

Estrategias argumentativas filonianas en *De aeternitate* y *De providentia*

Marcelo BOERI
Universidad de los Andes
marcelo.boeri@gmail.com

RESUMEN: Este artículo discute un argumento estoico sobre el problema de la identidad individual (recogido por Filón en *De aeternitate*, 47-51) y algunos argumentos de Filón a favor de la existencia de la providencia en el mundo (en *De providentia*, 1-4; 6-10; 11; 13; 16; 18-21; 35, 37; 47). El autor trata de mostrar que Filón no sólo toma de los filósofos griegos (principalmente de Platón y los estoicos) varios de los argumentos que discute, sino también que los incorpora a su propio enfoque y discusión general en los tratados mencionados. En la sección final se procura dilucidar las estrategias argumentativas que Filón utiliza.

* * *

ABSTRACT: This paper discusses a Stoic argument on the problem of individual identity (recorded by Philo in *De aeternitate*, 47-51) and some arguments put forward by Philo in favor of the existence of providence in the world (such as they can be found in *De providentia*, 1-4; 6-10; 11; 13; 16; 18-21; 35, 37; 47). This study intends to show both that Philo takes from Greek philosophers (mainly from Plato and the Stoics) several of the arguments he discusses and that he also incorporates them into his own approach and for his general discussion in the above mentioned treatises. In the final section of the paper an attempt is made to elucidate the argumentative strategies Philo makes use of.

PALABRAS CLAVE: argumentación, *De aeternitate*, *De providentia*, estoicismo, estrategias, Filón.

RECEPCIÓN: 3 de julio de 2008.

ACEPTACIÓN: 3 de noviembre de 2008.

Estrategias argumentativas filonianas en *De aeternitate* y *De providentia**

Marcelo BOERI

I

Comenzaré con una breve referencia autobiográfica que puede ser importante para entender el carácter de este ensayo: conocí la existencia de Filón de Alejandría hace algo más de dos décadas cuando tuve mi primer deslumbramiento con los estoicos. Durante mucho tiempo utilicé, como cualquier estudioso del estoicismo, diversos pasajes de obras de Filón como fuente de la Estoa. Pero hace relativamente pocos años llevé a cabo la extraña experiencia de leer completos en griego algunos tratados filonianos. Mi impresión fue que estaba ante un autor multifacético y, en cierto modo, asombroso: con una facilidad sorprendente Filón hacía coincidir el Antiguo Testamento con lo que decían los filósofos griegos. Además de esta característica, que puede ser vista como un aspecto idiosincrático de su pensamiento y su metodología, no hay duda de que para entender bien a Filón se requieren varias competencias que hacen muy exigentes las condiciones necesarias para su comprensión: un conocimiento exhaustivo del judaísmo y del Antiguo Testamento (en la versión de los Setenta, que es la

* Una versión diferente de este texto fue presentada en el *Simposio Internacional Helenismo y Crisitianismo* (Universidad Nacional de General Sarmiento, Provincia de Buenos Aires, Argentina, 8-10 de mayo de 2008). Agradezco a los organizadores y especialmente a José Pablo Martín por la invitación y por sus comentarios. La versión final de este texto fue redactada gracias al apoyo financiero de la John Simon Guggenheim Foundation.

que lee Filón), así como de filosofía y literatura griegas, que Filón cita profusamente.

Comencé con esta referencia autobiográfica debido a que este artículo continúa la línea que siempre he seguido al hablar de Filón, esto es, como un autor que construye su pensamiento con el trasfondo de la filosofía griega y de la *Biblia*, aunque yo omitiré por completo cualquier referencia bíblica, pues se trata del aspecto de Filón que menos comprendo. En lo que sigue voy a centrar mi discusión en algunos argumentos, de origen probablemente estoico, que se encuentran en dos tratados de Filón (*De aeternitate mundi* [Aet.] y *De providentia* [De prov.]) que he traducido para el proyecto *Philo Hispanicus*, que dirige el Profesor José Pablo Martín.¹ Lo que me interesa enfatizar en este trabajo es que Filón es la única fuente de al menos uno de los argumentos estoicos que voy a exponer y discutir (el que se encuentra en *Aet.*); pero, además, me interesa considerar el contexto en el que Filón presenta estos argumentos y el modo en que los integra a su discusión general en los tratados mencionados. Me propongo argumentar que, a pesar de los intereses teológicos que parecen gobernar los tratados filonianos, Filón argumenta filosóficamente y que, al hacerlo, en algunos casos se apropiá (y amplía) algunos argumentos utilizados antes por los filósofos griegos. Voy a comenzar entonces por hacer una exposición interpretativa de los dos argumentos (sobre todo, el primer argumento requiere que se lo interprete pues es bastante elíptico); finalmente, reinsertaré ambos argumentos en sus contextos, de modo de ver el uso que de ellos hace Filón en su argumento general en *Aet.* y *De prov.*

¹ José Pablo Martín (editor general), *Filón de Alejandría. Obras completas*, Madrid, Trotta, en curso de impresión.

II

1. El primer pasaje se encuentra en *Aet.*, 47-51 (*SVF*, 2.397; *LS* 28P; *FDS*, 847)² y es el llamado “argumento creciente”:

TEXTO 1:³ *Aet.*, 47-51 “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 lo que crece* establece portentos del siguiente tipo: después de establecer que “es imposible que dos [individuos] peculiarmente cualificados⁴ se den en la misma sustancia” dice: “considérese, en vista del argumento, que un individuo está completo, y concíbase que a otro le falta un pie. Llámese al que está completo ‘Dión’, y al incompleto ‘Teón’, y luego ampútesele 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?⁵ “Necesariamente”, dice [Crisipo], “pues Dión, al que se le cortó el pie,⁶ ha caído en la sustancia imperfecta de Teón, y como dos [individuos] peculiarmente cualifi-

² Siempre que me es posible, hago referencia a las tres colecciones de textos estoicos más importantes que recogen el pasaje citado: (i) *SVF* (von Arnim; como es habitual el primer número remite al volumen y el segundo al número de texto); (ii) *FDS* (Hülser 1987-1988); (iii) *LS* (Long-Sedley 1987).

³ Mis traducciones de *Aet.* y *De prov.* se basan en la edición del texto griego debida a Cohn-Wendland, 1896-1906.

⁴ Leyendo *ἰδίως ποιοὺς* con Long-Sedley (*ἰδίως ποιὰ* Cumont : *ἰδίως ποιοὶ* von Arnim : *εἰδόποιοὺς* codd.).

⁵ Leyendo *διέφθαρται* con el cod. M (*ἔφθαρται* cet. codd.).

⁶ Leyendo *ἐκτμηθεὶς* con los codd. MU (*οὐ τμηθεὶς* codd. HP : *οὐκτμηθεὶς* Cumont).

cados⁷ no pueden⁸ darse en relación con el mismo sustrato,⁹ se sigue que Dión debe permanecer y que Teón es destruido”. “No por otros, sino por los propios alados son vencidas las cosas”, dice el poeta trágico. 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. Examíñese [el asunto] del siguiente modo: supóngase, por un lado, que el mundo es como Dión —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 Dión, así también amputese 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 Dión, 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 [la providencia] es indestructible, el mundo también debe ser indestructible” (mi traducción).

El pasaje es de una sofisticación técnica importante y es ultra-comprimido en lo que a trasfondos filosóficos se refiere. Lo primero que, como filósofos, podríamos preguntarle a Filón es cuál es la “doctrina verdadera” de la que se han apartado los estoicos. Uno puede sospechar a qué se refiere Filón con esa expresión (*i.e.*, la *Biblia*), 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 persuasiva o razonable. Éste, sin embargo,

⁷ Leyendo *ἰδίως ποιοὶ* con von Arnim y Long-Sedley (*ἰδίως ποιὰ* Cumont : *εἰδο-ποιοὺς* codd.).

⁸ Leyendo *δύνανται* con el cod. M, von Arnim y Long-Sedley (*δύνατ'* codd. HP).

⁹ Leyendo *τὸ αὐτὸ ὑποκείμενον* con Bernays (*τοῦ αὐτοῦ ὑποκειμένου* codd.).

es probablemente un aspecto que no le interesa demasiado a Filón, aunque es cierto que se esfuerza por argumentar filosóficamente sus tesis más fuertes, a saber, que el mundo es indestructible y que hay providencia en el mundo. En cierto modo, no deja de ser sorprendente que Filón 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 todos 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, claramente, 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 indestructible.

La primera referencia filosófica relevante que aparece en el texto 1 es la mención del “alma del mundo” en las líneas 2-3 ($\psi\psi\chi\eta\delta'\varepsilon\sigma\tau\tau\omega\kappa\sigma\mu\omega\eta$), 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, *De stoicorum repugnantibus*, 1052C = SVF, 2.604). Pero a diferencia de lo que dice Platón, para los estoicos el alma del mundo es una expresión del $\pi\nu\epsilon\hat{\nu}\mu\alpha$, que todo lo penetra y, como el $\pi\nu\epsilon\hat{\nu}\mu\alpha$, es un ítem de tipo corpóreo.¹⁰ En un sentido macrocósmico los estoicos consideraron a dios

¹⁰ A pesar de lo que infirieron los platónicos, el carácter corpóreo del $\pi\nu\epsilon\hat{\nu}\mu\alpha$ no le da carácter pasivo, sino todo lo contrario. En efecto, de acuerdo con la ontología estoica, lo único activo y estrictamente real es lo corpóreo (sobre este punto cf. Boeri, 2001). Véase Plutarco, *De communibus notitiis*, 1073E (incluido en SVF, 2.525); Plotino, 6.1, 28 (incluido en SVF, 2.319); Alejandro, *Comentario a los Tópicos de Aristóteles*, 301, 22-23, ed. Wallies (incluido en SVF, 2.329; cf. LS, 27B).

como *πνεῦμα* que se difunde por todas las cosas y que, al mismo tiempo, garantiza la unidad del mundo. Como Platón, los estoicos también sostuvieron que el mundo es un ser vivo dotado de inteligencia (Platón, *Timeo*, 30b7-8; DL 7.142), de modo que también debía tener alma. En la línea 4 de mi texto 1 aparece ya la referencia específica a los estoicos. La expresión griega *ἐν τοῖς Περὶ οὐχανομένου*, que yo he traducido “en sus tratados *Sobre lo que crece*”, hace referencia al libro de Crisipo en el que éste discutía el “argumento creciente”, una locución probablemente forjada por los académicos del siglo III a. C.,¹¹ pero que rápidamente fue incorporada por los estoicos.

El “argumento creciente” tiene una conexión directa con la segunda categoría o, más precisamente, género del ser estoico: “lo cualificado” (*τὸ ποιόν*). El segundo género del ser (“cualificado”) se remonta a una discusión que, según Simplicio, tuvo lugar entre Antístenes y Platón. La objeción de Antístenes era la siguiente: “Veo ‘caballo’, pero no veo ‘caballidad’”, a lo que Platón replicó: “porque tienes aquello con lo cual se ve ‘caballo’, a saber, este ojo, pero aquello con lo cual se contempla ‘caballidad’ aún no lo posees” (Simplicio, *In Cat.*, 208, 30-32: “ὦ Πλάτων, ἔφη, ὕπον μὲν ὄρῳ, ἵππότητα δὲ οὐχ ὄρῳ”. καὶ ὃς εἶπεν· “ὅτι ἔχεις μὲν ὁ ὕπος ὄράται τόδε τὸ ὅμια, ὃ δὲ ἵππότης θεωρεῖται, οὐδέπω κέκτησαι”). Más allá de la verosimilitud que esta anécdota pueda tener, es claro que el problema de la cualidad y lo cualificado, así como del estatuto ontológico de esos ítems ya comenzó a ser intensamente discutido en época de Platón, quien, además, parece haber forjado por primera vez el tecnicismo *ποιότης*, “cualidad”, con clara conciencia de que estaba introduciendo un término nuevo en el vocabulario filosófico.¹² Ahora bien, el sujeto o sustrato “Sócrates” está cua-

¹¹ Cf. Plutarco, *De communibus notitiis*, 1059B ss.; 1083A-1084A = SVF, 2.762; LS, 28A; Estobeo, *Eclogae*, I 177, 21-179, 17 = LS, 28D; FDS, 844; Frag. 96, EK; véase también Sedley 1982: 272, n.17.

¹² Platón, *Teeteto*, 182a3-9: “¿no estábamos diciendo que ellos sostienen que el origen del calor o de la blancura o de cualquier otra cosa es poco más o menos así:

lificado de dos maneras, según los estoicos: 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 la cualidad peculiar “Socrateidad”); desde el punto de vista de su cualificación común o general (*κοινῶς ποιόν*), en cambio, ese mismo sustrato o sujeto es “hombre”, ya que además es portador de esa cualidad común (cf. Simplicio, *In Cat.*, 48, 11, 49, 9; LS, 28E; *FDS*, 834). Para los estoicos lo “comúnmente cualificado” es técnicamente un nombre común o “apelativo” (*προσηγορία*), es decir, un nombre de clase. Los nombres en cuanto signos son objetos físicos (son una parte del *λόγος* y, como él, son ítems físicos; DL 7.58), pero sus significados son incorpóreos. Los estoicos parecen sugerir que las cosas que clasificamos bajo una clase (“caballo”, “hombre”) no son más que porciones de *πνεῦμα* que cambia sus denominaciones según sea la alteración de la materia por la que pasa (cf. Aecio, I 7 33 = Ps. Plutarco, 882a; *SVF*, 2.1027; LS, 46A). 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 “caballo”, respectivamente (en su sentido técnico estricto “Bucéfalo” y “Sócrates” son nombres (*ὄνοματα*), “una parte del *λόγος* que revela o indica una cualidad peculiar”; DL 7.58). Como Platón en el *Teeteto*, los estoicos distinguieron “cualidad” (*ποιότης*) de “cualificado” (*ποιόν*); Simplicio parece distinguir al menos tres significados de “cualificado” (*In Cat.*, 212, 12, 213, 7; *SVF*, 2.390; LS, 28N), aunque, como algunos intérpretes han señalado,¹³ es probable

cada una de esas cosas se traslada junto con la sensación entre lo que actúa y lo que padece, y que en tanto lo pasivo se vuelve algo sentido, no sensación, lo activo se vuelve algo cualificado, no cualidad? Ahora bien, tal vez el término ‘cualidad’ te parezca inaudito y no lo comprendas como una expresión general” (mi traducción).

¹³ Menn, 1999, p. 223, n. 12.

que el significado intermedio de *ποιόν* (que excluye “correr” como ejemplo pero incluye “estirar el puño”) no corresponda propiamente a “cualificado”, sino a “encontrarse dispuesto de cierto modo”, la tercera categoría estoica (*πώς ἔχον*), no a la segunda.¹⁴ El primer significado de *ποιόν* es el más inmediatamente comprensible en el sentido común, es decir, todo lo diferenciado (*πᾶν τὸ κατὰ διαφοράν*): uno puede decir que *x* es *F* porque *x* es portador de una cierta cualidad que lo distingue o diferencia de otra cosa o, como define Simplicio *τὸ κατὰ διαφοράν* (*In Cat.*, 165, 32-166, 29; *SVF*, 2. 403; *LS*, 29C; *FDS*, 833), lo diferenciado es “lo que es caracterizado de acuerdo con una cierta forma” (*In Cat.*, 165, 37-166, 1). Esa diferencia que distingue al sujeto como tal, puede ser peculiar o común y se aplica tanto a procesos como a estados permanentes. Siempre según el testimonio de Simplicio (*In Cat.*, 212, 12, 213, 7), “cualidad” (*ποιότης*) debe coincidir con el tercer significado distinguido de “cualificado”, *i.e.* cualificado como lo que se encuentra en un estado permanente; ejemplos de este tercer significado de “cualificado” son “gramático” y “prudente”, casos que “coinciden con la expresión” pues ellos no son más amplios ni más concisos respecto de la cualidad. O sea que cualificado en este sentido (es decir, el que coincide con “cualidad”) debe ser un estado permanente del individuo cualificado. Una cualidad es la “*F*-edad” o propiedad; lo cualificado, en cambio, es la cosa u objeto (el *ὑποκείμενον*) que satisface tal *F*-edad en la medida en que es una ejemplificación apropiada de *F*.¹⁵ A cualidades (propias o peculiares) como “Socrateidad” o “Diogeneidad” y a una cualidad común tal como “humanidad” corresponden, respectivamente, individuos peculiarmente cualificados, como “Sócrates” o “Diógenes”, o

¹⁴ Esta interesante sugerencia, sin embargo, no cuadra con el hecho de que Simplicio expresamente afirma que “cualificado” se dice de tres maneras y atribuye esta posición a los estoicos.

¹⁵ Cf., además de los pasajes de Simplicio recién citados, Siriano, *In Metaph.*, 28, 18-29, 11; *SVF*, 2.398.

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 (cf. DL 7.137) y lo comúnmente cualificado (como “humano”).

La teoría estoica de la mezcla, como la interpenetración (*ἀντιπαρέκτασις*) de dos individuos que conservan tanto su sustancia como sus cualidades,¹⁶ generó no pocas dificultades entre los críticos de los estoicos. 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 (en el dominio más propiamente epistemológico esto explica que el que conoce en sentido estricto sea capaz de distinguir una presentación cognitiva (*κοταληπτικὴ φαντασία*) de una presentación aparentemente cognitiva pero falsa.¹⁷ Si, como parece que ar-

¹⁶ Alejandro de Afrodísia, *De mixtione*, 216, 17-218, 10 (SVF, 2. 473; LS, 48C); Filón, *De confusione linguarum*, 184-185 (SVF, 2.472).

¹⁷ Sexto Empírico, *AM*, 7.402-410 (SVF, 2.67; LS, 40H): “Los discípulos de Carnéades dicen que admitirán el resto de estas cosas a los de la Estoa, pero la sentencia ‘tal que no podría provenir de lo que no es’ es inadmisible, pues las presentaciones provienen tanto de lo que no es como de lo que es. El hecho de que se descubra que ellas son igualmente evidentes e impresivas es una prueba de su indiscernibilidad, y una prueba de que son igualmente impresivas y evidentes es el hecho de que las acciones consecuentes están vinculadas a [ambos tipos de presentaciones]. [...] Por tanto, si algunas presentaciones son cognitivas, en la medida en que nos inducen al asentimiento y a unir a ellas la acción consecuente, puesto que las [presentaciones] falsas evidentemente también son de esta índole, debe decirse que las presentaciones no cognitivas son indiscernibles de las cognitivas. Tal como el héroe recibió una presentación a partir de las flechas, así también [recibió la presentación] de que sus propios hijos eran los hijos de Eurísteo. Pues la presentación preexistente era una y la misma y [el héroe] se encontraba en la misma condición. Sin embargo, la presentación que procedía de las flechas era verdadera, en tanto que la que procedía de los niños era falsa. Ahora bien, dado que ambas [presentaciones] lo pusieron igualmente en movimiento, hay que reconocer que una era indiscernible de la otra, y si la que procede de las flechas se llama “cognitiva” porque la acción consecuente con ella se unió a las flechas cuando él las usó como flechas, que digan que la [presentación] que proceden de los hijos no se diferencia de ésta, en la medida en que la acción consecuente también estuvo unida a esta [pre-

gumentaron los académicos, es posible que dos ítems sean cualitativamente indiscernibles (llamemos a esta posición la “Tesis de la Indiscernibilidad de los Idénticos”; TII), se sigue que un ítem peculiarmente cualificado se daría en dos sustancias,¹⁸ 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 sustrato. El argumento creciente de los académicos parte de la premisa según la cual la identidad peculiar de un individuo es una función de su composición material,¹⁹ 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 (cf. Plutarco, *De communibus notitiis*, 1083A-1084A (SVF, 2.762; LS, 28A).

En el contexto de este debate sobre la identidad individual irrumpen el argumento de Crisipo en el texto de Filón (cf. mi texto 1). El argumento se puede articular en los siguientes pasos:

sentación], esto es, que hay que apartar a los niños del enemigo. Pues bien, esta indiscernibilidad entre las presentaciones cognitivas y no cognitivas con respecto a la evidencia e intensa peculiaridad queda establecida. Los académicos en nada se muestran menos efectivos en cuanto a la característica y la marca; urgen a los estoicos a dirigirse a las cosas que se presentan, pues en los casos de cosas similares en forma, pero diferentes en cuanto al objeto, es imposible distinguir la presentación cognitiva de la que es falsa y no cognitiva. Por ejemplo, si le doy a un estoico primero uno y después otro de dos huevos similares entre sí para que los distinga, ¿será el sabio, al concentrarse en ellos, capaz de decir de un modo infalible si un huevo que se está mostrando es ése más que el otro? El mismo argumento también se aplica en el caso de los gemelos. Pues el virtuoso recibirá una presentación falsa, aunque se trate de la presentación impresa y estampada a partir de lo que es y según lo que exactamente es, si la presentación que recibe de Castor es como la que recibe de Polinices” (mi traducción). Para un comentario pormenorizado de éste y otros pasajes similares, véase Boeri, 2007, pp. 315-341.

¹⁸ Cf. Plutarco, *De communibus notitiis*, 1077C-E (SVF, 2.112; 2. 1064. FDS, 851; LS, 280).

¹⁹ Cf. LS, I, 175; Bowin, 2003, p. 241.

- (i) supónganse, en vista del argumento, dos individuos Dión y Teón; éste es incompleto (le falta un pie) y aquél completo (posee todos sus miembros).
- (ii) Supóngase ahora que a Dión 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 Dión, 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 sustrato, Dión debe sobrevivir y Teón perecer. Que Dión “ha caído en la sustancia imperfecta de Teón” debe significar que Dión (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.
- (iii) De acuerdo con el enfoque avalado por Filón en el texto que acabo de citar, sin embargo, Dión debe perecer y Teón sobrevivir, porque a Teón no se le había mutilado nada y a Dión se le cortó un pie. Si fuera el caso de que Dión y Teón pudieran sobrevivir habría dos objetos materiales que coincidirían en espacio y tiempo, que poseerían la misma determinación material (*i.e.* están cualificados peculiarmente según la misma cualidad) y que, por tanto, se dan en el mismo sustrato (ésta es la posición respaldada por TII que, para ser cierta, debe presuponer que Dión y Teón son dos individuos diferentes). Algunos intérpretes del estoicismo²⁰ 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 Dión están relacionados como la parte al todo. Según Sedley, Crisipo “toma prestada” del argumento creciente una premisa en la que Teón y Dión 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 Dión como la de una parte con el todo (como aparentemente también pensaron los académi-

²⁰ Sedley, 1982, p. 270, seguido por Bowin, 2003, p. 242.

cos), pero en tanto los académicos creyeron que la parte y el todo eran individuos diferentes (cf. Plutarco, *De communibus notitiis*, 1083A-1084A, donde queda 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. En la obra referida, 1077C-E, Plutarco expone 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). Pero una probable respuesta de los estoicos sería decir que Zeus y la providencia no son individuos distintos, como tampoco lo son el hombre 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 individuo —la misma idea aparece en Estobeo, *Ecl.*, I 177, 21-179, 17 = LS 28D; *FDS*, 844; *Frag.* 96, *EK*—, donde queda claro que, aunque una parte no es idéntica al todo, tampoco es completamente diferente de él. En efecto, en la reformulación del argumento creciente que se da en la última sección del pasaje de Filón (texto 1), Dión (el que está completo) es el mundo (o sea el todo) y Teón (el incompleto) es como el alma del mundo (esta reformulación del argumento hace persuasiva la respuesta a la objeción académica presentada por Plutarco en *De communibus notitiis*, 1077C-E). Entonces, si se le amputa al mundo (= Dión) todo lo que es corpóreo (= el pie de Dión), aunque se le haya amputado lo corpóreo, el mundo no ha sido destruido, ya que el mundo solamente ha pasado a ser una sustancia más pequeña cuando se le quitó lo corpóreo.

Hasta aquí mi análisis del texto 1; hacia el final de este ensayo lo reubico a este texto en el contexto en el que es citado por Filón en *Aet.*

2. El segundo conjunto de argumentos que quiero examinar ahora se encuentra en *De prov.*, §§ 1-17; como en el caso anterior, cito el pasaje y luego lo comento.

TEXTO 2: *De prov.*, Fragmento II, 1-4; 6-10; 11; 13; 16; 18-21; 35; 37, 47: [1] “¿Dices que, en medio de tanta turbación y confusión entre las cosas, hay providencia? En efecto, ¿cuál de las cosas de la vida humana se encuentra en orden? ¿Cuál, pues, no está llena de desorden y destrucción? ¿O es que eres el único que ignora que, entre los peores y más viles, los bienes en abundancia se amontonan, la riqueza, la reputación, los honores que les rinde la multitud? Y, de nuevo, mando, salud, sensibilidad apropiada, belleza, fuerza, el goce de los placeres sin impedimento [que se les da] no sólo gracias a la provisión de sus recursos, sino también a la excelente condición de sus cuerpos. Todos los que son amantes y practicantes de la sabiduría y de cualquier virtud, en cambio, apenas necesito decirlo, son pobres, oscuros, sin reputación, humildes.” [...] [2] Dios no es un tirano que practique la crueldad y la violencia, y todas las acciones que lleva a cabo un déspota en su gobierno incivilizado, sino que es un rey que detenta un mando civilizado y legal, y dirige con justicia todo el universo [3] y el mundo. Pero para un rey no hay denominación más apropiada que la de “padre”, pues lo que los padres son a sus hijos en las familias, eso es la ciudad a un rey y Dios al mundo, Dios que, por los preceptos inmutables de la naturaleza, está en armonía en una unión indisoluble con dos factores excelentes: lo rector y el cuidado. [4] Ahora bien, tal como los progenitores no se descuidan de sus hijos pródigos, sino que, dado que se apiadan de su infortunio, los cuidan y atienden, [así también] juzgan que es tarea de enemigos implacables aprovecharse de las desventuras [ajenas], en tanto que es tarea de los amigos y parentes aligerar las desgracias. [...] [6] Del mismo modo también Dios, que es un padre de una inteligencia racional, se preocupa por todos los que están dotados de razón, y también vela por los que viven de un modo reprochable, dándoles oportunidad de que se corrijan sin transgredir su naturaleza benevolente, cuya compañera es la virtud y el amor a la humanidad, que son dignas de vigilar el orden divino. [7] Ésta es una primera explicación; ad-

mítela, alma mía, como prenda de Dios. Admite también esta otra, que concuerda y está en armonía con la anterior: nunca te apartes tanto de la verdad como para creer que, entre los viles, hay alguno que es feliz, aunque sea más rico que Creso, de vista más aguda y clarividente que Linceo, más valiente que Milón de Crotona, o más bello que Ganímedes, “aquél al que, por su belleza, los dioses capturaron para que fuera el escanciador de Zeus”. Sin duda, si revelara su [8] demonio privado —me refiero a su propio intelecto— como un lacayo de miles de amos (del deseo erótico, del apetito, del placer, del miedo, del dolor, de la insensatez, de la intemperancia, de la cobardía, de la injusticia), nunca podría ser feliz, aun cuando muchos, engañados y privados del juicio verdadero, así lo crean, seducidos por un mal doble: arrogancia y vana opinión, hábiles para perjudicar y desviar las almas sin aplomo, asuntos en relación con los cuales [9] destruyen a la mayor parte de la raza humana. Si quisieras extender el ojo del alma para contemplar la providencia de Dios, en la medida en que es posible a la razón humana, tendrás una vista más clara del verdadero bien y te reirás de nuestros bienes, los mismos que hasta ahora admirabas. En efecto, siempre en ausencia de lo mejor, se honra lo peor, que usurpa el sitio de lo mejor. Pero cuando reaparece lo mejor, lo peor se retira y se conforma con el segundo premio. [10] Por consiguiente, cuando admires aquel semblante divino, que es no sólo bueno, sino también noble, entenderás por completo que nada de lo mencionado antes puede por sí mismo tenerse como porción del bien en comparación con Dios, porque las minas de plata u oro son la porción más vil de la tierra, porción que es completa y absolutamente inferior a la que se [11] deja abandonada para la producción de los frutos. [...] [13] [...] Pero si alguien está orgulloso de su fama y acoge con aceptación lo que viene de los viles, que sepa que también él mismo debe ser una persona vil, pues lo semejante se alegra con lo semejante. [...] [16] Pues bien, como estaba diciendo, Dios no ha considerado ninguna de estas cosas como parte del bien. ¿Y por qué nos asombramos de que Dios no las considere como tales si ni siquiera las consideran así los hombres amados por Dios, quienes estiman las cosas verdaderamente buenas y nobles, a quienes les ha tocado en suerte parte de la naturaleza y la han embellecido con cuidado y práctica, las que son producidas por

la genuina filosofía. [...] [18] También los filósofos, al reconocer que practican la medicina del alma, reina por naturaleza, tendrían que despreciar todas aquellas cosas que forjan las opiniones vanas y, al avanzar al interior, entrar en contacto con el pensamiento mismo, de modo de ver si las pulsaciones movidas por la ira son irregulares y contrarias a la naturaleza; y entrar en contacto con la lengua, para ver si es áspera y difamadora; y entrar en contacto también con el estómago, para ver si está inflamado con una forma insaciable de apetito y, en general, si parece haber una mezcla de pasiones, enfermedades y debilidades e investigar cada una de ellas para no dejar nada que sea [19] conveniente para recobrar la salud. Ahora, sin embargo, encandilados por el brillo de las cosas exteriores e incapaces de ver la luz inteligible, han seguido estando extraviados por siempre, sin ser capaces de alcanzar al Rey Razón, y con dificultad llegan hasta el vestíbulo. Y rendían homenaje a los que, a las puertas de la virtud, [20] se han admirado de la riqueza, la reputación, la salud y cosas análogas. Por cierto que tal como es un exceso de locura valerse del juicio de los ciegos sobre los colores o del de los sordos sobre los sonidos musicales, así también lo es valerse del de las personas perversas sobre los verdaderos bienes. Pues tales personas han mutilado lo más importante que hay en ellas, su mente, sobre la cual su estupidez ha hecho prevalecer una profunda oscuridad. [21] Luego, ¿nos admiramos ahora de que Sócrates, cualquier persona, o cualquier virtuoso siga viviendo en la pobreza, y de que estas personas no hayan practicado jamás un método de ganar dinero ni hayan considerado tomar cuanto procedía de amigos ricos o importantes regalos que le ofrecían los reyes, por creer que solamente es bueno y noble adquirir la virtud, en relación con la cual trabajaban, despreciando [22] todos los demás bienes? ¿Quién no despreciaría lo ilegítimo por la previsión de lo legítimo? Pero si participan de un cuerpo mortal y están llenos de desgracias humanas y viven con una cantidad tan grande de injusticias que no sería posible descubrir su número, ¿por qué acusamos a la naturaleza, si hay que reprochar a la crueldad de los que [23] las aplican? [...] [35] Y si algunas personas violentas —que no hemos mencionado, que se sublevaron gracias a la muchedumbre y esclavizaron no sólo a otros pueblos, sino también a sus propias ciudades— permanen-

cieron continuamente libres de castigo, no es para nada sorprendente. Pues, primero, el juicio del hombre y el de Dios son diferentes, porque nosotros investigamos los hechos evidentes, en tanto que Dios, penetrando sin ruido hasta lo íntimo del alma, hace ver nuestra mente resplandeciente, como el sol, y despojándole de las envolturas con las que está envuelta, examina nuestras resoluciones en su desnudez y, de modo directo, distingue lo falso de lo genuino. [...] [37] En segundo lugar, noble amigo, no juzgues que la tiranía, a su debido momento, carece de provecho. En efecto, tampoco el castigo carece de provecho, sino que la aplicación de castigos o es más beneficiosa o no es algo menor para los bienes. Ésa es la razón de que [el castigo] se incluya en todas las legislaciones rectamente redactadas. Y los que así las redactan son elogiados por todos, pues aquello que el tirano es en el pueblo, el castigo es en la ley. [...] [41] ¿Por qué nos asombramos de que Dios se valga de tiranos [para eliminar] el vicio que se ha difundido en ciudades, comarcas y naciones? Pues con frecuencia, sin utilizar otros servidores, Él mismo lleva a cabo esta acción por sí mismo cuando ocasiona hambre, peste, un terremoto y todo lo demás de origen divino,²¹ cosas por las cuales enormes y muy populosas muchedumbres perecen día a día, y una vasta parte de la tierra habitada es desolada por el cuidado [de Dios] por la virtud” (mi traducción).

El argumento del que objeta la existencia de providencia en el mundo (cf. sección 1 de este texto 2) constituye una objeción bastante típica a cualquier teoría providencialista como la de Filón y, antes de él, como la de los estoicos. Pero la objeción tiene también un interesante rastro de un argumento que aparece en un contexto platónico en el que se discute el problema de la justicia y la supuesta conveniencia de vivir justamente. Me refiero a la objeción que presenta el personaje Glaucon en Platón, *República*, II. Glaucon sostiene —como parte de su tesis más fuerte— que los que practican la justicia lo hacen involuntariamente y no como un verdadero bien, sino como

²¹ Cf. sin embargo § 53, donde se argumenta lo contrario.

algo necesario; más tarde nos enteramos de que esto significa que, en opinión de Glaucón, cualquier persona, sea justa o injusta, siempre preferiría llevar a cabo actos injustos si tuviera alguna garantía de que sus injusticias pudieran quedar impunes. En otras palabras, si hubiera dos anillos de Giges, y se diera uno al injusto y otro al justo, los dos se comportarían injustamente. Ésta es para Glaucón una “significativa prueba” ($\muέγα τεκμήριον$) de que nadie es justo de buen grado ($οὐδεὶς ἐκῶν δίκαιος$; *República*, 360c6-7). Esto también mostraría, de acuerdo con Glaucón, que lo que es verdaderamente valioso no es *ser* justo, sino sólo *parecerlo*. Resulta en cierto modo sorprendente que Glaucón encuentre tan significativa esta prueba; creo que hay razones para pensar que Glaucón siente tan natural la afirmación de que todo el mundo estaría de acuerdo en que los que llevan una vida justa lo hacen involuntariamente porque parte del supuesto implícito de que hay ciertas cosas que considera bienes (riqueza, reputación) y que no están garantizadas en el curso de una vida justa, pero parecen estarlo en el de una vida injusta. Es, en efecto, un hecho que en muchos casos los que practican la justicia carecen de dinero, fama u otros bienes convencionalmente reconocidos como tales. Si confiamos en Glaucón y, por tanto, pensamos que de buena fe no se atrevería a suscribir sin más la tesis de que la vida del injusto es mucho mejor que la del justo, es fácil advertir en qué consiste su estado de perplejidad ($\grave{\alpha}$ πορῶ). Su perplejidad puede surgir del hecho de advertir que, *de hecho*, al injusto parece irle mejor en su vida; para tomar el ejemplo de Trasímaco, si en una sociedad entre un justo y un injusto, éste estafa a aquél y se sale con la suya (*República*, 343d-e), resulta al menos paradójico admitir que es mucho mejor ser justo que injusto. La respuesta de Platón a esta objeción implícitamente es que eso sólo vale en una explicación que presuponga que la riqueza o la fama son verdaderos bienes. Como se ve, el pasaje de Filón parece ser una versión sintetizada de la idea de que a

los injustos les va mejor que a los justos.²² Pero la réplica que presenta Filón al que objeta la posibilidad de que el mundo sea el resultado de una inteligencia providencial es fuertemente estoica y constituye un argumento que puede articularse en los siguientes pasos:

- (i) Dios no es un tirano, sino que es un rey que detenta un mando civilizado y legal. Sabemos que los estoicos no tenían ningún problema en identificar a dios con la razón, y dios, como expresión suprema de racionalidad en conformidad con la cual hay que vivir, según los estoicos, no puede ser un agente arbitrario, sino que su dirección del mundo y el universo es justa o, como también dice el estoicos Cleantes, “pilotea todas las cosas con su ley” (cf. Cleantes, *Himno a Zeus*, v. 2: *vόμου μέτα πάντα κυβερνῶν*), es decir, gobierna todas las cosas con racionalidad. Dios, argumenta Filón, es un “padre” dotado de inteligencia o comprensión racional (*λογική σύνεσις*) que se preocupa por todos los que están dotados de razón. Se trata de una versión muy resumida de una tesis estoica bien documentada en los textos, a saber, que la naturaleza cósmica tiene una estructura racional (o es lo mismo que la razón universal) y que nuestras naturalezas (que según el estoico Crisipo son ejemplificaciones microcósmicas de la naturaleza universal en la medida en que nuestras naturalezas *son partes* de la naturaleza universal; DL 7.87-88) también tienen dicha estructura racional. Esta idea también asume que nuestra vida práctica tiene algo que ver con la naturaleza universal en la medida en que la naturaleza universal puede tener un carácter normativo que funciona como criterio de la acción moral, y que la razón humana, al ser una ejemplificación de la razón universal y, por ende, afín a ella, es capaz de conocer la razón universal y de considerar los acontecimientos desde el punto de vista de la razón universal.
- (ii) La segunda réplica a la objeción de la tesis del plan providencial de Dios como diseñador y productor del mundo comienza en la sección 7 de *De prov.* (y se extiende al menos hasta la

²² Para una discusión más detallada del desafío de Glaucon a Sócrates en *República*, II, me permito remitir a Boeri, 2007, pp. 63-85.

sección 13) y su núcleo argumentativo es que no hay razones para creer que una persona vil sea, en realidad, feliz, no importa que posea riquezas, belleza o incluso valentía. La base del argumento evoca un motivo platónico, presente en diálogos como *Protágoras*, *Eutidemo* y *Gorgias*, donde la riqueza, la fama y la belleza son listados del lado de los bienes convencionales (que son condicionales) y no de los bienes en sentido estricto que son incondicionales. Se trata de una tesis que los estoicos recuperan y hacen propia al establecer (como el Sócrates platónico de los diálogos tempranos) que la riqueza y la belleza no son verdaderos bienes y que el bien se identifica con la virtud. El verdadero bien puede conocerse si se hace un esfuerzo por “extender el ojo del alma” (otra expresión platónica) que mostrará los considerados bienes como ejemplos grotescos de lo que, realmente, es un bien. El trasfondo de esta explicación revela, una vez más, un argumento típicamente estoico que reduce la errónea consideración de los bienes a un problema de índole cognitiva. En efecto, es “un exceso de locura” (ύπερβολὴ μανίας) valerse del juicio de personas perversas en la determinación de los verdaderos bienes (*De prov.*, § 20).

Si este argumento es razonable (y Filón cree, como el Platón temprano y los estoicos, que lo es), no hay ninguna razón para sorprenderse de que Sócrates o cualquier otra persona virtuosa sigan viviendo en la pobreza y nunca hayan inventado un método para ganar dinero, ya que su correcto estado de creencia les indicaba que “solamente es noble y bueno adquirir la virtud” (§ 21). Ahora bien, esto, de todos modos, no explica por qué los perversos permanecen libres de castigo: la respuesta de Filón es que “el juicio del hombre y el de Dios son diferentes”: nuestro juicio conlleva errores (los engañadores sentidos, las acechantes pasiones y la extremadamente agobiante fortificación de los vicios, § 36); el de Dios sólo conlleva ausencia de engaño, justicia y verdad. La segunda explicación puede resultar, en cierto modo, sorprendente: no hay que juzgar que la tiranía carece de provecho, pues tampoco el castigo carece de provecho (§ 37). La tesis de que el castigo es provechoso

es, una vez más, una tesis de origen platónico (cf. *Gorgias*, 474b2-475e6). Pero que la tiranía puede ser provechosa o beneficiosa en algo es más difícil de entender en el contexto; la explicación de Filón es que Dios utiliza a los tiranos para eliminar el vicio que se ha difundido en las ciudades (§ 41). No veo una filiación muy clara de esta explicación con lo que sostienen los estoicos u otros filósofos en los que Filón esté pensando, aunque su aclaración de esa tesis en términos de que Dios mismo lleva a cabo esa acción (es decir, cuando no se vale de los tiranos) cuando ocasiona hambre, pestes, terremotos, etcétera, me hace pensar que tiene a la vista una tesis estoica, frecuente en el estoicismo tardío de Epicteto y Marco Aurelio, pero que también puede remontarse al estoico Crisipo, a saber: ciertos males aparentes, si se los examina con cuidado, pueden ser entendidos como bienes. Así, cuando las ciudades son muy populosas, las personas se mudan a las colonias o se comienza una guerra contra alguien. Según Crisipo, “de este modo dios permite los principios de la destrucción” (Plutarco, *De stoicorum repugnantiis*, 1049B3: οὐτως ὁ θεὸς φθορᾶς ἀρχὰς δίδωσι); tal destrucción, sin embargo, está contemplada en la economía del todo y, de este modo, comprende un resultado beneficioso.

III

Para terminar, quiero examinar ahora el modo en que Filón aprovecha la discusión de los dos textos que he citado y comentado, para aclarar en qué consisten las estrategias argumentativas de Filón. Si lo que he sugerido hasta aquí es al menos razonable, hay que admitir que Filón hace un uso constructivo de los trasfondos filosóficos en los que probablemente estaba pensando al formular sus argumentos en contra de, primero, los que sostienen que el mundo es destructible (los estoicos) y, segundo, en contra de los que niegan el carácter providencial

del mundo (todos aquellos que se oponen a una explicación teleológica del universo). Si mi examen de los textos que he estado comentado resulta al menos plausible, hay que concluir que Filón opera como cualquier filósofo, *i.e. utilizando* los textos sin que ello signifique, necesariamente, forzarlos. Por ejemplo, en el *De prov.* es bastante claro que Filón echa mano de varios argumentos e ideas estoicas para replicar al que objeta la tesis de la providencia en el mundo. Pero en el texto de *Aet.*, que discutí al comienzo, es bastante obvio que los estoicos son los representantes de la tesis que Filón está atacando, *i.e.* que el mundo es destructible (o sea, no hay nada de malo en utilizar una misma corriente de pensamiento a favor —cuando se está de acuerdo con un aspecto de dicha corriente de pensamiento— o en contra —cuando no se está de acuerdo—; uno puede encontrar este tipo de estrategia en varios textos de Platón y de Aristóteles). En otros pasajes del mismo tratado, Filón insiste en que no hay nadie que sea tan tonto como para plantearse la dificultad de si el mundo se destruye en el no ser; lo relevante es ver si admite el cambio a partir de una reorganización cósmica, como sostienen los estoicos (*Aet.*, § 6). Si seguimos leyendo, advertimos que de las tres opiniones que, según Filón, se han planteado respecto del tema —“[i] unos sostienen que el mundo es eterno, ingénito e imperecedero;²³ (ii) otros, por el contrario, que es generado y destructible;²⁴ (iii) otros, por su parte, admitieron ambas posiciones: de los últimos toman la tesis de que se genera, de los primeros la de que es indestructible, y, al pensar que el mundo es generado e indestructible, admitieron una opinión combinada (*Aet.*, § 7)—²⁵ los estoicos se encuentran entre los que de-

²³ Cf. Parménides, B 8, 3 (DK); “imperecedero” (*anólethron*) es el calificativo que Anaximandro le da a “lo infinito” (*ápeiron*; cf. B 3, 1. DK = Aristóteles, *Física*, 203b1). Véase también Platón, *Fedón*, 88 b6; 106 a2-7; 106 c9-e9, y *Timeo*, 52a.

²⁴ Demócrito, Epicuro y la mayor parte de los estoicos, según Filón.

²⁵ Probablemente, ciertos atomistas (cf. Eusebio, *Preparación Evangélica*, XIV 23, 2); véase también Platón, *Timeo*, 41 a-b.

fienden la posición (*ii*).²⁶ Si uno quisiera entender el modo en que Filón está argumentando, debería preguntarse si interpreta correctamente la posición estoica; es llamativo el hecho de que ubique a los estoicos junto a Demócrito y Epicuro (*Aet.*, § 8), dos filósofos que con su enfoque mecanicista del mundo se ubican en la antípoda de los estoicos, quienes, por el contrario, defendieron una visión teleológica y, por ende, providencialista del mundo. Es cierto que Filón aclara que, aunque Demócrito, Epicuro y la mayor parte de los estoicos admiten la generación y destrucción del mundo, no lo hacen de la misma manera. Pero, en todo caso, esa enumeración resulta al menos un poco confusa. En efecto, como el propio Filón reconoce, aunque los estoicos sostuvieron que hay un solo mundo,²⁷ cuya causa es dios, “la fuerza de un fuego infatigable”²⁸ que se produce en lo existente y que *disuelve durante largos períodos de tiempo todas las cosas en sí misma* (*i.e.* los estoicos admiten la “destrucción” del mundo), es esa misma fuerza (el fuego en su función artesanal o constructiva) la que reconstituye el mundo gracias al designio del artesano. Además, como también admite Filón, los estoicos creen que el mundo puede, en un sentido, ser llamado “eterno” y, en otro, “destructible”: el que se da en la reorganización cósmica es destructible, *el que se da en la conflagración es eterno, pues se inmortaliza con sus regeneraciones y ciclos que no cesan jamás*. O sea, el mismo

²⁶ Resulta completamente radical (y probablemente implausible) la sugerencia de Leisegang de que en *Aet.*, Filón se haya propuesto asumir como propia la tesis estoica de la destrucción y reconstitución del mundo (cf. Leisegang, 1937, pp. 165-167). Como creo que queda claro en lo que he argumentado recién, en el contexto parece bastante obvio que la estoica es la posición que Filón está atacando, *i.e.*, la tesis que sostiene que el mundo es destruido. Véase, en cambio, los comentarios más moderados de Arnaldez, 1969, pp. 34-35, y de Runia, 1981, pp. 110-111. La contribución de Runia que acabo de mencionar es probablemente uno de los estudios más completos y balanceados que hay sobre los problemas de autenticidad y doctrinales de *Aet.*

²⁷ Cf. DL 7.143 (= *SVF*, 2.531); Filón, *abr.*, 180 (*SVF*, 2.532).

²⁸ La expresión “fuego infatigable” es homérica (cf. *Ilíada*, V 4; XV, 597-98; 730; XVI 122). [Aristóteles], *De mundo*, 401b2.

texto de Filón permite entender que, en realidad, la posición estoica fue que la regeneración, reconstitución o reorganización cósmica (*διακόσμησις*) es eterna; pero, ¿por qué prefiere poner énfasis en el sentido que dice que el mundo es destrutable? Independientemente de Filón sabemos que los estoicos no sólo argumentan que tal repetición es *eterna* sino también que dios —una de cuyas expresiones es el mundo—, como principio activo o como fuego artesano o productivo (*πῦρ τεχνικόν*), continúa operando en forma continua, y tal actividad se da en el tiempo.²⁹ En un sentido, la conflagración es el fin de un ciclo (por cuanto es la “destrucción” de un estado de cosas que se disuelve en fuego), pero al mismo tiempo es el comienzo de otro ciclo porque sin conflagración no puede haber reordenación cósmica (*διακόσμησις*). La conflagración es entonces, por un lado, fuego destructivo pero, por el otro, es fuego artesano o constructivo porque lleva en sí misma la semilla de “otro” mundo (DL 7.156; Ps. Plutarco, *Opiniones de los filósofos*, I 7 33 = SVF, II 1027). En cuanto fuego constructivo o artesano la conflagración no es más que otra expresión del principio activo que siempre está operando: dios, hálico (*πνεῦμα*), razón (*λόγος*), providencia (*πρόνοια*) o destino (*είμαρμένη*). Pero lo que es importante enfatizar es que dios *no* es diferente del mundo ni del fuego en sus diferentes fases. En *Aet.*, § 83, Filón sigue insistiendo en las dificultades que involucra postular una conflagración cósmica y, un poco retóricamente, se pregunta “¿qué estará haciendo dios durante ese tiempo? ¿Nada en absoluto?” (*τί κατ’ ἐκεῖνον ὁ θεὸς πράξει τὸν χρόνον; ἢ τὸ παράπονον οὐδέν;*) Sin embargo, ése no puede ser el caso, porque dios para los estoicos no es esencialmente diferente de la conflagración ni

²⁹ Cf. Plutarco, *De stoicorum repugnantiis*, 1053B [= SVF, 2.605], parafraseando palabras de Crisipo; Orígenes, *Contra Celso*, IV, 14 = SVF, 2.1052: durante la conflagración lo *hegemonikón* —“lo conductor del alma”— contiene la totalidad de la sustancia. Plutarco, *De communibus notitiis*, 1077E: “Crisipo afirma que Zeus y el mundo se asemejan al hombre y la providencia al alma”; cf. también Alejandro, *De mixtione*, 226, 16-19, ed. Bruns, incluido en SVF, 2.1047).

de la reorganización cósmica, que son fases en la vida de dios. En *Aet.*, § 85, Filón vuelve a subrayar que la “destrucción” que se da en la conflagración debe entendérsela como una verdadera aniquilación. Que éste es el modo en el que entiende Filón la explicación estoica se hace evidente en el siguiente pasaje:

si todas las cosas se disuelven en fuego, ¿cómo se dará la regeneración? Pues si la sustancia es consumida por el fuego, también éste, al no tener ya alimento, deberá apagarse. Ahora bien, si [el fuego] permanece, se conservará la razón seminal de la reordenación cósmica, pero si perece, es eliminada junto con él. La impiedad y la irreligiosidad, sin embargo, es doble: no sólo atribuir la destrucción al mundo sino también suprimir su regeneración, como si Dios estuviera disfrutando con el desorden, con la inacción y con todo tipo de transgresiones (*Aet.*, § 85; mi traducción).

Las conexiones que establece Filón no podían ser más tendenciosas y, hasta cierto punto, inexactas: en primer lugar, no se puede creer que no haya advertido que el fuego en el que se disuelven todas las cosas no puede ser idéntico al fuego empírico que, sin combustible, se apaga (el recurso de ridiculizar una tesis filosófica para desacreditarla es bastante habitual en Platón y en Aristóteles).³⁰ La “razón seminal”, una vez más, no puede ser diferente de la reordenación cósmica y del fuego cósmico. Las razones seminales son, más bien, manifestaciones de la *actividad* del principio activo que es dios, de manera que no hay tal “inacción” en la vida divina según los estoicos.³¹ Además, la “destrucción” y regeneración del mundo es parte

³⁰ Véase, a modo de ejemplo, Platón, *Teeteto*, 161c-d; 167a-c.

³¹ Cf. DL 7.135-136; en otros pasajes, en cambio, dios es presentado como “fuego artesano o creador (*pūr technikón*) que se encamina metódicamente en la generación del cosmos y que abarca las razones seminales, en virtud de las cuales cada cosa se genera según destino” (Ps. Plutarco, *Opiniones de los filósofos*, I 7, 33 = SVF, 2.1027).

inherente al “orden” de dios, no signo de desorden. Por último, como he sugerido antes, es probable que los estoicos no hayan concebido la conflagración (y, en general, el proceso de “destrucción” y de regeneración del mundo) como una destrucción en sentido estricto. Se trata, como creo que correctamente interpreta Eusebio (en *Preparación Evangélica*, XV 18, 2 ed. Mras = SVF, II 596), no de una destrucción en sentido absoluto sino, más bien, de una “transformación o cambio natural” ($\tau\hat{\eta}\varsigma\ kat\hat{\alpha}\ \varphi\hat{\eta}\sigma\iota\ \mu\epsilon\tau\alpha\beta\hat{\eta}\varsigma\ \chi\hat{\rho}\hat{\alpha}\nu\tau\alpha\iota$).

Para terminar, regreso ahora brevemente al argumento creciente: tal como lo entiende Filón no sólo 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 (§ 49). 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; cf. Nemesio, *Sobre la naturaleza del hombre*, 111, 14-112, 3, ed. Morani = SVF, 2.625), 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 ciclos. Si hubiera dos individuos cualitativamente indistinguibles (como creen los académicos), sería el caso de que un individuo peculiarmente cualificado se dé *en dos sustratos diferentes*, una tesis que los estoicos, por las razones antes aducidas, consideran falsa. Si dos individuos peculiarmente cualificados se dieran en u ocuparan el mismo sustrato, 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. El otro detalle importante es que Filón piensa que este argumento aplicado al mundo dará por resultado

la destrucción de la providencia; en efecto, 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). Ahora bien, 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). O sea, 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. Filón, entonces, interpreta y aplica el argumento de Crisipo muy estoicamente, porque dos individuos peculiarmente cualificados no pueden darse en el mismo sustrato.

Mi conclusión provisoria es que Filón argumenta filosóficamente y para hacerlo utiliza parámetros interpretativos que no son muy diferentes de los que emplearon los filósofos griegos que ocuparon el Olimpo filosófico griego durante el s. IV a.C.; más aún, Filón se vale del rico pasado filosófico que lo precede y lo incorpora como propio a su *forma mentis*. Uno siempre puede tener la tentación de creer que sabe más de los estoicos o de filosofía griega que lo que Filón sabía; pero la tentación debe ser resistida, no sólo porque Filón hablaba en griego y escribía en griego, sino también porque sin él sabríamos mucho menos de los estoicos de lo que creemos saber.

BIBLIOGRAFÍA

- ARNALDEZ, R., y J. POUILLOUX, *De aeternitate mundi. Les oeuvres de Philon d'Alexandrie*, introduction et notes par R. Arnaldez, traduction par J. Pouilloux, Paris, Editions du Cerf, 1969.
- ARNIM, H. von, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Leipzig, B. G. Teubneri, 1903-1905, 3 vols. (citado SVF).
- BOWIN, J., “Chrysippus’ Puzzle About Identity”, en *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 2003, 24, pp. 239-251.
- COHN, L., y P. WENDLAND, *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*, Berlin, Georgii Reimeri, 1896-1906.

- HÜLSER, K., *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker. Neue Sammlung der Texte mit deutscher Übersetzung und Kommentaren*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1987-1988 (citado FDS).
- LEISEGANG, H., “Philons Schrift über die Ewigkeit der Welt”, en *Philologus*, 92, 1937, pp. 156-176.
- LONG, A. A., & D. N. SEDLEY, *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, 2 vols. (citado LS).
- MENN, S., “The Stoic Theory of Categories”, en *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 17, 1999, pp. 215-247.
- RUNIA, D., “Philo’s *De Aeternitate mundi*: The Problem of its Interpretation”, en *Vigiliae Christianae*, 35, 1981, pp. 105-151.
- SEDLEY, D. N., “The Stoic criterion of identity”, en *Phronesis*, 27, 1982, pp. 255-275.