

## La demonología y la angelología en los inicios del Imperio. Filón de Alejandría

Alejandría, destacado punto cultural y comercial durante todo el período helenístico e imperial, se vio afectada por un fuerte influjo de la especulación y la filosofía griegas. Incluso en el ambiente judaico, ya desde el siglo III a. de C., un grupo había olvidado su propia lengua, la hebrea, por lo que se sintió la necesidad de efectuar una traducción griega de sus escritos sagrados, los *Septuaginta*, tal vez iniciada bajo el reinado de Ptolomeo Filadelfo II (285-247 a. de C.)<sup>1</sup>.

Todo ello propiciaba un clima ideal para conciliar sin dificultad el *Antiguo Testamento* con la filosofía griega, especialmente en un lugar donde los judíos helenizados constituían una gran mayoría, puesto que el monoteísmo de las Escrituras podía ser sinfónico de la tendencia henoteísta de la doctrina platóni-

<sup>1</sup> Cf. Zeller, E., *Fundamentos de la filosofía griega*, Buenos Aires 1968, 263-265. La bibliografía sobre el judaísmo de la época es extensa. Basta citar la siguiente: Neusner, J., *Judaism in Late Antiquity*, Londres-Nueva York-Köln 1995; Schurer, E., *Geschichte des Jüdischen Volkes in Zeitalter Jesu Christ*, Leipzig 1901-1909<sup>4</sup>; Juster, J., *Les juifs dans l'Empire romain*, París 1914; Bousset, W. - Gressmann, H., *Die Religion des Judentums in späthellenistischen Zeitalter*, Tübinga 1926<sup>3</sup>; Tcherikover, V., *Hellenistic Civilization and the Jews*, Filadelfia-Jerusalem 1959; Moore, F. G., *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*, Cambridge-Mass. 1927; Bickermann, E. J., *The Jews in the Greek Age*, Harvard 1988; Hengel, M., *Judentum und Hellenismus: Studien zur ihrer Begegnung unter besonders Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des zJh. v. Chr.*, Tübinga 1969; *Juden, Griechen und Barbaren: Aspekte der Hellenisierung des Judentums in vorschristlicher Zeit*, Stuttgart 1976; Stern, M., *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, Jerusalem 1974-1984; Kuhrt, A. - Sherwin-White, S. (eds.), *Hellenism in the East*, Londres 1987.

co-aristotélica. Además, la presencia de un ámbito intermedio entre lo humano y lo divino se podía encontrar en la tradición órfico-pitagórica y en el platonismo <sup>2</sup>, de acuerdo con lo cual los hebreos consideraban que existía cierto dualismo del alma y del cuerpo, asociado al hecho de que la primera poseía otra vida después de la muerte. En el estoicismo, como en el judaísmo, se reconocía la necesidad de una divinidad providente. Por último, la creencia en ángeles como mediadores entre Dios y el hombre guardaba un estrecho vínculo con la doctrina helena de los démones, cuestión a la que se le daba una gran importancia.

Alejandro llegó a ser el verdadero centro de la filosofía judeo-helenística, que culmina en la figura de Filón (25 a. de C. - 40 d. de C.) <sup>3</sup>. Los judíos tendían a aceptar la influencia griega, manifestada en el conato de aunar la filosofía con la teología del judaísmo, de suerte que se seleccionan aquellos elementos del pensamiento helénico que mejor armonizan con la religión judaica, valiéndose también de la exégesis alegórica para la interpretación de sus escritos.

La obra filoniana presenta sin duda carácter exotérico, si bien en ella existen indicios apologéticos, en los que se reivindica la necesidad de mostrar a los griegos la fe judía, con el propósito de lograr su aceptación. Ello mantiene una gran conexión con la situación de los judíos en Alejandría, quienes eran objeto de hostilidad en ocasiones por parte de la población no judía, tanto griega como egipcia, ya que la religión judía era considerada grosera y peligrosa, de modo que se llegó incluso a ridiculizar la historia de los patriarcas, la práctica de la circuncisión y la negativa a adorar a los dioses de la ciudad <sup>4</sup>. Estos factores son los que motivaron a las generaciones hebreas venideras a hacer más patente la apología judaica ante los calificados posteriormente como paganos.

2 Cf. Jensen, S. S., *Dualism and Demonology. The function of Demonology in Pythagorean and Platonic Thought*, Munksgaard 1966, 20-50; 53-64.

3 Cf. Pohlenz, M., «Philo van Alexandria», *Nachrichten von der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, Göttinga 1943, 103-180; Kennedy, H. A., *Philo's Contribution to Religion*, Londres, 1919.

4 Daniélou, J., *Philo d'Alexandrie. Les temps et les destins*, París 1958, 25-26. Cf. Loewe, R., «Philo and Judaism in Alexandria», Goldwater, R. (ed.), *Jewish Philosophy and Philosophers*, Londres 1962, 20-40.

Filón se convirtió en un precursor del neoplatonismo<sup>5</sup> y ejerció un notable efecto en la elaboración del dogma de la iglesia cristiana. Con su doctrina constituye un personaje realmente clave para el período intertestamentario. Tres son los puntos fundamentales de su pensamiento, cuya exposición resulta decisiva para la comprensión de su angelología y demonología, objeto principal del actual estudio:

- a) Trascendencia absoluta de Dios.
- b) Doctrina del *Lógos* como intermediario entre Dios y el hombre.
- c) El fin del hombre es su unión con Dios, consistente en la ascensión del alma hacia Él, culminando en el éxtasis.

Dios es personal, puro, simple, libre y autosuficiente<sup>6</sup>. No ocupa espacio ni lugar, sino que contiene dentro de sí todas las cosas<sup>7</sup>. Es un Ser inefable que se encuentra por encima de los límites del pensamiento humano, y sólo se puede acceder a Él por medio del éxtasis y la intuición<sup>8</sup>.

Sin embargo, tal trascendencia divina no implica de ninguna manera su separación respecto al hombre. Todo aquel que haya conseguido su unión con Él, obtendrá su correspondencia.

El reconocimiento de su trascendencia por parte del hombre significa el camino que lo lleva precisamente a su unión con Dios mismo. Las relaciones de ambos son las de un ente trascendente con una persona creada, que se abre a su don

5 Cf. Billings, Th., *The Platonism of Philo Judaeus*, Chicago 1919; Boyancé, P., «Écho des exégèses de la mythologie grecque chez Philon», *Actes du Colloque National sur Philon d'Alexandrie*, Lyon 1966, París 1967, 169-188; Cazeaux, J., *Filón de Alejandría. De la gramática a la mística*, Navarra 1984; D'Amour, D. H., *Ensayo sobre Filón de Alejandría*, Madrid 1963; Goodenough, E. R., *Introduction to Philo Judaeus*, Oxford 1935 (1962<sup>2</sup>); Mette, H. J., «Philon von Larisa und Antiochos von Askalon», *Lustrum*, 28-29, 1986-1987, 9-63; Mondolfo, R., «L'infinità divina da Filone ai neoplatonici e i suoi precedenti», *A & R*, 1933, 295-300.

6 Cf. Ph., *De posterit. Cain.*, 48. 167; *Leg. all.*, 2. 1. 1; *De mut. nom.*, 4. 27. Para Filón de Alejandría hemos seguido las ediciones de L. Cohn - P. Wendland, *Opera quae supersunt*, Berlín, 1896-1930, y la de Colson - Whittaker, *Philo*, Londres, 1958-1962.

7 Ph., *De conf. ling.*, 27. 136; *De somn.*, 1. 11; 63.

8 Sobre la excelencia de la vida contemplativa que hace del sabio el ciudadano del mundo, cf. *De migr. Abrah.*, 9.

mediante la comprensión de su independencia<sup>9</sup>. Esta oposición entre lo creado y lo increado supone la radical desemejanza del mundo humano con el de Dios<sup>10</sup>.

Dios es el Uno, el Dios personal del judaísmo, quien recibe frecuentemente el apelativo de Mónada o el «*Ser verdaderamente ser*» (ὄν ὄντως ὄν)<sup>11</sup>. La Mónada es «*la imagen incorpórea de Dios*»<sup>12</sup>. Aparte de los epítetos de Dios, eterno, imperecedero, etc., también Filón utiliza otros que no habían sido hasta entonces jamás aplicados, como ἀκατονομάστος (innombrable) o ἄρρητος (inexpresable). Todo ello sirve para confirmar la gran trascendencia de Dios en el mundo hebreo.

Ahora bien, se puede observar que en el pensamiento de Filón hay cierta ambigüedad, la cual, en nuestra opinión, no deja de ser aparente, pues se halla en él la piedad de un judío, cuya creencia se basa en el hecho de que Dios está en relaciones constantes con el hombre, sosteniéndole, ayudándole, castigándole, es la piedad del semita. Pero también está la idea de un Dios trascendente que escapa a toda relación con el hombre, quien sólo es alcanzado por espíritus puros, desprendidos del mundo en estado de éxtasis. En realidad son dos formas de teología y trascendencia. Tal insistencia en la trascendencia divina y la elevación de Dios lleva a la concepción de unos seres intermedios, con el fin de establecer un puente entre Él y el mundo material. El más excelso de todas estas entidades mediadoras es el *Lógos*<sup>13</sup>, lo primero de cuanto Dios engendró, el πρεσβύτατος καὶ γενικώτατος τῶν ὅσα γέγονε<sup>14</sup>. Es la Sabiduría, el Verbo, imagen perfecta de Dios<sup>15</sup> y, en cierto modo, está donde Él mismo<sup>16</sup>.

9 Ph., *Cher.*, 77.

10 Ph., *Quaest. Gen.*, 2. 54; *Leg. all.*, 2. 1; *De somn.*, 1. 184. Cf. Daniélou, J., *op. cit.*, 171-172.

11 Ph., *Quod Deus sit immut.*, 11; *Quis rerum div. heres.*, 187.

12 Ph., *Spec. leg.*, 11, 176.

13 Cf. Runia, D. T., *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, Leiden, 1986, 446-451; Soulier, H., *Le doctrine du Logos chez Philon d'Alexandrie*, Turín 1876.

14 Ph., *Leg. all.*, 3. 6. 175; *Quod Deus sit immut.*, 118. También es el primogénito, πρωτόγονος, de Dios y la imagen de Éste, *Leg. all.*, 3. 96.

15 Ph., *Cher.*, 112; *De opif. mun.*, 6.

16 *De somn.*, 1.239.

En efecto, el *Lógos* es el mediador de la creación del mundo. Dios creó un modelo perfecto no sensible, incorpóreo y semejante a Él, el *Lógos*, sirviéndose de una materia indeterminada, a la que le dio forma y cualidad<sup>17</sup>, pasando del desorden al orden, teoría compartida con el estoicismo. De esta manera descansa en Dios y mantiene una conexión con lo trascendente absoluto<sup>18</sup>. Es una sustancia incorpórea, la Palabra inmaterial o Voz de Dios, concebida de forma distinta, pero subordinada a Él, a través de la cual se expresa y actúa Dios mismo, influyendo en el destino del hombre:

*χορεύει γὰρ ἐν κύκλῳ λόγος ὁ θεῖος, ὃν οἱ πολλοὶ τῶν ἀνθρώπων ὀνομάζουσι τύχην.*

«El *Lógos* divino, pues, danza en el círculo que la mayoría de los hombres llama fortuna»<sup>19</sup>.

El *Lógos* es el lugar en el que se encuentra situado el mundo ideal (ὁ ἐκ τῶν ἰδεῶν κόσμος)<sup>20</sup>. Filón distingue dos aspectos, al igual que los estoicos: ὁ λόγος ἐνδιάθετος y ὁ λόγος προφορικός. El primero consiste en el mundo inmaterial de las Ideas y el segundo en las cosas visibles de este mundo, en cuanto que son copias de las ideas inmateriales<sup>21</sup>. Esta distinción corresponde a la que se establece dentro del hombre entre el λόγος ἐνδιάθετος o facultad de la razón misma y el λόγος προφορικός o palabra hablada<sup>22</sup>.

Según Wolfson<sup>23</sup>, habría que buscar en el *Lógos* varias realidades distintas, un *Lógos* increado, que es el divino y no

17 Ph., *Leg. all.*, 3. 96:

*σκιά Θεοῦ δὲ ὁ λόγος ἐστίν, ᾧ καθάπερ ὄργανῳ προσχρησάμενος ἕκαστος μοποιεῖ.*

«Sombra de Dios es su Logos, con el que creó el mundo, sirviéndose de él como de un instrumento». Cf. *etiam*, *Cher.*, 127.

18 Ph., *De somn.*, 1.13.

19 Ph., *Quod Deus sit immut.*, 176.

20 Ph., *De opif. mun.*, 4.17.

21 Ph., *Quid Deus sit immut.*, 7.34; *De vita Mos.*, 2.127; 129.

22 Para el *lógos prophorikós*, cf. Berchman, R. M., *From Philo to Origen. Middle Platonism in Transition*, California 1984, 203-204; Ritoré Ponce, J., *La teoría del nombre en el neoplatonismo tardío*, Cádiz 1992, 64.

23 Wolfson, H. A., *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, Cambridge 1947, 200-294. Cf. Daniélou, J., *op. cit.*, 182-193.

tiene existencia diferente, y un *Lógos* creado, que es la unidad del mundo inteligible, inmanente, y actúa en la criaturas intelectuales.

El *Lógos* presenta un marcado carácter intermediario:

... οὔτε ἀγένητος ὡς ὁ Θεός ὦν οὔτε γένητος ὡς ὑμεῖς, ἀλλὰ μέσος τῶν ἀνδρῶν, ἀμφοτέρους ὀμηρεύων.

«... pues no es ingénito (el *Lógos*) como Dios ni engendrado como vosotros, sino que está en medio de los hombres, participando de ambos»<sup>24</sup>.

En él Dios ve el modelo del mundo, potencia bienhechora o creadora; es la sabiduría con la que se une para producir el mundo, aunque no es el único ente mediador, pues existen otras potencias subordinadas a Dios, ἡ ποιητικὴ, ἡ βασιλικὴ οὐκ ἰσχυρὰ, ἡ προνοητικὴ y ἡ νομοθητικὴ, potencias concebidas como independientes y de menor entidad, cuya estructura supone un elemento constante en la teología filoniana<sup>25</sup>.

Tal es el ámbito de los seres intermedios o de las también denominadas potencias, los cuales intentan establecer un puente entre Dios y el hombre, habida cuenta de la trascendencia del primero. Además, junto a estas *δυνάμεις*, están los ángeles o demonios ígneos o aéreos, quienes presentan la función de ejecutar las órdenes divinas y servir al alma a la hora de remontarse a Dios.

Toda esta concepción de los seres intermedios es platónica. Filón hace uso de un común argumento platónico para su existencia. Busca su conexión bien en las Ideas platónicas bien en las razones seminales del estoicismo<sup>26</sup>. Demonios, ángeles y almas, dice Filón<sup>27</sup>, son sólo diferentes términos para la misma clase de seres. Él designa, con una referencia al *Banquete*<sup>28</sup>, a los ángeles como los embajadores entre hombres y Dios<sup>29</sup>.

24 Ph., *Quis res div. heres*, 206. Cf. *De spec. leg.*, 1.116.

25 Para las potencias (*δυνάμεις*) y su posible fuente pitagórica, cf. Dillon, J., *The Middle Platonists. A Study of Platonism*, Londres 1977, 164-166.

26 Ph., *De sacrif.*, 2. 26; *Quaest. in exod.*, 2. 68; *De emigr. Abrah.*, 180-181; *De spec. leg.*, 1.46-48.

27 *De gig.*, 16.

28 202e.

29 *De somn.*, 134-135; 141-142.

El tercer aspecto importante del pensamiento de Filón consiste en el fin del hombre, su unión con Dios, a la que ya hemos hecho alusión anteriormente. Para conseguirla, el hombre ha de liberarse de su sensibilidad y de los vínculos del cuerpo, de la razón incluso, y esperar la gracia divina que lo lleva hasta la visión de Dios, visión que sólo se alcanza cuando el hombre ha salido fuera de sí mismo y está bajo una especie de furor (ἔκτασις), condición sobrehumana y misteriosa. Es la «sobria ebritas»<sup>30</sup>.

Influido por el platonismo, Filón sostiene un marcado dualismo entre el alma y el cuerpo o entre los elementos racionales y los sensibles en el hombre<sup>31</sup>. El alma es la parte más importante, es el νοῦς, una porción del Espíritu de Dios, eterna y divina como Él<sup>32</sup>, donde halla su reposo (ἀνάπαυσις ψυχῆς ἐν Θεῷ), término de felicidad<sup>33</sup>.

En su ascensión hacia Dios el alma encuentra la prohibición del pecado, después la obediencia a la ley, el arrepentimiento ante la misericordia, el reconocimiento de la soberanía y la adhesión al amor creador. En este sentido, Daniélou<sup>34</sup> afirma que el conocimiento de Dios, objeto esencial de la religión, comprende para Filón al mismo tiempo una serie de grados, es decir, el conocimiento de las potencias o teología afirmativa, los pequeños misterios, mientras que el conocimiento de la tiniebla o teología negativa constituye los grandes misterios<sup>35</sup>.

Mas volviendo al tema central que nos ocupa acerca de la visión de la angelología y demonología filoniana, nuestro filósofo desarrolla toda una doctrina sistemática de los seres intermedios. La creencia en éstos, ángeles y démones en su mayoría,

30 Cf. Des Places, E., *La religion grecque. Dieux, cults, rites et sentiment religieux dans la Grèce antique*, París 1969, 319. Cf. Ph., *Leg. all.*, 1. 49; 2. 31-33; *De gig.*, 12.

31 Cf., por ejemplo, *De somn.*, 123; 149.

32 Ph., *De opif mun.*, 21-22; *Quod det pot. insid.*, 24.

33 Ph., *De Somn.*, 1. 174; *Cher.*, 87; *De ebriet.*, 18; *De vita contemp.*, 3.

34 Daniélou, J., *op. cit.*, 179.

35 Para el conocimiento de Dios, cf. Beckaert, A., *Dieu et la connaissance de Dieu dans la philosophie de Philon d'Alexandrie*, París, 1943; Marmorstein, A., «Philo and the names of God», *Jew. Quart. Rev.* 22, 1931-1932, 295-306; Runia, D. T., *op. cit.*, 433-446; «God and man in Philo of Alexandria», *JThs* 39, 1988, 480-485; Treitel, J., *Gesante Theologie und Philosophie Philos von Alexandria*, Berlín 1923.

se hace imprescindible en la teología judaica y en consecuencia en la de Filón, habida cuenta de la existencia de un Dios plenamente trascendente, omnipotente, incompresible y eterno. Entre Él y los hombres ha de haber cierta conexión dependiente de entes mediadores, subordinados al Ser Supremo, que pueblan el cielo, la tierra, el aire y el agua <sup>36</sup>.

Por lo que respecta a la angelología, Filón ofrece una dimensión que inicialmente no poseía el judaísmo, ya que cultiva un pensamiento en el que los ángeles desempeñan una función central, entidades a partir de las cuales trata la problemática del *Lógos*, como veremos a través del análisis de los textos seleccionados.

Hay quien piensa <sup>37</sup> que el culto a tales seres pertenece al paganismo semítico más que al judaísmo y que fue propagado por los fieles de los dioses sirios al mismo tiempo que los adoradores de Jehovah, lo que supone una gran importancia para la explicación de los orígenes de la angelología judeo-cristiana y su desarrollo posterior.

En el mundo griego *ἄγγελος* siempre ha sido aplicado a Hermes, el mensajero por antonomasia de los dioses (*θεῶν ἄγγελος, κῆρυξ*), al igual que Iris <sup>38</sup>. El primero cumple, además, la misión de psicopompo, conductor de las almas hacia el reino del Hades. En la misma medida también se asigna el término de *ἄγγελος* a otras divinidades infernales, aquellas que vienen a guiar a los hombres a las sombras <sup>39</sup>. Los Olímpicos utilizan a los *ἄγγελοι* para comunicar su voluntad a los mortales, en cuyos asuntos mundanos intervienen dada su proximidad, su carácter común y apariencia antropomórfica.

Los griegos consideran la adoración de los ángeles como de importación extranjera. Proclo, sin embargo, en el si-

36 Cf. Cumont, F., «Les anges du paganisme», *RHR* 71, 1915, 168.

37 Cf. Cumont, F., *art. cit.*, 163.

38 Cf. Roscher, W. K., *Lexicon der Griechischen und Römischen Mythologie*, Hildesheim 1978 (Leipzig, 1886-1890), s. v. «Hermes» et «Iris». Cf. Heraclit., *All.*, 27; Acus., 9 B 5 DK; Pl., *Cra.*, 407a-408b.

39 *ἄγγελος καταχθονία*, *Schol. Theocr.*, II. 12. Ártemis es *ἄγγελος* en Siracusa, idéntica a Hécate. Cf. Roscher, W. K., *op. cit.*, s. v. «angelus»; *ἄγγελος καταχθονίαι*, cf. Cumont, F., *art. cit.*, 163.

40 Procl., *In R.*, II. 255. 21. Cf. Pl., *Cra.*, 407e; 408b.

glo v. p. C., cree que el nombre de ἄγγελος no es exótico ni aparece solamente en la teosofía bárbara <sup>40</sup>:

καὶ οὐ ξενικὸν τὸ ὄνομα καὶ βαρβάρου θεοσοφίας μόνης,  
ἀλλὰ καὶ Πλάτων ἐν Κρατύλῳ τὸν Ἑρμῆν καὶ τὴν Ἴριν  
θεῶν ἀγγέλους εἶναί φησιν, ...

«No es extranjero el nombre ni sólo de la teosofía bárbara, sino que Platón en el Crátilo afirma que Hermes e Iris son mensajeros de los dioses, ...».

Filón de Alejandría ve a los ángeles como almas incorpóreas, habitantes del aire <sup>41</sup>, entre el cielo y la tierra, a las cuales asimila los demonios de los griegos y afirma que son obra de los filósofos helénicos <sup>42</sup>:

... οὐκ ἄλλοι φιλόσοφοι δαίμονας, ἀγγέλους Μωυσῆς ὄνομα ζεῖν· ψυχαὶ δ' εἰσὶ κατὰ τὸν ἀέρα πετόμεναι. καὶ μηδεὶς ὑπολάβῃ μῦθον εἶναι τὸ εἰρημένον.

«... A ellas otros filósofos acostumbran a llamar demonios y Moisés ángeles, mas son almas que vuelan por el aire y nadie cree que es un mito lo que se cuenta».

Nuestro filósofo halla cierta asimilación de estas almas incorpóreas a los ángeles <sup>43</sup>. Pero entre ambos existe una distinción no de sustancia, sino de pureza, ya que los segundos no están dotados de una mezcla de naturaleza espiritual e irracional, como sucede con nuestras almas, sino que están desprovistos de la misma, resultando sólo entidades intelectuales, puras, semejantes a la Mónada y consecuentemente más cercanas al mundo divino <sup>44</sup>. Las mejores de ellas, tras librarse de toda materia, se elevan a un estado superior, convirtiéndose en espí-

41 Cf. Decharneux, B., «Angeles, démons et Logos dans l'oeuvre de Philo d'Alexandrie», *Actes du Colloque de Liège et de Lovaine-Le-Neuve, 25-26 Nov., 1987*, Lovaina 1989, 152-155; Dillon, J., «Philo's Doctrine of Angels», *Winston, D. - Dillon, J., Two Treatises of Philo of Alexandria: a Commentary on De Gigantibus and Quod deus sit immutabilis*, California 1983, 197-206.

42 *De gig.*, 6. 3. Cf. *De somn.*, 1. 141. Cf. *etiam* Nikiprowetzsky, V., «Sur une lecture démonologique de Philo d'Alexandrie *De Gigantibus* 6-8», *Homagè à G. Vajda*, Lovaina 1980, 43-71.

43 Cf. *De conf. ling.*, 174. 34.

44 *Spec. leg.*, 1. 66.

ritus bienhechores<sup>45</sup>. Tales almas puras, con tendencia a vigilar la tierra, son denominadas démones por los filósofos, mientras que la literatura religiosa judía las llama ángeles en cuanto seres mediadores del plano divino y humano.

Entre las almas humanas, los démones y los ángeles hay un punto de diferencia<sup>46</sup>, pues los démones son almas más sutiles que las humanas, y los ángeles se muestran a los hombres con una bondad admirable, cuyo brillo luminoso les acerca al esplendor divino<sup>47</sup> y a la providencia de Dios (*προνοία ἐκ Θεοῦ*), en calidad de entidades transmisoras de la voluntad del Ser Supremo, quien mantiene una trascendencia radical<sup>48</sup> respecto a todo lo invisible y visible, incluido, por supuesto, el hombre, siendo buena muestra de ello su resplandor totalmente mortífero y cegador para todo viviente<sup>49</sup>. De ahí que Dios jamás se dirija a nosotros de forma directa, sino por medio de mensajeros o *ἄγγελοι* que cumplen sus designios, los cuales al mismo tiempo pueden manifestarse como invisibles y cubiertos por una nube<sup>50</sup>, actuando a modo de guías o protectores.

No obstante, algunos de estos seres, bien sean démones o ángeles, indignos del nombre que llevan, pueden resultar malvados<sup>51</sup>:

*οὗτοί εἰσιν οἱ πονηροὶ τὸ ἀγγέλων ὄνομα ὑποδύμενοι*<sup>52</sup>.  
«Ellos son diablos que revisten el nombre de ángeles».

Se trata de seres creados por Dios para hacer su trabajo de castigo, como sus ministros, con el fin de aislarlo de la imputa-

45 Cf. Decharneux, B., *art. cit.*, 1989, 155-158.

46 *De gig.*, 16.

47 *De vita Mosis*, 1. 66-67. Cf. Iamb., *Myst.*, 2. 3; 2. 8.

48 *De somn.*, 1. 240; 1. 157.

49 *De somn.*, 1. 143.

50 *De vita Mosis*, 1. 166.

51 *De gig.*, 16. Cf. Cumont, F., *art. cit.*, 164, n. 2. Por el contrario, para los neoplatónicos τὸ ἀγγελικὸν φῶλον ἀγαθοειδές ἐστιν. Procl., *In Cra.*, 128, p. 75. 17 Pasquali [*Procli Diadochi in Platonis Cratylum commentaria*, G. Pasquali (ed.), Leipzig 1908]. Para la identificación tardía de los ángeles y los démones en otras religiones, cf. Cumont, F., *art. cit.*, 168-169.

52 *De gig.*, 17. 4.

53 Cf. Dillon, J., *op. cit.*, 173. Dillon cree que los ministros de Dios eran los dioses más jóvenes de *Timeo* (41 a) o los dioses planetarios, no exactamente *δαίμονες*.

ción de ser la causa del mal <sup>53</sup>. Ésta es la única ocasión donde Filón menciona a los démones perversos. Son potencias que vienen a vigilar e inspeccionar todo <sup>54</sup>. Junto a ellos, existe otro grupo, el de los ángeles superiores, quienes han intervenido en la construcción del cosmos. Son los ángeles de las naciones <sup>55</sup>:

ὅτε διεμέριζεν ὁ ὑψιστος ἔθνη, ὡς διέσπειρεν υἱοὺς Ἀδάμ, ἔστησε ὄρια ἔθνων κατὰ ἀριθμὸν ἀγγέλων θεοῦ· (...) ὅσοι γὰρ θεοῦ λόγοι, τοσαῦτα ἀρετῆς ἔθνη τε καὶ εἶδη.

«Cuando repartía el Supremo las naciones, como Adán distribuyó a sus hijos, puso regiones de pueblos conforme al número de los ángeles de Dios ... Pues cuantos (sc. los ángeles) son el Lógos de Dios, tantas regiones en virtud y formas existen».

En cuanto a la cuestión relativa al nombre de los ángeles, impuesto por los filósofos griegos, la volvemos a encontrar en un interesante pasaje del *De plantatione* <sup>56</sup>, donde, además, el término se aplica a los héroes:

... ἀνωτάτω δ' εἶναι πρὸς αὐτῷ τῷ αἰθέρι τὰς καθαρωτάτας, ἃς οἱ μὲν παρ' Ἑλλήσι φιλοσοφήσαντες ἥρωας καλοῦσι, Μωυσῆς δὲ ὀνόματα εὐθυβόλῳ χρώμενος ἀγγέλους προσαγορεύει, πρεσβευομένας καὶ διαγγελλούσας τὰ τε παρὰ τοῦ ἡγεμόνα τοῖς ὑπηκόοις ἀγαθα...

«... Pero más arriba, en el mismo éter, están las más puras (sc. las almas), a las que quienes se dedican a la filosofía entre los griegos llaman héroes, y Moisés, sirviéndose de un nombre exacto, designa como ángeles, enviados y dispensadores de bienes por parte del Supremo a los súbditos».

pasaje que habría que conectar con otro de *De confusione linguarum* <sup>57</sup>:

Cf. pp. 172-173. Por otro lado, sería erróneo ver en Filón una presencia maléfica en el universo, lo cual estará en contradicción con la providencia divina.

<sup>54</sup> *De somn.*, 1. 140.

<sup>55</sup> *De posterit. Cain.*, 89; 91; 92. Para el número de los ángeles, cf. Blázquez, J. M.<sup>a</sup> - Martínez-Pinna, J. - Montero, S., *Historia de las religiones antiguas*, Madrid 1993, 112 - 113

<sup>56</sup> 14. 6-11. Los ángeles son confundidos con los héroes de los griegos. Cf. Bréhier, E., *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, París 1908, 126-128.

<sup>57</sup> 174.

ἔστι δὲ καὶ κατὰ τὸν ἀέρα ψυχῶν ἀσωμάτων ἱερώτατος χορός ὁπαδός τῶν οὐρανίων ἀγγέλους τὰς ψυχὰς ταύτας εἴωθε καλεῖν ὁ θεσπιφθός λόγος.

«En el aire está el coro más sagrado de las almas incorpóreas, compañero de los seres celestiales. Tales almas el Lógos profético acostumbra a llamar ángeles».

En ambos textos vemos que Filón retoma, al hacer a las almas habitantes del aire, la teoría pitagórica de los démones y los seres intermedios<sup>58</sup>, entidades aéreas que guían a los mortales durante la existencia terrena, si bien existe una diferencia fundamental entre las almas humanas y las consideradas como *ἄγγελοι*, según ya hemos demostrado, pues unas han descendido a los cuerpos, mientras que otras no han querido unirse a ningún elemento material<sup>59</sup>.

En el *De Somniis*<sup>60</sup> también son los ángeles almas que transmiten las órdenes de Dios, de igual manera que un padre a sus hijos. Los ángeles conocidos como los «*ángeles de la inteligencia*»<sup>61</sup> (*ἄγγελοι διανοίας*) son los guardianes del alma (*δορυφόροι ψυχῆς*), la cual cae dentro de los cuerpos<sup>62</sup> y se ve arrastrada por la atracción corporal, atracción magistralmente interpretada a modo de alegoría a partir del *Génesis* 6.5<sup>63</sup>. Tal es la descripción más usual del vocablo *ἄγγελος*, almas puras y felices, pertenecientes al séquito de Dios<sup>64</sup>, incorpóreas<sup>65</sup>, pero con apariencia antropomórfica<sup>66</sup>:

58 14 B 1a DK.

59 *De gig.*, 12. Cf. Decharneux, B., *art. cit.*, 157.

60 1. 141. Tal identificación de las almas con los ángeles habría que remontarla al pensamiento griego, lo cual se observa más claramente en *De somn.*, 1. 151.

61 *De somn.*, 1. 27. 5.

62 Cf. Decharneux, B., *art. cit.*, 156. Decharneux expone que si los ángeles son las almas sin cuerpo y los hombres las almas dotadas de un cuerpo, es evidente que, en el pensamiento filoniano sobre el alma, los hombres no son más que los ángeles caídos, de los cuales algunos aspiran a volver a su condición primigenia.

63 *Quos Deus sit immut.*, 1. 1; 3. 1. Cf. Pépin, J., «Remarques sur la théorie de l'exégèse allegorique chez Philon», *Actes du Colloque National sur Philon d'Alexandrie*, Lyon, 1966, París 1967, 131-161.

64 *De conf. ling.*, 171.

65 *De sacrif. Abel. et Cain.*, 5. 4. Con las almas felices Filón hace una referencia evidente al mito platónico del *Fedro*, 247 a. Cf. *Quod Deus sit immut.*, 158. 2: ángel servidor de Dios.

66 *De somn.*, 1. 232. 3; *De Abrah.*, 113. 2.

... ἱεραὶ καὶ θεῖαι φύσεις, ὑποδιάκονοι καὶ ὑπαρχοὶ τοῦ πρώτου θεοῦ, δι' ὧν ὅλα πρεσβευτῶν ὅσα ἂν θελήσῃ τῷ γένει ἡμῶν προθεσπίσαι διαγγέλλει<sup>67</sup>.

«...Naturalezas sagradas y divinas, sirvientes y funcionarios de Dios Supremo, por medio de las cuales, como embajadores, anuncia cuanto quiera predecir a nuestra especie».

Hasta ahora el citado término se refería a entidades anímicas divinas, aunque Cumont señala<sup>68</sup> que el Ser Supremo puede recibir el nombre de ángel, ya que se manifiesta a sus fieles para protegerlos, una de las funciones básicas de los ángeles, sin olvidar que son los agentes de toda obra divina en el universo. Por esta razón son ἀλείπτται<sup>69</sup>, guías o espíritus protectores ante circunstancias decisivas de la vida del hombre, vistos por su experiencia (θεασάμενοι κατὰ τὴν ἐμπειρίαν)<sup>70</sup>, los cuales, además, se encargan de alejarlo de todos los males<sup>71</sup>.

Por todo ello, no hay duda alguna de que Filón emplea ἄγγελος en calidad de «mensajero» divino<sup>72</sup>, haciendo concordar lo platónico con lo judaico, pues advierten a los hombres de los designios de Dios, de las leyes divinas regidoras de la armonía universal<sup>73</sup>: ἄγγελος προνοίας τῆς ἐκ Θεοῦ.

Dentro de la relación de λόγοι con ἄγγελοι, otro aspecto a resaltar en el pensamiento de Filón es el puente que hay entre los ángeles como ψυχαί y los ángeles como λόγοι divinos o inmortales<sup>74</sup>. Hemos visto cómo Filón asimila esas entidades a las almas humanas, las cuales han descendido a sus cuerpos,

67 De Abrah., 115.

68 Cumont, F., art. cit., 173.

69 De sobriet., 66. 1. Cf. etiam De migr. Abrah., 174. 2; De agricult., 51; Quod deus sit immut., 182.

70 De virtut., 74. 2.

71 Leg. all., 3. 177; De conf. ling., 181. 3; 181. 6; De fuga et invent., 67; Cher., 35.

72 De fuga et invent., 1. 2; 1. 3; 1. 6; 1. 7; 119. 3; 177. 2; 204. 1; 212. 3; De conf. ling., 116. 10.

73 De vita Mosis, 1. 66. 4; 1. 67. 5. En algunas ocasiones, ἄγγελος recibe el calificativo de ἀνθεστώσ, en cuanto ser que ocupa el lugar de Dios, como mensajero de las órdenes divinas. Cf. Cher., 35. 7; Quod deus sit immut., 181. 4; 182. 3; De vita Mosis, 1. 273. 1.

74 Cher., 3. 3. 5; 35. 7; De fuga et invent., 5. 2; De somn., 1. 238.

mientras que las demás quedan en el aire fuera de toda materia terrenal. Tales entes son denominados también *λόγοι*, instrumentos de la administración del mundo, que forman parte de una esfera intermedia entre los mortales y el Supremo.

En diversos testimonios Filón relaciona claramente *ἄγγελος* con *λόγος*, concebido éste como el *ἰατρὸν κακῶν*<sup>75</sup>, y al mismo nivel del primero<sup>76</sup>. Son los ángeles o *λόγοι*, ministros de Dios<sup>77</sup>, dispensadores de los bienes sobre la tierra y liberadores de los males, seres mediadores que tan sólo buscan la protección del hombre en su ascensión hacia Dios, hecho éste que les ha valido el calificativo de *ἀλείπται* y *ἀκόλουθοι*<sup>78</sup>:

ὁ δὲ ἐπόμενος θεῷ κατὰ τὰναγκαῖον συνοδοιπόροις χρῆται τοῖς ἀκολουθοῖς αὐτοῦ λόγοις, οἷς ὀνομάζειν ἔθος ἀγγέλους<sup>79</sup>.

«*El que sigue a Dios necesariamente se sirve de sus acólitos, los Lógos, como compañeros de viaje, a los que es costumbre denominar ángeles*».

Mediante ellos Dios comunica los sueños, vía transmisora de sus órdenes directas a los hombres<sup>80</sup>, los cuales sólo se manifiestan a aquellos espíritus plenamente purificados, mientras que en los que no lo están, son los ángeles quienes los iluminan<sup>81</sup>. A su vez, también ellos son los que remiten a Dios las plegarias de los hombres, teoría que encuentra su eco en los démones del *Banquete* platónico<sup>82</sup>. Circulan, por tanto, entre el cielo y la tierra, llevando los mandatos divinos a los hombres y

75 *Leg. all.*, 3. 177. 7; 178. 7.

76 *Leg. all.*, 3. 177. 10.

77 *De mut. nom.*, 87. 4; *De somn.*, 1. 195. 5; 1. 115. 7.

78 *De migr. Abrah.*, 173. 3.

79 Los ángeles son *λόγοι* en cuanto «palabras divinas», es decir, los mensajeros de las mismas, llamados así bajo la concepción de una sinécdoque. Son los que llevan la palabra de la Causa primera, partiendo necesariamente de Ella.

80 *De somn.*, 1. 189. 3; 195. 5; 196. 3. Cf. Vinagre Lobo, M. A., *La literatura onirocrítica griega anterior a Artemidoro Daldiano*, Tesis Doctoral, Universidad de Sevilla, 1992, II, 360-381; Guidorizzi, G., «I demoni e i sogni», Pricoco, S. (ed.), *Il demonio e i suoi complici. Doctrine e credenze demonologiche nella Tarda Antiquità*, Messina 1995, 169-186.

81 *De somn.*, 1. 148; 1. 115.

82 *Smp.*, 202e.

las necesidades de éstos a Dios <sup>83</sup>, cuya imagen la vemos alegorizada en la escala de Jacob <sup>84</sup>.

El *Lógos* <sup>85</sup> es el más antiguo de los ángeles (*τὸν ἀγγέλων πρεσβύτατον*) <sup>86</sup>, al tiempo que ocupa un lugar destacado en la jerarquía angélica, además de ejecutar una doble función, él es el arcángel, el primero entre los ángeles <sup>87</sup>, y, por otra parte, representa la posibilidad de elevación de las almas hacia Dios. Constituye el arquetipo de unos seres, *λόγοι*, árbitros y mediadores, que han descendido por filantropía y pena hacia la raza humana, como refuerzo y alianza <sup>88</sup>, siguiendo los dogmas de la *καλοκάγαθία* o conducta intachable.

En cuanto a la demonología filoniana, Brenk <sup>89</sup> distingue tres aspectos diferentes, probablemente correspondientes a la fecha de sus escritos y del desarrollo del pensamiento de Filón:

- 1) Ángeles como *δαίμονες-ψυχαι*, que llenan el aire, y esencialmente almas humanas incorpóreas <sup>90</sup>.
- 2) Ángeles como *δαίμονες-ψυχαι*, pero a la vez son *λόγοι*, propios de una etapa de transición.
- 3) Ángeles como *λόγοι*, buenos pensamientos, inspiraciones.

Sin embargo, para Filón está claro que, a pesar de que tanto los *δαίμονες* como los *ἄγγελοι* son seres intermedios situados a un mismo nivel, ambos términos designan realidades divinas distintas, según podemos apreciar, ya que los primeros, además, presentan unas funciones específicas. En este sentido, si ya hemos dejado en evidencia las labores atribuidas a los ánge-

83 *De somn.*, 1. 141.

84 *De somn.*, 1. 3. 3; 1. 133. 4; 1. 146 - 147. Cf. Pépin, J., *art. cit.*, 131-161.

85 No hay que olvidar que la providencia y su mediador primero, el *Lógos*, son necesarios en la comunicación con lo sensible.

86 *De conf. ling.*, 146. 3. Para las funciones del *Lógos*, cf. Decharneux, B., *art. cit.*, 162-169.

87 Habría que relacionar el término arcángel, el primero entre los ángeles, con *ἀρχή*, en el sentido del primer creador de toda la jerarquía angélica. Cf. Decharneux, B., *art. cit.*, 162-163. Cf. *etiam*, 158-159; 165-166.

88 *De somn.*, 1. 146-148.

89 Brenk, F., «In the light of the Moon' Demonology in the Early Imperial Period», *ANRW* 16. 3, Berlín 1986, 2101.

90 Las almas humanas están provistas, en principio, de una parte esencialmente divina, si bien mantienen una diferencia que las separa de la divinidad. Cf. Ph., *Leg. ad Gaium*, 112.

les, los démones suelen ser los responsables del destino del individuo, es decir, de su fortuna o desgracia <sup>91</sup>. Este destino es susceptible de recibir culto en calidad del «Buen Destino» (*ἀγαθὸς τύχη*) <sup>92</sup>, culto que se remonta al siglo IV a. de C. y del que ya hallamos constancia en el *Corpus Aristotelicum* <sup>93</sup>.

En el *De decalogo* <sup>94</sup>, en cambio, es evidente que *δαίμων* figura con la acepción de entidad intermedia, constituyente del séquito de Poseidón, el cual no puede estar formado por ángeles, propios de una visión judeo-cristiana, sino por *δαίμονες*, terminología más adecuada a la creencia religiosa griega, que alude a los mediadores y súbditos del dios marino atribuciones a aquéllos. No existe ningún dios griego acompañado de *ἄγγελοι*, en tanto que son entes pertenecientes a la cosmovisión judía. Tales entidades ejercen la misión de servir de puente entre la divinidad superior y el hombre, en calidad de intérpretes y transmisores de la voluntad divina, puesto que poseen una naturaleza sobrenatural y extraordinaria <sup>95</sup>.

Por último, convendría destacar un pasaje de la obra de Filón <sup>96</sup>, donde *δαίμων* es empleado para designar las *apariciones* o *fantasmas* de una persona fallecida, en la misma medida que los *Manes* <sup>97</sup> latinos, creencia antiquísima reflejada en los poemas de Homero <sup>98</sup> y que vendría a resaltar la inmortalidad del alma después de la disolución del cuerpo. La residencia de dichos seres se encuentra en la región infernal o en los espacios sublunares, aunque a veces son espíritus errantes.

91 *In Flaccum*, 169. 1; 179. 3.

92 *Quod omnis probus liber sit*, 39. 2.

93 Arist., *Oec.*, 2. 1353 b 21. El sincretismo de los valores en ambos términos, *δαίμων*  $\psi$  *τύχη*, lleva, en ocasiones, a ser utilizados indistintamente: *κατὰ τύχην οὐ κατὰ δαίμονα*. Cf. *etiam*, Ph., *Hypothetica sive Apologia pro Iudaeis*, 191. 17; Epict., I. 19. 19. 3.

94 54. 2. Otro pasaje, *De virtut.*, 172. 5, aunque se trata de una cita de Píndaro, ilustra prácticamente el mismo significado de *δαίμων* como ser intermedio. Cf. *etiam*, *Quod omnis probus liber sit*, 130. 5.

95 *Hypothetica sive Apologia pro Iudaeis*, 193. 14.

96 *Leg. ad Gaium*, 65. 3:

... φράσας τοῖς δαίμοσι τῆς ἀποθανοῦσης γυναικός,...

97 Cf. Daremberg, Ch. - Saglio, E., *Dictionnaire des antiquités grecs et romaines*, Graz, 1969, s. v. *Manes*. Apuleyo presenta a los Manes bajo una jerarquía sistemática y los considera como espíritus, análogos al *δαίμων* de los griegos. Cf. *Socr.*, 79; *Ov.*, *Fast.*, 5. 434; 443; 483.

98 *Il.*, 5. 445 - 453; *Od.*, 11. 601 - 604.

En conclusión, a lo largo del presente análisis se ha podido observar que la figura de Filón de Alejandría constituye el ejemplo más significativo del contacto entre la filosofía griega y la religión hebrea, quien abrirá un nuevo camino en la elaboración del dogma cristiano, resultando así una figura de gran relevancia en el intervalo que media entre los dos *Testamentos*. Supo perfectamente aunar elementos del paganismo con la tradición judía, como así se ilustra sobre todo en la creencia en divinidades intermedias, como ángeles y demonios, los cuales forman un camino imprescindible para la unión del hombre con Dios, ser completamente trascendente, al que sólo se puede llegar a través del éxtasis y el reconocimiento de la esencia divina.

El fundamento de la angelología y la demonología de Filón habría que buscarla en el ámbito griego, sobre todo, en Platón, teoría que más adelante será desarrollada por Plutarco<sup>99</sup>. Los ángeles consisten en seres intermediarios entre Dios y los hombres, puente entre ambos planos, en el que subyace la idea de la radical trascendencia divina. Son habitantes del aire, denominados *ἄγγελοι* por Moisés y *δαίμονες* por los filósofos griegos, si bien especifica Filón que almas, ángeles y demonios difieren en el nombre y pertenecen a una única realidad anímica. Son ellos los que concilian los imperativos de una plena trascendencia divina con los de una intervención del Ser supremo en el mundo. Por esta causa, se muestran más cercanos a Dios, cuyo brillo resulta letal para los hombres. Ello motiva la existencia de entidades transmisoras de su voluntad, de modo que contribuyen aún más a resaltar esa noción de la total lejanía de Dios del mundo, noción que no ha de ser entendida como una cierta despreocupación, sino tan sólo como la explicación de la presencia de almas celestiales y divinas que hagan sus veces y conecten el ámbito humano con Él.

INMACULADA RODRÍGUEZ MORENO  
Universidad de Cádiz

<sup>99</sup> Cf. Soury, G., *La demonologie de Plutarque. Essai sur les idées religieuses et les mythes d'un platonicien éclectique*, París 1942, 19-28.

## SUMARIO

A lo largo del presente análisis se observa que la figura de Filón de Alejandría constituye el ejemplo más significativo del contacto entre la filosofía griega y la religión hebrea, quien abrirá un nuevo camino en la elaboración del dogma cristiano, resultando así una figura de gran relevancia en el intervalo que media entre los dos Testamentos. Supo perfectamente aunar elementos del paganismo con la tradición judía, como así se ilustra sobre todo en la creencia en divinidades intermedias, como ángeles y démones, los cuales forman un camino imprescindible para la unión del hombre con Dios, ser completamente trascendente, al que sólo se puede llegar a través del éxtasis y el reconocimiento de la esencia divina. El fundamento de la angelología y la demonología de Filón habría que buscarla en el ámbito griego, sobre todo, en Platón. Los ángeles consisten en seres intermedios entre Dios y los hombres. Son habitantes del aire, si bien especifica Filón que almas, ángeles y démones difieren en el nombre y pertenecen a una única realidad anímica. Son ellos los que concilian los imperativos de una plena trascendencia divina con los de una intervención del Ser supremo en el mundo.

## SUMMARY

Throughout this paper, Philo of Alexandria sets up as the most outstanding link between Greek philosophy and Hebrew religion, the one to open up a new path for the making of Christian dogma, becoming so a figure to bridge the two Testaments. He perfectly knew how to put some pagan elements together with Jewish tradition, as it is clear mainly from the belief in in-between deities, such as angels and demons, whose intervention happens to be essential for the link between man and God, a completely transcendental being, who can only be reached through ecstasy and knowledge of divine essence. The basis for Philo's angelology and demonology should be hunted for in Greek culture, particularly in Plato. Angels are intermediate beings between God and man who live in the air, although Philo points out that souls, angels and demons differ in their names and belong to just one soul reality. Their task is to harmonize the imperatives of a whole divine transcendence and those of God's intervention in the world.