

# LAS MUERTES DE SARA Y ABRAHAM EN FILÓN: INTERPRETACIÓN CON TINTES ÓRFICO- PLATÓNICOS

LAURA PÉREZ

*Universidad Nacional de La Pampa*

(Argentina)

## Resumen

El tratado *Cuestiones sobre el Génesis V* forma parte de una serie de seis libros en que Filón de Alejandría, filósofo judío helenizado, interpreta el *Génesis* bíblico versículo a versículo de manera continua, casi sin omisiones. Su lectura se mueve del plano literal a la interpretación alegórica, que permite acceder a un significado más profundo y conectar los temas y motivos hallados en las *Escrituras* con conceptos filosóficos originados en las diversas corrientes de pensamiento vigentes en el mundo helenístico y romano. El libro V de las *Cuestiones* se abre con la lectura del pasaje de Gn 23, 1-19 sobre la muerte de Sara (QG 5, 72-83) y se cierra con los versículos de Gn 25, 7-8 sobre la muerte de Abraham (QG 5, 150-153). En su interpretación del final de estos dos personajes centrales de las narrativas bíblicas, Filón introduce elementos conceptuales que permiten reconocer ideas más generales acerca de la relación entre cuerpo y alma (o su parte racional, el intelecto) y de la muerte como separación de estos dos componentes del ser humano. Su discusión recurre a motivos como los del cuerpo como tumba del alma, cadáver o prisión, que han sido identificados en fragmentos atribuidos al orfismo, y algunos de ellos transmitidos por Platón, quien los introduce en sus propias argumentaciones. Nos proponemos en este trabajo indagar el uso de estos conceptos e imágenes por parte de Filón en el

tratado QG V, reconocer sus antecedentes órficos y platónicos y comparar las ideas filonianas con estos precedentes. A partir de este análisis intentaremos determinar qué concepciones acerca de la relación alma-cuerpo y de la muerte se expresan en el tratado.

## El cuerpo tumba, cadáver, prisión en QG V

El método zetemático o de preguntas y respuestas que Filón aplica en los tratados *Cuestiones sobre el Génesis* I-VI avanza de manera continua siguiendo el orden de los versículos bíblicos, sobre cada uno de los cuales plantea una o varias preguntas que a continuación responde, habitualmente en dos niveles: ofrece primero una breve explicitación o reformulación del sentido literal y pasa luego a una lectura alegórica que permite abrir la interpretación de la letra bíblica a significados más generales y profundos.<sup>1</sup> *Cuestiones sobre el Génesis* V retoma el tratamiento de este libro bíblico iniciado en los volúmenes anteriores a partir del capítulo 23, que relata la muerte de Sara y su sepultura en Hebrón, en la tierra de Canaán. Luego de breves comentarios sobre la edad y el lugar del fallecimiento, Filón se interesa por explicar con mayor detalle el versículo de Gn 23, 3 que se focaliza en Abraham. El patriarca viene a lamentarse y celebrar el duelo sobre Sara, su esposa, pero inmediatamente se levanta, “alejándose de la muerte” (QG 5, 73).<sup>2</sup> Filón explica lo que parece una contradicción mediante la distinción entre el cuerpo, del que Abraham se aleja porque “conviene al hombre virtuoso separarse y habitar distanciado del cuerpo que ha muerto según la naturaleza”

---

<sup>1</sup> Sobre el género literario y el método interpretativo aplicado por Filón en las *Cuestiones*, cf. Martín (2009, pp. 26-29); Royse (2009, pp. 34-38).

<sup>2</sup> Las traducciones de textos de Filón y otros autores antiguos son propias. Para QG, conservado en lengua armenia y del que solo nos han llegado escasos fragmentos griegos, seguimos la edición francesa de Mercier y Petit (1984) y cotejamos la inglesa de Marcus (1993). Los tratados preservados en griego se citan según la edición de Cohn, Wendland y Reiter (1962). Las referencias a los escritos filónicos se realizan mediante las abreviaturas de los títulos latinos establecidas por *The Studia Philonica Annual*.

(*ibíd.*), y la sabiduría que Sara representa en la alegoría filónica, pues esta es incorruptible como toda virtud y “el duelo no se celebra entre los seres incorruptibles” (*ibíd.*). Esta primera distinción entre el cuerpo, cuya muerte resulta absolutamente natural, y un elemento incorruptible será continuada en los párrafos siguientes a partir de la interpretación alegórica del pedido que Abraham realiza a los hititas de un sepulcro para enterrar el cuerpo de Sara.

Ante los habitantes del lugar, Abraham justifica su pedido declarándose “un extranjero y emigrante entre vosotros” (Gn 23, 4; QG 5, 74), conceptos que Filón vincula con la situación del alma del sabio respecto del cuerpo. Conviene citar por extenso el pasaje, que ofrece importantes datos sobre la concepción del alma como preexistente a su asociación con lo corporal y las motivaciones de esta situación:

¿Pero no habita toda alma sabia en el extranjero y no es ella una emigrante en este cuerpo mortal, ella que tiene por casa y patria la esencia más pura, el cielo, de donde ha emigrado a esta naturaleza por una ley de necesidad, ya sea para visitar las cosas de esta tierra y cuidar de ellas, para que ni siquiera estas cosas dejen de tener parte en la sabiduría, a fin de que participen de la vida mejor, ya para aparentarse a la creación y para no ser siempre y hasta el final feliz? (QG 5, 74)

El reconocimiento de la condición de extranjero y emigrante del sabio implica un distanciamiento respecto de los demás hombres, expresado según Filón mediante la frase “entre vosotros”. En efecto, afirma, el “amante de la sabiduría” se distancia de ellos por sus pensamientos, pues el intelecto, la parte rectora del alma, “no se une ni se mezcla” (*ibíd.*). Por este motivo justamente, explica Filón, Abraham no pide una tumba, sino la “propiedad” o “posesión de una tumba” (κτῆσιν τάφου; Gn 23, 4).<sup>3</sup> El sentido profundo que, mediante la alegoría, Filón encuentra en esta frase es que Abraham no pide una tumba porque “la tumba del alma es el cuerpo, en el que está enterrada como en una tumba”,

---

<sup>3</sup> Citamos la *Septuaginta*, el texto bíblico griego que lee Filón, según la edición de Rahlfs (1971).

de manera que pide en cambio la posesión de una tumba pues esta implica la “autoridad y dominio sobre él”, es decir, que no esté sometido y enterrado en el cuerpo, sino convertido en amo (QG 5, 75).

Los hititas, que reverencian a Abraham como un rey (Gn 23, 5-6; QG 5, 76), le ofrecen una de sus sepulturas selectas, hecho que permite a Filón contrastar entre ambos la valoración por el cuerpo. Para los hititas el cuerpo es objeto de cuidado y atención y por eso consideran digno de memoria todo lo que concierne a una vida deleitable y lujosa, la alimentación, la bebida, la vestimenta, y ofrecen al cuerpo un memorial. Abraham, en cambio, no juzga dignas de memoria esas cosas, sino únicamente su dominio y posesión, puesto que en el hombre virtuoso el cuerpo “está muerto, porque soporta el hambre de la frugalidad, propio de la continencia y la templanza, de modo que puede decirse, no sin razón, que el alma del sabio, que tiene un cuerpo inanimado y pesado a la manera de una estatua de bronce, carga siempre un cadáver” (QG 5, 77). Así, mientras en el hombre malvado el cuerpo vive porque está animado por los deseos y placeres, el virtuoso no le concede más que “cuanto cree útil a su necesidad” (*ibíd.*).

En estos pasajes, el tema de la muerte de Sara brinda ocasión a Filón para tratar la valoración relativa que debe existir entre los dos componentes del ser humano, el cuerpo, ligado a lo terrenal, corruptible e impuro, y el alma, elemento inmortal y divino. La depreciación del primero de estos elementos frente al segundo se expresa mediante las imágenes del cuerpo tumba o cadáver, conceptos que, además, manifiestan la concepción de que la vida del cuerpo no es vida y, por ende, apuntan a otra vida posible del alma, mejor y más pura, liberada del cuerpo. Esta idea es justamente la que podemos hallar en el pasaje final del libro, acerca de la muerte del propio Abraham. El patriarca, que, como vimos, ha privilegiado siempre al alma y no ha otorgado a su cuerpo mortal más atención que la estrictamente necesaria, cuando llega al término de su vida comienza en realidad otra:

la muerte del cuerpo es la vida del alma, pues el alma vive una vida propia incorpórea. A propósito de esto, Heráclito, tomando furtivamente de Moisés la ley y la doctrina, dice: «vivimos su muerte, morimos su vida», insinuando que la vida del cuerpo es la muerte del alma, pero que eso que llamamos «muerte» es la vida gloriosa y primera del alma (QG 5, 152).

Esta inversión del sentido de la muerte implica que el sabio alcanza la forma de vida más plena y superior del alma una vez que esta se separa del cuerpo. La expresión bíblica de Gn 25, 8, “fue añadido a su pueblo”, es explicada por Filón alegóricamente en los mismos términos: una vez separada del cuerpo terreno, el alma se une al “verdadero pueblo de Dios”, que es “racional y celeste”, porque “es por lo racional que toda alma huye y se libera y desliga de aquello a lo que está atada, y escapa de esta prisión. Porque los antiguos llamaban también monumento a la tumba vacía” (QG 5, 153). Aparece en esta explicación una nueva metáfora asociada a las que hallamos en relación con la interpretación de la muerte de Sara: el alma que huye hacia su elemento racional afín se separa del cuerpo como de una prisión. No se ha conservado el texto griego de este párrafo, pero la asociación con el monumento y la tumba vacía remite sin duda a la etimología órfica, reutilizada por Platón, que vincula los términos  $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha/\sigma\tilde{\eta}\mu\alpha$ , pues este último significa “tumba” a partir de su sentido previo: “señal”, “marca” y, por ende, monumento funerario que señala una sepultura. La relación entre ambos temas, tumba vacía y prisión de la que escapa el alma al morir el cuerpo, no solo enlaza este pasaje final con los temas tratados al inicio del libro V, sino que señala además la vinculación que percibe Filón entre las diversas imágenes empleadas, procedentes todas de tradiciones místico-religiosas como el orfismo, o de su reelaboración platónica. De estos precedentes nos ocupamos en la próxima sección.

## Imágenes órficas y su uso platónico

Entre los estudiosos modernos, las discusiones sobre las características, doctrinas y la propia existencia de lo que suele denominarse orfismo se han extendido durante más de dos siglos y no han logrado alcanzar un consenso.<sup>4</sup> Sin embargo, el elemento cuya conexión con el orfismo menos se ha cuestionado es el uso de las imágenes relacionadas con las diversas etimologías derivadas de la relación  $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha/\sigma\tilde{\eta}\mu\alpha$ .<sup>5</sup> Platón es el principal testimonio sobre estas ideas, aunque debe tenerse en cuenta que el filósofo también las adapta y utiliza para sus propios fines, de allí que resulte difícil en ciertos casos determinar la fiabilidad de los datos que nos proporciona o separar lo que es originario de su pensamiento de lo que recibe del ámbito órfico.<sup>6</sup>

La relación del cuerpo con la idea de tumba o sepultura es mencionada muy brevemente en un pasaje del *Gorgias* (493a), en el que Sócrates afirma que ha oído de “un sabio” que “nosotros ahora estamos muertos y que el cuerpo es para nosotros una tumba ( $\sigma\tilde{\eta}\mu\alpha$ )” (Fr. 430.II).<sup>7</sup> Si bien aquí la referencia no explicita el origen de la idea, que se atribuye en forma difusa a un hombre sabio,<sup>8</sup> otro pasaje de Platón, *Crátilo* 400c (Fr. 430.I), da cuenta de su vinculación con el ámbito órfico, pues adjudica a los seguidores o discípulos de Orfeo, οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα, la relación etimológica  $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha/\sigma\tilde{\eta}\mu\alpha$  y comenta diversas interpretaciones. En primer lugar, Sócrates afirma que “algunos” (τινές) llamaron al cuerpo  $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$

<sup>4</sup> Cf. Torjussen (2005). Se diferencian dos posturas en el estudio del fenómeno: una que acepta cierta consistencia y coherencia de una tradición órfica asentada en escritos, rituales y doctrinas, y otra escéptica, fragmentaria, que niega la existencia de un núcleo doctrinal que dé unidad a todos los materiales. Estas se expresan, respectivamente, en los volúmenes publicados por Bernabé y Casadesús (2008) y Edmonds (2013). Cf. Chrysanthou, 2020, p. 1-5.

<sup>5</sup> Incluso Edmonds (2013, p. 269) reconoce esta relación: “certain ways of characterizing the soul’s relation with the body do appear to be marked as unusual, extra-ordinary, or limited to a few esoteric thinkers -in a word, Orphic. The sources link some of these images directly with Orphica, while others are more loosely associated”. Sobre la fórmula, cf. de Vogel (1988) y Courcelle (1966); sobre su uso por Filón, cf. Pérez (2012).

<sup>6</sup> Sobre la relación entre Platón y el orfismo, cf. Bernabé (2000 y 2010), Casadesús Bordoy (1997 y 2008b).

<sup>7</sup> Los fragmentos órficos (Fr.) corresponden a la edición de Bernabé (2004-2007).

<sup>8</sup> Una fuente posterior, Clemente de Alejandría (*Stromata* 3.3.17.1), cita del pitagórico Filolao la afirmación de que según los “antiguos teólogos y adivinos” el alma está unida al cuerpo como castigo y encerrada en él como en una sepultura (Fr. 430.III).

porque es una “tumba” (σῆμα) donde el “alma” (ψυχή) “está enterrada” (τεθαμμένης) durante la vida presente y también porque, como ella se manifiesta a través del cuerpo, este puede llamarse “signo” (σῆμα). Pero, a continuación, comenta que, en su opinión (δοκοῦσι ... μοι), es más probable que “los seguidores de Orfeo le dieran ese nombre” (θέσθαι οἱ ἄμφι Ὀρφέα τοῦτο τὸ ὄνομα) porque el alma, mientras “paga el castigo por aquello que debe pagar” (δίκην διδούσης τῆς ψυχῆς ὧν δὴ ἔνεκα δίδωσιν), tiene al cuerpo como un “recinto” (περίβολος) semejante a una “prisión” (δεσμωτήριον) donde está resguardada o “a salvo” (σώζεται).

La autoría de las diversas ideas mencionadas resulta confusa, porque no es evidente que los τινές mencionados al inicio coincidan con los seguidores de Orfeo, pero es claro que la relación terminológica surge en el ámbito órfico (ellos le dieron ese nombre) y que se vincula con la idea de un castigo que cumple el alma en el cuerpo. Bernabé (2000, p. 223; 2010, pp. 124-139) y Casadesús Bordoy (2006, p. 162, n. 27; 2008b, p. 1243, n. 13, y p. 1268) han defendido que las primeras dos interpretaciones –tumba y señal– son órficas,<sup>9</sup> mientras que la última idea, la del cuerpo-prisión, que relaciona el nombre σῶμα no ya con σῆμα sino con el verbo σώζω, “salvar”, pertenece a Platón, que busca de ese modo mitigar la noción tan negativa del cuerpo que transportaba la imagen.

La noción del castigo que el alma sufre en el cuerpo se ha identificado también en un pasaje de Aristóteles,<sup>10</sup> que atribuye a “quienes instituyeron los misterios” la idea de que nosotros vivimos para expiar los mayores crímenes y de que el alma paga un castigo comparable a la tortura que los tirrenos imponen a muchos de sus prisioneros: los atan vivos a un cadáver. Esto se asemeja a la

---

<sup>9</sup> Véase además Guthrie (1970, p. 159), Burkert (1972, p. 126). Quienes no aceptan la atribución a los órficos postulan en general un origen pitagórico; cf. Dodds (1951, p. 169, n. 87), Courcelle (1966, p. 102), Zeller (1995, p. 44, n. 81). Courcelle (*ibid.*), sin embargo, aclara: “Ajoutons toutefois que les deux traditions ont dû être associées très tôt, en tout cas à partir de Platon” y, por otra parte, sí considera órfica la imagen del cuerpo-prisión (1966, p. 121; 1965, pp. 406-411).

<sup>10</sup> Un fragmento transmitido por Jámblico, *Protr.* 77, 27 (= Aristóteles, Fr. 60 Rose); Fr. 430.IV.

manera en que el alma se une a los órganos sensibles del cuerpo. Por último, también suelen asociarse con el ámbito órfico los fragmentos de Heráclito que establecen una inversión de los sentidos de vida y muerte, como en el oxímoron citado por Filón (QG 5, 152).<sup>11</sup>

Estos testimonios contienen todas las metáforas que hemos detectado en el texto filónico, que conectan al cuerpo con las ideas de tumba, cadáver o prisión y tienen la connotación principal de que la unión o residencia del alma en el cuerpo constituye un castigo, una forma de expiación de algún tipo de crimen. En la tradición órfica, este castigo podría estar relacionado con una versión particular del mito de sucesión de generaciones divinas en el gobierno del cosmos y de la antropogonía conectada con él. En ella, el joven dios Dioniso recibe el cetro y trono de Zeus, pero es por ello asesinado por los Titanes, que lo descuartizan e ingieren sus miembros. Zeus, en castigo, fulmina a los Titanes, de cuyas cenizas se originan los hombres, herederos así de una doble naturaleza, titánica –criminal– y dionisiaca –divina–.<sup>12</sup> Los seres humanos, entonces, cumplen la pena por esta falta antecedente,<sup>13</sup> que consistiría en una serie de vidas terrenales, en las que el alma, inmortal a causa de su origen divino, se encuentra encerrada en el cuerpo como en una tumba. La iniciación en los misterios órficos y el cumplimiento de prescripciones rituales y de pureza (el vegetarianismo, la vestimenta sin uso de lanas, etc.) permitirían al alma liberarse del ciclo de reencarnaciones y acceder a un destino semidivino en un espacio ultramundano como las Islas de los bienaventurados o los campos elíseos. En cambio, las almas de aquellos que no han sido iniciados y no se han redimido de esta culpa heredada sufrirán castigos también en el Hades hasta que vuelvan a encarnarse

---

<sup>11</sup> Sobre la relación entre Heráclito y la tradición órfica, cf. Casadesús Bordoy (1995 y 2008a).

<sup>12</sup> Se encuentran referencias al origen de los hombres a partir de los Titanes en Olimpiodoro, *Comentario sobre el Fedón* 1, 3; Proclo, *Comentario sobre la República de Platón* 2, 338, 11 y 2, 74, 26 (Fr. 320); y también en Damascio, *Sobre el Fedón* 1, 4 (Fr. 299). Sobre este mito, cf. Bernabé (2002 y 2008).

<sup>13</sup> Cf. Bianchi (1966, pp. 124 s.) sobre la diferencia entre las nociones de falta antecedente y pecado original.



en un cuerpo mortal.<sup>14</sup> Si bien no hay consenso acerca de la existencia o de la consistencia de este mito en épocas tempranas,<sup>15</sup> resulta indudable que la concepción del cuerpo vinculada a las nociones de tumba y de castigo manifiesta un marcado dualismo, en que el cuerpo y la vida terrena reciben una evaluación completamente negativa.

Platón no solo es el principal testimonio de la metáfora del  $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha/\sigma\tilde{\eta}\mu\alpha$ , sino que también la incorpora a sus propios desarrollos filosóficos y busca, mediante nuevas reinterpretaciones, mitigar la negatividad de la concepción órfica,<sup>16</sup> a la vez que moralizarla. El filósofo integra en su filosofía las nociones de la inmortalidad del alma y la palingenesia, heredadas de una tradición en la que sin duda se incluyen los órficos, pero también las doctrinas de filósofos como Pitágoras o Empédocles.<sup>17</sup> Sin embargo, la retribución de premios o castigos en esta vida o en el Hades no se define en su pensamiento por una culpa heredada, ni resulta influenciada por prácticas meramente rituales. Por el contrario, dependerá del tipo de vida que se lleve adelante, de modo que la purificación ( $\kappa\acute{\alpha}\theta\alpha\rho\sigma\iota\varsigma$ ) del alma se entiende en términos morales e implica su desprendimiento de las pasiones, los placeres y demás impulsos irracionales provenientes del cuerpo (*Fedón* 66b-e).<sup>18</sup> Por otra parte, Platón aprovecha la

---

<sup>14</sup> Sobre esta concepción del alma órfica, cf. Frs. 423-435 (véase traducción y comentario en Bernabé, 2003, pp. 229-238).

<sup>15</sup> Edmonds (1999; 2013, pp. 296-391) considera que el mito es una fabricación de los investigadores del siglo XIX a partir de material tardío, procedente sobre todo de los testimonios neoplatónicos y cristianos. Contra esta postura, Bernabé (2002) defiende la existencia temprana del mito, que formaría parte de la teogonía de las *Rapsodias*, datada alrededor del siglo I a.C., y sería aludido por autores anteriores, entre otros, Platón (*Leyes* 701b). La misma postura ha defendido recientemente Chrysanthou, 2020, pp. 85-112.

<sup>16</sup> Cf. De Vogel (1988, pp. 239-242) y Bernabé (2010, pp. 138, 142), quienes señalan que la fórmula del  $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha/\sigma\tilde{\eta}\mu\alpha$ , atenuada mediante la idea del recinto o prisión en que el alma está encerrada y a salvo, no implica en Platón una visión enteramente negativa del cuerpo.

<sup>17</sup> Ambos presentan puntos de contacto con las ideas de ámbito órfico; sobre las relaciones entre Pitágoras y el orfismo, cf. Burkert (1972), Casadesús Bordoy (2008c); sobre Empédocles y el orfismo, cf. Megino (2008).

<sup>18</sup> En *Fedón* 67c Platón atribuye a un relato antiguo -forma en que, según Bernabé (2000, p. 215), suele referirse a los textos órficos- la definición de la  $\kappa\acute{\alpha}\theta\alpha\rho\sigma\iota\varsigma$  como “separar al máximo el alma del cuerpo”. Véase también *Fedón* 65a, 81a y e; *Menón* 81b.

noción de la reencarnación para construir su teoría del conocimiento como reminiscencia: el alma, en su recorrido por diferentes vidas y por el Hades, ha visto lo inteligible y ha aprendido todo, por ende, el conocimiento consiste en recordar aquellas visiones.<sup>19</sup> Esta concepción se expresa en un pasaje de *Fedro* impregnado de fuerte imaginería órfica y en el que Platón se apropia nuevamente de la metáfora del cuerpo como sepulcro o prisión.<sup>20</sup> De esta manera, las nociones que analizamos resultan adaptadas por Platón en función de sus propios intereses filosóficos, e incorporadas a sus teorías éticas y epistemológicas.<sup>21</sup>

No es posible saber si Filón habrá conocido las metáforas órficas del cuerpo a partir de fuentes originales e independientes del filósofo ateniense o si pueden solo atribuirse a su influencia. Por otra parte, un estudioso moderno, Jaap Mansfeld (1985), ha postulado otra posible vía de acceso del autor judío a estas imágenes: una fuente alejandrina contemporánea medio-platónica, que habría compuesto un centón<sup>22</sup> sobre el alma a partir de materiales variados de la tradición religiosa y filosófica griega: se trataría de un “pequeño tratado medio-platónico” sobre las vicisitudes del alma ilustradas por una pluralidad de ideas derivadas de Pitágoras, los órficos, Heráclito, Platón, Aristóteles, Homero, que han sido reinterpretadas para servir un propósito común (Mansfeld, 1985, p.

---

<sup>19</sup> Cf. *Menón* 81a-d, *Fedón* 69c-73a, *Fedro* 249b-d. Véase Casadesús Bordoy (2008b, p. 1244).

<sup>20</sup> “La belleza entonces fue posible ver, deslumbrante [...] Por ser iniciados y poder contemplar en su puro resplandor las visiones plenas y puras, serenas y felices, estando también puros y sin huella (ἀσήμαντοι) de eso que ahora llevamos alrededor y llamamos cuerpo, aprisionados como en una ostra” (250b5-c6). Cf. Bernabé (2010, p. 137).

<sup>21</sup> Cf. Casadesús Bordoy (2008b, pp. 1240, 1244, 1248).

<sup>22</sup> Un centón es un texto construido mediante una colección de citas o paráfrasis, a veces pertenecientes a un solo autor, a veces a una pluralidad de autores o fuentes, y para servir a un fin específico (Mansfeld, 2008, p. 28).

145).<sup>23</sup> Si admitiéramos esta fuente previa –que no ha sido aceptada por todos–,<sup>24</sup> es necesario considerar que esta no habría servido únicamente para la construcción del pasaje final de *QG* 5 (§§ 152-153), que es analizado por Mansfeld (1985, pp. 132, 136, 146), sino que también debería haber sido utilizada en la sección inicial del libro, donde se encuentran las mayores coincidencias con el conjunto de ideas, imágenes y citas que el investigador identifica como partes del centón. De todas maneras, sea que Filón haya conocido estas nociones por una fuente directa, a través del propio Platón o por medio de un centón medio-platónico, lo cierto es que en ningún caso las utiliza servilmente, sino que las adapta a los fines de su interpretación de las *Escrituras*,<sup>25</sup> al tiempo que selecciona elementos que le resultan útiles, mientras que desestima otros o modifica su sentido.

### La reapropiación filónica

La influencia de Platón en el pensamiento de Filón es notable a lo largo de toda su obra<sup>26</sup> y ha marcado las líneas centrales de su antropología e incluso, en cierta medida, de sus concepciones escatológicas. Las metáforas que hemos hallado en el tratado que analizamos muestran que las ideas órficas que Platón incorpora a su pensamiento han tenido también una incidencia en el filósofo alejandrino. Sin embargo, el uso que él realiza de estas imágenes no se corresponde exactamente

---

<sup>23</sup> Mansfeld parte de una investigación previa de Burkert (1975), que había comparado pasajes de Plotino, Hierocles, Plutarco y Clemente de Alejandría -autores posteriores a Filón- e identificado en ellos la misma conjunción de citas, para las que propuso como fuente común un centón sobre el ascenso y descenso del alma. Mansfeld sostiene que, por las fuertes coincidencias que presentan los pasajes de Filón con los de estos autores, el alejandrino habría usado como fuente el mismo centón, que puede datarse entonces en fecha más temprana (Burkert lo ubicaba poco antes de Plutarco), y remontarse a los contemporáneos medio-platónicos de Filón.

<sup>24</sup> Cf. Zeller (1995, pp. 21 y 45-46), quien desestima la propuesta de Mansfeld y destaca la originalidad de Filón en el uso de la terminología acerca del alma y en la creación del concepto de la muerte del alma.

<sup>25</sup> Mansfeld (1985, p. 145) señala que, al aplicar el centón a su exégesis, Filón añade pasajes bíblicos que pueden integrarse a él.

<sup>26</sup> El trabajo de Runia (1986) sobre el *Timeo* en Filón es la demostración más acabada de ello; el autor también ha investigado la influencia del *Fedón* sobre el autor judío, véase Runia (2016b).

con las líneas ideológicas que estas vehiculizaban en el marco órfico, ni tampoco en el platónico. En primer lugar, debemos notar que, si bien la comparación del cuerpo con una tumba y las demás imágenes vinculadas a ella indican una notoria jerarquización por la que el alma se considera superior al cuerpo, no está presente en el tratado filónico que analizamos la concepción del cuerpo en sí mismo, o de la unión del alma a un cuerpo, como un castigo. En efecto, hemos citado el pasaje en que esta asociación se explica por diferentes motivaciones posibles: la necesidad, la voluntad de visitar y cuidar de las cosas terrestres, o la finalidad de que el alma se aparente a la creación y de que también lo generado participe de la sabiduría, solo accesible al elemento anímico y racional (QG 5, 74). De igual modo, en los pasajes en que Filón se ocupa de la falta del primer hombre, Adán, y del castigo que este recibe y que heredan las generaciones sucedáneas, no hay un núcleo temático o ideológico que marque en ese pecado el punto de origen de la vida corpórea en el hombre. El propio Adán es ya un ser humano compuesto por alma y cuerpo desde su creación, mortal en su cuerpo e inmortal en su alma emparentada a Dios.<sup>27</sup>

En tal sentido, la subordinación del cuerpo al alma no implica una desvalorización y desprecio absoluto de aquel, sino que este debe recibir cuanto menos lo necesario para su subsistencia, que es lo que le dispensa el sabio Abraham, que limita mediante la continencia y la templanza la respuesta a los requerimientos de lo corporal (QG 5, 77). En efecto, para el ser humano, compuesto por naturaleza, la participación en el cuerpo es ineludible. La jerarquización entre ambos tiene consecuencias en la importancia relativa que cada uno de estos elementos del compuesto humano debe recibir durante la vida terrena, es decir que, como en Platón, la imagería que describe la desigual relación cuerpo-alma tiene implicancias esencialmente morales. Ello se evidencia en la modificación que Filón realiza de la metáfora del cuerpo-tumba en este

---

<sup>27</sup> Véase *Opif.* 69 y 134s. Cf. Martín, 1986, pp. 18-20. El cuerpo es valorado positivamente como parte de la creación divina y su preservación se considera necesaria, véase por ejemplo *Det.* 19.

tratado: si el cuerpo es una tumba, lo que el sabio requiere es su posesión o dominio, es decir, ejercer el control sobre lo corporal, sobre los deseos, las necesidades y pasiones que fácilmente pueden arrastrar hacia el vicio, dominar el alma y lograr así su verdadero entierro en lo corpóreo. Otra de las alegorías filónicas del tratado que analizamos ejemplifica con claridad estas ideas. Al interpretar la “cueva doble” que le entregan como sepulcro de Sara, Filón asocia las dos partes de la cueva con la separación interior/exterior en el cuerpo humano: mientras el insensato se ocupará solo de las cosas exteriores y sensibles, insaciablemente, quien habita siempre el interior, cerca de lo que está provisto de alma y es digno de contemplación, “transporta en sí mismo un alma amiga de Dios, que ha obtenido santidad, pureza y la propiedad de una vida inmaculada” (QG 5, 80). También este debe servirse de los bienes exteriores, puesto que la cueva doble participa del cuerpo, “incluso si es una muy rica posesión de razonamientos amigos de Dios” (*ibíd.*), pero los sabe solo aparentes y los usa entonces bajo el gobierno del intelecto, regido por la moderación y la templanza. El cuerpo es una realidad inevitable en el ser humano y el único modo de mantener la unión sin resultar esclavos de él es reconocer que “estamos revestidos de un cuerpo muerto y conviene enterrarlo y no dejar en toda libertad a las pasiones elevarse, atizarse y desarrollarse” (QG 5, 79). Por el contrario, el cuerpo debe volverse fiel al alma como “reina y gobernante” y esta debe ofrecerle como modelo su autoridad para que él ejerza su poder sobre las cosas exteriores (QG 5, 82).

En este sentido, la imaginería órfico-platónica adquiere en el filósofo alejandrino un valor eminentemente moral: el cuerpo es tumba cuando el alma se ve arrastrada hacia él, lo que constituye el inicio del vicio y la impiedad, pues la atención que debería dedicarse a lo divino y racional, se vuelca hacia lo generado e irracional. En efecto, si en la interpretación de Filón la falta de Adán no señala al cuerpo mismo como castigo, este primer pecado marca en cambio el ingreso del mal a la vida humana, vinculado a la satisfacción inmoderada e

irracional de los deseos corpóreos y terrenales. Según afirma en *Alegoría de las leyes* 1, es esta disposición del ser humano la que convierte al cuerpo en una tumba en la que el alma está “sepultada (ἐντυμβευομένης) por las pasiones y los vicios todos” (*Leg.* 1, 106) y es a partir de entonces que Filón puede aplicar el oxímoron heraclíteo –el mismo que hallamos en *QG* 5, 152– de que la vida corpórea es en realidad muerte, y la muerte del cuerpo, la vida verdadera del alma: “Vivimos la muerte de aquéllos y morimos su vida” (Ζῶμεν τὸν ἐκείνων θάνατον, τεθνήκαμεν δὲ τὸν ἐκείνων βίον) (*Leg.* 1, 108).<sup>28</sup> En cuanto a las consecuencias escatológicas de esta concepción antropológica y moral, Filón asume la noción órfico-platónica de la inmortalidad del alma que alcanzará tras la separación del cuerpo su verdadera vida incorpórea, pero no sigue hasta sus últimas consecuencias esta tradición, en cuanto no llega nunca a afirmar una teoría de la reencarnación.<sup>29</sup> La complejidad del problema del castigo del alma arrastrada por el vicio no nos permite abordarlo aquí, pero en este punto es claro que el filósofo judío se aparta de las nociones que suponían el reingreso del alma a otros cuerpos hasta su definitiva purificación.

## Conclusiones

En el libro V de las *Cuestiones sobre el Génesis* Filón utiliza una rica imaginaria procedente de las tradiciones religiosas y filosóficas griegas, pero la adapta a sus propias ideas antropológicas, morales y escatológicas. Reinterpreta algunas de las metáforas –por ejemplo, cuando habla de la “posesión de una tumba”– o elide ideas que escapaban a sus propias concepciones –como la consideración del

---

<sup>28</sup> En relación con el fragmento de Heráclito, Mansfeld (1985, pp. 140-141) analiza este pasaje de *Leg.* 1, 105-108 y su paralelo en *QG* 1, 16, a los que considera basados en el centón medio-platónico.

<sup>29</sup> Este tema ha sido objeto de debate en los últimos años, a partir de la publicación de Yli-Karjanmaa (2015, esp. pp. 129-213, 243-247), quien defiende la tesis de que Filón aceptó la teoría de la reencarnación, aunque no la afirme en forma explícita por tratarse de un contenido místico -esotérico- de su pensamiento. Sin embargo, como hemos expresado en otros trabajos (Pérez, 2018, pp. 24-25), coincidimos con Runia (2016a, p. 10, 13-14; 2019, p. 124) en considerar implausible tal interpretación: no puede atribuirse al autor una doctrina que consistentemente evita mencionar.

cuerpo en sí mismo como castigo o la teoría de la metempsicosis—. Llama la atención este prolífico uso de un léxico y una imaginería tan ricos y vinculados con un ámbito religioso-filosófico de pensamiento sobre el alma y su situación en el cuerpo, concentrado en un mismo tratado de breve extensión y aplicado a la interpretación de dos pasajes bíblicos que, aunque temáticamente próximos, se ocupan de aspectos distintos en relación con la muerte de cada uno de los personajes. Ello vuelve atractiva la hipótesis de Mansfeld (1985), que propone la existencia de una fuente que ya contendría una imbricación de ideas semejante, y que podría haber sido la base no solo de los pasajes que el estudioso analiza – QG 5, 152-153 y *Leg.* 1, 105-108–, sino también de los párrafos iniciales de QG 5, 72-83. Sin embargo, no es posible, con los datos disponibles, comprobar fehacientemente tal hipótesis, ni conocer a ciencia cierta si Filón habría accedido a fuentes distintas de los testimonios que hemos analizado. En cualquier caso, Filón se apropia de las imágenes y las incorpora a sus propias estrategias retóricas para desplegar su interpretación de las *Escrituras* y derivar de ellas argumentos filosóficos originales.

## Bibliografía

### Ediciones y traducciones

- Bernabé, A. (Ed. y trad.). (2003). *Hieros Logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*. Madrid: Akal.
- Bernabé, A. (Ed.). (2004-2007). *Poetae epici Graeci. Testimonia et Fragmenta. Pars II. Orphicorum et Orphicis similium testimonia*. Fasc. I, II y III. Munchen-Leipzig: Teubner.
- Burnet, J. (Ed.). (1967-1968 [1900-1907]). *Platonis Opera*. 5 vols. Oxford: Clarendon Press.
- Cohn, L., Wendland, P. y Reiter, S. (Eds.). (1962 [1896-1915]). *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*. Vols. I-VII. Berlin: De Gruyter.

- Colson, F. H. y Whitaker, G. H. (Eds.). (1929-1939). *Philo*. Vols. I-X. London-New York: Heinemann.
- Harris, J. R. (Ed.). (1886). *Fragments of Philo Judaeus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Marcus, R. (Trad.). (1987). *Questions and answers on Exodus*. *Philo*. Supplement II. Cambridge-London: Harvard University Press (1953).
- Marcus, R. (Trad.). (1993). *Questions and answers on Genesis*. *Philo*. Supplement I. Cambridge-London: Harvard University Press (1953).
- Martín, J. P. (Ed. en colaboración con Alesso, M.). (2009-2023). *Filón de Alejandría. Obras Completas*. Vols. I-VI. Madrid: Trotta.
- Mercier, C. (Ed. y trad.). (1979). *Philon d'Alexandrie. Quaestiones et solutiones in Genesim I et II*. Paris: Éditions du Cerf.
- Mercier, C. y Petit, F. (Eds. y trads.). (1984). *Philon d'Alexandrie. Quaestiones et solutiones in Genesim III-VI*. Paris: Éditions du Cerf.
- Petit, F. (Ed.). (1978). *Quaestiones in Genesim et in Exodum. Fragmenta Graeca*. Paris: Cerf.
- Rahlf's, A. (Ed.). (1971 [1935]). *Septuaginta*. 2 vols. Stuttgart: Wurttembergische Bibelanstalt.

### **Bibliografía citada**

- Bernabé, A. (2000). Platón y el orfismo. *Seminario «Orotava» de Historia de la Ciencia*, VII, 213-234.
- Bernabé, A. (2002). La toile de Pénélope : a-t-il existé un mythe orphique sur Dionysos et les Titans ? *Revue de l'histoire des religions*, 219(4), 401-433.
- Bernabé, A. (2008). El mito órfico de Dioniso y los Titanes. En A. Bernabé y F. Casadesús (Eds.), *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro* (Vol. I, pp. 591-608). Madrid: Akal.
- Bernabé, A. (2010). *Platón y el orfismo. Diálogos entre religión y filosofía*. Madrid: Abada.



- Bernabé, A. y Casadesús Bordoy, F. (Eds.). *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*. 2 Vols. Madrid: Akal.
- Bianchi, U. (1966). Péché originel et péché 'antécédent'. *Revue d'histoire des religions*, 170(2), 117-126.
- Burkert, W. (1972). *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Cambridge: Harvard University Press.
- Burkert, W. (1975). Plotin, Plutarch und die platonisierende Interpretation von Heraklit und Empedokles. En J. Mansfeld y de L. M. Rijk (Eds.), *Kephalaion. Studies in Greek Philosophy and its Continuation offered to Professor C. J. de Vogel* (137-146). Assen: van Gorcum. (Reeditado en Burkert, W. (2001). *Kleine Schriften: Philosophica*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 213-221).
- Casadesús Bordoy, F. (1995). Heráclito y el orfismo. *Enrahonar*, 23, 103-116.
- Casadesús Bordoy, F. (1997). Orfeo y orfismo en Platón. *Taula, quaderns de pensament*, 27-28; 61-73.
- Casadesús Bordoy, F. (2008a). Heráclito y el orfismo. En A. Bernabé y F. Casadesús (Eds.), *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro* (Vol. II: 1079-1103). Madrid: Akal.
- Casadesús Bordoy, F. (2008b). Orfeo y orfismo en Platón. En A. Bernabé y F. Casadesús (Eds.), *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro* (Vol. II: 1239-1279). Madrid: Akal.
- Casadesús Bordoy, F. (2008c). Orfismo y Pitagorismo. En A. Bernabé y F. Casadesús (Eds.), *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro* (Vol. II: 1053-1078). Madrid: Akal.
- Chrysanthou, A. (2020). *Defining Orphism. The Beliefs, the teletae and the Writings*. Berlin: De Gruyter.
- Courcelle, P. (1965). Tradition platonicienne et traditions chrétiennes du corps-  
-prison (*Phédon* 62 b: *Cratyle* 400 c). *Revue des études latines*, 43, 406-443.

- Courcelle, P. (1966). Le corps-tombeau (Platon, *Gorgias* 493a, *Cratyle* 400c, *Phèdre* 250c). *Revue des études anciennes*, 68, 101-122.
- Dodds, E. R. (1960 [1951]). *Los griegos y lo irracional*. Madrid: Revista de Occidente.
- Edmonds, R. (1999). Tearing Apart the Zagreus Myth: A Few Disparaging Remarks on Orphism and Original Sin. *Classical Antiquity*, 18(1), 35-73.
- Edmonds, R. (2013). *Redefining Ancient Orphism. A Study in Greek Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Guthrie, W. K. C. (1970 [1934]). *Orfeo y la religión griega. Estudio sobre el 'movimiento órfico'*. Buenos Aires: Eudeba.
- Mansfeld, J. (1985). Heraclitus, Empedocles, and Others in a Middle Platonist Cento in Philo of Alexandria. *Vigiliae Christianae*, 39(2), 131-156.
- Mansfeld, J. (2008). Sources. En K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld y M. Schofield (Eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy* (pp. 3-30). Cambridge: Cambridge University Press.
- Martín, J. P. (1986). *Filón de Alejandría y la génesis de la cultura occidental*. Buenos Aires: Depalma.
- Martín, J. P. (2009). Introducción general. En J. P. Martín (Ed.), *Filón de Alejandría. Obras completas* (Vol. I, pp. 9-91). Madrid: Trotta.
- Megino, C. (2008). Empédocles y el orfismo. En A. Bernabé y F. Casadesús (Eds.), *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro* (Vol. II: 1105-1140). Madrid: Akal.
- Pérez, L. (2012). El cuerpo (σῶμα) como tumba (σῆμα) del alma en Filón de Alejandría. Uso y resignificación de una metáfora. *Circe, de clásicos y modernos*, 16(2), 123-138.
- Pérez, L. (2018). La escatología personal en Filón de Alejandría: inmortalidad y destino del alma. *Nova Tellus*, 36(2), 9-38.
- Royse, J. R. (2009). The Works of Philo Philo. En A. Kamesar (Ed.), *The Cambridge Companion to Philo* (pp. 32-64). Cambridge: Cambridge University Press.
- Runia, D. T. (1986). *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*. Leiden: Brill.

- Runia, D. T. (2016a). Does Philo accept the doctrine of reincarnation? *SBL Annual Meeting, San Antonio, Texas, Nov. 17-22*. Recuperado de [http://torreys.org/sblpapers2016/S20-345\\_Runia\\_Reincarnation2016.pdf](http://torreys.org/sblpapers2016/S20-345_Runia_Reincarnation2016.pdf) (14/12/2016).
- Runia, D. T. (2016b). La recepción del *Fedón* de Platón en Filón de Alejandría (trad. de Marta Alesso). *Circe*, 20(2), 91-112.
- Runia, D. T. (2019). Is Philo Committed to the Doctrine of Reincarnation? *The Studia Philonica Annual*, 31, 107-126.
- Torjussen, S. T. (2005). The study of orphism. *Nordlit*, 18, 287-305. Recuperado de <http://hdl.handle.net/10037/446>.
- Vogel, C. J. de (1988 [1981]). The  $\sigma\omega\mu\alpha$ - $\sigma\eta\mu\alpha$  formula: its function in Plato and Plotinus compared to its use in Christian writers. En *Rethinking Plato and Platonism*. (Mnemosyne, Supplementum 92) (pp. 233-248). Leiden: Brill.
- Yli-Karjanmaa, S. (2015). *Reincarnation in Philo of Alexandria*. Atlanta, Georgia: SBL Press.
- Zeller, D. (1995). The life and death of the soul in Philo of Alexandria. The use and origin of a metaphor. *The Studia Philonica Annual*, 7, 19-55.