

Marcelo D. Boeri. "Filón de Alejandría, el tratado *Acerca de la indestructibilidad del mundo* y su relevancia como fuente de la filosofía antigua". *Circe, de clásicos y modernos* 24/2 (julio-diciembre 2020).
DOI: <http://dx.doi.org/10.19137/circe-2020-240201>



FILÓN DE ALEJANDRÍA, EL TRATADO *ÁCERCA DE LA INDESTRUCTIBILIDAD DEL MUNDO* Y SU RELEVANCIA COMO FUENTE DE LA FILOSOFÍA ANTIGUA

Marcelo D. Boeri

[Pontificia Universidad Católica de Chile]

[mboeric@uc.cl]

ORCID: 0000-0002-5747-5782

Resumen: El tratado *Acerca de la indestructibilidad del mundo* es uno de los textos filosóficos clave de Filón de Alejandría. El modo en el que el alejandrino "hace filosofía" es idiosincrático en la medida en que una parte esencial de su método se basa en su opinión de que el Antiguo Testamento coincide con lo que argumentan los filósofos griegos. En este artículo argumento que, a pesar de eso, la relevancia de Filón como fuente para el estudio de la filosofía antigua difícilmente puede ser exagerada. El alcance de este ensayo es modesto: en primer lugar, explico la estructura del tratado; luego me centro en las secciones más "filosóficas", de manera de aclarar cómo Filón incorpora algunos aspectos del platonismo a su proyecto de interpretar el Pentateuco a la luz de la filosofía griega, y cómo, aun cuando toma distancia de y critica a los estoicos, al mismo tiempo incorpora algunos detalles terminológicos y conceptuales de la Estoa, ya que los mismos son funcionales a su propio proyecto.

Palabras clave: Filón - platonismo - estoicismo

Philo of Alexandria, the treatise *On the Indestructibility of the World*, and its relevance as a source of Ancient philosophy

Abstract: The treatise *On the Indestructibility of the World* is one of Philo of Alexandria's key philosophical texts. The way the Alexandrian "does philosophy" is idiosyncratic as an essential part of his method is based on his view that the Old Testament matches with what the Greek philosophers argue. In this paper, I argue that, despite that, Philo's relevance as a source for the study of ancient philosophy can hardly be overestimated. To show that, I briefly first explain the structure of the treatise; secondly, I focus on the more "philosophical" sections to clarify how Philo incorporates some aspects of Platonism into his project of interpreting the Pentateuch in the light of Greek philosophy, and how, even though he takes distance from and criticizes the Stoics, at the same time he assimilates some terminological and conceptual details of Stoa as they are functional to his own project.

Keywords: Philo - Platonism - Stoicism



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons 4.0 Internacional
(Atribución - No Comercial - Compartir Igual) a menos que se indique lo contrario.

IRCC N° 24/2 / 2020 / pp. 13-40

Introducción: ¿Filón filósofo?¹

Una parte importante de la filosofía griega antigua se conserva de modo fragmentario: el pensamiento presocrático y el helenístico lo conocemos gracias a la tradición indirecta, es decir, a las citas que escritores posteriores hacen de obras que para nosotros se han perdido. Filón de Alejandría es una de esas ‘fuentes’ que ayudan a reconstruir los contenidos de esas obras perdidas; aunque relevante para esa reconstrucción, Filón a veces exhibe algunas características que, en cierto modo, pueden calificarse de ‘idiosincráticas’. Con cierta frecuencia hace coincidir el Antiguo Testamento con lo que dicen los filósofos griegos; a veces incluso sugiere que los filósofos paganos no están diciendo nada esencialmente diferente de lo que dice la Biblia, o que lo que dicen lo han tomado de las enseñanzas de Moisés².

1 Algunos pasajes de este texto reproducen, de manera diferente y con desarrollos también distintos, lo dicho en BOERI 2010. Algunas secciones de este artículo formarán parte de la Introducción a mi traducción anotada de *Aet.*, que, junto a *Prov.* y *Probus* (este último tratado en colaboración con Andrea Lozano y Ricardo Salles, tanto en la traducción como en las notas al texto), se publicarán en Filón de Alejandría, *Obras Completas*, Madrid, Trotta, editadas por José Pablo Martín (†) y por Marta Alesso. Los textos de Filón se citan según las abreviaturas establecidas por *The Studia Philonica Annual*

2 Véase, por ejemplo, *Aet.* 18-19; cfr. también *Her.* 214.

El *De aeternitate mundi* (*Aet.*) es uno de los tratados ‘filosóficos’ fundamentales de Filón que no solo contiene testimonios acerca de los filósofos griegos, sino que además es útil para advertir la concepción filoniana del cosmos. Filón no solo es útil para la reconstrucción de la filosofía presocrática³, sino que también es fuente de varios fragmentos de Aristóteles⁴. El *Aet.* en particular contiene la versión más completa del “argumento creciente” de Crisipo (cfr. §§ 47-51), uno de los testimonios decisivos para comprender el segundo género del ser estoico, “lo cualificado”⁵.

El artículo procederá de la siguiente manera: primero, explicaré brevemente la estructura de *Aet.*; lue-

3 Cfr. Heráclito, 22 B36, DK, parafraseado e interpretado por Filón en *Aet.* § 111; en *Aet.* § 110 parafrasea 22 B60, DK. SAUDELLE (2007) ofrece una discusión pormenorizada del *status quaestionis* acerca del testimonio de Filón sobre Heráclito, así como sobre la presencia de este filósofo en *Aet.*

4 Cfr. *Frag.* 18, 19a, 19b, 19c, ed. Ross; parte de los *Frag.* 3 y 13 (ed. Ross) son también pasajes tomados de Filón.

5 Otra versión del argumento, menos detallada, se encuentra en Plutarco, *Acerca de las nociones comunes* 1083A-1084A (cfr. SVF 2, 762; LS 28A; BS 3.5) y en Estobeo, *Extractos de física y ética* (*Ext.*) 1.177, 21-179, 17 (LS 28D; FDS 844; *Frag.* 96, EK). Cuando me es posible en la cita de los textos estoicos, doy la referencia a I. VON ARNIM 1903-1905 (cito, como es habitual, con la sigla SVF, indicando volumen y número de texto), a A.A. LONG & D.N. SEDLEY (1987) (cito LS seguido del número de texto), a K. HÜLSER (1987-1988) (cito FDS seguido del número de texto) y a M. D. BOERI & R. SALLES 2014 (cito BS 13.2, i.e., capítulo 13, texto 2). Sigo el texto de Filón editado por COHN & WENDLAND (1896-1906).

go me centraré en las secciones más “filosóficas”, de manera de mostrar el modo en que Filón incorpora algunos aspectos del platonismo a su proyecto de interpretar el Pentateuco a la luz de la filosofía griega. Finalmente, argumentaré que, aun cuando Filón es crítico del estoicismo, incorpora algunos detalles terminológicos y conceptuales de la Estoa a su propia explicación del mundo.

Aunque mi interés se centra exclusivamente en los detalles filosóficos del tratado, conviene decir unas palabras acerca del problema de la autenticidad de *Aet.*: Bernays fue el primero que en la segunda mitad del s. XIX puso en duda la autenticidad de *Aet.*⁶ Bernays⁷ sostuvo que una razón para dudar que *Aet.* fuera de Filón es que ningún judío podía llamar al mundo “dios visible” y que sería improbable que pudiera hablar de los astros como de “dioses sensibles” (cfr. *Aet.* 46). Pero como convincentemente hace notar Cumont, Filón no solo desapruueba el culto a los ídolos (y rechaza las fábulas de los poetas), sino que, como los estoicos, que con alegorías intentaban conservar los dioses populares, Filón muy bien puede haber acomodado la opinión general (*i.e.*, los cuerpos celestes son “dioses” sensibles) a su religión. CUMONT muestra que para Filón no es un problema que los astros sean dioses (en

Prov. 2.50 habla de “las ‘naturalezas divinas’ del sol y la luna”), sino que sean ‘los únicos’ dioses. Este enfoque, argumenta CUMONT, es confirmado por un pasaje de Filón (*Migr.* 179)⁸ en el que éste “increpa a los Caldeos, no porque creyeran que el mundo es dios, sino porque es el único y primer dios” (cfr. *Spec.* I 20). RUNIA, por su parte, ofreció varios argumentos para mostrar que *Aet.* debe considerarse auténtico; en su opinión, es posible especificar el tipo y género de tratado filosófico que Filón está siguiendo en el tratado (el género de *θέσις* o *quaestio infinita*;⁹ además, pueden aducirse paralelos con otros textos filónicos con respecto a la forma y estructura del escrito¹⁰. Dado que no tengo ningún argumento relevante para agregar a esta discusión, daré por supuesto que el *Aet.* pertenece a Filón; como espero mostrar, hay pasajes de ese tratado que tienen un paralelo importante en otros textos de Filón, cuya autenticidad no se ha puesto en duda.

Estructura general del tratado, sus prescripciones metodológicas y el análisis del pasado filosófico

Una de las virtudes de *Aet.* en el *Corpus Philonicum* es que muestra un esfuerzo, probablemente consciente por parte de Filón,

6 Cfr. BERNAYS (1863) y la discusión crítica de sus argumentos por parte de CUMONT (1891: ix-xvi); ARNALDEZ (1969: 13-24) también proporciona una pormenorizada discusión crítica de la tesis de Bernays.

7 Cfr. su 1863: 35, citado por CUMONT (1891: ix).

8 CUMONT (1891: x).

9 RUNIA (1981: 116-119); como indica RUNIA, “la forma literaria y el método de la *θέσις* también es relevante para los otros tratados filosóficos de Filón” (p. 118).

10 Cfr. RUNIA (1981: 112-115).

de debatir en el mismo terreno que la filosofía pagana temas relevantes para el pensamiento hebreo, del cual él se siente un digno representante (en este caso, la cuestión acerca de la “eternidad” o, más precisamente, de la “indestructibilidad del cosmos”: ὑπὲρ ἀφθαρσίας τοῦ κόσμου; *Aet.* 1)¹¹. El tratado comienza con una prescripción metodológica consistente en mostrar la relevancia que tiene invocar a Dios en cualquier tema oscuro e importante sobre el que se quiere investigar, y ello es así porque Dios “es un creador bueno y para Él nada es oscuro, ya que posee la ciencia más exacta de todas las cosas”. Que Dios “es un creador bueno” (ἀγαθός ἐστι γεννητής) y que para Él nada es oscuro es

11 La distinción entre “eternidad” e “indestructibilidad” es relevante: lo que Filón, muy platónicamente, quiere argumentar es que el cosmos, el “mundo” (κόσμος), aunque comenzó a existir en un momento del tiempo, no obstante, es indestructible. Si fuera “eterno”, podría pensarse que siempre existió (*quod non*, en opinión de Filón). Aristóteles seguramente es el primer ‘literalista’ cuando ataca la tesis de que el tiempo tiene un comienzo, una tesis que, desde luego, atribuye a Platón (cfr. Aristóteles, *Física* 251b14-26, que evoca *Timeo* 38b6-7: “El tiempo... se ha generado junto con el universo (χρόνος ... μετ’ οὐρανοῦ γέγονεν), para que, dado que fueron generados al mismo tiempo, también se disolvieran al mismo tiempo, si es que alguna vez se produce su disolución”. Más aún, si el mundo, según Platón, existió siempre o no también es algo que se discute desde Aristóteles; cfr. *Acerca del cielo* 280a30-33: “en efecto, allí (*sc.*, en el *Timeo*) [Platón] sostiene que el universo (οὐρανός) fue generado, pero que, no obstante, existirá por siempre por el resto del tiempo” (τὸν λοιπὸν ἀεὶ χρόνον; creo que esta lectura de Aristóteles es sin duda correcta).

un supuesto que, para Filón, no requiere demostración. Probablemente, no la requiere porque en el marco de su pensamiento teológico hebreo no es algo que suscite la menor duda, pero también, desde el comienzo mismo, ese punto de partida explícitamente se apoya en la autoridad de Platón, quien sostiene que el demiurgo es bueno y que en quien es bueno no hay envidia (*Timeo* 29a-e). No hay duda de que Filón suscribe el argumento platónico de que, si el mundo es “bello”, el demiurgo (“el productor o “creador” en el lenguaje filónico: γεννητής) debe ser bueno. El mundo, sostiene Platón, es el resultado de una actividad demiúrgica, cuyo modelo es “lo que siempre es y nunca deviene”, que se capta mediante la razón y la inteligencia, y se comporta de modo idéntico (*i.e.*, la Forma, *Timeo*, 29 a2-5). El mundo es, por tanto, una “imagen”, una copia de un original (*Timeo*, 29 b1-2; 48 e6-49 a1). Este argumento de Platón es el que está detrás de la tesis de Filón de que tenemos las improntas imborrables de los vicios o maldades y que, al estar modelados por ellos, debemos contentarnos si descubrimos por nosotros mismos una “imitación de la verdad” (μίμημά τι τῆς ἀληθείας; *Aet.* 2). Es decir, desde el comienzo el recurso explicativo, basado en la distinción ontológica platónica “modelo-imitación o copia”, está presente en el argumento de Filón.

El siguiente aspecto metodológico relevante tiene que ver, a mi juicio, con la intención manifiesta por parte de Filón de aclarar el significado de términos como “destrucción” y

“mundo”, nociones que “se dicen de muchas maneras” (*Aet.* 3). Es claro que el principio metodológico que gobierna esta prescripción es aristotélico: la tesis de lo *πολλαχῶς λεγόμενον*. Este tipo de detalle no solo muestra que Filón estaba familiarizado con los textos de Aristóteles (una observación que, desde luego, es una perogrullada), sino también que era consciente de la relevancia de este recurso metodológico a la hora de ponerse a examinar un problema. El análisis del término “destrucción”, por ejemplo, permite a Filón recorrer varias discusiones, candentes en su momento, en los textos de Platón, Aristóteles y de su relación con el eleatismo (mayormente con Parménides).

El tercer ‘bloque temático’, por así decir, en el que se centra la presentación general del tratado trata las variadas tesis acerca del mundo: si es eterno, destructible, eterno y destructible. De nuevo, el debate se hace a partir de las discusiones, implícitas y explícitas con Anaximandro y Parménides, Demócrito, Epicuro y los estoicos, o, más precisamente, a partir del modo en que Filón discute e interpreta esos enfoques filosóficos, lo cual de nuevo lo posiciona como “autor filosófico” (esta sección del tratado no tiene desperdicio y puede leerse como un típico “debate dialéctico” en el que Filón hace gala de su refinado conocimiento de la filosofía griega). En este ámbito de problemas Filón comenta detalladamente las explicaciones que sostienen que el mundo es ingénito e indestructible, señala (muy platónicamente de

nuevo) que en el mundo no hay desorden (*Aet.* §§ 32-38) y enfatiza con especial interés la razón de por qué Dios no está dispuesto a destruir el mundo, ya que sería tanto como cambiar el orden *–κόσμος–* en desorden. Además, si lo destruyera, sería como expresar un cierto arrepentimiento, una pasión y una enfermedad del alma: primero, decide crearlo o producirlo, luego se arrepiente y lo destruye. Pero nada de esto puede ajustarse a la naturaleza divina (*Aet.* § 40).

Dejaré aquí mi descripción general de los aspectos de procedimiento y de contenido del tratado, no sin antes mencionar que cuando Filón intenta mostrar que el cosmos es de la misma edad que el tiempo y *es su causa*, proporciona una fascinante discusión del problema del tiempo que parte de análisis “del gran Platón” (ὁ μέγας Πλάτων) y llega a la definición estoica de tiempo, que, en su opinión, está “correctamente caracterizada como dimensión (διάστημα) del movimiento del mundo” (*Aet.* § 52). La definición estoica más completa dice que el tiempo es la “dimensión del movimiento, según la cual se dice la medida de lo veloz y de lo lento, o la dimensión que acompaña al movimiento del mundo”¹². El tiempo como dimensión de lo que acompaña al “movimiento del mundo” probablemente se refiere exclusivamente a la con-

12 Cfr. Estobeo, *Ext.* 1.106, 5 ss. ed. WACHSMUTH (*SVF* 2, 509; *LS* 51B, D, E; *FDS* 808; *BS* 20.10)

flagración (ἐκπύρωσις)¹³, en la cual no tendrían el menor sentido cosas tales como lentitud o velocidad (determinaciones que aplicamos a objetos discretos que, al entrar en relaciones mutuas, permiten establecer la velocidad y la lentitud de unos respecto de otros) y, por tanto, la primera caracterización de tiempo que presenta Estobeo (cfr. *supra* n.12) no tendría mayor sentido en ese ámbito.

Lo relevante del modo en que Filón usa este tipo de argumentación estoica es que, sin estar dispuesto a suscribir la ontología fiscalista estoica ni a algunas de sus posiciones (como la de la conflagración), declara que la tesis estoica sobre el tiempo “es sana o razonable” (ὕγιής) y permite entender que el mundo es de la misma edad que el tiempo y es su causa (*Aet.* §§ 52-53). En este contexto Filón se alinea con los estoicos, no con Platón, quien, si Aristóteles tiene razón, sostiene que el tiempo se ha generado *junto con* el universo.

Platonismo y estoicismo en Filón

A*et.* es un tratado filosófico en la medida en que se propone discutir temas estrictamente filosóficos y en cuanto las referencias a la Escritura y a las tradiciones judías son mínimas en él¹⁴. No hay duda de

que en *Aet.* las referencias a la Biblia son mínimas (solamente se cita el Génesis una vez en el §19); sin embargo, a pesar de que el tono del tratado es filosófico, querría sugerir que toda la discusión de fondo apunta a mostrar que las “posiciones” del Pentateuco son verdaderas. Es probable que para Filón la afirmación de que el mundo fue hecho por Dios sea (como otras afirmaciones)¹⁵, más que una tesis filosófica, una tesis teológica apoyada en la autoridad del Génesis. La afirmación combinada de que el mundo es creado y eterno puede verse como una aserción más filosófica que teológica, ya que no es tan obvio en el texto bíblico que, a pesar de que el mundo tenga un origen, sea, no obstante, eterno¹⁶. Este enfoque –que es el de Filón– es el que tal vez se argumentaba en la sección aparentemente

lón al Antiguo Testamento se apoyan en la versión griega de los LXX, no puede decirse que el texto hebreo le haya sido completamente desconocido (habida cuenta de las frecuentes etimologías de expresiones hebreas presentes en sus tratados). Una discusión detallada sobre la relación de Filón con la *Septuaginta* se encuentra en PASSONI DELL' ACQUA 2003.

15 Como que Dios existe (*Mos.* I 75).

16 Filón atribuye esta tesis a Moisés (*Aet.* § 19). Los entrecruzamientos entre afirmaciones filosóficas y teológicas y, en particular, la permanente referencia a Platón para dar cuenta de enfoques teológicos puede entenderse mejor si se acepta la sugerencia de Calabi, según la cual Filón intenta mediar entre el pensamiento platónico y la tradición bíblica (CALABI 2008: 6). CALABI va aún más lejos cuando sugiere que Filón ha traducido el lenguaje bíblico a lenguaje platónico (2008: 37; 42).

13 Una tesis que Filón indirectamente califica de “impía” (*Aet.* § 77).

14 Cfr. COHN (1892: 37); (1916: 170-171). ROYSE (2009: 55). RUNIA 1981: 106. De un modo interesante COHN (1892: 29-30) muestra que, aunque las referencias de Fi-

perdida de *Aet*¹⁷. Uno siempre podría sugerir que la aparente antítesis entre tratamiento filosófico y teológico de un tema simplemente se podría resolver si se atiende al hecho de que la palabra φιλοσοφία en Filón puede significar tanto la filosofía griega como el estudio e interpretación del Pentateuco¹⁸; pero el hecho es que Filón

17 Aunque en los §§ 13 y 19 Filón, basado en la autoridad de Platón y de Hesiodo, presenta algunos argumentos a favor de esa tesis. Más aún, en *Aet.* § 55 invoca la autoridad del peripatético Critolao para defender la tesis de la eternidad del mundo, de modo que, si no todos, al menos algunos argumentos de Filón a favor de su posición ya están adelantados en estas secciones de *Aet.* Si eso es así, no es necesario suponer que se encontraban exclusivamente en la parte inconclusa del tratado. De acuerdo con una división más o menos estándar del texto de *Aet.*, los §§ 1-19 constituirían la introducción del tratado; entre los §§ 21-149 se presentan los argumentos que apoyan la tesis (defendida entre otros por Aristóteles) de que el mundo es ingénito e indestructible. El § 150 (“Pues bien, hemos expuesto, en la medida de lo posible, lo que por tradición hemos recibido sobre la indestructibilidad del mundo. Debemos mostrar más tarde las objeciones a cada uno [de estos argumentos]”), que parece la “conclusión” del tratado, sería un texto de transición que serviría para introducir los argumentos de Filón a favor de la tesis de que el mundo, aunque fue creado, es indestructible. Sobre las dificultades de interpretación del verbo παρειλήφαμεν, en el § 150 –en mi traducción “hemos recibido por tradición”– cfr. COHN (1916: 170); RUNIA (1981: 108-109). WENDLAND (1892: 184, citado por WINSTON 1980: 596, n. 4) pensaba que *Prov.* 1.7-8 constituía la sección perdida de *Aet.*

18 Cfr. RUNIA (1981: 142, n.15) y, más recientemente, RADICE (2009: 125), quien, siguiendo a ΝΙΚΙΠΡΩΤΕΖΚΥ (1977: 7), sugiere que en sentido estricto el enfoque de Filón no es “filosófico”, sino más bien “ale-

parece tratar ambos dominios como diferentes, aun cuando en ocasiones utilice algunos argumentos tomados de los filósofos para mostrar la plausibilidad de una tesis mosaica.

Una lectura de conjunto de sus obras muestra que Filón piensa que la doctrina correcta es la que está contenida en el Pentateuco, es decir, la doctrina que procede de Dios mismo cuyo principal vocero es Moisés, a quien Dios ha revelado sus obras y la verdad¹⁹. Uno puede tener la impresión de que Filón habría estado interesado en justificar racionalmente el Pentateuco y que a veces sus escritos exhiben un interés por mostrar que es posible probar argumentalmente, si no todos, al menos algunos contenidos de la revelación. Pero probablemente no es ése el objetivo de Filón, sino más bien ensayar una exégesis filosófica de los textos bíblicos²⁰. Es cierto que en ocasiones Filón contrasta el “dogma verdadero” (ἀληθὲς δόγμα) –que es la doctrina bíblica de que hay que creer en Dios, por ejemplo– con el dogma falso de “creer en los argumentos vanos” (τὸ πιστεῦειν τοῖς κενοῖς λογισμοῖς; *Leg.* 3.229), presumiblemente de los filósofos, pero no es menos cierto que a veces recurre a los razonamientos filosó-

górico” o “exegetico” (claro que la alegoría y la exégesis también pueden entenderse desde una perspectiva filosófica; eso es lo que, quizá, pensó Filón evocando a los estoicos, quienes avalan este tipo de procedimiento).

19 Los dichos de Moisés son, habitualmente, los del Génesis, el Éxodo, el Deuteronomio, etc. Véase, por ejemplo, *Leg.* 1.80; 2.33. *Mut.* 42. *Spec.* 1.40 et *passim*.

20 Cfr. MARTÍN (1992: 139).

ficos de los filósofos paganos para mostrar la plausibilidad racional de un dogma bíblico²¹.

Es un hecho reconocido el platonismo de Filón²²; aunque la presencia de ingredientes estoicos en el pensamiento filoniano también constituye un hecho relativamente acreditado, Filón en muchos casos se muestra muy crítico del estoicismo, de modo que parece mucho más difícil hablar del “estoicismo de Filón”²³. La asociación entre platonismo y estoicismo que el título de este apartado sugie-

re presenta todavía más dificultades. Desde la Antigüedad el estoicismo fue identificado con una forma de fiscalismo que parece estar en las antípodas del platonismo en cualquiera de sus formas. Es probable que en muchos sentidos este tipo de enfoque sea verdadero; sin embargo, los estoicos antiguos (Zenón, Cleantes y Crisipo), y especialmente imperiales (Epicteto) se sintieron ‘socráticos’, lo que desde su punto de vista en algún sentido al menos significaba ser ‘platónicos’. En ética y en cosmología la deuda estoica con Platón es bastante evidente: los estoicos, como Platón, creen que el cosmos es un ser vivo y que, por ende, debe tener alma. Aunque los estoicos defienden una tesis determinista, dicha tesis no es incompatible con un enfoque teleológico y providencialista del cosmos, que seguramente deriva del *Timeo* de Platón (30a-c). La ‘ética cosmológica’ estoica está claramente inspirada en diferentes pasajes platónicos (cfr. *Gorgias*, *Filebo* y especialmente *Timeo*)²⁴.

21 Por lo demás, para Filón no es el procedimiento argumentativo forzosamente una fuente de ‘dogma falso’. En *Deus* §§ 72-73 contrasta el θυμός, como fuente de pecados o actos incorrectos (ἀμαρτήματα), con el λογισμός, como fuente de actos correctos (κατορθώματα).

22 Véase, entre otros, RUNIA (1986: 71-467), quien establece no solo correspondencias entre el *Timeo* de Platón y las obras de Filón, sino también paralelos en el plano del vocabulario y de los conceptos (una de las aclaraciones más importantes que surge del estudio de RUNIA es que Filón usa el *Timeo* para interpretar el Pentateuco); véase también MANSFELD (1988: 83-85; 95); RADICE (1989: 141-186); MARTÍN (1992: 137-139), y DILLON (1995: 116).

23 Aquí “los estoicos” son, fundamentalmente, los estoicos antiguos y medios, a algunos de los cuales Filón cita de manera explícita en *Aet.*: a Cleantes y Crisipo en los §§ 90-91; a los discípulos directos de Crisipo, Boeto de Sidón y Diógenes de Babilonia en §§ 76-77 y a Panecio en § 76. Aunque en *Aet.* Filón nunca cita de manera explícita a Zenón de Citio, menciona (en § 18), sin embargo, su tesis de que el Caos (χάος) es agua porque su nombre deriva de “fluir” (παρά την χύσιν τούνομα; cfr. *SVF* 1, 103-104; en otros tratados Filón sí cita al estoico Zenón por su nombre (cfr. *Probus* §52, 53, 57, 97, 160).

24 Para una discusión de la ética cosmológica, de la cosmología estoica y sus antecedentes platónicos me permito enviar a BOERI (2009) y BOERI & SALLES (2014, caps. 12 y 15). La ética “intelectualista” estoica presupone y desarrolla varias premisas del “Sócrates platónico” de los primeros diálogos (especialmente *Menón*, *Protágoras* y *Gorgias*; cfr. Galeno, *In Hippocratis de humoribus* 2, vol. 16, p. 303 ed. Kühn; *SVF* 3, 260). La tesis, platónica en su origen (cfr. *Filebo* 22b), de que el ser humano tiene una inclinación natural hacia el bien es adoptada y explotada por los estoicos (cfr. Estobeo, *Ext.* 2.62, 7-14; 2.65, 7-9; cfr. *LS* 61L). La idea platónica, que los estoicos recogen, es que, si alguien elige algo que no es verdaderamente bueno, lo hace involuntariamente en contra de lo

Ahora bien, el hecho de que al menos algunos estoicos pudieran adherir a un cierto platonismo, no significa que Filón estuviera dispuesto a incorporar ingredientes estoicos a su pensamiento o que, simplemente, se pueda hablar del “estoicismo de Filón”²⁵. No obstante, los tratados filonianos están llenos de rasgos estoicos que parecen ser funcionales a lo que Filón, en un contexto particular, se propone mostrar y, por tanto, parece incorporar ciertos enfoques estoicos como recursos explicativos apropiados. Por ejemplo, en *Leg.* 1.30 reproduce, casi a la letra, la estructura estoica de la psicología de la acción y, al parecer, da por sentado que la explicación es verdadera. El pasaje reproduce, casi en todos sus detalles, el modelo estoico de la psicología de la acción, tal como se encuentra en otras fuentes: (i) la “representación” (φαντασία) es el

que es “verdaderamente” elegible, un fenómeno que solamente puede explicarse por un estado de ignorancia o por necesidad. Es decir, si hay algo que por naturaleza es verdaderamente elegible, parece que en quien posea sus capacidades cognitivas lo suficientemente entrenadas hay una “tendencia” hacia el bien.

25 Un escollo importante para esta asociación es que mientras que para Filón (como para toda la tradición platónica) Dios es una sustancia incorpórea (Filón, *Opif.* 16; *Conf.* 62), el dios estoico es un cuerpo (cfr. *SVF* 2, 1028-1048). Es cierto, no obstante, que a veces Dios es descrito por Filón en términos cuasi-materiales (*Leg.* 1.44) y los cuerpos celestes sensibles (*Opif.* 55) a veces son llamados “dioses” (cfr. *Opif.* 27; *Spec.* 2.165 y *RADICE* 2009: 128-129). En *Aet.* 10 llama al cosmos “dios visible” (ὄρατος θεός; aunque eso es lo que Filón atribuye a Aristóteles).

resultado de la acción causal de un objeto extra-mental (el φανταστόν, “lo que se representa o hace presente”)²⁶ que impresiona el alma (otro cuerpo según los estoicos) del sujeto percipiente a través de la sensación. (ii) El impulso entra en contacto con el objeto y se dirige hacia él, en tanto que el intelecto “se adhiere” (γλιχόμενος) al objeto para captarlo. El único paso omitido en la explicación de Filón es el del ‘asentimiento’ (συγκαταθέσεις), es decir, el acto mental consistente en aprobar el contenido proposicional de la representación (si el agente cree que tal contenido es verdadero), y que da lugar al ‘impulso’ (ὄρη) y a la consiguiente acción. Pero en la explicación de Filón ese paso puede estar incluido en la actividad del intelecto que ‘se adhiere’ al objeto.

Lo importante de estas líneas de *Leg.* es que Filón ensaya una descripción rápida de la psicología (estoica) de la acción en el contexto de su interpretación de la sentencia bíblica “Pues Dios no hizo llover sobre la tierra ni había ningún hombre para trabajar la tierra” (Gen. 2, 5, citado en *Leg.* 1.25). En su opinión, la frase “no había ningún hombre para trabajar la tierra” significa que la Idea de hombre no “trabajó” la Idea de sensación, pues lo que hace el intelecto humano es “trabajar” (ἐργάζεσθαι) la sensación a través de los sensibles, en tanto que ‘la Idea de intelecto’ (ἡ τοῦ νοῦ ἰδέα), por no ser un cuerpo particular, no trabaja la Idea de sensación (si

26 Véase el pasaje paralelo de Aecio, 4, 12, 1-5 (*SVF* 2, 54; *LS* 39B; *FDS* 268; *BS* 6.2).

la trabajase, la trabajaría a través de los sensibles, pero en las Ideas no hay nada sensible). Esta explicación le resulta útil a Filón para mostrar no solo que hay una especie de interrelación entre los diferentes poderes anímicos del ser vivo, sino también que, en cierto modo, hay una suerte de relación de co-dependencia entre las diferentes facultades anímicas, a punto tal que, sin sensación, el intelecto no podría actuar si Dios no le enviara lo sensible “como una lluvia”, y una vez que lo sensible ha caído como una lluvia, no habría utilidad alguna si el intelecto, como una fuente que se extiende hasta la sensación, no la pusiera en movimiento (ya que se encuentra en reposo) y la llevara hacia la captación del objeto (*Leg.* 1.28-29). Esta conceptualización de las relaciones entre intelecto y sensación enfatiza el carácter pasivo de esta última y el carácter activo del intelecto, pero, a la vez, subraya que no hay “activo” sin “pasivo”, ni “pasivo” sin “activo” (cfr. *Opif.* 8-9, donde el mundo es lo pasivo, que recibe la acción del intelecto, lo activo)²⁷. Es en este contexto de dis-

cusión que Filón esboza la psicología estoica de la acción: la sensación es el medio a través del cual el intelecto es impresionado por el objeto externo; como en la explicación anterior en la que el intelecto pone en movimiento la sensación hacia el exterior para que se produzca el impulso, en el modelo estoico de la psicología de la acción el intelecto cumple, un vez más, con la función de “extenderse” a través de la sensación. A partir del examen de este tipo de pasajes uno podría sospechar que hay razones para pensar que no constituye una contradicción en los términos sugerir la presencia de ingredientes platónicos y estoicos en un autor tan multifacético como Filón de Alejandría, un escritor que conoció perfectamente ambas corrientes de pensamiento y que sin duda abrevó en algunos de los textos más relevantes de ambas tradiciones filosóficas, haciendo en no pocas ocasiones un “uso constructivo” de ellas.

Es cierto, no obstante, que en el *Aet.* Filón presenta varios argumentos en contra de los estoicos, especialmente en la relativamente extensa sección dedicada a tratar de refutar la tesis estoica de la ‘conflagración’ (ἐκπύρωσις) y posterior ‘reorganización cósmica’ (διακόσμησις; *Aet.* 107-112), que él interpreta como una teoría que describe un cierto tipo de destrucción cósmica. El ‘platonismo’ de Filón es, como ya he indicado, un hecho reconocido y no necesita ser

27 Para la cupla “activo-pasivo” (τὸ δραστήριον-τὸ παθητόν en la terminología de Filón) cfr. especialmente *Opif.* 8, 3-5. La idea de que no hay activo sin pasivo ni pasivo sin activo es de cuño platónico (Platón, *Teeteto* 157a5-6; *Sofista* 247e3); se trata de una tesis incorporada y ampliamente explotada por Aristóteles (cfr. *Acerca del movimiento de los animales* 702a13-15; *Física* 255b1 ss.) y luego retomada por los estoicos (cfr. por ejemplo, Diógenes Laercio [DL] 7.134; *SVF* 1, 85; 493; 2, 299-300; LS 44B; *FDS* 744-745; BS 14.1. Alejandro de Afrodisia, *Acerca de la mezcla* 224, 32-225, 3; *SVF* 2, 310; LS 45H; BS 14.5. Sexto Empírico, *Contra los*

profesores 9.11-12; *SVF* 2, 301; BS 14.7). Para una discusión de este tema en Platón y Aristóteles me permito referir a BOERI 2018, especialmente 156-158; 171-172.

probado; sin embargo, si uno quisiera subrayar un ingrediente platónico que es esencial para los puntos de vista de Filón, podría recordar que la tesis platónica de las Ideas o Formas constituye una verdad básica del horizonte intelectual filoniano. A tal punto esto es así, que Filón parece equiparar las Ideas platónicas a sus “leyes especiales” (*Spec.* 1.327-329)²⁸.

La concepción de que las cosas sensibles reciben su forma y determinación de las Ideas es una tesis genuinamente platónica, que Filón incor-

pora sin dificultad a su explicación; pero el alejandrino no se conforma con reproducir lo que argumenta Platón: en tanto que para éste las Ideas son realidades eternas, ontológicamente autónomas y anteriores a la actividad creadora del demiurgo²⁹, para Filón las Ideas son creadas por Dios y, por ende, no son eternas, sino que son ontológicamente dependientes de y posteriores a Él (aunque no a su actividad creadora del mundo físico). Filón da por supuestas entonces importantes premisas platónicas, pero innovando más allá del platonismo³⁰.

El ‘estoicismo’ de Filón, en cambio, es algo más difícil de probar porque, aun cuando él mismo incorpora giros e ideas estoicas (a punto tal que incluso constituye una fuente relevante para el conocimiento del estoicismo antiguo), no es tan claro hasta qué punto se apropia de ciertas tesis y argumentos estoicos, siendo, al mismo tiempo, fuertemente crítico

28 RADICE (1989: 230-231), hace notar que las “Ideas filonianas” resultan superiores a toda comprensión humana (y por eso son “incognoscibles” o tal vez “incomprensibles”: ἀκατάληπτοι; como declara Filón en *Spec.* 1.46-47); también hace la importante observación de que las Ideas de Filón tienen una función mediadora entre Dios y el mundo material. Esto último explica que Dios no entre en contacto con la materia, pero, a la vez, introduce un problema sistemático interesante: si las Ideas son pensamientos de Dios y, “en alguna medida, deben participar de su naturaleza” (RADICE 1989: 230), ¿cómo es posible que las Ideas, aparentemente, sí entren en contacto con la materia ilimitada y le den forma? En el pasaje en el que Filón sostiene que las Ideas son ἀκατάληπτοι no parece sugerir sin más que sean “incognoscibles”, sino que “por naturaleza son ἀκατάληπτοι en cuanto a su esencia” (κατὰ τὴν οὐσίαν), aunque, de todos modos, revelan una cierta impresión y copia (ἐκμαγεῖόν τι καὶ ἀπεικόνισμα) de su propia actividad” (*Spec.* I 47; mi traducción). Es decir, para conocer o captar las Ideas “en su esencia” deberíamos disponer de un “intelecto purísimo”, del cual no disponemos pues nuestro intelecto está en un cuerpo. Sin embargo, Filón parece indicar que hay un modo “derivado” de conocer los “poderes inteligibles” (Ideas), pues ellos revelan una impresión y una copia de sus propias actividades.

29 Véase especialmente Platón, *Timeo* 28a6-8, donde el demiurgo dirige su mirada a “lo que siempre es del mismo modo”. Para un paralelo casi exacto en Filón cfr. *Opif.* 18, aunque el Dios de Filón no copia, como el demiurgo platónico, a partir de paradigmas ya existentes, sino que Dios es el arquetipo de todo lo que existe (cfr. *Aet.* 15, *Opif.* 69 et *passim*).

30 “[Dios], cuando quiso forjar este mundo visible, plasmó primero el inteligible (δημιουργῆσαι προεξετύπων τὸν νοητόν), para llevar a cabo el corpóreo utilizando un modelo incorpóreo y semejante a Dios al máximo” (*Opif.* 16; trad. Lisi 2009). La idea del “sello” o “plasmación” en el contexto de la explicación creacionista es, de nuevo, de cuño platónico (cfr. Platón, *Timeo* 39e; 50c-d).

de otras doctrinas estoicas³¹. No obstante, en muchos casos algunos argumentos estoicos son funcionales a lo que Filón se propone explicar. En esta línea argumentativa, trataré de dilucidar en lo que sigue el modo en que incorpora ‘constructivamente’ ingredientes tanto platónicos como estoicos. Dado que el ‘platonismo’ de Filón está al menos relativamente acreditado, me concentraré especialmente en algunos pasajes de *Aet.* en los que, aun mostrándose crítico de los estoicos, parece emplear algunos de sus esquemas explicativos.

Argumentos platónicos, estoicos y la explicación de Filón de la indestructibilidad del cosmos

Filón ensaya varios argumentos para tratar de mostrar que, aun que el mundo fue creado o producido, es indestructible. Comienzo

31 LÉVY ha mostrado que, aun haciendo uso de cierta terminología estoica (como οικήωσις), Filón le imprime un sentido diferente, ya que se propone mostrar que la “familiaridad” o “apropiación” (οικήωσις) no debe entenderse en el sentido de una adaptación natural del ser humano a su propio ser. En su opinión, la presencia del pensamiento en el cuerpo revela no una familiaridad, sino un extrañamiento (ἀλλοτριώσις; cfr. *Conf.* 82 y LÉVY 1998: 157). Aunque Filón admite la armonía cósmica de inspiración estoica, se rehúsa a aceptar que la conducta humana tenga su origen en el nivel más bajo de la sensación (como argumentan los estoicos; cfr. Hierocles, *Elementa Ethica* 1.1-4; 1.31-47; 1.49-2.31; 2.33-45; 3.19-27; 3.46-51 con el comentario de BASTIANINI & LONG 1992: 368; 381-387; véase también LÉVY 1998: 158 y, más recientemente, AOIZ & DAVIS 2014).

por uno de los pasajes más complejos del tratado:

Sin embargo, ahora se apartaron tanto de la doctrina verdadera que incluso a ellos mismos les ha pasado inadvertido que, al imponer la destrucción a la providencia –que es el alma del mundo–, están filosofando de un modo inconsistente. Así, pues, Crisipo, el más reputado de ellos, en sus tratados *Sobre [el argumento] creciente* establece ‘portentos del siguiente tipo’ (τεραπεύεται τι τοιοῦτον): después de establecer que “es imposible que dos [individuos] peculiarmente cualificados³² se den en la misma sustancia dice: “considérese, en vista del argumento, que un individuo está completo, y concíbese que a otro le falta un pie. Llámese ‘Dión’ al que está completo, y al incompleto ‘Teón’, y luego ampútese a Dión uno de sus pies. Entonces, si se pregunta cuál de los dos ha sido destruido, lo más apropiado es responder que Teón. Ésta, empero, es la respuesta de quien gusta de paradojas más que de la verdad, pues ¿cómo puede ser que Teón, al que no se le había mutilado ninguna parte, haya sido arrebatado, y que Dión, al que se le cortó el pie, no se destruya?³³ “Necesariamente”, dice [Crisipo], “pues Dión, al que se le cortó el pie³⁴, ha caído en la sustancia imperfecta de Teón, y como dos [indi-

32 Leyendo ἰδίως ποιούς con LONG & SEDLEY (ἰδίως ποιῶ CUMONT: ἰδίως ποιοὶ VON ARNIM: εἰδοποιούς codd.).

33 Leyendo διέφθαρχται con el cod. M (ἐφθαρχται cet. codd.).

34 Leyendo ἐκμηθεῖς con los codd. MU (οὐ τμηθεῖς codd. HP: οὐκ τμηθεῖς CUMONT).

viduos] peculiarmente cualificados³⁵ no pueden³⁶ darse en relación con el mismo sustrato³⁷, se sigue que Díon debe permanecer y que Teón es destruido. [...] Pues si uno reproduce la forma de este argumento y lo aplica al mundo en su totalidad probará de la manera más clara que incluso la providencia misma es destruida. Examínese [el asunto] del siguiente modo: supóngase, por un lado, que el mundo es como Díon –pues es completo–; por otro lado, que el alma del mundo es como Teón, porque la parte es menor que el todo. Luego, tal como el pie de Díon, así también amputése del mundo cuanto le es corpóreo. Hay que decir, entonces, que el mundo no ha sido destruido, aunque su cuerpo haya sido amputado, tal como tampoco lo ha sido Díon, aunque su pie haya sido cortado, sino que el alma del mundo [ha sido destruida], como Teón, que, sin sufrir mutilación alguna, [fue destruido]. El mundo, en efecto, ha pasado a ser una sustancia más pequeña cuando lo corpóreo de él fue amputado, y el alma fue destruida por cuanto no es posible que dos [individuos] peculiarmente cualificados se den respecto del mismo sustrato. Sin embargo, decir que la providencia es destruida es una atrocidad; y dado que [ella] es indestructible, el mundo también debe ser indestructible” (Filón, *Aet.* §§ 47-51; *SVF* 2, 397; LS 28P; *FDS* 847; BS 3.4).

Lo primero que como filósofos podríamos preguntarle a Filón es cuál es la “doctrina verdadera” de la cual se han apartado los estoicos. Desde luego que uno puede sospechar que esa doctrina verdadera es el Pentateuco, pero ningún filósofo estaría dispuesto a aceptar que puede hablarse de “doctrina verdadera” si una doctrina en particular no ha sido respaldada por un argumento que la haga razonable. Éste, sin embargo, es probablemente un aspecto que no le interesa demasiado a Filón, aunque, en cierto modo, no deja de ser sorprendente que solamente esté preocupado por el hecho de que la providencia pueda estar amenazada con ser destruida y que intente mostrar que el mundo es indestructible. Si, como cree la tradición judía, el mundo ha sido creado por Dios, no habría razones para pensar que el mundo es indestructible ya que todo lo creado está, por definición, sujeto a destrucción. Sin embargo, como se ve en la conclusión del pasaje recién citado, Filón cree que, si la providencia es indestructible, también debe ser indestructible el mundo. El supuesto es que el mundo es un ser viviente (como creían Platón y los estoicos) y, si la providencia es el alma del mundo (en efecto, un ser vivo sin alma ya no está vivo) y ella es indestructible, se sigue que el mundo también debe ser indestructible³⁸.

35 Leyendo *ἰδίως ποιοὶ* con VON ARNIM y LONG & SEDLEY: *εἰδοποιούς* codd.).

36 Leyendo *δύνανται* con el cod. M, VON ARNIM y LONG & SEDLEY (*δύνατ’* codd. HP).

37 Leyendo *τὸ αὐτὸ ὑποκειμένον* con Bernays (*τοῦ αὐτοῦ ὑποκειμένου* codd.).

38 Para la identidad entre el alma del universo y Dios cfr. *Leg.* 1. 91 (citado por LISI 2009: 103). Como me hizo notar hace años J.P. MARTÍN, no es tan evidente que Filón esté completamente cómodo con la tesis del “alma del mundo” (a este respecto cfr.

Pero además de esta razón sistemática que busca salvar la indestructibilidad de la providencia y, por ende, del mundo, el argumento sirve para reforzar la concepción filoniana de que el mundo, aunque, creado, puede ser indestructible ‘si Dios así lo desea’. En varios pasajes de sus obras Filón cita la sentencia bíblica que afirma que “en el principio Dios hizo o ‘creó’ (ἐποίησε) el mundo”, y discute e interpreta el significado de la frase “en el principio”, procurando mostrar que no debe ser entendida en sentido cronológico, sino ‘lógico’³⁹. Dado que Dios es “omnipotente” (παντοκράτωρ; *Sacr.* 63; *Gig.* 64; *Somn.* 2.172) podría, si quisiera, destruir lo que ha hecho⁴⁰. Pero si el mundo es destructible, argumentan algunos, se sigue que no puede ser eterno, ya que su eternidad implicaría que Dios no tiene poder absoluto sobre el mundo. Sin embargo, ese argumento nunca se encuentra así en Filón, quien, basado en la autoridad de Hesíodo, Platón y el Pentateuco está dispuesto a argumentar que el mundo tuvo un comienzo, pero, no obstante, es indestructible (cfr. *Aet.* §§

18-19; 25-27). Este enfoque niega el supuesto de que, si algo *x* tiene un comienzo u origen, también debe tener un final, y que la composición implica disolución⁴¹. Pero, al mismo tiempo, Filón trata de hacer plausible la tesis de que, aunque generado, el mundo es indestructible, y lo hace basándose en un pasaje del *Timeo* (41a-b) de Platón, que cita *in extenso* en *Aet.* 13 e interpreta en el sentido de que algo generado, aun siendo generado, puede ser indestructible si Dios así lo quiere. Dicho de otra manera, la voluntad de Dios puede hacer que lo generado, que por su propia naturaleza es destructible, sea indestructible.

La primera referencia filosófica relevante que aparece al comienzo del pasaje de *Aet.* 47-51 recién citado es la mención del “alma del mundo” (ψυχὴ δ’ ἐστὶ τοῦ κόσμου), una noción platónica en su origen (*Timeo* 34b-36b) que, antes de Filón, los estoicos retoman e incorporan a algunos de los supuestos básicos de su cosmología (Plutarco, *Acerca de las contradicciones de los estoicos* 1052C; *SVF* 2, 604). Pero a diferencia de lo que argumenta Platón, para los estoicos el alma del mundo es “hálito” (πνεῦμα), que todo lo penetra y, como el hálito,

RUNIA 1986: 204). Para la opinión filoniana sobre el alma del mundo cfr. *Migr.* 179-183, donde Filón acepta cierto lenguaje platónico, pero positivamente excluye el de “alma del mundo”.

39 Cfr. RADICE (2009: 131) y Filón, *Her.* 122-124; *Opif.* 7; 13; 26-29; 171; *Leg.* 2.4: “Dios es más viejo que el mundo y su artifice” (cfr. también 3.5, y *Sacr.* 65).

40 Cfr. especialmente *Sacr.* 59, donde Filón establece que no solo Dios es infinito, sino también sus poderes. Cfr. también *Opif.* 46, donde deja claro que “todo es posible a Dios” (Trad. Lisi 2009).

41 Esta tesis es explícitamente afirmada por Platón, *Timeo* 41a-b (cfr. RUNIA 1986: 236). La misma idea ya aparece en *Fedón* 78b-84b a propósito del argumento a favor de la inmortalidad del alma a partir de la afinidad o parentesco de ésta con las Ideas: la destrucción o disolución de algo es una característica de lo compuesto; pero si puede mostrarse que el alma es una entidad simple, podrá esgrimirse una razón para mostrar que no puede dispersarse o disolverse.

el alma es una entidad corpórea (ya que, en rigor, para un estoico el alma es una especie de hálito)⁴². En un sentido macrocósmico los estoicos consideraron a dios como un hálito que se difunde por todas las cosas y que, al mismo tiempo, garantiza la unidad del mundo (como veremos enseguida, esta idea es recogida e incorporada por Filón a su propio proyecto). Como Platón, los estoicos también sostuvieron que el mundo es un ser vivo dotado de inteligencia⁴³, de modo que también debe tener alma. Pero *Aet.* §§ 47-51 también presenta aspectos estoicos: la expresión ἐν τοῖς Περί ἀὑξανομένου, que yo he traducido “en sus tratados *Sobre [el argumento] creciente*”, hace referencia al libro de Crisipo en el que éste discutía el denominado “argumento creciente”, una locución probablemente forjada por los académicos del siglo III a.C.⁴⁴, pero que rápidamente

fue incorporada por los estoicos. El “argumento creciente” tiene una conexión directa con el segundo género del ser estoico: “lo cualificado” (τὸ ποιόν). Filón atribuye al estoico Crisipo la sentencia: “es imposible que ‘dos individuos peculiarmente cualificados’ (δύο ἰδίως ποιούς) se den en la misma sustancia”; para comprender este primer “portento”, debemos decir algo acerca de la teoría estoica de lo cualificado⁴⁵. El sujeto o sustrato (ὑποκεῖμενον; el primer género de ser estoico) “Sócrates” está cualificado de dos maneras: en un sentido peculiar o en un sentido común. Desde el punto de vista de su “cualificación peculiar” (ἰδίως ποιόν) el sustrato es “Sócrates” (porque es un sujeto que es portador de una cualidad peculiar: la ‘Socrateidad’); desde el punto de vista de su “cualificación común o general” (κοινῶς ποιόν), en cambio, ese mismo sujeto es ‘hombre’, ya que además es portador de esa cualidad común⁴⁶. Cada cosa singular, además de pertenecer a una clase, debe caracterizarse como la cosa singular que es: ‘este’ hombre al que llamo ‘Sócrates’ o ‘este’ caballo al que llamo ‘Bucéfalo’; tales individuos deben entenderse como ejemplificaciones apropiadas de la cualidad común ‘hombre’ y ‘ca-

42 Contrariamente a lo que pensaban los platónicos, el hecho de que el πνεῦμα sea corpóreo no da al alma, según los estoicos, carácter pasivo, sino activo. De acuerdo con la ontología estoica, lo único activo y estrictamente real es lo corpóreo (sobre este detalle y la relación entre los incorpóreos y los cuerpos estoicos me permito enviar a BOERI 2001). Véase Plutarco, *Acercas de las nociones comunes* 1073E (incluido en SVF 2, 525; BS 2.6); Plotino, 6, 1, 28 (SVF 2, 319); Alejandro, *Comentario a los Tópicos de Aristóteles* 301, 22-23, ed. Wallies (SVF 2, 329; cfr. LS 27B: BS 2.2).

43 Platón, *Timeo* 30b7-8: τόνδε τὸν κόσμον ζῶον ἔμψυχον ἔννοον; para los estoicos cfr. DL 7. 142: ζῶον ὁ κόσμος καὶ λογικὸν καὶ ἔμψυχον καὶ νοερόν.

44 Cfr. Plutarco, *Acercas de las nociones comunes* 1059B ss.; 1083A-1084A y SEDLEY (1982: 272, n.17).

45 La teoría en sus detalles es compleja; los textos principales (acompañados de un comentario) que sirven para reconstruir esa teoría pueden verse en BOERI & SALLES (2014: 46-82). Uno de los estudios más claros y filosóficamente sofisticados al respecto es el de MENN (1999).

46 Cfr. Simplicio, *Comentario a las Categorías de Aristóteles* 48.11.49.9 (LS 28E; FDS 834; BS 3.7).

ballo', respectivamente Los estoicos distinguieron diferentes sentidos de 'cualificado' el primero de ellos es el más inmediatamente comprensible: "todo lo diferenciado" ($\pi\acute{\alpha}\nu \tau\acute{o} \kappa\alpha\tau\acute{\alpha} \delta\iota\alpha\phi\omicron\rho\omicron\upsilon\acute{\alpha}\nu$). Es decir, un individuo x del mundo es F porque x es portador de una cualidad F (por eso ese x es un sujeto *cualificado*) que lo diferencia de otra cosa o, como define Simplicio, $\tau\acute{o} \kappa\alpha\tau\acute{\alpha} \delta\iota\alpha\phi\omicron\rho\omicron\upsilon\acute{\alpha}\nu$ ⁴⁷, lo diferenciado es "lo que es caracterizado de acuerdo con una cierta forma". Esa diferencia, que distingue al sujeto como tal, puede ser peculiar o común y se aplica tanto a procesos como a estados permanentes. Una cualidad es la " F -edad" o propiedad; lo cualificado, en cambio, es la cosa u objeto, el "sujeto" que satisface dicha F -edad en la medida en que es una ejemplificación apropiada de F ⁴⁸. A cualidades (propias o peculiares) como 'Socrateidad' y a una cualidad común como 'humanidad' corresponden, respectivamente, individuos peculiarmente cualificados, como "Sócrates", o incluso dios mismo, que es uno de los significados de mundo, según los estoicos, entendido como un individuo peculiarmente cualificado a partir de la sustancia total (cfr. DL 7.137) y lo comúnmente cualificado (como "humano").

47 Comentario a las Categorías de Aristóteles 165.32-166.29 (SVF 2, 403; LS 29C; FDS 833).

48 Cfr., además de los pasajes de Simplicio recién citados, Siriano, Comentario a la Metafísica de Aristóteles 28.18-29, 11 (SVF 2.398; BS 3.17).

Los estoicos estaban dispuestos a defender la tesis de que dos gemelos o dos huevos (aparentemente idénticos) se diferencian, aunque más no sea mínimamente, y que una persona con el suficiente entrenamiento epistémico es capaz de distinguir el uno del otro. Si, como parecen haber argumentado los académicos, es posible que dos cosas sean cualitativamente indiscernibles (llamemos a esta posición la "Tesis de la Indiscernibilidad de los Idénticos"; TII), se sigue que una cosa peculiarmente cualificada se daría en dos sustancias⁴⁹, lo cual es un absurdo para los estoicos pues, según ellos, es imposible que dos individuos peculiarmente cualificados se den en la misma sustancia o sujeto. El argumento creciente de los académicos parte de la premisa de que la identidad peculiar de un individuo es una función de su composición material⁵⁰, es decir, el supuesto básico del argumento creciente 'académico' es que la materia es el único principio de identidad. Pero como la constitución material de nuestro cuerpo está en permanente cambio y nuestra identidad está estrechamente asociada a la composición material de nuestro cuerpo, entonces (concluyen los académicos) nuestra identidad también se encuentra en constante cambio (cfr. Plutarco, *Acerca de las nociones comunes* 1083A-1084A).

Es en el trasfondo de este sofisticado debate sobre la identidad indi-

49 Cfr. Plutarco, *Acerca de las nociones comunes* 1077C-E (SVF 2.112; 2.1064. FDS 851; LS 280; BS 3.18).

50 Cfr. LS 1, 175; BOWIN (2003: 241).

vidual que irrumpe el argumento de Crisipo en Filón, *Aet.* §§ 47-51; ahora bien, teniendo en cuenta esta discusión, puede articularse el argumento en los siguientes pasos:

(a) supónganse, “en vista del argumento” (ἔστω θεωρίας ἕνεκα), dos individuos: Díon y Teón; éste es incompleto (le falta un pie) y aquél completo (posee todos sus miembros). (b) Supóngase también que a Díon se le amputa un pie; si se pregunta cuál de los dos ha sido destruido, la respuesta apropiada es, según Crisipo, decir que Teón, porque Díon, al que se le amputó el pie, “ha caído en la sustancia imperfecta de Teón” y como dos ‘individuos peculiarmente cualificados’ no pueden darse en el mismo sujeto, Díon debe sobrevivir y Teón perecer. Que Díon “ha caído en la sustancia imperfecta de Teón” debe significar que Díon (sin un pie) es lo mismo que Teón, o sea, no hay dos individuos (pues si los hubiera cada uno de ellos estaría peculiarmente cualificado), porque dos individuos peculiarmente cualificados no pueden darse en la misma sustancia. (c) De acuerdo con el enfoque avalado por Filón en el pasaje en cuestión, sin embargo, Díon debe perecer y Teón sobrevivir, porque a Teón no se le había mutilado nada y a Díon se le cortó un pie. Si fuera el caso de que Díon y Teón pudieran sobrevivir, habría dos objetos materiales que coincidirían en espacio

y tiempo, poseerían la misma determinación material (*i.e.*, estarían cualificados peculiarmente según la misma cualidad) y, por tanto, se darían en el mismo sujeto o sustancia (ésta es la posición respaldada por TII que, para ser cierta, debe presuponer que Díon y Teón son dos individuos diferentes).

Algunos intérpretes del estoicismo⁵¹ sostienen que lo que se propone hacer Crisipo es reducir al absurdo la premisa de que la materia es el *único* principio de identidad, y esa reducción la lleva a cabo reduciendo al absurdo la premisa de que Teón y Díon están relacionados como la parte al todo. Según SEDLEY, Crisipo “toma prestada” del argumento creciente una premisa en la que Teón y Díon se relacionan como la parte con el todo. Aunque no puede saberse con seguridad si efectivamente Crisipo tomó prestada esa premisa o si efectivamente creyó que tal premisa era verdadera, como se ve en la sección final del pasaje de Filón, es evidente que Crisipo (según la interpretación filoniana del argumento) pensó la relación entre Teón y Díon como la de una parte con el todo (como aparentemente también pensaron los académicos), pero en tanto los académicos creyeron que la parte y el todo eran individuos diferentes (cfr. Plutarco, *Acerca de las nociones comunes* 1083A-1084A, donde queda

51 SEDLEY (1982: 270), seguido por BOWIN (2003: 242).

claro que los académicos sostienen que transformaciones tales como “crecimiento” y “decrecimiento” deben entenderse como “generaciones” y “destrucciones”), los estoicos pensaron que eran el mismo individuo. Plutarco expone (en *Acerca de las nociones comunes* 1077C-E) el argumento académico en contra de los estoicos y trata de hacer evidente que éstos, al admitir que Zeus y la providencia ocupan el éter durante la conflagración, caen en contradicción pues ése sería un claro caso en el cual dos individuos peculiarmente cualificados (Zeus y la providencia) ocupan una única sustancia (en contra de lo que sostiene Crisipo en el pasaje de Filón)⁵². Pero una probable respuesta de los estoicos sería decir que Zeus y la providencia no son individuos distintos, como tampoco lo son una persona y su alma, sino aspectos de una misma entidad. Además, la última sección del texto de Filón muestra que Dión y Teón *no* pueden ser dos individuos diferentes, sino dos partes de un mismo individuo⁵³, donde queda claro que, aunque una parte no es idéntica al todo, tampoco es completamente diferente de él.

52 La identidad de Zeus y la providencia podría entenderse en términos del “fuego metafísico” sugerido por VAN STRAATEN (1969: 27; citado por MANSFELD 1979: 180).

53 La misma idea aparece en Estobeo, *Ext.* 1.177, 21-179, 17 (LS 28D; FDS 844; Posidonio F96, EK. Según Crisipo, solamente Zeus o la parte rectora del alma del mundo quedan en el fuego más puro de la conflagración (que es identificado con el éter; cfr. SVF 3, 1064 y MANSFELD 1979: 175-177).

Lo interesante de toda esta parafernalia es que Filón sostiene que, si se aplica este argumento al examen de la indestructibilidad del mundo, lo que se probará es que la providencia es destruida; no obstante, propone aplicarlo al mundo: el mundo (el que está completo) es como Dión (que también está completo pues no le falta ningún miembro). Por otra parte, el alma del mundo es como Teón porque la parte es menor que el todo. Lo que sí ha sido destruido es el alma del mundo (como Teón, que sin sufrir mutilación alguna fue destruido), ya que el mundo solamente ha pasado a ser una sustancia más pequeña cuando se le quitó lo corpóreo. Y el alma fue destruida porque no es posible que dos individuos peculiarmente cualificados se den en el mismo sujeto o sustancia (cfr. *Aet.* §§ 50-51). No obstante, concluye Filón, “decir que la providencia es destruida es una atrocidad; y dado que [la providencia] es indestructible, el mundo también debe ser indestructible”. Como es obvio, la preocupación fundamental de Filón es que el alma del mundo pueda ser destruida pues, en caso de que eso suceda, el mundo, que es un ser vivo, también debe ser destruido (*quod non* en su opinión).

Ahora bien, en el contexto en el que Filón presenta el argumento crecientemente no solo plantea una dificultad en torno del problema de la identidad individual (*Aet.* § 48), sino también en torno de la identidad del mundo, que también puede entenderse como un individuo (*Aet.* §§ 49-50). Porque si en virtud de la conflagración y posterior

reorganización cósmica todo volverá a repetirse hasta en sus más mínimos detalles (como sostienen los estoicos), cabe preguntarse si la identidad sustancial de los sujetos particulares del mundo y la identidad del mundo mismo se mantienen inalterables a lo largo de los infinitos ciclos⁵⁴. Si hubiera dos individuos cualitativamente indistinguibles (como creen los académicos), sería el caso de que un individuo peculiarmente cualificado *se dé* en dos sujetos diferentes, una tesis que los estoicos, por las razones antes aducidas, consideran falsa. Si dos individuos peculiarmente cualificados se dieran en el mismo sujeto, habría que suponer que Dión y Teón son dos cuerpos; pero, como se indicó antes, Teón es solamente una parte de Dión (*i.e.*, Dión sin un pie y, aunque una parte no es idéntica al todo, tampoco es completamente diferente de él) o el mismo Teón, pero en un momento diferente. Es claro que Dión y Teón ocupan el mismo lugar y se dan en la misma sustancia, pero no son dos individuos diferentes, sino el mismo individuo en un estado diferente. Como he indicado, Filón piensa que este argumento aplicado al mundo dará por resultado

la destrucción de la providencia: en la analogía que ahora hace Filón el mundo es Dión (porque es completo); el alma del mundo, en cambio, es como Teón (que es una parte del mundo). Pero si al mundo se le amputa lo que es corpóreo, el mundo no ha sido destruido (como ocurría con el pie que se le amputaba a Dión), sino que lo que se ha destruido es el alma (como ocurría con Teón que, aunque no se le amputó nada, es destruido). El mundo y el alma son dos partes del mismo individuo, porque, si el mundo es un ser vivo, no puede serlo sin un alma. Si uno lee este espinoso argumento, estoico en su origen, de esta manera, podría sugerir que lo que está haciendo Filón es interpretar e incorporar el argumento de Crisipo a su tesis de la indestructibilidad del mundo.

Regreso a Platón: el cosmos es creado, pero indestructible

Aunque los argumentos más detallados a favor de la tesis de que el cosmos, aunque creado, es indestructible se encontraran en la sección aparentemente perdida de *Aet.* (§150 ss.), en diversos pasajes del tratado Filón adelanta distintas explicaciones a favor de su posición. Por ejemplo, en *Aet.* §§ 52-54 presenta un argumento a favor de la tesis de la eternidad del mundo, no de su generación e indestructibilidad (que es la posición que Filón está interesado en defender). Si bien (i) el argumento, basado en la co-eternidad del tiempo y del mundo, resulta útil para confirmar la segunda parte de la tesis que Filón suscribe (a

54 Cfr. Nemesio, *Acerca de la naturaleza del hombre* 111.14-112.3, ed. Morani (*SVF* 2.625). Para la teoría estoica de la conflagración es todavía imprescindible el clásico estudio de MANSFELD 1979 (especialmente 136 ss.); como hace notar MANSFELD, para los estoicos no hay dos individuos diferentes que sean indistinguibles (1979: 179). Como hemos visto, en parte esa tesis es argumentada por Crisipo en *Aet.* 49-50. Sobre la conflagración estoica también puede verse con provecho Salles 2005.

saber, que el mundo es eterno o indestructible; a partir de la sección 52 ya habla indistintamente de “eternidad” o “indestructibilidad”), pero (ii), no obstante, no puede decirse que justifique la tesis combinada de la generación e indestructibilidad del mundo, Filón parece encontrar importante el argumento para dar cuenta de su propia posición. Uno siempre puede argumentar que en el modelo creacionista de Filón no hay lugar para pensar que haya considerado plausible, ni siquiera de una manera minimalista o deflacionaria, la concepción de que el tiempo y el mundo son co-eternos. Es más, en un notable pasaje de *Deus* 31 Filón sostiene que “Dios también es artífice (δημιουργός) del tiempo, pues incluso es el padre de su padre, y el padre del tiempo es el mundo”⁵⁵, que también es creado. No obstante, uno podría sugerir, sobre la base de otro pasaje de *Deus*, que la eternidad del mundo que le interesa defender a Filón es, en realidad, una especie de réplica de la vida de Dios, pues “su vida no es tiempo, sino el arquetipo del tiempo (τὸ ἀρχέτυπον τοῦ χρόνου), es decir, el modelo eterno (παράδειγμα αἰών); pero en la eternidad (ἐν αἰῶνι) no hay pasado (παρελήλυθεν) ni futuro (μέλλει), sino solo permanencia (o “subsistencia”; ὑφέστηκεν)” (*Deus* 32). Es claro que Filón puede estar interpretando la definición platónica de tiempo como “imagen móvil de

la eternidad” (*Timeo* 37d5: εἰκὼ δ’ ἐπενόει κινήτων τινα αἰῶνος), pero es posible sacar un mejor partido de estos pasajes. En *Aet.* 13, apoyado una vez más en Platón, Filón adelanta un importante argumento en el que, en su opinión, se muestra que el mundo, aunque generado, es indestructible; allí cita el emblemático pasaje del episodio de la asamblea de los dioses, relatado por Platón en *Timeo* 41a-b. La sección del pasaje platónico sin duda más relevante para los intereses de Filón es *Aet.* 13 (donde cita Platón, *Timeo* 41a7-b6):

dioses hijos de dioses,⁵⁶ las obras de las que soy demiurgo y padre son indisolubles (δημιουργός πατήρ τε ἔργων), a menos que yo no lo desee (ἐμοῦ γε μὴ θέλοντος).⁵⁷ [...] Dado que ustedes han sido generados, no son inmortales ni en absoluto indisolubles; no obstante, no serán disueltos ni obtendrán un destino mortal por cuanto obtuvieron en suerte mi βούλησις, un vínculo aún más grande y con mayor autoridad que aquellos con los cuales fueron vinculados cuando fueron generados.

El propósito de Filón es mostrar que puede haber algo creado que, no obstante, gracias a la voluntad de su

55 Esta afirmación tiene su contraparte en *Aet.* §§ 52-53: “el mundo es de la misma edad que el tiempo y es su causa” (para la idea de que el mundo es de la misma edad que el tiempo véase también *Opif.* 26).

56 La expresión θεοὶ θεῶν es replicada por Filón en *Spec.* 1.20 (citado por MARTÍN 1998: 168).

57 Traduzco el pasaje platónico tal como es citado por Filón en *Aet.* 13. El texto de Platón dice “generadas (i.e., “obras generadas”) por mí son indisolubles (δ’ ἐμοῦ γενόμενα ἄλυτα), a menos que yo no lo desee”, pero a los fines de lo que le interesa mostrar a Filón la diferencia es irrelevante.

creador sea indestructible. Sin embargo, es curioso que ni este pasaje ni en ningún otro de *Aet.* dedique una discusión más detallada a la cuestión de la voluntad de Dios que, como causa del mundo, puede querer hacer (*i.e.*, “causar”) que el mundo, a pesar de ser algo generado, sea indestructible. El objetivo de Filón es hacer persuasiva la idea de que, aunque creado y a pesar de su naturaleza corruptible, el mundo puede ser eterno ya que *es cohesionado* por un vínculo más poderoso (la voluntad del creador). Aquí reaparece de nuevo una idea estoica, *i.e.*, el poder “cohesionante” de dios como causa cósmica o como “principio activo” que atraviesa la totalidad de la materia. Dicho de otro modo, Filón, muy estoicamente, presenta a (su) Dios como “causa cohesionante” (un modo estrictamente estoico de causalidad)⁵⁸ del cosmos. En *Her.* 246 (cfr. también *Aet.* 13) Filón argumenta que quienes sostienen (i) que el universo (τὸ πᾶν) es ingénito se oponen a los que introducen una generación de él, y que (ii) quienes dicen que será destruido se oponen a quienes argumentan que es destructible *por naturaleza* (φθαζτὸν μὲν εἶναι φύσει), pero, no obstante, nunca se destruirá “por ser cohesionado por un vínculo más poderoso, la voluntad del que lo ha creado (τῆ

τοῦ πεποιηκότος βουλήσει). Que el universo no se destruirá por ser cohesionado por un vínculo más poderoso es la tesis de Filón γ, claramente, es la manera en que él ha incorporado aquí el *dictum* platónico de *Timeo* 41a7-b6, según el cual la βούλησις del creador es un vínculo aún más grande y de mayor autoridad que los que lo ligaron a lo generado cuando fue creado. De acuerdo con tales vínculos, si algo es creado, está en su propia naturaleza ser destruido, pero, según Filón, es un proceso que puede ser intervenido y modificado por Dios.

Otro detalle interesante es que el argumento a partir del tiempo (en *Aet.* § 52 ss.) y a favor de la eternidad del mundo ofrece una confirmación parcial de la tesis que defiende Filón: aunque en su opinión el condicional “si el tiempo es ingénito, también el mundo es ingénito” es falso (pues el tiempo, como el mundo, fue creado, razón por la cual el antecedente del condicional debe ser falso), otra parte de ese argumento descansa en una premisa que Filón considera verdadera: “el tiempo no existía antes del mundo”. En efecto, en *Opif.* 26, en el contexto de su interpretación (no cronológica) de la expresión ἐν ἀρχῇ en la sentencia bíblica “en el principio Dios hizo el cielo y la tierra” (Gen. 1, 1), argumenta contra los que piensan que tiene valor cronológico que ése no puede ser el caso “pues no había tiempo antes del mundo, sino que nació con él o después de él”⁵⁹, una

58 Galeno afirma que “ningún otro lo denominó así (*i.e.*, lo que en sentido propio se llama “causa cohesiva”: συνεικτικὸν αἴτιον) antes de los estoicos ni admitió su existencia” (cfr. Galeno, *Synopsis Librorum Suorum de Pulsibus* 9.458, 8-14; *SVF* 2.356; *BS* 14.24).

59 Trad. LISI (2009), ligeramente modificada.

explicación que en *Aet.* 53 se formula de la siguiente manera: “lo más absurdo de todo es suponer que cuando no había tiempo hubo en algún momento mundo”. Como en *Opif.* 26, también en *Aet.* 52 Filón ve con buenos ojos la caracterización estoica de tiempo (“la dimensión del movimiento del mundo”)⁶⁰ pues, como argumenta en *Opif.*, dado que el tiempo es la dimensión del movimiento del mundo, el movimiento no podría ser anterior a lo movido, sino que tiene que ser o posterior o simultáneo, de donde se sigue que el tiempo debe ser de la misma edad que el mundo o más joven que él (cfr. también el paralelo de este argumento en *Aet.* 53).

Más aún, si el pasaje de *Deus* 32 (mencionado arriba) se conecta con *Aet.* 13, puede entenderse más fácilmente por qué el mundo, a pesar de ser creado, puede ser indestructible. Como vimos antes, Dios no se encuentra en el dominio del tiempo, entendido éste en términos de pasado, presente o futuro (cfr. Filón, *Sacr.* 47); su vida no es tiempo, sino el arquetipo del tiempo, que es un modelo eterno. La “categoría temporal” en la que hay que ubicar a Dios es la de “permanencia” que es lo mis-

60 Este pasaje es recogido por VON ARNIM como SVF 2.509; la misma definición de tiempo (atribuida al estoico Crisipo) es testimoniada por Simplicio, *In Cat.* 350, 16 (SVF 2.510) y por Sexto Empírico *Contra los profesores* 10.170 (SVF 2.513). En *Aet.* 52 Filón dice que “de acuerdo con los que suelen definir las cosas, el tiempo es ‘correctamente caracterizado’ (εὖθυβόλως ἀποεδόσθαι) como dimensión del movimiento del mundo”.

mo que la eternidad de Dios, quien por un acto de su voluntad confiere al mundo una característica esencial suya: la eternidad. Una vez más, Platón es el filósofo griego que oficia de mediador entre la filosofía griega pagana y el judaísmo del alejandrino. A la pregunta “¿por qué el mundo, que es creado, puede ser eterno?” Filón podría simplemente responder “Porque Dios así lo quiere”, y como Dios es omnipotente y al Él solo le es posible llevar a cabo cosas que para nosotros son imposibles (*Spec.* 1.282; *Mos.* 1.174), puede decidir, en un acto de su voluntad, que la característica esencial de todo lo que es generado (ser corruptible) quede eliminada. Uno puede pensar que se trata de un movimiento argumentativo típico del judaísmo, pero Filón – aun pensando que la idea original es de Moisés: *Aet.* 19– puede reclamar una filiación genuinamente platónica de este artificio explicativo⁶¹.

Epílogo: Filón como ‘exégeta filosófico’ del Pentateuco

Como ya he indicado, Filón no aprueba la tesis estoica de la conflagración; sin embargo, a veces es menos severo al respecto y es capaz de sacar partido de un enfoque filosófico que, en principio, no avala: si una explicación estoica es –o puede ser– funcional a sus intereses en cier-

61 RUNIA (1986: 236-237) convincentemente sugiere que Filón identifica βούλησις y πρόνοια, y que se trata de dos nociones que “se encuentran íntimamente conectadas con la creación y conservación del cosmos”.

tos contextos, tal explicación puede ser reivindicada:

La división (διανομή) del animal en miembros muestra que o todas las cosas son una o que [derivan] de una y [se disuelven] en una, a lo cual unos llamaron ‘saciedad’ (κόρος) y ‘deseo’ (χορημοσύνη), y otros ‘conflagración’ (ἐκπύρωσις) y ‘reorganización cósmica’ (διακόσμησις). ‘Conflagración’ de acuerdo con el dominio de lo caliente que gobierna las demás cosas; ‘reorganización cósmica’ de acuerdo con el equilibrio (ισονομία) de los cuatro elementos que cambian de modo recíproco (ἀντιδιόδοσιν ἀλλήλοις). Y mientras investigaba [este asunto], me pareció que esto se mostraba bastante exacto (εὐθυβολώτερον): el alma, que honra al Existente (τὸ ὄν), debe honrarlo por Él mismo no de un modo irracional ni con ignorancia, sino con conocimiento y razón (ἐπιστήμη καὶ λόγῳ). Pero el razonamiento sobre Él admite una partición y una división de acuerdo con cada una de las potencias divinas y de las excelencias. Pues Dios no solo es bueno⁶², sino también el hacedor y creador del universo⁶³, (ποιητὴς καὶ γεννητὴς τῶν ὄλων) y es providente (προνοητικὸς) de lo que creó, un conservador y benefactor, lleno de todo tipo de dicha y felicidad” (Filón, *Spec.* 1.208-209; mi trad.).

Lo más relevante del pasaje recién citado para mis propósitos es observar que Filón parece considerar plausible ahora la explicación estoica de la conflagración –el estado ígneo del

mundo o, como él dice, “el dominio de lo caliente que gobierna las demás cosas”– y posterior reorganización cósmica. A simple vista parece tratarse del mismo equilibrio inmanente al mundo que Filón parece exigir para que, efectivamente, haya mundo (cfr. *Aet.* §108; 111-112). Es cierto que, como argumenta Filón, el hecho de que “el Logos eterno del Dios eterno” corra a través del “invencible curso de la naturaleza” y reúna todas las partes y las compacte (*Plant.* 9) parece ser suficiente garantía de que la totalidad de la tierra no será disuelta por la totalidad del agua, ni el fuego será extinguido por el aire, ni éste será quemado por el fuego, pues el Logos divino se ubica a sí mismo como una especie de “frontera” de dichos elementos (*Plant.* 10)⁶⁴. Pero en el pasaje de *Spec.* recién citado Filón concede que la διακόσμησις puede cumplir una función similar a la del Logos eterno de Dios respecto de los elementos, incorporando de ese modo un importante ingrediente estoico. Además, como ya he señalado, incluso en *Aet.*, donde Filón se muestra particularmente severo con los estoicos, adopta algunos esquemas explicativos estoicos como propios: en varios pasajes de *Aet.* (§§ 36-38; 137), la permanencia del “vínculo cohesionante” (συνέχων δεσμός) es la garantía de la unidad y continuidad del mundo. En *Aet.* 37 argumenta que el mundo no se destruirá porque

62 Cfr. Platón, *Timeo* 29a3; e1.

63 Platón, *Timeo* 28c3-4; 37c7.

64 Para la interpretación de Filón del Logos como el lugar de las Ideas cfr. *Opif.* 17-20, 146; véase también SELLIN (2004: 168-170), y MARTÍN (2009: 53-56; 60-61).

“la naturaleza que lo cohesiona (ή συνέχουσα φύσις) es invencible debido al enorme vigor de su fuerza”; más adelante, en el contexto de una prueba a favor de que el mundo es ingénito e indestructible (tesis que Filón no aprueba), argumenta que “si la naturaleza del mundo es no solo ingénita sino también indestructible, es evidente que también el mundo se mantiene cohesionado y es controlado por un vínculo eterno” (§ 75); en *Aet.* § 125, muy estoicamente homologa la tensión neumática (πνευματικὸς τόνος) a un vínculo que, aunque no es irrompible, es “difícil de disolver” (cfr. también *Plant.* 9 y *Mut.* 240).

Como se ve, la relevancia que tiene en Filón la tesis estoica de que el mundo está unido gracias a un vínculo cohesionante (*Aet.* 137) es difícil de exagerar; uno siempre podría objetar que los pasajes citados de *Aet.* en los que el vínculo, poder o naturaleza cohesionante tienen relevancia pertenecen a la sección del tratado que no refleja necesariamente el punto de vista de Filón (a saber, que el mundo es generado, pero, de todos modos, indestructible). Pero se pueden citar numerosos pasajes de los tratados filonianos en los que, positivamente, esa idea desempeña un papel relevante (cfr. entre otros, *Her.* 23-24)⁶⁵.

65 Un pasaje paralelo se encuentra en *Fug.* 112 (recogido por VON ARNIM como SVF 2, 719): “El Logos del Existente (ὁ τε γὰρ τοῦ ὄντος λόγος), que es un vínculo de todas las cosas, como se ha dicho, no solo cohesiona (συνέχει) todas las partes, sino que también las compacta (σφίγγει), impidiendo que ellas se disuelvan y dispersen”.

Para concluir, Filón construye su argumento de un modo ecléctico a partir de tradiciones, estoicas e incluso pitagóricas⁶⁶. Aunque con frecuencia hay un cierto acuerdo en creer que Filón fue un autor notoriamente ecléctico, el alcance de su eclecticismo no siempre es evidente. A partir de los argumentos textuales y conceptuales presentados en este ensayo uno podría ver, al menos relativamente aclarados, algunos aspectos de la índole del eclecticismo de Filón en *Aet.* y otros tratados: en primer lugar, hay una presencia dominante de ingredientes platónicos, de los cuales Filón toma como propias la doctrina de las Ideas, de la creación y de que Dios, gracias a su voluntad y omnipotencia, es capaz de llevar a cabo cosas que, por su propia naturaleza (como que una entidad generada, como el cosmos, sea, no obstante, eterna), son en principio imposibles. En segundo lugar, cabe señalar la también importante presencia de elementos estoicos que, aunque más problemáticos en *Aet.* –habida cuenta de que Filón se muestra allí bastante severo con los filósofos estoicos–, sin embargo, parece incorporar en otros contextos. Quizá la presencia estoica más fuerte e incontrovertible en Filón pasa por su teoría del λόγος; aunque en *Aet.* no hay una discusión pormenorizada de la misma (salvo la breve referencia en *Aet.* 68, donde argumenta que “la naturaleza le ha dado al hombre el λόγος como su privilegio”, un giro que recuerda el *dictum* es-

66 STERLING (2004: 24, 29); NICKELSBURG (2004: 59).

toico de que el λόγος es “artesano del impulso”; DL 7.86), y si bien no puede decirse que el λόγος filónico sea idéntico al estoico, sí hay varias referencias en *Aet.* –indicadas antes– al poder o fuerza cohesionante, que también es una de las funciones del λόγος estoico. En varios pasajes de Filón la actividad de Dios como principio vinculante de todas las cosas se atribuye al Logos divino (cfr. *Her.* 188-189).

Creo que no hay en Filón intereses ‘exclusivamente’ filosóficos: el recurso a los argumentos y diferentes sistemas filosóficos con frecuencia lo hace en vista de una mejor comprensión de un texto bíblico⁶⁷ (incluso en un tratado filosófico como *Aet.*). Aunque Filón es crítico del estoicismo, incorpora algunos de sus recursos conceptuales. Incluso, como he mostrado antes, hay casos en los que, luego de hacer una crítica severa de la teoría estoica de los ciclos cósmicos, Filón encuentra la manera de hacer coincidir la reorganización cósmica con el Logos eterno en su carácter de principio estabilizador de los elementos. Esto, creo, revela una actitud y un procedimiento filosófico destacables en Filón: mantener una posición crítica respecto de lo que le parece incorrecto sin que ello impida apropiarse de recursos técnicos y conceptuales cuando ellos sean apropiados para la propia teoría.

67 Cfr. NIKIPROWETZKY (1977: 11-49; 191-192). MANSFELD provee algunas observaciones iluminadoras para entender por qué Filón elige interpretar la Escritura a la luz de la filosofía griega (cfr. su 1988: 86-89).

Ediciones y traducciones

- AOIZ, J., DENIZ, D., BRUNI CELLI, B. (2014). *Elementos de Ética. Extractos de Estobeo y glosas de la Suda de Hiercoles el estoico Hierocles* (edición bilingüe griego-español. Traducción, introducción y comentario): *Helmantica* 64/ 193; 1-195.
- ARNALDEZ, R. (1969). “Introduction”, en *Les oeuvres de Filon d’Alexandrie. De aeternitate mundi* (Introduction et notes par R. ARNALDEZ; traduction par J. POUILLLOUX), Paris: Éditions du Cerf.
- ARNIM, VON, I. (1903-1905). *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Stuttgart: Teubner.
- BASTIANINI, G. & LONG, A.A. (1992). “Hierocles” en *Corpus dei papiri filosofici greci e latini*, Parte I: Autori Noti, vol. 1**. Firenze: Olschki Editore; 268-451.
- BOERI, M.D. & SALLES, R. (2014). *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética* (Traducción, comentario filosófico y edición anotada de los principales textos griegos y latinos). *Studies in Ancient Philosophy*, Band 12. Sankt Augustin: Academia Verlag.
- COHN, L., WENLAND, P. (1896-1906). *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*, Berolini: Typis et impensis Georgii Reimerii, 1896-1906, 7 vols. (vol 7 ed. por H. Leisegang; reed. Walter de Gruyter, 1963).
- CUMONT, F. (1891). *Philonis De aeternitate mundi* (ed. et prolegomenis instructis Francis Cumont). Berolini: Georgii Reimerii.
- LISI, F. (2009). *Filón de Alejandría, La creación del mundo según Moisés* (Introducción, traducción y notas a cargo de Francisco Lisi), en J. P. Martín (ed.) *Filón de Alejandría. Obras Completas*.

Volumen I (Edición dirigida por José Pablo Martín), Madrid: Trotta.

LONG, A.A. & SEDLEY, D.N. (1987). *The Hellenistic Philosophers*. 2vols. Cambridge: Cambridge University Press.

SAUDELLE, L. (2007). "La *hodos anô kai katô* d' Heraclite (Fragment 22 B 60 DK /33 M) dans le *De Aeternitate Mundi* de Philon d' Alexandrie": *The Studia Philonica Annual* 19; 29-58.

Bibliografía citada

BERNAYS, J. (1863). "Über die Herstellung des Zusammenhanges in der unter Philon's Namen gehenden Schrift *περι ἀφθαρσίας κόσμου* durch Blat-terversetzung": *Monatsberichte der Berliner Akademie* (15 Jan.); 34-40.

BOERI, M.D. (2001). "The Stoics on Bodies and Incorporeals": *The Review of Metaphysics* 24; 723-752.

BOERI, M.D. (2009). "Does Cosmic Nature matter? Some Remarks on the Cosmological Aspects of Stoic Ethics" en SALLES, R. (ed.) *God and Cosmos in Stoicism*. Oxford: Oxford University Press; 173-200.

BOERI, M.D. (2010) "Platonismo y estoicismo en el *De aeternitate mundi* de Filón de Alejandría": *Études platoniciennes* 7 (Philon d' Alexandrie); 65-94

BOERI, M.D. (2018) "Plato and Aristotle On What Is Common to Soul and Body: Some Remarks on a Complicated Issue" en Marcelo D. BOERI, Yasuhira Y. KANAYAMA, Jorge MITTELMANN (eds.). *Soul and Mind in Greek Thought. Psychological Issues in Plato and Aristotle*. Cham (Switzerland): Springer; 153-176.

BOWIN, J. (2003). "Chrysippus' Puzzle About Identity": *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 24; 239-251.

CALABI, F. (2008). *God's Acting, Man's Acting. Tradition and Philosophy in Philo of Alexandria*. Leiden: Brill.

COHN, L. (1892). "The latest Researches on Philo of Alexandria": *The Jewish Quarterly Review* 5/ 1; 25-50.

COHN, L. (1916). "Kritische Bemerkungen zu Philo": *Hermes* 51/ 2; 161-188.

DILLON, J.M. (1995). "Reclaiming the Heritage of Moses: Philo's Confrontation with Greek Philosophy": *The Studia Philonica Annual* 7; 108-123.

HÜLSER, K. (1987-1988). *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker. Neue Sammlung der Texte mit deutscher Übersetzung und Kommentaren* Stuttgart: Frommann-Holzboog Verlag.

LÉVY, C. (1998). "Éthique de l'immanence, éthique de la transcendance. Le problème de l'*oikeiôsis* chez Philon" en LÉVY, C. (ed. avec la collaboration de Bernard BESNIER) *Philon d'Alexandrie et la langage de la philosophie* (Actes du colloque International organisé par le Centre d'études sur la philosophie hellénistique et romaine de l' Université de Paris XII-Val de Marne). Turnhout: Brepols; 153-164.

MANSFELD, J. (1979). "Providence and the Destruction of the Universe in Early Stoic Thought" en VERMASEREN, M.J. (ed.). *Studies in Hellenistic Religions*. Leiden: Brill; 129-188.

MANSFELD, J. (1988). "Philosophy in the Service of Scripture" en DILLON, J.M. & LONG, A.A. (eds.). *The Question of "Eclecticism"*. *Studies in Later Greek Philosophy*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press; 70-102.

MARTÍN, J.P. (1992) "El platonismo medio y Filón según un estudio reciente de David Runia": *Méthexis* 5; 135-143.

- MARTÍN, J.P. (1998). “La configuración semántica ἀρχή-νοῦς-θεός en Filón. Una temprana combinación de Platón y Aristóteles” en LÉVY, C. (ed., avec la collaboration de Bernard BESNIER) *Philon d’Alexandrie et la langue de la philosophie* (Actes du colloque International organisé par le Centre d’études sur la philosophie hellénistique et romaine de l’Université de Paris XII-Val de Marne). Turnhout: Brepols; 165-182.
- MENN, S. (1999). “The Stoic Theory of Categories”: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 17; 215-247.
- NICKELSBURG, G.W.E. (2004) “Philo among Greeks, Jews and Christians” en DEINES, R. und NIEBUHR, K.-W. (Herausgegeben von) *Philo und das Neue Testament. Wechselseitige Wahrnehmungen I. Internationales Symposium zum Corpus Judaeo-Hellenisticum* (1.-4. Mai 2003, Eisenach/Jena). Tübingen: Mohr Siebeck; 53-72.
- NIKIPROWETZKY, V. (1977). *Le commentaire de l’Écriture chez Philon d’Alexandrie: son caractère et sa portée; observations philologiques* (Arbeiten zur Literatur und Geschichte des Hellenistischen Judentums 11); Leiden: Brill.
- PASSONI DELL’ACQUA, A. (2003). “Upon Philo’s Biblical Text and the Septuagint” en CALABI, F. (ed.) *Italian Studies on Philo of Alexandria* (Studies in Philo of Alexandria and Mediterranean antiquity). Boston-Leiden: Brill; 25-52.
- RADICE, R. (1989). *Platonismo e creazionismo in Filone di Alessandria*. Milano: Vita e Pensiero.
- RADICE, R. (2009). “Philo’s Theology and Theory of Creation” en KAMESAR, A. (ed.) *The Cambridge Companion to Philo*. Cambridge: Cambridge University Press; 124-145.
- ROYSE, J. R. (2009) “The Works of Philo” en KAMESAR, A. (ed.) *The Cambridge Companion to Philo*. Cambridge: Cambridge University Press; 32-64.
- RUNIA, D.T. (1981). “Philo’s *De aeternitate mundi*: The Problem of its Interpretation”: *Vigiliae Christianae* 35; 105-115.
- RUNIA, D.T. (1986). *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*. Leiden: Brill.
- SALLES, R. (2005). “Ἐκτῶσως and the Goodness of God in Cleanthes”: *Phronesis* 50/ 1; 56-78.
- SELDLEY, D.N. (1982). “The Stoic criterion of identity”: *Phronesis* 27; 255-275.
- SELLIN, G. (2004). “Einflüsse philonischer Logos-Theologie in Korinth. Weisheit und Apostelparteien (1Kor 1-4)” en DEINES, R. und NIEBUHR, K.-W. (Herausgegeben von) *Philo und das Neue Testament. Wechselseitige Wahrnehmungen I. Internationales Symposium zum Corpus Judaeo-Hellenisticum* (1.-4. Mai 2003, Eisenach/Jena). Tübingen: Mohr Siebeck; 165-172.
- STERLING, G.E. (2004). “The Place of Philo of Alexandria in the Study of Christian Origins” en DEINES, R. und NIEBUHR, K.-W. (Herausgegeben von) *Philo und das Neue Testament. Wechselseitige Wahrnehmungen I. Internationales Symposium zum Corpus Judaeo-Hellenisticum* (1.-4. Mai 2003, Eisenach/Jena). Tübingen: Mohr Siebeck; 4, 21-52.
- VAN STRAATEN, M. (1969). *Kerngedachten van de Stoa*. Roermond: J. J. Romen.
- WENDLAND, P. (1892). *Philo’s Schrift über die Vorsehung. Ein Beitrag zur Geschichte der nacharistotelischen Philosphie*. Berlin.
- WINSTON, D. (1980). “Philo’s Theory of Eternal Creation: *De Prov.* 1.6-9”:

*Proceedings of the American Academy
for Jewish Research*, Vol. 46, Jubilee
Volume (1928-29 / 1978-79) [Part 2]
(1979 - 1980); 593-606.

Recibido: 14-10-2020
Evaluado: 21-10-2020
Aceptado: 23-10-202

