



EL CUERPO (σῶμα) COMO TUMBA (σῆμα) DEL ALMA EN FILÓN DE ALEJANDRÍA. USO Y RESIGNIFICACIÓN DE UNA METÁFORA

Laura Pérez [Universidad Nacional de La Pampa]

[lau_perez75@hotmail.com]

Resumen: La idea de que el cuerpo (σῶμα) es una tumba (σῆμα) donde el alma permanece encerrada cumpliendo un castigo por una antigua culpa es transmitida por Platón, quien la atribuye a los órficos. Filón de Alejandría utilizó en diversos pasajes de su obra esta metáfora de procedencia órfica. Nuestro interés consiste en analizar el sentido que Filón le asigna y el modo en que reelabora el significado que le fue asignado en la tradición órfica y en la interpretación platónica. Intentaremos mostrar que Filón utiliza la metáfora de dos maneras distintas que manifiestan la fuerte ambivalencia existente en su pensamiento respecto de la valoración del cuerpo humano.

Palabras clave: Filón - cuerpo - tumba - alma.

The body (σῶμα) as tomb (σῆμα) of the soul in Philo of Alexandria. Use and resignification of a metaphor

Abstract: The idea that the body (σῶμα) is a tomb (σῆμα) where the soul remains confined as a punishment for an ancient fault is transmitted by Plato, who attributes it to the orphics. Philo of Alexandria made use of this metaphor of orphic origin in various passages of his work. Our interest is to analyze the sense that Philo assigns to it and the way in which he reelaborates the meaning that was ascribed to it in orphic tradition and in the platonic interpretation. We will try to demonstrate that Philo uses the metaphor in two different ways that show the strong ambivalence existing in his thought with respect to the value of the human body.

Key words: Philo - body - tomb - soul.

Platón, en el *Crátilo* (400c), relaciona con Orfeo y sus seguidores la idea de que el cuerpo (σῶμα) es una tumba (σῆμα) donde el alma permanece encerrada cumpliendo un castigo por antiguas culpas. Filón de Alejandría, filósofo judío que interpretó las escrituras bíblicas sobre la base de su extensa cultura helenística, utilizó en diversos pasajes de su obra esta metáfora de procedencia órfica. El objetivo de este trabajo consiste en analizar el sentido y función que Filón le asigna y el modo en que el autor judío reelabora el significado que le fue atribuido a la metáfora en la tradición órfica y en la interpretación platónica. Intentaremos demostrar que, mientras en algunos pasajes filónicos la metáfora expresa un antagonismo irreconciliable entre alma y cuerpo y, por lo tanto, manifiesta, al igual que en sus antiguos

usos órficos, un marcado dualismo cuerpo-alma junto a una fuerte desvalorización del primero de estos componentes, en otros lugares el modo en que Filón resignifica la metáfora mitiga el dualismo al postular la posibilidad de lograr una armonía entre alma y cuerpo en que este último ya no sea considerado en forma taxativa una tumba. Estas distintas maneras en que Filón utiliza la imagen del cuerpo-tumba revelan la fuerte ambivalencia existente en su pensamiento respecto de la valoración del cuerpo en contraste con el elemento racional del compuesto humano. ¶

La fórmula órfica y su reelaboración platónica

Platón en el *Gorgias* (493a) afirma que ha oído de un sabio que “nosotros ahora estamos muertos y que el cuerpo es para nosotros una tumba (σῆμα)”¹. Esta idea reaparece en un pasaje del *Crátilo* (400c) que permite identificar como sus autores a un grupo de seguidores de Orfeo. En efecto, Platón afirma que “algunos” (τινέες) llamaron al cuerpo σῶμα² porque constituye una “tumba”

1 Todas las traducciones de fragmentos de Platón, Filón y otros autores antiguos en este trabajo son mías y directas del griego, aunque se han confrontado las traducciones que se detallan en la Bibliografía. Los fragmentos órficos (a los que referimos mediante la abreviatura Fr.) corresponden a la edición de BERNABÉ (2004-2007).

2 En la tradición homérica el término σῶμα denotaba únicamente el cuerpo muerto, el ‘cadáver’, y no el ‘cuerpo’ de un ser vivo (cfr.

σῆμα) donde el “alma” (ψυχή) “está enterrada” (τεθαμμένης) durante la vida presente y también porque, como ella se manifiesta a través del cuerpo, este puede llamarse “signo” (σῆμα). Pero inmediatamente Platón comenta que en su opinión (δοκοῦσι ... μοι) los seguidores de Orfeo (οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα) le pusieron ese nombre más bien porque el alma, mientras “paga el castigo por aquello que debe pagar”, tiene al cuerpo como un “recinto” (περίβολος) semejante a una “prisión” (δεσμωτήριον) donde está resguardada o “a salvo” (σώζηται)³.

La referencia en este segundo pasaje platónico a los discípulos o seguidores de Orfeo muestra que esa concepción del cuerpo como una tumba en la que el alma está enterrada en cumplimiento de un castigo pertenece al ámbito de la tradición religiosa órfica⁴. Y en efecto, la idea

Il. 7. 79 y *Od.* 11. 53). Luego comenzó a utilizarse con el sentido de cuerpo viviente y, sobre todo a partir de Platón (*Fedón* 64c4), fue contrapuesto a ψυχή, alma.

3 Es decir, como ha demostrado BERNABÉ (2010: 124-129), frente a las dos etimologías que postulaban los seguidores de Orfeo, Platón presenta otra derivada de la relación entre el nombre σῶμα y el verbo σώζω, salvar. También sostiene esta interpretación CASADESÚS (2006: 162, n. 27; 2008b: 1243, n. 13, y 1268).

4 Se ha discutido largamente la procedencia de la idea, en base al problema de si el pronombre “algunos” (τινέες) debía o no identificarse con los seguidores de Orfeo –οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα–. Quienes no aceptan la atribución a los órficos postulan en general un origen pitagórico de la idea; cfr. DODDS (1951: 169, n. 87), COURCELLE (1966: 102), ZELLER (1995: 44, n. 81). No obstante, BER-

adquiere pleno sentido en el marco de las especulaciones antropológicas y escatológicas del orfismo. Estas tienen su base en el mito según el cual los hombres se originaron a partir de las cenizas de los Titanes, que fueron fulminados por el rayo de Zeus por haber descuartizado e ingerido al joven dios Dioniso, al que Zeus había entregado el gobierno del cosmos⁵. Los hombres han heredado de los Titanes la culpa por esa falta antecedente⁶, por lo que deben cumplir un castigo, consistente en una serie de vidas terrenales en las cuales el alma, inmortal a causa de su origen divino, se encuentra encerrada en el cuerpo como en una tumba. Si se purifica a través de la iniciación en los misterios órficos y el cumplimiento de determinadas prescripciones ritua-

les, el alma puede liberarse del ciclo de reencarnaciones para acceder a la verdadera vida en el Más Allá, un destino bienaventurado en que es reintegrada a su condición divina⁷. En cambio, las almas de aquellos que no han sido iniciados y no se han redimido de esta culpa heredada sufrirán castigos también en el Hades hasta que vuelvan a encarnarse en un cuerpo mortal⁸. Por lo tanto, en el ámbito del orfismo la metáfora del $\sigma\omega\mu\alpha\text{-}\sigma\eta\mu\alpha$ implica un marcado dualismo que desvaloriza al cuerpo en tanto lugar de castigo y expiación en que el alma no vive su verdadera vida.

Platón, que integró en su filosofía las ideas órfico-pitagóricas de la inmortalidad del alma y de la palingenesia, así como la noción, proveniente de la escatología órfica, de que existen premios y castigos para el alma en el Más Allá, retomó también la metáfora del $\sigma\omega\mu\alpha\text{-}\sigma\eta\mu\alpha$, aunque prefirió la versión –más mitigada en cuanto a su negatividad⁹– que compara el cuerpo

NABÉ (2010: 129-133) ha demostrado con fundados argumentos que las dos primeras etimologías de $\sigma\omega\mu\alpha$ deben atribuirse a los mismos $\text{o}\acute{\iota}\ \alpha\mu\phi\iota\ \text{O}\rho\phi\acute{\epsilon}\alpha$. También avalan la procedencia órfica de la idea GUTHRIE (1952: 159), BURKERT (1972: 126), CASADESÚS (2008c: 1067 ss.). Como afirman CASADESÚS (2006: 159 y 2008c: 1070-2) y BURKERT (1972: 126), lo propiamente pitagórico es el concepto de metempsicosis, al que pudo haberse añadido la noción del castigo, procedente del orfismo, a fin de reforzar los aspectos morales de la doctrina.

- 5 Se encuentran referencias al origen de los hombres a partir de los Titanes en Olimpidoro, *Comentario sobre el Fedón*, 1. 3 y Proclo, *Comentario sobre la República de Platón*, 2. 338. 11 y 2. 74. 26 (Fr. 320); y también en Damascio, *Sobre el Fedón*, 1. 4 (Fr. 299). Sobre este mito, cfr. BERNABÉ 2002 y 2008.
- 6 Cfr. BIANCHI (1966: 124 s.) sobre la diferencia entre las nociones de falta antecedente y pecado original.

7 Las laminillas áureas configuran la imagen de un Más Allá en que el iniciado convive con los dioses o héroes –cfr. L. de Petelia (Fr. 476), v. 11– o se convierte él mismo en dios –L. de Turios (Fr. 487), v. 4: $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma\ \acute{\epsilon}\gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\upsilon\ \acute{\epsilon}\xi\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omicron\upsilon\varsigma$; L. de Turios (Fr. 488), v. 9; L. de Roma (Fr. 491), v. 4–.

8 Sobre esta concepción del alma órfica, cfr. Frs. 423-435 (véase traducción y comentario en BERNABÉ 2003: 229-238).

9 Cfr. DE VOGEL (1988: 239-242) y BERNABÉ (2010: 138, 142), quienes señalan que la fórmula del $\sigma\omega\mu\alpha\text{-}\sigma\eta\mu\alpha$, atenuada mediante la idea del recinto o prisión en que el alma está encerrada y a salvo, no implica en Platón una visión enteramente negativa del cuerpo. No obstante, debe notarse que en

con una prisión¹⁰. Platón adaptó estas ideas a sus propios intereses filosóficos y asentó sobre ellas su teoría ética y epistemológica¹¹. Dado que el alma es inmortal, la muerte implica la destrucción del cuerpo pero no la del alma, cuyo destino posterior dependerá del modo de vida llevado en la tierra¹². Aquellos que cultiven la purificación (κάθαρσις) del alma, es decir, su desprendimiento de las pasiones, los placeres y demás impulsos irracionales provenientes del cuerpo (*Fedón* 66b-e)¹³, irán a los lugares celestes y divinos, donde vivirán “entre los dioses” (*Fedón* 81a). Quienes logran esto son únicamente los filósofos pues en su búsqueda del conocimiento de lo verdadero, que solo puede alcanzarse al liberarse de las ataduras del cuerpo, se han alejado de este lo más posible (*Fedón* 65a). En cambio, las almas de los que se han asociado con el cuerpo

recibirán castigos en el Hades (*Gorgias* 493a-c) y rápidamente volverán a ser unidas a cuerpos de “caracteres semejantes a los que cultivaron en vida” (*Fedón* 81e). Se percibe aquí que Platón ha adaptado la idea órfica a su propio sistema ético: los premios o castigos en el Más Allá, así como la reencarnación, dependen del comportamiento moral durante la vida terrena, no ya de una purificación ritual como en el marco órfico, y las faltas que se expían son las cometidas por la propia alma¹⁴.

Por otra parte, el alma, en su recorrido por diferentes vidas y por el Hades ha aprendido todo, hecho que justifica en Platón la teoría del conocimiento como reminiscencia¹⁵: las almas han visto lo inteligible cuando estaban libres de lo corporal y al encarnarse se olvidan; el conocimiento consiste en recordar aquellas visiones, tarea que el cuerpo obstaculiza con sus demandas biológicas y la imperfección de los sentidos. En un pasaje de *Fedro* impregnado de fuerte imaginación órfica, Platón utiliza otra vez la imagen del cuerpo como sepulcro o prisión para representar metafóricamente esta teoría:

La belleza entonces fue posible ver, deslumbrante [...] Por ser iniciados y poder contemplar en su puro resplandor las visiones plenas y puras, serenas y felices, estando también

Fedón el filósofo expresa un gran desprecio por el cuerpo, que recibirá una valoración más positiva en diálogos posteriores, como el *Timeo*; cfr. RUNIA (1986: 321).

10 Así aparece la imagen en *Fedón* 62b y Platón alude a ella en muchas ocasiones al definir el cuerpo como un obstáculo en la búsqueda del conocimiento, cfr. *Fedón* 82e, 83d.

11 Cfr. CASADESÚS (2006: 161; 2008b: 1240, 1244, 1248).

12 En *Menón* 81b Platón asigna a ciertos sacerdotes y sacerdotisas la idea de que el alma es inmortal y afirma al respecto: “Por eso es necesario pasar la vida lo más piadosamente que sea posible”.

13 En *Fedón* 67c Platón atribuye a un relato antiguo, forma en que usualmente se refiere a los textos órficos, la definición de la κάθαρσις como “separar al máximo el alma del cuerpo”.

14 Cfr. CASADESÚS 2008b: 1247 y BERNABÉ 2010: 264.

15 Cfr. *Menón* 81a-d, *Fedón* 69c-73a, *Fedro* 249b-d. Véase sobre este tema CASADESÚS 2008b: 1244.

puros y sin huella (ἀσήμαντοι)¹⁶ de eso que ahora llevamos alrededor y llamamos cuerpo, aprisionados como en una ostra (250b5-c6). ¶

El cuerpo-tumba en Filón y el antagonismo alma-cuerpo

Filón¹⁷ concibe al hombre como un compuesto de cuerpo y alma¹⁸. La relación entre ambos es conflictiva y tiende al antagonismo, puesto que la unión se produce entre elementos disímiles, uno superior, divino e incorruptible y otro inferior,

imperfecto y percedero¹⁹. Esta dualidad se expresa a veces en Filón como una oposición irreconciliable entre principios excluyentes: para que el alma alcance su verdadera libertad e identidad, resulta necesaria la separación total del cuerpo²⁰. Es en este sentido que el filósofo judío se apropia en numerosos pasajes de la metáfora que representa al cuerpo como una tumba de la que el alma debe lograr escapar a fin de obtener su verdadera vida imperecedera.

En el primer tratado *Sobre los sueños*, Filón realiza una lectura alegórica de Gn 28. 12-13, donde Jacob sueña con una escalera que llega desde la tierra al cielo y por la que suben y bajan los ángeles de Dios. Según su interpretación, la escalera simboliza el aire, que

16 El término ἀσήμαντοι alude a la etimología σῶμα-σημα explicada en *Crátilo* 400c. Cfr. BERNABÉ 2010: 137.

17 Remitimos a las obras de Filón mediante las abreviaturas de los títulos latinos establecidas por *The Studia Philonica Annual* (citamos aquí solo las utilizadas en este trabajo): *Abr.*: *Sobre Abraham*, *Agr.*: *Sobre la agricultura*, *Cher.*: *Sobre los Querubines*, *Conf.*: *La confusión de las lenguas*, *Congr.*: *Acerca de la unión con los estudios preliminares*, *Decal.*: *Sobre el Decálogo*, *Det.*: *Las insidias de lo peor contra lo mejor*, *Deus*: *Sobre la inmutabilidad de Dios*, *Ebr.*: *Sobre la ebriedad*, *Fug.*: *Sobre la fuga y el encuentro*, *Gig.*: *Sobre los Gigantes*, *Leg.*: *Alegorías de las Leyes 1-3*, *Migr.*: *La migración de Abraham*, *Opif.*: *La creación del mundo según Moisés*, *Plant.*: *Sobre la plantación*, *Post.*: *La posteridad de Caín*, *Praem.*: *Premios y castigos*, *QG*: *Cuestiones sobre el Génesis 1-6*, *Sacr.*: *Los sacrificios de Abel y Caín*, *Spec.*: *Las Leyes Particulares 1-4*, *Somn.*: *Sobre los sueños 1-2*, *Virt.*: *Sobre las virtudes*.

18 Cfr. *Opif.* 134-135, *Cher.* 113, *Leg.* 3.161, donde el compuesto se nombra mediante el perfecto de συνίστημι; términos semejantes aparecen en otros pasajes: *Sacr.* 108: συμφόρημα; *Ebr.* 101: σύνθετος; *Leg.* 3. 191: σύγκριμα.

19 Es necesaria una aclaración respecto de los conceptos de alma y cuerpo. Aunque Filón acepta en diversas partes de su obra distintas subdivisiones del alma, predomina en su pensamiento la división bipartita en una parte racional (en general identificada con el νοῦς) y otra irracional (cfr. BAER 1970: 84; RUNIA 1986: 304 y 468; MARTÍN 1986: 20 ss.). La primera es la que guarda el parentesco con el Logos divino y puede alcanzar la inmortalidad; muchas veces el término ψυχή en Filón se refiere exclusivamente a ella. En cambio, la parte irracional del alma está estrechamente ligada al cuerpo pues su existencia es necesaria para satisfacer las necesidades corporales y por lo tanto es corruptible y mortal (*Leg.* 1. 32 y 39, *Fug.* 69; cfr. WOLFSON 1962 I: 395). En general, cuando Filón se refiere al cuerpo lo identifica con esta parte irracional del alma, como afirma BAER (1970: 14-15): “σῶμα rather loosely refers to the body and the irrational soul, or, more accurately, to the body which is animated by the irrational soul”.

20 Cfr. MARTÍN 1986: 18.

es la morada “de las almas incorpóreas” (ψυχῶν ἀσωμάτων) (*Somn.* 1. 135). De estas, algunas descienden, atraídas por lo corpóreo y terreno, y se unen a cuerpos mortales; en cambio, otras ascienden pues han sido distinguidas para retornar “según números y tiempos fijados por la naturaleza” (*Somn.* 1. 138). Sin embargo, entre estas últimas, mientras algunas vuelven a descender porque añoran la vida mortal (θνητὸς βίος)²¹, otras,

...que reconocieron su gran frivolidad, llamaron al cuerpo cárcel (δεσμωτήριον) y tumba (τύμβος), huyeron de él como de una prisión (εἰρκτή) o sepulcro (μνήμα), ascendieron hacia el éter con sus alas ligeras (κούφοις πτεροῖς) y recorren el aire toda la eternidad (*Somn.* 1. 139)²².

Mediante el uso de una imaginaria muy cercana al pasaje platónico de *Fedro* (248-250)²³, Filón presenta

aquí la separación del alma del cuerpo en términos de una liberación de una prisión o tumba, lo que permite a las almas acercarse a su condición divina, pues conviven entonces con aquellas más puras, que nunca han descendido, llamadas δαίμονες por los filósofos y ἄγγελοι por las Sagradas Escrituras (*Somn.* 1. 141). El filósofo alejandrino introduce ciertas variantes léxicas en la metáfora, pues en vez del término que había dado lugar a la etimología órfica, σῆμα, utiliza otros de igual significado: τύμβος y μνήμα. Sin embargo, la idea general que expresa Filón mediante esta imagen se mantiene muy similar al uso platónico: mientras algunas almas, al separarse del cuerpo con la muerte, se mantienen apegadas a lo terrenal y no pueden alcanzar la eterna vida incorpórea, aquellas que comprenden la futilidad de la vida mortal, buscan ascender al ámbito de lo divino desprendiéndose por completo de lo corporal.

Pero esta necesaria separación de lo corpóreo no se ubica en realidad después de la muerte sino durante la vida terrena. En *Sobre la inmutabilidad de Dios* 145-151, al interpretar en forma alegórica la figura bíblica de Edom,

21 La aparente aprobación de la teoría de la metempsicosis en este pasaje filónico no se repite en otros lugares. En general, Filón concibe que el alma es creada por Dios en el momento del nacimiento (cfr. *Cher.* 114, *Conf.* 179, *Fug.* 69), aunque por momentos acepta la preexistencia del alma y su descenso a los cuerpos mortales (cfr. *Conf.* 77-82, *Gig.* 12-13, *Plant.* 14). Sobre este tema, cfr. RUNIA (1986: 347-348) y BAER (1970: 85-87). RUNIA señala que el pasaje de *Somn.* 1. 139 es el único lugar en que este descenso parece ser un proceso repetible.

22 Sobre estos diferentes tipos de almas incorpóreas en Filón, cfr. WOLFSON (1962 I: 360-361 y 367-385).

23 Como muestra la mención de los tiempos determinados por la naturaleza, que parecen aludir a los períodos de mil años

de *Fedro* 248e (Cfr. COLSON, nota *ad loc.*), la condición alada de las almas (cfr. *Fedro* 249c), el uso del verbo μεταωροπολέω (μετεωροπορέω en *Fedro* 246c), y la idea de liberación de una prisión o tumba, ambas imágenes presentes en el párrafo 250e, ya citado. Aunque se advierten también puntos de contacto con el *Timeo* (cfr. ψυχὰς [...] ἰσαριθμούς ἄστροις en *Somn.* 1. 137 y ψυχὰς ἰσαριθμούς τοῖς ἄστροις en *Timeo* 41e; véase RUNIA 1986: 254).

que niega a los israelitas el permiso para atravesar pacíficamente sus tierras (Nm 20. 17-20), Filón identifica al personaje con lo terrestre. Por lo tanto, la decisión de Moisés de dar un rodeo es exaltada como un “compromiso extraordinario y magnífico” pues significa que “el alma de cada uno de sus discípulos” se ha distanciado, con coraje y firmeza, de los bienes terrenos, que son solo aparentes (*Deus* 148-149). Entonces Filón pregunta retóricamente a su público:

¿Despreciarías la salud del cuerpo, la agudeza de los sentidos, la disputada belleza, la fuerza irresistible y las demás cosas con las que se adorna la casa del alma o tumba (τύμβος) o como deba llamarse, de modo tal que no colocarías ninguno de ellos en la clase de los bienes?” (*Deus* 150).

Es decir, los bienes terrenales asociados con el cuerpo (salud, belleza, fuerza, agudeza sensorial) no son realmente bienes, sino adornos del sepulcro en que el alma está encerrada, que es denominado aquí nuevamente τύμβος. La condición divina del alma –a la que Filón se refiere a continuación en términos evidentemente platónicos: “estas son las grandes acciones de un alma olímpica y celestial” (*Deus* 151)– debe obtenerse durante la vida mortal, a través del desprecio del cuerpo y la búsqueda de la virtud y la sabiduría. De hecho, el desarrollo de la exégesis en los párrafos siguientes al citado muestra que estos son los únicos bienes legítimos que el hombre debe perseguir: por un lado, el “camino

real” por el que los israelitas caminarán representa la “sabiduría” que conduce hacia “el Increado” (*Deus* 160) y quienes lo recorren hasta el fin logran aproximarse a Dios; por otro, el mantenerse al medio del camino, sin desviarse a derecha ni a izquierda, es signo de las virtudes que son un punto medio entre dos extremos (*Deus* 162-164).

La misma idea expresa Filón al analizar el significado de la desnudez de Noé (Gn 9. 21) en *Cuestiones sobre el Génesis* 2. 69. Reflexiona el filósofo que existen dos tipos de desnudez, de las cuales una –la que aquí nos interesa– es la desnudez del alma que logra escapar del “agobiante peso del cuerpo, como de una tumba, como si hubiera estado enterrada en él un largo tiempo, como en una tumba”²⁴. La huída del cuerpo, que implica el desprendimiento de los “placeres sensuales” y de “las miserias de las pasiones”, provee la desnudez que es, según Filón, “belleza y adorno para quienes se han mostrado dignos de vivir incorpóreamente”. Aquí otra vez el filósofo judío utiliza la imagen del sepulcro para afirmar que es la absoluta separación del cuerpo y sus intereses lo que determina el acceso a la vida real del alma, la incorpórea. A este respecto, es preciso señalar que la idea de que ciertas personas son “dig-

24 Traduzco la versión inglesa de MARCUS (1993: 161), pues los tratados *Cuestiones sobre el Génesis*, a excepción de algunos fragmentos griegos o latinos, se han conservado en su mayor parte en lengua armenia. El traductor comenta en este pasaje que la repetición de la frase “como en una tumba” en el texto armenio podría deberse a un error de escritura.

nas” de la vida incorpórea indica que la inmortalidad no es un hecho dado y preestablecido universalmente para todos los hombres. Si bien Filón reitera en numerosas ocasiones que el alma –o su parte superior, el *voûç*– es inmortal, debe tenerse en cuenta que en el marco ideológico del judaísmo, donde estaba fuertemente anclada la noción de la providencia individual y de los castigos o recompensas de acuerdo al comportamiento moral, esa inmortalidad solo es alcanzada por gracia divina como recompensa de una vida virtuosa. En cambio, el alma de quienes han llevado una vida impía nunca dejará de ser mortal y su castigo será la “muerte eterna” (*Post.* 39)²⁵.

Finalmente, en *Las leyes particulares* 4. 188 Filón vuelve a utilizar la metáfora del cuerpo como tumba para referir el fuerte dualismo que caracteriza al hombre, aunque se centra esta vez en el aspecto epistemológico de la relación cuerpo-alma:

Innumerables son las cosas que escapan y pasan desapercibidas al humano intelecto, por estar atado a tan grande turba de los sentidos [...] o más bien enterrado en un cuerpo mortal, al que uno apropiadamente podría llamar tumba (σῆμα).

La metáfora expresa así las limitaciones que los sentidos, órganos corpo-

rales, imponen al *voûç*, el intelecto, que es para Filón la parte más importante del alma²⁶.

En todos estos pasajes filónicos, la idea de que el cuerpo es una tumba sirve para representar una condición humana en la que el alma, elemento superior e imperecedero del compuesto humano, ve estorbadas sus posibilidades de asimilarse a Dios²⁷ por el lastre del cuerpo que, por su naturaleza corruptible e imperfecta, la atosiga con las continuas demandas de la vida mortal, la arrastra hacia los deseos y placeres que originan el vicio²⁸ y le impide, a causa del carácter engañoso de los sentidos, acceder al conocimiento de lo verdadero e inteligible. La constitución esencial del ser humano se configura así como una bipolaridad antagónica en que la vida del alma solo es posible mediante un completo rechazo y abandono de lo corporal. Con respecto a los antecedentes órfico y platónico, Filón coincide en considerar la negatividad del cuerpo como un hecho ineludible en

26 Cfr. *Opif.* 66, donde el *voûç* es “alma del alma”.

27 La asimilación a Dios, concepto ya presente en Platón (*Teeteto* 176b; *República* 613b), es el *τέλος* humano (cfr. *Fug.* 63, *Opif.* 144, *Abr.* 87, *Decal.* 73, *Spec.* 4. 188, *Virt.* 168, *QG* 2. 62, 4. 25, 4. 147, 4. 188). Cfr. RUNIA 1986: 341-343.

28 Filón presenta a veces al deseo (*ἐπιθυμία*) como la fuente de todos los males (*Spec.* 4. 15, 84). En otros lugares, en cambio, es el placer (*ἡδονή*) –una de las cuatro pasiones en la clasificación estoica que retoma Filón– el origen del pecado y el mal (*Leg.* 2. 71-72, 77-78, 107; 3. 68, 107, 112-113). Cfr. WOLFSON (1962 II: 230-231).

25 Cfr. WOLFSON 1962 I: 395-410. También MARTÍN (1986: 29) señala que muchas afirmaciones de Filón hacen de la inmortalidad una posibilidad y una esperanza, cuya obtención se somete “a la decisión del sujeto humano”, que debe optar entre el bien o el mal.

la composición del ser humano, aunque hasta aquí se encuentra ausente en sus usos de la metáfora la noción del castigo. El filósofo judío comparte además con Platón la consideración del cuerpo como un obstáculo para la obtención tanto de la virtud como del conocimiento. ¶

El cuerpo-tumba en Filón y la muerte del alma

Mientras en los pasajes analizados la metáfora del alma sepultada en un cuerpo que es en realidad una tumba se aplica a la condición universal del hombre y expresa una desvalorización absoluta del cuerpo por oposición al otro elemento del compuesto humano, esta misma metáfora adquiere un sentido diferente en otros lugares de la obra filónica. Un texto clave, aunque ambiguo, aparece al final del primer libro de la *Alegoría de las Leyes*, donde Filón explica porqué, si Dios había advertido a Adán y Eva que al comer del árbol del conocimiento del bien y del mal morirían con muerte (θανάτω ἀποθανείσθε, Gn 2. 17), estos continúan con vida luego de cometer el pecado. El alejandrino interpreta que la muerte con que Dios los amenaza no es la muerte común, que sobreviene naturalmente y que “separa el alma del cuerpo (χωρίζεται ψυχή ἀπὸ σώματος, Leg. 1. 107)”²⁹. Por el

29 Una definición casi idéntica de la muerte ofrece Platón: χωρισμός ψυχῆς ἀπὸ σώματος (*Fedón* 67c).

contrario, la que sufren Adán y Eva es la muerte por excelencia, la “del alma sepultada (ἐντυμβευομένης) por las pasiones y todos los vicios” (Leg. 1. 106). Esta no consiste en una separación, sino en un mayor “ensamble” o “unión” (σύννοδος) de alma y cuerpo, en que lo inferior, el cuerpo, domina sobre lo superior, el alma. Frente a la muerte común, esta que en vez de separar “ensambla” (συνίσταται), no se produce naturalmente sino “por castigo” (ἐπὶ τιμωρίᾳ), pues “cuando el alma muere a la vida de la virtud, vive solo la del vicio” (Leg. 1. 107). En este pasaje, la condición del alma que se encuentra sepultada no afecta a todo el género humano, sino que es adquirida, a modo de castigo, por quienes sufren “la muerte del alma” (ψυχῆς θάνατος, Leg. 1. 105)³⁰, es decir, el cuerpo se convierte en una sepultura cuando el alma ha muerto por su inclinación al pecado. No se trata ya de una condición humana universal, sino particular de aquellos que, en vez de lograr que el alma, la parte superior y mejor del compuesto humano, domine y guíe a la parte inferior, el cuerpo, dejan que este último ejerza la hegemonía³¹.

30 Para un estudio detallado de la metáfora de la muerte del alma, cfr. ZELLER (1995).

31 La idea de que lo racional debe gobernar sobre las partes irracionales del alma tiene su antecedente en Platón, quien configura una división tripartita del alma (conformada por las partes racional, impulsiva y apetitiva) en que lo racional debe primar (cfr. *República* 439d-442d y *Timeo* 79d-71a), concepción que se expresa metafóricamente en la imagen del carro alado de

Frente a esta idea tan claramente expresada, Filón cierra el pasaje con un párrafo que resulta contradictorio:

Con acierto Heráclito afirma al respecto, siguiendo la doctrina de Moisés: ‘Vivimos la muerte de aquellos, morimos su vida’, como que ahora, cuando vivimos, está muerta el alma y enterrada (ἐντετυμβευμένη) en el cuerpo como en una tumba (σῆμα), pero si muriéramos, viviría el alma su propia vida y estaría liberada del vil cadáver amarrado, el cuerpo (*Leg.* 1. 108).

Este párrafo es de gran interés porque aporta referencias que conectan la metáfora órfica del alma enterrada en una tumba con otras nociones muy cercanas a ella, como la cita de Heráclito que invierte los términos vida-muerte³² y la alusión a la tortura tirrena,

Fedro (246b ss.) en que el conductor debe dominar dos caballos, uno bueno y otro rebelde (imagen retomada por Filón, cfr. *Leg.* 1. 72-73, 2. 104, *Agr.* 67 ss.). Filón combina esta noción con el concepto estoico del intelecto como la parte rectora del alma, τὸ ἡγεμονικόν (Cfr. Crisipo, *SVF* 2. 836, 837, 839).

32 Heráclito, fr. 22 B 62 (D.-K.). Resulta muy interesante esta cita en vinculación con la metáfora órfica puesto que se ha señalado en repetidas oportunidades la relación del fragmento heraclíteo citado por Filón con las ideas órficas acerca del alma, cuya verdadera vida se sitúa después de la muerte (cfr. BERNABÉ 2003: 237, 249). Además, el descubrimiento de las tabletas de Olbia ha aportado un paralelo muy próximo a la expresión del efesio, en la fórmula βίος-θάνατος-βίος que presenta uno de los grafitos; cfr. CASADESÚS (1995: 107, 109; 2008a: 1080-1082), SIDER (1997: 145).

mencionada por Aristóteles, de atar el cuerpo de los prisioneros al de un cadáver, comparada por “los que pronuncian los misterios” con el castigo del alma unida a un cuerpo mortal³³. Sin embargo, este párrafo es contradictorio con lo que Filón ha afirmado pocas palabras antes, puesto que aquí se vuelve a generalizar la aplicación de la metáfora del cuerpo-tumba a todo el género humano: el entierro del alma en la tumba corporal se presenta como la condición universal del hombre. Esto manifiesta la ambivalencia existente en la consideración del cuerpo por parte de Filón: en algunas de sus expresiones, este se concibe como un mal en sí mismo y conduce a la evaluación de la situación humana como un antagonismo entre dos componentes que se rechazan uno a otro y que tienden a la separación; en otros lugares, en cambio, el cuerpo solo adquiere su total negatividad cuando se constituye en principio rector y arrastra al alma hacia el pecado, pero puede ser un elemento positivo y colaborador³⁴ si

33 Cfr. Jámblico, *Protréptico*, 77. 27 (= Aristóteles, fr. 60, Rose). La idea del cuerpo concebido como cadáver parece estar relacionada con la fórmula del σώμα-σῆμα órfica, sobre todo porque el mismo Aristóteles la vincula a las iniciaciones, refiriéndose a rituales místéricos entre los que podrían incluirse los órficos. De hecho, el pasaje aristotélico se incluye entre los fragmentos órficos editados por BERNABÉ (Fr. 430 IV). Filón utiliza en diversos lugares esta metáfora del cuerpo-cadáver, cfr. *Leg.* 3. 69, *Agr.* 25, *Migr.* 21, *Somn.* 2. 237, etc.

34 En *Leg.* 2. 5-9 los sentidos e incluso las pasiones se consideran colaboradores del intelecto; en *Conf.* 19 los sentidos y otros

se mantiene subordinado al dominio del alma³⁵. Como muestran los últimos párrafos de *Alegoría de las Leyes I*, esta doble actitud de Filón hacia el cuerpo se expresa en los dos usos divergentes de la metáfora de la sepultura del alma: por un lado, esta puede considerarse sepultada en la vida terrena como hecho ineludible de la composición dual del ser humano; por otro, puede entenderse que únicamente está sepultada cuando la subordinación del alma a los deseos irracionales del cuerpo ha causado su muerte, aun antes de producirse la muerte natural o física³⁶.

El nuevo sentido que asigna Filón a la metáfora, al particularizarla en aquellos que han sufrido la muerte del alma,

bienes corporales, como la salud y la fuerza, se presentan como “guardianes del alma”; en *Praem.* 119-122 la recompensa de las almas virtuosas es la salud y plenitud corporal.

35 Esta fuerte ambivalencia en la valoración del cuerpo por parte de Filón ha sido señalada por BAER (1970: 89-93), MARTÍN (1986: 18 s.) y RUNIA (1986: 321 s.), quien compara esta doble actitud de Filón hacia el cuerpo con la de Platón, pues frente a la visión extremadamente negativa presente en el *Fedón*, el filósofo introduce una valoración más positiva en el *Timeo*. También WINSTON (1998: 52) reconoce esa ambigüedad en Filón, aunque enfatiza el aspecto positivo y llega a postular que “*the author’s apparent devaluation of the body is largely rhetorical, for the sake of moral emphasis*”.

36 ZELLER (1995: 45) también señala los dos sentidos diversos que expresa la comparación del cuerpo con una tumba en estos párrafos: “*The comparison originally, has an ‘ontological’ meaning, as it does in Leg. 1.108. But in Leg. 1.106, the passions and vices, not the body, are said to bury the soul [...] Philo thus stresses the moral responsibility of man*”.

no aparece únicamente en este párrafo como un hecho aislado y excepcional. Un pasaje de *Cuestiones sobre el Génesis* (1. 70) resulta muy explícito a este respecto³⁷. En Gn 4. 10, luego de la muerte de Abel, Dios dice a Caín que la voz de la sangre de su hermano lo llama desde la tierra. Filón se pregunta por el sentido de esta frase, e interpreta que Dios escucha a los piadosos (ὅσιοι), aun cuando estén muertos, pues sabe que viven una vida incorpórea. En cambio, no escucha las plegarias de los malvados (φᾶυλοι) ni siquiera mientras están en vida, pues “considera que están muertos a la verdadera vida y llevan alrededor el cuerpo como una tumba en la que enterraron su alma desgraciada (νομίζον αὐτοὺς τὸν ἀληθῆ βίον τεθνάναι, τὸ σῶμα οἷα τύμβον περιφέροντας³⁸, ᾧ τὴν παναθλίαν ψυχὴν ἐγκατώρουξαν)”³⁹. De este modo, Filón enfatiza la libertad del hombre, que puede optar entre dos caminos: el de la virtud, que se logra mediante el dominio del alma racional –el νοῦς– sobre las partes irracionales y sobre el cuerpo, o el del vicio y el pecado, producidos al otorgar a lo corporal e irracional un influjo determinante en el comportamiento moral⁴⁰.

37 Véase también QG 1. 16 y 1. 45.

38 El término περιφέρω es el mismo que Platón usa en *Fedro* 250c para indicar que el cuerpo-tumba rodea al alma.

39 Este pasaje de QG se ha conservado en un fragmento griego, que cito según la edición de MARCUS (1987).

40 Sobre la libertad del hombre entre los contrarios éticos, cfr. MARTÍN 1986: 25 s., 50 s. y WOLFSON 1962 I: 432 ss.

La distinción entre ὄσιοι y φαῦλοι determina entonces la condición del alma y del cuerpo, que no es ya natural y preestablecida: los primeros logran una armonía entre ambos componentes humanos y disfrutaron así de una vida feliz tanto durante la vida terrena como por toda la eternidad; los segundos han causado por su inclinación al pecado la muerte de su alma, que ha quedado sepultada en el cuerpo y que no sobrevivirá a la muerte de este.

Estas ideas adquieren mayor desarrollo y profundidad en el último pasaje que analizaremos, situado en el tratado *La migración de Abraham*. El contexto en que se inserta la metáfora en este escrito es muy significativo, puesto que el tema que desarrolla Filón es la orden recibida por Abraham en Gn 12. 1: “Vete de tu tierra, de tu parentela y de la casa de tu padre”, palabras que el alejandrino interpreta alegóricamente como una exhortación a emigrar de tres regiones: el cuerpo, la sensación y la palabra proferida (*Migr.* 2). En este marco, José se constituye en una figura representativa de la emigración de las realidades sensibles a las inteligibles que debe caracterizar al pueblo hebreo (*Migr.* 20) y el mejor ejemplo que provee a los israelitas es su rechazo “a habitar en Egipto, la morada corporal, y a ser enterrado enteramente en un ataúd (σορός)” (*Migr.* 23). Se diferencia así de aquellos que “hasta la muerte establecieron pactos con el cuerpo y fueron sepultados (ἐνθάπτω) en él como en una urna funeraria (λάφναξ), un ataúd (σορός) o como se lo quiera llamar”. Estos se dejaron

arrastrar por sus tendencias amantes del cuerpo (φιλοσώματος) y de las pasiones (φιλοπαθήης) (*Migr.* 16), contraviniendo la orden del Señor de abandonar estas regiones. Abandono que no supone, como aclara Filón, una separación completa o “según la sustancia” (κατὰ τὴν οὐσίαν), ya que ello implicaría una condena a muerte⁴¹, sino la adquisición de una actitud de extranjería o desapego (ἀλλοτριώθητι) (*Migr.* 7) que se logra teniendo siempre presente que son subordinados (ὑπήκοοι) y no señores (ἡγεμόνες) (*Migr.* 8). Es en este sentido que José se erige en figura modélica, puesto que no fue “subordinado, sino el gobernador de todo Egipto, la región corpórea” (*Migr.* 20).

Queda claro en estos párrafos que la metáfora de la sepultura no necesariamente implica en Filón una valoración en extremo negativa del cuerpo, ya que su aplicación se encuentra sujeta a la responsabilidad moral del hombre, que puede gobernar mediante la parte principal del alma –el νοῦς– los impulsos irracionales relacionados con lo corporal y evitar así la muerte del alma y su entierro en la tumba corpórea. El dualismo cuerpo-alma resulta así mitigado, pues no se trata ya de un antagonismo inconciliable sino de una jerarquía que comporta consecuencias éticas para el compuesto humano: el alma, elemento superior, debe gobernar sobre el componente inferior, el cuerpo, a fin de que el

41 Cfr. *Det.* 19: el verdadero autodomínio (ἐγκράτεια) no consiste en la mortificación y negligencia del cuerpo.

compuesto se encuentre en armonía y prevalezca el bien; de lo contrario, si el alma se subordina a las pasiones y placeres corporales se produce el mal⁴². Mientras José, que ha logrado subordinar todo impulso corporal al control racional del νοῦς, ha evitado su propia sepultura, quienes han otorgado la hegemonía a lo corpóreo se encuentran enterrados en algún tipo de receptáculo mortuario (aquí las variantes léxicas de Filón sobre el original σῆμα se amplían: λάρναξ, σορός). Filón resignifica de esta manera la metáfora órfica y su elaboración platónica, pues ya no explica a través de ella una condición esencial del ser humano, sino un estado adquirido en ejercicio de la propia libertad moral. La noción del castigo reaparece en este uso filónico, aunque su motivación no se sitúa en una falta pre-humana sino en el propio comportamiento y no conlleva como consecuencia la reencarnación o ulteriores torturas *post-mortem*, sino simplemente la pérdida de la posibilidad, otorgada por gracia divina, de obtener la vida inmortal. En cambio, el alma que vive en el cuerpo, cuando ha logrado dominar sus necesidades y pasiones, puede aprovechar la colaboración de los sentidos en su búsqueda del conocimiento, la virtud y la asimilación a Dios, lo que le asegura su felicidad y la continuación de su vida inmortal una vez separada –mediante la muerte física– del cuerpo mortal. ¶

42 Cfr. MARTÍN 1986: 20.

Conclusión

El análisis ha demostrado que Filón se apropia de una metáfora tradicional, que hunde sus raíces en la especulación religiosa órfica y que fue incorporada por Platón en su sistema filosófico, y le otorga un nuevo sentido en su aplicación a la exégesis bíblica en el marco de la filosofía judeohelenista. Por empezar, el filósofo judío introduce variaciones léxicas que se desentienden de la relación etimológica entre los términos σῶμα y σῆμα que fundamentaba la idea órfica. El término más frecuente para tumba, en lugar del tradicional σῆμα, es τύμβος, aunque el cuerpo se compara también con un sepulcro –μνημα–, una urna funeraria –λάρναξ– y un ataúd –σορός–.

Por otra parte, se distinguen en Filón dos usos bien diferenciados de la metáfora. En ciertos lugares, esta conserva un sentido muy cercano al que le asignara Platón pues expresa el irreconciliable antagonismo entre alma y cuerpo como condición universal humana del alma que no logra acceder a la intelección de las verdades superiores por encontrarse cargada con el peso del cuerpo, que la contamina con sus impulsos pasionales e irracionales. En otros pasajes, en cambio, el filósofo judío modifica sustancialmente el sentido de la metáfora, al considerar que el cuerpo constituye una tumba solo en aquellos casos en que el hombre no ha logrado que el elemento racional del alma gobierne sobre los impulsos irracionales provenientes de lo

corporal, de modo que se encuentra atado a los placeres, las pasiones y el vicio y ha sufrido, en consecuencia, la muerte del alma. Es entonces cuando el cuerpo se convierte en un sepulcro que no contiene en su interior más que un alma muerta. En este segundo uso de la metáfora, Filón aprovecha la idea del castigo, τιμωρία, ya presente en el orfismo y también aprovechada por Platón, para mostrar que el hombre es libre de elegir entre el bien y el mal, pero la opción por este último comporta como consecuencia la pérdida de la posibilidad de obtener la vida incorpórea e inmortal.

Estos dos usos de la metáfora por parte de Filón dan cuenta de su ambivalencia con respecto a la evaluación del cuerpo. Por un lado, la superioridad del alma es un hecho incontestable que lo lleva a veces a plantear una oposición estricta e irreconciliable entre los dos elementos del compuesto humano. Sin embargo, esta asimetría entre los dos componentes del ser humano puede ser equilibrada mediante una correcta relación entre ambos: si el alma gobierna al cuerpo y sus impulsos, este puede contribuir en la búsqueda de la sabiduría y en la consecución de una vida virtuosa.

La reelaboración filónica resulta significativa pues nuestro autor constituye un punto de inflexión entre la tradición helénica y su incorporación en la posterior literatura cristiana. De hecho, si bien los primeros escritores cristianos no aceptaron la idea del cuerpo-tumba en su valoración positiva de todo lo creado por la bondad

divina, a partir del siglo III comenzó a utilizarse esta metáfora, y numerosos autores la incorporaron en la forma en que la reelaboró Filón al aplicarla a los malvados que han sepultado su alma muerta: así utilizaron la idea Ambrosio de Milán, Agustín de Hipona y Juan Crisóstomo, entre otros⁴³. Filón, en su trabajo hermenéutico sobre el Pentateuco, fue el primero en adaptar la metáfora a la interpretación alegórica de las figuras bíblicas y a la cosmovisión judía, retomada por el cristianismo, que concibe al hombre –en su dual conformación de cuerpo y alma– como creación de Dios y le asigna como τέλος la perfección en la virtud y la sabiduría que lo asimilan al Creador. El uso filónico de la metáfora del cuerpo-tumba constituye una muestra más del lugar central que ocupó el filósofo judío en la conjunción de la tradición helénica y la cultura bíblica, encuentro fundamental que sentaría las bases del pensamiento cristiano. ¶¶

43 Sobre el uso de Ambrosio y Agustín, cfr. COURCELLE (1966: 114-119); para Juan Crisóstomo, véase *In epistolam II ad Thimotheum*, 62. 634. 61. Para la historia de la fórmula órfica, cfr. COURCELLE (1966), quien realiza un recorrido por sus usos en escritores de diversas corrientes de pensamiento, y DE VOGEL (1988), quien analiza el sentido que esta adquiere en Platón en comparación con Plotino y autores cristianos.

Bibliografía

Ediciones y traducciones

- BERNABÉ, A. (ed.) (2004-2007). *Poetae epici Graeci. Testimonia et Fragmenta. Pars II. Orphicorum et Orphicis similium testimonia*. Fasc. I, II y III. Munchen-Leipzig: Teubner.
- BURNET, J. (ed.) (1967-1968). *Platonis Opera*. 5 vols. Oxford: Clarendon Press (1900-1907).
- COHN, L., WENDLAND, P. y REITER, S. (1962) (eds.). *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*. Vols. I-VII. Berlin: De Gruyter (1896-1915).
- COLSON, F. H. y WHITAKER, G. H. (1929-1939) (eds.). *Philo*. Vols. I-X. London-New York: Heinemann.
- MARCUS, R. (1987, 1993). *Philo. Questions and answers on Exodus. Questions on Genesis*. Suplementos I y II a COLSON, F. H. y WHITAKER, G. H. (1929-1939). *Philo*. 10 vols. London-New York: Loeb (1953).
- MARTÍN, J. P. (ed.) (2009-2012). *Filón de Alejandría. Obras Completas*. Vols. I-III. Madrid: Trotta.

Bibliografía citada

- BAER, R. A. (1970). *Philo's use of the categories male and female*. Leiden: Brill.
- BERNABÉ, A. (2002). "La toile de Pénélope: a-t-il existé un mythe orphique sur Dionysos et les Titans?". En *Revue de l'histoire des religions* 219/4; 401-433.
- BERNABÉ, A. (2003). *Hieros Logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*. Madrid: Akal.
- BERNABÉ, A. (2008). "El mito órfico de Dioniso y los Titanes" en BERNABÉ, A. y CASADESÚS, F. (eds.). *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*. Vol. I. Madrid: Akal; 591-608.
- BERNABÉ, A. (2010). *Platón y el orfismo. Diálogos entre religión y filosofía*. Madrid: Abada.
- BIANCHI, U. (1966). "Péché originel et péché 'antécédent'". En *Revue d'histoire des religions* 170/2; 117-126.
- BURKERT, W. (1972). *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Cambridge: Harvard University Press.
- CASADESÚS BORDOY, F. (1995). "Heráclito y el orfismo". En *Enrahonar* 23; 103-116.
- CASADESÚS BORDOY, F. (2006). "Orfismo: usos y abusos" en CALDERÓN, E., MORALES, A. y VALVERDE, M. (eds.). *Koinòs Lògos. Homenaje al Profesor José García López*. Vol. I. Murcia: Universidad de Murcia; 155-163.
- CASADESÚS BORDOY, F. (2008a). "Heráclito y el orfismo" en BERNABÉ, A. y CASADESÚS, F. (eds.). *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*. Vol. II. Madrid: Akal; 1079-1103.
- CASADESÚS BORDOY, F. (2008b). "Orfeo y orfismo en Platón" en BERNABÉ, A. y CASADESÚS, F. (eds.). *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*. Vol. II. Madrid: Akal; 1239-1279.
- CASADESÚS BORDOY, F. (2008c). "Orfismo y Pitagorismo" en BERNABÉ, A. y CASADESÚS, F. (eds.). *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*. Vol. II. Madrid: Akal; 1053-1078.
- COURCELLE, P. (1966). "Le corps-tombeau (Platon, Gorgias 493a, Cratyle 400c, Phèdre 250c)". En *Revue des études anciennes* 68; 101-122.
- DODDS, E. R. (1960). *Los griegos y lo irracional*. Madrid: Revista de Occidente (1951).
- GUTHRIE, W. K. C. (1970). *Orfeo y la religión griega. Estudio sobre el 'movimiento órfico'*. Buenos Aires: Eudeba (1934).
- MARTÍN, J. P. (1986). *Filón de Alejandría y la génesis de la cultura occidental*. Buenos Aires: Depalma.
- RUNIA, D. T. (1986). *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*. Leiden: Brill.
- SIDER, D. (1997). "Heraclitus in the Derveni Papyrus" en LAKS, A. y MOST, G. W. (eds.).

Studies on the Derveni Papyrus. Oxford: Clarendon Press; 129-148.

VOGEL, C. J. de (1988). "The σώμα-σῆμα formula: its function in Plato and Plotinus compared to its use in Christian writers" en *Rethinking Plato and Platonism*. (*Mnemosyne*, Supplementum 92). Leiden: Brill; 233-248 (1981).

WINSTON, D. (1998). "Philo and the Rabbis on sex and the body". En *Poetics Today* 19/ 1; 41-62.

WOLFSON, H. A. (1962). *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*. 2 vols. Cambridge: Harvard University Press (1947).

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; 19-55.

Recibido: 19-06-2012

Evaluado: 08-07-2012

Aceptado: 19-07-2012

