



Marta Alesso, "Género doxográfico y diatriba antiestoica en el tratado pseudofilónico 'Sobre la indestructibilidad del mundo (Aet.)'". *Circe, de clásicos y modernos* 30/1 (enero-junio 2026).

DOI: <http://dx.doi.org/10.19137/circe-2026-300101>

GÉNERO DOXOGRÁFICO Y DIATRIBA ANTIESTOICA EN EL TRATADO PSEUDOFILÓNICO "SOBRE LA INDESTRUCTIBILIDAD DEL MUNDO (AET.)"

Marta Alesso

[Universidad Nacional de La Pampa]

[alesso_marta@gmail.com]

ORCID: 0000-0002-0785-0978

Resumen: El objetivo de esta investigación es doble: 1) demostrar mediante el registro y análisis de *Sobre la indestructibilidad del mundo*, párrafo por párrafo, que no es de auténtica autoría de Filón de Alejandría, especialmente porque en su mayor extensión es cita de otros autores de la antigüedad; 2) demostrar el peligro de la doxografía moderna que recoge –como VON ARNIM en *Stoicorum Vetera Fragmenta*– testimonios únicos e independientes –como éstos que solamente se registran en *Aet.* en el marco de una diatriba antiestoica–, y los difunden como testimonios fidedignos de determinados autores.

Palabras clave: *De aeternitate mundi*; Filón; doxografía; diatriba antiestoica

Doxographic Genre and Anti-Stoic Diatribe in the Pseudo-Philonic Treatise "On the Indestructibility of the World (Aet.)"

Abstract: The objective of this research is twofold: 1) to demonstrate, through the recording and analysis of *On the Indestructibility of the World*, paragraph by paragraph, that it is not authentically authored by Philo of Alexandria, especially since the greater part of it is a quotation from other authors of antiquity; 2) to demonstrate the danger of modern doxography that collects –as VON ARNIM does in *Stoicorum Vetera Fragmenta*– unique and



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons 4.0 Internacional

(Atribución - No Comercial - Compartir Igual) a menos que se indique lo contrario.

CIRCE N° 30/1 / 2026 / pp. 23-58

independent testimonies –such as these that are only recorded in *Aet.* within the framework of an anti-Stoic diatribe– and disseminates them as reliable testimonies from specific authors.

Keywords: *De aeternitate mundi*; Philo; doxography; anti-stoic diatribe

Introducción

El título de este artículo ya es un desafío a la opinión consolidada de que *Sobre la indestructibilidad del mundo*¹ es de autoría de Filón. Tanto las introducciones a las traducciones de *Aet.* como todo estudio de cierta profundidad sobre el tratado han aludido a la controvertida cuestión de su autenticidad. La autoridad de David RUNIA en este tema es obviamente una de las más respetables: afirma –aunque reconoce cierto margen de duda– que es un tratado genuinamente filónico².

La atribución al alejandrino se ha puesto en duda especialmente porque su título está ausente de la lista de obras de Filón proporcionada por Eusebio de Cesarea (*Historia Eclesiástica* 2.18). Sólo un manuscrito, el *Vaticanus graecus* 381, indica al final del texto: “Φιλωνος ιουδαιου περι αφθαρσιας κοσμου” (“Acerca de la indestructibilidad del mundo de Filón el Judío”). A pesar de no estar mencionada en la lista de Eusebio, esta obra –incompleta de todos modos– ha estado siempre incluida en el corpus filoniano. Según Francis Henry COLSON (1985: 172), fue Franz CUMONT (1891) quien mejor estudió las evidencias internas que demuestran la semejanza con el estilo y el lenguaje de otras obras de Filón. Sin manifestar una certeza absoluta sobre la autenticidad, rebatió los argumentos de Jacob BERNAYS (1891), uno de los primeros en poner en duda la autoría del alejandrino³, también para los tratados de *Sobre la Providencia* y *Todo hombre bueno es libre*. BERNAYS

¹ En adelante *Aet.*, abreviatura estandarizada del título en latín, *De aeternitate mundi*.

² Cfr. RUNIA (1981: 106-112; 1987: 107-112; 2008: 123, nota 3: “I have to confess some doubts about whether Philo actually wrote it, but here I shall assume its genuineness”).

³ En el siglo XIX, han opinado que no es de autoría de Filón: ZELLER (1880) y VON ARNIM (1888) en su estudio de fuentes de Filón de Alejandría. Y en el siglo XX, SANDMEL (1979: 76) y SKARSTEN (1991).

(1863: 45) ya había señalado que ningún judío ortodoxo podría haber usado la expresión “dios visible” –ὄρατος θεός– (§§10 y 20) para referirse al cosmos, aunque no abundó en ese momento en argumentaciones definitivas. Al respecto observemos una dificultad textual. En §10, la expresión aparece en una cita a Aristóteles, y en §20, la palabra “dios” –θεόν– ha sido introducida en el texto por BERNAYS mismo y mantenida por los editores posteriores (por COHN-WENDLAND y COLSON). Según COLSON (1985: 173), la objeción de BERNAYS a la autoría filónica, no reside en ninguna frase o palabra concretas, sino en opiniones expresadas de forma fragmentaria sobre la cuestión en discusión. En opinión de RUNIA (1987: 107) la falta de solidez de los argumentos de BERNAYS no guarda relación con la drástica conclusión a la que llegó, y por tanto ha sido adecuadamente refutada en numerosas ocasiones.

El tema y razón del tratado es encontrar la respuesta correcta acerca del principio y el fin del cosmos, que puede ser una de estas tres: 1) el cosmos es “no generado” –ἀγένητος– e “indestructible” –ἄφθαρτος–; 2) el cosmos es “generado” –γενητός– y “destructible” –φθαρτός–; 3) el cosmos es “generado” –γενητός– e “indestructible” –ἄφθαρτος–. Filón, en sus otras obras, ha denunciado lo erróneo de la doctrina de que el mundo es increado e indestructible (véase *Opif.* 7; *Somm.* 2, 283; *Conf.* 114; *Decal.* 58) y en este tratado hay solamente dos párrafos que podríamos considerar coherentes con las ideas y el estilo de Filón, §§15 y 19, lugares en los que afirma que la “opinión mejor y más verdadera” es que el mundo es generado e indestructible, opinión que se basa en el *Timeo* de Platón:

15. la anterior es la opinión mejor y más verdadera, no sólo porque Platón a lo largo de toda el tratado llama padre, hacedor y demiurgo al divino creador⁴, y al mundo lo llama su obra y su descendencia, copia perceptible por los sentidos que procede de un arquetipo y un paradigma conceptual, en el que están contenidos todos cuantos objetos sensibles tanto como aprehensibles por el intelecto existen, ya que es una impresión perfectísima de un modelo perfectísimo, tanto para el intelecto como para la sensibilidad.

Queda expresada aquí la concepción de un modelo arquetípico antes de la creación del mundo sensible, idea axial en el pensamiento de Filón, quien especialmente en *Opif.* explica el paralelismo entre la creación primera del

⁴ Insiste para el caso en la lectura literal de Platón y aduce que en todo el *Timeo* llama al “divino creador” –θεοπλάστης– de este modo: “padre” –πατήρ–, “hacedor” –ποιητής– y “demiurgo” –δημιουργός– (Cfr. Platón, *Timeo* 29a 3; 41a 7; 49a; 50c; 68e 2; 69c 3).

universo inteligible y luego la del universo perceptible por los sentidos (el primero como modelo del segundo). Pero mientras que, según Platón, las Ideas son eternas y ontológicamente autónomas, Filón postula que fueron creadas por Dios como arquitecto y sería el Logos el mediador entre la trascendencia del Creador y su creatura. Este párrafo §15 pudo provenir perfectamente de la pluma de Filón. Lo mismo el §19:

19. Pero mucho tiempo antes, el legislador de los judíos, Moisés, decía en los libros sagrados que el mundo es creado e indestructible⁵. Son cinco; tituló Génesis al primero⁶, que comienza de este modo: “En el principio Dios hizo el cielo y la tierra. Y la tierra era invisible e informe”⁷. Luego, más adelante, cuando prosigue en sus <revelaciones> dice de nuevo que los días, las noches, las estaciones, los años, la luna, el sol, que indicaban la naturaleza de la medida del tiempo, juntamente con todo el cielo, fueron beneficiados con un destino inmortal y van a continuar siendo indestructibles⁸.

Estos dos párrafos, §§15 y 19, pueden justificar que se defienda la autoría de Filón, pero son dos entre 150, lo cual puede hacer pensar en una interpolación o en un autor inteligente que supo insertar dos párrafos intersticiales entre un número ingente de citas de otros autores.

⁵ La idea de que el texto bíblico precedió a todos los grandes pensadores es recurrente en Filón. Por ejemplo, afirmó que Heráclito derivó de Moisés el principio de que los opuestos provienen del mismo todo (*Her.* 214; *QG* 3.5), asimismo la idea platónica (*Gorgias* 493a; *Cratilo* 400b-c) de que la vida en el cuerpo es muerte (*Leg.* 1.108; *QG* 4.152). La Torá sirvió como fuente para la postura de Zenón sobre el valor paradójico de la esclavitud (*Prob.* 53-57, esp. 57). Filósofos más recientes aprendieron el valor del bien directamente de Moisés (*QG* 4.167). En otros casos, Filón reivindicó la prioridad temporal de Moisés e insinuó dependencia sin afirmarla directamente. Aseveró que tanto Pitágoras como Aristóteles expresaron sus opiniones sobre la felicidad después de Moisés (*QG* 3.16) y que la norma ética de Zenón de vivir conforme a la naturaleza fue expresada por primera vez por una autoridad mucho mayor (*Prob.* 160). En otros casos, Filón comparó a los helenos con los judíos y descubrió la superioridad de los segundos: los terapeutas eran superiores a Anaxágoras y Demócrito (*Contempl.* 13-16.); Taré era mejor que Sócrates (*Somm.* 1.58). Los argumentos no se limitaron a la filosofía: Moisés precedió a Hesíodo, como vemos aquí en *Aet.* 17-19; los griegos derivaban sus leyes de los judíos (*Spec.* 4.61).

⁶ El libro del Génesis es mencionado por su título sólo en cuatro ocasiones: aquí y en *Abr.* 1; *Post.* 127; *Sobr.* 50.

⁷ Cfr. Gn 1, 1-2, citado según LXX (que difiere levemente del texto masotérico).

⁸ Cfr. Gn 8, 22, versículo bíblico clave que expresa la promesa de Dios a Noé después del diluvio, afirmando que mientras la tierra exista, el orden natural de las estaciones, la siembra y la cosecha, el frío y el calor, y los días y las noches no cesarán, asegurando la continuidad de la vida y el ciclo natural del planeta como parte del pacto.

Quienes defienden la autoría de Filón, pero entienden que *Aet.* no coincide con la concepción y estilo que particularizan y definen otros tratados del alejandrino, afirman que se trata de una obra de juventud, época de su formación en la filosofía y cultura griegas, lo cual quedaría demostrado por las frecuentes citas de autores como Heráclito, Platón, Eurípides. O, hay otros que, por el contrario, aseveran que puede ser una obra de senectud⁹.

El parentesco de *Aet.* con los dos tratados –incompletos– de *De Providentia*, llevado hasta el punto de afirmar que la continuación de *Aet.* es *Prov.* 1, no tiene sustento alguno. El género dialógico del comienzo de *Prov.* 1 y de todo *Prov.* 2, con la presencia de un interlocutor llamado Alejandro, traza un paralelismo con *Animal.*, pero no con *Aet.*

Es sobre todo en los lugares en que *Prov.* trata el problema crucial de si el cosmos es “creado” – γενητός– o “eterno” – αἰώνιος– en que *Aet.* y *Prov.* se diferencian. STERLING (1992: 39) defiende la postura de que en las líneas 9-20 de *Prov.* 1.7, está expresada la opinión propia de Filón sobre la creación, porque esta sección se distingue tanto de lo que la precede –§6.1-7–, como de la que sigue –§8.1-7– y coincide con el texto de *Opif.* 7.9-11 y 171-172. Ahora bien, en razón de que no contamos con versión en griego de *Prov.* 1.6-8, donde parece estar el *quid* de la cuestión, la traducción en latín desde el armenio complica más que aclara la intelección del texto. STERLING (1992: 38-39) confirma que la versión armenia, la única que conserva *Prov.* 1, 6-8, es “opaca” y presenta varios problemas¹⁰. En *Aet.* 1.6-7, Filón ataca (como en *Opif.* 7-12) la postura de Aristóteles (*Sobre el cielo* 1, 9, 277b 27-29, 279a 18-22) y sus seguidores de que el cosmos existe desde la eternidad sin principio ni génesis alguna. Mas aquí no queda claro si está defendiendo la *creatio aeterna*, tal como se desarrolla en el platonismo medio, o apoya la visión ya expresada en *Opif.* 26 de que el cosmos es creado, pero no en el tiempo ni antes del tiempo, sino en el “intelecto” –νοῦς– de Dios que dio “orden” –λόγος– a la materia informe preexistente (*Opif.* 22). En definitiva, no son comparables *Prov.* y *Aet.* para defender la autenticidad de la autoría de Filón, eso sin mencionar el marcado tono apocalíptico que tienen algunos pasajes de

⁹ Afirman que es una obra de juventud: CUMONT (1891: XXIII-XXIV); WENDLAND (1892: 2), COHN (1899: 389); BOUSSET (1915: 135-136); ARNALDEZ (1969: 70); que es una obra de la madurez: NIKIPROWETZKY (1977: 215); TERIAN (1984); RUNIA (1987: 109; 2017: 161).

¹⁰ El fragmento ha sido vastamente comentado y analizado; cfr. WENDLAND (1892: 4-5); BOUSSET (1915: 143-146); SORABJI (1983: 205-206); RUNIA (1986: 148-155). Todos acuerdan en que es éste un fragmento decididamente problemático, debido especialmente a que la versión armenia ofrece muchas dificultades en su redacción.

Prov. (por ejemplo 1.90) que auguran la inevitabilidad del fin del mundo¹¹, lo cual se contradice absolutamente con la tesis expresada en *Aet.*

En este artículo, con el objeto de demostrar que *Aet.* no es una obra de Filón, procederemos a una metodología inusual: analizar el género literario que da andamiaje al tratado.

Género de *Aet.*

El género literario de *Aet.* resulta de una imbricación inescindible entre doxografía y diatriba antiestoica. Explicaremos primero los alcances de cada una de estas categorías para ejemplificar luego con el texto mismo la manifestación de esta compleja trama genérica que desemboca en citas de los manuales –especialmente en *SVF*– adjudicadas al estoicismo antiguo.

El concepto de “género doxográfico” ingresa al mundo académico cuando Hermann DIELS (1848-1922) publica en 1879 una extensa colección de textos de la antigüedad titulada *Doxographi Graeci*, recopilación de las opiniones (*dóxai*) de gran número de filósofos griegos. La colección presenta un conjunto de textos que abarcaban desde Teofrasto (siglo IV a. C.) hasta compilaciones tardías de Epifanio y Galeno. La obra central fue la colección de *doxai* o *placita* –literalmente “lo que a uno le place <pensar>”– atribuida al oscuro autor Aecio (ca. 50-100)¹², preservada de manera parcial por tres autores posteriores: Plutarco, Juan Estobeo y Teodoreto de Ciro. Si bien DIELS fue quien inventó el término “doxografía”, hacía siglos que los filósofos plasmaban en *corpora* ordenados las opiniones de sus predecesores y

¹¹ Todos los otros tratados de Filón carecen de tono apocalíptico: el diluvio de Noé y la aniquilación de Sodoma y Gomorra por el fuego se interpretan como desastres naturales infligidos por Dios o sus agentes (*Abr.* 1; *Mos.* 2, 53-65) y la Exposición de la Ley abunda en el tema de la recompensa por la virtud y el castigo por la maldad (véase *Praem.* 1-3), pero nunca hay menciones de una destrucción cósmica total.

¹² Digno de mención por su excepcionalidad es el Proyecto *Aëtiana*, emprendido por Jaap MANSFELD y David RUNIA, con la publicación de cinco volúmenes: el vol. I (1997) se centra en las fuentes primarias y en la identificación y recopilación de las bases de la doxografía: autores, textos y tradiciones y los métodos que utilizaron a partir de las fuentes que conservan. El vol. II (2009) presenta un compendio o resumen sistemático de las doctrinas y las opiniones atribuidas a distintos filósofos dentro de la tradición doxográfica. El vol. III (2010) ofrece estudios críticos sobre las tradiciones doxográficas en la filosofía griega: análisis metodológico y contexto intelectual. El vol. IV (2018) es una edición de los papers presentados en *Melbourne Colloquium on Ancient Doxography*, realizado del 1 al 3 de diciembre de 2015. El vol. V (2020) consta de una nueva reconstrucción los *Placita* de Aecio, comentarios y una extensa colección de textos relacionados. También contamos, gracias a MANSFELD & RUNIA con la publicación de Loeb (2023) de los *Placita* comentados.

contemporáneos. A partir del siglo XIX el vocablo se generalizó entre los académicos, pero nunca ha sido definido adecuadamente y continúa utilizándose de diversas maneras. Hay tres significados más frecuentes: (1) la tradición de la literatura de *Placita* y todo lo recopilado por DIELS; (2) la tradición más amplia que refiere a todo resumen de las doctrinas filosóficas antiguas; (3) todo reporte o fragmento de las doctrinas filosóficas antiguas no recogido en las obras originales y completas de autores clásicos. Sobre esta base, podemos arriesgar esta concisa, pero clara, definición: “La doxografía es la recopilación sistemática de las ‘opiniones’ –δόξαι– de filósofos y científicos anteriores”; pueden encontrarse versiones cortas y largas, a las que a su vez pueden añadirse materiales en un proceso continuo de compilación, ampliación y actualización, con el objeto –siempre pretendido y pocas veces fehacientemente obtenido– de recuperar las fuentes originales. Cabe señalar entonces que las obras doxográficas constituyen un tipo de literatura de carácter fluido e inestable, tanto en su forma como en su contenido. Es conveniente recordar que no siempre produce buenos resultados un uso ingenuo de las colecciones disponibles de fragmentos filosóficos, y que no se debe otorgar el mismo nivel de fiabilidad a todo registro o anotación.

La doxografía desempeña un papel importante en los llamados tratados filosóficos de Filón¹³, los cuales se centran, como sabemos, en problemas de la filosofía griega sin apenas referencia a la Biblia: *Prob.*, *Prov.* 1 y 2, *Animal.*, *Aet.*

La dificultad en definir el género doxográfico¹⁴ radica en que existe una doxografía en sentido restringido y otra en sentido amplio. La doxografía en sentido estricto (derivada de la naturaleza de la mayoría de las fuentes analizadas y editadas por DIELS en los *Doxographi Graeci*) puede definirse como la presentación, normalmente muy breve, por tema o asunto, de principios contrastantes de la filosofía de la naturaleza (o de la ciencia, si se prefiere), lo cual, en sí mismo, no proporciona una respuesta definitiva al problema en cuestión, pero colabora en encontrar una solución. Un ejemplo

¹³ El paper de RUNIA (2008) “Philo and Hellenistic doxography” sigue siendo el más importante y completo sobre el tema del género doxográfico en Filón, se divide en cuatro grandes apartados: 1) la obra y el legado de Hermann DIELS para determinar con mayor precisión qué es la doxografía. 2) breve historia de la literatura doxográfica desde sus inicios en el siglo V a. C. hasta el período imperial temprano, en el que vivió el propio Filón. 3) los principales textos en los que Filón da testimonio y utiliza material doxográfico. 4) lo que Filón puede enseñarnos sobre la doxografía y la importancia en el cumplimiento de los propios objetivos.

¹⁴ Una detallada discusión sobre la terminología en RUNIA (1999). Cfr. MANSFELD (2002; 2016) y la reseña del Proyecto *Aëtiana* de FREDE (1999). Cfr. MEJER (2000: 22-23); ZHMUD (2001).

de doxografía en sentido restringido fueron los *Placita* del Ps-Plutarco. Se organizaban en una secuencia sistemática, no cronológica y cada principio individual estaban formulado de forma extremadamente breve. Son una fuente de los *Placita* de Aecio y figuran como epítome en la edición de DIELS (1879) quien demostró que la segunda parte de la *Historia Filosófica* de Ps. Galeno (posterior en al menos dos siglos) es un epítome de una versión de este Ps. Plutarco. Otro ejemplo de doxografía en sentido estricto es Ario Dídimo (de finales del siglo I), recogido por Estobeo en el siglo V y también editado por DIELS en 1879.

Para nuestros fines, pensemos más bien en la doxografía en sentido amplio. Así observamos que las extensas presentaciones de Cicerón –por ejemplo en *Sobre la naturaleza de los dioses*–, de las doctrinas epicúreas y estoicas en el campo de la teología y la física –presentaciones seguidas de refutaciones académico-escépticas– pueden ser, apropiadamente llamadas doxográficas. Haciendo un esfuerzo se podría sostener que lo que encontramos en Cicerón –y en el mismo Filón– es una especie de ampliación del esquema dialéctico que también se encuentra en la literatura de los *Placita* aecianos, con el agregado de un componente escéptico, pero siempre dentro del esquema de doctrinas contrastantes.

Las definiciones anteriores, sin embargo, son muy difíciles de aplicar a nuestro tan frecuentado Diógenes Laercio, quien sin lugar a dudas es un elevadísimo exponente del género doxográfico. Si bien su obra ofrece una mezcla de biografía y doxografía, debemos señalar que distingue adecuadamente entre género biográfico (*bíos*) y los *aréskonta* o doctrinas de los filósofos o de su escuela.

Ya en el ámbito de la teología cristiana, la doxografía generó un subgénero interesante y muy útil: el que conforman las *Περί αἰρέσεων*, o “Sobre las herejías”, muy valiosas a la hora de reconstruir las interpretaciones de los textos sagrados que quedaron fuera de la ortodoxia cristiana –gnosticismo, arrianismo, etc.–. Los exponentes más conspicuos son Irineo de Lyon e Hipólito de Roma. Podríamos afirmar que este tratado, *Sobre la indestructibilidad del mundo*, tiene más puntos en común con esta ‘refutaciones’ que con los registros *aecianos*, en el sentido de que el género doxográfico en *Aet.* no refiere a la recopilación objetiva y neutra de puntos de vista de filósofos anteriores. Por el contrario, el doxógrafo se sitúa en una verdad a priori y trata de darle coherencia y validez mediante el testimonio de autoridades pretéritas, que estaban a favor o en contra.

Ahora bien, en el estudio de la filosofía antigua tenemos ese problema: para reconstruir el pensamiento de un filósofo concreto hay que basarse en la mayor parte de los casos en el testimonio de otros autores, a menudo muy posteriores. Y en plan de mencionar a la figura principal que nos ocupará en adelante, recordemos que el fundador de la escuela estoica, Zenón de Citio, no dejó nada escrito. Cuando llegó a Atenas (en el 311 a. C.) se lo podía escuchar en la Ποικίλη Στοά, impartiendo sus lecciones a todo ciudadano de cualquier clase social que lo quisiera escuchar. Por su calidad de extranjero no podía dirigir una escuela instalada ni dedicarse a la política o cualquier actividad privativa de la ciudadanía ateniense. Por esto mismo desbrocemos paja de trigo cuando leamos la ‘citas literales’ en cualquier edición moderna de “fragmentos de los estoicos” o en la biblia de estos manuales: los *Stoicorum Veterum Fragmenta* del filólogo Hans VON ARNIM. Esta advertencia corre también, por supuesto, para las *dóxai* adjudicadas a Crisipo y Cleantes.

Y mucho más cuidado hay que tener cuando la exposición de las ideas se expresa en el marco de un género polémico como es el de la diatriba. En estas ocasiones emerge el peligro de que una ‘biblioteca reconstruida’ del estoicismo temprano pueda tambalearse peligrosamente.

La diatriba consiste en una forma de actualización del método socrático de interrogación y objeciones a la respuesta. Siempre subyace por tanto una forma de diálogo –en la que el interlocutor está implícito– que plantea dudas e interrogantes para estimular el pensamiento crítico y objetar supuestos. Mediante fuertes cuestionamientos se trata de refutar creencias inadecuadas, descubrir la verdad y guiar al receptor a través de la reflexión en lugar de imponer información directamente. La diatriba se sirve de la figura del adversario ficticio¹⁵, o de un interlocutor pasible de la (nociva) influencia de una opinión o doctrina que sostiene una autoridad en realidad inexistente.

No existe incompatibilidad intergenérica entre el género doxográfico y la diatriba antiestoica, sino más bien complementariedad. Desde sus mismos

¹⁵ Hermann USENER fue el primero en aplicar el término “dialriba” a un género de origen cínico que se remonta a Bión de Borístenes: “*Bio Borysthenita sermonibus suis (διατριβαί nomen erat) genus cynicum severitate risuque mixtum perfecit*” (1887: LXIX). Cfr. CODOÑER MERINO (1983) sobre la construcción del recurso literario del adversario ficticio. Cfr. MARUOTTI (2016) para un estado de la cuestión y análisis de la diatriba cínica-estoica y el rol del interlocutor ficticio en la filosofía romana.

orígenes, la diatriba trató de reproducir el momento propio del intercambio dialógico entre el maestro y discípulo, en el contexto de una situación escolástica aparentemente fluida. Se trata de la transcripción literaria del conocimiento filosófico captado en el momento de su transmisión, en el cual el maestro asume el papel de custodio de un conocimiento acreditado, y adopta de algún modo posiciones dogmáticas.

La “diatriba (cínico-) estoica” es la madre de la “diatriba antiestoica”, una hija que se sirve de la estructura del discurso moral agresivo heredado de su progenitora y de su mismo tono directo y confrontativo, pero para fines totalmente opuestos. A veces la diatriba no es un género en sí mismo, sino que actúa en el marco de otro género literario. Si bien la denominación de “diatriba (cínico-) estoica” alude a que proviene de las exposiciones de predicadores cínicos y estoicos itinerantes, los ejemplos que nos llegan se desarrollaron dentro de la escuela filosófica o imitan el estilo del discurso escolástico, exactamente como lo hará más tarde la diatriba antiestoica.

Para demostrar la combinación de géneros –doxografía y diatriba antiestoica– en el tratado *Sobre la indestructibilidad del mundo* utilizaremos la siguiente metodología: citar literalmente los párrafos del tratado –o parafrasear de la manera más literal posible si la cita resultara muy larga– subtitulando con el número de los párrafos en cuestión y su equivalencia en los manuales doxográficos que reproducen la cita.

Equivalencias entre *Aet.* y testimonios doxográficos

Aet. 8-9 = *SVF* 2.620

8. [...] los estoicos <afirman> que el mundo es uno, causa de cuya creación es dios, mas no de su destrucción, sino que es la potencia de un fuego infatigable¹⁶ que impregna todo lo existente y disuelve después de extensos períodos de tiempo todas las cosas en sí mismas, y constituye el punto de partida para una recreación del mundo gracias a la providencia del artífice. 9. El mundo se puede decir, según <los estoicos>, que es, por una parte “eterno” –*αἰδιος*–, y por otra “destruible” –*φθαρτός*–: destruible en su “ordenada organización” –*διακόσμησις*–, eterno en la

¹⁶ Recordemos que en el estoicismo el concepto de dios se confunde con el de *Lógos*, una razón cósmica o principio divino que impregna todo el universo, siendo a la vez la naturaleza y la energía que lo rige todo. Dios es el cosmos mismo; es decir, dios no es diferente del mundo ni del fuego, por tanto, tampoco de la conflagración ni de la posterior reorganización cósmica, que deben entenderse como fases de dios. De allí su identificación con “fuego infatigable” –*πῦρ ἀκάματος*–, expresión que proviene de la épica (Homero, *Iliada* 5, 4; 15, 597-98 y 731; 16, 122; 18, 225; 21, 13 y 341; 23, 52; *Odisea* 20, 123; 21, 181; Hesíodo, *Teogonía* 563 y 566).

“conflagración” –ἐκπύρωσις– porque es inmortal mediante regeneraciones y ciclos que nunca cesan.

Es éste el primer ejemplo de cita por VON ARNIM de una *dóxa* de la filosofía estoica (adjudicada a Crisipo), sin aclarar que su enunciación se produce en el marco de una diatriba antiestoica, lo cual sería imprescindible para probar su autenticidad:

Aet. 10 = Aristóteles (frag. 18)

10. Aristóteles [...] dijo que el mundo es increado e indestructible [...]

El párrafo completo está registrado como un fragmento del *corpus aristotelicum* (frag. 18; ed. ROSE) con la referencia “Pseudo-Philo περὶ ἀφθαρσίας κόσμου p. 222, 12 BERNAYS (t. II p. 489 MANGEY)”. Cfr. Aristóteles, *Acerca del cielo* 270a; 288b; *Física* 192a; 203b. Cfr. BOS (1998). En §11 relatará una anécdota referida a Aristóteles que no está registrada en el corpus aristotélico. En §12, Filón va a adjudicar este argumento a un tal Ocelo de la familia de Lucano, que escribió un tratado titulado *Acerca de la naturaleza del universo*¹⁷, donde formulaba que el mundo es increado e indestructible.

Aet. 14 = texto no identificado de Platón (¿Timeo 27c?)

Algunos, que dicen sofismas¹⁸, creen que, cuando Platón afirma que el mundo fue creado, no se refiere a un punto inicial de la creación, sino a que –si fue creado–, no pudo haber sido organizado de otra forma que la que él expresó, o porque sus partes son percibidas en <el marco de> la generación y el cambio.

¹⁷ *Acerca de la naturaleza del universo* traduce *Περὶ τῆς τοῦ παντὸς φύσεως* (título en latín: *De universi natura*), obra de autoría de Ocelo que ha sido publicada por Werner JAEGER (*Neue Philologische Untersuchungen* 1926: vol. I; 11-25), aunque la autenticidad hoy día es debatida y adjudicada a un autor muy posterior a su datación en el siglo IV a.C. Diógenes Laercio (8.80) menciona a Ὀκκῆλω en la biografía de Arquitas como un pitagórico de Lucania. Cfr. Jámblico (*De vita Pythagorica* 36.267.68-69). Fragmentos de Ὀκῆλλο (misma grafía que aquí en Filón) en Estobeo (*Anthologium* 1.13.2 y 20.3).

¹⁸ Al autor le indigna que algunos “que dicen sofismas” –σοφίζόμενοι– utilicen un texto central sobre la creación e indestructibilidad del mundo como el *Timeo* de Platón, que haya sido interpretado erróneamente e incluso utilizado como prueba de la opinión contraria, Aristóteles (*Acerca del cielo* 280a2) ya había criticado a algunos discípulos de Platón por interpretar el *Timeo* metafóricamente, como si fuera una mera imagen “con fines didácticos”.

NIEHOFF (2018: 83) refiere que Alejandro de Afrodisia, en siglo III, identificó *Timeo* 27c, como el texto platónico al que alude Filón. Probablemente –según NIEHOFF– Filón está hablando de Trasilo –contemporáneo, pero algo mayor que él–, quien también era de origen alejandrino y se había trasladado a Roma, donde desempeñó un papel influyente en la corte de Tiberio. Entre otras cosas, Trasilo participó en la edición de las obras de Platón, introduciendo cambios sutiles en los textos para adaptarlos a sus propias tendencias filosóficas. Desafortunadamente, *Timeo* 27c no nos ha llegado en los fragmentos disponibles.

Aet. 18 = SVF 2.264

Aristóteles cree que el caos es un lugar, porque es necesario que lo que va a recibir un cuerpo exista antes que éste. Algunos estoicos, por su parte, entienden que “caos” –χάος– es agua y que su nombre se ha derivado de “efusión” –χύσις–.

Esta primera parte de §18 está registrado por VON ARNIM (*SVF* 2.264) como expresada por Crisipo. Es verdad que Aristóteles entendía que el “caos” –χάος– (mencionado por Hesíodo en *Teogonía* 116: “antes de todo existió el caos”) se trataba de un espacio vacío primordial independiente de las cosas, es decir, el auténtico *πρῶτον ὄν* (*Metafísica* 1028a): la formulación extrema del *tópos* como un espacio *praeter corpora*. Porque la existencia del vacío admite la existencia de lugar: el vacío sería un lugar desprovisto de cuerpo. El lugar es algo distinto de los cuerpos, aunque todo cuerpo está en un lugar (*Física* 208b). Por otra parte, las interpretaciones antiguas coinciden en que Zenón dijo que el “caos” de Hesíodo es el agua, de la cual al condensarse nace el lodo, el que luego se espesa como tierra (Gea) y que “caos” –χάος– proviene etimológicamente de “efusión” o “derrame” –χύσις– (*SVF* 1.103-104)¹⁹.

Aet. 20-24 = Aristóteles (frag. 19)

20. Debemos poner en orden los argumentos iniciales que sostienen que el mundo es creado e indestructible, debido al respeto hacia el [dios]²⁰ visible, encontrando un comienzo apropiado. Para todas las cosas susceptibles de destrucción,

¹⁹ Cfr. Valerio Probo (*Comentario a las Bucólicas de Virgilio* 6, 3, 1) afirma que Zenón de Citio interpretó el verso de Hesíodo diciendo que “el agua se llama ‘caos’, porque este término viene de ‘derramar’”. Cornuto (*De natura deorum* 28), a su vez, afirma que “Caos es la humedad existente antes de la ordenación del mundo, y así se denomina a partir de ‘efusión’ –χύσις–”.

²⁰ COHN-WENLAND y COLSON incorporan θεός siguiendo a BERNAYS.

preexisten dos causas posibles de su ruina: una interna y otra externa [...] el final llega a los seres vivientes por causas internas: por enfermedades, y por causas externas cuando son sacrificados, apedreados, quemados o padecen la muerte impura de la horca. **21.** En consecuencia, si el mundo es destruido, por fuerza será aniquilado por alguna causa exterior, o <interior> por alguna de las potencias contenidas en sí. Cada posibilidad es insostenible. Nada hay exterior al mundo, puesto que todas las circunstancias cooperan para su completud²¹. Así pues, será uno, completo y libre de vejez; será uno porque, si algo quedara afuera, generaría otro mundo semejante al que existe ahora. Completo, porque absolutamente toda la sustancia es usada en él; libre de vejez y sin enfermedad porque los cuerpos presos de enfermedades y vejez son eficazmente destruidos por fenómenos que les caen de afuera [...] Si hay algo existe fuera, no puede ser sino el vacío²², una “naturaleza impasible” –ἀπαθής φύσις–, que no puede sufrir ni actuar. **22.** Además tampoco se disolverá por causa alguna existente dentro de él. En primer lugar, porque esa parte sería más grande y más poderosa que el todo, lo cual es totalmente absurdo [...] **23.** es difícil o más bien imposible, encontrar algo que esté naturalmente sujeto a una causa externa de destrucción y que esté libre de sufrirla por una causa completamente interna. **24.** Por consiguiente [...] el mundo no será destruido por algo externo –por no quedar absolutamente nada fuera de él–, tampoco lo será por nada dentro de él [...].

§§20-24 se reproducen como un fragmento del *corpus aristotelicum* (frag. 19; ed. ROSE) con la referencia “Pseudo-Philo π. ἀφθ. κόσμου p. 226 Bern. (491 + 497 M.)”.

Aet. 28-34 = Aristóteles (frag. 20)

28. Hay otro modo de presentar la cuestión: todas las cosas compuestas que se destruyen conllevan su disolución en los elementos que las componen. [...] **29.** los seres humanos están compuestos de los cuatro elementos, [...] de los cuales tomamos prestadas porciones reducidas. Pero esas porciones combinadas quedan privadas de su posición natural; por ejemplo, el calor, de tendencia a lo alto, va hacia abajo; por otra parte, la sustancia terrestre, de naturaleza pesada, se torna liviana y toma el lugar de arriba, que es lo más terrestre que hay en nosotros y que

²¹ La “completud” –σμπλήρωσις– es un término que Filón aplica tanto al mundo (*Conf.* 179) como al alma como totalidad (*Leg.* 2. 24; *Ebr.* 53).

²² Cfr. las reflexiones de Aristóteles sobre lo que se entiende por “vacío”, en *Física* 213a y b. Tanto Plutarco (*Sobre las nociones comunes* 1081f), como Diógenes Laercio (7. 140) afirman que Crisipo de Solos escribió un tratado completo *Sobre el vacío*.

es ocupado por la cabeza²³. 30. De todas las ataduras, la que está ceñidas mediante la violencia es la peor [...] Según el poeta trágico: “tiende a retornar/ a la tierra lo que de la tierra germina”²⁴.

31. Es ley y precepto para todas las cosas sujetas a destrucción lo siguiente: cuando las cosas así conjuntadas están mezcladas, han trastocado el orden natural en desorden [...], cuando se disuelven se reintegran a un estado natural propio. 32. No obstante, el mundo está exento del desorden que acabo de mencionar. Aunque ¡vamos!, pongámoslo en consideración: si el mundo estuviera destruido, sus partes estarían ahora ubicadas necesariamente en un lugar contrario a su naturaleza. Pero suponer eso es irrespetuoso [...]. 33. Por eso a la tierra se le ha asignado el lugar más central y hacia ella descienden todas las cosas terrestres, aunque sean arrojadas hacia arriba –señal de que éste es su lugar natural: si cualquier cosa está en un lugar, no por la fuerza y además quieta, es que está ubicada en su lugar propio-. En segundo lugar, el agua corre fluyendo por la tierra; por su parte, el aire y el fuego se desplazan desde el centro hacia arriba, al aire le ha tocado el lugar límite entre el agua y el fuego, y al fuego el lugar más alto [...] 34. en el mundo cada una de sus partes está ubicada según su naturaleza –pues le han sido asignados emplazamientos propios-, justificadamente se puede afirmar que el mundo es incorruptible²⁵.

§§28-34 se reproducen como un fragmento del *corpus aristotelicum* (frag. 20; ed. ROSE) con la referencia “Pseudo-Philo π. ἀφθ. κόσμου p. 229 Bern.”. La teoría de la gravedad acá enunciada, que la señala como “causa no sólo de la estabilidad del universo dentro del infinito vacío, sino también, análogamente, de la de la tierra dentro del universo” ha sido adjudicada a Zenón de Citio (Estobeo 1.19.4.7-10; SVF 1.99), pero tiene sin duda raíces aristotélicas. Aristóteles no enunció una teoría de la gravedad como la conocemos hoy, sino que explicó la caída de los objetos dentro de su física de

²³ COLSON *ad loc.* señala que es extraño que se señale la “cabeza” –κεφαλή– como “lo más terrestre” –τὸ γῆοδῶστατον– que hay en nosotros. En efecto, según Filón, en el alma, la cúspide, la cabeza, es el elemento celestial (*Somn.* 1.146).

²⁴ Se citan aquí siete versos de un fragmento adjudicado a Eurípides (fr. 839, ed. NAUCK). Heráclito el retor (22.11) y Marco Aurelio (*Tὰ εἰς ἑαυτὸν* 7.50) citan los primeros versos, lo cual demuestra que se difundían en textos de la época en el marco del estoicismo. Cfr. LINCICUM (2013 y 2014) para un completo índice de fuentes no bíblicas de citas y alusiones en Filón.

²⁵ Culmina en este punto la reproducción de la tesis aristotélica de que, por necesarias, las realidades eternas son ingeneradas e incorruptibles. Si acudimos a los *Analíticos segundos* –tratado aristotélico de metodología científica– es evidente que el Estagirita entiende por realidades necesarias todas aquellas a las que se puede atribuir una causa, pues toda causa es tal en la medida en que produce necesariamente un efecto (véase en oposición *Aet.* 78-84 la teoría de Boeto de Sidón sobre las causas que llevan a la destrucción).

los cuatro elementos, postulando que cada elemento (tierra, agua, aire, fuego) tiene un lugar natural en el universo, y los cuerpos tienden a moverse hacia esos lugares (*Física* 212b 29-213a 4; *Acerca del cielo* 300a 20-300b 5). Esta teoría predominó por siglos hasta, como sabemos, fue refutada por Galileo Galilei e Isaac Newton.

***Aet.* 39-43 = Aristóteles (frag. 21)**

39. En efecto es el más ilustrativo es el argumento aquel [...]. Y preguntan: “¿por qué motivo puede dios destruir el mundo?”: será quizá para no crear ya mundos o para construir otro. 40. Lo primero es incompatible con dios, pues le es propio cambiar el desorden en orden²⁶, no el orden en desorden. [...] 41. Lo segundo no merece un examen superficial, pues si fuera a construir otro para sustituir el actual, inevitablemente el mundo creado será peor, similar o mejor. Cada una de esas posibilidades es inadmisibles: si el mundo fuera peor, el demiurgo también sería peor; pero las obras pergeñadas por Dios son irreprochables, irrevocables e impecables, con el arte más perfecto y el conocimiento. Dicen: “ni siquiera una mujer carece de tan noble intelecto/ como para elegir lo peor cuando lo mejor está ahí delante”²⁷. [...]. 42. Y si el nuevo mundo fuera similar, el artesano no se diferenciaría en nada de los niños pequeños que a menudo juegan en la playa, levantan montículos de arena y después los van derribando con las manos²⁸. Porque mucho mejor que construir un mundo similar habría sido no suprimirlo, ni añadir ni cambiar para mejor o para peor el que desde un principio y de una vez había sido creado, y dejarlo en su lugar. 43. Pero si llegase a construir un mundo mejor, entonces el demiurgo también sería mejor; en ese caso, significa que cuando estaba construyendo el primero, era imperfecto en habilidad e inteligencia, lo cual no es correcto ni siquiera como suposición. Dios es igual y semejante a sí mismo y no admite remisión hacia lo peor ni incremento hacia lo mejor [...].

§§39-43 se reproducen como un fragmento del *Corpus Aristotelicum* (frag. 21; ed. ROSE) con la referencia “Pseudo-Philo π. ἀφθ. κόσμου p. 233 Bern.”. La idea es, en efecto, aristotélica (*Metafísica* 1074b 25-27; cfr. traducción de SINNOTT 2022: 935, nota 298): el cambio es siempre

²⁶ Véase la creación del mundo como sucesión desde el “desorden” –ἀταξία– “hacia el orden” –πρὸς τάξιν– en *Opif.* 28; *Plant.* 3; *Spec.* 4, 187 y 210; *Somn.* 1, 241; *Sacr.* 82. La idea es adjudicada aquí a Aristóteles, aunque no se registra, al menos en estos términos, en el *corpus aristotelicum*.

²⁷ Autor desconocido.

²⁸ Paráfrasis del bello símil homérico (*Ilíada* 15.362-365) que alude a que las obras de los humanos –aunque esforzadas y de mucho empeño– pueden sucumbir con facilidad si un dios así lo desea.

movimiento y en todo lo que es óptimo cualquier movimiento conllevaría una degradación. Dios es perfecto y por lo tanto invariable, esto es, no es susceptible de movimiento alguno ni de forma alguna de cambio.

Act. 47 = SVF 2.613

47. Y por cierto, los que traen a colación conflagraciones y regeneraciones del mundo, entienden y están de acuerdo en que las estrellas son divinidades [...]. Así, o bien tienen que demostrar que son masas de metal al rojo vivo, –como algunos de los que hablan necedades sobre el cielo en su conjunto, como si se tratara de una prisión²⁹, o bien, si las consideran naturalezas divinas o milagrosas, deben reconocer esa incorruptibilidad privativa de los dioses. Sin embargo, al momento se desviaron de tal manera de la doctrina verdadera que, sin darse ellos cuenta, cuando confieren la destructibilidad a la providencia –que es el alma del mundo–³⁰, están filosofando cuestiones sin fundamento.

§47 es adjudicado por VON ARNIM (SVF 2.613) a Crisipo. No obstante, ningún lema perteneciente a los estoicos expresa que las estrellas son divinidades. Parece más bien una alusión a Anaxágoras, a quien Filón subestima (véase §4 y *Contempl.* 14).

Act. 48-51 = SVF 2.397

48. Crisipo³¹, por ejemplo, el más reputado de ellos, en su tratado *Sobre el (argumento) creciente*³² expresa cosas increíbles como ésta: después de afirmar que

²⁹ Entendemos el significado de esta frase a partir de *Somn.* 1.22 (véase traducción de TORALLAS TOVAR en *OCFA IV ad loc.* y notas 16 y 17), lugar en que Filón dice que algunos han declarado que los astros son masas de metal incandescente, por lo que merecen la prisión. El pasaje parece estar relacionado con la historia de que Anaxágoras fue procesado por impiedad porque dijo que el sol era una “masa de metal incandescente” –μύδροσ διάπυροσ– (Diógenes Laercio 2.12).

³⁰ Se adjudica este concepto a Crisipo (SVF 2.604), aunque no es exactamente la idea que Plutarco (*Sobre las contradicciones de los estoicos* 1052c) afirma extraer del libro perdido *Sobre la providencia*, donde Crisipo retoma la noción platónica de “alma del mundo” (*Timeo* 34b-36b; *Fedón* 67), pero para desarrollarla en un sentido propio del estoicismo y demostrar la corporeidad del alma.

³¹ Filón no acostumbra mencionar nombres propios de pensadores estoicos: Crisipo aparece sólo en este tratado, en §§48, 90 y 94.

³² Seguimos la traducción del título *Περὶ αὐξανόμενου* de CAMPOS DAROCA Y NAVA (2006: 240), quienes afirman en nota 146 que la primera formulación de este argumento está en Epicarmo (fr. 435). El tratado *Περὶ αὐξανόμενου* o *Περὶ αὐξανόμενων* (*Acerca de las cosas que aumentan*) no se menciona en el catálogo de los escritos de Crisipo de Diógenes Laercio. El tema, sin duda, es lo que Plutarco (1083b) llama ὁ λόγος περὶ αὐξήσεωσ, y trata de la relación de los aumentos y las

“es imposible que dos cualidades privativas se apliquen a la misma sustancia”, dice: “tomemos el ejemplo de que un individuo está entero por completo, e imaginemos que a otro le falta un pie <desde su nacimiento>; llamemos Dión al que está entero y Teón al discapacitado; luego amputemos a Dión uno de sus dos pies”. Si preguntamos cuál de los dos es el mutilado, lo más apropiado es responder que Teón. Pero esto es más propio de quien gusta de paradojas que de la verdad. 49. Porque ¿cómo aceptar que el que no sufrió amputación de ninguna parte, Teón, ha sido despojado de algo, y que el que vio cortado su pie, Dión, no está destruido? “Es como tiene que ser”, dice sin embargo [Crisipo], “pues Dión, al que se le cortó el pie, se ha desplazado hacia la sustancia imperfecta de Teón y, como dos cualidades privativas no pueden aplicarse al mismo sujeto, se concluye que Dión se mantiene en su esencia y Teón es el destruido”³³.

“No por las de otros, sino por las propias <flechas> aladas caemos conquistados”³⁴, dice el poeta trágico. En efecto, si uno proyecta esta clase de argumento y lo aplica al mundo en su totalidad, podría demostrar de manera prístina que incluso la providencia está sujeta a destrucción³⁵. 50. Examinemos la cuestión: supongamos que el mundo es como Dión –pues es completo– y que el alma del mundo es como Teón, puesto que la parte es inferior al todo. Después amputemos –como el pie de Dión– al mundo toda la parte corporal. 51. En consecuencia, es menester afirmar que el mundo no ha sido destruido, aunque su cuerpo haya sido amputado, como no lo ha sido Dion, aunque su pie fue cortado, sino que el alma del mundo es como Teón, que no ha sufrido mutilación alguna. Así pues, el mundo retrocedió a ser una sustancia inferior por la amputación de su parte corporal, pero la que fue destruida es el alma en razón o de que dos cualidades privativas no pueden pertenecer al mismo sujeto. Sin embargo, es aberrante decir que la providencia³⁶ es destruida; dado que ella permanece indestructible, necesariamente el mundo también es indestructible.

§§48-51 son citados por VON ARNIM en SVF 2.397 como pertenecientes a Crisipo. La parábola adjudicada a Crisipo (§§48-49) tiene una explicación

disminuciones con la identidad. Plutarco presenta a los estoicos como quienes sostienen que estos cambios se denominan erróneamente en el lenguaje común “aumento” y “disminución”, pero que son más bien “generaciones” –γενέσεις– y “destrucciones” –φθοραί–

³³ Desde el comienzo de §48 hasta este punto el texto está citado y luego comentado en LONG-SEDLEY (1987: 371-372).

³⁴ Los versos están en boca de Aquiles en una tragedia perdida de Esquilo (frag. 26.A.231a, ed. METTE), fragmento muy citado en la antigüedad (cfr. Aristófanes, *Aves* 808-809; Galeno, *De placitis Hippocratis et Platonis* 4. 5. 17).

³⁵ Para el tratamiento detallado de la paradoja aquí planteada, cfr. SEDLEY (1982). En §§50-51 se aplica esta parábola al mundo y al alma del mundo. El mundo sería Dión, porque está completo, no le falta ningún miembro, aunque pueda posteriormente extirpársele una parte y el “alma del mundo” sería Teón, que, aunque sin haber ha sufrido mutilación alguna, es menor que el todo.

³⁶ Es decir, el alma del mundo, como lo expresa en §47.

paradójica pero relativamente sencilla, mas la proyección que hace el Ps. Filón (§§50-51) al plano metafísico complica grandemente su intelección. Crisipo dice que dos elementos tienen distinta identidad –si bien pueden aparecer con cualidades aparentemente iguales–, siempre que en sustancia sean diferentes. Tanto a Dion como a Teón les falta un pie (al primero porque se lo cortaron y al segundo porque nació así) pero ¿cuál es el completo y cuál, el mutilado? Dion es el completo y Teón el mutilado. Si un día Dion apareció con la característica de Teón, no es porque hayan sufrido la pérdida del mismo modo, puesto que la característica idiosincrática de Teón –ser lisiado– es propia e intransmisible.

Ahora bien, si proyectamos el argumento al mundo y al alma del mundo – y a la vez entendemos que el alma del mundo es la providencia–, vamos a suponer que el mundo es Dion –completo– y que el alma del mundo – inferior al cosmos– es Teón. Amputemos al mundo, que está constituido de cuerpo y alma, toda la parte corporal. Quedan iguales, pero no por eso comparten la misma identidad. El mundo –Dion– permanece como integridad, aunque pase a semejarse al alma del mundo –Teón–, que no tiene cuerpo ni nunca lo tuvo. Sin embargo, tanto como es aberrante decir que la providencia puede nacer mutilada, lo es afirmar que el mundo es destructible.

Aet. 55 = Critolao (frag. 13)

55. Critolao <dice> “si el mundo fue creado, necesario es que la tierra haya sido también creada; y si la tierra fue creada, sin duda también lo fue la raza humana. Pero el hombre es increado, y su raza ha existido desde la eternidad, como se mostrará. Y por tanto, también el mundo es eterno”.

La cita aparece en los fragmentos adjudicados a Critolao (= Frag. 13, ed. WEHRLI), pensador peripatético del siglo II a.C., fue sucesor de Aristón de Ceos al frente del Liceo. En el año 155 a. C. fue miembro de una embajada de filósofos enviada a Roma por los atenienses, junto con Carneades y Diógenes el estoico. Cfr. HAHM (2007: 71-80).

Aet. 56-68 = Critolao

La extensa y virulenta diatriba antiestoica de trece párrafos –§§56-68– consiste en una explicación de lo (supuestamente) expresado por Critolao. Se trata de un discurso cáustico hasta el punto de comparar a los estoicos, “inventores de mitos” –*μυθοπλάσται*–, con meretrices: engañan con discursos

bien rimados a poblaciones enteras, así como las prostitutas atraen con sus afeites. Uno de los mitos inventados es el de los “hombres sembrados”³⁷, hombres que nacieron de la tierra ya armados, es decir, hombres sembrados que nacieron cubiertos de hierros y panoplias. En verdad, no hay registro de que algún filósofo estoico haya utilizado este mito para sus propios fines. Por el contrario, el mito de los *Spartoi* refuerza la idea de ‘autoctonía’ (nacidos de la propia tierra y vinculados a un linaje cerrado), mientras que el estoicismo promueve el ‘cosmopolitismo’, la idea de que todos los seres humanos pertenecen a una comunidad universal. “Crear que algunas creaturas nacieron perfectas desde el comienzo es propio de quienes desconocen las leyes de la naturaleza: principios inmutables”³⁸. Nuestras creencias están viciadas y contagiadas por lo mortal y por eso sufren transformaciones y mudanzas, no muta en cambio lo que es propio de la naturaleza universal. La idea que pretende expresar el texto aquí es que nuestros juicios, contaminados por todo lo corporal, perciben solamente los cambios y la inestabilidad, pero la naturaleza del universo por el contrario es inalterable, mantiene inmutables los límites fijados desde el principio. Esto lleva a la conclusión de finales de §69: lo humano como “género” –γένος– permanece eternamente aunque perezcan los ejemplares particulares; por tanto, si el ser humano es eterno por ser una porción del universo, también el cosmos es “increado” –ἀγένητος– y por lo tanto “indestructible” –ἀφθαρτος–. Esta conclusión tiene que ser por fuerza adjudicada a los aristotélicos –y no a la teología filoneana–, porque como sabemos, para Filón el mundo es indestructible pero no increado, sino creado por Dios.

Por lo tanto <Filón> se pregunta si no es una terrible ingenuidad suponer que la tierra contiene un útero diseñado para la siembra de los hombres. Pues el sitio en que se engendra un ser viviente es el útero, un taller de la naturaleza en el cual tan sólo son modelados los seres vivientes. La expresión “taller de la naturaleza” –φύσεως ἐργαστήριον– es utilizada en otros lugares

³⁷ Los “hombres sembrados” –Σπαρτοί– refiere al relato de la fundación de Tebas: Cadmo sembró dientes de un dragón sagrado por consejo de Atenea, y así surgieron guerreros armados de la tierra, quienes lucharon entre sí hasta que los cinco supervivientes ayudaron a Cadmo a construir Tebas (cfr. Apolodoro 3.4.1-2; Ovidio, *Metamorfosis* 3.101-104; Pausanias 9.5.3). Filón vuelve sobre el tema en §68.

³⁸ Véase en *Spec.* 2. 58 y 4. 232, las leyes de la naturaleza como “principios inmutables” –θεσμοί ἀκίνητοι–. Véase en *Legat.* 68 y *Jos.* 29 el poder y la facultad de gobernar como un principio inmutable de la naturaleza.

por Filón³⁹, se trata de un símil que compara la matriz con un reducto donde la vida se engendra como en un “taller”, un lugar de trabajo. En nuestra opinión, el autor de este texto, que encara con crudeza una fuerte doctrina antiestoica utiliza lenguaje filónico y, además, llega en §69 a una conclusión que es parcialmente coherente con las ideas de Filón (el ser humano como “género” –γένος– es imperecedero y eterno, aunque individualmente, como es obvio, nace, crece y perece) pero insólitamente, mediante un paralogismo final, deduce que el mundo es “increado” –ἀγένητος–, idea absolutamente incompatible con el monoteísmo judío: 1.- el ser humano es eterno, por lo tanto es increado e indestructible, 2.- el ser humano es una parte del cosmos, 3.- *ergo*, el cosmos es increado e indestructible.

Aet. 70 = Critolao (frag. 12)

70. Critolao, firme en su convicción, expuso el siguiente argumento: “lo que es causa para uno mismo de estar saludable está libre de enfermedad; de igual modo lo que es causa para uno mismo de estar despierto, está despierto. Y si esto es así, también lo que es causa para sí mismo de su existir es eterno; pero dado que el mundo es para sí mismo causa de su existir, también lo es para todo lo demás exista; por lo tanto, el mundo es eterno⁴⁰”.

Del mismo modo que *supra* citó a Critolao, en § 55, y lo explicó en términos de una diatriba antiestoica en §§56-68, aquí el Ps. Filón cita al filósofo peripatético, en §70 (= Frag. 12, ed. WEHRLI) y §74, y lo explica con argumentaciones antiestoicas en §§71-73 y 75.

Aet. 71-73 = Critolao

La diatriba que se desarrolla en §§71-73 se refiere a los estoicos como “los que sostienen la destructibilidad <del mundo>” y suponen que es un ser racional y, al modo del ser humano, el mundo al comienzo de su existencia estaría

³⁹ Véase *Mos.* 2, 84; *Spec.* 3, 33 y 109; *Legat.* 56. Cfr. Clemente de Alejandría (*Stromata* 3. 12. 83 y 4. 23. 150); la expresión fue repetida por los Padres en sus sermones; cfr. Gregorio de Nisa (*De opificio hominis* 240); Gregorio Nazianceno (*De Theologia* 22. 10); Juan Crisóstomo (*In Genesim* 53. 353 y 54. 491; *De mutatione nominum* 51. 132).

⁴⁰ Cfr. la explicación de este argumento en KUPREEVA (2009: 145-146). La idea es la siguiente: para que algo cause su propio estado, debe estar en ese estado. Un ejemplo contrario sería el estado provocado por una causa externa (por ejemplo, un estado de salud producido por medicamentos o despertar por un ruido).

desprovisto de razón, pero sería racional cuando llegara a su plenitud. Estos filósofos sostienen –según el Ps. Filón– que el mundo ha pasado por edades como un ser humano, desde la irracionalidad de los primeros años hasta la plenitud de la adultez. Es verdad que el estoicismo considera que la racionalidad no existe en el hombre desde el inicio, sino que se adquiere gradualmente a lo largo de los primeros siete años de vida (Aecio 4.11.1-4; SVF 2.83). Más difícil es encontrar registros de que se puede aplicar al mundo este crecimiento desde la falta de razón hasta llegar a ser racional.

Aet. 75 = Critolao

Culmina la diatriba antiestoica adjudicada a Critolao en §75, con la afirmación de que los estoicos no creen en la “eternidad” –*αἰδιότης*–, a pesar de que los grandes estudiosos de la naturaleza creen que el “destino” –*εἰμαρμένη*– del mundo es mantenerse unido y fuertemente cohesionado por un “ligamen eterno” –*αἰώνιος δεσμός*–. Para explicar la “perdurabilidad” –*διαμονή*– del cosmos, cuya causa es el ligamen que cohesiona, el texto había aludido, en §§36-37, a la idea platónica (*Timeo* 41b) de que la armonía universal se debe al vínculo cohesionante que proviene de su Creador⁴¹. La última frase de §75 es: “si la naturaleza del mundo es increada e indestructible, es evidente que también el mundo lo es, pues se mantiene unido y fuertemente cohesionado por un ligamen eterno”.

Aet. 76-84 = SVF 3.7

76. Boeto de Sidón y Panecio⁴², predominantes varones en las doctrinas estoicas, como tocados por una inspiración, abandonaron las conflagraciones y las regeneraciones y se volcaron hacia una doctrina más religiosa: la de la indestructibilidad del mundo todo. 77. Se dice también que, cuando Diógenes era joven, adhirió a la doctrina de la conflagración, pero con más edad cayó en la duda y no opinaba [...]. 78. Son muy persuasivas las consideraciones hechas por los seguidores de Boeto que expondremos a continuación. Si el mundo, dicen ellos, es creado y sujeto a destrucción, se habrá generado algo a partir de lo no existente, lo

⁴¹ Esta idea, que se repite en §137, se registra en *Her.* 23 y 246. En otros lugares del corpus filoniano esta causa cohesiva se denomina *pneúma* (vease *Opif.* 131) y concierne tanto a vegetales y animales como a seres inanimados (*Leg.* 2.22).

⁴² §§76-77 son citados y comentados por LONG-SEDLEY (1987: 277-279); los dos párrafos son adjudicados a Panecio por VAN STRAATEN (1952: fr. 65) y por ALESSE (1997: fr. 131). Sobre los estoicos mencionados en §§76-77, cfr. KARSHON (2012 *ad loc.*) en la edición de las obras de Filón en hebreo (ed. NIEHOFF, vol. 5/ 1).

cual es incluso para los estoicos, parece completamente absurdo⁴³. ¿Por qué? porque es imposible encontrar alguna causa de destrucción, ni interna ni externa, que pueda eliminar el mundo; ya que exterior al mundo nada existe, excepto quizás el vacío⁴⁴, porque los elementos en su totalidad fueron esparcidos en él, y dentro de él no hay ninguna dolencia tan grande que pudiera convertirse en causa de disolución para una divinidad tal. Pero si pudiera ser destruido sin causa alguna, sería evidente que la génesis de la destrucción estaría en el no ser, lo cual la inteligencia no puede aceptar.

VON ARNIM cita §§76-84 en SVF 3.7. A partir de aquí, el autor de este tratado abandona la diatriba contra la Stoa antigua y se hace eco del pensamiento de estos filósofos, a quienes presenta como una especie de detractores de las ideas del estoicismo de época anterior. El Ps. Filón identifica aquí a filósofos estoicos específicos: Boeto de Sidón y Panecio de Rodas, Diógenes de Babilonia. Los dos primeros –junto con Posidonio–, tradicionalmente son mencionados como los principales exponentes del estoicismo medio; ambos introdujeron el estoicismo en las élites romanas, en el siglo II a.C. Estas alusiones son notables dado que Filón, en el *Comentario Alegórico*, nunca menciona a los estoicos por su nombre. Esta especificación demostraría que el autor de *Aet.* está hablando a un auditorio de Roma, no de Alejandría. Estos filósofos no tenían incidencia en Alejandría pero sí en Roma (Cicerón recoge sus opiniones en *Sobre los deberes*) y esto sería una prueba de que Filón no es el autor.

Diógenes de Babilonia (§77) es unos años anterior a los filósofos mencionados en §76. Nació en las proximidades de Babilonia, pero se educó en Atenas como discípulo de Crisipo. Fue a su vez maestro de Panecio y de Antíprato. Integró la embajada de 155 a.C. (junto con Carneades y Critolao) a Roma y deslumbró al Senado por su estilo sobrio y convincente. El texto se

⁴³ La doctrina de los ciclos del mundo, que implica que el mundo es “generado” –γεννητόν–, véase en Clemente de Alejandría, *Stromata* 5.14.92.4 (SVF 2.574); Aecio, 2.4.1 (SVF 2.575), Diógenes Laercio 3.71, y “pasible de destrucción” –φθαρτόν– en Aecio, 2.4.7 (SVF 2.585). Cfr. Lactancio, *Instituciones divinas* 2.10 (SVF 2. 588), Diógenes Laercio 7.141 (SVF 2.589). Cfr. Zenón en Hipólito de Roma, *Doxographi Graeci* 1.21.4-5 de H. DIELS (SVF 2.598). La doctrina es puesta en estrecha relación con Heráclito; cfr. frag. B30-31 DK.; Clemente de Alejandría, *Stromata* 5.14.104.1 (SVF 2.590) y Alejandro de Afrodísia, *Comentarios a Meteorológicos de Aristóteles*, pag. 61, ed. HAYDUCK (SVF 2.594).

⁴⁴ Se adjudica aquí a los seguidores de Boeto la idea de que nada proveniente del exterior puede destruir el mundo, porque exterior al mundo sólo hay “vacío” –κενός–. En efecto, ya Zenón y sus seguidores afirmaban que dentro del universo no hay vacío alguno, y fuera de él, un vacío infinito (Aecio 1.18.5 y 20; SVF 2.524).

concentra en el estoicismo que se desarrolló en Roma y señala una brecha significativa entre estos estoicos y las posturas extremas de Crisipo, quien fue abandonado incluso por sus propios seguidores. De hecho, la idea sobre la conflagración del mundo de Crisipo había quedado obsoleta en el ámbito romano; Séneca y Marco Aurelio, por ejemplo, no consideran el tema digno de especial atención.

En §78, el texto vuelve a los argumentos adjudicados a Aristóteles en §20 (“el mundo es creado e indestructible”) y adjudica ahora a estos estoicos disidentes la idea de que, dado que no hay nada que cause destrucción ni dentro ni fuera del mundo, la destrucción, si llegara, vendría de lo no-existente, lo cual es impensable.

79. También dicen que los tipos genéricos de destrucción son tres: uno por división; otro por aniquilación de la cualidad cohesiva, y, el tercero, por mezcla [...]; por mezcla es como los médicos preparan el tetrafármaco⁴⁵; las potencias de los componentes que lo componen desaparecen para dar lugar a la génesis de una medicina singular y acabada. 80. ¿Por cuál de estos procesos es correcto decir que el mundo puede ser destruido? [...] 81. ¿Podrá acaso ser destruido por la eliminación completa de su cualidad distintiva?, esto es imposible; pues –como afirman los adversarios de esta posición– la cualidad de reorganización cósmica permanece durante la conflagración, aunque contraída en una sustancia menor, que es igualmente Zeus⁴⁶. 82. Pero entonces, ¿se produce por medio de una mezcla⁴⁷? ¿fuera esa idea!, implicaría admitir nuevamente que la destrucción va en dirección del no ser. [...] 83. Además, dicen, si todas las cosas fueran destruidas

⁴⁵ Véase *Conf.* 187 lugar en que, como ejemplo de “mezcla” –σύγχυσις–, Filón menciona el tetrafármaco, compuesto por cera, sebo, alquitrán y resina, componentes que una vez unidos generan un nuevo elemento con otra propiedad totalmente diferente. *Conf.* 184-187 es citado por VON ARNIM (*SVF* 2.472) como perteneciente a Crisipo.

⁴⁶ Según la lectura alegórica de los mitos por los estoicos, Zeus es el poder universal concebido como una unidad operante en el universo, los dioses inferiores o subordinados por su parte designan las partes singulares del mundo y sus operaciones. Esto significa que la unidad cohesionante –que llamamos Zeus–, aun disminuida o contraída, sin duda subsiste a la conflagración. Esta última parte de §81 es un fragmento adjudicado a Crisipo por VON ARNIM en *SVF* 2.611, aunque figura como adjudicado a Boeto en el marco de la cita de *Aet.* 76-84 en *SVF* 3.7.

⁴⁷ “Por medio de mezcla” traduce κατὰ σύγχυσιν. Eusebio (*Preparacion Evangelica* 15.18.1-2, ed. MRAS) citando a Ario Didimo (fr. 36, p. 468 de *Doxographi Graeci* de H. DIELS) dice que los estoicos más antiguos piensan que todo se transforma en éter al cabo de determinados periodos muy largos, cuando todas las cosas se disuelven en un fuego etéreo: “a partir de esto es evidente que Crisipo no interpretó que esta «mezcla» –σύγχυσις– se aplicara a la «sustancia» –οὐσία– pues es imposible, sino que aquella (la mezcla) se menciona como equivalente a «cambio» –μεταβολή–”.

por el fuego, ¿qué estará haciendo Dios en ese tiempo?, ¿nada en absoluto?, no es verosímil. Ahora mismo está vigilando cada cosa y a todas las protege, como un genuino padre, y, para decir verdad, como un auriga y un piloto lleva las riendas del carro y timonea la totalidad de las cosas, manejando al sol y a la luna y a los demás planetas y estrellas fijas, incluso el aire [y las otras] partes del mundo, pues coopera en cuanto contribuye a la perdurabilidad del universo y a su administración impecable según la recta razón⁴⁸. **84.** Pero si todas las cosas fueran destruidas, <Dios> tendría una vida invivible⁴⁹ por la inactividad y la terrible inacción, ¿qué podría haber más absurdo? Dudo en decir –lo que no es lícito pensar siquiera– que la muerte sobrevendría a Dios, si tal quietud existiera, pues si le impides el movimiento perpetuo al alma, destruirás el alma misma por completo: el alma del mundo. Y según los que enuncian una tesis contraria, <el alma del mundo> es Dios.

Culmina aquí la argumentación adjudicada a los seguidores de Boeto que es básicamente una diatriba antiestoica contra los adeptos al estoicismo que sostienen la conflagración y afirman la indestructibilidad del mundo, que no es admisible tanto como no es posible la muerte de Dios, que es el alma del mundo⁵⁰.

Aet. 86 = SVF 2.612

86. Hay tres clases de fuego: la brasa, la llama y el resplandor de la llama. La brasa es un fuego que existe en la sustancia terrenal [...]. La llama es lo que al elevarse en el aire se separa de su combustible. El resplandor es lo que procede de la llama y coopera con los ojos en la aprehensión de las cosas visibles.

VON ARNIM adjudica a Crisipo (SVF 2.612) la división del “fuego” –πῦρ– en tres clases: “la brasa” –τὸ ἄνθραξ–, “la llama” –τὸ φλόξ– y “el resplandor de la llama” –τὸ αὐγή–.

⁴⁸ Se acumulan aquí en §83 las metáforas típicamente filónicas: Dios como auriga y conductor – que refiere a Platón, *Fedro* 246a-b– (véase *Opif.* 46 y 88; *Leg.* 3, 118 y 132; *Sac.* 45; *Fug.* 102; *Her.* 99 y 301; *Spec.* 4, 79) y como el piloto de una nave (véase *Opif.* 46 y 88; *Leg.* 3, 118; *Sac.* 45; *Det.* 141) y la “recta razón” –ὀρθὸς λόγος– administrando el universo (véase *Leg.* 3, 1; *Conf.* 43; *Migr.* 60).

⁴⁹ “Una vida invivible” traduce ἀβίωτος βίος, una expresión típicamente filónica; véase *Ebr.* 220; *Her.* 46; *Fug.* 123; *Somn.* 2, 250; *Jos.* 20; *Spec.* 3, 154; *Virt.* 210; *Prob.* 14 y 114; *Flac.* 41; *Legat.* 89 y 237.

⁵⁰ “Diógenes, Cleantes y Enópides [dicen que Dios] es el alma del mundo” (Aecio 1.7.17; SVF 1.532). Por lo general, Filón evita aplicar a Dios la idea platónica de “alma del mundo”, dos excepciones son *Leg.* 1.91 y *Migr.* 179 y 181, donde utiliza la expresión sin adherir a ella (cfr. RUNIA 1986: 204).

Aet. 90 = SVF 1.511

<la tierra no disuelta, tendría> que mutar en llama, o en resplandor: en llama, como creía Cleantes, o en resplandor, como pensaba Crisipo⁵¹.

En §90, el texto retoma la diatriba antiestoica con notable virulencia. En §§86-88 se había presentado la división del fuego en tres estados: brasa, llama y resplandor. En el primer estado, cuando es brasa, la “capacidad neumática” –ἔξις πνευματική– que atraviesa la materia terrena se esconde como en acecho, mientras que la llama –y el consiguiente resplandor– se eleva sólo si se alimenta el fuego. Entonces, si la conflagración es completa, es decir, todos los elementos se consumen en el fuego, el fuego mismo será también imposible, eliminado su alimento material y, con él, sus formas de llama y resplandor. Y si algunos estoicos más razonables opinan (§89) que tras la conflagración puede quedar un rescoldo de fuego para dar inicio a la nueva ordenación, eso también se demuestra imposible, pues el fuego es la “causa del movimiento” –αἴτιον κινήσεως– y nada puede generarse de una quietud total. En §90, se enfatiza el argumento de que el mundo, consumido por el fuego, no puede convertirse en brasa, por la “materia terrosa” –γεώδης οὐσία–, pesada, que la brasa contiene, que no podría ya encenderse en llama o lograr resplandor. Tampoco puede convertirse en llama (§91), como dice Cleantes, pues se extinguiría por completo al no ser alimentado y tampoco puede convertirse en resplandor (§92), como dice Crisipo, porque éste proviene de la llama. No hay palingenesia posible si no hay encendido un lógos seminal o generativo (§93).

Aet. 94 = SVF 2.618

94. Considera pues, como dice Crisipo, que el fuego, que redujo a un único y propio elemento⁵² la ordenación cósmica, es la simiente del mundo que va a constituirse, y <supongamos además> que en las cuestiones que ha filosofado no hay nada erróneo: primero, que la generación procede de una simiente y que su disolución resulta en una simiente; segundo, que el mundo es estudiado por las

⁵¹ Las dos últimas líneas de § 90 son recogidas por VON ARNIM en SVF 1, 511 y 2, 611 y citadas por LONG-SEDLEY (1987: 277), quienes las comparan con Plutarco (*Sobre las concepciones comunes* 1067a) y con Séneca (*Cartas* 9, 16).

⁵² Filón usa en otros lugares –y siempre en participio– el verbo “resolver en sus elementos constitutivos” –ἀναστοιχείω– con el significado de quedar reducido a un único elemento (*Abr.* 43) o a la forma más elemental (*Post.* 5; *Her.* 184 y 200), referido aquí al fuego, puesto que en la conflagración desaparecen el agua, el aire y la tierra.

ciencias naturales y su naturaleza es racional, no sólo es un ser vivo, sino también es inteligente y proclive a la sabiduría. A partir de estos argumentos, <Crisipo> llega a demostrar lo contrario de lo que pretende: que el mundo no puede jamás ser destruido.

En §94, el autor de *Aet.* parece acordar con las premisas de la teoría de Crisipo: 1.- hay una reducción seminal del orden del mundo tras la conflagración; 2.- la regeneración procede de esa simiente (Estobeo 1.171.2-7; *SVF* 1.107); 3.- la naturaleza del mundo es racional, puesto que es un ser vivo, inteligente y hasta sabio (Diógenes Laercio 7.142). Que Crisipo llega a una conclusión errónea será explicado en §§101-103, con el argumento de que es contradictorio el volumen que adquiere el fuego en ese estado del ciclo con la idea de “semilla del mundo” –κόσμου σπέρμα–, que es necesariamente muy inferior en tamaño a lo que va a generar (§100). También Plutarco (*Sobre las nociones comunes* 1077b) hace referencia a esta contradicción.

Aet. 101-103 = *SVF* 2.619

101. Pero en el caso del universo ocurrirá lo contrario <según Crisipo>: la simiente será más grande y ocupará un espacio más grande; el resultado, en cambio, será más pequeño y, ocuparía un espacio menor, y el mundo conformado a partir de una simiente no irá hacia un aumento gradual, sino que al contrario se reducirá desde un volumen mayor a uno menor. **102.** Y es fácil comprobar lo que digo. Todo cuerpo que se disuelve en fuego, además de disolverse, se expande, pero cuando la llama en él se extingue, se contrae y se reduce a nada; no hay necesidad de actos de fe ante la evidencia de hechos tan claros como poco misteriosos. Y por cierto el mundo destruido por el fuego se tornará más grande, pues la totalidad de su sustancia se habría diluido en éter sutilísimo, por lo que me parece que también los estoicos admitieron en su discurso que hay un vacío sin límite que se mantiene exterior al mundo⁵³, a fin de que, cuando esté por producirse una expansión infinita, no faltara un lugar para recibir esa efusión. **103.** Por lo tanto, cuando <el mundo> ha aumentado y crecido tanto, hasta el punto de que es casi igual a la naturaleza infinita del vacío, y llega a coincidir con la ilimitada magnitud de su propia difusión, contiene también la condición de simiente; mas cuando durante la regeneración a partir de las partes completas de

⁵³ En *Her.* 228, Filón alude a que los estoicos conectan la conflagración con el vacío, lo cual forma parte de “los procesos fantásticos” que se cuentan sobre la conflagración (*Her.* 228), puesto que el estoicismo entendía que, dado que el fuego produce expansión, cuando todo el universo arda, deberá expandirse a costa del vacío (idea adjudicada a Crisipo en *SVF* 2.537; a Posidonio por Diógenes Laercio en 7, 140).

la sustancia toda [...] ⁵⁴, impelido el fuego, al irse extinguiendo, a convertirse en aire espeso, e impelido el aire a condensarse en agua, se densificaría el agua aún más para transformarse en tierra, el más denso de los elementos. Estas opiniones son contrarias a las concepciones comunes ⁵⁵ de quienes están capacitados para discurrir sobre la coherencia de los procesos <de la sustancia>.

En §100 había afirmado que todas las cosas que se originan de una semilla son más grandes que la semilla misma y ocupan obviamente mayor espacio, en consonancia con §71 donde afirma que todo lo que nace es en sus comienzos es pequeño e imperfecto y únicamente después de mucho tiempo alcanza su desarrollo definitivo. A partir de este argumento, en §§101-103, el autor rebate a Crisipo, cuya posición recoge VON ARNIM en SVF 2.619, sin tener en cuenta que el Ps. Filón lo está parafraseando, pero con el objeto de refutarlo.

Aet. 111 = Heráclito

111. Acierta Heráclito cuando afirma: “para las almas la muerte es convertirse en agua, para el agua la muerte es convertirse en tierra”. Creyendo que el alma es el aliento ⁵⁶, conjetura que el fin del aire es la génesis del agua, y el fin del agua es, a su vez, la génesis es la tierra, y cuando habla de “muerte” no se refiere a un aniquilamiento total, sino a una transformación en otro elemento.

Este pasaje no está incluido entre los testimonios sobre Heráclito reunidos por DK. Cfr. SAUDELLI (2007: 33), quien considera verdaderamente heracliteo el parágrafo anterior: §110. Filón cita con cierta frecuencia a Heráclito (*Leg.* 1.108 y 3.7; *Her.* 214; *QG* 2.5; *Prov.* 2.67) lo cual indica un gran conocimiento del presocrático, pero aquí lo malinterpreta cuando dice que para el Oscuro el alma es “aliento” –πνεῦμα–, porque, cuando las cuatro raíces o principios de Empédocles (que Aristóteles concibe como elementos) se van incorporando a la filosofía por los filósofos jónicos (el agua en Tales, el aire en Anaximenes), es en Heráclito que se concibe el fuego como el principio vital primordial: el alma es fuego, de la misma naturaleza que el fuego cósmico. Tampoco hay

⁵⁴ Hay una laguna en los manuscritos, la marcamos pero no intentamos reponer verbo alguno u otra expresión.

⁵⁵ “Concepciones comunes” traduce κοινὰ ἔννοια (es decir, lo que dicta el sentido común), siempre en plural en Crisipo (cfr. SVF 2.337, 473 y 619; 3.218 y 719; etc.).

⁵⁶ En otros lugares, Filón identifica “alma” –ψυχή– con “aliento” –πνεῦμα–, aunque a veces es difícil distinguir alma de “intelecto” –νοῦς– (véase *Opif.* 30 y 66; *Fug.* 134; *Leg.* 1.39; *Somm.* 1.30; *Plant.* 18; *QG* 2.18 y 4.74; *Spec.* 2.163).

registro de que Heráclito haya conjeturado que el “fin” –τελευτή– o muerte del aire significa la génesis del agua y el final del agua, la tierra, ni tampoco que “muerte” –θάνατος– no significa “aniquilación” –ἀνάρεσις–, sino transformación o cambio.

Aet. 117-149 = Teofrasto (frag. 12)

117. Teofrasto, en efecto, dice que los que defienden la generación y corrupción del mundo se dejan engañar por cuatro factores de suma importancia: por la irregularidad de la tierra, por el reflujo del mar, por la disolución de cada una de las partes del universo y por la destrucción de las familias de animales terrestres.

§§117-149 son reproducidos como pensamiento de Teofrasto en *Physicorum opiniones* 12 (ed. DIELS (31965: 475-495); §§117-131 son citados por VON ARNIM (SVF 1.106) como de Zenón; §§117-150 como de Posidonio (Frag. 310, ed. THEILER).

A partir de este lugar –§117– y hasta el final del texto conservado de *Aet.*, es decir, por treinta y dos párrafos, (el supuesto) Teofrasto va a rebatir estos cuatro argumentos que defienden que el mundo es generado y corruptible. Los estoicos afirman “que la tierra no es eterna” –τὴν γῆν μὴ αἰδίων εἶναι– dice literalmente, debe entenderse que la tierra no existe desde la eternidad. Debemos señalar aquí (§§118-119) la diferencia entre eterna e indestructible. Aquí debe entenderse “no es eterna” como que no tiene comienzo. El argumento del estoicismo –que rechaza Teofrasto– es que la tierra no existe desde la eternidad, porque si así fuera, la superficie terrestre sería totalmente plana debido a la erosión continua, las irregularidades del suelo, como por ejemplo las montañas, demuestran que el mundo no es eterno, como afirman los estoicos. El segundo argumento afirma que “el mar está disminuido” (§120). Una prueba es que islas como Rodas y Delos que otrora fueron tierra sumergida, en un tiempo posterior, a medida que el mar disminuyó comenzaron a emerger y volvieron a estar visibles (§§120-122). El razonamiento concluye en que, si el mar disminuye, disminuirá también la tierra y, tras períodos de muchos años, ambos elementos se disolverán por completo y el aire todo se irá consumiendo y todas las cosas se reducirán a una sola sustancia: el fuego (§123).

El fundamento del tercer punto capital, que refiere a “la disolución de cada una de las partes del universo” se explica –en el estoicismo– con el siguiente argumento: aquello cuyas partes son cada una destructibles se destruye por completo; todas las partes del mundo son destructibles, por lo

tanto, el mundo es destructible (§124⁵⁷). Para demostrar la verdad de este axioma <los estoicos> señalan todo lo que se disuelve con el tiempo, incluidas las piedras, se disuelve su tensión neumática⁵⁸ y desaparecen (§125). El aire mismo también se destruye cuando sobreviene una peste. Y el fuego si no se alimenta, se extingue de inmediato (§§126-127). Y completa el listado de ejemplos con la narración de lo que sucede con las serpientes en la India: cuando se suben reptando a los elefantes, le chupan la sangre, hasta que estos animales se desmoronan, expiran, lo cual produce también la muerte de las serpientes que, aunque intenten liberarse deshaciendo el lazo con que habían rodeado a los elefantes, son oprimidas por el peso de semejantes moles (§§128-129). Todo esto demuestra que cada una de las partes del mundo está sujeta a corrupción y por lo tanto el mundo, integrado a partir de estas partes, no será incorruptible.

El cuarto y último argumento –expresado en §117– que defienden los estoicos, equivocadamente según Teofrasto, es la destrucción de las “familias” o “géneros” –γένη– “de animales terrestres” –χερσαίων ζώων–. Si el mundo fuera eterno, también serían eternos los animales, y con mucha más razón, el género humano, dicen. Y por consiguiente, si el hombre no es eterno, tampoco lo será ningún otro animal, de modo que tampoco lo serán la tierra, el agua y el aire, por lo que resulta evidente que el mundo es destructible (§§130-131).

A partir de §132 comienza a rebatir uno por uno los cuatro argumentos enunciados en §117, que constituyen *dóxai* de la filosofía estoica. Es necesario evitar –según Teofrasto– que alguien más inexperto caiga bajo la autoridad de estos sofistas. El orden de la refutación es la siguiente:

1.- no es verdad “que las irregularidades de la tierra ya no existirían si el mundo fuera eterno”. Las naturalezas de los árboles no difieren de las de las montañas, en ciertas estaciones éstos pierden sus hojas y las recuperan en otras; del mismo modo, unas partes de las montañas se desprenden, mientras otras aumentan. Sólo que en ellas ese crecimiento se verifica después de largos periodos de tiempo, sus crecimientos son apenas perceptibles después de mucho tiempo (§§132-133). El modo en que se forman las montañas es el

⁵⁷ En Diogenes Laercio (7.141), casi las mismas palabras adjudicadas a Zenón: “aquello cuyas partes son destructibles, es destructible como un todo; las partes del cosmos son destructibles”, pero agrega “pues ellas mutan de una en otra” –εις ἄλλα γὰρ μεταβάλλει–.

⁵⁸ “Tensión neumática” traduce πνευματικὸς τόνος, aquí notablemente adjudicada a las piedras, cuando en general se trata de la cohesión que distingue la función y actividad de seres vivos – plantas y animales–, para distinguirlas de los cuerpos inertes (SVF 2, 716). En Filón, la capacidad de unión proveniente del πνεῦμα o soplo vital de los cuerpos en general (véase *Her.* 242).

siguiente: cuando el elemento ígneo avanza hacia arriba, arrastra una gran cantidad de sustancia terrestre, esa materia se eleva a enorme altura y, empujada, se contrae: termina en una cima puntiaguda que imita la forma del fuego. (§§134-135). Se produce entonces necesariamente una contienda entre dos antagonistas naturales: el más liviano y el más pesado. El fuego, que arrastra consigo a la tierra, se ve forzado a soportarla a pesar de la fuerza de gravedad que ella ejerce; la tierra por su parte se balancea hacia abajo, pero es expulsada cuando se alivia por la tendencia ascendente del fuego; las montañas no son demolidas por el ímpetu las lluvias porque el poder que las cohesionan las mantiene en pie y las sostiene (§§136-137).

2.- No es verdad que “la disminución del mar” indica que el mundo no es eterno. Lo demuestra el estudio de la naturaleza⁵⁹. En lugar de señalar los estoicos las islas que han emergido, deberían ocuparse también de la tierra firme convertida en mar y ahora navegable por barcos de considerable volumen (§138). Un buen ejemplo es el estrecho de Sicilia. Antiguamente Sicilia estaba unida a la Italia continental, pero en un tiempo la parte intermedia se inundó y se dividió. A la orilla se fundó una ciudad, a la que se le dio el nombre de Regio, epónimo por lo sucedido⁶⁰. Y hay muchas otras ciudades desaparecieron absorbidas o sumergidas en el mar. En el Peloponeso dicen que las tres: “Égira, Bura, y la elevada Helice”⁶¹ (§§139-140). 141. Y la isla Atlántida en un solo día y una sola noche, a través de violentos terremotos e inundaciones, se hundió en el mar y desapareció de repente⁶² (§141). Por tanto, la disminución del mar en nada contribuye a demostrar que el mundo puede ser destruido, pues es evidente que el mar se retira de algunos lugares, pero inunda otros (§142).

3.- El tercer argumento⁶³ se refuta a sí mismo como una proposición incorrecta. No es que algo sea destructible cuando todas sus partes se pueden

⁵⁹ “Estudio de la naturaleza” traduce φυσιολογία, término que Filón utiliza unas quince veces, lo cual es significativo, dado que ningún otro autor de la Antigüedad lo usa con tanta frecuencia, hasta que Galeno lo adopta un siglo y medio después. Significa en otros lugares la contemplación de los cielos y los cuerpos celestes (*Cher.* 4; *Ebr.* 91-92), que por un lado se opone a la astrología (*Her.* 98) y por otro conduce al estudio de la filosofía ética (*Agr.* 16; *Mut.* 76, 220).

⁶⁰ “Regio” –Ρήγιον– tiene la raíz de “romper” –ρήγνυμι–.

⁶¹ Séneca (*Cuestiones Naturales* 6.23.4 y 7.5.3), citando a Calístenes, menciona a Bura y a Helice como ciudades sumergidas; Égira es mencionada por Herodoto (1.145) como una de las doce ciudades de la liga aquea; Polibio (2.39-41) habla de su existencia a principios del siglo IV a. C., su desaparición en 323 a.C. y su refundación en 284 a.C.

⁶² El autor parafrasea y sintetiza *Timeo* 25 c6 - d6.

⁶³ El tercer argumento enunciado en §117 (la disolución de cada una de las partes del universo demuestra que el mundo no es eterno) ya ha sido rebatido en §124.

destruir, sino cuando lo hacen todas juntas y simultáneamente: cuando a alguien se le corta la punta del dedo, sigue viviendo; pero si se le corta el conjunto de sus miembros, morirá. De la misma forma si la totalidad de los elementos desapareciera en una sola oportunidad, sería necesario admitir que el mundo está sujeto a destrucción. Pero si cada uno de ellos por separado se transforma en la naturaleza de su vecino, más que destruirse se hace inmortal (§§143-144).

4.- El cuarto argumento de la doctrina estoica consiste en que los hombres no podrían existir sin las artes, puesto que es contemporánea la raza humana de las actividades técnicas y artísticas. La respuesta es que cuando sobreviene una conflagración, una corriente de fuego etéreo se derrama desde arriba y se expande por muchos lugares; y cuando se produce un diluvio, arrasa con todas las formas que adopta el agua. Debido a estas potencias en pugna los habitantes de lugares tan diversos perecen alternativamente: por el fuego quienes viven en las montañas y en las colinas, y en las regiones con escasez hídrica, porque carecen de agua en abundancia, que es el instrumento natural de defensa contra el fuego (§§147-148). Siguiendo entonces la teoría de las conflagraciones periódicas que los mismos estoicos propugnan, las artes se refundan también periódicamente a partir de los pocos seres humanos que subsisten a las devastaciones por fuego o diluvio (§149).

Hemos citado o resumido la mayoría de los párrafos de *Aet.*: veintitrés que corresponden directamente a ideas del estoicismo, dieciocho registros de fragmentos perdidos de Aristóteles, un párrafo perdido del *Timeo* de Platón, diecinueve correspondientes a Critolao, uno a Heráclito y treinta y dos a Teofrasto. Es decir, 94 párrafos de los 149 no son escritura de Filón sino reproducción de otros autores. ¿No es suficiente como para afirmar que el tratado no es genuinamente filónico?

Cabría preguntarnos los motivos de la virulencia anti estoica en esta época de la historia de la filosofía⁶⁴, a la que indudablemente adhiere este autor. Una de las respuestas puede ser la desaparición progresiva del escepticismo académico y el auge de un dogmatismo platónico –desarrollado por el

⁶⁴ Por mencionar sólo algunos ejemplos: *Contradicciones de los estoicos*, *Los estoicos dicen más disparates que los poetas*, *Sobre las nociones comunes. Contra los estoicos* de Plutarco, aunque en el caso de este prolífico autor, en muchas disertaciones, diálogos y tratados ético-didácticos, podemos encontrar extensos pasajes de polémica antiestoica, v.g., en *Cómo percibir los propios progresos en la virtud*, *Sobre la virtud moral*, *Sobre la cara visible de la luna*.

llamado platonismo medio– que, a la sombra del modelo político imperial, promovió innovadoras lecturas de Platón, para ejercer una especie de dominio absoluto sobre otros sistemas filosóficos⁶⁵. Es verdad que en *Aet.* se cita a Platón con la contundencia de un platonismo dogmático y religioso, no obstante los matices propios de interpretación⁶⁶. Ahora bien, es evidente que esto sucedió especialmente en lengua griega y mayormente alejado de Roma. El estoicismo romano estuvo representado por consejeros de emperadores – Séneca– y más tarde incluso por las meditaciones de un emperador –Marco Aurelio–.

El tema de la corrupción del mundo parece haber sido uno de los más frecuentemente utilizados por los opositores al estoicismo. Las distancias doctrinales con el pensamiento del Pórtico se concentraron con especial mordacidad contra Crisipo, mucho menos contra Zenón, el fundador del movimiento, o contra su discípulo Cleantes, maestro a su vez de Crisipo. El propósito es más bien encontrar afirmaciones contradictorias en los escritos de Crisipo⁶⁷, mucho más que analizar un dogma para demostrar sus absurdas consecuencias. El estoicismo parece tener interpretaciones contradictorias o, al menos, divergentes, en ocasiones a partir de la terminología. El autor de *Aet.* percibe ya en el comienzo (§9) el problema de la *dóxa* estoica que proclama que el mundo es por una parte eterno y por otra destructible – aunque en este punto parece que está de acuerdo con esta premisa–: el cosmos puede, al mismo tiempo “eterno” –ίδιος– y “destructible” –φθαρτός– porque sus sucesivas regeneraciones no cesan nunca; debe entenderse que el “orden cósmico” –διακόσμησις– es eterno porque la conflagración es el fin de un ciclo en tanto se disuelve en fuego y al mismo tiempo es el comienzo de otro ciclo porque existe un fuego-artesano que lo reconstruye. Se prueba una vez más que el pensamiento del detractor se confunde a veces con el de su antagonista. Y a ello tenemos que agregar el delicado problema de las fuentes. Se supone que Filón no habría tenido acceso directo a los muy numerosos tratados de Crisipo y esa circunstancia afectaría seriamente su fiabilidad como doxógrafo del filósofo nacido en Solos. También pueden estar distorsionadas las citas ‘literales’ de los filósofos estoicos, o ser tendenciosas las paráfrasis, o fuera de contexto, o estar malinterpretando el vocabulario

⁶⁵ Tema amplia y profundamente estudiado (cfr. BONAZZI 2003; OPSOMER 1998).

⁶⁶ Cfr. el minucioso estudio de RUNIA (2023: 408-413) en el que señala las diferencias entre la fuente platónica y las citas de Filón en *Aet.* 13; 25-26; 38; 52; 141; 146.

⁶⁷ Los estoicos defendían la coherencia interna de su sistema filosófico; cfr. Diógenes Laercio 40 = *SVF* 2.38; Sexto Empírico, *Contra los profesores* 7.16 = *SVF* 2.38.

estoico debido al error de alguna fuente intermedia, situada entre la época de Crisipo y la suya propia. Está claro que la doxografía no es una recopilación objetiva y neutra de puntos de vista de filósofos anteriores. Nunca es una historia aséptica, sino que más bien es el espejo de lo que en su propio tiempo es creencia y opinión más difundida. El doxógrafo se ubica en una posición que considera verdadera y busca respaldarla y darle sentido a través del testimonio de autores prestigiosos que lo precedieron. Eso hace el doxógrafo antiguo. Mucho más peligroso es el doxógrafo moderno. Los testimonios independientes (como éstos que solamente se registran en *Aet.*) tienen un valor severamente limitado como prueba de autenticidad. Sería importante determinar por qué vía el autor llegó a tener la información en la que se basa el testimonio, lo cual es imposible en este caso. A pesar de ello, manuales como *Stoicorum Veterum Fragmenta*, que recogen impunemente fragmentos que sólo ha registrado Filón –o peor aún, un autor desconocido– ofician como fuente de referencia primaria y fidedigna para todos quienes estudian el estoicismo temprano, durante años y años y por generaciones, incluidos investigadores de la especialidad y académicos.

Ediciones y traducciones

- ALESSE, F. (1997). *Panezio di Rodi. Testimonianze, edizione, traduzione e commento*. Napoli: Bibliopolis.
- ARNALDEZ, R. (1969). “*De aeternitate mundi* (Introduction et notes par R. ARNALDEZ; traduction par J. POUILLOUX)” en *Les oeuvres de Filon d’Alexandrie*. Paris: Cerf.
- BEKKER, I. (1831-1870). *Aristotelis opera*. 5 vols. Berlin.
- BERNAYS, J. (1863). “Über die Herstellung des Zusammenhanges in der unter Philon’s Namen gehenden Schrift περὶ ἀφθαρσίας κόσμου durch Blatterversetzung”: *Monatsberichte der Berliner Akademie* 15; 34-40.
- BOUSSET, W. (1915). *Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht; 134-152.
- BURNET, J. (1900-1907). *Platonis Opera*. Oxford: Clarendon Press.
- CAMPOS DAROCA, J. y NAVA, M. (2006). *Crisipo de Solos. Testimonios y fragmentos*. 2 vols. Madrid: Gredos.
- COHN, L., WENDLAND, P. (eds.) (1896-1906) *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*, Berolini: Typis et impensis Georgii Reimerii, 7 vols. (vol. 7 ed. por H. Leisegang; reed. Walter de Gruyter, 1963).
- COLSON, F. H. (1985). “On the Eternity of the World (*De aeternitate mundi*)” en *Philo in ten volumes*. Vol. IX. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press / London: Heinemann; 172-293.
- CUMONT, F. (ed.) (1891). “*Philonis De aeternitate mundi* (ed. et

- prolegomenis instruxit Francis Cumont). Berolini: Georgii Reimerii.
- DIELS, H. (1958). *Doxographi Graeci*. Berlin: De Gruyter.
- DIELS, H. y KRANZ, W. (1954). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 3 vols. Berlin: Weidmann (= DK).
- HAYDUCK, M. (2020). *Alexandri in Aristotelis Meteorologicorum libros commentaria*. Berlin: Walter de Gruyter.
- KARSHON, N. (2012). "Philo: On the Eternity of World" en NIEHOFF, M. (ed.), *Philo of Alexandria: Writings* [en hebreo]. Vol. 5.1. Jerusalem: Bialik; 405-463.
- LONG, A. A. & SEDLEY, D. N. (1987). *The Hellenistic Philosophers*. Vol. 1: Translations of the Principal Sources, with Philosophical Commentary. Cambridge: Cambridge University Press.
- MANSFELD, J. & RUNIA, D. T. (1997). *Aëtiana: The Method and Intellectual Context of a Doxographer*. Vol. I: *The Sources*. Leiden: Brill.
- MANSFELD, J. & RUNIA, D. T. (2009). *Aëtiana: The Method and Intellectual Context of a Doxographer*. Vol. II: *The Compendium*. Leiden: Brill.
- MANSFELD, J. & RUNIA, D. T. (2010). *Aëtiana: The Method and Intellectual Context of a Doxographer*. Vol. III: *Studies in the Doxographical Traditions of Greek Philosophy*. Leiden: Brill.
- MANSFELD, J. & RUNIA, D. T. (2018). *Aëtiana: The Method and Intellectual Context of a Doxographer*, Volume IV: *Towards an Edition of the Aëtian Placita: Papers of the Melbourne Colloquium on Ancient Doxography* (Philosophia Antiqua 148). Leiden: Brill.
- MANSFELD, J. & RUNIA, D. T. (2020). *Aëtiana: Vol. V.1-4: An Edition of the text of the Placita with a Commentary and a Collection of Related Texts*. Leiden: Brill.
- MANSFELD, J. & RUNIA, D. T. (2023). *Aëtius The Placita*, Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press.
- MARTÍN, J. P. (ed.) (2009-2023). *Obras Completas. Filón de Alejandría I-VI*. Madrid: Trotta. = OCF.A.
- METTE, H. J. (1959). *Die fragmente der tragödien des Aischylos*. Berlin: Akademie.
- NAUCK, A. (1889). *Tragicorum graecorum fragmenta*. Leipzig: Teubner.
- ROSE, V. (1967 [1886]). *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*. Stuttgart: Teubner
- SINNOTT, E. (2022). *Aristóteles. Metafísica* (trad., notas e introd.). Buenos Aires: Colihue.
- THEILER, W. (1982). *Posidonios. Die Fragmente*. Vol. 1. Berlin: De Gruyter.
- USENER, H. (1887). *Epicurea*. Lipsiae.
- VAN STRAATEN, M. (1952). *Panaetii Rhodii Fragmenta* (Vol. 5). Leiden: Brill.
- VON ARNIM, H. (1903-1924). *Stoicorum Veterum Fragmenta*. 4 vols. Lipsiae: Teubner, (= SVF).
- WEHRLI, F. (1969). *Die schule des Aristoteles: Texte und kommentar. Hieronymos von Rhodos, Kritolaos*

und seine Schuler. Basel: Benno Schwabe; 51-58.

Bibliografia citada

- BONAZZI, M. (2003). *Academici e Platonici. Il dibattito antico sullo scetticismo di Platone*. Milano: II Filarete.
- BOS, A. P. (1998). "Philo of Alexandria: A Platonist in the Image and Likeness of Aristotle": *SPhA* 10; 66-86.
- CODONER MERINO, C. (1983). "El adversario ficticio en Séneca": *Helmantica* 34; 131-148.
- COHN, L. (1899). "Einteilung und Chronologie der Schriften Philos": *Philologus*, Suppl. VII; 385-436.
- FREDE, M. (1999). "Aëtiana": *Phronesis* 44; 135-149.
- HAHM, D. E. (2007). "Critolaus and Late Hellenistic Peripatetic Philosophy" en
- IOPPOLO, A. M. y SEDLEY, D. N. (2007) (eds.). *Pyrrhonists, Patricians, Platonizers: Hellenistic Philosophy in the Period 155-186 BC* (Tenth Symposium Hellenisticum). Naples: Bibliopolis; 47-101.
- KUPREVA, I. (2009). "Stoic themes in Peripatetic sources?" en SALLES; R. (ed.) *God and cosmos in stoicism*. New York: Oxford University Press; 135-170.
- LINCICUM, D. (2013). "A Preliminary Index to Philo's Non-Biblical Citations and Allusions": *SPhA* 25; 139-167.
- LINCICUM, D. (2014). "Philo's Library": *SPhA* 26; 99-114.
- LONG, A. (2008). "Philo on Stoic Physics" en Alesse (ed.) *Philo of Alexandria and Post-Aristotelian Philosophy*. Leiden: Brill; 121-140.
- MANSFELD, J. (2002). "Deconstructing doxography": *Philologus* 146; 277-286.
- MANSFELD, J. (2016). "Doxography of ancient philosophy" en the online *Stanford Encyclopedia of Philosophy*: <http://plato.stanford.edu/entries/doxography-ancient>.
- MARUOTTI, A. (2016). *La diatriba cinico-stoica: uno strumento concettuale o un mito filologico? Analisi del dialogismo diatribico e del ruolo dell'interlocutore fittizio nella filosofia romana*. Tesi di dottorato. Università degli Studi di Trento.
- MEJER, J. (2000). *Die Überlieferung der Philosophie im Altertum. Eine Einführung*, Copenhagen: Reitzel.
- NIEHOFF, M. R. (2018). *Philo of Alexandria: An Intellectual Biography*. New Haven-London: Yale University Press.
- NIKIPROWETZKY, V. (1977). *Le commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie*. Leiden: Brill.
- OPSOMER, J. (1998). *In Search of The Truth. Academic Tendencies in Middle Platonism*. Brussels: Paleis der Academiën Hertogsstraat I.
- RUNIA, D. T. (1981). "Philo's 'De aeternitate mundi'. The problem of its interpretation": *Vigiliae Christianae* 35; 105-151.
- RUNIA, D. (1986). *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*. Leiden: Brill.
- RUNIA, D. T. (1987). "Philo's *De aeternitate mundi*. The problem of its interpretation": *Vigiliae Christianae* 41; 105-138. Reimp.

- (1990) en *Exegesis and Philosophy Studies on Philo of Alexandria*. Aldershot, Great Britain: Variorum; 105-151.
- RUNIA, D. T. (1999). "What is Doxography?" en van der Eijk, P. J. (ed.) *Ancient Histories of Medicine. Essays in Medical Doxography and Historiography in Classical Antiquity*. Leiden/ Boston; 33-55.
- RUNIA, D. T. (2008). "Philo and Hellenistic doxography" en Alesse, F. (ed.) *Philo of Alexandria and Post-Aristotelian Philosophy*. Leiden: Brill; 13-52.
- RUNIA, D. T. (2017). "From Stoicism to Platonism: The Difficult Case of Philo of Alexandria's *De Providentia I*" en ENGBERG-PEDERSEN, T. (ed.). *From Stoicism to Platonism: the development of philosophy, 100 BCE-100 CE*. New York: Cambridge University Press; 159-178.
- RUNIA, D. T. (2023). "The Text of the Platonic Citations in Philo of Alexandria" en RUNIA, D. T. *Philo of Alexandria. Collected Studies 1997-2021*. Tübingen: Mohr Siebeck; 396-416.
- SANDMEL, S. (1979). *Philo of Alexandria: An Introduction*. New York: Clarendon Press.
- SAUDELLI, L. (2007). "La *hodos anô kai katô* d'Héraclite (Fragment 22 B 60 DK/33 M) dans le *De Aeternitate Mundi* de Philon d'Alexandrie": *SPhA* 19; 29-58.
- SEADLEY, D. (1982). "The Stoic Criterion of Identity": *Phronesis* 2; 255-275.
- SKARSTEN, R. (1991). "Some Applications of Computers to the Study of Ancient Greek Texts: a Progress Report: *Symbolae Osloenses* 66; 203-220.
- SORABJI, R. (1983). *Time, Creation, and the Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*. Ithaca/ New York: Cornell University Press.
- STERLING, G. (1992). "Creatio Temporalis, Aeterna, vel Continua? an analysis of the thought of Philo of Alexandria": *SPhA* 4; 15-41.
- TERIAN, A. (1984). "A Critical Introduction to Philo's Dialogues" en W. Haase (ed.), *Religion (Hellenistisches Judentum im römischer Zlet: Philon und Josephus)*. ANRW II.2.1; 272-294.
- VON ARNIM, H. (1888). "Über die Pseudo Philonische Schrift περί ἀφθαρσίας κόσμου" en *Quellenstudien zu Philo von Alexandria*. Berlin: Weidmann; 1-52.
- ZELLER, E. (1880): "Der pseudophilonische Bericht über Theophrast": *Hermes* 15 ;137-146.
- ZHMUD, L. (2001). "Revising Doxography: Hermann Diels and his Critics": *Philologus* 145: 219-243.
- WENDLAND, P. (1892). *Philos Schrift über die Vorsehung*. Berlin.

Recibido: 07-01-2026
 Evaluado: 02-02-2026
 Aceptado: 05-02-2026

