

# **La escatología personal en Filón de Alejandría: inmortalidad y destino del alma**

## **Personal Eschatology in Philo of Alexandria: Immortality and Fate of the Soul**

Laura PÉREZ

CONICET-Instituto de Estudios Clásicos, Universidad Nacional de La Pampa, Argentina  
*lau\_perez75@hotmail.com*

**RESUMEN:** El propósito del artículo es analizar en los textos de Filón de Alejandría sus concepciones acerca de la escatología personal, i. e., el destino del alma individual tras la muerte. En la primera sección, indagaremos qué significa la inmortalidad que Filón atribuye a las almas virtuosas. En la segunda parte, examinaremos el sentido del concepto de la muerte del alma e intentaremos dilucidar en qué consiste el castigo de las almas injustas e impías.

**PALABRAS CLAVE:** Filón de Alejandría; escatología; inmortalidad; alma

**ABSTRACT:** The purpose of the article is to analyze in the texts of Philo of Alexandria his conceptions about personal eschatology, i. e., the individual soul's destiny after death. In the first section, we will inquire into the meaning of the immortality that Philo attributes to virtuous souls. In the second part, we will examine the sense of the concept of death of the soul and we will try to elucidate what is the punishment for unjust and impious souls.

**KEYWORDS:** Philo of Alexandria; Eschatology; Immortality; Soul

RECIBIDO: 30 de diciembre de 2017 • ACEPTADO: 26 de abril de 2018

DOI: 10.19130/iifl.nt.2018.36.2.794

### I. INTRODUCCIÓN

La escatología en el pensamiento de Filón es un tema tan atrayente como controvertido. Resulta ocioso mencionar que el método exegético y literario del filósofo judío dista de ser sistemático y más bien se caracteriza por presentar frecuentes inconsistencias e incluso flagrantes contradicciones; no obstante, el problema de sus ideas sobre el destino de las almas, buenas y malas, tras la muerte —i. e., de la escatología personal—<sup>1</sup> ha dado lugar a opiniones tan disímiles entre los estudiosos que por momentos parece imposible hallar algún punto de equilibrio o

---

<sup>1</sup> Mediante esta terminología nos apropiamos de la distinción que propone Grabbe (2000, pp. 165-173) de tres niveles en la escatología del alejandrino: personal, nacional y cósmica.

arribar a ciertos consensos mínimos. Tal situación ha provocado que un especialista tan avezado en los textos del alejandrino como David Runia (2016a, p. 10) se muestre escéptico respecto a la posibilidad de llegar a conocer la opiniones de Filón sobre esta temática: “Philo indeed is not very interested in eschatological issues [...]. It is to be agreed that we cannot conclude that he had no views on the eschatological process. The question is how can we determine what they are if he is so vague about them”. Si bien no podemos negar que Filón suele ser la mayoría de las veces ambiguo, alusivo y poco sistemático en sus comentarios, lo cierto es que si tanta tinta ha corrido en relación con este tema es porque, claros o no, más elípticos o menos, el alejandrino introduce una y otra vez a lo largo de su obra comentarios, referencias e interpretaciones de pasajes bíblicos concretos acerca del problema del destino del alma humana y de las consecuencias anímicas del vicio y de la virtud. Nuestro presente estudio, por lo tanto, intentará ofrecer un nuevo análisis de esta compleja temática, con la aspiración de realizar una aportación —cuanto menos plausible e hipotética, y ciertamente no definitiva— a tan estimulante y fructífero debate.

Uno de los puntos clave de las disidencias se ubica en la concepción antropológica fundamental que sustenta toda posible consideración escatológica: la condición inmortal del alma humana, ¿es una cualidad inherente o sujeta a condiciones? Influenciado por la tradición platónica que prevalecía en su época, Filón concibe al ser humano como un compuesto de alma y cuerpo (*Opif.*, 134)<sup>2</sup> y define a la muerte como la separación de estos dos elementos (*Leg.*, 1, 105 y 2, 77). El alma es fundamentalmente dual:<sup>3</sup> frente al elemento irracional ligado a lo cor-

---

<sup>2</sup> “Un compuesto de alma y cuerpo” traduce ἐκ σώματος καὶ ψυχῆς συνεστῶς. Cf. *Cher.*, 113; *Leg.*, 3, 161, donde el *compuesto* también se designa con el perfecto de συνίστημι; términos semejantes aparecen en otros pasajes: συμφόρημα (*Sacr.*, 108); σύνθετος (*Ebr.*, 101); σύγκριμα (*Leg.*, 2, 2 y 3, 191).

<sup>3</sup> Aunque puede ser descrita de diversas maneras según la tradición desde la que se definan sus partes y funciones: platónica (*Leg.*, 1, 70-72, y 3, 114-118; *Conf.*, 21; *Her.*, 64; *Virt.*, 13; *Spec.*, 1, 146-148, y 4, 92-94; *QE*, 1, 12; *QG*, 1, 13, y 4, 195; etc.), estoica (*Opif.*, 117; *Leg.*, 1, 11; *Her.*, 32; *Mut.*, 111; *QG*, 1, 75; *Abr.*, 28-30; etc.), o aristotélica (*Opif.*, 67; *QG*, 2, 59; *Spec.*, 4, 123; etc.). Sobre las diferentes teorías que conviven en Filón, cf. Runia 1986, pp. 304-305 y 468-469; Wolfson 1962, I, pp. 388-389; Martín 1986, pp. 20 ss.; Reydamas-Schils 2008, esp. pp. 175-187; Dillon 2009, pp. 18-20. La prevalencia de la división bipartita se expresa en el uso terminológico: ψυχή suele referir exclusivamente

póreo y por ende mortal, la parte racional, la inteligencia (διάνοια) o intelecto (νοῦς), puede caracterizarse como “incorruptible” (ἀφθαρτος) e “inmortal” (ἀθάνατος).<sup>4</sup> En *Opif.*, 135, Filón afirma que el ser humano —por haber recibido el aliento divino en su creación (*Gn*, 2, 7)— es un ser “límitrofe” (μεθόριον) “entre la naturaleza mortal y la inmortal” (θνητῆς καὶ ἀθανάτου φύσεως) y participa a la vez de ambas puesto que es “mortal en el cuerpo, pero en la inteligencia, inmortal”.<sup>5</sup> Si bien en estas expresiones el alejandrino se adhiere a la idea platónica de la inmortalidad del alma<sup>6</sup> sin restricciones ni condicionamiento alguno, en muchos otros textos introduce limitaciones a través de las cuales la inmortalidad parece ser sólo una posibilidad condicionada a la elección de una adecuada forma de vida: mientras la virtud, la piedad y la búsqueda de la sabiduría aseguran la consecución de la vida inmortal y feliz del alma, el vicio, la impiedad y la ignorancia —i. e., el desconocimiento de Dios— conducen a la muerte.<sup>7</sup> De hecho, en el tratado citado, cuando se refiere al surgimiento del placer Filón lo presenta como aquello que provoca el cambio de la vida inmortal y feliz a la mortal y desdichada (*Opif.*, 152).

Ante esta clase de aseveraciones, que surgen con gran frecuencia a lo largo de su obra, muchos investigadores han entendido que para el alejandrino el alma obtiene la inmortalidad desde la creación por su parentesco con el Logos divino, sin embargo, esa cualidad es condicional, o sea, es susceptible de perderse y, en tal caso, el alma al igual que el cuerpo puede morir en el sentido estricto de su desaparición, eliminación o cese definitivo de su existencia.<sup>8</sup> En dirección opuesta, otros estudiosos

---

al alma racional, mientras que σῶμα puede aludir al cuerpo y al alma irracional en conjunto (Baer 1970, pp. 14-15).

<sup>4</sup> *Deus*, 46; *Prob.*, 46; *Congr.*, 97; *Spec.*, 1, 81.

<sup>5</sup> Las traducciones del griego son mías; sigo la edición de Cohn, Wendland y Reiter 1962, cotejo con Colson 1929-1939 y Martín 2009-2016. Cito los tratados de Filón según las abreviaturas establecidas en *The Studia Philonica Annual*. Para las *Cuestiones sobre el Génesis* y *Cuestiones sobre el Éxodo* conservados en armenio, utilizo las ediciones y traducciones de Marcus 1987 y 1993, Mercier 1979, y Mercier y Petit 1984.

<sup>6</sup> Cf. *Pl.*, *Phdr.*, 245c, 246a; *R.*, 608d, 611a; *Phd.*, 80b, 81a, 105e-107a; *Ti.*, 41d-42d, 69c.

<sup>7</sup> Cf. *Opif.*, 165; *Leg.*, 3, 52 y 3, 107; *Post.*, 37; 39; 45; *Deus*, 50 y 142-143; *Agr.*, 98-100; *Plant.*, 45; *Ebr.*, 140; *Fug.*, 58; etc.

<sup>8</sup> Para esta postura, cf. Wolfson 1962, I, p. 410; Burnett 1984, p. 465; Martín 2009b, p. 116, y 2015, p. 28; von Ehrenkrook 2013, p. 104; Conroy 2008, p. 101; Zurawski 2013, pp. 205 s.

han interpretado que para Filón el alma racional es inherentemente indestructible, pero han respondido de maneras muy diversas al ineludible interrogante que se deriva de tal concepción: ¿en qué consiste, entonces, el destino de las almas malvadas?<sup>9</sup> Dado que la noción de castigos interminables en un espacio específico de tipo infernal no forma parte de la cosmovisión del alejandrino, a pesar de las ocasionales menciones del Hades o del Tártaro, Winston (1985, p. 39) y en fecha reciente Yli-Karjanmaa (2015, pp. 243-247) —en su tesis doctoral dedicada a este tema— han postulado que Filón aceptaba la teoría de la reencarnación, pese a que en sus textos las menciones explícitas del concepto son virtualmente inexistentes.<sup>10</sup>

Por último, si bien mucho menos problemático que el destino de los malvados e impíos es el de las almas piadosas, indudablemente merecedoras de una vida inmortal y feliz junto a Dios, tampoco resulta obvio en qué consistiría tal existencia *post mortem*. Frente a opiniones como la de Goodenough (1946, pp. 103-104), quien niega la posibilidad de pervivencia individual de las almas, que serían absorbidas en un todo indiferenciado, el mundo de las ideas o el Logos, otros investigadores, siguiendo la postura opuesta de Wolfson (1962, I, p. 396), consideran más plausible que la inmortalidad del alma significara para Filón su preservación como entidad individual o personal.<sup>11</sup> Esta cuestión se relaciona también con las preguntas acerca del lugar, concreto o figurado, al que se dirigen las almas tras la muerte, a veces mencionado como el cielo o la región olímpica, y acerca del sentido de las frases que indican que tal destinación es junto a Dios, en cercanía suya, o incluso, sin más precisiones, Dios mismo.

En los próximos apartados, examinaremos los textos de Filón a fin de indagar posibles respuestas a los problemas planteados. Comenzaremos por analizar en qué consiste el destino feliz e inmortal de las almas virtuosas, para investigar luego el tema más complejo de la pervivencia o no de las almas malvadas y de las formas de castigo que les corresponden.

---

<sup>9</sup> Cf. Winston 1985, pp. 27-42; Zeller 1995, pp. 21-23, 54-55; Yli-Karjanmaa 2015, pp. 44-80.

<sup>10</sup> La única excepción de una referencia directa indudable es *Somn.*, 1, 138-139, aunque Yli-Karjanmaa (2015, pp. 129-213) analiza tres textos más como evidencia directa: *Cher.*, 114; *QE*, 2, 40 y Fr. 7, 3 Harris.

<sup>11</sup> Cf. Burnett 1984, pp. 462, 470, y von Ehrenkrook 2013, p. 106.

## II. LA INMORTALIDAD POR LA VIRTUD Y LA PIEDAD

Filón asume sin lugar a dudas que las almas virtuosas y sabias adquirirán una vida inmortal tras la muerte del cuerpo. Abel, que en la alegoría filoniana simboliza la piedad y el reconocimiento de la Causa, sólo en apariencia murió a manos de su hermano Caín (*Gn*, 4, 8), pues en realidad “está muerto y vive (ἀνήθηται τε καὶ ζῆ)”: ha muerto en la inteligencia del insensato, pero vive la vida feliz en Dios (ζῆ δὲ τὴν ἐν θεῷ ζῶην εὐδαίμονα)” (*Det.*, 48). El uso del término muerte se aplica aquí en el sentido de la separación de cuerpo y alma:<sup>12</sup> mientras aquél perece, el alma adquiere otra vida que se caracteriza como feliz y en cercanía de la divinidad. Esta nueva vida del alma implica la continuidad de su existencia, afirmada mediante la forma enfática de la pregunta retórica: según la narración de *Gn*, 4, 10, Abel utiliza su voz y proclama para acusar a su hermano ante Dios, pero “¿cómo sería capaz de hablar quien ya no existe (ὁ μηκέτ’ ὄν)?” (*Det.*, 48). La implicancia necesaria de este interrogante es que el alma no deja de existir, sino que aun cuando el sabio parece “muerto (τεθνηκέναι) a la vida corruptible (τὸν φθαρόν βίον), vive la vida incorruptible (ζῆ τὸν ἄφθατον)” (ib., 49; cf. 70) o, como afirma en el pasaje paralelo de *QG*, 1, 70, “vive la vida incorpórea” (ζῆν [...] τὴν ἀσώματον ζῶην).

Las mismas ideas sobre la incorruptibilidad de la nueva vida incorpórea que aguarda al alma del hombre virtuoso tras la muerte física se elaboran y adquieren mayor complejidad en relación con la figura de Abraham. De la promesa de Dios al Patriarca en *Gn*, 15, 15, “Tú irás hacia tus padres en paz, sepultado en una bella vejez”, Filón deriva una vez más las nociones de “la incorruptibilidad del alma” (ἀφθαρόσιαν ψυχῆς) y de que ésta llega a vivir “otra vida” (ζῶην ἑτέραν) “sin cuerpo” (ἄνευ σώματος) (*QG*, 3, 11). De hecho, poco después en el mismo pasaje menciona explícitamente que el hombre virtuoso vive dos vidas: una con el cuerpo y otra sin él. Pero, para acceder a esta nueva vida, el alma debe “emigrar (μετοικιζομένης) desde el cuerpo mortal” y retornar hacia la metrópolis de la que originalmente fue trasladada aquí abajo.<sup>13</sup> Surgen

<sup>12</sup> Cf. *Leg.*, 1, 105 y 2, 77.

<sup>13</sup> Las citas textuales de *QG*, 3, 11 provienen del texto griego conservado fragmentariamente; las demás referencias corresponden a mi traducción de la edición de Marcus 1993, basada en la versión armenia.

entonces dos ideas nuevas: en primer lugar, la noción del ‘retorno’, que exige como presupuesto la asunción de la preexistencia del alma, que volvería, tras la vida unida al cuerpo, al lugar de origen, aunque no se trata de la vuelta a un espacio o lugar específico, sino a Dios.<sup>14</sup> Así lo indica Filón en *Abr.*, 258, donde, luego de negar que la muerte signifique “la extinción del alma” (σβέσιν ψυχῆς), la define más bien como su separación y apartamiento (χωρισμὸν καὶ διάζευξιν) del cuerpo y su retorno al lugar de donde vino, que no es otro sino Dios.

A pesar de esta aclaración sobre la inexistencia de un ‘espacio’ o ‘lugar’ literal del que el alma venga y al que se dirija, el segundo elemento a señalar en *QG*, 3, 11, es justamente la aparición de metáforas espaciales que otorgan una ubicación a ese lugar al que el alma debe regresar, el que, por contraste con el “aquí abajo” al que ha sido trasladada, debe localizarse en una región superior, elevada. Similares nociones se derivan del mismo versículo bíblico en *Her.*, 275-283, donde el alejandrino destaca que la *Escritura* no presenta al hombre noble muriendo (ἀποθνήσκοντα) sino marchándose (ἀπερχόμενον), para mostrar que “es inextinguible e inmortal” (ἄσβεστον καὶ ἀθάνατον) el alma perfectamente purificada y que “logrará partir de aquí hacia el cielo (πρὸς οὐρανόν), sin la disolución (διαλύσει) y destrucción (φθορᾷ) que la muerte parece ocasionar” (*Her.*, 276). El espacio superior hacia el que va el alma, el cielo (οὐρανός), se nombra aquí con la terminología religiosa tradicional, que reproduce las imágenes provenientes no sólo de la Biblia, sino también de la región olímpica y celeste de la mitología y la filosofía griegas.

Sin embargo, ninguno de los pasajes citados describe el espacio al que regresa el alma sino que lo caracterizan únicamente mediante la mención del encuentro con los “padres”, πρὸς τοὺς πατέρας, término que puede aludir en forma general a los antepasados o ancestros. Dado que el patriarca se había alejado de su familia caldea para convertirse a la honra de Dios y dar así origen a la nación judía, Filón considera que esta frase no puede ser entendida en sentido literal. Entre los dos pasajes que analizamos, el alejandrino transmite las opiniones disímiles de otros intérpretes: 1) para algunos, la expresión “los padres” alude a los elementos en los que se disolverá el cuerpo (*QG*, 3, 11); 2) para otros,

<sup>14</sup> Sobre la aceptación por Filón del concepto de la preexistencia de las almas, cf. Yli-Karjanmaa 2015, pp. 31-36; Borgen 1993, p. 253.

“al sol, la luna y los demás astros”; 3) o bien a las ideas arquetípicas (τὰς ἀρχετύπους ιδέας), los modelos inteligibles e invisibles (τὰ νοητὰ καὶ ἀόρατα παραδείγματα); 4) o, por último, a los principios y potencias (ἀρχάς τε καὶ δυνάμεις) de las que está formado el mundo: los cuatro componentes de lo corpóreo —tierra, agua, aire, fuego— y la sustancia de la que podrían haberse originado los astros y “la estirpe inteligente y celeste” de las almas, el éter (αιθέρα) (*Her.*, 280-283).

Entre las varias opiniones anónimas que menciona en *Her.*, Filón no se inclina hacia ninguna en particular, sino que parece considerar plausibles todas ellas, sin afirmar rotundamente la veracidad de ninguna. En *QG*, en cambio, la lectura que no toma en cuenta más que los componentes corpóreos es directamente desacreditada por el alejandrino y frente a ella prefiere interpretar la frase “a los padres” como referida a los habitantes o *lógoi*<sup>15</sup> incorpóreos del mundo divino, a los que en otros lugares la *Escritura* llama “ángeles” (ἀγγέλους). La mención de los *lógoi* puede homologarse con la opinión 3 entre las que hemos reseñado, especialmente si consideramos otros dos pasajes donde Filón explica el versículo bíblico de *Gn*, 25, 8, allí se relata que Abraham murió en una bella vejez, cargado de años y “se unió a su pueblo”. En lugar de los padres, Abraham se ve ahora unido a un pueblo que, según explica el alejandrino en *QG*, 4, 153, no existía como tal antes de él, pues es su fundador. Se hace necesaria, entonces, la lectura alegórica que identifica al “pueblo de Dios” con “el elemento inteligible y celeste” al que toda alma huye una vez liberada de la prisión o tumba corpórea.<sup>16</sup> De forma más específica aún, en *Sacr.*, 5, el filósofo afirma que Abraham se añade al pueblo de Dios puesto que “recoge el fruto de la incorruptibilidad (ἀφθαροσίαν)” y “llega a ser igual a los ángeles (ἴσος ἀγγέλους)”, a los que define aquí como “el ejército de Dios, almas incorpóreas y felices”.

Aunque estas diversas teorías sobre el destino al que se dirige el alma inmortal parecen contradictorias, la lectura conjunta de los pasajes acerca de la muerte de Abraham muestra algunas ideas más aceptables y

---

<sup>15</sup> Esta parte del tratado no se preserva en griego y los editores del texto armenio han propuesto dos lecturas: *bnaks* (habitantes) y *bans* (*lógoi*, razones o ideas); cf. las notas *ad loc.* de Mercier y Petit 1984, p. 45, y Marcus 1993, p. 196. El fragmento griego —incompleto— añade una enumeración de tales habitantes, que incluye a Abel, Enós, Set y Noé.

<sup>16</sup> Traduzco la versión de Mercier y Petit 1984. Marcus (1993, *ad loc.*) advierte que la sintaxis del pasaje armenio no es clara.

persistentes que otras y, si examinamos estas teorías en relación con algunas concepciones teológicas y cosmológicas que guían el pensamiento de Filón, es posible alcanzar una mejor comprensión del sentido de su interpretación. Como ya mencionamos, el alejandrino niega la posibilidad de que la muerte de Abraham se limite a la disolución de su cuerpo en los cuatro elementos; por consiguiente, resulta poco probable que acepte la teoría que añade un quinto elemento que compartirían las almas y los astros, el éter. Esta idea parece ocupar un lugar bastante marginal en el pensamiento de Filón, pues, si bien por momentos la menciona sin mayores reparos (*Leg.*, 3, 161), en otros lugares la rechaza explícitamente.<sup>17</sup> Muy relacionada con esta concepción está la idea de reunión con los astros, a los que el filósofo alejandrino no sólo atribuye vida y un alma puramente racional,<sup>18</sup> sino que en varias oportunidades los llama “dioses sensibles”<sup>19</sup> o los describe como de condición divina.<sup>20</sup> Por último, la única opinión claramente avalada por Filón es la que relaciona el destino de las almas virtuosas con los ángeles, que por momentos aparecen homologados a los *lógoi*, razonamientos o ideas puramente inteligibles e incorpóreas.

Para la cosmología filoniana, en sintonía con la filosofía de su época, todos los elementos mencionados —los astros, los ángeles, las ideas— pueden ubicarse en una escala de seres vivientes y divinos dispuestos en una jerarquía ascendente, sin que ello signifique, no obstante, una amenaza al monoteísmo judío, pues el Dios bíblico es para Filón el único verdadero Ser, el Existente,<sup>21</sup> eterno y trascendente con respecto

---

<sup>17</sup> En *Plant.*, 18, Filón rechaza la idea de que el éter sea la sustancia del alma, porque “Moisés no ha asimilado la forma del alma racional a ninguna de las cosas creadas”. Para el alejandrino, el alma racional no tiene una sustancia material sino que es por completo incorpórea y únicamente inteligible, aprehensible por la inteligencia (*Plant.*, 14; *Conf.*, 176; *Gig.*, 9; *Deus.*, 46; *Somn.*, 1, 30); en todo caso, tendría una esencia o sustancia inmaterial, el πνεῦμα o aliento divino (*QG*, 2, 59; *Her.*, 55-57). Cf. Wolfson 1962, I, pp. 365 y 391; Winston 1985, pp. 28-29, 65, n. 3, y 68, n. 43; Dillon 2009, p. 20.

<sup>18</sup> De acuerdo con Wolfson (1962, I, pp. 363-365), la atribución de vida y alma a los astros es dudosa para Filón, puesto que la adjudica a otros autores pero nunca la afirma con certeza. Winston (1985, pp. 33 s.) discute esta opinión y señala, en cambio, que los astros son almas sin contacto con lo irracional, pero no sin cuerpo, aunque no es un cuerpo terrestre, sino formado por “the pure fire of the heavenly spheres” (ib., p. 34).

<sup>19</sup> θεοὶ αἰσθητοί: *Opif.*, 27; *Spec.*, 1, 19; *Aet.*, 46 y 112; *QG*, 1, 42 y 4, 157.

<sup>20</sup> Cf. *Opif.*, 143-144; *Gig.*, 8; *Prov.*, 2, 50; etc.

<sup>21</sup> Filón denomina a Dios como “el Existente” o “el Que es” (τὸ ὄν, ὁ ὄν) en vista de que existe por sí mismo, inmutable y perfecto, desde la eternidad, mientras que todos los

al mundo generado. Los demás seres que conforman la esfera divina pertenecen al mundo de la generación y son intermediarios entre el Dios Existente y su creación. El primer mediador es el Logos,<sup>22</sup> la manifestación de Dios en su pensar y actuar y del que, en consecuencia, los demás intermediarios son expresiones o derivaciones: en cuanto pensamiento o mente de Dios, el Logos coincide con el mundo inteligible —paradigma, arquetipo o modelo del que el mundo sensible es copia o imagen— y con las ideas que lo conforman;<sup>23</sup> como instrumento de la creación y de la providencia, se identifica con las potencias que manifiestan el actuar de Dios.<sup>24</sup> Tanto aquéllos como éstas, no obstante, pueden también concebirse o describirse como entidades distintas y subordinadas, según las necesidades exegéticas. A estos seres divinos se subordinan otros, entre los cuales se encuentran los astros, cuerpos celestes y etéreos, y las almas incorpóreas que pueblan el aire, llamadas ángeles por las *Escrituras*, pero héroes o *daímones* por los filósofos griegos<sup>25</sup> (*Plant.*, 14). De

---

demás seres son posteriores y derivan de Él su existencia, en tanto participan del mundo generado o del devenir y nada son con independencia de la Causa. Cf. *Mos.*, 1, 75 sobre *Ex*, 3, 14: “Diles que yo soy el Existente (ὄτι ἐγὼ εἰμι ὁ ὄν) para que aprendan la diferencia entre el ser y el no ser (διαφορὰν ὄντος τε καὶ μὴ ὄντος)”. Cf. Martín 2009a, pp. 56-59.

<sup>22</sup> Cf. Winston 1985, pp. 15-20, y 1992, pp. 21-23; Wolfson 1962, I, pp. 226-282; Runia 1988, p. 62; Radice 2009, pp. 136-138. La dificultad que la teoría del Logos crea en relación con la trascendencia/inmanencia de la divinidad es explicada por Winston (1985, pp. 49-50) en estos términos: “The Philonic Logos is thus not literally a second entity by the side of God acting on his behalf, nor is it an empty abstraction, but rather a vivid and living hypostatization of an essential aspect of Deity, the face of God turned toward creation. Whatever is effected by the Logos is effected by God himself, though its referral to the Logos is a reminder that the effect does not constitute a disclosure of the divine essence as it is in full”. De esta forma, la trascendencia divina está asegurada por la incognoscibilidad del Existente en su esencia y, consiguientemente, por la imposibilidad de aplicarle cualquier nombre o descripción (cf. Runia 1988, p. 56).

<sup>23</sup> Cf. *Opif.*, 20; *Leg.*, 3, 96. Sobre las ideas en Filón, cf. Radice 2009, pp. 142-144; Wolfson 1962, I, pp. 204-217.

<sup>24</sup> *Cher.*, 27-28; *Fug.*, 95; *Abr.*, 121; *Somn.*, 1, 162-163; *QG*, 4, 1; *QE*, 2, 68; etc. Cf. Radice 2009, pp. 140-141. Esta homologación del Logos, las ideas y las potencias como formas de manifestación de Dios muestra que no es posible concebirlos como seres o entidades independientes y autónomas; como señala Alesso (2011, pp. 19-20) acerca de las potencias, “no es factible sin embargo pensar que son hipóstasis independientes de la divinidad [...]. Son, en todo caso, potencias finitas del Dios infinito y parte inseparable de su propia naturaleza”.

<sup>25</sup> Sobre el concepto de los *daímones* y su relación con los ángeles en Filón, cf. Calabi 2004, pp. 90-94, y 2008, pp. 115-118. En referencia a los héroes y *daímones*, cf.

hecho, Filón caracteriza a estas almas que nunca se han unido a los cuerpos terrenos como las “más puras” (καθαρωτάτας) y de una constitución “más divina” (θειοτέρας) (*Plant.*, 14).<sup>26</sup> Sus funciones son también de intermediación entre Dios y los hombres: son “gobernadores” (ὑπαρχοι, *Somn.*, 1, 140) del gran Soberano o “embajadores” (προσβευομένας, *Plant.*, 14; προσβευτάς, *Gig.*, 16), que “anuncian” (διαγγέλλουσι, *Somn.*, 1, 141; cf. *Plant.*, 14) las órdenes del Padre a sus hijos y las necesidades de los hijos al Padre. Identificados a veces con las ideas o *lógoi* incorpóreos, tanto en su condición de modelos como de potencias,<sup>27</sup> los ángeles igualmente se relacionan con el Dios Existente a través de su Logos, pues son copias de él. Así mismo, el alma racional en el hombre tiene parentesco con la divinidad a través del Logos, del que es imagen —y a través del cual es copia en tercer grado del Existente—, o también fragmento (ἀπόσπασμα), mediante la participación en el πνεῦμα o aliento divino.<sup>28</sup>

Estas sucintas consideraciones sobre nociones capitales de la teología, la cosmología y la antropología filoniana nos permiten retornar al problema del destino del alma desde una perspectiva más amplia. El alma virtuosa, como las de Abel y Abraham, al abandonar el cuerpo mortal, asciende en la escala de los seres hacia una forma de vida que se define por ciertas cualidades específicas mencionadas constantemente en los diversos textos examinados: incorpórea, incorruptible e inmortal, puramente inteligible. Y todas estas cualidades son las que definen y

---

*Pl.*, *Phd.*, 107d, 108b, 113d; *Smp.*, 202d-203a; *R.*, 469a, 617e, 620d-e; y *SVF*, 2, 1101-1102.

<sup>26</sup> Filón introduce esta definición de los ángeles en una serie de pasajes que tienen notorias afinidades entre sí y en los que presenta una clasificación de distintos tipos de almas: además de los ángeles o *daímones*, se distinguen las almas que, atraídas por la materia y lo corpóreo descenderán al cuerpo y se mantendrán unidas a él sin intención alguna de liberarse; y aquellas que, aunque han descendido, se esforzaron por desprenderse del lastre corpóreo mediante la filosofía y la virtud a fin de retornar a la existencia inteligible e incorruptible; cf. *Plant.*, 14; *Gig.*, 12-16; *Somn.*, 1, 138-142; *Conf.*, 174-177. Sobre estos pasajes, cf. Yli-Karjanmaa 2015, pp. 129-150, y Runia 1986, pp. 228-230, y 2016b, pp. 106-107.

<sup>27</sup> *Somn.*, 1, 115 y 1, 142; cf. Wolfson 1962, I, pp. 373-377.

<sup>28</sup> Cf. *Opif.*, 69, 135, 146; *Spec.*, 1, 81; *Somn.*, 1, 34; etc. Ambas concepciones conviven en Filón, aunque, según Runia 1988, pp. 67-68, el filósofo muestra preferencia por la noción platónica de modelo y copia. Winston (1985, pp. 28-30), en cambio, no nota predominio de una u otra teoría: “Philo’s Platonic perspective allowed him to see the human mind as an outreach of the divine Logos which although in some measure distinct from it is at the same time part of it” (ib., p. 30). Cf. Wolfson 1962, I, pp. 393-395.

caracterizan la esfera de los seres divinos, a la que, por consiguiente, las almas puras, virtuosas y sabias, una vez separadas del cuerpo, se incorporan.<sup>29</sup> En efecto, además de su homologación con los ángeles (cf. ἴσος ἀγγέλοις, *Sacr.*, 5) y con los seres inteligibles (*lógoi*) que habitan el mundo divino (*QG*, 3, 11), el acercamiento de estas almas al ámbito de la divinidad se percibe también en la función de intermediarias que pueden ejecutar: así como Abel denuncia el crimen de su hermano (*Det.*, 48; *QG*, 1, 70), los fundadores de la nación no sólo prestan servicio sincero al Padre, sino que además le elevan súplicas y plegarias por sus hijos y descendientes (*Praem.*, 166).

Por último, la aproximación a la esfera divina se manifiesta en la idea, señalada más arriba, del retorno del alma a Dios.<sup>30</sup> Si ésta es la meta humana más alta, el paradigma de tal ascensión es Moisés, quien, por su excelencia fuera de todo parangón, no es añadido a su pueblo como Abraham, sino que Dios lo eleva directamente “desde las cosas terrenales hasta sí mismo” y lo invita a permanecer “cerca de él” (πλησίον ἑαυτοῦ, *Sacr.*, 8). El Legislador se erige así en el representante ejemplar de la migración (μετανάστασιν, *Sacr.*, 10; *Virt.*, 76; ἀποικίαν, *Mos.*, 2, 288) del alma perfecta hacia Dios,<sup>31</sup> en cuyo punto culminante alcanza la transformación del compuesto mortal en una unidad puramente inteligible, cuando el Padre “transformó por completo su propia entidad dual, cuerpo y alma, en una naturaleza monádica (εἰς μονάδος φύσιν) sin composición de elementos, en un intelecto (εἰς νοῦν) semejante al sol” (*Mos.*, 2, 288).

La ascensión de Moisés hacia la divinidad se produce mediante la resolución de la dualidad humana en una unidad simple y sin mezcla: el intelecto puro, el νοῦς, semejante a la mónada, se eleva hacia Dios y pervive eternamente en cercanía suya. Si, como venimos señalando, la liberación del alma racional respecto del cuerpo y las partes irracionales permite su conversión en una sustancia puramente inteligible y por lo tanto divina, esta ‘divinización’ es explícitamente mencionada en un texto de *QE* que describe la inspiración profética de Moisés en el monte Sinaí de manera casi idéntica a los pasajes sobre su muerte que hemos

<sup>29</sup> Cf. Grabbe 2000, pp. 167, 173.

<sup>30</sup> Las almas que practican la filosofía se entrenan de principio a fin en morir a la vida corporal para llegar a “participar de la vida incorpórea e inmortal junto al no engendrado e incorruptible” (*Gig.*, 14).

<sup>31</sup> Véase también sobre la muerte de Moisés, *Gig.*, 56; *Virt.*, 76; *Mos.*, 2, 291.

citado: la mente divinamente inspirada y llena de Dios se convierte en una mónada, sin asociarse en absoluto a la dualidad, y no sólo se acerca y se vuelve familiar de Dios, sino que es transformada en lo divino y deviene “verdaderamente divina” (*QE*, 2, 29).<sup>32</sup> Pero, ¿significa esto que el profeta llega a homologarse a Dios? Si nos referimos con este término al Existente, evidentemente, la respuesta es no. El propio Filón aclara que, incluso cuando es llamado ‘dios’ (θεός), Moisés no puede ser considerado igual o aun remotamente comparable al Existente (*Det.*, 160-162). Por un lado, el mismo término θεός se aplica impropriamente a Él, pues su nombre es tan insondable como su esencia pero por necesidad humana se le asignan apelativos que resultan siempre inadecuados e insuficientes.<sup>33</sup> Es por ello que otros seres divinos absolutamente inferiores y subordinados pueden recibir esta denominación sin peligro de confusión o amenaza a su perfecta unicidad y superioridad. Tampoco la mónada puede caracterizar a Dios, que es sin cualidad (ἀποιός),<sup>34</sup> superior a todo número o género, “anterior a la mónada y más simple que el uno” (*Praem.*, 40; cf. *Contempl.*, 2; *QE*, 2, 68). Es, en cambio, el mundo inteligible y por lo tanto el Logos el que se asocia a la mónada (*Opif.*, 15), o también las potencias (*Spec.*, 1, 66). Y justamente es a esta esfera de seres divinos intermedios a la que se asimila el νοῦς purificado y liberado del cuerpo,<sup>35</sup> pues, como afirma Winston (1985, p. 25), para Filón únicamente a través del Logos el hombre es capaz de participar en lo divino.<sup>36</sup>

En definitiva, el νοῦς liberado del cuerpo puede asimilarse por completo a la naturaleza divina e inteligible del Logos,<sup>37</sup> la más alta cer-

<sup>32</sup> Esta descripción de la ascensión del profeta al monte Sinaí (*Ex*, 24; *QE*, 2, 29; 2, 40; 2, 46), junto a otros pasajes en que Filón llama a Moisés ‘dios’ (θεός) en base a *Ex*, 7, 1, han podido interpretarse —no sin disidencias— como una deificación o divinización de Moisés; cf. Litwa 2014, pp. 1-4, con referencia a las principales posturas en la bibliografía existente; Runia 1988, pp. 53-63.

<sup>33</sup> Sobre el uso impropio (καταχρήσις) del lenguaje para nombrar a Dios, cf. *Mut.*, 11-13, y Runia 1988, p. 56.

<sup>34</sup> *Leg.*, 1, 36; 1, 51; 3, 36; *Deus*, 55-56; *Cher.*, 67; cf. Winston 1992, p. 21.

<sup>35</sup> Yli-Karjanmaa (2015, p. 41) designa con el término “monadización” (*monadization*) al evento salvífico por el que el alma humana se vuelve intelecto puro mediante la disociación de sus otras partes constituyentes.

<sup>36</sup> Sobre la participación como modo de deificación en Filón, cf. Litwa 2014, p. 9; Runia 1988, pp. 67-73.

<sup>37</sup> Litwa 2014, p. 22: “Becoming divine reality, or νοῦς, is also a sharing in the reality of the divine Logos. Transformation into mind is thus an assimilation to a divine being

canía y la más pura visión de Dios a la que se puede aspirar, mientras la esencia del Existente permanece inescrutable e insondable. Éste es el destino que corresponde a las almas virtuosas y amantes de Dios, las que, una vez separadas del cuerpo y de todo elemento irracional, se vuelven puramente inteligibles e inmortales. Ello no implica, al contrario de lo que había postulado Goodenough (1946, pp. 103-104), una ‘reabsorción’ en la fuente —el Logos— con la pérdida concomitante de todo rastro de una identidad personal.<sup>38</sup> La asimilación supone la participación en las cualidades divinas del Logos —inteligible, incorruptible e inmortal— sin que se diluya por completo la individualidad de las almas, que está presupuesta, a nuestro entender, en la memoria y reconocimiento que preservan luego de la muerte corpórea —Abel denuncia a su hermano; los patriarcas interceden ante Dios por sus familiares y su pueblo— y en el plural que Filón invariablemente mantiene al referirse a las almas que alcanzan la inmortalidad. Si es posible distinguir diversos niveles de ascenso o proximidad a Dios de las almas immortalizadas —como podrían hacer pensar los pasajes que diferencian como destino de las almas su reunión con el éter, los astros, los ángeles o la cercanía a Dios mismo (*Sacr.*, 5-10; *QG*, 1, 86; *Mos.*, 2, 51)—, no resulta del todo claro.<sup>39</sup> No obstante, aun si existieran tales niveles jerárquicos, todos ellos constituyen formas diversas de una misma realidad: la participación en la esfera divina e inmortal del Logos, a través de su propia conversión en intelectos puros, incorruptibles e inmortales.

---

[...] to the Divine Mind himself, or the Logos”. El autor defiende que este proceso se puede llamar entonces ‘deificación’, que es lo que le sucede a Moisés en forma proléptica y temporaria en el ascenso al Sinaí y luego permanentemente al momento de su immortalización (pp. 14-16; 20-22). Para Runia, igualmente, la transformación en *voûç* incorpóreo es “the highest form of divinization” (1988, p. 70).

<sup>38</sup> Frente a esta teoría de Goodenough, la conservación de la personalidad o identidad del alma inmortal puede suponerse por la identificación entre alma e identidad en el pensamiento platónico y filónico (Litwa, 2014, p. 16, n. 68). También Wolfson (1962 I, p. 396), Burnett (1984, pp. 462, 470) y von Ehrenkrook (2013, p. 106) defienden o estiman más probable que Filón pensara en una forma de inmortalidad personal.

<sup>39</sup> Cf. Wolfson 1962, I, p. 404; Winston 1985, pp. 37-38.

### III. LA MUERTE DEL ALMA Y EL DESTINO DE LAS ALMAS IMPÍAS

Si las almas justas como la de Abel tienen asegurada la vida inmortal, Filón no puede decir lo mismo de aquellas que han optado por la pasión, el vicio y el desconocimiento del Creador. Además de los numerosos pasajes donde el alejandrino en general opone vida y muerte, o inmortalidad y mortalidad, como las consecuencias aparejadas por la virtud y el vicio, respectivamente, en sus textos el ejemplo paradigmático en el grupo de los malvados a quienes corresponde la muerte es Caín. Para el filósofo judío, el primer homicida bíblico, aunque parezca matar a su hermano Abel, en realidad “se mató a sí mismo” (ἀπέκτεινεν ἑαυτόν, *Det.*, 47). Esta frase, por supuesto, no puede entenderse en el sentido literal de la muerte física o corpórea, ya que Caín continúa su vida, emigra, tiene descendencia. Sin embargo, su acto fratricida tiene como consecuencia una muerte de otro tipo, la que afecta al alma: “el alma que ha matado en sí misma la doctrina del amor a la virtud y el amor a Dios está muerta para la vida de la virtud (τὸν ἀρετῆς τέθνηκε βίον)” (*Det.*, 48), de modo que “el malvado, que vive la vida del vicio, está muerto para la vida feliz (τέθνηκε τὸν εὐδαίμονα [βίον])” (*Det.*, 49) o, en otros términos aún más explícitos, “está muerto con la muerte del alma (τὸν ψυχικὸν θάνατον), porque se ha separado de la virtud y únicamente de acuerdo con ella vale la pena vivir” (*Det.*, 70).

A partir de los frecuentes comentarios de este tipo muchos investigadores afirman que para Filón sólo las almas piadosas y sabias sobreviven a la muerte (o separación) del cuerpo, mientras que quienes se han inclinado hacia el vicio y la impiedad sufren la muerte y desaparición de su alma racional junto con sus elementos corpóreos y con las partes irracionales del alma, aunque no todos se preguntan de qué modo se produciría tal muerte. En años recientes John Conroy (2008, pp. 104-130, y 2011, pp. 35-40) ha postulado que para el alejandrino la muerte del alma significa que el elemento racional en el hombre, el νοῦς, es destruido, con la consecuencia de que el individuo ya no puede considerarse humano sino que desciende, en la jerarquía metafísica filoniana, al nivel de las bestias o animales, pues la razón es la diferencia esencial entre unos y otros. De tal forma, el autor sostiene que la muerte del alma no es una metáfora para Filón, sino que designa un cambio ontológico efectivo.<sup>40</sup>

<sup>40</sup> Conroy 2011, p. 40: “If the soul has at least two components, the death of one part (rationality) does not imply the entire soul is destroyed, but only that which distinguishes

Si bien es cierto que en algunos pasajes el filósofo alejandrino compara y homologa a los hombres irracionales y dominados por la pasión con los animales, en especial con cuadrúpedos, no resulta tan evidente que se trate de una efectiva transformación de unos en otros, ni que el elemento racional desaparezca o sea destruido por completo como consecuencia de su orientación hacia el vicio.<sup>41</sup>

Varios elementos producen la impresión contraria. Primero, las referencias a la partida, abandono o destrucción del intelecto no son fácilmente reconciliables con la descripción de la muerte del alma como la “unión” de alma y cuerpo (*Leg.*, 1, 105) ni con las numerosas ocasiones en que Filón explica que el intelecto dominado por las pasiones se ve atrapado y encerrado en la región irracional y corpórea.<sup>42</sup> Por otra parte, como argumenta Winston (1985, pp. 39-40), puesto que para el filósofo judeo-helenista la muerte implica una disolución o separación de los elementos constituyentes (como la muerte física, separación de alma y cuerpo y descomposición de este último en los cuatro elementos de la materia), el alma, copia inmaterial e incorpórea del Logos, no puede ser disuelta de ningún modo ni, por ende, desaparecer o dejar de existir.<sup>43</sup> Por último, tampoco es posible conciliar tal concepción de la muerte del alma con las menciones de la continuidad del castigo de los malvados posteriormente a la muerte corpórea y de su duración interminable (*Praem.*, 69-71; *Post.*, 39 y 45; *Det.*, 178).<sup>44</sup>

---

a human being from a lower animal. Such transformation is, indeed, a real kind of death”. Esta muerte se produce durante la vida del cuerpo; a la muerte de éste, el alma así transformada se disuelve con él (Conroy 2008, p. 118). El autor discute así con las interpretaciones de la muerte del alma como una metáfora, cf. Wasserman 2007, pp. 807-809, y 2008, pp. 60-67; véase infra n. 46.

<sup>41</sup> Cf. *Abr.*, 32-33; *Spec.*, 3, 99. Incluso, en algunos lugares, la idea resultaría contradictoria: en *QG*, 1, 76, Filón afirma que Caín ha cambiado en la naturaleza de las bestias irracionales, precisamente en el mismo contexto en que está explicando el perpetuo sufrimiento de su alma.

<sup>42</sup> Cf. *Leg.*, 3, 177; *Migr.*, 150. Esto es a lo que Yli-Karjanmaa (2015, p. 70) denomina la “corporealización” (*corporealization*) del alma, proceso opuesto a la salvífica “monadización” (véase supra n. 35).

<sup>43</sup> Winston (id.) cita *Aet.*, 5, y *Spec.*, 1, 266 como prueba de que para Filón nada de lo creado puede ser destruido hacia lo no-existente.

<sup>44</sup> Cf. Winston 1985, pp. 40 ss. En el estudio de Zurawski, quien postula que el alma muere cuando la abandona el Logos (2013, pp. 202-207), tampoco se resuelve esta contradicción, como se observa, por ejemplo, en las siguientes aserciones: “the earth, then,

Winston (1985, p. 39) postula que, si para Filón el alma no puede morir, el castigo de los malvados consiste probablemente en una interminable serie de reencarnaciones, mientras que los imperfectos —aquellos individuos que se esfuerzan por progresar pero sucumben una y otra vez a la atracción del placer y la pasión— deberán sufrir un número indeterminado de reencarnaciones hasta lograr el perfeccionamiento necesario para salir del círculo y alcanzar la salvación. Winston no desarrolla una argumentación para demostrar estas afirmaciones, mientras que explica la casi completa ausencia de menciones directas de la teoría de la transmigración en los textos del alejandrino como resultado de su reluctancia a mostrarse defensor de una idea tan foránea a la tradición judía (1985, p. 42). Yli-Karjanmaa (2015), en su reciente disertación doctoral, parte de estas tesis de Winston y presenta un minucioso y argumentado análisis de los textos de Filón para demostrar su aceptación de la teoría de la reencarnación. Ante la notoria reticencia del alejandrino a mencionar el tema, añade al argumento de Winston el talante místico de los escritos filonianos, en los que esta teoría sería una enseñanza esotérica (Yli-Karjanmaa 2015, pp. 246-247). No obstante, por el carácter indirecto, eminentemente alusivo, de los textos que el investigador puede citar como evidencia, tampoco esta solución es segura. Como señala Runia (2016a, p. 10), es posible entender las metáforas del ascenso y descenso del alma y las imágenes provenientes de textos platónicos sobre la transmigración en el contexto de la descripción filoniana de la vida humana como un recorrido que puede tomar dos caminos: el ascendente de la migración hacia Dios que se aparta de lo sensible y corporal para buscar la sabiduría; o el descendente hacia lo terreno y corpóreo, con el consiguiente destierro de Dios. Según este autor, los castigos al igual que la salvación pueden ocurrir durante la vida misma, por lo que aun cuando Filón emplee el lenguaje de la reencarnación como una imaginaria potente para referirse a estos procesos, la doctrina en sí misma no es esencial en su pensamiento (cf. Runia 2016a, pp. 13-14).

A nuestro entender, es posible hallar en los textos de Filón otra explicación de las aparentemente irresolubles inconsistencias que surgen

---

becomes the permanent home for the wicked who have destroyed their own souls” (Zurawski 2013, p. 200); “Hell, for the wicked, is a life, trapped on earth in the body, with no possibility of escape, eternal separation from the divine” (Zurawski 2013, p. 204). ¿Cómo armonizar la idea de la destrucción del alma con su ‘eterna separación’ de lo divino?

de la mención de la muerte del alma y de los castigos *post mortem*, sin necesidad de postular su aceptación de una teoría que casi nunca aparece mencionada explícitamente en sus textos.<sup>45</sup> Para ello, indagaremos una vez más el concepto de la muerte del alma y el modo en que el alejandrino describe el castigo de las almas malvadas, inclusive los pasajes donde se refiere a espacios de condena como el Hades o el Tártaro.

Hemos visto ya que el castigo inmediato que corresponde a Caín por el fratricidio cometido es la muerte de su alma, una muerte que no significa separación del cuerpo, sino que se califica como muerte “para la vida de la virtud” (*Det.*, 48; cf. *Her.*, 292; *Fug.*, 55) o “para la vida feliz” (*Det.*, 49). Filón retorna muchas veces a este concepto de la muerte del alma a lo largo de sus escritos, por lo que para indagar su significado podemos comenzar por observar de qué otras maneras el autor lo describe o define. Esta muerte no implica la destrucción o desaparición del alma, ni tampoco la separación de sus elementos, pues el intelecto racional no es compuesto ni puede ser, por tanto, dividido en partes; se trata, más bien, de “un cambio (μεταβολή) del alma bajo la pasión irracional” (*Post.*, 73). No se produce, entonces, un cese de la existencia de tal alma, sino una transformación que en el pasaje más célebre acerca de dicho tema se caracteriza como “la destrucción de la virtud y la adquisición del vicio” (*Leg.*, 1, 105; cf. *Leg.*, 2, 77), y que surge como consecuencia, no de una separación —como la de alma y cuerpo en la muerte física— sino de un “ensamble” o “unión” (σύννοδος) en que predomina lo inferior, el cuerpo, y es dominado lo superior, el alma (*Leg.*, 1, 106, cf. § 107: συνίσταται). Así, por medio de este cambio el alma “muere a la vida de la virtud” (τὸν ἀρετῆς βίον θνήσκει) y “vive sólo la del vicio” (τὸν δὲ κακίας ζῆ μόνον) (*Leg.*, 1, 107). Aquí se percibe claramente que lo que Filón con frecuencia denomina ‘muerte’ no es tal en sentido estricto, sino que es más bien ‘otra’ forma de vida —la vida del vicio— cualitativamente distinta y opuesta a la que el filósofo llama la “vida verdadera” (τῆς ἀληθινῆς ζωῆς), que consiste en la excelencia de carácter (*QG*, 1, 16) y en la felicidad (*Leg.*, 3, 52). Por ello en otra definición del concepto de la muerte del alma el alejandrino puede homologarlo a la “infelicidad” (κακοδαίμονίαν, *Leg.*, 3, 52).

<sup>45</sup> Véase supra n. 10. El hecho de que la única referencia indudable a la transmigración (*Somn.*, 1, 139) no se retoma en lo sucesivo en el mismo tratado ni tampoco en ninguno de los pasajes paralelos (véase supra n. 26) indica, como argumenta Runia (2016a, p. 13), que la idea no estaría realmente integrada en el pensamiento filónico.

Como demuestran los pasajes citados, entonces, la muerte del alma es un cambio que ésta sufre en su modo de existencia<sup>46</sup> y tal cambio es primordialmente de orden moral: la ausencia de la virtud y la adquisición del vicio. Además, a diferencia de la muerte física o corpórea del hombre, que es natural, esta muerte se produce “por castigo” (ἐπι τιμωρίᾳ) (*Leg.*, 1, 107). Pero, ¿qué consecuencias tiene la muerte así definida? ¿Cuánto tiempo perdura el alma en tal estado? La idea de la unión o ensamble con el cuerpo podría hacer pensar que cuando éste muere, el alma en efecto desaparecerá, sin embargo, Filón afirma en tono enfático que, contrariamente a lo que suele imaginar la mayoría de la gente, la muerte (física) no es el fin del castigo ni la pena más extrema que los criminales pueden recibir, sino que “en el tribunal divino, éste no es más que el comienzo” (*Praem.*, 69). Y por otro lado, al referirse a los castigos que corresponden a las almas de los malvados, el filósofo suele describirlos como procesos continuos e interminables, que durarán por siempre. Así, mientras los piadosos como Abel obtendrán una vida inmortal, los impíos como Caín recibirán “la muerte eterna” (ὁ αἰδιος θάνατος, *Post.*, 39) o, en otros términos, “calamidades incurables para siempre” (ἀνιάτους εἰς αἰὲ κήρας, *Post.*, 11), puesto que el alma que voluntariamente se aparta de Dios, lo hace “de una vez para siempre” (ἅπαξ) y permanece así “por toda la eternidad” (μέχρι τοῦ παντὸς αἰῶνος) (*Det.*, 149).

En consecuencia, si el alma perdura en un estado de ‘muerte’ durante toda la eternidad, es necesario indagar cómo se caracteriza tal estado, cuáles son los sufrimientos concretos que experimentará el alma que ha muerto a la vida de la virtud. Filón describe con mayor detalle estas consecuencias en su exégesis del castigo de Caín. El hecho de que este primer homicida no sufra la pena de muerte es sólo aparente, pues en realidad su pena puede caracterizarse como “infinitas” o “incontables muertes” (μωρίους [...] θανάτους, *QG*, 1, 76) o, mejor dicho, como un proceso continuo de morir, sin llegar nunca a estar muerto. En efecto, su destino es “vivir siempre muriendo” (ζῆν ἀποθνήσκοντα αἰεὶ) y “soportar una muerte inmortal e interminable” (τινὰ θάνατον ἀθάνατον ὑπομένειν καὶ ἀτελεύτητον) (*Praem.*, 70). El filósofo distingue así dos

---

<sup>46</sup> Ya Zeller (1995, pp. 50, 55) señalaba que la muerte del alma es una muerte en sentido existencial y no ontológico; en el mismo sentido se expresa Yli-Karjanmaa 2015, pp. 27-28, 37.

tipos de muerte, una consistente en “estar muerto” (τὸ μὲν κατὰ τὸ τεθνάναι), la que es un bien o un indiferente, y otra que consiste en “ir muriendo” (τὸ δὲ κατὰ τὸ ἀποθνήσκειν), la que es “ciertamente un mal” (κακὸν πάντως) y “más reposo cuanto más prolongado” (ὅσῳ χρονιώτερον βαρύτερον) (*Praem.*, 70).<sup>47</sup> La oposición se señala a través del contraste entre el aspecto perfectivo e imperfectivo de los verbos; el ‘estar muerto’ se expresa con el infinitivo perfecto del verbo θνήσκω —τεθνάναι— y el ‘ir muriendo’, mediante el infinitivo presente de ἀποθνήσκω —ἀποθνήσκειν—, que, como señala Coria (*OCFA*, II, 2010, p. 177, n. 185 a *Det.*, 178), “subraya el aspecto durativo y dinámico de la acción de morir”. De la misma manera es preciso interpretar el participio presente del verbo θνήσκω, θνήσκοντι, en *Post.*, 45, donde se atribuye esta condición continua de la muerte a Caín y a todos aquellos que, por actuar como él según el vicio y la impiedad, son considerados familiares suyos: “es familiar de Caín el que recibe la muerte, siempre muriendo (ἀεὶ ... θνήσκοντι) a la vida según la virtud”.<sup>48</sup> De este modo, Filón puede afirmar que la muerte se convierte para Caín —y, podemos agregar, para todos los malvados como él— en un mal que “coexiste perpetuamente con él” (αὐτῷ συνδιαωνίζει, *Praem.*, 71).

Además de su duración continuada y sin fin, el ‘estar muriendo’ que sufre el alma del malvado se caracteriza por la conciencia con que se experimenta tal proceso y por estar asociado a ciertas emociones específicas. En efecto, las incontables muertes suceden con colaboración de la sensibilidad (σὺν αἰσθήσει, *QG*, 1, 76; ἐν αἰσθήσει, *Virt.*, 200),<sup>49</sup> para

<sup>47</sup> Esta idea se repite en varios pasajes, aunque a veces parece aplicada no a Caín sino a la doctrina u orientación del alma que él representa: la insensatez (*Det.*, 178) o la perversidad (*Conf.*, 122), cf. Yli-Karjanmaa 2015, p. 79. No obstante, que el alma de Caín es la que sufre este castigo es explicitado en *Praem.*, 69-70, así como en *Virt.*, 200, y *QG*, 1, 76, donde se aclara que la descripción de la Escila mítica —que no es mortal sino un mal inmortal— aplicada en *Det.*, 178 a la insensatez, se dice más apropiadamente de quien vive en forma malvada y parece disfrutar de muchos años. Cf. también *Mos.*, 1, 183; *Fug.*, 62-64.

<sup>48</sup> Si bien por momentos Filón parece afirmar el carácter excepcional y único del castigo de Caín (*QG*, 1, 76; *Praem.*, 70), la asociación de su pena con el destino de otros malvados (*Mos.*, 1, 183) permite deducir que su castigo sería compartido por todas las almas incurables como la suya. La particularidad de su caso es, más bien, que, a pesar de ser el primer homicida, Dios no lo castiga con la pena de muerte estipulada por la Ley mosaica para los asesinos voluntarios (cf. *Ex*, 21, 12; *Lv*, 24, 17 y 21; *Nm*, 35, 16-21 y 30-31; *Spec.*, 3, 84; *Fug.*, 52-53).

<sup>49</sup> Cf. también *QG*, 4, 235 y 238.

la aprehensión o percepción (εις ἀντίληψιν) de los más penosos males, con dolores y temores en continua sucesión (λύπαις καὶ φόβοις ἐπαλλήλοις) (*Virt.*, 200). Esta descripción del sufrimiento del impío la deriva el filósofo de *Gn*, 4, 11-12, donde Caín resulta “maldito desde la tierra”, en la que será hallado “gimiendo y temblando” (στένων καὶ τρέμων). En la exégesis filoniana, dichos términos indican de manera simbólica la permanente afección de las pasiones más tortuosas: el dolor y el temor, definidas como el producto de la experiencia del mal presente y la espera del mal que vendrá (*Det.*, 120) y contrapuestas a las dos recompensas del hombre sabio, la alegría, disfrute de los bienes presentes, y la esperanza por el bien que vendrá (*Det.*, 120).<sup>50</sup>

Dado que para Filón la esperanza es siempre “esperanza en Dios” (*Praem.*, 72; *Abr.*, 8; *Det.*, 139), la carencia de tal sentimiento indica que el hombre malvado dominado por el miedo y el temor ha perdido toda concepción del Existente.<sup>51</sup> Este aspecto de su sufrimiento puede conectarse entonces con los otros dos elementos que, según el filósofo, componen la condena de Caín: el “abandono” (ἀφεθῆναι) de Dios (*Gn*, 4, 13) y su “expulsión” (ἐκβάλλεις) de la faz de la tierra (*Gn*, 4, 14). El primero de estos conceptos es explicado en *Det.*, 141-149 como un perjuicio para el alma de Caín mayor incluso que un castigo (κόλασις), pues mientras este último ayuda siempre a la corrección y purificación de las faltas (*Det.*, 144 y 146), el abandono por parte de Dios producirá fácilmente la ruina (ἀνατρέψει) de lo que ha sido abandonado (*Det.*, 144), que ya no admitirá cura o sanación: “[el alma] que de una vez para siempre ha sido separada (διαξευχθείσα) y ha emigrado (διοικισθείσα) como irreconciliable (ἄσπονδος), está desterrada (ἐκτετόξευται) por toda la eternidad y no puede retornar a su antiguo hogar” (*Det.*, 149). Si recordamos que las almas nobles como la de Sara al momento de la muerte corpórea retornan a Dios, no quedan dudas sobre la interpretación que debemos otorgar a este pasaje.

<sup>50</sup> Cf. *Praem.*, 72, y *Det.*, 139-140, donde tal castigo alcanza a todos los malvados.

<sup>51</sup> La esperanza es para Filón la más esencial cualidad humana: según la definición de ‘hombre’ que atribuye a Moisés, éste es “la disposición del alma que tiene esperanza en el Dios realmente existente” (*Det.*, 139; cf. *Praem.*, 13-14; *Abr.*, 7-14, todos sobre la interpretación de Enós como ‘hombre’). Por lo tanto, los que no tienen esperanza no llegan a ser verdaderos hombres. Aquí el término ἄνθρωπος designa, como señala Martín (*OCFA*, IV, 2016, p. 352, n. 12 a *Praem.*, 14), al hombre primordial o al hombre escatológico, no al compuesto de naturaleza mortal e inmortal.

La muerte, entonces, no supone el cese de la existencia sino el destierro, que es precisamente el otro elemento que caracteriza la pena de Caín según la lectura de *Gn*, 4, 14, “si me expulsas hoy de la faz de la tierra seré oculto también de tu rostro”, y *Gn*, 4, 16, “se alejó Caín del rostro de Dios”. Puesto que Dios no tiene rostro ni parte visible o antropomórfica alguna, ni es posible que nada permanezca oculto ante Él (*Det.*, 150-154), Filón explica estas afirmaciones mediante una inversión del sentido literal. En realidad, afirma, el apartamiento del mundo y de lo terreno conduce hacia el conocimiento de las cosas inteligibles y a la visión de Dios, como es el anhelo constante de Moisés, el mejor ejemplo de acercamiento y búsqueda del Existente (*Det.*, 158-163; *Post.*, 13-21; cf. *Mut.*, 33-34). En cambio, quien se mantiene aferrado a la tierra está incapacitado para la aprehensión intelectual del Que es. Ello quiere decir que, a través de la expulsión y ocultamiento de Caín se expresa no que Dios no ve a Caín, sino que es este quien se convierte en no vidente frente a Dios y resulta privado de todo atisbo a la percepción y a la noción del Creador<sup>52</sup> (*Post.*, 8, 21). Por otra parte, ya que Caín se aleja o aparta voluntariamente y por propia elección, su destierro se convertirá en una pena para la que no podrá obtener remedio: el éxodo (ἐξόδου) y la fuga (φυγῆς) lejos de Dios, lo que implicará que se refugie en la tierra, sin apartarse de su cuerpo terrestre ni de la región mortal (*Det.*, 163). Y de nuevo tal estado se define como infeliz o sufriente (*Post.*, 11) en contraste con la verdadera vida (ζωὴν τὴν πρὸς ἀλήθειαν), dichosa (εὐήμερόν) e inmortal (μακραίωνα), de los discípulos de Moisés, que siguen su precepto de amar, escuchar y unirse a Dios (*Post.*, 12).

Los dos últimos aspectos del castigo de Caín, su destierro de Dios a la región terrestre y la correlativa imposibilidad de alzar la vista hacia el Creador, son desarrollados en relación con la figura de Adán y su expulsión del Edén. El versículo bíblico que anuncia al primer hombre que retornará a la tierra de la que fue tomado (*Gn*, 3, 19) indica que, aunque el hombre nace de una mezcla de tierra y cielo —el cuerpo y el aliento— sólo si se inclina hacia la virtud, que hace al alma inmortal (ἀπαθανατίζει), tendrá el cielo como herencia; mientras que el malvado,

<sup>52</sup> Si bien para el hombre Dios es por completo inaprehensible en su esencia, es posible conocer su existencia a través de la contemplación del cosmos por Él creado y, aun cuando nunca se alcance el fin deseado, el solo anhelo y búsqueda constante de su conocimiento es un bien que produce las virtudes y la felicidad. Cf. *Post.*, 13-21; *Spec.*, 1, 32-50; *Leg.*, 3, 97-99; *Mut.*, 3-14; etc.

por haberse entregado por completo a la tierra, sufre la muerte anímica o psíquica (ψυχικὸς θάνατος) y retorna a la tierra: “la tierra es el comienzo y el fin del hombre malvado y vil, pero para el virtuoso, el cielo” (*QG*, 1, 51).<sup>53</sup> Si bien la alegoría moral del mismo pasaje bíblico en *Leg.*, 3, 253, parece indicar que el intelecto del insensato surgió de la materia terrestre y a ella retorna, esta aseveración sería contradictoria con todas las explicaciones filónicas sobre la formación del intelecto y su carácter inmaterial.<sup>54</sup> El cotejo con *QG*, 1, 51, muestra que todos los hombres tienen un origen doble, mezclado, de cielo y tierra, pero tanto buenos como malos tienen su fin también en uno de estos elementos: los virtuosos que ganan la vida inmortal del alma, en el cielo (término cuyo carácter metafórico ya hemos analizado en la sección anterior y que indica, entonces, la cercanía y asimilación al Logos); los malvados, en la tierra, donde permanecen y hacia la cual se orientan, i. e., distanciados de Dios. Zurawski (2013, p. 200) propone que Filón se refiere en *QG*, 1, 51, al entierro: atrapadas en el cuerpo durante la vida, al momento de la muerte las almas de los malvados son enterradas junto con él, de forma que la tierra se convierte en su hogar permanente. En nuestra opinión, no es necesario realizar una interpretación tan extremadamente literal, puesto que la inmaterialidad del alma hace que las afirmaciones acerca de su permanencia junto a lo terreno puedan comprenderse mejor en sentido figurado. A ello nos ayuda la vinculación de esta idea con la del destierro o exilio.

La expulsión de Adán del Edén es interpretada por el filósofo alejandrino como un “destierro perpetuo” (ἄιδιον φυγήν), ya que el alma cuya maldad ha llegado al extremo de convertirse en una enfermedad “incurable” (ἀνιάτῳ) debe “soportar las inmortales (ἀθάνατα) desgracias por toda la eternidad (μέχρι τοῦ παντός αἰῶνος), despedida al lugar de los impíos para que padezca un infortunio continuo y sin mezcla” (*Cher.*, 2). Este pasaje muestra una vez más la infinitud del castigo que sufre

---

<sup>53</sup> Traduzco la versión inglesa de Marcus 1993, pues esta sección no se conservó en el fragmento griego.

<sup>54</sup> Cf. Alesso (*OCCA*, I, 2009, p. 301, n. 243) y véase supra n. 17. Yli-Karjanmaa (2015, pp. 70-78) estudia estos pasajes en relación con la teoría de la reencarnación (cf. la síntesis de estas mismas ideas en su artículo de 2016, pp. 259-261); *contra*, Runia (2016a, p. 9) señala acertadamente que éste hubiera sido un *lemma* bíblico apropiado para sustentar tal teoría, pero el hecho de que Filón no la mencione hace dudoso que ésta fuera su intención.

el malvado, en este caso representado por la idea del destierro —con el consiguiente padecimiento— a lo que se caracteriza como un espacio, la región de los impíos (ἀσεβῶν χώρον), pero que, como observaremos en otros sitios, no puede concebirse literalmente en términos espaciales.

Así, ante la pregunta que Dios dirige a Adán luego del pecado, “¿Dónde estás?” (*Gn*, 3, 9), Filón propone dos posibles respuestas. La primera, que no está “en ninguna parte”, puesto que el alma del malvado no tiene ningún lugar donde establecerse, de modo que está “desubicado” o sin ubicación (ἄτοπος), en un sentido negativo y opuesto a la ἀτοπία de Dios (*Leg.*, 3, 53). La segunda señala el carácter metafórico del término ‘lugar’ para referirse a la experiencia del malvado:

‘escucha dónde estoy’: donde están los incapaces de ver a Dios, donde están los que no escuchan a Dios, donde están los que se ocultan de la Causa, donde están los que huyen de la virtud, donde están los desnudos de sabiduría, donde están los que temen y tiemblan por debilidad y cobardía del alma (*Leg.*, 3, 54).

Este párrafo condensa las variadas ideas que hemos hallado en relación con el castigo de Caín y el sentido de la muerte del alma: la ignorancia sintetizada en la incapacidad de ver a Dios, la ausencia de virtud y sabiduría, el temor y el temblor que lo expresa. Sin embargo, al mismo tiempo que aquí el filósofo niega que este sufrimiento pueda ser entendido como un lugar, no es extraño que en el marco de sus interpretaciones alegóricas dicho castigo, que es anímico e imposible de representar en términos materiales o concretos, sea aludido mediante las tradicionales nociones que la lengua y la cultura griega habían desarrollado para describir los castigos *post mortem*, como el Hades o el Tártaro. En muchos pasajes el uso figurado de estos términos es bastante evidente, sobre todo por aparecer ligado a las metáforas espaciales del ascenso y descenso, en ocasiones por contraposición al espacio de valoración positiva y por lo tanto localizado arriba, en una ubicación superior: el cielo o la región olímpica.<sup>55</sup> Pero hay otros pasajes más reveladores, donde el Hades o el Tártaro se encuentran estrechamente vinculados con nociones que ya hemos hallado en la descripción de los castigos de Caín y Adán.

---

<sup>55</sup> Cf. *Somn.*, 1, 151; *Legat.*, 49 y 103; *Praem.*, 152; *Post.*, 31; *QE*, 2, 40. Sobre las referencias al Hades y al Tártaro en los textos de Filón, cf. Burnett 2013, pp. 174-177; Yli-Karjanmaa 2015, pp. 65-70, 180-185; Runia 2016b, pp. 102-103.

En *Her.*, 45, entre tres posibles géneros de vida —uno orientado hacia Dios, otro hacia la creación y otro mixto— Filón afirma que quien se inclina hacia lo creado, “escondido en las profundidades de Hades se complace en una vida que no es vida (ἀβιώτω βίω)”. Reaparece aquí la idea del ocultamiento (a través del verbo φωλεύω que significa ‘esconderse o guarecerse en una cueva o madriguera’), cuya imposibilidad ha señalado el alejandrino tanto en el caso de Caín —que no deja de ser visto, sino que es él quien pierde la visión de Dios—, como en el de Adán, a través de la interpretación alegórica de la pregunta “¿Dónde estás?”. Además, se presenta otra noción importante en el pensamiento de Filón, la de la “vida que no es vida” (ἀβίωτος βίος), que se aplica con frecuencia a una vida dedicada a los placeres, “lujosa y voluptuosa” (*Ebr.*, 220), marcada por la ignorancia (*Fug.*, 123; *Somn.*, 2, 150; *Virt.*, 110; *Prob.*, 14) y la carencia de la virtud (*Flacc.*, 41; *Legat.*, 89, 236). En el mismo sentido, en *Her.*, 78, nuevamente se asocian la ignorancia y la imposibilidad de ver a Dios, cuando Filón contrapone a los nobles y profetas que ven a Dios, como Israel, con aquellos que aunque abran los ojos no pueden ver porque están inclinados hacia la tierra igual que los habitantes del Hades. El carácter mitológico de tal espacio, sin embargo, es explícitamente criticado por el filósofo en otro pasaje en que, además, lo vincula con la idea de la “expulsión” o “destierro”: al alma injusta y atea, que niega a Dios, éste la expulsa (φυγαδεύων) lo más lejos posible de sí, hacia la región de placeres, apetitos e injusticias, que “muy apropiadamente” se denomina de los impíos y no Hades, del cual hablan las narraciones fabulosas (ὁ μυθεύόμενος). El verdadero Hades, en cambio, es la vida del hombre malvado (*Congr.*, 57). Esta forma de vida que aquí Filón denomina Hades es la misma que en otros lugares llama ‘vida que no es vida’ y, en tal caso, ‘muerte’. De hecho, el término Hades se utiliza también en conexión con la imagen del castigo como un proceso de muerte continua que ya analizamos: en *Somn.*, 1, 151, el alejandrino describe a los malos, quienes viven confinados en el Hades, como aquellos que se han dedicado desde el principio hasta el fin a morir (ἀποθνῆσκειν).<sup>56</sup>

<sup>56</sup> Se observa aquí el mismo uso imperfectivo de ἀποθνῆσκειν que notamos en *Praem.*, 70; *Det.*, 178; *Post.*, 45. A la vez, como señala Runia (2016b, p. 102), el pasaje muestra el uso disímil que el alejandrino hace de esta frase platónica, referida originalmente a la filosofía como una práctica para morir (*Pl., Phd.*, 64a, 67e, 81a).

En definitiva, los lugares infernales como el Hades o el Tártaro no son verdaderos espacios concretos de castigo, sino sólo metáforas para aludir a la condición sufriente y sin esperanza de los que se han apartado por completo de Dios. Esta forma de existencia no puede considerarse en realidad ‘vida’, puesto que la única que merece tal nombre es la vida feliz caracterizada por la virtud y la conciencia del Creador y de su beneficencia. La oposición es entonces entre ‘vida’ y ‘muerte’: “¿Acaso no es la vida eterna (ζωὴ αἰώνιος) un refugio en el Existente y, en cambio, la muerte una huida de Él?” (*Fug.*, 78). Tampoco esta ‘muerte’, entonces, es tal en sentido estricto: el alma no desaparece, sino que pierde la noción de Dios, aislada en el amor a sí mismo (Caín), en la ignorancia y el vicio, se encuentra alejada a la mayor distancia posible de la Causa y sufre entonces la más penosa forma de existencia, en temor y dolor continuos por su incapacidad absoluta de ver a Dios.

#### IV. CONCLUSIONES

La alegoría filoniana funciona por contrastes, metáforas, comparaciones. Así como los textos bíblicos tienen un sentido manifiesto y otro oculto, que únicamente los más capaces y racionales intérpretes pueden alcanzar, los términos en el tejido de sus escritos adquieren con frecuencia diversos niveles de sentido. Los usos figurativos del lenguaje no pueden separarse del todo de sus usos denotativos y literales y la ambigüedad surge de estas intersecciones difíciles, a veces imposibles, de identificar con claridad. Sin embargo, la variedad expresiva permite aprehender un mensaje o una concepción coherente y comprensiva, si no en sus detalles, al menos en sus líneas generales. Por lo que respecta a la escatología personal, si en su escritura pueden distinguirse dos formas de vida con una inconmensurable distancia entre una y otra, la verdadera vida feliz e inmortal en Dios y la vida que no es vida, también el término muerte obtiene significados disímiles y contrapuestos. La muerte en su sentido más estricto es la separación de cuerpo y alma que constituye la desaparición o extinción del hombre —el compuesto de ambos—. La otra muerte, la que sufre el alma distanciada de la virtud y de Dios, no es el cese de su existencia ni la separación de sus componentes, sino un cambio que aparta a tal alma —o la exilia— definitivamente de Dios, de la virtud, de la felicidad y, en consecuencia, de la vida verdadera, la

única que puede llamarse realmente inmortal. No se trata, entonces, de que las almas posean una inmortalidad condicional, sino de que sólo puede llamarse inmortalidad a la conservación de la vida verdadera; la pervivencia en el castigo, en cambio, es una forma —aunque figurada y metafórica— de muerte, por la que se produce un cambio existencial de consecuencias perpetuas.

Las almas que en la vida terrena han logrado mantenerse apegadas a la virtud y se han esforzado por avanzar todo lo posible en el conocimiento de Dios, al momento de la muerte del cuerpo, se liberarán por completo de los elementos irracionales y corpóreos para convertirse en intelectos puros, incorruptibles e inmortales. Asumirán así de la forma más completa su familiaridad con el Padre, al asimilarse a los demás seres que pueblan la esfera divina y que en grados ascendentes se acercan al Dios Existente y Creador: los ángeles, los astros, las ideas o *lógoi* incorpóreos, las potencias, el Logos. Ello no implica, sin embargo, la pérdida de su individualidad personal, al tiempo que tampoco amenaza la unicidad, superioridad y ulterior trascendencia e incognoscibilidad del Existente. Los malvados e impíos, en cambio, puesto que han rechazado la visión de Dios, vivirán en un permanente proceso de muerte, sufriendo el dolor y el temor que hacen que su existencia no pueda considerarse una verdadera vida. Si bien Filón suele apelar a los términos tradicionales para aludir a espacios concretos de premios o castigos —el Hades o el Tártaro; el cielo o la región celeste y olímpica—, dado que, como Dios mismo, las almas son inmateriales e incorpóreas, no es necesario postular que, separadas del cuerpo, éstas ocupan un lugar determinado. Por el contrario, vida y muerte, cercanía y lejanía de Dios, refugio y exilio, no son más que metáforas para expresar el concepto fundamental de la alegoría del alejandrino, la capacidad o incapacidad de ver a Dios, esto es, de alcanzar la noción de su existencia. Son estas condiciones las que determinan la situación en que se hallará el alma tanto durante la vida en el cuerpo como tras la muerte: la visión de Dios produce la paz, la felicidad, las emociones positivas de la alegría y la esperanza; la imposibilidad de ver a Dios genera la guerra, el infortunio y la desgracia, los sufrimientos provenientes de las emociones negativas, el dolor y el temor, castigos que, antes y después de la muerte corpórea, pueden compararse con las terribles penas míticas de Sísifo (*Cher.*, 78) y Tántalo (*Her.*, 269). Y puesto que para Filón estas orientaciones son características de formas de vida en la tierra, no resulta imprescindible

incluir en esta concepción la instancia de la reencarnación. Los hombres que logran el mayor perfeccionamiento posible en la virtud y la sabiduría durante su vida lograrán la vida inmortal y divina; aquellos otros que se arrepientan a tiempo podrán alcanzar mediante la gracia divina y el propio esfuerzo la redención y el perdón; los que incurablemente se han orientado al mal y la ignorancia, que han unido indisolublemente las partes racional e irracional de su alma, resultan irreconciliables y no lograrán alzar la vista de la región terrestre ni participar de la feliz visión de Dios. Su abandono, su sufrimiento y su absoluta separación de lo divino perpetuarán durante toda su existencia su infinito castigo.

## BIBLIOGRAFÍA

### FUENTES ANTIGUAS

- ALESSO, Marta (trad.), “Alegorías de las Leyes. Libros 1, 2 y 3”, en José Pablo Martín (ed.), *Filón de Alejandría. Obras Completas*, vol. I, Madrid, Trotta, 2009, pp. 159-301.
- BURNET, John (ed.), *Platonis Opera*, 5 vols., Oxford, Clarendon Press, 1967-1968 (1900-1907).
- COHN, Leopold, Paul WENDLAND y Sigfried REITER (eds.), *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*, vols. I-VII, Berlin, De Gruyter, 1962 (1896-1915).
- COLSON, Francis Henry y George Herbert WHITAKER (eds.), *Philo*, vols. I-X, London-New York, Heinemann, 1929-1939.
- CORIA, Marcela (trad.), “Las insidias de lo peor contra lo mejor”, en José Pablo Martín (ed.), *Filón de Alejandría. Obras Completas*, vol. II, Madrid, Trotta, 2010, pp. 115-177.
- HARRIS, James Rendel (ed.), *Fragments of Philo Judaeus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1886.
- MARCUS, Ralph (ed. y trad.), *Questions and answers on Exodus. Philo*, Supplement II, Cambridge, Harvard University Press, 1987 (1953).
- MARCUS, Ralph (trad.), *Questions and answers on Genesis. Philo*, Supplement I, Cambridge, Harvard University Press, 1993 (1953).
- MARTÍN, José Pablo (ed.), *Filón de Alejandría. Obras Completas*, vols. I-V, Madrid, Trotta, 2009-2016 (= OCFA).
- MERCIER, Charles (ed. y trad.), *Philon d’Alexandrie. Quaestiones et solutiones in Genesim I et II*, Paris, Cerf, 1979.
- MERCIER, Charles y Françoise PETIT (eds. y trads.), *Philon d’Alexandrie. Quaestiones et solutiones in Genesim III-VI*, Paris, Cerf, 1984.
- PETIT, Françoise (ed.), *Quaestiones in Genesim et in Exodum. Fragmenta Graeca*, Paris, Cerf, 1978.

- RAHLFS, Alfred (ed.), *Septuaginta*, 2 vols., Stuttgart, Württembergische Bibelanstalt, 1971 (1935).
- VON ARNIM, Hans F. A. (ed.), *Stoicorum Veterum Fragmenta*, vols. I-IV, Stuttgart, Teubner, 1964 (= *SVF*).

#### FUENTES MODERNAS

- ALESSO, Marta, “Qué son las potencias del alma en los textos de Filón”, *Circe*, 15, 2, 2011, pp. 11-26.
- BAER, Richard Arthur, *Philo's use of the categories male and female*, Leiden, Brill, 1970.
- BORGEN, Peder, “Heavenly Ascent in Philo: an Examination of Selected Passages”, en James H. Charlesworth y Craig A. Evans (eds.), *The Pseudepigrapha and Early Biblical Interpretation*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1993, pp. 246-268.
- BURNETT, Clint, “Going through hell; ΤΑΡΤΑΡΟΣ in Greco-Roman Culture, Second Temple Judaism, and Philo of Alexandria”, *Journal of Ancient Judaism*, 4, 2013, pp. 352-378.
- BURNETT, Fred W., “Philo on immortality: A thematic study of Philo's concept of Palingenesia”, *Catholic Biblical Quarterly*, 46, 1984, pp. 447-470.
- CALABI, Francesca, “Ruoli e figure di mediazione in Filone di Alessandria”, *Adaman-tius*, 10, 2004, pp. 89-99.
- CALABI, Francesca, *God's Acting, Man's Acting. Tradition and Philosophy in Philo of Alexandria*, Leiden-Boston, Brill, 2008.
- CONROY, John T., “*The wages of sin is death*”: *The death of the soul in Greek, Second Temple Jewish, and Early Christian authors*, Doctoral Dissertation, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame, 2008, <https://curate.nd.edu/downloads/37720c49z4c> (01/10/2017).
- CONROY, John T., “Philo's ‘Death of the Soul’: Is this only a metaphor?”, *The Studia Philonica Annual*, 23, 2011, pp. 23-40.
- DILLON, John, “Philo of Alexandria and Platonist Psychology”, en Maha Elkaisy-Friemuth y John Myles Dillon (eds.), *The afterlife of the Platonic soul. Reflections on Platonic psychology in the monotheistic religions*, Leiden-Boston, Brill, 2009, pp. 17-24.
- GOODENOUGH, Erwin Ramsdell, “Philo on immortality”, *Harvard Theological Review*, 39, 2, 1946, pp. 85-108.
- GRABBE, Lester, “Eschatology in Philo and Josephus”, en Alan Jeffery Avery-Peck y Jacob Neusner (eds.), *Judaism in Late Antiquity: Death, Life-after-Death, Resurrection and the World-to-Come in the Judaisms of Antiquity*, Leiden, Brill, 2000, pp. 163-185.
- LITWA, David M., “The Deification of Moses in Philo of Alexandria”, *The Studia Philonica Annual*, 26, 2014, pp. 1-27.

- MARTÍN, José Pablo, *Filón de Alejandría y la génesis de la cultura occidental*, Buenos Aires, Depalma, 1986.
- MARTÍN, José Pablo, "Introducción General", en José Pablo Martín (ed.), *Filón de Alejandría. Obras Completas*, vol. I, Madrid, Trotta, 2009a, pp. 9-88.
- MARTÍN, José Pablo, "La transhistoria según el judaísmo helenizado", en Hugo Francisco Bauzá (comp.), *El tema del más allá en la Antigüedad y sus proyecciones*, Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias, 2009b, pp. 107-124.
- MARTÍN, José Pablo, "Las esperanzas político-escológicas en el judaísmo helenizado", en M. Alesso y José Pablo Martín (coords.), *Mesianismo y política*, Buenos Aires, Universidad Nacional de General Sarmiento, 2015, pp. 21-32.
- RADICE, Roberto, "Philo's Theology and Theory of Creation", en Adam Kamesar (ed.), *The Cambridge Companion to Philo*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, pp. 124-145.
- REYDAMS-SCHILS, Gretchen, "Philo of Alexandria on Stoic and Platonist Psycho-Physiology: the Socratic higher ground", en Francesca Alesse (ed.), *Philo of Alexandria and Post-Aristotelian Philosophy*, Leiden-Boston, Brill, 2008, pp. 169-195.
- RUNIA, David T., *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, Leiden, Brill, 1986.
- RUNIA, David T., "God and Man in Philo of Alexandria", *Journal of Theological Studies*, 39, 1, 1988, pp. 48-75.
- RUNIA, David T., "Does Philo accept the doctrine of reincarnation?", *SBL Annual Meeting, San Antonio, Texas, Nov. 17-22, 2016*, 2016a, [http://torreys.org/sblpapers2016/S20-345\\_Runia\\_Reincarnation2016.pdf](http://torreys.org/sblpapers2016/S20-345_Runia_Reincarnation2016.pdf) (14/12/2016).
- RUNIA, David T., "La recepción del *Fedón* de Platón en Filón de Alejandría", trad. de Marta Alesso, *Circe*, 20, 2, 2016b, pp. 91-112. DOI: 10.19137/circe-2016-200206
- VON EHRENKROOK, Jason, "The Afterlife in Philo and Josephus", en J. Harold Ellens (ed.), *Heaven, hell and the afterlife: eternity in Judaism, Christianity, and Islam*, Santa Barbara, California, ABC-Clio, 2013, pp. 97-118.
- WASSERMAN, Emma, "The Death of the Soul in Romans 7: Revisiting Paul's Anthropology in Light of Hellenistic Moral Psychology", *Journal of Biblical Literature*, 126, 4, 2007, pp. 793-816.
- WASSERMAN, Emma, *The Death of the Soul in Romans 7. Sin, Death, and the Law in Light of Hellenistic Moral Psychology*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2008.
- WINSTON, David, *Logos and Mystical Theology in Philo of Alexandria*, Cincinnati, Hebrew Union College Press, 1985.
- WINSTON, David, "Philo's Conception of Divine Nature", en Lenn Evan Goodman (ed.), *Neoplatonism and Jewish Thought*, New York, State University of New York Press, 1992, pp. 21-42.
- WOLFSON, Harry Austryn, *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*, 2 vols., Cambridge, Harvard University Press, 1962 (1947).
- YLI-KARIJANMAA, Sami, *Reincarnation in Philo of Alexandria*, Atlanta, Georgia, SBL Press, 2015.

- YLI-KARJANMAA, Sami, “ ‘Call him earth’: on Philo’s allegorization of Adam in the *Legum Allegoriae*”, en Annti Laato y Lotta Valve (eds.), *Adam and Eve Story in the Hebrew Bible and in Ancient Jewish Writings Including the New Testament*, Torku, Åbo Akademi University, 2016, pp. 253-293.
- ZELLER, Dieter, “The life and death of the soul in Philo of Alexandria. The uses and origin of a metaphor”, *The Studia Philonica Annual*, 7, 1995, pp. 19-55.
- ZURAWSKI, Jason M., “Hell on Earth: Corporeal Existence as the Ultimate Punishment of the wicked in Philo of Alexandria and the Wisdom of Solomon”, en J. Harold Ellens (ed.), *Heaven, Hell, and the Afterlife: Eternity in Judaism, Christianity, and Islam*, Santa Barbara, California, Praeger, 2013, pp. 193-226.

\* \* \*

LAURA PÉREZ es profesora y licenciada en Letras por la Universidad Nacional de La Pampa (Argentina) y doctora en Letras por la Universidad Nacional del Sur (Argentina). Es becaria post-doctoral del CONICET en el Instituto de Estudios Clásicos de la Universidad Nacional de La Pampa. Su área de investigación principal es el judaísmo helenístico y Filón de Alejandría. Entre sus publicaciones se cuentan el libro *La regulación de la sexualidad en Las Leyes Particulares 3 de Filón de Alejandría* (tesis doctoral, Santa Rosa, EdUNLPam, 2017, ebook) y los artículos “Concepciones sobre la reproducción sexual en Filón de Alejandría y sus antecedentes científicos griegos” (*Cuadernos de Filología Clásica. Estudios griegos e indoeuropeos* 25, 2015, pp. 273-289) y “Ὁὐ μοιχεύσεις, ‘No cometerás adulterio’: el mandamiento bíblico explicado por Filón de Alejandría” (*Emerita*, 83/1, 2015, pp. 87-109).