



ARREPENTIMIENTO Y CONVERSIÓN EN FILÓN DE ALEJANDRÍA: FORMAS, VALOR Y CONSECUENCIAS ESCATOLÓGICAS

Laura Pérez

[Universidad Nacional de La Pampa]

[lauraperez@humanas.unlpam.edu.ar]

ORCID: 0000-0003-0242-3421

Resumen: El presente estudio tiene por objeto analizar los principales pasajes sobre la μετάνοια en los textos de Filón, con especial atención a la sección dedicada a este tema en *Sobre las virtudes* 175-186, a fin de determinar qué valor tienen el arrepentimiento y la conversión para el filósofo judío, cuáles son las formas en que se producen y expresan, y cuáles son sus efectos desde el punto de vista moral y escatológico.

Palabras clave: Filón de Alejandría - μετάνοια - arrepentimiento - conversión - escatología

Repentance and conversion in Philo of Alexandria: forms, value, and eschatological consequences

Abstract: The aim of this study is to analyze the passages about μετάνοια in Philo's texts, with special attention to the section concerning this subject in *On the virtues* 175-186, in order to determine what value do repentance and conversion hold for the Jewish philosopher, in which ways they are produced and expressed, and what are their effects from a moral and an eschatological point of view.

Palabras clave: Philo of Alexandria - μετάνοια - repentance - conversion - eschatology

El tratado *Sobre las virtudes* de Filón de Alejandría contiene, entre un conjunto de cuatro virtudes, una sección dedicada a la μετάνοια, término que recubre dos significados para los que las lenguas modernas emplean en general dos vocablos relacionados entre sí pero no intercambiables: el arrepentimiento y la conversión. El tratamiento de este tema en *Virt.* 175-186 no solo es indicativo de la importancia que el concepto obtiene en el pensamiento del autor judeo-helenístico, sino también de las dificultades que conlleva su interpretación. En primer lugar, por la novedad que implica la inclusión de la μετάνοια, por primera vez en la historia de la filosofía, en un listado de virtudes. En segundo lugar,



a la doble posibilidad de traducción contenida en el vocablo, se suma el problema de determinar su sentido en relación y/o contraste con la terminología bíblica, puesto que los textos bíblicos que sirven de base a la interpretación filoniana no contenían palabras pertenecientes a esta familia léxica. Asimismo, es relevante indagar si el sentido que Filón atribuye al concepto en la exposición de *Sobre las virtudes* se corresponde con el significado que este adquiere en otros lugares de su obra, dado que el término *μετάνοια* y sus derivados son frecuentes en los escritos de Filón y se registran en todas las series de tratados. El cotejo de los numerosos pasajes en que Filón se refiere a las formas, motivos y efectos del arrepentimiento nos permitirá conocer el lugar que este concepto ocupa en su pensamiento filosófico y religioso, a la vez que podremos determinar si se produce alguna diferencia de tono o de sentido entre las distintas series.

La comprensión del rol que desempeña la *μετάνοια* en la filosofía de Filón, en su doble acepción de arrepentimiento y conversión, supone apreciar su relevancia y función, por un lado, en el trayecto moral del alma humana que debe acercarse a Dios a través de la práctica de la virtud y la piedad, y por otro, en el ámbito ideológico más amplio de la situación de la comunidad judía en el contexto cultural, político y religioso del Imperio romano. De allí que puedan hallarse indudables conexiones entre la *μετάνοια* y las diversas vertientes del

pensamiento escatológico de Filón, que se preocupa tanto de la salvación del alma individual como del rol providencial que toca a la nación judía en la historia de la humanidad. Ante esta diversidad de aspectos y problemáticas vinculados con la interpretación de la *μετάνοια* en el pensamiento filoniano, el presente estudio tiene por objeto analizar las principales referencias a este concepto en los textos de Filón, con especial atención al pasaje dedicado a este tema en *Sobre las virtudes* 175-186, a fin de determinar qué valor tienen el arrepentimiento y la conversión para el filósofo judío, cuáles son las formas en que se producen y expresan, y cuáles son sus efectos desde el punto de vista moral y escatológico.

Antecedentes y terminología

Para comenzar la indagación del sentido de la *μετάνοια* en los textos de Filón conviene tomar en consideración la etimología del vocablo y la naturaleza de su relación con los términos griegos –y sus antecedentes hebreos– presentes en los pasajes bíblicos que el alejandrino toma como base de su exégesis. La sección dedicada a la *μετάνοια* en *Sobre las virtudes* introduce esta temática en el marco parenético o protréptico¹ de una exhortación de Moisés a practicar la piedad y la justicia: “El santísimo Moisés exhorta

1 Cfr. ALEXANDRE (1998: 20). MICHEL (1987: 107) destaca los vínculos con los protrépticos que invitaban al estudio y a asumir el modo de vida propio de la filosofía.

(πρωτόρπει) a todos en todas partes a ser celosos de la piedad y la justicia y ofrece a los que se convierten (μετανοούσι), como a vencedores en una competencia, grandes premios” (*Virt.* 175)². La fuente bíblica de las admoniciones que Filón atribuye al profeta en este pasaje son las prescripciones de *Deuteronomio* 30³, capítulo que repite en los vv. 2, 8 y 10 el llamado a que Israel “retorne” o “vuelva” hacia el Señor, para prometer luego de este regreso los premios y bendiciones que convienen a quienes escuchan a Dios y siguen sus leyes (Dt 30, 3-10). Los términos hebreos registrados en estos versículos son derivados de la raíz *shuv*, que significa ‘tornarse, volverse, retornar’, pero también ‘girar, cambiar de dirección, volver atrás o apartarse’. Estos lexemas se aplican al motivo del ‘retorno a Dios’, que refiere, como aquí, al Israel idólatra y apartado del Señor y la Ley, o bien a los pecadores, en cuyo caso el movimiento se invierte y ya no indica un regreso sino un

alejamiento, i. e., el ‘apartarse de’ o ‘cesar en el pecado’⁴. La *Septuaginta* traduce los términos compuestos sobre esta base con el verbo ἐπιστρέφω y su familia, que recupera de manera bastante directa los mismos sentidos de retorno o giro, vuelta atrás, cambio de dirección. La terminología relacionada con la μετάνοια no se registra en el texto griego de la LXX más que en unos pocos ejemplos –ninguno de ellos en el Pentateuco– y en tales casos, en general, se lo emplea como traducción de otro término hebreo, *niham*, que expresa el remordimiento o el lamentarse por algo o ser movido a la piedad; frecuentemente designa una acción de Dios más que de los seres humanos y refiere en ese caso a un cambio de comportamiento correlativo al cambio de opinión⁵.

Filón, en cambio, prefiere siempre el vocabulario relativo a la μετάνοια –y su forma verbal, μετανοέω– incluso cuando comenta pasajes en que la *Septuaginta* contiene derivados de στρέφω⁶. Este cambio no es exclusivo

2 Las traducciones de textos de Filón me pertenecen. Sigo la edición de COHN, WENDLAND y REITER (1962) y cito los tratados según las abreviaturas de los títulos latinos establecidas por *The Studia Philonica Annual*.

3 Este capítulo bíblico es el trasfondo de toda la sección sobre la μετάνοια; en efecto, si bien no aparecen citas textuales, en *Virt.* 183, Filón reformula con leves modificaciones Dt 30, 11-14. Tal como apunta ALEXANDRE (1998: 27), aunque las glosas y citas bíblicas solo aparecen claramente al final de la sección, el conjunto de la exposición se asienta en los preceptos mosaicos y alude a las promesas de *Deuteronomio* (cfr. *ibid.* n. 78, donde la autora anota los versículos 10, 16 y 18 de Dt 30).

4 Véase Ez 18, 21; 2 R 17, 13; Jr 18, 11 y 36, 3; etc. Cfr. BAILEY (1991: 136); ALEXANDRE (1998: 29); y un amplio estudio del concepto en LAMBERT (2016: 71-89). La raíz *shuv* da origen al término del hebreo mishnaico para el arrepentimiento, *teshuva*.

5 Véase por ejemplo Jr 4, 28; 8, 6; 18, 8 y 10. Cfr. BAILEY (1991: 136 y textos citados en nn. 7 y 8); ALEXANDRE (1998: 28-29) y LAMBERT (2016: 153, 155 y 218, n. 24).

6 Los únicos lugares en que hallamos el término ἐπιστρέφω empleado con el sentido de “arrepentimiento” en los textos de Filón son *Somn.* 2. 174 y *Jos.* 87. El vocablo aparece en otros pasajes, usado con sentidos más generales relacionados con el cambio de orientación o posición (volver atrás, re-

al filósofo judío, pues ya en la literatura bíblica más tardía, especialmente en el Nuevo Testamento, y en la literatura intertestamentaria comienza a invertirse la proporción en el empleo de estos términos, al igual que en otros autores del judaísmo helenizado⁷. Se trata, por lo tanto, de un uso terminológico indicativo de una concepción novedosa, que se expresa a través del desarrollo de un vocabulario técnico y de una nueva configuración discursiva. En efecto, esto puede notarse ya en la propia etimología del sustantivo *μετάνοια*, que deriva de la forma verbal *μετανοέω*, compuesta por la preposición *μετά-*, que como prefijo puede denotar sucesión temporal, ‘después’, o también un cambio de estado, lugar, situación, y *νοέω*, derivado verbal de *νοῦς*, razón, mente o intelecto. Por lo tanto, el vocablo significa, en primera instancia, ‘percibir después, o demasiado tarde’ (por oposición a *προνοέω*) y de manera traslaticia designa un ‘cambio de opinión o parecer’, de allí que pueda aplicarse tanto al ‘arrepentimiento’ como a la ‘conversión’⁸. La dificultad que supone decidir entre uno y otro de estos

sentidos en la interpretación del término no es un problema menor, pues en las lenguas modernas uno y otro no son, en la inmensa mayoría de los casos, intercambiables⁹. No obstante, lo que resulta claro es que el uso de esta nueva terminología acentúa otros aspectos en la noción aludida. En primer lugar, el matiz más evidente es la interiorización del cambio, pues mientras *shuv* y *ἐπιστρέφω* denotaban más bien un movimiento externo, *μετανοέω* se centra en la mente, de modo que enfatiza el aspecto intelectual y racional del movimiento. Ello explica las frecuentes referencias a la conciencia o a estados anímicos de dolor o remordimiento asociados con la *μετάνοια* en los textos filonianos. Pero tal vez más trascendente, como señala Lambert¹⁰, es el carácter eficaz y permanente del cambio interno, es decir, sus consecuencias tanto sobre los actos del pasado, que resultan reparados o expiados, como sobre el comportamiento posterior de quien experimenta el proceso. Estos sentidos no estaban presentes en el hebreo *shuv*, que tenía efectos más restringidos e inmediatos: suponía el cese en el pecado y, como

tomar, darse vuelta), véase *Cher.* 37, *Post.* 107, *Immut.* 17, *Conf.* 130, *Mut.* 209, entre otros.

7 Cfr. ALEXANDRE (1998: 28-29 y los textos que anota en nn. 83, 84, 85 y 87). El término *μετάνοια* y otros de su familia son frecuentes en Flavio Josefo (véase *AJ* 2. 24, 51, 107; 3. 22; 4. 142, 144; et *passim*) y se utilizan también en la novela *José y Aseneth* (15. 6, 7, 8; 16. 7), que relata, si bien en términos ficcionales, la conversión de una pagana al judaísmo.

8 Cfr. *LSJ*, s.v.; BAILLY, s. v. *μετά* (III).

9 Cfr. JOLY (1961 : 149): “Quant à la notion que recouvrent ces mots [*μετάνοια* et *μεταμέλεια*], elle est fort complexe, intraduisible par un seul mot dans nos langues modernes et déjà en latin. Il s’agit à la fois de regret, de remords, de repentir, de pénitence et de conversion”. En su traducción del tratado *Sobre las virtudes*, NIETO (OCFA IV 2016: 317) optó por explicitar ambos sentidos: “Sobre el arrepentimiento o conversión”.

10 Cfr. LAMBERT (2016: 154), quien presenta una puntualizada comparación entre los significados de *μετάνοια* y *shuv/ἐπιστρέφω*.

resultado, evitaba el castigo anunciado por la divinidad¹¹. El cambio interior que implica la *μετάνοια* para Filón tiene efectos mucho más extendidos y profundos sobre la vida de quien lo experimenta. Tendremos ocasión de apreciar estos nuevos matices y sus consecuencias en el análisis de los usos filonianos de esta terminología en los apartados que siguen.

Pero además de notar las diferencias que la familia léxica de la *μετάνοια* expresa con respecto a los antecedentes bíblicos hebreos y griegos, es necesario referir brevemente a las conceptualizaciones propiamente griegas del término, especialmente en lo que respecta a su empleo en el ámbito filosófico, aunque también religioso. En efecto, la gran atención que ha tendido a otorgar la crítica moderna a las relaciones entre el pensamiento filoniano y la filosofía griega, helenística y grecorromana se evidencia igualmente en los estudios sobre la noción de *μετάνοια*. Los investigadores suelen destacar la originalidad de la concepción filoniana con respecto a los filósofos clásicos, pues estos no otorgaban al arrepentimiento un valor positivo¹², en cuanto que este implica siempre necesariamente el haber errado antes

y, como destaca KONSTAN (2006: 60), ello no se condice con el ideal de excelencia del hombre virtuoso y sabio que estos filósofos propugnaban. Así, según Aristóteles, el hombre bueno no conoce el arrepentimiento (*Ética a Nicómaco* 1150a23: ἀμεταμέλητος; 1166a29), y los estoicos tampoco atribuían al sabio este concepto (SVF 3. 548; 3. 565), al que ubicaban bajo el ámbito de la pasión negativa de la tristeza (SVF 3. 563; Cicerón, *Pro Murena* 61). Ello ha llevado a señalar que Filón habría seguido más de cerca en este aspecto la tradición judía, tanto mediante la influencia de la literatura profética, como de la interpretación palestina y rabínica¹³. Sin embargo, el relativo consenso entre los eruditos con respecto a esta tesis ha ido perdiendo fuerza ante la evidencia de que, no solo dentro del ámbito judío (*Carta de Aristeeas, José y Aseneth*, Flavio Josefo) hay un desarrollo y expansión del concepto de *μετάνοια*¹⁴, sino que el mismo proceso se advierte también en espacios religiosos paganos como el culto délfico de Apolo¹⁵ u otros ambientes místicos¹⁶, e incluso en las

11 Cfr. LAMBERT (2016: 154): “*Repentance is an efficacious act. It exerts a power over future behavior and/or atones for sin. Shuv itself has no atoning power or influence over future behavior. It is effective insofar as, in the absence of clear and present transgression, the deity relents from announced punishment*”.

12 Cfr. WOLFSON (1962 II: 253-255); BAILEY (1991: 137); WINSTON (1995: 29, 31; 2009: 251-252); ALEXANDRE (1998: 21-25).

13 Cfr. WOLFSON (1962 II: 252-259); WINSTON (1995: 31; 2009: 252-253); ALEXANDRE (1998: 22).

14 Cfr. LAMBERT (2016: 160-171); y véase *supra* nota 7.

15 Cfr. WINSTON (1995: 30), quien cita a PFEIFFER, R. (*Ausgewählte Schriften*, München, 1960, 55-71).

16 Cfr. JOLY (1961: 155): “*Qu’il y ait une doctrine grecque du repentir-conversion, comme l’affirmait W. JAEGER, est un fait indubitable, mais qui peut être précisé: cette doctrine est née et s’est affirmée dans l’eschatologie des sectes mystiques*”.

escuelas filosóficas ya desde la época helenística, como muestran especialmente el platonismo medio¹⁷ y autores como Plutarco¹⁸. Por otra parte, como señala WILSON (2011: 360-361) dentro del propio ámbito estoico pueden hallarse afirmaciones más valorativas acerca del arrepentimiento en textos de Séneca, que lo considera un paso necesario para el cambio hacia la integridad, o Hierocles, quien lo ubica en el comienzo mismo de la filosofía¹⁹.

Si bien no es el objetivo de nuestro estudio profundizar en las fuentes filosóficas del pensamiento filoniano, un último elemento de su relación con la filosofía griega que resulta ineludible comentar es la inclusión de la *μετάνοια* como una sección específica dentro de un tratado *Sobre las virtudes* y, por ende, la cuestión de si Filón considera el arrepentimiento-conversión como una virtud. Este aspecto, de hecho, ha sido señalado como una de las mayores innovaciones del tratado filoniano, a pesar de que ha dado lugar a interpretaciones disímiles entre los investigadores.

En efecto, el problema plantea dificultades imposibles de subsanar en el estado actual de nuestro conocimiento del texto, pues el eje de la discusión se ubica en la compleja y heterogénea tradición manuscrita en que se ha conservado el tratado. Tal como ha sido editado en la versión canónica de COHN²⁰, cuyo texto reproducen la gran mayoría de las traducciones modernas, el tratado se compone de cuatro secciones que tratan sucesivamente sobre la valentía (*ἀνδρεία*, §§ 1-50), la filantropía o humanidad (*φιλανθρωπία*, §§ 51-174), el arrepentimiento o conversión (*μετάνοια*, §§ 175-186) y la nobleza (*εὐγένεια*, §§187-227). La filosofía griega conocía ya al menos desde Platón la agrupación de listas de virtudes que, si comenzaron incluyendo las cuatro canónicas – sabiduría o prudencia, moderación o templanza, justicia y valentía²¹ –, solían extenderse a largas enumeraciones entre los autores estoicos²². Filón evidentemente conoce esta tradición y parece retomarla²³, pero lo

17 MICHEL (1987 : 106) encuentra en *De virtutibus* “*une pensée cohérente, qui appartient sans doute à une philosophie bien déterminée, connue de Cicéron. Nous pensons bien sûr à l'Académie, dont Philon a reçu les leçons par l'entremise d'Eudore d'Alexandrie, disciple d'Antiochus d'Ascalon, comme Cicéron lui-même*”. ALEXANDRE (1998: 27) critica esta lectura que asigna al texto de Filón una tan definida coherencia filosófica.

18 Cfr. LAMBERT (2016: 156-158); WILSON (2011: 360-361).

19 Los textos citados por WILSON (*ibid.*) son: Séneca, *Quaestiones Naturales* 3. pref. 3; Hierocles, *In aureum carmen* 14. 10, entre otros.

20 Véase *supra* n. 2.

21 Véase Platón, *República* 4. 433a-e; cfr. BAILEY (1991: 139); KONSTAN (2006: 59).

22 Cfr. BAILEY (*ibid.*).

23 De hecho, si tenemos en cuenta la ubicación del tratado en la serie filónica de la *Exposición de la Ley* estas secciones se suman a las virtudes que, según el propio Filón expresa (*Spec.* 4. 135), ya habían sido abordadas a lo largo de su explicación de las leyes mosaicas en los tratados *Sobre el Decálogo* y *Leyes particulares* I-IV: la piedad (*εὐσέβεια*) o santidad (*δσιότης*), la prudencia (*φρόνησις*), la moderación (*σωφροσύνη*) y la justicia (*δικαιοσύνη*). Cfr. NIETO (2016:

que resulta llamativo es que entre las virtudes que incorpora a su tratado, a excepción de la valentía, ninguna de ellas había sido antes incluida en este tipo de listados y ni siquiera el propio Filón vuelve a denominarlas virtudes en ningún otro lugar de su obra²⁴. Ante este panorama, es lícito preguntarnos: ¿es para Filón la *μετάνοια* una virtud? Es aquí donde la crítica textual puede ofrecer alguna pista para el abordaje de este interrogante, pues la disposición textual privilegiada por COHN en su edición del tratado corresponde a un único manuscrito, mientras que los numerosos ejemplares conservados transmiten distintos títulos del tratado completo y subtítulos de sus subsecciones, diferentes divisiones en partes u ordenamiento entre ellas e, incluso, la separación de algunas de sus secciones en tratados independientes²⁵. Ello ha llevado a cuestionar la independencia de la sección sobre la *μετάνοια* en el tratado y a proponer que tanto ella como la dedicada a la nobleza forman parte en realidad del sub-tratado²⁶ sobre la

246). Además, la práctica de enumerar largas listas de virtudes, habitualmente contrastadas con sus vicios opuestos, se repite en los textos filónicos: cfr. *Virt.* 180; 182; 195; *Sac.* 22 y 27; *Somm.* 1. 124; etc.

24 Cfr. NIETO (2016: 252).

25 Para una revisión de los problemas que ha suscitado la edición del texto, cfr. ROYSE (2006) y también NIETO (2016: 246-248); WILSON (2011: 10-15).

26 Cfr. ROYSE (2006: 75), que apunta a la falta de unidad de *Virt.* como libro y señala que este aparece más bien como “*a set of sub-treatises, each independent of the other*”.

filantropía²⁷. Ello no solo se justifica en razón de la extensión mucho más breve de ambos apartados, sino también por la ausencia de una clara delimitación temática al inicio de cada uno de ellos, a diferencia de lo que sí encontramos al inicio de la sección anterior, sobre la filantropía²⁸. En cambio, en el párrafo de apertura de la sección sobre la *μετάνοια* leemos acerca de la exhortación de Moisés a practicar la piedad y la justicia, motivada por “su amor por la virtud y la nobleza y su extraordinaria humanidad” (*Virt.* 175). La explícita mención de esta virtud mosaica, que ha sido objeto de extenso tratamiento en la sección precedente, parece conectar esta nueva temática con aquella como una subsección o apéndice. STERLING (2006: 109-110) defiende esta idea y añade, además del argumento de la brevedad, el de la estrecha afinidad temática de las dos últimas secciones –arrepentimiento-conversión y nobleza– como manifestaciones de la humanidad de Moisés y de Israel. Si bien no podemos desarrollar en el acotado espacio de este trabajo las complejas problemáticas de crítica textual que suscita el tratado *Sobre las virtudes* y la sección que en él nos interesa, estas aproximaciones indican que no es de absoluta evidencia la consideración de la *μετάνοια* como una virtud en sí misma ni mucho menos su ubicación al mismo nivel que las

27 Cfr. KONSTAN (2006: 61-62 y n. 12); COHN (1962 V: xxvii).

28 “Se ha de considerar a continuación la humanidad...” (*Virt.* 51).

tradicionales virtudes principales²⁹. No obstante ello, cabe resaltar que, se la conciba o no como una virtud, lo que resulta claro es que se trata de una cualidad moral altamente valorada por Filón, atribuida al sabio³⁰ y conectada de manera inseparable con el conocimiento³¹. Podremos reconocer estos aspectos en el análisis de los textos filonianos en los próximos apartados.

Formas y valoración del arrepentimiento

Antes de abordar el análisis del significado de *μετάνοια* en la sección del tratado *Sobre las virtudes* dedicada a este tema, conviene comenzar por indagar los numerosos pasajes en que el término es utilizado en los escritos filonianos. Dado que la

lectura alegórica se apoya en pasajes o versículos concretos del texto bíblico, diversos personajes y situaciones dan oportunidad para aludir a temáticas puntuales, si bien muchas veces en forma aislada y poco sistemática, e incluso con la dificultad de que el propio método pueda conducir a expresar ideas divergentes o contradictorias en razón de las necesidades exegéticas particulares. No obstante, aun considerando estas limitaciones, es posible reconocer una presencia reiterada y constante del tema del arrepentimiento en los textos filonianos, en conexión con ciertas ideas específicas.

En primer término, Filón afirma de manera contundente la validez que Dios otorga al arrepentimiento (*Leg.* 2. 78; 3. 106; *Fug.* 99) en función de la debilidad de la condición humana, mutable y atraída por las variables impresiones sensibles y los impulsos irracionales. Esta es para Filón una de las diferencias fundamentales con respecto a la divinidad que, en su perfección suma, es por completo inmutable y, por ende, no es pasible de arrepentimiento ni de cambiar de opinión: “no hay arrepentimiento (*μετάνοια*) en el Que es” (*Immut.* 33)³². Por el contrario, los seres humanos tienen tal tendencia a cometer faltas que Filón admite que no existen hombres que hayan logrado permanecer en el transcurso de toda su vida “infallibles” o “sin errores” (*ἄπταιστον*), sino que “sus pies han resbalado, tanto volunta-

29 Esta postura es aceptada por NIETO (2016: 257), quien, aunque señala que la consideración de la *μετάνοια* en un tratado sobre las virtudes “es una de las grandes innovaciones de Filón”, afirma a la vez que el propio Filón “es consciente de que *μετάνοια* no es una virtud en el mismo sentido en que lo son la prudencia, la justicia o la templanza”. Cfr. también KONSTAN (2006: 61). Por su parte, BAILEY (1991: 139) apunta con razón que no hay motivos suficientes ni para afirmar ni tampoco para negar la posibilidad de que Filón incluyera la *μετάνοια* como una sección del tratado y como una más en su listado de virtudes.

30 Aun cuando ocasionalmente parece admitir la visión estoica del arrepentimiento como un *páthos* (*Aet.* 40), Filón en general no duda en atribuir al sabio este concepto, véase *Fug.* 157; *Leg.* 2. 60.

31 NIETO (2016: 252) señala que Filón asume la idea platónica de la virtud como *ἐπιστήμη*.

32 Cfr. *Immut.* 21; 72; *Mos.* 1. 283; *Aet.* 40; *Virt.* 177. Cfr. WOLFSON (1962 II: 256).

ria como involuntariamente” (*Immut.* 75). De allí que sean necesarias la gracia (χάρις) y la misericordia (ἔλεος) divinas, fruto de su “perfecta bondad” (τελείας ἀγαθότητος), “para que subsista la especie” (ἵν’ οὖν ὑπάρχη τὸ γένος, *Immut.* 76). Afirmaciones similares pueden hallarse en muchos otros pasajes, en los que resulta enfatizado el mismo aspecto del arrepentimiento: su aceptación y validación se sustentan en la misericordia de Dios, a la que se alude en ocasiones mediante la imagen de la potencia benefactora que, acompañando a la punitiva, es una de las energías o actividades esenciales del poder de la justicia divina³³. En este sentido, Monique ALEXANDRE (1998: 32-34) destaca la necesaria reciprocidad de acciones y voluntades humanas y divinas, pues la actitud humana de contrición solo puede ser recibida en razón de la bondad del Dios Creador hacia sus criaturas³⁴.

Pero si bien la gracia divina es una precondition, la idea de reciprocidad indica que ella no es suficiente: el arrepentimiento debe surgir en y desde la voluntad humana y debe manifestarse en emociones y acciones específicas. Aunque no aparecen sistematizadas en un conjunto orgánico, Filón se refiere a las variadas formas de expresión del arrepentimiento en pasajes diseminados a lo largo de su itinerario alegórico. El proceso se inicia

con sentimientos internos, descriptos principalmente en términos de dolor y vergüenza por las pasadas faltas. La primera de estas emociones se evidencia exteriormente a través de los gemidos o el llanto (στεναγμός) que sobrevienen cuando se experimentan graves penas (λύπαι), como sucede “en los que se arrepienten” (τοὺς μετανοοῦντας) y “están afligidos por sus pasadas acciones” (ἀχθομένους ἐπὶ τῇ πάλαι τροπῇ) (*Leg.* 3. 211).

Otro signo externo de estos sentimientos es el lamentarse (στενάζω), mediante exclamaciones en las que se reconoce la propia falta, como la que Filón imagina en boca de los arrepentidos en este pasaje: “¡desdichados de nosotros, cuánto tiempo nos hemos ocultado (ἐλελήθειμεν) que sufríamos enfermedad de insensatez, de irracionalidad, de injusticia en nuestras costumbres!” (*Leg.* 3. 213). El verbo que traducimos como “nos hemos ocultado” (λανθάνω), que también puede interpretarse como “pasar inadvertido” o “pasar por alto”, da cuenta de la necesidad del otro movimiento interior fundamental: el reconocimiento y admisión de la falta, cambio epistemológico que en forma concomitante produce un efecto emocional, pues da origen al sentimiento de vergüenza. Así, con respecto a los impiadosos que con vanagloria negaban la Causa (i.e., a Dios), Filón afirma que solo si logran despertar y volver en sí como de una borrachera y se avergonzaran (αἰδεσθῶσι) y maldijeran a sí mismos (κακίσωσιν ἑαυτούς), es decir, “si tomaran al arrepentimien-

33 Cfr. *Immut.* 72-76; *Fug.* 99; *Mut.* 50; *QG* 2. 13; etc.

34 Como veremos más abajo, también es recíproca, según esta autora, la elección del pueblo por parte de Dios y de Dios por parte del pueblo (*ibid.*).

to como su consejero” (χρησάμενοι συμβούλω μετανοία) y “propiciarán la potencia benefactora del Que es” (τὴν ἴλεω τοῦ ὄντος δύναμιν ἐξευμενισάμενοι) mediante sus palinodias (παλινωδία)³⁵, podrían obtener un completo perdón (ἀμνηστία παντελῆ) (*Somm.* 2. 292). Las mismas expresiones de arrepentimiento describe Filón entre los presos que, gracias a las enseñanzas y el ejemplo de José, reconocieron sus faltas, lamentaron a gritos su previa ignorancia y declararon su sentimiento, afirmando “nos avergonzamos” (αἰσχυνόμεθα) (*Jos.* 87).

Observamos en estos pasajes, por otra parte, que al reconocimiento interior del error por la propia conciencia³⁶ debe seguir no solo el sentimiento de pudor y vergüenza ante las faltas cometidas, sino también la exteriorización de estos estados internos en la forma de una “palinodia”, una retractación o confesión explícita. Esta debe dirigirse especialmente a Dios, a quien se intenta propiciar para obtener su gracia y su perdón, por lo que podrá ser acompañada de formas rituales específicas. En efecto, luego de “confesar el error” (ἐξαγορεύσαι τὸ ἀμάρτημα) es necesario “dirigir-

se hacia los altares como suplicante” (πρὸς βωμοῖς ἰκέτιν γενέσθαι), “implorando mediante plegarias, ruegos y sacrificios” (ποτνωμένην λιταῖς καὶ εὐχαῖς καὶ θυσίαις) la amnistía (*Somm.* 2. 299). En diversos lugares menciona Filón los sacrificios u ofrendas realizados para la remisión de las faltas (διὰ μετανοίας ἀμαρτημάτων, *Sacr.* 132, cfr. también *Mut.* 124 y 233-235) y en el tratado legislativo *Sobre las leyes particulares* 1, en la sección sobre las leyes mosaicas que regulan el culto a Dios, analiza las fiestas y los tipos de sacrificios y dedica varios párrafos al desarrollo del sacrificio de expiación (*Spec.* 1. 235-253). Se reiteran allí las diversas etapas del proceso de arrepentimiento: conciencia de la falta, por la que el penitente es inculcado interiormente y se avergüenza (*Spec.* 1. 235); confesión pública mediante el pedido de perdón (*ibid.*); sacrificios propiciatorios (*Spec.* 1. 237-238; 253). A estos se agregan, además, dos elementos no hallados antes: la confirmación del arrepentimiento mediante acciones concretas, como la devolución de lo robado o el resarcimiento por los daños producidos (*Spec.* 1. 236), y la norma que proscribe a otros calumniar, difamar o proclamar públicamente la ofensa del penitente (*Spec.* 1. 241)³⁷.

Todas estas manifestaciones y formas de expresión del arrepentimiento, en cuanto índices visibles, muestran la

35 Cfr. *Post.* 178, donde también Raquel hace una “retractación santísima” (παλινωδίαν ἰερωτάτην).

36 La interiorización de la falta y la relevancia que adquiere la conciencia en el pensamiento de Filón son señaladas especialmente por BRÉHIER (1950: 302-310), que asigna además un lugar importante a la μετανοία (pp. 304-307). Cfr. *Fug.* 159 (τὸ συνειδός); *Mos.* 2. 167 (διανοίας); *Spec.* 1. 235 (τοῦ συνειδότης); etc.

37 Cfr. también QG 1. 82. Sobre las formas de manifestación del arrepentimiento y su relación con la tradición judía, cfr. WOLFSON (1962 II: 256-257).

sinceridad³⁸ de un cambio interno que involucra decisiones racionales, i. e., el paso epistemológico de reconocer el error, a la vez que determinadas emociones que contribuyen a esa decisión y a su consecución, tales como el dolor y la vergüenza producidos a partir del reconocimiento. Este cambio interno no es sin embargo siempre homogéneo, de manera que Filón puede describirlo como un proceso “acotado, lento y postergado” en comparación con el impulso del vicio y del actuar injustamente, que es “abundante, rápido y constante” (*Fug.* 159)³⁹. Debe ser, además, cuidadosamente preservado ante la posibilidad de nuevas recaídas o retrocesos. De hecho, el alejandrino distingue a aquellos que efectúan un arrepentimiento rápido, impulsivo, carente de reflexión y verdadera sabiduría, los que serán inestables y no permanecerán firmes en la virtud, de quienes hacen el cambio por causa de un efectivo principio de conocimiento y se mantienen estables e inmóviles en él (*QE* 1. 15). Incluso es beneficioso suplicar a Dios ayuda para que “no haya vueltas atrás ni se alcance

una perfección incompleta” (μηκέτι τραπήναι μηδὲ ἀτελεῆ τὴν τελείωσιν λαβεῖν, *Leg.* 3. 213), de modo que se pueda retornar al vicio y la impiedad⁴⁰.

No quedan dudas, a partir de los textos analizados, acerca de la valoración positiva que el arrepentimiento merece a Filón, actitud que se evidencia también en las frecuentes metáforas o comparaciones con que se refiere a este cambio, que puede representarse como la recuperación de la salud luego de una enfermedad (*Leg.* 2. 60; *Abr.* 26; *QG* 1. 83 y 85; *Virt.* 176), la salvación de un naufragio (*Post.* 178; *Virt.* 176), el recobrar la visión y la luz después de la ceguera (*Virt.* 179) o el recuerdo tras el olvido (*Virt.* 176). No resulta tan claro si el arrepentimiento tiene como efecto una purificación y erradicación total de las faltas como si fuesen borradas y nunca hubieran existido (*Abr.* 19; *Spec.* 1. 187; *QG* 1. 84), o bien una renovación que, aunque siempre positiva, no logra eliminar por completo los previos errores, que dejarán sus marcas en la forma de “cicatrices” (οὐλαί), “huellas” (τύποι) (*Spec.* 1. 103) o “manchas” (ῥύποι, *Mut.* 48-49). De allí que para Filón el arrepentimiento se ubique casi siempre en un segundo rango en jerarquía con respecto a la perfección del que nunca ha pecado. Así, afirma el alejandrino que “el arrepentimiento lleva el segundo puesto tras la perfección” (*Abr.* 26), lo representa como “hermano menor de la completa inocencia” (*Somn.* 1. 91) y apunta que este “no está clasificado en el primer

38 Véase *Fug.* 160; *QE* 1. 15; y cfr. WINSTON (2009: 252).

39 En *Spec.* 1. 243 parece contradecir esta idea, al afirmar en el marco de su análisis del sacrificio de expiación que la víctima se consume el primer día para comunicar que “mientras se debe retrasar siempre y hacer lento el cometer falta, debe emplearse con apresurada rapidez el rectificarse”. Sin embargo, las necesidades exegéticas pueden motivar esta diferencia, que no se refiere, por lo demás, a la duración del proceso mismo del arrepentimiento, sino al momento en que este debe producirse: mejor será, cuanto más temprano ocurra.

40 Cfr. también *Abr.* 20-21; *QG* 1. 85.

orden de los bienes ni en el más alto, sino en el que lo sigue y gana los segundos galardones” (*Virt.* 176)⁴¹. Sin embargo, este lugar subordinado no debe entenderse como una depreciación o desestimación del valor y significación que el arrepentimiento entraña para la vida humana, teniendo en cuenta, en especial, que la completa ausencia de pecado se considera prácticamente imposible para el hombre, como ya hemos mencionado. Se encuentra en consonancia, por otra parte, con la valoración positiva que Filón atribuye al estadio intermedio entre los niveles de perfección en el transcurso de la vida mortal: el del hombre que progresa, que mediante la educación se esfuerza constantemente en avanzar hacia la virtud, aun sin alcanzar la perfección completa, pero alejándose en la mayor medida posible del extremo opuesto, caracterizado por la impiedad, la ignorancia y la maldad⁴².

La μετάνοια y la conversión

El alejandrino, como hemos comprobado, hace uso frecuente y variado del concepto de μετάνοια, pero la sección περί μετάνοιας del tratado *Sobre las virtudes* (§§ 175-186) es el único pasaje

en que el autor realiza una exposición temática, extensa y organizada dedicada a este asunto. Esta se introduce a continuación de la argumentación sobre la virtud de la humanidad, φιλανθρωπία, ejemplificada en la persona de Moisés (§§ 51-79) y también en su legislación (§§ 80-160). Y es justamente gracias a su extremada filantropía, según expresa Filón en la presentación del tema, que Moisés “exhorta a todos en todas partes” (προτρῆπει τοὺς πανταχοῦ πάντας) a practicar la piedad y la justicia, prometiendo a “los que se arrepienten” o “convierten” (τοῖς μετανοοῦσι) dos grandes premios: “la participación en la mejor constitución (πολιτείας κοινωvίαν τῆς ἀρίστης) y el disfrute de los [bienes] grandes y pequeños que hay en ella” (*Virt.* 175). Como ya hemos señalado, la invitación mosaica es mencionada mediante el verbo προτρῆπω, que indica su carácter protréptico –es decir, constituye un llamado, como los de las escuelas filosóficas, a adoptar una nueva forma de vida sustentada en las virtudes de la piedad y la justicia–, y está dirigida “a todos absolutamente” o “en todas partes”: el adverbio πανταχοῦ enfatiza la universalidad de la apelación. Pero, ¿en qué consiste exactamente el arrepentimiento que aquí se propugna y por qué tendría como resultado la participación en una determinada constitución o comunidad política, πολιτεία? Para aclarar estos aspectos, debemos tomar en consideración el contexto en que se produce este párrafo y las explicaciones que Filón desarrolla a continuación.

41 WOLFSON (1962 II: 258) señala que, si bien Filón da una respuesta opuesta a la de los rabinos, en la tradición judía se discutía el problema del mérito relativo del arrepentimiento y la completa impecabilidad.

42 Esta clasificación en tres clases de hombres se observa, por ejemplo, en *Gig.* 60-61; *Her.* 46; sobre la valoración del hombre que progresa, cfr. *Leg.* 3. 140; *Sacr.* 120; *Det.* 5; etc.

Para empezar, en relación con la mención de los bienes que reciben quienes “se arrepienten”, Filón aclara que entre ellos, además de los bienes primarios como la salud del cuerpo, la navegación segura y la memoria de lo que debe recordarse, existen otros secundarios pero que merecen también galardones, pues constituyen una modificación “hacia lo mejor” o para la corrección (κατ’ ἐπανόρθωσιν): la recuperación de las enfermedades, la salvación de un naufragio y el recuerdo tras el olvido. “Como un hermano” de este último es, según afirma a continuación Filón, “el arrepentimiento” (τὸ μετανοεῖν) (*Virt.* 176). De hecho, podemos reconocer aquí una serie de tópicos que hemos hallado en otros pasajes filonianos empleados como símiles que, por analogía, demuestran los positivos resultados del arrepentimiento, y ya hemos referido también la idea de que los segundos premios no son en absoluto despreciables en el marco ideológico del alejandrino, pues el progreso moral es uno de los objetivos primordiales de la vida humana. Por otra parte, si aquí se vincula la μετάνοια con el recuerdo de algo que se había olvidado, en lo que sigue Filón añade otras conexiones importantes: “El no cometer absolutamente ninguna falta es propio de Dios, y quizá también de un hombre divino, pero cambiar (μεταβαλεῖν) a una vida irreprochable tras haber errado es propio de un hombre sensato (φρονίμου) y que no ignora (οὐκ ἀγνοήσαντος) por completo lo que es provechoso” (*Virt.* 177). Reaparece así la relación

entre la μετάνοια y el conocimiento, pues frente a la ignorancia que impide percibir las propias faltas, inevitables para el ser humano, el hombre prudente o sensato (φρονίμος) –equivalente del sabio en los escritos filónicos– tiene la capacidad de “cambiar” (μεταβαλεῖν) su forma de vida para mejor. En la mayor parte de los pasajes analizados en el apartado precedente, la μετάνοια se ubicaba como un proceso o evento realizado luego de haber pecado (ἁμαρτάνω, *Fug.* 99), o de haber cometido faltas (ἁμαρτήματα, *Leg.* 2. 299; 3. 106; *Spec.* 1. 102; 1. 243) y errores –voluntarios e involuntarios– (*Immut.* 75), o incurrido en vicios (κακίαι, *Leg.* 2. 60). Si allí el “conocimiento” involucrado, de carácter moral, era siempre un paso previo indispensable para la enmienda, en el pasaje de *Sobre las virtudes* se trata de un tipo de conocimiento mucho más profundo y trascendental. En efecto, afirma Filón que Moisés, al “iniciar en sus misterios” (μυσταγωγῶν), exhorta a “practicar la veracidad” (ἀψεύδειαν ἀσκεῖν) y arrojar lejos la “vanidad” (τῦφον), rebelándose contra las “invenciones míticas” (μυθικῶν πλασμάτων) que desde la más temprana edad han sido inculcadas por padres, nodrizas, educadores y otros familiares. Estas serán sustituidas por la “verdad” (ἀληθεία) y el “conocimiento de lo mejor”, i. e., de Dios⁴³ (*Virt.* 178-179).

En este punto ya no quedan dudas de que el “arrepentimiento” del que

43 “¿Y qué es lo mejor sino Dios?” (*Virt.* 179: τί δ’ ἂν εἴη τῶν ὄντων ἀριστον ἢ θεός;).

habla Filón en este pasaje es especialmente la conversión religiosa, pues la transformación vital debe ir precedida de un cambio interior que no es meramente el reconocimiento de una falta moral y el deseo de su enmienda, sino que opera en la base misma del sistema epistemológico de la persona⁴⁴: se trata de la aceptación de una verdad fundamental, que mueve los cimientos de toda la concepción del mundo y de las creencias más arraigadas, el abandono de unos dioses a los que debe descubrirse como falsos y engañosos y el concomitante reconocimiento del Dios único del monoteísmo judío⁴⁵. De hecho, este “volverse hacia” Dios al que alude, si bien puede también referirse a aquellos que se “han olvidado” de Él, los apóstatas, apunta principalmente a todos aquellos que, “incluso si no consideraron desde el principio deber suyo venerar al fundador y padre de todo, más tarde abrazaron su gobierno unipersonal (μοναρχίαν) en vez de un gobierno plural (πολυαρχίας)” (*Virt.* 179), es decir, pasaron del politeísmo al monoteísmo⁴⁶. La terminología po-

lítica se mezcla aquí con la religiosa y filosófica: la idea de la monarquía apunta a la Ley del Dios único, pero también constituye una nueva alusión a la participación en la comunidad (πολιτεία) de Moisés, aquella a la que ingresan los que se convierten.

La insistencia con que Filón trata el tema refuerza la necesidad de realizar un completo rechazo de las creencias anteriores, que resultan incompatibles con la concepción judía de la divinidad⁴⁷. Por otra parte, si este cambio epistemológico es “la primera” (πρῶτον) condición y “la más necesaria” (ἀναγκαιότατον) “para la conversión” (εἰς μετάνοιαν), a él sigue el mejoramiento moral⁴⁸, que para Filón surge de manera casi espontánea, pues “la comunidad completa de las otras virtudes sigue a la honra de Dios” (*Virt.* 182). De tal forma que, continuando con el uso metafórico del lenguaje político que impregna todo el pasaje, si en el plano religioso se pasa del gobierno plural al unipersonal (πολυαρχία/μοναρχία), en el plano ético se produce el reemplazo del régimen peor, el del

44 Cfr. ALEXANDRE (1998: 19).

45 KONSTAN (2006: 60) restringe esta idea: “*Philo is not [...] urging unbelievers in general to abandon their false beliefs and profess allegiance to the true God. He is dealing rather with the return to the fold on the part of the Jews who have lapsed*”. Sin embargo, como indica nuestra argumentación a continuación, ambas posibilidades están comprendidas en la idea de conversión que propone aquí Filón.

46 Sobre el arrepentimiento como abandono del politeísmo y pasaje (o retorno) al monoteísmo, cfr. también *Mos.* 2. 167; *Praem.* 169; *Spec.* 1. 58; etc.

47 Como es aceptado desde el clásico estudio de NOCK (1933: 7, 14), la conversión entendida como un pasaje de un campo a otro, ambos excluyentes e incommunicables entre sí, se configura en el mundo antiguo a partir de la aparición de las religiones monoteístas, aunque, como argumenta JOLY (véase *supra* n. 16) el concepto ya estuviese al menos en formación en algunos ámbitos culturales de carácter místico.

48 “[H]a de arrepentirse (μετανοεῖτω)”, advierte Filón, no solo de las cosas “de las que se ha sufrido engaño”, sino también de “cuantas otras son necesarias para la vida” (*Virt.* 180).

“gobierno de las masas” u “oclocracia” (ὄχλοκρατία) de un alma regida por las pasiones, por el mejor, la “democracia” (δημοκρατία) bien regulada por la razón (*Virt.* 180)⁴⁹. Es así que los “prosélitos” (οἱ ἐπηλύται) se vuelven sensatos, prudentes, modestos, humanitarios y una larga lista de virtudes más, mientras que, a la inversa, “los que se han apartado de las leyes sagradas” (τοὺς τῶν ἱερῶν νόμων ἀποστάντας), los apóstatas, evidencian en su comportamiento los vicios contrarios (*Virt.* 182).

En el centro de la sección sobre la μετάνοια aparece entonces la referencia explícita a quien realiza la conversión, el prosélito, nombrado mediante el vocablo más frecuentemente utilizado con este sentido técnico en los textos de Filón, ἐπηλύτης⁵⁰, y opuesto diametralmente a quien realiza el recorrido en sentido inverso, el apóstata, que se vuelve hacia el vicio alejándose de las leyes divinas. Es en este punto, mediante la mención del prosélito y de las “leyes” que lo conducen a la vida virtuosa, cuando podemos comprender más cabalmente el premio que Filón atribuía en el primer párrafo de la sección a los que se convierten: la participación en la más excelente πολιτεία, comunidad política o constitución. Esta supone de hecho la adopción, no solo de una nueva concepción de Dios, sino tam-

bién la aceptación y observancia de sus leyes, que son las que configuran la πολιτεία mosaica, a la vez que implica la inclusión en el grupo o comunidad social y cívica que se rige por tales leyes. De allí que quienes se convierten, proclama Filón, deben ser considerados como “nuestros familiares más queridos e íntimos” (*Virt.* 179). Es igualmente a partir de este momento que encontramos referencias directas a pasajes bíblicos concretos. En primer lugar, Filón proclama que “los hermosos lineamientos para el arrepentimiento” (παγκάλους τὰς εἰς μετάνοιαν ὑφηγήσεις) que ofrece el legislador no exigen una empresa difícil o lejos de nuestro alcance, sino que reside en nosotros mismos, en la boca, el corazón y las manos, es decir, en las palabras, las intenciones y las acciones, cuyo acuerdo permite “armonizar la vida” (μεθαρμόζεσθαι τὸν βίον) (*Virt.* 183)⁵¹. En segundo lugar, se alcanza mediante tal armonía devenir al mismo tiempo “amado y amante de Dios” (θεοφιλῆς καὶ φιλόθεος), en una reciprocidad de la elección⁵² por la que, según sanciona Dt 26, 17-18, el individuo elige servir a Dios y este lo elige como su pueblo (*Virt.* 184). La regeneración moral es inseparable de la adopción de la Ley que incorpora al prosélito al culto del Dios único, pero también a la comunidad que practica tal piedad y que es, en la terminología bíblica de la Alianza, el pueblo elegido de Dios.

49 Cfr. ALEXANDRE (1998: 25-27).

50 Sobre la aceptación de los prosélitos por parte de Filón y la terminología con la que los designa, cfr. BORGES (1997: 208-216; 1998); BIRNBAUM (2007: 195-219); PÉREZ (2019).

51 Alude aquí Filón Dt 30, 11-14. Cfr. MICHEL (1987: 108) para las conexiones filosóficas del tema.

52 Véase *supra* n. 34.

Es posible reconocer una enorme convergencia entre estas ideas y las presentes en otros pasajes filónicos sobre la condición de los prosélitos y las consecuencias de su conversión⁵³: el primer movimiento que debe realizar el prosélito es la conversión religiosa que supone el abandono de los cultos politeístas y su reemplazo por la adoración del único Dios del monoteísmo judío; en segundo lugar, a este cambio sigue concomitantemente el cambio social que implica el ingreso a una nueva πολιτεία, por el que el prosélito es frecuentemente caracterizado como un inmigrante que abandona un grupo social y una organización política para ingresar a otra, en la que deberá establecer nuevos lazos sociales –de amistad e incluso de parentesco–, y adoptar nuevas costumbres y leyes, organizadas en una constitución política específica: la legislación mosaica. De hecho, el paradigma del converso es para Filón el patriarca Abraham, que respondió al llamado divino a “emigrar” (μεταναστήναι, *Abr.* 62)⁵⁴ de la tierra de Caldea en la que había nacido y llegó a ser “patrón de nobleza para todos los prosélitos” (ἅπασιν ἐπηλύταις εὐγενείας ἐστὶ κανών, *Virt.* 219) que, como él, se han apartado de sus antiguas “leyes” (νόμων) y “costumbres” (ἔθων) para formar parte de una nueva comunidad política (πολιτεία)

53 Véase *Spec.* 1. 51-53; *Virt.* 102-104; 175; *Praem.* 152.

54 Para un análisis exhaustivo sobre el léxico de la migración aplicado a los prosélitos, cfr. PÉREZ (2019: 108-113). Abraham es llamado “inmigrante” con frecuencia; véase por ejemplo *Virt.* 218: τὸν μετανάστην.

mediante una “hermosa migración” (καλὴν ἀπουκίαν) (*Virt.* 219). Es notoria aquí, por otra parte, la estrecha vinculación entre el tratamiento de la μετάνοια y el de la nobleza en *Sobre las virtudes*, en cuanto esta se erige en una cualidad que no depende en absoluto del linaje, sino de la adquisición de la virtud (*Virt.* 198), es decir, será alcanzada por los prosélitos y destruida en el alma de los apóstatas⁵⁵.

Si bien no en todos estos pasajes aparece el vocabulario de la μετάνοια, la idea de conversión que esta incluye resulta indisolublemente ligada a la discusión sobre los prosélitos, cuyo cambio puede designarse también con otros vocablos⁵⁶: así, entre quienes acompañan a los judíos en la salida de Egipto Filón menciona a los prosélitos (ἐπηλύται) junto a los que “se volvieron prudentes” (μετεβάλλοντο σωφρονοισθέντες) por causa de los castigos (*Mos.* 1. 147), y en su discurso de aprobación de los prosélitos en *Leyes particulares* 1. 51-53, se refiere a ellos como quienes se han elevado hacia un orden mejor “mediante la conversión” (ἐκ τοῦ μεταβάλλεσθαι) (*Spec.* 1. 51). Los términos derivados del verbo μεταβάλλω, usado también en *Virt.* 177, comparten el mismo prefijo con el vocablo habitualmente empleado para referir a los prosélitos como “inmigrantes” (μετανάστης), μετά-, cuya presencia

55 Además de Abraham, Filón presenta como ejemplo a Tamar (*Virt.* 212-222). Véase *Virt.* 187-227; *Mos.* 2. 171; *Spec.* 1. 51-52; 1. 317-318; 2. 73; cfr. BIRNBAUM (2007: 203; 214); ALEXANDRE (1998: 34-46).

56 Cfr. WILSON (2011: 360).

parece ser el indicativo constante de la completa transformación o traspaso de un estado, condición o espacio a otro que involucra la conversión.

Por último, si atendemos a la dimensión política que Filón otorga a la conversión como traspaso a una nueva πολιτεία, no podemos pasar por alto que los textos en los que se delinear los elementos fundamentales de esta ideología pertenecen a la serie de tratados que Filón produjo en la última etapa de su vida, la *Exposición de la Ley*, que se caracteriza por ser la serie menos alegórica del exegeta alejandrino y la más vinculada con la realidad social y política de su contexto contemporáneo⁵⁷. En ella Filón desarrolla una exposición sintética y sistemática del Pentateuco estructurada en torno a la idea central de la Ley mosaica, expresión y copia exacta de la ley divina que se manifiesta también en formas no escritas, tanto en la naturaleza como en las virtuosas vidas de los patriarcas bíblicos⁵⁸. Una exposición tan claramente organizada, casi a modo de presentación o introducción a los textos mosaicos, estaría sin duda destinada a una audiencia heterogénea, compuesta por judíos y no judíos, con mayor o menor grado de asimilación los primeros, con diverso grado de simpatía u hostilidad los segundos.

57 Para una exposición sintética de la cronología de las series filonianas, su contenido y contextualización, cfr. MARTÍN (2009 OCFA I: 9-39).

58 Los tratados que conforman esta serie son *La creación del mundo según Moisés, Sobre Abraham, Sobre José, Sobre el Decálogo, Leyes particulares I-IV, Sobre las virtudes, Premios y castigos*.

Producida en los años en que Filón veía recrudecer los conflictos entre los judíos y el gobierno imperial, tanto en Alejandría como en Judea y en otras regiones de la Diáspora, es clara la voluntad apologética que mueve al autor: toda la presentación de la legislación mosaica tiende a mostrarla como la mejor constitución posible, cimiento del régimen político o forma de gobierno de mayor justicia y ecuanimidad. La defensa retórica de la Ley judía se corresponde con una preocupación real y cada vez más acuciante. En efecto, esta legislación mosaica es la que rige la vida social y religiosa de los judíos a través del respeto de la Torá y las costumbres ancestrales, cuya protección y conservación ha constituido el principal interés político de las comunidades judías en el Imperio, lo que explica el elogio de Filón a los emperadores que concedieron a los judíos la autorización a “vivir según sus propias leyes”⁵⁹, condición irrenunciable para su supervivencia. Así, la πολιτεία mosaica es, en la ideología filónica, la constitución o comunidad política conformada por todos los judíos –en cualquier época y lugar– regidos por la Ley de Moisés. La alta estima que Filón demuestra por la conversión y la cálida acogida que propugna para los prosélitos, por lo tanto, no pueden ser leídas como afirmaciones carentes de interés político⁶⁰.

59 Cfr. *Legat.*, 157; *Flacc.*, 50; y véase también Flavio Josefo, *Antigüedades judías*, 16. 163; Claudio, *Carta de Claudio a los alejandrinos*, 88.

60 MARTÍN (2010; 2015; 2016: 342-343) señala un “cambio de énfasis” en este escrito vin-

Consecuencias escatológicas

La importancia que Filón asigna al arrepentimiento y a su forma más radical, la conversión, se explica si tenemos en cuenta que uno de los temas fundamentales de su filosofía y de su lectura exegética es el progreso del alma humana, que desde la vida terrenal y corpórea debe avanzar hacia el conocimiento de Dios y la salvación⁶¹. En este marco, no puede negarse la presencia en su pensamiento de una preocupación de tipo escatológico⁶², pues todo el recorrido anímico por las diversas instancias del perfeccionamiento moral, aun sin apartarse de la moral práctica para la vida social en este mundo, aspira como finalidad última a la aproximación del alma inmortal a Dios. A pesar de las dificultades que presenta el tema, parece claro en los escritos

culado con el cambio en las circunstancias vitales del autor, ante una amenaza cada vez más grave sobre el pueblo judío en el Imperio, y postula que los temas que Filón menciona en este escrito ya estaban presentes, si bien con un lenguaje más mitigado y alusivo, en sus obras más tempranas.

61 Este, de hecho, llamado por MARTÍN (2009 *OCEA* I: 28) el “itinerario del alma”, es el tema principal de la serie del *Comentario alegórico*.

62 Las escasas elaboraciones explícitas sobre esta temática han llevado a ciertos investigadores a desestimar su importancia en la ideología filoniana; MARTÍN (2010), por ejemplo, otorga a la escatología individual un lugar subsidiario respecto de la historia providencial de la nación judía; cfr. RUNIA (2016: 10). Contra estas posturas, cfr. WOLFSON (1962 I: 395 ss.); GRABBE (2000: 165-173); e YLI-KARJANMAA (2015: 9-29) y la abundante bibliografía allí recensionada.

filonianos que las almas virtuosas alcanzan tras la muerte física una vida incorpórea caracterizada por la feliz cercanía a Dios⁶³. Más complejo es determinar cuál sería el destino que Filón asigna a los malvados e incurables que han mantenido sus almas en el vicio y la ignorancia, tema que ha sido objeto de debates y ha dado lugar a posturas muy disímiles⁶⁴. No obstante, lo relevante a los fines del presente estudio es que entre ambos extremos, la perfección en la virtud y la impiedad absoluta, existen grados intermedios: Filón reconoce el valor del hombre que progresa y se esfuerza por avanzar, aún con traspiés e intentos fallidos. Es decir, puede cometer faltas y luego arrepentirse, sentir remordimientos e intentar enmendar los daños para obtener el perdón. Esta posibilidad complejiza el problema escatológico, pues no serán solamente las almas perfectas y limpias de toda falta las que obtengan un lugar privilegiado junto a Dios, sino también algunas que, aunque imperfectas, han logrado mediante la contrición y la penitencia, enmendarse y alcanzar al salvación.

En la alegoría filoniana, el paradigma de tal viraje producido a través de la *μετάνοια* es Enoch. En efecto, si la conversión se define como un paso o un tornarse de una forma de

63 Cfr. PÉREZ (2018: 13-21).

64 Hemos propuesto en un estudio anterior que este consistiría esencialmente en el abandono y alejamiento de Dios, que resulta en un estado de temor y dolor perpetuos. Cfr. PÉREZ (2018: 22-33), donde se discute ampliamente la bibliografía pertinente.

vida a otra, al tiempo que el arrepentimiento implica el cambio de un tipo de comportamiento moral a otro, cualquiera de estos procesos puede describirse como “traslado” y por ello el representante principal de esta noción es Enoch, que agradó a Dios y por ello fue trasladado y no fue hallado⁶⁵. Este patriarca constituye el segundo integrante en la primera de las dos tríadas que utiliza Filón como muestras de las etapas del progreso moral: Enós, la esperanza; Enoch, la conversión o arrepentimiento y Noé, la justicia⁶⁶. Filón presenta a Enoch como “el que se arrepiente” (QG 1. 82) y como “el hombre que cambió (μεταβαλόντα) su vida de peor a mejor” y “el que recibió la gracia” (κεχαρισμένος) (Abr. 17). Por lo tanto, su “traslado” (μετάθεσις) constituye una reforma y un cambio que en la vida terrena puede homologarse a la migración de Abraham, símbolo del prosélito⁶⁷: el abandono del país, los familiares y amigos, las costumbres, para ingresar a una nueva comunidad (Abr. 16-17). Pero ese mismo traslado recibe también otra interpretación por parte de Filón: es un paso desde lo sensible a lo inteligible (QG 1. 86) y desde la vida mortal a la inmortal. Es en este sentido que Filón interpreta la frase bíblica “agradó a Dios”

(Gn 5. 24) como muestra de que “las almas son inmortales, puesto que, incluso despojadas del cuerpo, todavía agradan”, y entiende que el hecho de que “no podía ser hallado” (QG 1. 85) significa que “el fin de quienes son dignos y santos no es la muerte, sino un traslado y un ingreso a otro sitio” (QG 1. 86). En este punto, además, compara este traslado de Enoch con el de otros personajes bíblicos que han hallado ciertamente la inmortalidad y un destino de bienaventuranza tras la muerte. En primer lugar, alude mediante la mención del “primer profeta” (*ibid.*) a Moisés, cuya muerte es en varios pasajes analizada como un proceso de separación del alma inmortal respecto de su envoltura corpórea y ascenso hacia la Dios⁶⁸. En segundo lugar, menciona a otro profeta, Elías, e interpreta que a su muerte, “partiendo de este mundo terrestre, siguió a su turno hacia el cielo, cuando se le apareció el rostro divino o, más exactamente, cuando se elevó” (*ibid.*)⁶⁹. Como estos profetas, Enoch, afirma Filón del modo más explícito en *Mut.* 38, “ha emigrado y ha sido enviado a otra morada, desde la vida mortal hacia la inmortal”.

Este patriarca, descendiente de Caín y símbolo del arrepentimiento, demuestra entonces que también el penitente puede acceder al destino de felicidad ultramundana que corresponde al virtuoso y a quien ha alcanzado las cimas de la perfección moral.

65 Cfr. Gn 5. 22-24.

66 Cfr. *Abr.* 7-47; *Praem.* 7-23. La segunda tríada está conformada por Abraham, Jacob e Isaac; cfr. *Somm.* 1. 166-188; *Abr.* 48-59; *Praem.* 24-51. Sobre este tema, cfr. TORALLAS TOVAR (2016 *OCFA* IV: 134).

67 Cfr. ALEXANDRE (1998: 42-44); PÉREZ (2019: 111-112).

68 Cfr. *Sacr.* 8; *Mos.* 2. 288-291; *Gig.* 56; *Virt.* 76; y PÉREZ (2018: 19).

69 Cfr. 2 R 2. 11; YLI-KARJANMAA (2015: 174-176).

Esta constatación puede contribuir a la comprensión de otros lugares en que Filón establece la asociación entre arrepentimiento e inmortalidad. Así, en *QE* 1. 15, presenta el arrepentimiento como el modo de renovarse y avanzar hacia la vida feliz, dichosa e inmortal. Por su parte, es significativo el pasaje de *Leg.* 2. 78 en que este movimiento se muestra capaz de revertir la muerte del alma, una de las metáforas más importantes y complejas por las que Filón representa el castigo del alma pecadora: “lo que muere no es lo que domina en nosotros, sino lo dominado, lo plebeyo, hasta que se reconozca la necesidad del cambio por el arrepentimiento”. La posibilidad de la salvación y recuperación de los errores no es, sin embargo, ilimitada. Por un lado, ella depende no solo de la gracia de Dios sino también, y especialmente, de la decisión y voluntad humana: Caín, que no acepta arrepentirse, no puede ser salvado y su condena es perpetua (*Det.* 96). Por otro lado, la gravedad relativa de los crímenes cometidos determinará la viabilidad o no de su recuperación: “al que aún no ha sido apresado fuertemente por la maldad y se arrepiente le está permitido retornar, como quien vuelve a la patria, a la virtud de la que se apartó”, en cambio, “el que está abrumado y sometido por una violenta e incurable enfermedad, soporta, durante toda la eternidad, la pena de los inmortales horrores” (*Cher.* 2)⁷⁰. No tenemos espacio para

70 Sobre la muerte del alma, Caín y el castigo de las almas malvadas, cfr. PÉREZ (2018: 22-33) y la bibliografía allí citada.

analizar aquí en profundidad el sentido de estas palabras, que por otra parte hemos estudiado en trabajos anteriores, a los que remitimos. Pero los ejemplos presentados, creemos, son suficientes para dar cuenta de la fuerte ligazón que Filón establece entre el arrepentimiento y la salvación ultramundana del alma inmortal. Surgen también nuevos problemas e interrogantes, pues no podemos determinar, a partir de las últimas afirmaciones, hasta qué punto es posible el arrepentimiento, qué clases de crímenes se consideran incurables o qué sucede con aquellas almas que, aun sin haber cometido faltas de este tipo, no se hayan retractado a tiempo de sus errores. Lejos está Filón de una sistematización clara y coherente de las ideas sobre la escatología y su conexión con la ideología del progreso moral que se configura en sus obras. No obstante ello, resulta innegable que la *μετάνοια*, valorada positivamente en su doble sentido de arrepentimiento y conversión y caracterizada por procesos y modos de expresión concretos, debe ser tenida en cuenta para un estudio sobre este tema.

Por otra parte, si hasta aquí hemos reconocido las conexiones entre la *μετάνοια* y la salvación individual del alma humana, para la que resulta un paso ineludible el arrepentimiento de las faltas, resta examinar sus efectos en un plano escatológico más amplio. El tratado *Premios y castigos*, que sigue a *Sobre las virtudes* y cierra la serie de la *Exposición de la Ley*, delinea un futuro escatológico ya no puramente centrado en el alma

individual, sino de alcance nacional y universal⁷¹. La reaparición del tema de la conversión en este libro indica hasta qué punto en la ideología filoniana la Ley bíblica está llamada a demostrar su superioridad frente a cualquier otra legislación humana y a ubicar a la nación judía en un rol hegemónico, guía y cabeza de todos los demás pueblos, a los que también está destinada la legislación establecida por el Creador. En este tratado de temática escatológica, siguiendo las promesas bíblicas⁷², Filón augura un futuro en que la πολιτεία judía verá revertida su situación por obra de la observancia de la Ley, pues a través de su cumplimiento, las leyes mosaicas “resplandecerán por su celebridad y buena fama” (*Praem.* 82; cfr. *Mos.* 2. 44) hasta el punto de ser adoptadas por los demás pueblos, un mensaje de innegable tono polémico en el momento en que Filón produce el tratado, en el marco de los conflictos crecientes entre la comunidad judía y el Imperio romano. En este contexto, Filón vuelve a valorar a los prosélitos por sobre los apóstatas y alude, mediante el lenguaje metafórico del mito griego, a las consecuencias del cambio que cada uno de ellos ha realizado: el prosélito, junto a las demás bendiciones, recibe como premio “un lugar firme en el cielo”, mientras que quien “pertenece a la estirpe” pero se ha apartado de Dios y de la virtud,

71 Para esta división de los niveles de la escatología filoniana, seguimos a GRABBE (2000: 165-173).

72 Dt 28 y 31; Lv 26; Ex 23, 22-23; cfr. MARTÍN (2016 *OCEA* IV: 366, n. 77).

“será despeñado hacia abajo hasta el mismo Tártaro” (*Praem.* 152). Si bien no podemos leer de modo literal este pasaje, la conexión con las ideas de cercanía o alejamiento de Dios que definen los diversos destinos escatológicos es innegable. Pero si en este punto los prosélitos obtienen sus premios particulares, las bendiciones se refieren al pueblo en su conjunto y ellas solo se harán presentes cuando las leyes comiencen a ser observadas por todos y se abandone cualquier forma de impiedad. Así, Filón propugna la vergüenza y retorno de los que habían sido seducidos por las opiniones politeístas, olvidando las enseñanzas sobre el verdadero Dios, quienes luego de reconocer su error y retractarse, serán llamados por una señal divina a la “conversión (μεταβολῆς) en masa hacia la virtud” (*Praem.* 164). Una vez operada esta reconciliación, se verán reconstruidas las ciudades con renovada riqueza y esplendor, mientras que Dios dirigirá sus maldiciones “contra los enemigos de los arrepentidos” (ἐπὶ τοὺς <τῶν> μετανενοηκότων ἐχθρούς, *Praem.* 169)⁷³. Si bien estas últimas referencias –conectadas con las ideas de retorno y reconciliación– parecen apuntar únicamente a los judíos que se habían apartado de las leyes y la piedad, la importancia asignada a los prosélitos en apartados precedentes

73 Cfr. *Praem.* 113-117; 152, 162-172. Sobre las concepciones político-escatológicas que Filón expresa en este tratado, cfr. MARTÍN (2016: 337-346), donde se presenta un estado de la cuestión, que ha suscitado intensos debates.

del mismo tratado –y en toda la *Exposición*– hace imposible excluir a estos nuevos integrantes de la comunidad de esas ciudades que, en el futuro vislumbrado por Filón, “vuelven a poblarse con nobles varones” (*Praem.* 172). La *μετάνοια* entendida como conversión tiene aquí una relevancia insoslayable en la descripción de un destino escatológico que no se ubica ya en el mundo de ultratumba, sino en un futuro, culminación de la historia providencial de la raza humana, en que la nación judía, recompensada por su constancia en la piedad y la virtud que surge de la obediencia a las Leyes, ocupará un lugar preeminente.

Conclusiones

La riqueza de contenidos y conexiones que hemos podido apreciar a través del análisis conceptual de la *μετάνοια* en el conjunto de la obra filoniana no solo resulta relevante para la comprensión del pensamiento moral y religioso del autor, sino también para una mejor apreciación del lugar que su obra ocupa en un momento de cambios profundos tanto en el ámbito más concreto de la hermenéutica bíblica y la configuración discursiva de la religión judía, como en el conflictivo espacio político en que su obra se inserta y ante el cual reacciona y se adapta. El campo léxico de la *μετάνοια*, que reemplaza en los textos de nuestro autor al vocabulario bíblico derivado de la raíz *στρέφω*, no es una innovación exclusivamente filoniana, pero en sus textos observamos un despliegue constante

y coherente de esta terminología que contribuye de manera determinante a la fijación del sentido técnico de la *μετάνοια*, en cuanto abarca los movimientos del arrepentimiento interior por las faltas cometidas y de conversión hacia el monoteísmo bíblico e ingreso a la comunidad judía. Por otra parte, la atención a la división en series de los escritos filonianos permite reconocer los diversos acentos o variaciones que sufren los temas y conceptos en relación con el contexto exegético y, más ampliamente, con el contexto socio-histórico, cultural y político en que Filón produce sus escritos. Si en las series más tempranas, las *Cuestiones* y el *Comentario alegórico*, la interpretación alegórica tiende a privilegiar los aspectos morales en lo que concierne al progreso espiritual y la salvación individual, no sorprende que allí la *μετάνοια* sea concebida como el arrepentimiento que constituye un requisito indispensable para el mejoramiento moral que acerca al hombre a Dios, cuya perfección suma resulta inalcanzable para la débil voluntad humana, seducida constantemente hacia los placeres y vicios. Por otra parte, la centralidad de la idea de la conversión en la sección *περὶ μετάνοιας* del tratado *Sobre las virtudes* no puede dejar de conectarse con las preocupaciones políticas y los intereses polémicos y apologeticos que Filón expresa en la serie de la *Exposición*, en el contexto convulsionado del Imperio romano durante los últimos años de su vida. Si la *μετάνοια* era en los tratados más tempranos una manifestación

del arrepentimiento individual conducente a la remisión de los pecados, pasa a ser en esta serie una conversión a la vez religiosa y política, en cuanto involucra el abandono no solo de los dioses y creencias politeístas, sino también de un modo de vida y una comunidad socio-política para ingresar a otra nueva, cuya difusión y atractivo deviene así un índice de la relevancia universal del judaísmo y de su promisorio futuro. En sus dos acepciones, por último, resulta innegable que la μετάνοια tiene una incidencia insoslayable en la escatología filoniana, no solo en el nivel personal del destino del alma inmortal, sino también en el nivel universal en que la pertenencia o no a la comunidad judía comporta consecuencias opuestas desde el punto de vista de la historia providencial de la nación y de la humanidad completa.

Ediciones y traducciones

- COHN, L., WENDLAND, P. y REITER, S. (eds.) (1962). *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*. Vols. I-VII. Berlin: De Gruyter (1896-1915).
- COLSON, F. H. y WHITAKER, G.H. (eds.) (1929-1939). *Philo*. Vols. I-X. London-New York: Heinemann.
- MARCUS, R. (trad.) (1993 [1953]). *Questions and answers on Genesis. Philo*. Supplement I. Cambridge: Harvard University Press.
- MARCUS, R. (ed. y trad.) (1987 [1953]). *Questions and answers on Exodus. Philo*. Supplement II. Cambridge: Harvard University Press.
- MARTÍN, J. P. (ed.) (2009-2016). *Filón de Alejandría. Obras Completas*. Vols. I-V. Madrid: Trotta.
- MARTÍN, J. P. (trad.) (2016). “Premios y castigos” en MARTÍN, J. P. (ed.). *Filón de Alejandría. Obras Completas*. Vol. IV. Madrid: Trotta; 335-386.
- NIETO, P. (trad.) (2016). “Sobre las virtudes” en MARTÍN, J. P. (ed.). *Filón de Alejandría. Obras Completas*. Vol. IV. Madrid: Trotta; 243-334.
- RAHLFS, A. (ed.) (1971 [1935]). *Septuaginta*. 2 vols. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt.
- TORALLAS TOVAR, S. (2016). “Sobre Abraham” en MARTÍN, J. P. (ed.). *Filón de Alejandría. Obras Completas*. Vol. IV. Madrid: Trotta; 129-184.
- WILSON, W. T. (2011). *Philo of Alexandria. On Virtues*. Introduction, Translation, and Commentary. Leiden, Boston: Brill.

Bibliografía citada

- ALEXANDRE, M. (1998). “Le lexique des vertus: Vertus Philosophiques et Religieuses chez Philon d’Alexandrie: μετάνοια et εὐγένεια” en LÉVY, C. (ed.). *Philon d’Alexandrie et le Langage de la Philosophie. Actes du Colloque International organisé par le Centre d’études sur la Philosophie Hellenistique et Romaine de l’Université de Paris XII-Val de Marne (Créteil, Fontenay, Paris, 26-28 octobre 1995)*. Turnhout: Brepols; 17-46.
- BAILEY, J. M. (1991). “Metanoia in the Writings of Philo Judaeus” en LOVERING, E. H. (ed.). *Society of Biblical Literature 1991 Seminar Papers*. SBLSPS 30. Atlanta: Scholars Press; 135-141.
- BAILLY, A. (1960). *Dictionnaire Grec-Français*. Paris: Hachette.

- BIRNBAUM, E. (2007, [1996]). *The place of Judaism in Philo's thought. Israel, Jews, and Proselytes*. Atlanta: Scholars Press.
- BORGEN, P. (1992). "There shall come forth a man. Reflections on Messianic Ideas in Philo" en CHARLESWORTH, J. H. (ed.). *The Messiah. Developments in Early Judaism and Christianity*. Minneapolis: Fortress Press; 341-361.
- BORGEN, P. (1997). *Philo of Alexandria. An exegete for his time*. Leiden-New York-Köln: Brill.
- BORGEN, P. (1998). "Proselytes, Conquest, and Mission" en P. BORGEN, V. K. ROBBINS y D. B. GOWLER (eds.). *Recruitment, Conquest, and Conflict. Strategies in Judaism, Early Christianity, and the Greco-Roman World*. Atlanta: Scholars Press; 57-77.
- BRÉHIER, E. (1950). *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*. Paris: Librairie Philosophique.
- GRABBE, L. (2000). "Eschatology in Philo and Josephus" en AVERY-PECK, A. J. y NEUSNER, J. (eds.). *Judaism in Late Antiquity: Death, Life-after-Death, Resurrection and the World-to-Come in the Judaisms of Antiquity*. Leiden: Brill; 163-185.
- JOLY, R. (1961). "Note sur μετάνοια": *Revue de l'histoire des religions* 160/2; 149-156.
- KONSTAN, D. (2006). "Philo's *De Virtutibus* in the Perspective of Classical Greek Philosophy": *The Studia Philonica Annual* 18; 59-72.
- LAMBERT, A. D. (2016). *How Repentance became Biblical. Judaism, Christianity, and the Interpretation of Scripture*. Oxford: Oxford University Press.
- LIDDELL, H., R. SCOTT, H. S. JONES y R. MCKENZIE (1996 [1940]). *Greek English Lexicon*. Oxford: Oxford University Press. = *LSJ*
- MARTÍN, J. P. (2010). "Inmortalidad del alma y destino del cuerpo en la escatología de Filón": *Études Platoniciennes, Philon d'Alexandrie VII*; 285-291.
- MARTÍN, J. P. (2015). "Las esperanzas político-escatológicas en el judaísmo helenizado" en ALESSO, M. y MARTÍN, J. P. (coords.). *Mesianismo y política*. Los Polvorines, Buenos Aires: UNGS; 21-32.
- MICHEL, A. (1987). "La metánoia chez Philon d'Alexandrie: de Platon au judéo-christianisme en passant par Cicerón": *Augustinus* 32; 105-120.
- NOCK, A. D. (1933). *Conversion: The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*. Oxford: Oxford University Press.
- PÉREZ, L. (2018). "La escatología personal en Filón de Alejandría: inmortalidad y destino del alma": *Nova Tellus* 36/2; 9-38.
- PÉREZ, L. (2019). "Los prosélitos en la *Exposición de la Ley* de Filón: la conversión religiosa y el ingreso a la comunidad judía" en MIRANDA, L. R. y SUÑOL, V. (eds.). *Retórica, filosofía y educación: de la Antigüedad al Medioevo. Instituciones, cuerpos, discursos*. Buenos Aires: Miño y Dávila; 97-121.
- ROYSE, J. R. (2006). "The text of Philo's *De Virtutibus*": *The Studia Philonica Annual* 18; 73-101.
- RUNIA, D. T. (2016). "Does Philo accept the doctrine of reincarnation?": *SBL Annual Meeting, San Antonio, Texas, Nov. 17-22, 2016*, http://torreys.org/sblpapers2016/S20-345_Runia_Reincarnation2016.pdf (14/12/2016).
- STERLING, G. E. (2006). "The Queen of the Virtues: Piety in Philo of Alexan-

- dria”: *The Studia Philonica Annual* 18; 103-123.
- WINSTON, D. (1995). “Philo’s Doctrine of Repentance” en KENNEY, J. P. (ed.). *The School of Moses: Studies in Philo and Hellenistic Religion in Memory of Horst R. Moehring*. BJS 304. Atlanta: Scholars Press; 29-40.
- WINSTON, D. (2009). “Philo and Rabbinic Literature” en KAMESAR, A. (ed.). *Cambridge Companion to Philo*. Cambridge: University Press; pp. 231-253.
- WOLFSON, H. A. (1962 [1947]). *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*. 2 vols. Cambridge: Harvard University Press.
- YLI-KARJANMAA, S (2015). *Reincarnation in Philo of Alexandria*. Atlanta, Georgia: SBL Press.

Recibido: 04-09-2020
Evaluado: 10-09-2020
Aceptado: 12-09-2020

