

Runia, David T. "La recepción del *Fedón* de Platón en Filón de Alejandría".
Circe, de clásicos y modernos 20/2. (julio-diciembre 2016).
 DOI: <http://dx.doi.org/10.19137/circe-2016-200206>



LA RECEPCIÓN DEL *FEDÓN* DE PLATÓN EN FILÓN DE ALEJANDRÍA

David T. Runia [Queen's College, The University of Melbourne, Australia]
runia@queens.unimelb.edu.au

Marta Alesso [Universidad Nacional de La Pampa]
 traducción del inglés [\[alessomarta@gmail.com\]](mailto:alessomarta@gmail.com)

Resumen: El conocimiento y la utilización del *Fedón* por Filón es una importante fuente de información acerca de la interpretación que del diálogo se realizaba en la época. Debemos tener en cuenta que Filón nunca hace referencias directas al *Fedón* sino solo cita algunos breves fragmentos. No obstante, el lenguaje de Platón ha influido sobre Filón, en especial el empleo de adjetivos compuestos. Además, Filón recoge del diálogo una abundante cosecha de imágenes: a) la imagen del cuerpo como una prisión; b) la imagen del cuerpo como un ropaje del alma; c) la esclavitud que el alma debe sobrellevar debido a estar unida al cuerpo; y d) el viaje al extranjero (ἀποδημία) hacia otro lugar (*Fedón* 67c), que se corresponde con el tema bíblico de la migración. Se exploran también otros temas del diálogo, como el descenso del alma al cuerpo en términos de metempsicosis o reencarnación. Finalmente, se realiza el análisis de cuatro pasajes: *Leg.* 1. 105-108, *Gig.* 13-15, *Somm.* 1. 138-139 and *Her.* 267-276.

Palabras clave: Platón - *Fedón* - Filón - alma - cuerpo

The Reception of Plato's *Phaedo* in Philo of Alexandria

Abstract: The knowledge and use of the *Phaedo* by Philo is an important source of information about its interpretation at that time. We must take into account that Philo never makes any direct references to the *Phaedo* but does quote a few snippets. However, Plato's use of language has influenced Philo, particularly in the rich use of compound adjectives. Philo draws a copious harvest of images from the dialogue: a) the image of the body as a prison; b) the image of the body as a garment for the soul; c) the bondage that the soul must endure through its association with the body; and d) the journey abroad (ἀποδημία) to another place (*Phaedo* 67c), which is linked to the biblical theme of migration. Other general themes in the dialogue are also explored, such as the descent of the soul into the body in terms of metempsychosis or reincarnation. Finally, four passages are discussed: *Leg.* 1. 105-108, *Gig.* 13-15, *Somm.* 1. 138-139 and *Her.* 267-276.

Keywords: Plato - *Phaedo* - Philo - soul - body

Introducción: la recepción del *Fedón*

F en 2015, tres investigadores belgas, DELCOMINETTE, d'HOINE y GAVRAY, publicaron un excelente volumen sobre la recepción del *Fedón* en la Antigüedad. Con el adecuado título de "*Ancient Readings of Plato's Phaedo*", comienza el libro con Aristóteles –que corresponde a su época–, y se extiende hasta Simplicio, en el final de la Antigüedad. El trabajo incursiona en la recepción del diálogo en otras tres escuelas (los peripatéticos, los estoicos y los escépticos) antes de concentrarse en un filósofo que de modo consciente se insertó en la tradición platónica. El primer platónico al que se dedica un capítulo es Plutarco. Para entonces ya habían transcurrido más de cuatro siglos desde que Platón fundó la Academia y el período que hoy denominamos 'platonismo medio' estaba muy avanzado.

A pesar de ello, no hay muchas evidencias de la lectura del *Fedón* en la Academia y en el platonismo temprano. Por tanto, recibimos con beneplácito a un testigo ubicado justo al principio de nuestra era que nos ha dejado un corpus muy considerable de escritos y de quien podemos estar seguros era un ávido lector del diálogo. Me refiero, por supuesto, al escritor judeo-helenístico Filón. Ofrece un atractivo adicional el hecho de que Filón pasó casi toda su vida en Alejandría, el gran centro intelectual de Oriente que desempeñó un papel importante en el desarrollo de la historia del platonismo. El objetivo de este trabajo es subrayar la evidencia del uso y conocimiento del *Fedón* por Filón, llegar a algunas conclusiones sobre la importancia que este tema tenía para el escritor judío y observar lo que su obra pueda informarnos acerca de la interpretación del diálogo en su época.

Filón y el legado de Platón

La afinidad que existe entre el pensamiento de Platón y Filón ya había sido reconocida en el mundo antiguo. El Padre de la Iglesia Jerónimo escribe: “En cuanto a este hombre [Filón] se dice comúnmente entre los griegos [probablemente se refiere a eruditos o teólogos cristianos] que Platón filoniza o que Filón platoniza (ἢ Πλάτων φιλονίζει ἢ Φίλων πλατωνίζει), tanta es la semejanza en doctrina y estilo” (*De Viris illustribus* 11. 7). Los eruditos bizantinos reconocieron ya la exageración evidente que implicaba este *bon mot*. Sin duda la contundencia de la afir-

mación fue lo que llamó la atención (RUNIA 1993: 313 y 2016a: 268). Pero se continuó discutiendo si la afinidad era principalmente una cuestión de estilo y lenguaje, o si también había similitudes doctrinales. De todos modos ¿cómo se puede decir que Platón adopta recursos que practicó alguien que vivió muchos siglos después de él? Sin embargo, a un nivel profundo, nos está diciendo algo interesante. No está diciendo que Filón fue un platonista que derivó gran parte de su pensamiento de su maestro Platón. Sino que son dos pensadores que pueden compararse en igualdad de condiciones. Han producido cuerpos de escritura de tamaño similar. En sus respectivas obras cada uno expresa sus propias ideas, pero hay una profunda afinidad entre ellos. Y esta es la perspectiva desde la que hay que leer a Filón. No es un filósofo al modo en que Platón lo era, y tampoco es un seguidor de Platón a la manera de un Plutarco o un Plotino. Filón es judío y como tal se considera un fiel discípulo del gran legislador Moisés. Dedicó sus esfuerzos a interpretar el texto de la Escritura mosaica y a explicar las profundidades de la sabiduría que contiene. Con este objetivo adopta, para usar una frase del erudito francés Valentín NIKIPROWETZKY, “el lenguaje de la razón”, desarrollado de modo extraordinario por los filósofos griegos, primero entre los cuales se encontraba “Platón, el de expresión más musical –λιγυρώτατον¹–” (*Prob.*

¹ Cfr. NIKIPROWETZKY (1977) y LÉVY (1998). El texto de *Prob.* 13 debería leerse κατά τὸν ἱερώτατον Πλάτωνα (“según el

13). No se trata de guardar lealtad a Platón. La lealtad está reservada para Moisés. Pero hay una profunda comprensión de su pensamiento y una apropiación de sus ideas y motivos con el propósito de interpretar las Escrituras.

Investigaciones previas sobre nuestro tema

La investigación académica sobre Filón es sumamente intensa y las discusiones sobre su relación con Platón y la utilización de sus ideas son abundantes. Pero podemos afirmar también que los estudios sistemáticos sobre nuestro tema específico son escasas. La tesis de BILLINGS (1919) al día de la fecha tiene casi un siglo. Su trabajo de comparación de los dos cuerpos doctrinales –su maestro fue Paul SHOREY, quien proponía un Platón unitario– resulta hoy bastante anticuado y en la actualidad su mayor utilidad radica en el listado de frases platónicas que Filón emplea (GELJON y RUNIA 1995). En las décadas de 1960 y 1970, con un enfoque más histórico, tenemos los trabajos de BOYANCÉ (1963), DÖRRIE (1976), THEILER (1965) y DILLON (1996 [1977]), que ubican la lectura y el uso de Platón en el contexto de lo que denominan platonismo medio. El primer análisis exhaustivo de la utilización de un diálogo platónico por Filón fue mi propia tesis (RUNIA 1986), publicada por primera vez en Amsterdam en 1983,

que se centró en el *Timeo*. El método que utilicé fue revisar toda la obra y examinar todas las evidencias en relación con el uso y la interpretación tanto del texto como de los temas del *Timeo* en Filón. El material que resultó, muy copioso, proporcionó las bases para sintetizar la deuda de Filón con este diálogo platónico. La elección del *Timeo* no fue accidental. Es sabido que este diálogo fue, de los escritos de Platón, el que más influyó en la época de Filón. En el mismo año, la erudita francesa Anita MÉASSON (1986) publicó un profundo estudio de la lectura de Filón sobre el *Fedro* y en particular sobre el mito del carro alado y el ascenso del alma. Debido a la naturaleza del tema, prestó más atención al *Fedón* de la que yo le presté en mi trabajo sobre el *Timeo*; no obstante, la exploración de MÉASSON no fue sistemática ni completa.

Desde la década de 1980, las investigaciones sobre Filón no se han detenido. Ha constituido un avance significativo el trabajo realizado sobre el propio corpus filónico y la clasificación de los distintos tipos de comentarios, así como los escritos que cada uno contiene. Los tratados del *Comentario Alegórico*, de la *Exposición de la Ley* y de las *Cuestiones* (estos últimos en su mayor parte solo disponibles en una traducción armenia) tienen objetivos y métodos diferentes, aunque a veces se superponen, y los denominados ‘tratados filosóficos’ son a su vez también diferentes. Maren NIEHOFF (2011) ha hecho el intento de vincular los datos cronológicos con estas particularidades, pero

muy sagrado Platón”), como en la mayoría de los mss.

los resultados de la investigación en esta dirección todavía no son seguros. Debemos mencionar una tesis reciente, publicada a finales del 2015, que, debido a su relación con el tema principal, contiene más investigación sobre el uso del *Fedón* por Filón que cualquier estudio anterior. El estudioso finlandés Sami YLI-KARJANMAA ha dedicado un estudio muy completo sobre el interrogante de si Filón adoptó la doctrina de la reencarnación que se expresa de manera destacada en el *Fedón*, pregunta a la que responde de manera positiva. En el curso de sus investigaciones, el autor hace numerosas referencias al uso de los temas de este diálogo por Filón; por tanto, deseo expresar la deuda del presente artículo con esas investigaciones.

YLI-KARJANMAA (2015: 4-5 y 35) ha hecho una distinción de modo más claro que cualquier estudio anterior; cuando se refiere al origen y la naturaleza del alma, distingue –con apropiada terminología– entre los relatos protológicos y los universales. Entre los primeros se ubican las descripciones de la creación y los orígenes del universo y de la vida humana. Filón lee el *Timeo* ante todo como un relato protológico de la creación, lo cual es evidente en el tratado en que más utiliza este diálogo: el comentario del relato mosaico de la creación y que inicia la Exposición de la Ley, *La creación del mundo según Moisés (De opificio mundi)*. En los relatos ‘universales’ no se trata el origen, sino el presente y futuro del ser humano en este mundo y en el más allá, y en el tratamiento de Filón ello involucra con mucha frecuencia

el uso de la alegoría. Otra manera de formular esta distinción es afirmar que los relatos protológicos se centran en la creación, mientras que los relatos universales se ocupan principalmente de la salvación. Si aplicamos esta discriminación a Platón, el *Fedón* tiene relatos sobre el alma que pueden denominarse universales en relación con la vida humana, a diferencia del *Timeo*, que se refiere a los orígenes del alma y a su lugar en el cosmos.

El método utilizado en este trabajo

• Cómo debemos proceder entonces para abordar nuestro tema? Podría ser útil adoptar el mismo método que utilicé en mi estudio sobre Filón y el *Timeo*. Significaría en primer lugar repasar el diálogo página por página y analizar los diferentes usos que Filón hizo de sus características, incluyendo el lenguaje, las imágenes, los temas, la argumentación, etc., teniendo en consideración el contexto en el que se produjo esta utilización. Sobre esta base podría llegarse a un juicio sobre la importancia del diálogo en el pensamiento filoniano. Pero este método resultaría no solo laborioso sino también bastante difícil de llevar a cabo. El uso del *Fedón* en Filón no puede ser dividido en tópicos. Resulta más útil el excelente artículo de Gert ROSKAM (2015) sobre la recepción de este diálogo en Plutarco. Comienza con citas, referencias y reminiscencias, sigue con las alusiones y correspondencias de tono más general, hasta terminar con

la consideración del diálogo como un modelo narrativo y argumentativo. Nuestro método, entonces, consistirá en proceder en cinco pasos, comenzando con las formas más directas de incorporar los contenidos del diálogo, para luego continuar con comparaciones temáticas más generales. A partir de allí, estaremos en posición de evaluar el impacto del *Fedón* en los escritos y el pensamiento de Filón.

En el espacio limitado de un artículo no es posible ser exhaustivo y no será fácil hacer justicia al contexto de los textos filónicos que vamos a citar, pero lo tendremos en cuenta tanto como sea posible. Además, dada la importancia del papel de Filón como intérprete de las Escrituras mosaicas, no podemos pasar por alto los fundamentos exegéticos de muchos de sus textos.

Cinco clases de recepción

(a) Citas y alusiones

En ninguna de sus obras, Filón hace referencia directa al *Fedón*. Lo más cercano que tenemos es *Sobre la ebriedad* 8 donde leemos que, como dice el παλαιός λόγος (“antiguo relato”)², Dios ha sujetado el placer y el dolor a una sola cabeza. La alusión a *Fedón* 60b9-c4 es clara cuando la frase εἰς μίαν κορυφήν συνάψας ὁ θεός (“Dios reunió [placer y dolor] en una sola cabeza”) se combina con la expresión anterior. La referencia a un “antiguo relato” indica que Filón quería asegurarse de que la alusión fuera

detectada, aunque no siente la necesidad de especificar a qué autor pertenece. Es posible que haya una referencia al mismo pasaje en *Cuestiones sobre el Génesis* 4. 159 donde se lee “porque el deseo de placer y los dolores son de la misma raíz, como dice el poeta, y todo lo que está dividido y separado desde la cabeza está dividido en las extremidades”³. Puede haber aquí también una alusión a la frase ἐκ μιᾶς κορυφῆς (“desde una sola cabeza”), pero es bastante dudoso que la palabra ποιητής (“poeta”) se refiera a Platón⁴. La omisión del nombre Platón y del título del diálogo llama quizás la atención, pero si hacemos una comparación con el platonista Plutarco, tampoco nombra al *Fedón* por ese título, en toda su obra, solo una vez menciona el título alternativo Περὶ Ψυχῆς (“*Acerca del alma*”), y solo se refiere a Platón en relación con el diálogo cuatro veces (ROSKAM 2015: 116).

Con frecuencia Filón alude a frases conocidas del diálogo sin señalarlo específicamente. Corresponde al lector instruido reconocerlas. Un ejemplo que ha pasado desapercibido se encuentra en el proemio de uno de los tratados filosóficos, *Todo hombre bueno es libre*. Después de citar el dicho pitagórico de “no caminar por las vías principales” sino abrir un nuevo

2 Platón usa esta expresión en *Fedón* 70c5.

3 Seguimos la traducción del armenio de MARCUS (1953), levemente modificada.

4 Platón utiliza la frase “desde la misma raíz” (ἀπὸ μιᾶς ῥίζης), en *Fedro* 251b y “desde la misma cabeza” (ἐκ μιᾶς κορυφῆς) en *Fedro* 60b y, pero son expresiones muy comunes en la literatura griega, ¿puede acaso atribuirse a un poeta en particular?

camino, Filón afirma que aquellos que genuinamente defienden la filosofía (cfr. *Fedón* 66b2) descubrirán las *ιδέας* (COLSON traduce “*ideal forms*”) que para ningún impuro es lícito tocar (*Prob.* 3⁵). La alusión al famoso dicho de *Fedón* 67b, “al que no esté puro no le es lícito tocar lo puro” es evidente. Filón a continuación hace una referencia a la imagen platónica de la caverna en *República*. Todo el pasaje es un cúmulo de reminiscencias pitagóricas y platónicas que el lector avezado sabrá comprender y disfrutar.

Otro ejemplo claro de alusión verificable es la descripción de la filosofía como “práctica para morir” o una “práctica para la muerte” (*Fedón* 64a6, 67e4, 81a1). La combinación de las palabras *μελετή* y *ἀποθνήσκειν* o *θάνατος* es equivalente a una alusión al diálogo de Platón. La encontramos cuatro veces en Filón (*Det.* 34, *Gig.* 14, *QG* 4. 173, y fr. 7. 3 de HARRIS⁶).

Por otra parte, la frase *τῶν ἀνόθως φιλοσοφούντων* (“[las almas] de los que auténticamente practican la filosofía”) en *Gig.* 14 recuerda la muy similar *οἱ ὀρθῶς φιλοσοφούντες* (“los que de verdad filosofan”) de *Fedón* 67e4.

En *QG* 4. 173 la expresión “reflexionar y capacitarse para morir”

se usa curiosamente para explicar las palabras de Esaú en Gn 25. 32, cuando dice que si se va a morir y ¿de qué provecho le es una primogenitura? Esto es ridículo y no propio de una persona sabia como dice Platón en *Fedón* 67e5⁷. Filón sigue la antigua práctica de jugar con la alusión culta y el lector debe detectarla y apreciar ese juego.

(b) Lenguaje

No está ampliamente difundido que Filón es un agente importante del desarrollo de la lengua griega y en particular de cierto tipo de terminología, en general, palabras compuestas. Este fenómeno fue investigado en el siglo XIX, y yo mismo, hace unos veinte años, cuando analizaba la herencia filónica en los Padres de la Iglesia, publiqué una investigación que llamaba la atención sobre este fenómeno e incluso acuñé la frase *verba Philonica* para tales términos, que es ahora habitualmente usada en la literatura especializada⁸.

Platón ofrece antecedentes importantes para este tipo de terminología y un pasaje particularmente fértil es *Fedón* 68c. Después de que habla del filósofo que debe ejercitarse en morir, se pregunta:

5 Cuando citamos el título completo de las obras de Filón lo hacemos en español, según MARTÍN (ed.) *OCEA* (2009-2015). Cuando se citan los títulos abreviados utilizamos las abreviaturas canónicas establecidas por *The Studia Philonica Annual* [nota de la traductora].

6 Sobre este fragmento, cfr. el extenso análisis de YLI-KARJANMAA (2015: 186-212).

7 Una interpretación similar en *Somm.* 1. 151, donde la frase *ἀποθνήσκειν ἐπιτετηδευκότες* (“los que se han dedicado desde el principio al fin a morir”) recuerda al *Fedón* 64a6.

8 Cfr. RUNIA (1992). Para las investigaciones en el siglo XIX, cfr. SIEGFRIED (1875: 31-132).

¿No es esto prueba amplia de que cualquier hombre que veas irritarse cuando está a punto de morir no es un φιλόσοφος (“amante de la sabiduría”) sino un φιλοσώματος (“amante del cuerpo”), y la misma persona es también un φιλοχρήματος (“amante de las riquezas”) o un φιλότιμος (“amigo de los honores”), sea de una de esas cosas o de ambas?

Un poco antes, Platón había usado el término φιλομαθής (“amantes del saber”) para el filósofo y luego lo repite, cuatro veces en 82c-83e. Finalmente, podríamos señalar la palabra φιλοποσία (“amor a la bebida”) y a los que a ella se dedican, personas que merecen reencarnar en animales como los asnos (81e5).

Todos estos términos, excepto el último, ocurren con frecuencia en la lectura alegórica de Filón. Por ejemplo, se usa φιλοσώματος para calificar a Er (Gn 38. 7), que significa “cutáneo” y simboliza el cuerpo (Leg. 3. 72 y 74). También se utiliza para las almas que descienden y se unen a cuerpos mortales, en la explicación de Filón de la escalera de Jacob (Gn 28), en *Somn.* 1. 138. Abraham, por otra parte, es el φιλομαθής por excelencia (*Migr.* 216, *Her.* 63, etc.), que simboliza la mente que está ansiosa por aprender en su viaje desde Caldea a la visión de Dios y sus potencias (es también φιλοθεάμων –“amante de la contemplación”–, *Migr.* 76). Filón va más lejos al usar (e incluso acuñar) palabras que empiezan con φιλο- no encontradas en Platón. Hay personajes que se califican como φιλοπαθής (“amante de la pasión”), como los

jinetes egipcios que se ahogan en el mar (Leg. 2.103, Agr. 83 etc.). El carácter ambivalente representado por José se llama φιλότυφος (“amante del humo/ de la vanidad”) (*Somn.* 2. 98), un *hapax legomenon* en la literatura griega hasta el año 1000. Por el contrario, Filón se regocija en aquellos intelectos que no son solo φιλοθεάμονες (“amantes de la contemplación”), sino también φιλόθειοι (“amantes de Dios”), como Abraham en *Her.* 82, Moisés en *Post.* 15, etc.). Φιλόθειοι es un vocablo utilizado en numerosas ocasiones⁹, que no se encuentra en Platón, con un solo registro pre-filónico en la *Retórica* de Aristóteles (1391b2).

Otra evidencia del uso que hace Filón del lenguaje proveniente del *Fedón* se encuentra cuando emplea un término llamativo que inmediatamente recordará al lector avezado del contexto platónico original. Un ejemplo es la palabra φλυαρία que significa “tontería” o “estupidez”. Filón la usa solo siete veces, pero la instancia que nos interesa aparece en *Somn.* 1. 139, en la interpretación de la escalera de Jacob de Gn 28, describe a aquellas almas que desean dejar atrás la vida del cuerpo después de reconocer la πολλή φλυαρία (“la gran frivolidad”) de la vida mortal. El término φλυαρία es bastante común en Platón (14 registros), pero estamos seguros de que Filón tiene en mente aquí a *Fedón* 66c3, también en combinación con el adjetivo

9 48 veces de acuerdo al *Index* filónico de BORGES *et al.* (2000).

πολλή, sobre todo por el contexto, lleno de imágenes y referencias al *Fedón*¹⁰. En el mismo pasaje, Filón dice que el alma escapa del cuerpo como de una εἰρκτή (“prisión”). La palabra está seguramente inspirada por el uso de Platón de εἰργμός (“prisión”) en 82e3-5, la única vez que lo usa en singular. Es una palabra poco frecuente en Platón, quien la reemplaza por una equivalente¹¹, pero dado el contexto la relación es bastante clara.

(c) Imágenes

El uso de imágenes y metáforas por Filón es un tema muy extenso, que nunca ha sido sistemáticamente explorado. Debido a la vasta extensión del corpus, es casi imposible hacer ese trabajo de manera exhaustiva¹². La enorme colección de ejemplos combina tres fuentes: en primer lugar, la literatura clásica, que a partir de Homero utiliza imágenes de manera amplia y creativa; en segundo lugar, las secciones narrativas (y en menor medida las prescripciones legales) de los libros de Moisés, que proporcionan imágenes que Filón introduce en su exegesis; y en tercer lugar, sus propias

observaciones: vivir en Alejandría le proporcionó una rica paleta de imágenes de la ciudad y su gente¹³.

El *Fedón*, como cualquier obra literaria, es particularmente rica en imágenes. Centraré mi análisis en cuatro ejemplos, todos ellos sobre la relación entre el alma y el cuerpo.

- 1) La imagen de la prisión es fundamental en el *Fedón* y un lector perspicaz no debe perderla de vista. El encarcelamiento de Sócrates y la inminente partida de esta vida se vinculan con el destino de la presencia humana sobre la tierra, como ἔν τινι φρουρᾷ (“en una especie de prisión”) en 62b4, o la presencia del alma en el cuerpo, εἰργμός (“prisión”) en 82e3 y 5; o el sinónimo δεσμωτήριον (“prisión”) en 114c1. Hay por lo menos diez pasajes en Filón, todos del Comentario Alegórico, en los que se usa esta imagen del intelecto o el alma, frecuentemente combinada con la exhortación a dejar atrás la prisión del cuerpo y alejarse de ella¹⁴. Hay un personaje bíblico que cae en prisión que le sirve a Filón para sus argumentaciones. José es una figura ambivalente en la obra filónica. En *Sobre la inmutabilidad de Dios* 111 simboliza el intelecto que es φιλοσώματος (“amante del cuerpo”) y φιλοπαθής (“amante de la

10 En Platón la expresión πολλή φλυαρία está también en *Apología* 19c4, pero el contexto es diferente por completo (los ataques a Sócrates en la comedia de Aristófanes).

11 En el *TLG* encontramos 32 registros de εἰργμός, y 1062 de εἰρκτή.

12 En lo que sigue, reconozco mi deuda con BILLINGS (1919: 88-103), YLI-KARJANMAA (2015: 31 y *passim*). Hay un análisis extenso del uso de las imágenes en Filón en RUNIA 1986 y en lo referido al *Fedro*, en MÉASSON 1986.

13 Un ejemplo frecuente y llamativo es la metáfora del atleta; cfr. HARRIS (1976).

14 Véase *Leg.* 3. 21 y 42; *Deus* 111; *Ebr.* 101; *Migr.* 9; *Her.* 68, 85, 109 y 273; *Mut.* 173; *Somm.* 1. 139.

pasión”) y cae en la prisión de las pasiones (Gn 39. 1). Filón se complace en distorsionar la narración bíblica (José en realidad recibe el favor divino en la cárcel) para ajustar esa figura a un patrón de imágenes inspirado en el *Fedón*.

- 2) Una segunda imagen es el cuerpo como un ropaje o un manto para el alma, que Platón utiliza para ilustrar la idea de que el alma podría llegar a vestir varios cuerpos, aun no ser inmortal (87b-e). Filón no está interesado justamente en esta idea, una sola posible alusión podría ocurrir con ὕφασμα (“tejido”), cuando considera que el ser humano es un “tejido de cuerpo y alma” (*Ebr.* 101). Pero la imagen del alma revestida por un cuerpo (muerto) es muy común en Filón, especialmente en los lugares en que el alma se desnuda o se desviste del cuerpo y lo deja atrás¹⁵. Un lugar bíblico aludido de manera indirecta es la mención de las “túnicas de pieles” que Dios hace para vestir a los primeros seres humanos en Gn 3. 21, que Filón interpreta como el cuerpo en un sentido positivo en el único pasaje en que las nombra¹⁶.
- 3) Otro grupo de imágenes se refiere a la servidumbre que el alma

debe soportar por estar asociada al cuerpo. La libertad que Dios promete a la nación en Gn 15. 4 se interpreta en *El heredero de los bienes divinos* 273-274 no solo como una salida de la cárcel, sino también como una liberación del intelecto (es decir, del alma racional) de su esclavitud, iniciada cuando descendió del cielo y se vio “apresado en las constricciones del cuerpo”. Aquí Filón añade a la imagen del cuerpo como prisión, ya mencionada, una alusión a la liberación de las ataduras del cuerpo de *Fedón* 67d1, y la expresión “estar encadenado al cuerpo” introducida por Platón en 81e2 y 92a1, siempre en el contexto de la teoría de la reencarnación. Como YLI-KARJANMAA (2015: 114) ha señalado¹⁷, esta última expresión se utiliza a menudo en los escritos de Filón.

- 4) Para finalizar, es necesario detenernos en la imagen de la ἀποδημία, el “viaje al extranjero” (*Fedón* 61e2, 67c1). Sócrates está dispuesto a hacer ese viaje a otro lugar “con una buena esperanza” (67c1). En los textos filónicos la relación se establece con la imagen omnipresente de la “migración”, que Filón deriva de los relatos bíblicos de Abraham y el pueblo de Israel en el Pentateuco, para lo que a menudo utiliza terminología bíblica totalmente

15 Véase *Leg.* 2. 22; *Fug.* 110 (del sumo sacerdote); *QG* 4. 78, etc.

16 *QG* 1. 53; cf. además 4. 1. Es de lamentar que la parte del Comentario Alegórico en que se analizaba este texto bíblico más extensamente se ha perdido.

17 Refiriéndose a *Leg.* 2. 22; *Conf.* 92, 106 y 177; *Somm.* 1. 138; *Jos.* 264; *Spec.* 4.188; a lo que yo podría añadir *Leg.* 3. 151 y *Mut.* 36.

ajena a Platón πάροικος (“extranjero”), παροικεῖν (“vivir en el extranjero”), como en Gn 12. 10; 15. 13; 23. 4, etc. Cuando comenta la partida de Abraham hacia sus antepasados en paz y en una buena vejez (Gn 15. 15), Filón dice que es correcto afirmar que una persona buena ‘se aleja’ más que muere, porque el alma ‘purificada’ del sabio es inmortal y está comprometida en una ἀποδημία (“migración”) de aquí a los cielos y no está sujeta a la disolución y a la destrucción de la muerte (*Her.* 276). La especial referencia a la ‘purificación’ indica que es probable que Filón tenga en mente el pasaje de *Fedón* 67c. El tema de la migración o μετανάστασις impregna toda la exegesis de la historia del viaje de Abraham desde Caldea a través de Harán a la tierra prometida¹⁸. El objetivo final es la visión de Dios. Pero la imagen del “viaje al extranjero” es de doble filo. También puede ser un viaje en la otra dirección, hacia el cuerpo y sus pasiones. Puede que el alma deba descender a la tierra y entrar en el cuerpo, una mala experiencia que conviene evitar¹⁹. El símbolo principal de una tierra extranjera es Egipto, la tierra del cuerpo y las pasiones, con el Faraón como

su rey, al que Moisés y los hijos de Israel deben dejar atrás²⁰.

(d) Otros temas

La utilización de Filón del *Fedón* no se limita ciertamente a alusiones, terminología e imágenes. Otros temas de este diálogo también han ejercido su influencia en el alejandrino. De hecho, son demasiado numerosos para ser discutidos en detalle. Una vez más debemos hacer una selección.

1) Ya hemos señalado las alusiones de Filón al tema platónico de la filosofía como una práctica para la muerte. En el mismo contexto Platón describe la muerte como el “apartamiento” (ἀπαλλαγῆ) del alma del cuerpo (64c4), que será pronto considerado una “liberación” (λύσις) y “separación” (χωρισμός, 67d4). Filón realiza estas consideraciones en cuatro ocasiones²¹. El pasaje que más recuerda a Platón está en *Sobre Abraham*, donde leemos que el patriarca, después de llorar por la muerte de Sara (Gn 23. 2), recordó que la sabiduría enseña que la muerte no es la extinción del alma sino la separación y liberación del cuerpo, para volver de donde vino, que es justamente de Dios, como se revela en el relato de la creación escrito por Moisés (*Abr.* 258)²². Cuan-

18 Según ΝΙΚΙΠΡΩΕΤΖΚΥ (1977) el tema de la μετανάστασις (“migración”) es la clave de todo el pensamiento de Filón.

19 Véase por ejemplo *Cher.* 120, *Agr.* 64–65, *Conf.* 77–78 y otros textos citados por ΥΛΙΑΚΑΡΙΑΝΜΑΑ (2015: 31).

20 Cfr. la tesis de PEARCE (2007).

21 Además de los textos discutidos hay también una alusión en *Plant.* 147.

22 Nótese que la expresión παρὰ θεοῦ (“de Dios”) es cita fiel del contexto exegético: Gn

do hace una referencia a la muerte en la exegesis de Gn 2. 17, Filón utiliza una argumentación tomada de Platón, pero no de manera literal. Afirma que hay dos tipos de muerte (*Leg.* 1. 106). Para el ser humano significa la separación del alma del cuerpo, pero para el alma significa el aniquilamiento de la virtud y la adquisición del vicio. Esta última muerte ocurre cuando el alma está sepultada por las pasiones y por todo tipo de mal. Un poco más adelante (§108) leemos, que cuando morimos (es decir, cuando se produce la muerte física), vive el alma la propia vida y queda “separada” (ἀπηλλαγμένης, cfr. 64c5) del cadáver del cuerpo al que estaba amarrada. En el siguiente tratado (*Leg.* 2. 77), hay una idea semejante en referencia al efecto que produce el placer. La muerte no es la separación del alma y el cuerpo, sino lo que ocurre cuando la parte rebelde (es decir, la irracional) del alma anhela las moradas de Egipto: la masa corpórea (Nm 21. 5-6). En estos dos textos Filón ofrece una reinterpretación fascinante del tratamiento que hace Platón del tema de la muerte. A pesar de que es posible la inmortalidad del alma, esta puede también sufrir la muerte, pero se trata de un tipo diferente de muerte, no físico sino moral. Volveremos a *Leg.* 1. 106 un poco más adelante.

2) Este tema es en muchos aspectos continuación del anterior. Es una explicación de lo que implica para el alma la liberación del cuerpo en aquellos que son auténticamente filósofos (66b), es decir, significa la purificación de los deseos y de la alienación que acosan al alma mientras está asociada al cuerpo (66b-67b). Es también un reconocimiento de que los sentidos son más un obstáculo que una ayuda para el alma que aspira a alcanzar la verdad (65a-e). Todos estos temas están presentes en la alegoría del alma de Filón²³. Sin embargo, hay que señalar que están diseminados por toda la obra y no en relación exclusiva con el *Fedón*. YLI-KARJANMAA ha sugerido con perspicacia que la mención de almas que aún no se han despojado del componente irracional y todavía “arrastran tras de sí” (ἐφεκκόμεναι, *Migr.* 200) la masa de las sensaciones es una alusión a *Fedón* 66a, lugar en que el filósofo dice que se debe usar solo la inteligencia para atrapar el objeto real puro y no estar “arrastrando” (ἐφέκκων) ninguna otra percepción de los sentidos en su razonamiento²⁴. Hemos visto que el tratado *El heredero de los bienes divinos* contiene muchos pasajes que muestran la influencia del *Fe-*

23. 6. La relación con el relato de la creación (que remitiría a *Opif.* 135) es débil.

23 Cfr. el resumen en BILLINGS (1919: 64-70).

24 Esta interpretación se ve reforzada por otros dos pasajes donde se usa el verbo: *Leg.* 3. 11 y *Det.* 27. Entiendo que el participio ἐφεκκόμεναι en el texto filónico está en voz media.

dón. Exige la purificación de los sentidos y de las pasiones para el alma que está destinada al cielo²⁵. Si regresamos por un momento al pasaje de *Sobre la ebriedad* 101 en el que decía que el ser humano es un ὕφασμα (“tejido”) de cuerpo y alma, vemos que hay una exegesis de Moisés que sale de la ciudad (Ex 9. 29) que en verdad es νοῦς εἰλικρινέστατος καὶ καθαρώτατος (“el intelecto no mezclado y absolutamente puro”). Filón entiende que después de ser encarcelado en la ciudad del cuerpo y la vida mortal sale en libertad y deja atrás el clamor de las pasiones y los gritos del placer.

- 3) El destino del alma después de la muerte es un tema clave en el *Fedón*, tanto en las discusiones de Sócrates con sus amigos, como en el mito del final. Las almas descienden al Hades (69c, 70c, 108a) o al Tártaro (112a) y desde allí los justos pueden ir a su propia región y morar con los dioses (69c, 108c, 114c). Las referencias al Hades y al Tártaro en Filón son escasas pero reveladoras. Debido a su importancia en el *Fedón*²⁶, analizaremos los lugares filónicos. Hades es la morada que se asigna a los malos, quienes desde el principio hasta el final han estado practicando para morir (*Somn.* 1. 151), se trata de

otro ejemplo del uso diferente que hace Filón del hipotexto platónico. De hecho, leemos en otra parte (*Congr.* 57), que el Hades no es la región que se denomina “de los impíos” (como en el *Fedón*), sino que el verdadero Hades es la vida del hombre inmoral. Dos pasajes no tan conocidos de las *Cuestiones* se refieren al Tártaro, ambos fueron discutidos extensamente por YLI-KARJANMAA. El primero (QG 4. 234) –una explicación alegórica de las menciones de la tierra y el cielo en Gn 27. 39– describe, según la traducción armenia²⁷, a la mente descendiendo a un cuerpo terrenal y “quemada por las necesidades y las llamas del deseo, que son el verdadero Tártaro”, antes de desplegar sus alas y tener una visión del cielo. Sin embargo, en la versión latina de AUCHER (reimpr. 1988), se lee “en el Aqueronte y el Piriflegetón de los deseos”, que seguramente reproducen el texto original. La alusión pareciera, en primera instancia, a Homero (*Odisea* 10. 513)²⁸ pero estos dos ríos también son importantes en el mito del *Fedón* (112e-113c). El segundo pasaje es QE 2. 40 que habla de las palabras de Dios a Moisés en Ex 24. 12a, “sube a encontrarte conmigo en la montaña”. En este lugar, las regiones últimas del Tártaro son descritas como el destino de aquellos en quienes

25 Véase *Her.* 64, 184-185, 239, 276; cfr. la valiosa observación de HARL (1966: 110).

26 De las diez referencias al Tártaro en los textos genuinos de Platón, siete corresponden a este diálogo.

27 Consultada en la traducción inglesa de MARCUS (1953: 533).

28 Como indica PETIT (1973) en su comentario *ad loc.*

el deseo de Dios es inconstante y vuelan hacia arriba solo por un corto tiempo antes de ser atraídos hacia abajo²⁹. En ambos textos, la referencia al Tártaro, al menos parcialmente, está inspirada en el mito de *Fedón*, pero se combina con la huida del alma alada extraída del mito del *Fedro* (de lo que no hay mención en el *Fedón*).

- 4) Los dos pasajes que acabamos de mencionar describen el descenso del alma al cuerpo en términos que parecen evocar el proceso de metempsicosis o reencarnación. Esta concepción, introducida formalmente como *παλαιός λόγος* en 70c5, es muy importante en el *Fedón*, mencionada en no menos de cuatro ocasiones: 70c-d; 73a-75e; 81d-83e; 113a. Los tres primeros son los únicos pasajes no míticos que se refieren a esta doctrina (también en *Timeo* 42b-c, 90e-91d, *República* 618a-620b, *Fedro* 248b-249c). El lugar de la reencarnación en el pensamiento de Filón es controversial³⁰. En su tesis, YLI-KARJANMAA intenta demostrar que Filón utiliza el concepto y el lenguaje de la metempsicosis en sus ale-

gorías del alma. Aporta una gran cantidad de evidencia indirecta, antes de discutir cuatro pasajes en los que afirma que Filón aprueba la idea de la reencarnación (p. 221). En tres de ellos hemos observado alusiones al *Fedón*³¹.

Ciertamente, Filón no dice en ningún lugar que los seres humanos reencarnan en animales, como se dice en 82a-c. Anticipa de este modo la posición de platonistas posteriores y de los Padres de la Iglesia³². Esa noción es contraria a sus convicciones; siguiendo la Stoa, existe una división sustancial entre los seres humanos que poseen alma racional y los seres inferiores que son irracionales. De hecho, Filón nunca hace una mención directa en favor o en contra de esta doctrina, que no es bíblica y es, hasta donde sabemos, ajena a casi todas las versiones del judaísmo³³. Las reflexiones sobre

29 Parfraseo el texto, que no corresponde discutir aquí; cfr. el extenso análisis de YLI-KARJANMAA (2015: 169-186), con comentarios filológicos complementarios en pp. 260-264.

30 YLI-KARJANMAA (2015: 20-25) está en lo cierto cuando argumenta contra el tratamiento superficial de la cuestión que hice en *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato* (1986), que se concentra justamente en cómo aparece el tema en el *Timeo*.

31 Véase *Somn.* 1. 138-139; *QE* 2. 40; fr. 7. 3 HARRIS. En el cuarto caso, *Cher.* 114, YLI-KARJANMAA observa el uso que Filón hace del término *παλιγγενεσία* como reflejo de la utilización de Platón en 70c-d, 72a y 113a y señala toda una lista de pasajes que indican la “sutil pero clara presencia del diálogo” en *Sobre los Querubines*. No he encontrado ninguno de estos casos suficientemente claro para incluirlo en este artículo, pero remito a los argumentos que siguen sobre que todas las cosas que son posesiones de Dios.

32 Para un panorama general de las opiniones sobre las diversas posiciones asociadas con la doctrina de la metempsicosis, cfr. DÖRRIE-BALTES (2002: §§178-180).

33 YLI-KARJANMAA (2015: 246), cuando comenta la aserción de WINSTON (1985: 42) de que este principio es “esencialmente ajeno a la tradición judía”, agrega que carecemos de

el descenso al cuerpo, ascenso del cuerpo y regreso al cuerpo están presentes con claridad en las alegorías de Filón y son parte fundamental de su postura sobre el destino del alma. Si esto debe interpretarse, como afirma YLI-KARJANMAA (2015: 150, 243) en su tesis, en el sentido de que Filón “aceptó” y “aprobó” la posibilidad de la reencarnación, requiere otro tipo de discusión, que excede el presente contexto³⁴.

- 5) Por último, hay en el *Fedón* un conjunto de temas con enfoque teológico que no podemos dejar de señalar. Ya en el comienzo de la discusión, Sócrates argumenta en contra del suicidio, diciendo que hay dioses que nos cuidan y que los seres humanos son una de las posesiones de los dioses (62b7-8). Filón estaría de acuerdo con ambas proposiciones, hay numerosos pasajes en que lo manifiesta. Que los seres humanos son posesión de Dios es un aspecto particularmente relevante en la exégesis del nacimiento de Caín y Abel, no solo porque hace exclamar a Adán (Gn 4. 1) “Yo he adquirido (ἐκτησάμην) a un hombre por voluntad de Dios”, sino porque las etimologías de los

nombres de los dos varones también recuerdan la cuestión. Caín significa “posesión” (κτησις) y Abel es “Aquel que refiere (todas las cosas) a Dios”. La dialéctica alegórica entre la mente que considera a todas las cosas como su propia posesión y la que reconoce que las cosas tanto como ella misma pertenecen a Dios es constitutiva de los tratados *Sobre los Querubines* y *Los sacrificios de Abel y Caín*³⁵. El objetivo del alma filosófica que ha estado practicando la muerte es partir hacia el mundo divino invisible, que a ella se parece, y ser εὐδαίμων (“feliz”), liberada de los males humanos, para pasar de verdad el resto del tiempo en compañía de los dioses (81a). En el mito, la εὐδαιμονία (“felicidad”) se describe como la comunión con los seres divinos y la posibilidad de ver los cuerpos celestes como son realmente (111b-c). Tal concepción escatológica se ajusta a las ideas de Filón sobre el objetivo de la vida humana y de la ascensión del alma, ya sea que se una a las danzas de las estrellas o que vaya más allá de los confines del universo, al reino inteligible, donde se esforzará por ver a Dios³⁶. La influencia del mito del *Fedro* es más notable que la del *Fedón*. Pero cuando Sócrates, a punto de emprender el ‘viaje’,

evidencia de qué autores judeo-helenísticos aparte de Filón, pensaron el tema.

34 Cfr. YLI-KARJANMAA (2015: 150 y 243) y mi propio trabajo sobre este tema presentado en *SBL Annual Meeting* en San Antonio, Texas, del 17 al 22 de noviembre de 2016 (RUNIA 2016b).

35 Véase *Cher.* 65-130 y *Sacr.* 2-3, 71, 97.

36 Véase por ejemplo *Det.* 87-89, *QE* 2. 40, *Spec.* 1. 37-40, 3. 1-2 (su propia experiencia), etc.

dice que “bella es la competición y la esperanza grande” (114c8), habrá repercutido con fuerza en Filón, para quien la noción de premio o recompensa (ἄθλον) es un motivo clave en la relación de Dios con Israel, ya se trate de la nación o del alma³⁷.

Una probable alusión se encuentra en *Sobre el cambio de nombres* 82, donde se lee:

¿Y qué corona más florida y más apropiada se trenzaría para el alma victoriosa que aquella por la cual pudiera ver con mirada penetrante al Existente? Pues bien, hermoso es el premio (καλὸν ἄθλον) que tiene ante sí el alma que se ejercita: ser dotada de ojos para el conocimiento resplandeciente del único ser digno de contemplación³⁸.

(e) Pasajes con temas provenientes de varias fuentes

Un último punto que nos interesa analizar es cuando Filón elige cierto número de temas, no solo del *Fedón*, sino también de otras fuentes platónicas y no platónicas, y los trata en conjunto. Ya hemos visto arriba dos ejemplos de cómo las alusiones al mito del *Fedro* se combinan para hacer referencia al Tártaro. Ahora examinaremos cuatro pasajes, cada uno de los cuales ya ha sido mencionado, en los que este fenómeno se produce con mayor claridad.

37 Véase esp. *Praem.* 3-56 y *Contempl.* 90, y cfr. RUNIA 1997.

38 Traducción de María Victoria SPOTTORNO (*OCEA* III, 2011: 377).

1) *Alegorías de las leyes* 1. 105-108. Como hemos señalado, Filón termina el primer tratado de su comentario alegórico sobre la historia del paraíso con un sorprendente pasaje sobre la muerte del alma, en el que ofrece una reinterpretación del relato clásico de Platón sobre la muerte en el *Fedón*. El alma en realidad puede morir mientras todavía está unida al cuerpo, es decir, morir a la vida de la virtud. Filón combina esta referencia al *Fedón* con otros cuatro temas: el tema pitagórico-platónico del cuerpo como una tumba (σῶμα-σῆμα, *Cratilo* 400c, *Gorgias* 493a); el tema pitagórico-órfico del castigo-muerte (ὁ ἐπὶ τιμωρία θάνατος, véase *Cratilo* 400c, Clemente, *Stromata* 3. 17. 1 citando a Filolao); una paráfrasis del fragmento de Heráclito “vivimos la muerte de ellos y ellos viven nuestra muerte” (ζῶμεν τὸν ἐκείνων θάνατον, τεθνήκαμεν δὲ τὸν ἐκείνων βίον, cfr. fr. 22B62 DK); y el tema aristotélico del cuerpo como cadáver al que está atado el alma (νεκρός, véase *Protréptico* 10b Ross³⁹). Sobre la base de paralelismos más tardíos, MANSFELD (1985), siguiendo a BURKERT (1975), argumentó que lo que tenemos aquí es un “centón platonista”, es decir, una pieza de exegesis platónica-alejandrina, en la que se han tejido otros temas de filósofos más antiguos. La hi-

39 Véase también este tema más desarrollado en la exegesis de la muerte de Er en *Leg.* 3. 69-72.

pótesis de una fuente escrita en la que se basó Filón ha sido rebatida por ZELLER (1995: 45-46) con cierta consistencia, pero el tratamiento conjunto de varios temas de la doctrina platónica no puede ser puesto en duda, especialmente cuando se compara con otros textos filónicos⁴⁰.

2) *Sobre los gigantes* 13-15. En la explicación acerca de quiénes son los “ángeles de Dios” en Gn 6. 2, según el texto de *Septuaginta*, Filón los identifica con los δαίμονες de los filósofos, esto es, sus almas que vuelan por el aire. De estas, algunas nunca se unen a parte alguna de la tierra, pero otras descienden al cuerpo como si se internaran en un río. De este grupo, algunas pueden subir a la superficie y elevarse volando. Son “las almas de los que auténticamente practican la filosofía, almas entrenadas desde el principio hasta el final en morir a la vida corporal, con el propósito de lograr participar de la vida incorpórea e inmortal junto al No-Engendrado e Inmortal” (§14)⁴¹. Las otras, las que se hundieron en el mar, se han entregado por completo a cosas ligadas “a nuestro cadáver congénito, el cuerpo” (§ 15). Aparte de la mención del cuerpo-cadáver –una débil alusión al tema aristotélico que ya

hemos mencionado–, todas las referencias se dirigen a los textos platónicos, a saber, el *Timeo* (43a), el mito de *Fedro* (cfr. 249d) y el *Fedón* (67e, etc.). Este pasaje además muestra paralelismos significativos con otros tres textos filónicos⁴², uno de los cuales analizaremos a continuación.

3) *Sobre los sueños* 1. 138-139. Este texto también habla sobre las almas incorpóreas que habitan el aire, en este lugar, en relación con la escalera de Jacob (Gn 28. 12). Filón así las describe: “De estas almas, unas, atraídas por la tierra y amantes del cuerpo (φιλώματου), caen y se unen a cuerpos mortales, mientras que otras ascienden, después de haber sido separadas de nuevo de acuerdo con los números y tiempos determinados por la naturaleza” (§138)⁴³. De estas últimas (almas), algunas, que anhelan los hábitos y costumbres de la vida mortal, vuelven otra vez. Otras, que condenan esa vida frívola, llaman al cuerpo prisión y tumba, escapan como de un encierro o de un sepulcro, ascienden hacia el éter con sus ligeras alas y toman su morada en las regiones más elevadas por la eternidad (§139). Ya hemos observado que hay cinco alusiones al *Fedón* en este

40 Véase, además de *Leg.* 3. 69-74, *Somn.* 1. 139; *QG* 1.70; 4.152; *Spec.* 4. 188.

41 Traducción de Pura NIETO (*OCEFA* II, 2010: 244).

42 *Plant.* 14; *Conf.* 174-177; *Somn.* 1. 138-141. Cfr. un análisis en RUNIA (1986: 228-230) e YLI-KARJANMAA (2015: 143-148).

43 Traducción de Sofía TORALLAS TOVAR (*OCEFA* VI, 2015: 57-58).

breve pasaje (amante del cuerpo, amarrado al cuerpo, vida frívola, cuerpo como encierro y como sepulcro). Además, la descripción del proceso de ‘volver otra vez’, “añorando los hábitos y costumbres de la vida mortal” en §139 muestra claramente la influencia de 81c-82b⁴⁴. ΥΛΙ-KARJANMAA usa este texto como prueba de la adhesión de Filón a la doctrina de la reencarnación y ciertamente no se puede negar en lo que respecta al destino de ciertas almas. Cuando se describe el ascenso de las almas, hay además referencias muy claras al mito del *Fedro*⁴⁵. Es muy probable que estos textos reflejen una sistematización de la teoría platónica del alma en el contexto de una cosmología poco anterior a Filón, quizás en el platonismo medio temprano o incluso antes⁴⁶. Pero es imposible probar –si la hay– la existencia de una única fuente escrita.

44 Cfr. especialmente 81e1-2: ἐπιθυμία πάλιν ἐνδεθῶσιν εἰς σῶμα (“por ese anhelo de nuevo quedan ligadas a un cuerpo”), aunque el término clave παλινδρομέω (“volver otra vez”) es post-platónico. ΥΛΙ-KARJANMAA (2015: 251-254), siguiendo a MANSFELD (1985) afirma que es un término técnico para la reencarnación.

45 Véase en *Somm.* 1. 139, κούφοις πετεινοῖς (“alas ligeras”), cfr. 248c1; μετεωροπολοῦσι, (“recorren los astros”), cfr. 246c1.

46 Como ha hecho notar ΥΛΙ-KARJANMAA (2015: 133) citando a Jenócrates (fr. 236-237 Isnardi Parente). Sobre la conexión con el *Fedro*, cfr. MÉASSON (1986: 268-300). También habría conceptos paralelos en la demonología de Plutarco; cfr. DILLON (1996: 216-219).

4) *El heredero de los bienes divinos* 267-276. Este pasaje difiere de los tres anteriores. Ya lo hemos citado con referencia a los temas de la esclavitud del cuerpo, su papel de encierro o sepulcro y la migración hacia el cielo. Filón hace en este lugar la exegesis de Gn 15. 13, donde se dice que los descendientes de Abraham vivirán como extranjeros en una tierra extraña y serán esclavizados durante los cuatrocientos años que el pueblo de Israel viva en Egipto después de la época de José. Egipto como vimos es el principal símbolo del cuerpo. Se trata de la adaptación de los temas principales del *Fedón*, sobre todo el pasaje 64c-69e en el que el alma debe escapar de las incesantes demandas del cuerpo y de las pasiones que lo acompañan como el deseo y el miedo. En el diálogo platónico hay una anticipación del énfasis que Filón pone en el papel liberador y redentor de Dios, cuando Sócrates dice que debemos mantenernos puros de la influencia del cuerpo “hasta que la divinidad misma nos libere” (67a6). Nótese además que parte del “equipo- (ἀποσκευή), cfr. el texto de LXX) que la mente lleva consigo en el viaje de regreso a su patria (es decir, al cielo) son las virtudes de la “contención” y la “resistencia” (§274)⁴⁷, variantes de las virtudes de la valentía y la templanza que Platón recomienda

47 Véase la traducción de Marco Antonio SANTAMARÍA (*OCEFA* III, 2012: 211).

(68c-d). En realidad el tratado en su totalidad está permeado por la influencia del *Fedón* de Platón, y de manera notable el pasaje *Her.* 68-74⁴⁸.

Algunas conclusiones sobre la recepción del *Fedón* por Filón

- 1) En su interesante análisis de la recepción del *Fedón* por Plutarco, Geert ROSKAM (2015: 133) llega a la conclusión de que el *Fedón* ejerció una influencia significativa en el pensamiento de Plutarco. En algunos casos, esta influencia aparece a modo de citas literales, pero por lo general es mucho menos evidente. Sin embargo, no siempre las referencias explícitas implican la influencia más profunda y fundamental. El diálogo platónico fue utilizado por Plutarco en los lugares más diversos y para los más variados propósitos y fue una fuente de inspiración para argumentos y doctrinas filosóficas, frases específicas, composición narrativa, estrategias argumentativas, etc.

Las observaciones de ROSKAM son un excelente punto de partida para nuestras propias conclusiones en relación con el uso que hace Filón del *Fedón*. Lo que dice se puede aplicar en principio a Filón. El alejandrino (a diferencia de Plutarco) nunca nombra el *Fedón*,

las citas explícitas son bastante raras. Las alusiones son lo más frecuente, pero tampoco son las que reproducen la principal influencia del diálogo en Filón. Conviene aclarar que lo que dice ROSKAM al final no se puede aplicar a Filón, porque su interés en el diálogo se concentra en un conjunto estrechamente limitado de temas. No está interesado en la estructura narrativa del *Fedón* y tampoco en sus argumentos filosóficos y estrategias argumentativas.

- 2) La importancia del *Fedón* en Filón radica en su presentación de la relación entre el cuerpo y el alma, la naturaleza de la vida filosófica y lo que significa para el futuro del alma, en particular 'en' la muerte y 'después' de la muerte. El diálogo le proporciona imágenes poderosas que impregnan sus escritos alegóricos. La vida en el cuerpo cuando está en la tierra significa un viaje para el alma, un proceso de migración a través del aprendizaje y la virtud. Dios libera al alma de su confinamiento en el cuerpo para que pueda ascender a los cielos y llegar a la felicidad última de Su contemplación. El *Fedón* ofrece también el lenguaje de la reencarnación, que Filón utiliza para indicar la inserción del alma en el cuerpo (entiéndase que no su creación).
- 3) Debido a que este es el enfoque, la influencia del *Fedón* se limita al Comentario Alegórico, en toda

48 Lo cual no excluye la influencia de otros diálogos como el *Fedro* y el *Timeo*; véase la excelente síntesis de HARL (1966: 103-129).

su extensión, pero especialmente en los pasajes sobre la historia del paraíso y sobre Abraham, y también en los pasajes alegóricos de las *Cuestiones*⁴⁹. Fuera de estos escritos, la influencia del *Fedón* es mucho menos evidente. Por la forma en que Filón utiliza el diálogo, su alcance es prácticamente imposible de cuantificar. De todos modos, es influencia claramente menor que la del *Timeo*, aunque comparable a la del *Fedro*, que también se centra en el destino del alma. Volviendo a la distinción que hace YLI-KARJANMAA entre relatos protológicos y universales, mencionada al comienzo de este artículo, podemos afirmar que en el marco de los relatos universales el *Fedón* es la vía para definir el lenguaje filosófico que Filón escoge para la vida y el viaje del alma, una vez que ella está creada y reside en el reino material.

- 4) ¿Qué es lo que podemos considerar particular de Filón en su lectura del texto platónico? Me gustaría que quedara claro sobre todo su método de apropiación. El *Fedón* para Filón no es un texto literario, ni funciona tampoco como un texto filosófico. Es un texto que tiene la capacidad de colaborar en el acceso a la sabiduría antigua cuando se lo utiliza para

49 Estos pasajes de las *Quaestiones* son a menudo difíciles de leer, puesto que el original griego está eclipsado por la traducción armenia. YLI-KARJANMAA ha hecho un excelente trabajo sobre estos textos.

la exégesis de las Escrituras. En cierto sentido, el uso del diálogo por Filón puede compararse con la adhesión de Platón al *παλαιός λόγος* de los pitagóricos (70c), aunque en verdad no hay nada en Platón comparable a las complejidades del sistema alegórico de Filón. El teocentrismo judío constituye un punto notable de diferenciación. El *Fedón* es por cierto un texto profundamente religioso, y como vimos, habla de la liberación divina. Pero la identificación de Filón del Dios bíblico con el ser inteligible que es meta última de la contemplación introduce un elemento nuevo y decisivo.

¿Qué pueden aprender los platonistas de Filón?

Hacia el final, volvemos a una pregunta formulada al comienzo. ¿Hay algo que se pueda aprender acerca de la interpretación del *Fedón* en tiempos de Filón? Dado el uso bastante idiosincrásico que realiza el alejandrino, estaríamos tentados de responder: ‘no mucho’. Pero eso sería una equivocación al menos en dos sentidos. En primer lugar, hay claros indicios de que los temas principales del *Fedón* se han visto incorporados como un complejo corpus de doctrina, que se basa no solo en los diálogos platónicos, sino también en los presocráticos y en otras tradiciones. Aunque Filón conocía en profundidad el corpus platónico y la tradición filosófica anterior como para realizar conexiones entre doctrinas y temas,

es muy probable, dado el tratamiento paralelo de los tópicos en diversos pasajes, que se basara en aspectos de la interpretación de textos platónicos que se había desarrollado, en Alejandría o en otra parte, en el período inmediatamente anterior a que él escribiera sus tratados.

En segundo lugar, hay lecturas alegóricas extensas de Filón con el tema de la historia y la vida del alma (o del intelecto). Dan lugar a algunos interrogantes. Aunque estamos seguros de que la lectura alegórica judía se inspiró en los modelos griegos, ¿es el caso de la historia platónica del alma tal como la trata Filón? En los textos filónicos y en otros lugares hay ejemplos de que en esa época los viajes de Odiseo fueron interpretados de esta manera⁵⁰. Las interpretaciones alegóricas de la historia del alma o del intelecto se convirtieron en un rasgo característico del platonismo tardío, por ejemplo, en Numenio, o en los neoplatónicos que conocían sus obras, como Plotino y Porfirio. Tal vez, como en otras ocasiones, Filón supo entrever el futuro. La figura de Numenio nos intriga particularmente, porque sabemos que estaba interesado en las escrituras sagradas de los judíos⁵¹. ¿Conocía a Filón? Si es así, sus lecturas alegóricas podrían haber influido en la tradición platónica posterior. Los eruditos coinciden en que el conocimiento de Filón por parte de

Numenio no está totalmente comprobado⁵². Harold TARRANT (2015: *passim*, esp. 144-150) ha escrito un excelente artículo sobre la interpretación alegórica del *Fedón* por Numenio, en el que anota fragmentos que hablan de placer como una *φρουρά* (“prisión”, 62b) y de la migración de las almas a los cuerpos animales (81e-82b). El primer tópico puede estar vinculado a las ideas filónicas, el último no. Los posibles vínculos entre la lectura alegórica de Filón y los textos de Platón tendrán que ser objeto de otras más profundas investigaciones.

Ediciones y traducciones

- AUCHER, J. (1988 [Venezia 1826]). *Philonis Judaei paralipomena Armena*. Hildesheim.
- COLSON, F. H. y WHITAKER G. H. (1929-1939). *Philo*. London/ New York: Loeb.
- HARL, M. (1966). *Quis rerum divinarum heres sit* en ARNALDEZ, R., MONDÉ-SERT, C. y POUILLOUX, J. (1961-1992). *Les Oeuvres de Philon d’Alexandrie* 15. París: Cerf.
- HARRIS, R. (1886). *Fragments of Philo Judæus*. Cambridge.
- MARTÍN, J. P. (ed.) (2009-2015). *Obras completas de Filón de Alejandría*. Madrid: Trotta. = OCFA.
- MARCUS, R. (1953). *Philo. Questions and answers on Genesis*. 2 vols. Supplement to F. H. COLSON y G. H.

50 Cfr. BOYANCÉ (1963: 71-79). El tema no está tratado en NIEHOFF (2011).

51 Fr. 1abc Des Places = Eusebio *Praeparatio Evangelica* 9. 7. 1; Orígenes, *Contra Celso* 1. 15, 4. 51.

52 Cfr. el criterioso artículo de STERLING (2015), quien buscó evidencias hasta donde fue posible.

- WHITAKER (1929-1939). *Philo*. London-New York: Loeb.
- PETTIT, F. (1973). *L'ancienne version latine des Questions sur la Genèse de Philon d'Alexandrie, volume I édition critique, volume II Commentaire*. 2 vols. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 113-114. Berlin.
- Bibliografia citada**
- BILLINGS, T. H. (1919). *The Platonism of Philo Judaeus*. Chicago: University of Chicago Press.
- BORGEN, P., FUGLSETH, K. y SKARSTEN, R. (2000 [1997]). *The Philo Index: A Complete Greek Word Index to the Writings of Philo of Alexandria*. Grand Rapids-Leiden: Brill.
- BOYANCÉ, P. (1963). "Études Philoniennes". En *Revue des Études Grecques* 76; 64-110.
- BURKERT, W. (1975). "Plotin, Plutarch und die platonisierende Interpretation von Heraklit und Empedokle" en MANSFELD, J. y de RIJK, L. M. (eds.). *Kephalaion: Studies in Greek Philosophy and its Continuation Offered to Professor C. J. de Vogel*. Assen: Van Gorcum 137-146.
- DELCOMMINETTE, S., d'HOINE, P. & GAVRAY, M.-A. (eds.) (2015). *Ancient Readings of Plato's Phaedo*. *Philosophia Antiqua* 140. Leiden: Brill.
- DILLON, J. (1996 [1977]). *The Middle Platonists: a Study of Platonism 80 B. C. to A.D. 220*. London/ Ithaca/ New York.
- DÖRRIE, H. (1976). *Platonica minora*. *Studia et Testimonia Antiqua* 8. München, Fink.
- DÖRRIE, H. y BALTES, M. (2002). *Die philosophische Lehre des Platonismus: Von der »Seele« als der Ursache aller sinnvollen Abläufe*. 2 vols. *Der Platonismus in der Antike* 6. Stuttgart/ Bad Cannstatt.
- GELJON, A. C. y RUNIA, D. T. (1995). "An Index locorum to Billings". En *The Studia Philonica Annual* 7; 169-185.
- HARRIS, H. A. (1976). *Greek athletics and the Jews*, Trivium Special Publications 3. Cardiff, Wales: The University of Wales Press.
- LÉVY, C. (ed.) (1998). *Philon d'Alexandrie et le langage de la philosophie. Actes du colloque organisé par le Centre d'études sur la philosophie hellénistique et romaine de l'Université de Paris XII-Val de Marne* (octobre 1995). Brepols: Turnhout.
- MANSFELD, J. (1985). "Heraclitus, Empedocles, and Others in a Middle Platonist Cento in Philo of Alexandria". En *Vigiliae Christianae* 39; 131-156.
- MÉASSON, A. (1986). *Du char ailé de Zeus à l'Arche d'Alliance: Images et mythes platoniciens chez Philon d'Alexandrie*. Paris: Brepols.
- NIEHOFF, M. R. (2011). *Jewish Exegesis and Homeric Scholarship in Alexandria*. Cambridge: Cambridge University Press.
- NIKIPROWETZKY, V. (1977). *Le commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie: son caractère et sa portée; observations philologiques*. *Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums* 11. Leiden: Brill.
- PEARCE, S. J. K. (2007). *The Land of the Body: Studies in Philo's Representation of Egypt*. *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 204. Tübingen: Mohr Siebeck.
- ROSKAM, G. (2015). "Plutarch's Reception of Plato's *Phaedo*" en Delcomminette,

- S., d'Hoine, P. y Gavray, M.-A. (eds.). *Ancient Readings of Plato's Phaedo*. *Philosophia Antiqua* 140. Leide: Brill; 107-133.
- RUNIA, D. T. (1986 [1983]). *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*. *Philosophia Antiqua* 44. Leiden: Brill.
- RUNIA, D. T. (1992). "Verba Philonica, ἀγαματοφορεῖν, and the authenticity of the *De Resurrectione* attributed to Athenagoras". En *Vigiliae Christianae* 46; 313-327. Reimpreso en (1995) *Philo and the Church Fathers: A Collection of Papers*. Supplements to *Vigiliae Christianae* 32. Leiden: Brill; 102-116.
- RUNIA, D. T. (1993). *Philo in Early Christian Literature: a Survey*. *Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum* 3/ 3. Assen.
- RUNIA, D. T. (1997). "The Reward for Goodness: Philo, *De Vita Contemplativa* 90" en RUNIA, D. T. y STERLING, G. E. (eds.) *Wisdom and Logos: Studies in Jewish Thought in Honor of David Winston [= The Studia Philonica Annual* 9 (1997)]. *Brown Judaic Studies* 312. Atlanta; 3-18.
- RUNIA, D. T. (2016a). "Philo in Byzantium *An Exploration*". *Vigiliae Christianae* 70; 259-281.
- RUNIA, D. T. (2016b). "Does Philo accept the doctrine of reincarnation?". *SBL Annual Meeting Philo's Seminar Papers* (from SBL Annual Meeting in San Antonio, Texas, Nov. 17-22, 2016) Disponible en: [http://torreys.org/philo_seminar_papers/]
- SIEGFRIED, C. (1875). *Philo von Alexandria als Ausleger des alten Testaments*. Jena.
- STERLING, G. E. (2015). "The Theft of Philosophy: Philo of Alexandria and Numenius of Apamea" en *The Studia Philonica Annual* 27; 53-70.
- TARRANT, H. (2015). "The *Phaedo* in Numenian Allegorical Interpretation" en DELCOMMINETTE, S., D'HOINE, P. y GAVRAY, M.-A. (eds.). *Ancient Readings of Plato's Phaedo*. *Philosophia Antiqua* 140. Leiden-Boston: Brill; 134-153.
- THEILER, W. (1965). "Philo von Alexandria und der Beginn des kaiserzeitlichen Platonismus" en FLASCH, K. (ed.), *Parusia: Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus; Festgabe für J. Hirschberger*. Frankfurt; 199-218 [reimpreso en *Untersuchungen zur antiken Literatur*. Berlin (1970); 484-501].
- WINSTON, D. (1985). *Logos and Mystical Theology in Philo of Alexandria*. Cincinnati: Hebrew Union College Press.
- YLI-KARJANMAA, S. (2015). *Reincarnation in Philo of Alexandria*. *Studia Philonica Monographs* 7. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- ZELLER, D. (1995). "The Life and Death of the Soul in Philo of Alexandria: the Use and Origin of a Metaphor". En *The Studia Philonica Annual* 7; 19-56.

Recibido: 29-12-2016
 Exceptuado de evaluación externa

