren a las cosas sensibles anuncia otras que tocan la naturaleza de las cosas, y desarrolla argumentos superiores. Quienes poseen buen conocimiento, 15 pues, admiran la sabiduría que hay en él y admiran al Espíritu Santo por el cual fuera proclamado profeta. Entre ellos se cuentan los filósofos ya mencionados anteriormente y muchos otros, como así mismo poetas que recibieron de él la base para grandes argumentos, por lo que también 20 ellos son admirados. Aunque los que se aferran a la materialidad de la letra y no participan del ingenio ni de la intelección niegan que (en él) haya algo de grande y de esclarecedor. Comenzaré por tratar los significados en particular, en cuanto para mí sea posible. Pero si no logro el 25 intento o no convengo, no atribuyas la insensatez al legislador sino más bien a mí, por no haber sido capaz de discernir sus pensamientos. Ahora bien, es harto sabido también entre nosotros que “mano” tiene varias acepciones. Pues cuando tú mismo, que eres rey, envías tus tropas para 30 someter a alguien, decimos que el rey tiene mano poderosa, entendiendo los que escuchan que nos referimos a tu ejército. Lo mismo se entiende en nuestra legislación cuando Moisés dice así: “En mano poderosa te sacó Dios de Egipto”, y también “Dijo Dios, enviaré mi mano y golpearé a los e- 35 gipcios”. Y así habló Moisés al Faraón sobre la muerte de las bestias: “Mira que las manos del Señor estarán sobre tus ganados y una gran mortandad (caerá) sobre todo lo que se encuentra en tus campos”. Así pues, las manos se refieren a la potencia de Dios. En efecto, se reconoce que en 40 las manos está la suma de la energía y de la fuerza de los hombres. Por lo que hizo bien el legislador en trasladar la significación a la majestad, diciendo que era obra de las manos de Dios. Apropiadamente se predica de Dios el “estar”, ya que se entiende en un modo supremo referido a 45 la construcción del cosmos. Pues Dios está sobre todas las cosas y todas ellas están debajo, ya que recibieron

- el “estar”; por eso los hombres entienden que las mismas son inmutables. Por ejemplo, nunca el cielo se convirtió en tierra ni la tierra en cielo, nunca el sol brillará como luna ni la luna como sol, ni los ríos (se convertirán) en mares ni los mares en ríos. El mismo discurso vale para los animales. El hombre no será bestia ni la bestia hombre. Esto vale para los demás seres, sean plantas u otras cosas, ya que no pueden transmutarse y reciben los cambios y la corrupción dentro de sus propios límites (de especie). El “estar” es pues cosa divina, según lo ya dicho, estando todas las cosas sometidas a Dios. La misma escritura de la Ley habla del descenso de Dios sobre la montaña en el momento de ser promulgada, para que todos contemplen la acción de Dios. El descenso es algo manifiesto. Y así debe expresarse el que quiera conservar el modo propio del discurso sobre Dios. Como el mismo legislador dice, es manifiesto que al descender Dios, ardió fuertemente la montaña, sonaron las trompetas, mientras el fuego crecía sin sustento. Una multitud de más de cientos de miles veía arder el fuego mientras rodeaba la montaña por todos lados con buena posibilidad de visión durante al menos cinco días. Este descenso no es local, ya que Dios está en todo lugar. Ante todo es admirable la potencia del fuego que abrasa todas las cosas ardiendo sin sustento y que nunca consume, sosteniéndolo el poderío que viene de Dios. Alcanzando las llamas cuanto crecía sobre aquella montaña, nada se consumió sino que todo el verdor permaneció libre del trabajo del fuego. Contemporánea y juntamente con el fulgor del fuego se oía un fortísimo sonido de trompetas, sin que allí hubiera tales instrumentos y sin que hubiera quienes los tocaran. Todo esto acontecía por disposición divina. Por todas estas evidencias debe decirse que se trataba del descenso de Dios, puesto que todos los presentes podían aprehender cada cosa con claridad: que el fuego consumía, como ya se dijo, que no había acción humana para hacer escuchar las trompetas, que no había allí tales instrumentos, sino que, sin tales medios, Dios mostraba su propia y suprema majestad.
- 85 Está a la vista que Platón dependió de nuestra legislación como está a la vista que estudió con gran atención cada

una de las cosas que en ella se encuentran. Ella había sido traducida por otros antes de Demetrio Falero, antes de las conquistas de Alejandro y de los persas. Es decir, 90 lo referente a la emigración desde Egipto de nuestros ciudadanos los hebreos, a todas las hazañas realizadas por ellos, a la conquista del país y a la exposición de toda la legislación. Como es bien patente, el antedicho filósofo recibió de ella muchas cosas. Aconteció así tam- 95 bién que un gran sabio como Pitágoras incorporó mucho de lo nuestro en el desarrollo de sus doctrinas. La completa traducción de todo lo que contiene nuestra Ley (tuvo lugar durante el reinado de tu antepasado (Tolomeo) apodado Filadelfo y distinguido entre todos por su celo, ocupándose 100 de todo este asunto (de la traducción) Demetrio Falero.

Se debe recibir la expresión “voz divina” no como dicción de palabra sino como producciones de hechos, ya que según nuestra legislación Moisés llamó palabras de Dios a toda la generación del cosmos. Reiteradamente dice pues de ca- 105 da cosa “Dios dijo y se hizo”. Me parece que Pitágoras, Sócrates y Platón coinciden en todo esto y lo siguen, pues ellos dicen que escuchan la voz de Dios al contemplar la construcción de todas las cosas, producida con perfección y continuamente mantenida por Dios. También Orfeo, en los 110 poemas sobre la sagrada palabra, dice que todas las cosas se producen en ella y por la divina fuerza se mantienen consistentes, y que (por ella) existen las cosas mortales y que Dios está sobre todas las cosas. Dice pues así:

[siguen 41 versos atribuidos a Orfeo y 9 a Arato]

115 Pienso que se ha mostrado claramente que la potencia de Dios se extiende por todas las cosas. Así mismo, lo que celebran los mencionados poetas bajo las denominaciones de Zeus o Júpiter se debe atribuir, según la mente de los mismos, a Dios. Con lo que dicen lo mismo que nosotros. 120 No sin razón pues hemos citado estos testimonios que tocan la cuestión. Todos los filósofos concuerdan en que las concepciones sobre Dios deben ser santas; este concepto es invocado rectamente y en grado sumo por nuestra escuela. Entre nosotros se estudian todos los puntos de

125 la tractación de la Ley: sobre piedad, justicia, templanza y sobre los otros bienes verdaderos.

Es pues justo decir que Dios ha producido el mundo todo y que, ya que la vida está llena de males, nos ha dado para descanso el día séptimo, el cual, según la naturaleza

130 de las cosas, debe interpretarse como primera génesis de la luz, en la que todas las cosas se comprehenden. Eso mismo se transfiere también a la sabiduría, pues de ella procede toda luz. Algunos que pertenecen a la escuela del Peripato le asignan a ella la función de antorcha, ya que

135 los que la siguen constantemente transcurren toda la vida sin perturbación. Más clara y correctamente uno de nuestros antepasados, Salomón, dijo que ella existe antes que el cielo y la tierra. Lo cual concuerda con lo mentado anteriormente. En cuanto a lo dicho con claridad por la le-

140 gislación, que Dios “descansó” en él (séptimo día), no se debe entender, aunque así lo quieren algunos, como que Dios dejara completamente de obrar, sino en el sentido de que terminó de fijar la disposición de las cosas para que, en el tiempo, se reprodujeran siempre las mismas. Signifi-

145 ca que en seis días creó el cielo y la tierra, como así también todo lo que hay en ellos, para hacer conocer los tiempos y preanunciar el orden con que cada cosa antecede a la otra. De este modo conserva cada cosa en su orden y no lo modifica. Dispuso firmemente que éste (día) fue-

150 ra de guardar, como signo del septenario logos establecido entre nosotros, en el cual tenemos conocimiento de las cosas divinas y humanas. Todo el mundo, pues, gira en ciclos a través de las hebdómadas, tanto los engendrados animales como todo vegetal que florece. Por ellos se dice

155 que este día llamado sábado es “repose”. Claramente anuncian también Homero y Hesíodo, los que dependen de nuestros libros, que es (día) santo. Hesíodo dice así:

“El primero de la luna, el cuarto y el séptimo días sagrados”.

Y también:

160 “Y el séptimo día, nuevamente la luz brillante del sol”.

Y Homero dice así:

“Y el séptimo día se convierte así en día sagrado”.

Y también:

- “Había llegado el día séptimo, en el que todo se cumple”.
- 165 Y también:
 “Y en la séptima aurora dejamos las ondas del Aqueronte”.
 Con lo que significa que, apartándonos del vicio y del mal del alma, repudiando lo que antes preferíamos, recibimos el conocimiento verdadero en el septenario logos de la verdad.
- 170 Y así habló Lino:
 “Y apareció la séptima aurora, en la que todo estaba preparado. Feliz el día séptimo, feliz la séptima generación”.
 Y también:
 “El séptimo es el primero, el séptimo es perfecto”.
- 175 Y también:
 “En septenas están ordenadas las cosas todas del estrellado cielo, y en círculo brillan al girar los años.”

F. Comentario filológico

Las expresiones comentadas aparecerán entre comillas, precedidas por el número de renglón del texto traducido y seguidas, cuando el caso lo requiera, por la transliteración del original griego.

- 2 “oh rey”. Se refiere con seguridad a Ptolomeo IV Filometer, y no a Ptolomeo II Filadelfo como por error consigna un manuscrito de Clemente, *Stomata* V 14 : 97, 7, corregido justamente por STAEHLIN *ad loc.*
- 5 “potencia divina”, *epi tes theías dynámeos*. Aquí la formulación del problema lleva implícita la solución que habría de darle Aristóbulo. En efecto: no es de Dios mismo del que se predicen los miembros humanos, sino de la manifestación de su potencia. Ella no es personalizada, como es el caso de otros escritos judeohelenísticos, sino que es la acción misma de Dios que crea y conserva, como se expresa en la conclusión de A 38-39, y en otros lugares: A 79 y A 84. La idea de *dynamis* es concebida en A 115 a la manera del *pneuma* o del *logos* de los estoicos, que se extiende por todas las cosas. No se descubren trazos aristotélicos en el uso de este término.

- 8 “según la verdad de las cosas”, *physikōs*. El adverbio y el adjetivo “físico” tienen ya en Aristóbulo valor técnico: se trata del discurso que toca la naturaleza o la realidad misma de las cosas. Distinguiéndolo los estoicos de otros dos aspectos del discurso: el puramente lógico y el ético, el término es usado por Aristóbulo para oponer dos niveles de la lectura de la Biblia, uno según la apariencia sensible, otro según la realidad significada. En este sentido reaparece el término en A 13 y A 129. Dos siglos más tarde Filón mantendría esta misma semántica del término: la lectura “física” de la Biblia es la que descubre la verdad profundamente a diferencia de la literal que se queda en la superficie: véase *De posteritate* 7, 60, 85, *Quod deus* 11, 77, etc. Sin embargo, el mismo Filón le dará un valor menor al aspecto “físico” cuando se lo compare con el “ético”, véase *Legum all.* I 39; II, 5; II, 12, etc. La distinción de dos niveles de lectura del texto revelado es uno de los principios fundantes de la escuela judeohelenística y más tarde de la cristiana alejandrina. Esta distinción se formula ya en A 8-23, y se encuentra en *Aristeas* 171.
- 9 “apropiada noción de Dios”, *ten harmózousan éнноian peri theoû*.
- 10 “de muchas maneras”, *pollachōs*. Es el mismo término que había impuesto Aristóteles para referirse a la analogía del término “ser”. Véase *Metaf.* 1003 a 33, y 1026 a 34. Sintomáticamente Filón deja de usarlo para referirse a la polivalencia del lenguaje.
- 13 Argumentos que “tocan la naturaleza de las cosas” o sus “disposiciones físicas”, *physikás diathéseis*. Véase el comentario a A 8.
- 17 Los filósofos ya mencionados anteriormente probablemente sean los de A 105-6: Pitágoras, Sócrates, Platón.
- 20 “los que se aferran a la materialidad de la letra”, *tōi graptōi mónon proskeiménois*. Se trata de los que no ven el valor “físico” o filosófico del texto, según lo dicho sobre A 8. Esta expresión se dirige directamente a los lectores paganos que

criticaban los antropomorfismos bíblicos desde una perspectiva filosófica. Pero, indirectamente, alcanza con probabilidad también a los judíos alejandrinos que se resistían a una interpretación alegórica de la Ley. Esto mismo sucede en *Aristeas* 57, 87-98, 171 y en Filón, por ejemplo en *Leg. all.* III 236, *Quod deter.* 167 y *De fuga* 179.

- 24 “si no logro el intento”. Como en Filón y en los rabinos, toda aproximación al texto está sometida a la relatividad de la exégesis. Es un caminar hacia la verdad; la verdad está siempre en el texto.
- 28-43 “manos”. El primer ejemplo exegético de este fragmento se refiere a las manos de Dios. Los textos que cita no corresponden a la literalidad de ninguna de las traducciones griegas conocidas, por lo que se supone que recuerda aproximadamente *Exodo* 3,20 y 9,22.
- 44-57 “estar”, *stásis*. El segundo ejemplo exegético que aparece en este fragmento es el “estar” o permanecer de pie atribuido a Dios. El castellano permite traducir *ístemi* con una sola voz, “estar”, diferenciándolo de *einai*, “ser”. Aristóbulo emplea una forma abstracta sustantivada. El problema es la ausencia de toda referencia al texto bíblico. Se trata evidentemente de la exégesis de un texto en que se dice que “Dios estaba. . .” y la interpretación es la siguiente: no se debe entender este verbo en forma local como quien está parado sobre algo, sino en forma traslaticia. Es decir, Dios tiene la “permanencia” y solamente Dios da “permanencia” a las especies que ha creado. La exégesis judeoalejandrina ofrece otros ejemplos posteriores que iluminan la tradición sobre el “estar” y sugieren los posibles textos que sustentaron el comentario de Aristóbulo. Así por ejemplo Filón atribuye repetidamente la *stasis* a Dios: en *De somniis* II 222 se lo hace comentando *Exodo* 24, 10, donde se menciona el lugar donde “se paraba” Dios. Véase también *Leg. all.* II 99, *De posteritate* 23 y 29, *De gigantibus* 49, *De mutatione* 54, *De somniis* I 241-2 y II 237. Un importante texto para Filón es *Exodo* 17,6 “yo estaré ante ti en la roca. . .” Que Filón lee en una versión diversa de los LXX: *hode stás ego pro tou se*, y que comenta en

De confusione 138, y también en *Leg. all.* III 4, *De sacrificiis* 67, *De migratione* 183, y *De somniis* II 221. El sentido de todos estos comentarios es coincidente: la atribución a Dios de “estar parado” debe entenderse en modo supremo, del único que “permanece” inmutable, y el único que es capaz de conferir inmutabilidad a los seres creados.

- 46-47 “ya que recibieron el estar”, *kai stásin eilephen*. Los seres creados no poseen de por sí mismos la estabilidad, *stásis*, sino que participan de la estabilidad divina. Una idea cercana encontramos en Filón: *De somniis* I 241-2, *Leg. all.* III 38, *De confusione* 29-31, *De mutatione* 57, etc. En *De somniis* II 237 se establece un orden de participación: en primer lugar la “estabilidad” corresponde a Dios, en segundo lugar a su Logos, en tercer lugar al hombre sabio, en cuarto lugar al ejercitante que progresa. Sin embargo hay una diferencia clara entre las dos exégesis. Para Filón se trata de la estabilidad existencial: Dios es el que existe y da la existencia. Para Aristóbulo se trata de la estabilidad esencial: las especies o esencias de las cosas se mantienen inmutables a través de las mutaciones de los individuos. La estabilidad de las especies es un don del que es estable por sí mismo, Dios. En este sentido puede atribuirse un cariz “peripatético” a Aristóbulo. El término *stasis*, por otra parte, había sido usado en sentido metafísico por Aristóteles cuando escribe en *Metafísica* 1004 b 29: *oion stásis tou henós, kínesis de tou pléthous*. En un sentido cercano al que nos ocupa, en 1013 b 25 se habla de la *stasis* que otorga el agente, por lo cual es posible entender no solamente el reposo del movimiento físico, sino también la plenitud formal respecto al fin del movimiento. Ver también *Física* 228 b 6.
- 48 “inmutables”, *akíneta*. La expresión, tanto en la tradición aristotélico-platónica como judeohelenista, puede entenderse de dos maneras: lo “inmóvil” es la plenitud divina o ideal porque no cambia; o lo “inmóvil” es la materia porque no es capaz de darse a sí misma el movimiento sin la intervención eficiente. En este caso, el contexto obliga a tomar el primer significado. Las especies no cambian y los cambios de los in-

dividuos se realizan dentro de las posibilidades de cada especie. Las esencias cósmicas son entonces inmutables por participación. El mismo sentido de *akínetos* lo encontramos en Filón, *De posteritate* 28, donde se habla de inmovilidad de Dios que a su vez es participada al sabio. Véase también *De somniis* I 249 y *De specialibus* II 58 donde se alude precisamente a la inmovilidad de las leyes de la naturaleza cuando engendra seres según su especie. Sobre los múltiples sentidos de *akínetos* recordar Aristóteles, *Metafísica* 1012 b 31 y 1068 b 20. El concepto de *stasis* en sentido metafísico se une al de inmutabilidad en Platón, *Timeo* 40 b 3 donde se describe lo inmutable que sostiene el giro cósmico con las expresiones *akínetos kai hestós*. Esta acepción de *akínetos* es desconocida en el griego de la LXX, de Aristeas y de cristianos, con excepción de los alejandrinos.

- 54-55 “no pueden transmutarse”, *ametábleta*, parece oponerse a “reciben los cambios y la corrupción”, *tropás lambáneí kai phthorás*. La interpretación se debe hacer en un contexto aristotélico: las especies son inmutables, mutables los compuestos individuales. Filón atribuye el concepto *ametábletos* solamente a Dios, no a las especies ni a otra naturaleza creada. Es un concepto aristotélico, aunque referido más bien a la inmovilidad propia de la causa material, véase 1014 b 28 y 1019 a 27. En la Física, 230 a 10. Como el anterior, este término no es usado en esta acepción por el griego bíblico, ni del Nuevo Testamento, ni cristiano. Aquí también hace excepción el cristianismo alejandrino, véase Clemente STR VI 10 p. 471.
- 56-57 “El estar es pues cosa divina, según lo ya dicho, estando todas las cosas sometidas a Dios”, *he stásis oun he theía katá tauta an légoito, pantôn hypokeiménôn tōi theōi*.
- 58-84 “descenso de Dios”, *katábasis theía*. Es el tercer caso exegético del fragmento. Pero tampoco hay citas expresas de la Biblia sino referencias libres que combinan dos pasajes de *Exodo* 19 y de *Exodo* 3. La conclusión es coincidente con lo dicho del primer caso: se trata del “descenso” del poder majestuoso de Dios.

- 64-65 Se combinan elementos de *Exodo* 19,16, las trompetas; de 19,18, el fuego; de *Exodo* 3;2 el fuego que arde sin consumirse.
- 67-68 Cinco días, al menos. Es un cálculo hecho probablemente sobre los textos *Exodo* 19,16 en su desarrollo hasta 24,16.
- 68-69 El descenso no se debe entender espacialmente, sino como de la potencia de Dios. *hoste ten katábasin me topikén einai, pantachû gar ho theós estin.*
- 85-87 *Phaneron, hoti katekolouthesen ho Pláton tēi kath´hemās nomothesíai, kai phanerós esti perieirgasménos hékasta tōn en autēi.*
- 88-100 “Demetrio Falero”, mano derecha de Tolomeo Filadelfo, había sido el genio organizador e iniciador de los que sería a lo largo de varios siglos la Biblioteca y el Museo de Alejandría. Sobre esto, véase PARSONS, E. *The Alexandrian Library glory of the hellenic world* (Amsterdam-London 1952) 117-119. La carta de Aristeas, véase 9-11 y 29 y los comentarios de A. PELLETIER en la edición francesa de Sources Crétiennes 89, lo considera el organizador de traducción griega de los 72 ancianos. En cuanto a la posibilidad de una traducción griega de las partes de la Ley que menciona aquí Aristóbulo (al menos parte de Exodo, Deuteronomio y Josué), los investigadores tienden a considerarla una fantasía para fundar la dependencia de los filósofos anteriores a Alejandro. Así por ejemplo H. SWETE, *An introduction to the Old Testament in Greek* (Cambridge 2 1914) 2 y s. Sin embargo, es difícil descartar de plano todo fundamento para la afirmación de Aristóbulo.
- 101-2 *Deī gar lambánein ten theían phonén, ou rheton lógon, all´ érgon kataskeuás.* Una de las afirmaciones fundamentales de Aristóbulo. Clemente cita todo este párrafo 101-109 en discurso indirecto, e invirtiendo el contenido. La variante más importante está en la frase que coloca al final, y que corresponde a la que Eusebio deja al inicio. Dice así: *Eipen kai*

egéneto, ton lógon tou theou érgon einai diagráphontos. Es decir, “dijo y fue hecho, describiendo (con esto Moisés) que la palabra de Dios es acción”. Es probable que la cita de Eusebio siga más de cerca el escrito de Aristóbulo, y según esto se ha mantenido la traducción. En la idea, hay coincidencia de los dos testimonios, aunque con matices diferenciados.

- 102 *lógon - érgon*: la oposición de estos dos conceptos, palabra y obra, tiene varios matices en la tradición filosófica griega. Pero la identificación que hace aquí Aristóbulo entre “decir y hacer” de Dios tiene ocasión y sentido por el texto bíblico y el contexto cultural semita. El hecho de que la doctrina estoica del *lógos* había desplazado la concepción tradicional griega en una dirección favorable al sentido dado aquí por Aristóbulo, levanta un interrogante no resuelto satisfactoriamente por los historiadores de las ideas filosóficas: si son los estoicos los que posibilitan este concepto capital de la escuela judeohelenista, o si son éstos los que pasan a determinar las tradiciones helenísticas, o si, tercera posibilidad, se trata de movimientos independientes el uno del otro, movidos por los mismos fermentos de la época. Sobre la transformación del concepto de *lógos* en el helenismo puede verse con utilidad y abundante bibliografía H. KLEINKNECHT, *Der Logos in Griechenland und Hellenismus* = TWNT IV (1942) 78-89, donde se le da justa importancia a Filón, representante del judaísmo helenista, pero no se destaca este texto de Aristóbulo, dos siglos anterior.
- 102 “producciones de hechos”, *érgon kataskeuás*. El término *kataskeué* como el verbo correspondiente pertenece al campo de la técnica: construcción de casas, de caminos, etc. Aplicado a la obra creadora de Dios tiene un doble y coincidente valor semántico: ordenar una expresión lingüística y dar la estructura a una realidad. El uso de Aristóbulo pudo estar preparado por la tradición aristotélica. En efecto, a diferencia de lo que acontece en el léxico platónico y académico, en Aristóteles recibe la voz *kataskeuászein* con preferencia una connotación lógica. Así se construyen razonamientos, 1096 a 19, 1403 a 25, 1401 b 3, etc. Hay una referencia también a la construcción del mundo, en *Metaf.* 894 b 25. La relación

del concepto “construir” con la voz creadora de Dios persiste ya en la mente de los traductores de la LXX. Véase *Isaías* 45,9 y 45,7 que tiene directa relación con la mente de Aristóbulo: dice Dios *ego ho kataskeuásas phôs*. Se observa también en otros traductores como Símaco, en *Salmo* 118 (9), 96. Cf. con los escritos no canónicos *II Macab* 15,39 y *IV Macab* 2,21. Para la carta de *Aristeas* 160, las obras divinas son llamadas *tas toû theoû kataskeuás*. Cf. *Aristeas* 157 y 159. Lo cual también trae resonancias estoicas, cf. SVF III 493, citando a Dióg. Laerc. VII 107; SVF III Diógenes Babil. 24, citando a Dióg. Laerc. VII 59. Véase el paralelo de A 143.

- 103-104 *holen ten génesin toû kósmou theoû lógous*. El plural *lógous* tiene importancia, puesto que permitirá estudiar la creación en sus estructuras diferenciadas como pertenecientes a las “palabras” dichas por Dios, que son las “palabras” que leemos en la Biblia. Estas son las “disposiciones de la realidad” de las que se habla en A 13. Este es un paso hacia el *kósmos neotós* del cual hablará por primera vez Filón.
- 105 “Me parece”, *dokoûsi moi*, expresión más prudente en este argumento, a diferencia del “es evidente” o “está a la vista” de A 85 y siguientes.
- 107 Ni Pitágoras ni Sócrates ni Platón dijeron tal cosa, evidentemente. Este es el fundamento del dubitativo “me parece”. Sin duda aquí Aristóbulo deja correr en su texto una de las tantas elaboraciones neopitagóricas de grupos alejandrinos, probablemente judíos, que trabajaban ya con mentalidad concordista. La “voz de Dios” se refiere al *daimon* interior que habitaba en Sócrates, y por extensión, a los otros filósofos, que ya debían estar reunidos en la fuente de Aristóbulo. Sobre la relación de la presencia del demonio interior y la visión de la estructura del mundo, STAEBLIN en el comentario del texto *ad loc.* propone como fuente a Jenofonte, *Memorables* IV 3, 12-14. Más sobre este tema puede verse en Fr. ANDRES, *Die Engellehre der griechischen Apologeten des 2. Jahrhunderts und ihr Verhältnis zur griechisch-römisch Dämonenlehre* (Padeborn 1914) especialmente 101-157. El comentarista francés de la edición de *Stromata*, Le BOULLUEC,

cita también a M. DITIENNE, *Xénochrates et la démonologie pythagoricienne*. Revue des Etudes Anciennes 60 (Paris 1958) 271-9.

- 110-113 En la presentación que hace Aristóbulo de los versos de Orfeo se percibe una idea bíblica combinada con formas lexicales e ideológicas propias de los estoicos. Recuérdese por ejemplo a Plutarco, *De Iside et Os*. 45, y al judío *Aristeas* 157, etc. El divino *lógos* atraviesa, ata y mantiene todas las cosas.
- 114 Por límites de tiempo y espacio dejamos a un lado por ahora la traducción de los complejos versos de ambos poetas, cuya presencia en el texto de Aristóbulo es todavía tema de discusión para los especialistas. Cf. WALTER, 114 ss.
- 115 Véase comentario a A 5.
- 117 La polinomia de las divinidades se resuelve en una única teología. Tema y método estoico, estudiado por PEPIN, J. *Mythe et Allégorie. Les origines grecques et les contestations Judéo-Chrétienne* (Paris 1958). La misma idea es desarrollada por *Aristeas* 16, pero puesta en boca de un griego: "Pues es el Dios soberano del universo que adoramos todos los hombres y que nosotros llamamos de otra manera: Zeus".
- 129-131 *kai dédoken eis anápausin hemîn, dia to kakópathon einai pási ten biotén, hebdomén heméran, he de kai próte physikós an légoito photós génesis, en hōi tá pánta syntheoreftai*. Se inicia aquí una exégesis judeoalejandrina según la cual la reiteración bíblica "creó el cielo y la tierra" después de la mención del día séptimo o del descanso (*Génesis* 2,1-4) se refiere a la luz primera, o a la sabiduría anterior a todas las cosas. En Filón es posible contemplar esta exégesis más desarrollada: en *Génesis* 2,1-4, se cierra el ciclo revelador de la primera creación o creación del mundo inteligible, *Génesis* 1, para dar lugar luego a la narración de la "modelación" del mundo sensible, a partir de *Génesis* 2,5. Recuérdese lo escrito por Filón en *De ofificio* 20-29; 36-37; *Leg. all.* 1-20, etc. Este tipo de exégesis puede asimilar elementos pitagóricos, diciendo que Dios antes de crear lo sensible crea los princi-

pios numéricos, o elementos platónicos, diciendo como Filón que Dios crea primero el “mundo inteligible”, o elementos aristotélicos, diciendo como Aristóbulo que primero hizo Dios el orden o la precedencia de las especies en sí mismas. Los libros deutero-canónicos judíos, algunos contemporáneos otros posteriores con respecto a nuestro filósofo, muestran cómo estaba extendida entre judíos, especialmente alejandrinos, la especulación sobre la “primera luz” entendida como “sabiduría” de Dios, surgida de El antes de todas las cosas y que sostiene todas las cosas. Véase *Proverbios* 8,22-31, *Sirácidas* 1,1-10 y 24,1-10, *Sabiduría* 7,21 - 8,1. En esa luz, todas las cosas están comprendidas, o son inteligibles; no puede ignorarse el valor filosófico del *syntheoreftai*.

- 137-138 Salomón dijo que ella existe antes que el cielo y la tierra. Se refiere al libro de los *Proverbios* 8,22, libro atribuido a Salomón y compuesto al menos dos siglos antes de Aristóbulo. Posterior a éste es sin embargo el llamado *Sabiduría* de Salomón, escrito también en Alejandría probablemente un siglo después, y que reitera la misma idea en 8,4.
- 138-139 “Lo cual concuerda con lo mentado anteriormente”. Esta afirmación puede atribuirse a lo dicho sobre los peripatéticos en A 134 ss., o puede considerarse referida a otra cita filosófica que no aparece en nuestros fragmentos, y que habría sido anulada por el carácter abreviado de la cita. Probablemente no sea necesaria esta segunda hipótesis.
- 140 “Que Dios descansó en él”, *apopepaukénai tón theón en autêi*. El descanso de Dios es otro de los antropomorfismos que debe ser interpretado en su sentido profundo. A partir de Aristóbulo, el tema del reposo divino será desarrollado reiteradamente por alejandrinos judíos, cristianos y gnósticos.
- 143-144 *all'epi tõi katapaukénai ten táxin autôn, outo te eis pánta ton chrónon tetachénai*. Este es el sentido profundo de la expresión “descansó Dios”. No se trata de una *apópausis* sino de una *katápausis* en sentido transitivo: Dios concluyó de conformar la estructura de las cosas, en vistas a la generación de las mismas en el tiempo, según especies. El descanso no

implica un cambio en Dios, sino en las cosas, y de este modo se salva la dignidad del Dios judío con un concepto platónico y aristotélico: la atemporalidad de la acción divina, opuesta a la temporalidad de lo movido por Dios.

- 145 “en seis días”. Los seis días fueron cerrados o clausurados por el “descanso” del séptimo. Se completa así la hebdómada en la cual están encerrados todos los seres creados en su naturaleza o esencia. Se trata de la hebdómada ideal que posee en sí todas las medidas y números de las cosas sometidas al devenir. Así entenderá Filón dos siglos más tarde el pasaje bíblico referido al séptimo día: “este perfecto lógos (referido a *Genesis* 2,4) que se mueve de acuerdo con el número siete, es el origen de la creación de la inteligencia ordenada según ideas, y de la sensibilidad noética, si es lícito hablar de sensibilidad noética, ordenada según las ideas” *Leg. all.* I 19.
- 146-148 “para hacer conocer los tiempos y preanunciar el orden con que cada cosa antecede a la otra”, *hína tous chrónous delósei kai ten táxin proeípei, tí tinos proteref.* Encontramos aquí los intentos de formación de un lenguaje técnico, desde la filosofía hacia la exégesis. “Mostrar” los tiempos equivale a la expresión creadora y autoritativa de la ley a la que se someten los seres producidos según la naturaleza. *Proeípei*, voz derivada de *pro-légo* denota una dicción anticipada de algo, como si Dios al pronunciar las cosas de la hebdómada hubiera pre-determinado el orden (*táxis*) universal de las mismas. Lo que predetermina Dios es “cuál precede a cuál”, y aquí el verbo *proterefn*, anteceder, recuerda el sentido técnico que se encuentra particularmente en Aristóteles para referirse al orden cronológico y fisiológico de las mutaciones de los animales, véase 741 b 35, 775 a 26 y *passim*.
- 148-149 “De este modo conserva cada cosa en su orden y no lo modifica”, *táxas gar outos autá synéchei kai ou metapoief.* Dios mantiene el orden de las cosas, según una idea que encontraremos nuevamente en Aristéas y Filón. La expresión *táxis* tiene antecedentes platónicos y aristotélicos en este sentido. Aquí se trata del orden estructural y el cronológico, dado que en la naturaleza ambas cosas están íntimamente relacionadas,

y ambas cosas estarían preanunciadas en el texto de *Génesis* 1. Subyace la idea de que Dios crea primero las esencias o el orden de las cosas, como después se habría de expresar con mayor desarrollo en Filón: *De opificio* 13, donde se advierte que Dios concibe todas las cosas simultáneamente pero manifiesta el *orden* de esas cosas en la narración de los seis días; *ibídem* 28, 67 s., 78 y 87. En 34 se refiere al orden de las realidades noéticas, o ideales, que serían las que Dios “ordenó” en los seis días. Ver también *Leg. all.* II 24, y 73; *De specialibus* IV 187.

150 “como signo del septenario logos. . .”, *héneken semeíou tou perí hemás hebdómou lógou kathestótos*. El principio del siete abraza el conocimiento de todas las cosas. Se trata de una tradición pitagórico-alejandrina que había germinado entre judíos alejandrinos ya antes de Aristóbulo. Filón habría de conocer esta tradición y extenderla todavía. Recuérdese el amplio desarrollo en *De opificio* 89-111, que concluye precisamente así: “Tan grandes cualidades y otras más pone de manifiesto el 7 en orden a las cosas incorpóreas e ideales. Pero su naturaleza trasciende esa esfera y se extiende a toda sustancia visible sin excepción, al cielo y a la tierra, hasta los extremos del universo”. Véase también 112-128.

151 “en el cual tenemos conocimientos de las cosas divinas y humanas”, *en hōi gnōsin échomen anthropínon kai theíon pragmatón*. El principio del siete o logos septenario es el lugar de todo conocimiento, es decir, de la filosofía que es también exégesis. El texto encierra la misma definición estoica de filosofía, como *epistéme theíon kai anthropínon pragmatón* (SVF II 36). Pero en vez de *epistéme* Aristóbulo emplea un término que habría de desplegar ampliamente su significado en Alejandría: *gnōsis*, término que se reitera en A 169. En estos casos “gnosis” significa el total conocimiento de la verdad, oculto en el secreto del sábado y de la Biblia, que debe ser llevado a la luz mediante la interpretación. En él se identifican filosofía y exégesis.

152-154 “Todo el mundo. . .”, *di hebdómádon de kai pás ho kósmos kykleítai tōn zoogonouménon kai ton phyoménon apánton*.

153 y ss. Las citas de poetas antiguos son conservadas también por Clemente STR V 14 : 107,2-4, con algunas variantes de importancia: omite todo el comentario traducido en A 167-169, es decir la exégesis sobre el paso del Aqueronte; atribuye a "Calímaco" los versos atribuidos a "Lino" en A 170, probablemente para evitar un nombre excesivamente mitológico; agrega un hemistiquio cuyo texto es "era día séptimo, día sagrado". WALTER, 150-171, ha estudiado la procedencia de estas citas. Se trata de florilegio de textos paganos inauténticos a partir de una cita auténtica de *Odisea* V 262. Podría haber algún material antiguo desconocido, pero es clara la mano de un redactor pitagórico y de otro judío-pitagórico anteriores a Aristóbulo.

167-169 Ver lo antedicho sobre A 151. Este último comentario de Aristóbulo a un supuesto verso de Homero relaciona el sábado con el examen de conciencia y el perfeccionamiento moral, en lo cual está implícitamente dada la relación estoica entre sabiduría y ética, y la relación judía entre Ley y obediencia. Algo semejante habría de acontecer en Filón, para quien el sábado es tanto el día de la purificación del corazón, *De opificio* 128, *De decalogo* 96 ss., 105, como el día de la contemplación y de la filosofía, *De sepcialibus* II 58-64, 214, *De decalogo* 97, 105, porque el *sábado* o séptimo día es el día del natalicio del mundo, el inicio de la perfección, *De opificio* 89, *De vita Mosis* I 207, II 210, *De specialibus* II 59, 70, 157. La conjunción de exégesis filosófica del "sábado" y de tradiciones pitagóricas se mantiene a través de Filón en la escuela cristiana de Alejandría, como puede verse en *Bernabé* XV 1-9.

G. Comentario histórico doctrinal

El siguiente comentario se limitará a destacar algunos puntos importantes para la historia de la filosofía y de la cultura helenística.

1. La "escuela" filosófica de los judíos alejandrinos.

La primera observación debe iluminar el hecho de que ya en el siglo II a.C. Aristóbulo se consideraba dentro de una "escuela" filosófi-

ca¹. Escuela que se atribuía el trabajo de haber interpretado o leído filosóficamente la Ley de Moisés, según A 124-126, según una subdivisión de las virtudes que recuerda las prácticas platónicas y estoicas de la época². Más tarde otros considerarían “filósofos” a los sabios de Israel³, mientras que los griegos anteriores a Aristóbulo designaban a los judíos casi unánimemente con el apelativo de “filósofos”, cf. HENGEL I 225 s. Pero es Aristóbulo la primera persona, entre los judíos, a la que se le atribuya las notas profesionales del filósofo y del que se conserven textos concordantes con este apelativo. Nada sabemos de sus maestros, mencionados por Anatolio en el citado testimonio número 10, ni de los otros sabios judíos relacionados por legendarias memorias con la traducción de la Biblia y con la fundación del Museo.

Las ideas centrales de esta escuela pueden exponerse en tres afirmaciones. a) La unicidad del principio de todas las cosas, Dios, y su omnipresencia, por medio de su conocer-hacedor y de su poder. b) La consonancia de todo lo que sobre este Principio dicen la Biblia y los filósofos, pero con preeminencia de la Biblia. c) El método de la alegoría o interpretación filosófica del texto bíblico. En el texto se distinguen una verdad profunda, coincidente con la filosofía, y una expresión literaria a veces antropomórfica, mítica, narrativa, etc., que impone ella misma la tarea hermenéutica.

Estas ideas aparecen ya definitivamente conformadas en Aristóbulo, cf. HENGEL I 165 y notas, se documentan en la carta de Aristeas, y se desarrollan principalmente en Filón⁴, sin olvidar que estos textos y las diversas tradiciones aluden a “muchos otros” cuyos textos o nombres no conocemos. Estas ideas, a su vez, encontrarán pleno desa-

¹ Recuérdese lo dicho por Diógenes Laercio VII 92, y en general los textos de SVF (= Stoicorum Veterum Fragmenta) III 262-294.

² A 123-4. El mismo término *aíresis* es utilizado para la “escuela peripatética” en A 133-4.

³ Véase *Aristeas* 31 y 235. También en Filón, *De vita contempl.* 2 y *De officio* 1, etcétera.

⁴ Es notable la tradición casi invariable de los Padres cristianos de designar a esta escuela como de “Aristóbulo, Filón y muchos otros”, véase la traducción de Testimonios n. 2, 5 y el contexto de n. 7 y 9.

rollo en la escuela cristiana alejandrina⁵, que a su vez es el exclusivo canal por donde han llegado hasta nosotros los fragmentos y los textos. En algunos aspectos influirán estas ideas en el desarrollo del gnosticismo, del neopitagorismo y del neoplatonismo, temas sobre los que queda todavía mucho por estudiar. Las tradiciones de la escuela judeohele-nista, por otra parte, no encontrarán casi ecos en el judaísmo palestinese o talmúdico⁶.

Esto último no quiere decir que no haya coincidencia en el desarrollo de los temas alejandrinos con el judaísmo palestinese. Es verdad que en algunos aspectos Aristóbulo está más cerca de los rabinos de Jerusalén que de Filón⁷. Lo que une a ambos alejandrinos y los diferencia de otras corrientes judías, es la presuposición de que la Biblia, por ser verdad, es “filosofía”, lo cual debía entenderse en el sentido técnico de las escuelas griegas. Pero hay aquí una divergencia entre ambos escritores: mientras que Aristóbulo concibe la interpretación en base a una aplicación de los sentidos *traslaticios* del texto que deje a salvo el concepto de Dios y que permita descubrir la sintonía filosófica⁸, en Filón ya se expande con toda su fuerza el método de la *alegoría*, que permite entender en la segunda o escondida intención del texto un argumento

⁵ Véase de H. DE LUBAC, *Typologie et allegorisme*. Recherches de Science Religieuse XXXIV (Paris 1934) 180-226; y en general, las obras de este autor sobre la historia de la exégesis.

⁶ Cf. BARON I 140 s. De hecho los nombres de Aristóbulo y Filón no son citados ni se los considera autoridad en la rama del judaísmo talmúdico. Sin embargo esto no quiere decir que no haya coincidencias en el pensamiento ni tampoco que no se conocieran sus obras. Véase en este sentido BELKIN, S. *Philo and the Oral Law* (Cambridge-Mass. 1940) y su posterior desarrollo en Volumen del 75º aniversario del Jewish Quaterly Review (Filadelfia 1969).

⁷ Véase WALTER, 77-83; 133-149; STEIN 7-12 y HENGEL, 165.

⁸ Recuérdese los cinco temas conocidos a través de los fragmentos: las “manos” de Dios; el “estar” de Dios; el “descenso” de Dios; la “luz” creada en primer lugar; y el día “séptimo”. Todos estos conceptos reciben un tratamiento que los despoja de sus implicaciones espacio temporales y los capacita para referirse a un Dios “inmutable” y separado del tiempo. Es conveniente notar que los fragmentos no hablan de “alegoría” y se duda si este término haya sido utilizado por el mismo Aristóbulo. Tampoco mencionan este término los diversos títulos con que la tradición ha designado sus escritos. Véase SCHUERER, 513.

filosófico tematizable. Sin embargo, los pasos conocidos de Aristóbulo encierran ya la idea de una radical lectura filosófica de la Biblia, en especial con el tema de aristotélica *sofía* y del pitagórico *logos* septenario⁹.

2. La teoría sobre la primacía filosófica de los hebreos.

Como en Filón, y también en los cristianos, Aristóbulo presenta una doctrina antinómica sobre la relación entre filosofía y Biblia. Por una parte se habla de consonancia o sinfonía por razones de fondo, es decir la verdad es una sola y tiene un mismo origen; por otra parte se elabora la teoría de la dependencia histórica y de los griegos respecto de Moisés¹⁰. Estas dos perspectivas se encuentran yuxtapuestas en la frase de A 105 sobre los filósofos respecto de Moisés: “coinciden y lo siguen”, *perieirgasménoi katekolouthékénai*.

El primer aspecto debe explicarse en el contexto del ideal alejandrino de universalidad¹¹. Todo lo humano es traducible, pensaban los fundadores de la biblioteca, y en este ambiente debió pensar Aristóbulo su *hermeneia* de la Ley. En él se encuentran formulaciones claras, en A 119 y A 121: *pâsi gar toîs philósophois homologeítai* (PE XIII 12,8). A este primer aspecto se le agrega el segundo, o la preeminencia de la filosofía judía: ya sea por dignidad de origen (A 15); ya sea por anterioridad cronológica y dependencia (A 18, 85, 95, 156), ya sea por claridad y justeza en la formulación (A 136). Este segundo aspecto puede explicarse también por la pertenencia alejandrina de Aristóbulo, que en este punto se unió a la tradición del origen oriental de la filosofía griega, modificándola o recibéndola ya modificada, a favor de los judíos¹².

⁹ En este sentido parece pequeña la importancia filosófica que le asigna STEIN, 7-12.

¹⁰ Véase *Reallexikon für Antike und Christentum* V 1242-1251, y HENGEL, 166.

¹¹ Véase MARTIN, 41 ss.

¹² Véase GIBLET, J. *Eupolème et l'historiographie du judaïsme hellénistique* = Mélanges G. Ryckmans (Louvain 1963) 539-554; HENGEL 90 ss. y 165; MORTKEY, R. *L'historiographie profane et les Pères* = Mélanges offerts à M. SIMON (Paris 1978) 315-327.

Entre las dos opuestas concepciones, la de la sintonía racional y la de la dependencia histórica, Aristóbulo inicia ya un esbozo de mediación: la fuerza de la revelación de Moisés es reconocida por los filósofos en virtud de la misma inteligencia humana¹³. Se prepara el camino de escritos cristianos alejandrinos como el *Protréptico* o el *Strómata* de Clemente, y como el *Preparación Evangélica* de Eusebio, que no por mera casualidad son los únicos canales de nuestro conocimiento de Aristóbulo.

3. *La pertenencia filosófica de Aristóbulo.*

Lo más frecuente entre los investigadores es considerar a Aristóbulo un ecléctico culto de Alejandría, sin una escuela filosófica definida¹⁴. Llama la atención, sin embargo, la insistencia de las fuentes en relacionarlo con la escuela peripatética¹⁵. No parece que se puede decir que la atribución haya sido inventada recién por Clemente, como sugiere WALTER, 11 s., ni tampoco que “peripatético” debe interpretarse en un sentido tan amplio como un hombre curioso por la ciencia, como sugiere HENGEL, 164 y notas. Al parecer el apelativo tiene un sentido específico, aunque con alcances no muy bien determinados y dentro del ambiente eclecticista que se había expandido en todas las corrientes alejandrinas. La referencia que hace Aristóbulo en A 133-134 a una escuela peripatética debe ser entendida en su sentido propio, como así mismo las referencias a “pitagóricos” de A 95 y a Platón en A 85. La conjunción de “Pitágoras, Sócrates y Platón” de A 105-106 alude a un trabajo anterior sobre textos platónicos en dirección pitagórica y semítica, sin desechar elementos estoicos, que muestran el fermento sincretista de aquella Alejandría. Pero aun aquí se percibe la distinción de Aristóbulo entre esta cita sometida a un “Me parece” y las otras más precisas donde antecede un “Es evidente”. He aquí una conclusión provisional sobre este asunto: Aristóbulo pertenece al ambiente judío que había sido aceptado en los círculos sapientes del helenismo alejandrino; en este ambiente se entrecruzaban las influencias filosóficas y era fre-

¹³ Véase A 20-23.

¹⁴ Así SCHUERER, 515, HENGEL, 164.

¹⁵ Véase: T 2, T 4, T 7 especialmente, T 8, y en el texto: A 134.

cuente el eclecticismo, lo cual no impedía ver con cierta distinción las diferencias entre las escuelas clásicas de la filosofía; difícilmente Aristóbulo se haya enrolado en una de ellas, quedándose con un poco de las mejores que le daban elementos para su interpretación de la Ley; sus discípulos o sus lectores desde muy temprano podrían haberlo identificado con un "peripatético" en virtud de su conocimiento y manejo de tales tradiciones; hay, por fin, varios elementos de su exégesis filosófica que se acercan al Peripato, como ya se ha ido notando ocasionalmente en el comentario filológico¹⁶. Una señal que acerca al judío hacia el Peripato es la falta de terminologías negativas sobre la Divinidad.

Pero, como en los otros casos del judaísmo helenista, Aristóbulo es más importante cuando se mira lo que le sigue que cuando se mira lo que le antecede. Es más un precursor matinal de movimientos futuros de la cultura helenística que un acabado testimonio de escuelas clásicas. Baste mencionar dos temas de la historia de la filosofía para destacar la ubicación privilegiada de estos fragmentos: a) la concepción de la palabra como energía productora, más que como portadora de un pensamiento. Cuando Goethe proclama "En el principio era la Acción", no está contraponiendo otra concepción enemiga del tradicional "En el principio era la Palabra", sino que está reiterando la mitad de su significado. b) La preparación del concepto de "mundo noético", *kósmos noetós*, que habría de formular Filón por primera vez, como exégesis de lo que Dios hizo y dijo en aquellos seis días antes del sagrado cósmico sábado. En este mundo noético están determinadas las estructuras ideales de todos los seres, las medidas de las cosas, los órdenes y los tiempos¹⁷. Dos temas que se presentan aquí como programa de investigaciones futuras, ya que el tiempo y el espacio nos encierran.

¹⁶ Recuérdese el comentario filológico a A 10, 46-47, 54-55, 102, 146-148, y el comentario de A. SCHALTER citado por HENGEL 164.

¹⁷ Debería investigarse más de cerca la influencia de la escuela judeohelenista en la formación del medioplatonismo, siguiendo los temas de THEILER, W. *Philo von Alexandrien und der Beginn des keiserzeitlichen Platonismus* = Parusia, FG J. HIRSCHBERGER (Frankfurt 1965) 199-218.