

EL DESTINO DE LAS ALMAS VIRTUOSAS SEGÚN FILÓN: ¿QUÉ SIGNIFICA LA INMORTALIDAD?

LAURA PÉREZ¹

RESUMEN: Filón de Alejandría afirma que el alma humana puede alcanzar, tras la muerte corpórea, una vida inmortal. Este es el destino que obtienen las almas virtuosas, las de aquellos hombres que han dedicado su vida terrena a la búsqueda de la virtud y del conocimiento de Dios. Sin embargo, no es sencillo determinar qué significa la inmortalidad para el alejandrino: ¿adónde se dirigen esas almas?, ¿cuál es la forma de su pervivencia?, ¿conservan su individualidad? A fin de indagar las respuestas a estos interrogantes, analizaremos los pasajes donde Filón interpreta la muerte de ciertos personajes que son ejemplo paradigmático de virtud y sabiduría, tales como Abel (*Det.* 48-49, 70), Abraham (*QG* 3.11) y Moisés (*Virt.* 76-78; *Mos.* 2.288-291). Intentaremos luego dilucidar, mediante el examen de otros pasajes sobre la inmortalidad en los textos filonianos, si todos los seres humanos que practican la virtud y la piedad podrían obtener un destino similar.

Palabras clave: Filón de Alejandría, alma, muerte, inmortalidad

ABSTRACT: Philo of Alexandria posits that the human soul may reach, after corporal death, an immortal life. This is the fate of virtuous souls, those of men who have dedicated their earthly lives to the search for virtue and knowledge of God. However, it is not simple to determine what immortality means for the Alexandrian: where do those souls go?, in what form do they survive?, do they conserve their individuality? In order to investigate the answers to these questions, we will analyze passages where Philo interprets the death of certain men who are paradigmatic examples of virtue and wisdom, such as Abel (*Det.* 48-49, 70), Abraham (*QG* 3.11), and Moses (*Virt.* 76-78; *Mos.* 2.288-291). We will attempt then to elucidate, by examining other passages about immortality in Philo's writings, if all human beings who practice virtue and piety could obtain a similar destiny.

¹ CONICET - UNLPam (IEC). E-mail: lau_perez75@hotmail.com
Fecha de recepción: 24/8/2017; fecha de aceptación: 15/11/2017.

Keywords: Philo of Alexandria, soul, death, immortality

La Biblia hebrea no mostraba gran interés o preocupación por el destino escatológico del hombre ni contenía descripciones de una vida *post-mortem*, a excepción de las vagas referencias al *Sheol*, un lugar subterráneo, oscuro y tenebroso hacia donde irían los muertos, tanto buenos como malos, sin distinción. La esperanza en el futuro y la preservación de la nación –la descendencia de Abraham, destinataria de la promesa divina– prevalecía frente a una idea de salvación individual. Esta situación se modifica a partir del contacto con el helenismo y con otras tradiciones, como la irania y la persa, a partir del cual comienzan a expresarse ideas referentes al destino individual del hombre que toman dos direcciones principales: la noción de inmortalidad del alma y la de resurrección del cuerpo². Es justamente en el contexto de mayor comunicación e influencia del helenismo sobre las costumbres y tradiciones judías que Filón produce, en el siglo I en Alejandría, su vasta obra de lectura exegética del Pentateuco. Si bien en su pensamiento se mantiene –y es uno de los núcleos de su ideología– la esperanza en un destino promisorio para la nación judía, en que esta sea reconocida y pase a ocupar un rol preponderante al frente de los demás pueblos, en sus escritos cobra una relevancia sin precedentes la escatología centrada en el individuo y, específicamente, en el destino del alma que, separada del cuerpo tras la muerte, puede alcanzar una vida inmortal y feliz.

Fuertemente influenciado por la tradición platónica, Filón concibe al ser humano como un compuesto de alma y cuerpo (*Opif.* 134) y define la muerte como la separación de estos dos elementos (*Leg.* 1.105). El alma –que puede ser descrita de diversas maneras según la tradición desde la que se definen sus partes y funciones– es fundamentalmente dual: frente al elemento irracional ligado a lo corpóreo y por ende mortal, es el elemento racional, la inteligencia (διάνοια) o intelecto (νοῦς), el que puede caracterizar-

² Cf. Sanders 1992: 279; Rojman 2009: 94-98; Martín 2009: 107-110; 2015: 22-24.

se como “incorruptible” (ἄφθαρτος) o “inmortal” (ἀθάνατος)³. Así, en *La creación del mundo según Moisés*, tratado que, por analizar los primeros capítulos del *Génesis*, funciona como punto de partida de todo su trabajo hermenéutico, Filón afirma que el ser humano –por haber recibido el aliento divino en su creación (Gn 2, 7)– “es un ser limítrofe que se encuentra entre la naturaleza mortal y la inmortal” (θνητῆς καὶ ἀθανάτου φύσεως εἶναι μεθόριον), participa de ambas al mismo tiempo puesto que es “mortal en el cuerpo, pero en la inteligencia, inmortal” (θνητὸν μὲν κατὰ τὸ σῶμα, κατὰ δὲ τὴν δίανοιαν ἀθάνατον) (*Opif.* 135)⁴. No obstante, esta afirmación rotunda de la inmortalidad como una cualidad inherente al alma racional y, por lo tanto, compartida por todos los seres humanos, resulta refutada por muchos otros pasajes del alejandrino en que se establecen restricciones, de tal modo que la inmortalidad pasa a constituirse en una posibilidad, un camino abierto a todos, pero para el cual es necesario cumplir con ciertos requisitos durante la vida terrena. En especial, pueden identificarse en Filón tres aspectos determinantes en la obtención o conservación de la inmortalidad del alma: la elección de la virtud frente al vicio (*Post.* 39; 42-43; *Plant.* 37), la inclinación hacia el conocimiento o la sabiduría –i. e., la práctica de la filosofía– (*Ebr.* 140-141) y la piedad (*Post.* 45); elementos a los que se suma la gracia divina, sin la cual no es posible la salvación (*Ebr.* 145)⁵.

Esto ha llevado a muchos estudiosos de la obra filoniana a considerar que la inmortalidad es para el alejandrino “condicional” a la forma de vida que se ha llevado en la tierra⁶: la virtud, la sabiduría y la piedad conducen a la obtención de un destino inmortal, mientras que quienes no se atengan a estos requisitos, no podrán gozar de tal recompensa. Pero surge entonces otro problema incluso más complicado: ¿qué sucede con las almas de aquellos hombres que no han sido virtuosos, sabios, ni piadosos? Los textos filo-

³ *Inmut.* 46; *Prob.* 46; *Congr.* 97. Cf. Wolfson 1962 I: 396; Runia 1986: 304 y 468; Martín 1986: 20 ss.

⁴ Las traducciones de textos griegos son más y directas del griego; sigo la edición de Cohn, Wendland y Reiter (1962) y cito los tratados de Filón según las abreviaturas de los títulos latinos establecidas en *The Studia Philonica Annual*.

⁵ Véase además *Opif.* 77; *Agr.* 100; *Her.* 239-242; *Fug.* 58; *Virt.* 8-17; *Spec.* 1.31; 1.345; 2.62; *QG* 1.16; etc.

⁶ Cf. von Ehrenkrook 2013: 104; Martín 2009: 116; 2015: 28.

nianos, en su complejidad y ambigüedad, han sido interpretados en formas muy diversas en este punto, desde posturas que asumen la muerte o desaparición definitiva de dichas almas⁷, a otras que plantean la aceptación por Filón de la teoría de la reencarnación⁸. No hay espacio en el presente trabajo para introducirnos en este fascinante debate, que será objeto de un estudio posterior. En lo que concierne a la temática que aquí analizamos, basta entonces la constatación de que Filón asume que las almas virtuosas y sabias adquieren una vida inmortal tras la muerte. Sin embargo, de esta afirmación se derivan también nuevas dificultades e interrogantes, pues no es sencillo determinar qué significa la inmortalidad para el alejandrino: ¿hacia dónde se dirigen esas almas?, ¿cuál es la forma de su pervivencia?, ¿conservan su individualidad? A fin de indagar posibles respuestas a estas cuestiones, analizaremos en lo que sigue los pasajes más relevantes en que Filón interpreta la muerte de ciertos personajes que son ejemplo paradigmático de virtud y sabiduría, centrándonos en las figuras de Abel, Abraham y Moisés. Intentaremos además dilucidar, mediante el examen de otros pasajes filonianos, si todos los seres humanos que practican la virtud y la piedad podrían obtener un destino similar.

La muerte de Abel a manos de su hermano Caín en Gn 4, el primer homicidio registrado en la historia bíblica, recibe una inmensa atención por parte de Filón, que desarrolla su exégesis de este relato a lo largo de tres tratados del *Comentario Alegórico: Los sacrificios de Abel y Caín (Sacr.)*, *Las insidias de lo peor contra lo mejor (Det.)* y *La posteridad de Caín (Post.)*. En estos escritos, Abel y Caín representan dos orientaciones opuestas del alma humana: Abel, que realizó su ofrenda de las primicias sin demora (Gn 4, 4), simboliza la doctrina del amor a Dios que atribuye la Causa de todo al Creador; en cambio Caín, que demoró en entregar los frutos como sacrificio (Gn 4, 3), representa la doctrina del amor a sí mismo y del desconocimiento de la Causa (*Sacr.* 2-3; 52; 88; *Det.* 32; cf. *QG* 1.70). Los hermanos se presentan así como dos paradigmas contrapuestos, uno, de la virtud y la piedad, el otro, del vicio y la impiedad. Filón se propone explicar el hecho –inverosímil desde el punto de vista de la justicia divina que recompensa la

⁷ Cf. Wolfson 1962 I: 410; Burnett 1984: 465-466.

⁸ Cf. Yli-Karjanmaa 2015: esp. 127-128, 212, 214 ss.

virtud y castiga el vicio— de que el virtuoso muera sin motivo alguno a manos del impío. Para ello, el filósofo invierte el sentido literal del versículo de Gn 4, 8 y afirma que Caín, en lugar de matar a Abel, se mató a sí mismo, mientras que su hermano “ha muerto y vive: ha muerto en la inteligencia del insensato, pero vive la vida feliz en Dios” (ἀνήρηται τε καὶ ζῆ· ἀνήρηται μὲν ἐκ τῆς τοῦ ἄφρονος διανοίας, ζῆ δὲ τὴν ἐν θεῷ ζωὴν εὐδαίμονα, *Det.* 48). No analizaremos aquí la afirmación acerca de la muerte de Caín —que será objeto, como señalamos más arriba, de un próximo estudio—, pero sí debemos intentar comprender qué significa la afirmación de que Abel vive. Filón encuentra la prueba de ello en el mismo texto de *Génesis*, que muestra a Abel “utilizando su voz” y “proclamando” (Gn 4, 10)⁹ para acusar a su hermano ante Dios: “Pues ¿cómo sería capaz de hablar quien ya no existe? Sin duda, el sabio, cuando parece muerto (τεθνηκέναι) a la vida corruptible, vive la vida incorruptible (ζῆ τὸν ἄφθαρτον)” (*Det.* 48-49)¹⁰.

Por otra parte, no podemos dejar de notar que esta explicación ya estaba esbozada en el escrito *Cuestiones sobre el Génesis*, una obra más temprana y de características diferentes de las que conforman el *Comentario alegórico*, pero en la que Filón introduce ya la mayoría de los tópicos que desarrollaría más tarde en sus obras posteriores (Martín *OCFA* I 2009: 26-28). En *QG* 1.70, Filón se pregunta qué significa el versículo de Gn 4, 10 y responde que “la divinidad escucha a los piadosos incluso si han muerto, pues conoce que estos viven la vida incorpórea” (τὸ γὰρ θεῖον ὁσίων μὲν ὑπακούει κἂν τελευτήσωσι, ζῆν αὐτοῦς ὑπολαμβάνον τὴν ἀσώματον ζωὴν)¹¹. En la interpretación de la historia de Abel, entonces, surgen ciertos datos sobre la concepción que Filón tenía acerca del destino de las almas piadosas tras la muerte física, pues menciona que su alma no ha muerto en realidad sino que vive aún, una vida que aparece definida por dos adjetivos: “incorruptible” e “incorpórea”, calificativos que señalan la distancia y diferencia insalvable entre esta nueva vida y la vida corpórea y corruptible, a la

⁹ Las citas bíblicas provienen de la *Septuaginta* según la edición de Rahlfs (1971).

¹⁰ Cf. también *Det.* 70: Abel vive pues es hallado como “suplicante de Dios” (ικέτης θεοῦ).

¹¹ Si bien la mayor parte de las *Cuestiones* se han conservado únicamente en armenio, contamos con este pasaje entre los fragmentos transmitidos en griego. Citamos la edición de Petit (1978).

que Caín ha dado fin. Dado que continúa viviendo, Abel todavía “existe” (ὄν), según se deriva de la pregunta retórica de Filón en *Det.* 48: ¿cómo podría hablar quien ya no existe? Y en esa existencia o pervivencia del alma de Abel, pareciera mantenerse una cierta vinculación con su personalidad y vida terrenas, pues tiene conciencia del crimen sufrido y puede denunciar al autor del mismo, su hermano.

Otro personaje cuya muerte brinda ocasión a Filón para exponer sus concepciones acerca de la vida incorpórea a la que acceden los hombres virtuosos tras la muerte es Abraham. El fundador de la nación se caracteriza en los textos filónicos por su condición de emigrante, en tránsito desde lo sensible a lo inteligible, a través del abandono de las costumbres politeístas de su familia de origen para emprender y avanzar en la búsqueda de la sabiduría y el conocimiento de Dios¹². En *QG* 3.11, la lectura de la muerte de Abraham se asienta sobre el versículo de Gn 15, 15, que no se refiere propiamente al momento de la muerte, sino a la Alianza que Dios establece con Abraham, a quien promete la tierra para sus descendientes luego de cuatro generaciones y anuncia: “Tú irás hacia tus padres en paz, sepultado en una bella vejez” (σὺ δὲ ἀπελεύσῃ πρὸς τοὺς πατέρας σου μετ' εἰρήνης, ταφείς ἐν γήρει καλῷ). Para Filón, este verso indica claramente “la incorruptibilidad del alma” (ἀφθαρσίαν ψυχῆς), que “emigra desde el cuerpo mortal” (μετοικιζομένης ἀπὸ τοῦ θνητοῦ σώματος) y retorna hacia la metrópolis de la que originalmente fue trasladada aquí abajo¹³. De hecho, el filósofo enfatiza –mediante una pregunta retórica– que el verso bíblico solo puede referir a “otra vida” (ζωὴν ἑτέραν), “sin cuerpo” (ἄνευ σώματος), que únicamente el alma del sabio llega a vivir¹⁴.

Hasta aquí, la interpretación se mantiene en sintonía con las ideas que habíamos hallado en conexión con la muerte de Abel: la muerte no afectará al alma virtuosa, que es incorruptible y será trasladada a otra vida libre del

¹² Cf. esp. *Migr.* 1-12, aunque Abraham protagoniza toda la segunda mitad del *Comentario alegórico*, como representante principal del itinerario del alma hacia Dios (cf. Martín *OCFA* I 2009: 29-32).

¹³ Las citas textuales se basan en el texto griego, que solo se ha conservado fragmentariamente; el resto es mi traducción del pasaje según las ediciones de Marcus (1993) y Petit (1984), correspondientes a la versión armenia.

¹⁴ El fragmento griego omite la referencia al sabio: καθ' ἣν ψυχὴν μόνην συμβαίνει ζῆν.

cuerpo. Pero se añaden ciertos elementos de no menor importancia. En primer lugar, la idea de que ese traslado es un “retorno”, noción que tiene como implicancia necesaria la preexistencia del alma, que volvería, tras la vida unida al cuerpo, a un estado originario¹⁵. En segundo lugar, ese origen o lugar previo del alma estaría ubicado en una región superior, elevada, frente al “aquí abajo” al que ha sido trasladada para transitar la vida corpórea. Más allá de esta localización, el lugar al que regresa el alma no se describe, ni en el *Génesis* ni en la lectura filoniana, sino que se caracteriza únicamente por el encuentro con los padres, πρὸς τοὺς πατέρας, término que puede aludir también a los antepasados o ancestros. Este es el siguiente problema al que se enfrenta Filón y para el que no encuentra una solución simple ni unívoca. Cuando la *Escritura* se refiere a los padres de Abraham, no puede tratarse de sus ancestros en sentido literal, pues los antepasados del patriarca no son dignos de alabanza, lo que fue motivo de su apartamiento de ellos. Algunos proponen, entonces, que la frase “los padres” alude a los elementos en los que se disolverá el cuerpo, pero Filón no concuerda con esta lectura y considera que se refiere más bien a los habitantes o *lógoi*¹⁶ incorpóreos del mundo divino, a los que en otros lugares la *Escritura* acostumbra a llamar “ángeles” (ἄγγελος).

Antes de detenernos a analizar cómo concibe Filón a los ángeles y qué relación tienen estos con las almas virtuosas que alcanzan la vida incorpórea, conviene que nos ocupemos del otro pasaje en que Filón explica el mismo versículo del Gn, ubicado en *El heredero de los bienes divinos* 275-283. Allí Filón destaca el hecho de que el texto bíblico no presenta al hombre noble (τὸν ἀστέιον) muriendo (ἀποθνήσκοντα), sino marchándose (ἀπερχόμενον), pues muestra de ese modo que “es inextinguible e inmortal (ἄσβεστον καὶ ἀθάνατον) el género de alma que esté perfectamente purificada, y logrará partir de aquí hacia el cielo (πρὸς οὐρανόν), sin la desintegración y la co-

¹⁵ Sobre la aceptación por Filón del concepto de la preexistencia de las almas, cf. Yli-Karjanmaa (2015: 31-36) y el pasaje de *Abr.* 258, donde la muerte se define como el retorno del alma al lugar de donde vino (ὄθεν ἦλθεν ἀπιούσης).

¹⁶ Esta parte del texto no se preserva en griego. 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: 45 y Marcus 1993: 196. El fragmento griego –incompleto– añade una enumeración de tales habitantes, en la que menciona a Abel, Enós, Set y Noé.

rrupción que la muerte parece ocasionar” (*Her.* 276). A continuación examina la expresión “a tus padres”, desecha que pueda referirse a la estirpe caldea del patriarca y ofrece tres posibles respuestas: primero, que aluda “al sol, la luna y los demás astros” (ἥλιον καὶ σελήνην καὶ τοὺς ἄλλους ἀστέρας); segundo, a las ideas arquetípicas (τὰς ἀρχετύπους ιδέας), los modelos inteligibles e invisibles (τὰ νοητὰ καὶ ἀόρατα παραδείγματα); tercero, 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 inteligible y celeste de las almas (τὸ δὲ νοερόν καὶ οὐράνιον τῆς ψυχῆς γένος), el éter (αἰθέρα) (280-283).

Entre estas diversas opiniones –que atribuye a personajes anónimos mediante las frases “unos dicen”, “según piensan algunos”– Filón no se inclina por una en particular sino que parece considerar plausibles a todas ellas, sin afirmar rotundamente la veracidad de ninguna. Lo que resulta claro es que el destino de las almas purificadas, inextinguibles e inmortales, se encuentra en el cielo. Allí pueden convivir con seres o entidades de naturaleza disímil: los astros, las ideas inteligibles o el éter. Podemos comparar esta pluralidad de interpretaciones con la lectura que Filón propone en otros dos pasajes sobre la muerte de Abraham, en los que sí se ocupa del momento en que se produce su muerte en Gn 25, 8. Allí se cuenta que Abraham murió en una bella vejez, cargado de años y “se unió a su pueblo” (προσετέθη πρὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ). Si bien no se menciona ahora a los padres o ancestros, Abraham igualmente se ve unido a un pueblo, pueblo que, según explica Filón en *QG* 4.153, no existía como tal antes de él, pues es el 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 corpórea¹⁷. De forma más específica aún, en *Sacr.* 5 Filón afirma que Abraham se añade al pueblo de Dios puesto que “recoge el fruto de la incorruptibilidad” (καρπούμενος ἀφθαρσίαν) y “llega a ser igual a los ángeles” (ἴσος ἀγγέλοις γεγονώς), a los que define aquí como “el ejército

¹⁷ Traduzco la versión de Mercier y Petit. Marcus (*ad loc.*) advierte que la sintaxis del pasaje armenio no es clara.

de Dios, almas incorpóreas y bienaventuradas” (στρατός θεοῦ, ἀσώματοι καὶ εὐδαιμόνες ψυχαί).

La lectura conjunta de los pasajes sobre el destino de Abraham tras la muerte muestra que ciertas ideas prevalecen o son más recurrentes en la interpretación filoniana. Por un lado, se describe su alma en todos los casos como incorruptible e inmortal, celeste (es decir, perteneciente al cielo) e incorpórea (la idea de que su sustancia es el éter parece ubicarse en un espacio más marginal entre las distintas concepciones mencionadas¹⁸). Pero, además, Filón nombra reiteradamente dos tipos de realidades a los que se iguala o asemeja el alma de tales características: las ideas inteligibles y los ángeles. No es sencillo explicar en el breve espacio con que contamos aquí estos complejos conceptos, que tienen además una extensa tradición filosófica previa a su uso por parte del alejandrino, pero intentaremos señalar algunas nociones indispensables. Las ideas en el sentido platónico de modelos o arquetipos de todas las cosas sensibles son un elemento inescindible de la teoría filoniana de la creación según se plasma en el tratado que se ocupa específicamente de este tema, *La creación del mundo según Moisés*, y se manifiesta a lo largo de toda su obra. Pero Filón modifica profundamente el sentido de las ideas platónicas, transformación de la que solo indicaremos aquí dos cuestiones fundamentales: 1) estas ideas no son eternas e inengendradas, sino que han sido creadas por Dios y son sus pensamientos –se identifican entonces, muchas veces, con el Logos como pensamiento de Dios–; 2) no son inmutables, sino que, en cuanto Dios crea por medio de ellas, se convierten en causas activas y pueden interpretarse entonces como poderes o potencias incorpóreas, fuerzas activas que ejecutan –en forma continua– el acto creador¹⁹. Por eso cuando Filón afirma que las almas, que en su origen eran

¹⁸ Aunque la noción del éter como la región en que se encuentran las almas más puras –los ángeles– aparece en diversos lugares, vinculada a una concepción cosmológica aristotélica y estoica, Filón mismo niega que el éter sea la sustancia de las almas, pues frente a los que sostienen esta teoría, “Moisés no ha asimilado la forma del alma racional a ninguna de las cosas creadas” (*Plant.* 18). Cf. Wolfson 1962: I 365 y 391. En conexión con esta idea, la atribución de vida y alma a los astros es dudosa para Filón, quien la adjudica a otros autores pero nunca la afirma con certeza (cf. *ibíd.* 363-365).

¹⁹ Respecto del concepto de las ideas en Filón, cf. Wolfson 1962: I 204-217; Radice 2009: 142-144.

incorpóreas, retornan al mundo de las ideas incorpóreas, ello puede entenderse también como otra forma de decir que retornan a Dios, de donde habían venido²⁰.

En cuanto a los ángeles, en un grupo de pasajes que tienen notorias afinidades entre sí, Filón presenta una clasificación de distintos tipos de almas: las que, atraídas por la materia y lo corpóreo han descendido al cuerpo y se mantienen unidas a él sin intención alguna de liberarse; las que, aunque han descendido, se han esforzado, mediante la filosofía y la virtud, por desprenderse del lastre corpóreo y retornar a la existencia inteligible e incorruptible; y las más puras (καθαρωτάτας) y de una constitución “más divina” (θειοτέρας), que nunca se han mezclado con la materia, a las que los griegos llaman héroes o *daimones*, pero la *Escritura* llama ángeles²¹. Estos, almas siempre incorpóreas, “las más puras y nobles” (καθαρώταται καὶ ἄρισταί, *Somn.* 1.139), cumplen funciones de intermediarios entre Dios y los hombres: son “gobernadores” (ὑπαρχοί, *Somn.* 1.140) del gran Soberano, o “embajadores” (πρεσβευομένας, *Plant.* 14; πρεσβευτάς, *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. Si estos pasajes que describen las características y funciones de los ángeles sirven para comprender mejor cuál podría ser el destino del alma de Abraham, debemos notar además que en ellos no se habla ya del alma de algún personaje bíblico en particular. Por lo tanto, podemos hacer extensivas a los demás hombres las afirmaciones que allí aparecen en relación con la posibilidad de que con estos ángeles convivan aquellas almas que se han encarnado alguna vez, pero han logrado retornar a la vida incorpórea por medio de su purificación de lo terreno y de la práctica de la filosofía. Estas, afirma Filón en *Sobre los gigantes* 14, se entrenan de principio a fin en morir a la vida corporal a fin de llegar a “participar de la vida incorpórea e inmortal junto al no engendrado e incorruptible” (ἵνα τῆς ἀσωμάτου καὶ ἀφθάρτου παρὰ τῷ ἀγενήτῳ καὶ ἀφθάρτῳ ζωῆς μεταλάχωσιν).

²⁰ *Abr.* 258. Cf. Burnett 1984: 453, que cita *Cher.* 49 (“Dios es una casa, la incorpórea morada de las incorpóreas ideas”) para explicar esta idea; véase también *Somn.* 1.62-65.

²¹ *Plant.* 14; cf. *Gig.* 12-16; *Somn.* 1.138-142. Sobre el concepto de los *daimones* y su relación con los ángeles en Filón, cf. Calabi 2004: 90-94 y 2008: 115-118.

Y si la meta humana más alta es alcanzar la vida incorpórea e incorruptible junto a las ideas, los ángeles y, en última instancia, junto a Dios, el paradigma de tal ascensión es Moisés, cuya muerte es descrita por Filón como el punto más elevado y definitivo de la emigración, como un traslado o una transformación del compuesto mortal a una unidad puramente inteligible, cuando el Padre lo llamó y “transformó por completo su propia entidad dual, cuerpo y alma, en una naturaleza monádica sin composición de elementos, en un intelecto semejante al sol” (ὅς αὐτὸν ὄντα, σῶμα καὶ ψυχὴν, εἰς μονάδος ἀνεστοιχείου φύσιν ὅλον δι' ὅλων μεθαρμοζόμενος εἰς νοῦν ἡλιοειδέστατον, *Mos.* 2.288)²². En este proceso, Moisés no solo alcanza el mundo de las ideas incorruptibles, sino que Dios lo conduce y eleva directamente “desde las cosas terrenales hasta sí mismo” (ἀπὸ τῶν περιγείων ἀνάγων ὡς ἑαυτὸν, *Sacr.* 8), según Filón interpreta el versículo de Dt 5, 31: “Pero tú quédate aquí conmigo”. Así, convertido ya en puro intelecto, Moisés, en lugar de ir con su pueblo o con sus padres como los otros patriarcas, permanece junto a Dios, “cerca de él” (πλησίον ἑαυτοῦ, *ibíd.*), y logra acceder así a la forma más elevada y perfecta de la vida inmortal en presencia de Dios.

Los textos que hemos podido observar en este breve recorrido son ya una muestra de la complejidad y la ausencia de cualquier intento de sistematicidad en el pensamiento filoniano acerca del destino escatológico de las almas, tema sobre el que Filón no elabora una doctrina unitaria y coherente. En nuestra aproximación, hemos pretendido dilucidar algunas de sus ideas sobre la vida inmortal que alcanzan las almas sabias y virtuosas, las que sin duda para Filón disfrutaban de una vida feliz, incorruptible e incorpórea, una vez transformadas en puro intelecto a través de la separación no solo del cuerpo, sino de todos los elementos irracionales, sensoriales, terrenos. La pregunta que planteamos al inicio, hacia dónde se dirigen esas almas que se trasladan o emigran a la vida inmortal, no obtiene una respuesta unívoca. Se reiteran ideas que apuntan a un espacio superior, elevado, mediante la metáfora del ascenso y el descenso de las almas, y la denominación más frecuente de ese lugar es la de cielo, que reproduce las imágenes tradicionales provenientes no solo de la Biblia sino de la región olímpica y celeste de la mitolo-

²² Véase también sobre la muerte de Moisés *Gig.* 56, *Virt.* 76, *Mos.* 2.291.

gía y la filosofía griegas. Pero también asoman en relación con este punto nociones marginales pero no completamente descartadas, como la teoría aristotélica del éter, una sustancia más pura que los cuatro elementos del mundo material, ubicada por encima del cielo y de la que se originan los astros y las almas. Sin una ubicación espacial determinada, Filón alude asimismo al mundo de las ideas incorruptibles y al mismo Dios como metrópolis o repúblicas que acogerán a las almas en su nueva vida imperecedera.

Las almas en este nuevo estado de existencia no parece que vayan a estar solas. No solo tendrán la cercanía de Dios, que, como indica el caso de Moisés, podrá ser mayor cuanto más perfecta haya sido su purificación y santidad. Estarán también en compañía de las ideas inteligibles, o bien de los ángeles. Incluso es probable que asuman funciones semejantes a estos, pues así como Abel puede denunciar el crimen de su hermano, los fundadores de la nación no solo prestan servicio sincero al Padre, sino que además elevan a Él súplicas y plegarias por sus hijos y descendientes (*Praem.* 166), de modo que, como los ángeles, operan como intercesores entre Dios y los hombres. Esta posibilidad de actuar y dirigir sus ruegos o acusaciones hacia personas o grupos particulares nos lleva al último interrogante que nos habíamos formulado, si estas almas separadas del cuerpo conservan aún su personalidad e individualidad. Uno de los más prolíficos estudiosos de Filón en el siglo pasado, Erwin Goodenough (1946: 101), consideró más probable que Filón no pensara en una pervivencia individual del alma sino en su reabsorción en la Fuente –Dios o el “Espíritu universal”– sin conservar cualidades distintivas ni personalidad. Sin embargo, algunos autores, entre ellos otro de los más reconocidos especialistas, Harry Wolfson (1962: I 396), sostienen firmemente la opinión opuesta²³, mientras que otros, como Burnett (1984: 459, 462, 470) y von Ehrenkrook (2013: 106), sin rechazar por completo la teoría de Goodenough, expresan sus dudas ante el problema y estiman más probable que Filón concibiera alguna forma de inmortalidad personal. Si bien es acertada la advertencia de Burnett (1984: 462) de que no es posible ser dogmáticos al asentar opiniones sobre este punto, nuestra lectura parece señalar que las almas desencarnadas mantienen rasgos que las delimitan unas de otras,

²³ Wolfson afirma que para Filón “immortality means the eternal persistence of the individual soul as a distinct entity” (ibíd.).

que les permiten reconocerse en relación a familiares o compatriotas aún inmersos en la vida terrena e interceder por ellos y que las ubican en lugares disímiles según el grado de perfeccionamiento que hayan alcanzado, en mayor o menor proximidad a Dios. Incluso el plural que continuamente utiliza Filón para referirse a las almas inmortales no podría comprenderse si todas se incorporaran a una entidad o realidad unitaria e indiferenciada. El tema requeriría un análisis más extenso y detallado de los textos filonianos, inabarcable en el espacio de este artículo, pero todo lo señalado parece apuntar a una concepción escatológica que incluye la preservación de las almas como entidades individuales o personales, aún reconocibles en su nueva naturaleza incorpórea e inmortal.

EDICIONES Y TRADUCCIONES

- COHN, LEOPOLD, WENDLAND, PAUL Y REITER, SIEGFRIED (eds.) (1962). *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*. Vols. I-VII. Berlin: De Gruyter (¹1896-1915).
- MARTÍN, J. P. (ed.) (2009-2016). *Filón de Alejandría. Obras Completas*. Vols. I-V. Madrid: Trotta.
- MARCUS, R. (trad.) (1993). *Questions and answers on Genesis. Philo*. Supplement I. Cambridge-London: Harvard University Press (¹1953).
- MERCIER, C. (ed. y trad.) (1979). *Philon d'Alexandrie. Quaestiones et solutiones in Genesim I et II*. Paris: Cerf.
- MERCIER, C. Y PETIT, F. (eds. y trads.) (1984). *Philon d'Alexandrie. Quaestiones et solutiones in Genesim III-VI*. Paris: Cerf.
- PETIT, F. (ed.) (1978). *Quaestiones in Genesim et in Exodum. Fragmenta Graeca*. Paris: Cerf.
- RAHLFS, A. (ed.) (1971). *Septuaginta*. 2 vols. Stuttgart: Wurttembergische Bibelanstalt (¹1935).

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- BURNETT, F. W. (1984). “Philo on immortality: A thematic study of Philo’s concept of Palingenesia”. En *Catholic Biblical Quarterly* 46; pp. 447-470.
- CALABI, F. (2004). “Ruoli e figure di mediazione in Filone di Alessandria”. En *Adamantius* 10; pp. 89-99.
- CALABI, F. (2008). *God’s Acting, Man’s Acting. Tradition and Philosophy in Philo of Alexandria*. Leiden-Boston: Brill.
- GOODENOUGH, E. R. (1946). “Philo on immortality”. En *Harvard Theological Review* 39/2; pp. 85-108.
- GRABBE, L. (2000). “Eschatology in Philo and Josephus” en Avery-Peck, A. J. y Neusner, J. (eds.). *Judaism in Late Antiquity: Death, Life-after-Death, Resurrection and the World-to-Come in the Judaisms of Antiquity*. Leiden: Brill; pp. 163-185.
- MARTÍN, J. P. (1986). *Filón de Alejandría y la génesis de la cultura occidental*. Buenos Aires: Depalma.
- MARTÍN, J. P. (2009). “La transhistoria según el judaísmo helenizado” en Bauzá, F. H. (comp.). *El tema del más allá en la Antigüedad y sus proyecciones*. Buenos Aires: Centro de Estudios del Imaginario, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires; pp. 107-124.
- MARTÍN, J. P. (2015). “Las esperanzas político-escológicas en el judaísmo helenizado” en Alesso, M. y Martín, J. P. (coords.). *Mesianismo y política*. Los Polvorines, Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento; pp. 21-32.
- ROJMAN, M. (2009). “El más allá en la tradición judía. (En la literatura bíblica y sus ecos en la tradición cabalística)” en Bauzá, F. H. (comp.). *El tema del más allá en la Antigüedad y sus proyecciones*. Buenos Aires: Centro de Estudios del Imaginario, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires; pp. 93-105.
- RUNIA, D. T. (1986). *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*. Leiden: Brill.
- RADICE, R. (2009). “Philo’s Theology and Theory of Creation” en Kamesar, A. (ed.). *The Cambridge Companion to Philo*. Cambridge: Cambridge University Press; pp. 124-145.

- SANDERS, E. P. (1992). *Judaism: Practice and Belief 63 BCE - 66 CE*. London: SCM Press / Philadelphia: Trinity Press International.
- VON EHRENKROOK, J. (2013). "The Afterlife in Philo and Josephus" en Ellens, J. H. (ed.). *Heaven, hell and the afterlife: eternity in Judaism, Christianity, and Islam*. Santa Barbara, California: ABC-Clio; pp. 97-118.
- WOLFSON, H. A. (1962). *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*. 2 Vols. Cambridge: Harvard University Press (¹1947).
- YLI-KARJANMAA, S. (2015). *Reincarnation in Philo of Alexandria*. Atlanta, Georgia: SBL Press.