

Filiación
Cultura pagana, religión de Israel,
orígenes del cristianismo

Filiación
Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo

Actas de las I y II Jornadas de Estudio
«La filiación en los inicios de la reflexión cristiana»

Juan José Ayán Calvo
Patricio de Navascués Benlloch
Manuel Aroztegui Esnaola
(editores)

E D I T O R I A L T R O T T A

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Religión

© Editorial Trotta, S.A., 2005
Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
<http://www.trotta.es>

© Juan José Ayán Calvo,
Patricio de Navascués Benloch,
Manuel Aroztegui Esnaola, 2005

ISBN: 84-8164-800-0
Depósito Legal: M-XXX-2005

Impresión
Fernández Ciudad, S.L.

CONTENIDO

Presentación: *Juan José Ayán Calvo* 9

Abreviaturas 15

CULTURA PAGANA

La filiación en el pensamiento jurídico romano: *Juan Manuel Blanch Nougués* 21

La teología medioplatónica: *Franco Ferrari* 55

Filiación o generación en la Estoa antigua e imperial: *Francesca Alesse* . 73

Ser y/o llegar a ser «hijos» en la literatura del hermetismo filosófico: *Alberto Camplani* 89

RELIGIÓN DE ISRAEL

El término *παῖς* en los LXX: *Ignacio Carbajosa* 111

Tipologías de filiación en Filón de Alejandría: *Cristina Termini* 131

La filiación en Qumrán: entre el Antiguo y el Nuevo Testamento: *Florentino García Martínez* 169

La filiación en el Targum: *Domingo Muñoz León* 191

La filiación en los escritos rabínicos: *Miguel Pérez Fernández* 221

ORÍGENES DEL CRISTIANISMO

La filiación divina en la epístola a los Romanos 1, 3-4: *Juan Miguel Díaz Rodelas* 237

El significado de *παῖς* en los Hechos de los Apóstoles: *Julián Carrón* . . . 255

Παῖς en los Padres Apostólicos: *Manuel Aroztegui Esnaola* 281

La filiación en Clemente de Roma y en *El Pastor* de Hermas: *Philippe Henne* 291

Jesucristo, Hijo del hombre e Hijo de Dios, según Ignacio de Antioquía: *Juan José Ayán Calvo* 303

CONTENIDO

Las filiaciones basilidianas o el horror al vacío: <i>Michel Tardieu</i>	337
Hombres y filiaciones en el pensamiento valentiniano: <i>Patricio de Navas-</i> <i>cués Benlloch</i>	353
<i>Índice bíblico</i>	371
<i>Índice onomástico</i>	377

FILIACIÓN O GENERACIÓN EN LA ESTOA ANTIGUA E IMPERIAL

Francesca Alesse

Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo (Roma)

Max Pohlenz dedicó varias páginas de su célebre monografía sobre la Estoa a la indagación e ilustración de la gran influencia de la metafísica y ética estoicas que, de múltiples formas, pasó a la reflexión de los primeros Padres de la Iglesia, griegos y latinos¹. En efecto, según este estudio, la «nueva religiosidad», que se consolidó en los dos primeros siglos de nuestra era, particularmente caracterizada por la difusión de corrientes gnósticas y herméticas, «contrastaba, de modo más o menos consciente, con el pensamiento racional y con el materialismo de la Estoa»². Y, a pesar de que esta escuela lograra conservar una fuerza notable de atracción gracias al rigor de su filosofía moral, el nacimiento del cristianismo, proponiendo instancias morales análogas, podría haber puesto en peligro el papel de modelo de referencia en la educación filosófica: de no ser porque los primeros intelectuales cristianos, principalmente los griegos, recurrieron al sistema estoico para recabar de él argumentos y motivos adaptados con el fin de construir una sólida base teórica para la nueva fe.

1. M. Pohlenz, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, Firenze 1967, II, 260ss. Para un marco general sobre las relaciones entre cristianismo primitivo y filosofía estoica, cf. también M. Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de l'Église*, Paris 1957, passim y sobre todo 85-100 y 177-197 para nuestro tema; véanse también R. Joly, *Christianisme et philosophie. Études sur Justin et les Apologistes grecs du deuxième siècle*, Bruxelles 1973, sobre todo 204-205; S. Lilla, *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford 1971, sobre todo 9-59; y P. L. Donini, *Le scuole, l'anima, l'impero. La filosofia antica da Antioco a Plotino*, Torino 1982, 249-262, que atenúan la contribución del estoicismo en el trasfondo filosófico del primer cristianismo en favor de una aportación más positiva del medioplatonismo. Sobre la elaboración por parte de los primeros padres de la Iglesia de doctrinas psicológicas estoicas véase R. Sorabji, *Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford 2000, 343ss. Otra literatura, más centrada en la cristología, será citada en las notas siguientes.

2. M. Pohlenz, *La Stoa*, II, 260.

Entre las instancias estoicas que Pohlenz consideraba poder reconocer y reencontrar, la más significativa, por lo menos en cuanto al tema que nos concierne, nos viene ofrecida, sin duda, por la concepción del Dios-Logos, cuyo impulso en la patrística se debe, como es de sobra conocido, al prólogo del Evangelio johanneo³; por lo que toca, en especial, a la reflexión sobre la Trinidad y sobre la naturaleza de Cristo, Pohlenz resaltaba el papel desempeñado por dos teorías que constituyeron el terreno tanto de las primeras especulaciones cristológicas como de las disputas de los siglos III y IV: en primer lugar, la teoría de la duplicidad del Logos, que es ἐνδιότητος, o sea, pensamiento interno, y προφορικώς, palabra o significado proferido⁴, propuesta por la Estoa⁵ como criterio de discernimiento entre los seres irracionales, capaces de comunicarse a través de simples sonidos, y los hombres, capaces de comunicarse con voces significativas o signos, correspondientes precisamente a la «razón interna»; la distinción, de la cual se tienen las primeras indicaciones ya en Platón⁶, fue adoptada por Filón alejandrino⁷, que se valió de ella para representar los papeles distintos de Moisés y de Aarón. En segundo lugar, Pohlenz puso de relieve la doctrina categorial estoica, en particular, la llamada «disposición relativa» o πρὸς τι πὼς ἔχον, que proporcionó un argumento en favor no sólo del más riguroso monoteísmo (el Hijo es una «modalidad» del Padre, uno en la sustancia), sino también de la posibilidad de que la pasión se pudiese referir a Dios mismo (doctrina del llamado patripasianismo)⁸. Esta categoría había sido adoptada, por ejemplo, por el estoico Aristón de Quíos⁹, para explicar en qué sentido la virtud moral era una y la misma cosa, pero que, con todo, podía definirse de varios modos y diferenciarse teniendo en cuenta el ámbito de acción al que se aplicaba¹⁰.

3. Jn 1, 1-3; 1, 14. Sobre la base bíblica de la primitiva concepción de «Hijo de Dios» como *Logos* y *Verbum*, cf. al menos J. Daniélou, *Messaggio evangelico e cultura ellenistica*, Bologna 1975, 407ss; Ch. Dodd, *The interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1968; M. Simon y A. Benoît, *Le judaïsme et le christianisme antique d'Antiochus Epiphane à Constantin*, Paris 1968.

4. M. Pohlenz, *La Stoa*, II, 338. 355. 373. Sin embargo, J. Daniélou, *Messaggio evangelico e cultura ellenistica*, 417, sostiene que esta terminología no depende directamente de la literatura estoica sino que pertenece a un lenguaje filosófico común; véase también P. L. Donini, *Le scuole, l'anima, l'impero*, 255 y n. 19.

5. Cf. Sexto Empírico, *Adversus mathematicos* VIII, 275 = SVF II, 135 = 223.

6. Cf. Platón, *Theaetetus* 189e-190a y *Sophista* 263e.

7. Cf., por ejemplo, Filón de Alejandría, *De migratione* 78; *Quod deterius* 39.

8. *La Stoa*, II, 338s; cf. también M. Pohlenz, *Von Zorne Gottes. Eine Studie über den Einfluss der griechischen Philosophie auf das alte Christentum*, Göttingen 1909, sobre todo 58-59.

9. Diógenes Laercio VII, 161 = SVF I, 351 y Plutarco, *De virtute morali* 2, 440 F = SVF I, 375; esta teoría es también recordada en Estobeo, *Eclogae* II, p. 74 W. = SVF III, 112, sin una referencia explícita a Aristón, aunque tanto Diógenes Laercio como Plutarco, en los lugares citados, la presentan como doctrina de Aristón y no común a toda la Estoa.

10. Sobre la adopción de estas doctrinas en la primitiva reflexión sobre la naturaleza de Cristo, cf. sobre todo M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975, 3-10. Del mismo autor, *Cristianesimo antico e cultura greca*, Roma 1990, 37ss, sobre todo p. 39 sobre la noción

Además, Pohlenz resaltaba, sin aducir referencias específicas a textos estoicos, la noción de «voluntad», de βούλησις o θέλημα, de la que muchos Padres griegos y latinos se sirvieron para explicar la generación del Hijo y, por medio de ésta, del mundo¹¹; de ella se encuentra una huella en el estoicismo de Posidonio de Apamea y de Séneca más que en la Estoa antigua. En un texto de Estobeo¹², se atribuye, en efecto, a Posidonio no sólo la idea de que Dios carece, por sí mismo, de una forma propia, sino también la de que Dios sería capaz de asumir la forma que quiere¹³. La concepción por la que la actividad generativa de Dios debe entenderse como un acto de voluntad no parece tener muchos precedentes en la Estoa, aunque, ciertamente, no contradice ninguno de los dogmas de la teología de escuela. Ésta, en cualquier caso, resuena en el conocido pasaje senecano de la *Epistula* 65, 2, donde Séneca propone de nuevo la teoría estoica de los dos principios, Dios artífice y materia, en los siguientes términos: «... Dicen que en la naturaleza existen dos cosas a partir de las cuales se genera todo lo demás, la causa y la materia. La materia yace inerte... la causa, en cambio, o sea, la razón, forma la materia, la cambia como quiere (*materiam format et quocumque vult versat...*)». Es plausible una influencia de Posidonio sobre este pasaje.

La cuestión de las relaciones entre la reflexión trinitaria y la filosofía griega permaneció, con todo, bastante controvertida, y un eminente estudioso de la historia de las religiones y del primer cristianismo como Arthur Nock, a pesar de admitir el peso del estoicismo en el desarrollo de la noción de πνεῦμα y de πνεῦμα ἄγιον¹⁴, hacía hincapié, aún en los

de «razón seminal» y sobre la distinción de λόγος ἐνδιύθετος y λόγος προφορικός; «Il problema dell' unità di Dio da Giustino a Ireneo»: *Rivista di storia e letteratura religiosa* 22 (1986) 201-239, reeditado en *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, Roma 1993, 71-107, sobre todo 84-86 acerca de la influencia ejercida por el concepto estoico de pneuma; sobre la influencia estoica sobre los «monarquianos», cf. Id., «Cristologia pneumatica»: *Augustinianum* 12 (1972) 201-232, reeditado en *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, 22-51, sobre todo 41s. Véase además A. Orbe, *La teología dei secoli II e III. Il confronto della Grande Chiesa con lo gnosticismo*, Roma 1995, t. 1, 124-130; y t. 2, 5-10, 8-9.

11. *La Stoa*, II, 313 n. 81. 340. 367.

12. Aecio, en Estobeo, *Eclogae* I, 34, p. 26 W. = F 101 Edelstein-Kidd = 349 Theiler. (θεόν) οὐκ ἔχον μὲν μορφήν, μεταβάλλον δὲ εἰς ὃ βούλεται καὶ συνεξομοιοῦμενον πᾶσιν.

13. El texto ha sido interpretado de maneras varias, cf. I. Heinemann, *Poseidonios' Metaphysische Schriften*, Breslau 1921, t. 2, 231; L. Edelstein, «The Philosophical System of Posidonius»: *American Journal of Philology* 57 (1936) 292; K. Reinhardt, «Poseidonios von Apameia», en RE XXII/1 (1953) 643; Id., *Cosmos und Sympathie*, München 1926, 294; M. Dragona-Monachou, «Posidonius' Hierarchy between God, Fate and Nature»: *Philosophia* 4 (1974) 286ss; I. Kidd, *Posidonius II. The Commentary*, I, Cambridge 1988, 410s. Sobre la influencia ejercida por este texto de Posidonio sobre la corriente monarquiana cuya cabeza era Praxeas, cf. A. Orbe, *La teología dei secoli II e III*, t. 2, 8-9, con referencias bibliográficas. Sobre la noción de θέλημα divino en relación al tema de la «filiación», véase también A. Orbe, «¿San Ireneo adopcionista? En torno a *adv. Haer.* III, 19, 1»: *Greg* 65 (1984) sobre todo 11ss.

14. Cf. A. D. Nock, «Early Gentile Christianity and its Hellenistic Background», en A. E. J. Rawlson, *Essays on the Trinity and the Incarnation*, New York 1928, 51-156, reeditado en *Essays on Religion and the Ancient World*, Oxford 1972, 125.

comienzos de los años 60, en la imposibilidad de reconocer un trasfondo grecorromano, así como estoico, a la concepción de *viōs θεοῦ*¹⁵.

A pesar de estar en presencia de una materia tan difícil, no parece, sin embargo, inútil afrontar una investigación exclusivamente dentro del ámbito de los testimonios estoicos, no guiándose por el tema de las «personas» divinas, que es ajeno a la mentalidad de las filosofías helenísticas precristianas, sino reconstruyendo más bien una teoría propiamente estoica de la generación divina, con el fin de sacar a la luz elementos que puedan ser de alguna utilidad en la primera especulación cristiana.

La Estoa ha desarrollado el tema de la generación de un modo que, si bien delata en gran medida la reflexión biológica de Aristóteles y de los peripatéticos¹⁶, presenta también signos de originalidad. El primero y más significativo de ellos consiste, sin duda, en el hecho de que la descripción de la actividad generativa no está circunscrita al ser vivo individual, sino que se extiende, casi con los mismos términos, a la cosmogonía; el cosmos no es inengendrado ni destinado a durar para siempre sino que, conforme a períodos cíclicos, es producido y destruido por la actividad de Dios que, por este motivo, es definido como «fuego artífice», «mente» y «principio directivo» o «hegemónico» del universo, término este último con el que los estoicos definían también al principio directivo del ser vivo, o sea, al alma¹⁷. Se ha señalado a menudo por los intérpretes modernos que este orden de ideas y el lenguaje que lo acompaña denotan una fuerte deuda de la Estoa respecto a Platón y, en particular, respecto al *Timeo*¹⁸. Por otra parte, la misma elección de la expre-

15. A. D. Nock, «'Son of God' in Pauline and Hellenistic Thought»: *Gnomon* 33 (1961) 581-590, reeditado en *Essays on Religion and the Ancient World*, 928ss. Pero véanse las observaciones contenidas ya en «Early Gentile Christianity», 85s.

16. Cf. a propósito de la teoría de Teofrasto sobre la generación, aparentemente conforme en todo a la aristotélica, R. W. Sharples, *Theophrastus of Eresus. Sources for His Life, Writings, Thought and Influence. Commentary Volume V: Sources on Biology*, Leiden-New York-Köln 1995, 108ss (en comentario a los fragmentos 376 A-C Fortenbaugh).

17. Cf., por ejemplo, Aecio, *Placita* I, 7, 33 = SVF I, 157; Diógenes Laercio VII, 135 = SVF I, 102; Diógenes Laercio VII, 138-139 = SVF II, 644; Alejandro de Afrodisia, *De mixtione*, p. 224, 32 B. = p. 138 Todd (= R. B. Todd, *Alexander of Aphrodisias on Stoic physics. A Study on the «De mixtione» with Preliminary Essays, Text, Translation and Commentary*, Leiden 1976) = SVF II, 310; Plutarco, *De communibus notitiis* 35. 1077 b = SVF II, 618. Sobre estos textos, cf. D. H. Hahm, *The Origins of Stoic Cosmology*, Columbus 1977, 92ss; J. Mansfeld, «Providence and the Destruction of the Universe in Early Stoic Thought», en *Studies in Hellenistic Religions*, Leiden 1979; J. B. Gourinat, «Eternel retour et temps périodique dans la philosophie stoïcienne»: *Revue Philosophique* (2002) 213-227, sobre todo 218.

18. Cf. sobre todo J. Moreau, *L'âme du monde de Platon aux Stoïciens*, Paris 1939, 116ss; F. Solmsen, «Nature as Craftsman in Greek Thought»: *Journal of History of Ideas* 24 (1963) 473ss; J. Rist, *Stoic Philosophy*, Cambridge 1969, 202ss; H. J. Krämer, *Platonismus und hellenistische Philosophie*, Berlin-New York 1971, 108ss; A. Graeser, *Zenon von Kition. Positionen und Probleme*, Berlin-New York 1975, 94-124; J. Mansfeld, *Providence and the Destruction*, 165ss; A. A. Long-D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge 1987, t. 1, 266-289; D. N. Sedley, «Stoic Physics and Metaphysics», en K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld y M. Schofield (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge 1999, 384ss; G. Reydams-Schils, *Demiurge and Providence. Stoic and Platonist Readings of Plato's Timaeus*, Turnhout 1999, 42ss.

σίσην τὸ ἡγεμονικὸν τοῦ κόσμου puede tener reminiscencias del concepto de ἡγεμών ἐν οὐρανῷ, atribuido a Zeus en el *Fedro* (cf. 246 e 4)¹⁹. La cosmogonía ilustrada en los textos estoicos aparece, no obstante, como una generación no metafórica sino análoga a la natural; ésta, en efecto, es el resultado de la transformación de una materia pasiva, descrita como masa húmeda —derivante, a su vez, de la condensación del fuego que ha terminado en una ἐκπύρωσις—, llevada a cabo por el principio activo, divino, que es πῦρ τεχνικόν, pero también «semilla» o «razón seminal»; esta última permanece dentro de la masa húmeda reproduciendo los cuatro elementos naturales y, paulatinamente, todos los seres vivos²⁰.

En este doble ámbito de significado, natural y cosmogónico, asume un papel central, tanto la noción de «semilla» o σπέρμα, como la célebre doctrina de las razones seminales o λόγοι σπερματικοί, según la cual la estructura inteligible del cosmos está perennemente presente, incluso cuando el cosmos, según la teoría de la conflagración, es destruido totalmente por el fuego²¹. En efecto, las «razones seminales» están en poder del Dios artífice, presumiblemente contenidas en su mente, si bien este dato no está expresado con toda claridad; es evidente, con todo, que para los estoicos Dios mismo dispone de un plan determinado *ab aeterno* y providencial para constituir una sucesiva διακόσμησις, que será idéntica a la precedente. Si nos atenemos a los testimonios que conocemos, un impulso grande a esta doctrina de las «razones seminales», en clave cosmogónica y teológica, fue proporcionado por Cleantes, al cual se debe remontar el complejo párrafo de Estobeo (*Éclogae* I, 17, 3 p. 153 W):

Cleantes dice... así: después de que todo se ha cambiado en fuego, la primera parte que se recoge en modo compacto es la parte del centro (τὸ μέσον), después, gradualmente todo se apaga; cuando todo el universo ha pasado por el agua, la parte extrema del fuego (τὸ ἔσχατον τοῦ πυρός) ... comienza de nuevo a formar ordenadamente el universo... Como las partes de un organismo son generadas por las semillas en los tiempos oportunos, así se generan en los tiempos oportunos también las partes del cos-

19. Cf. P. Boyancé, «Sur l'exégèse hellénistique du Phèdre (Phèdre, p. 246 c)», en *Miscellanea di studi allessandrini in memoria di Augusto Rostagni*, Torino 1963, 45-53.

20. Cf. Plutarco, *De stoicorum repugnantia* 41. 1053 A = SVF II, 579; Diógenes Laercio VII, 136, 142 = SVF II, 580 y 581.

21. Cf. Plutarco, *De communibus notitiis* 35. 1077 B-C; Estobeo, *Éclogae* I, 17, 3, p. 153 W. = SVF I, 497; p. 171 W. = SVF II, 596; Filón, *De aeternitate mundi* 19, 24 = SVF II, 618; Sexto Empírico, *Adversus mathematicos* IX, 101 = SVF I, 113; Diógenes Laercio VII, 135-137 cit.; Aecio, *Placita* I, 7, 33 cit.; Orígenes, *Contra Celsum* IV, 48 = SVF II, 1074; Estobeo, *Éclogae* II, 7, 7 d-e, p. 82 W. = SVF III, 141; Pseudo-Galeno, *Definitiones medicae* 29, XIX p. 355 K. = SVF II, 780; véanse también los textos siguientes en los que no son citados expresamente los estoicos: Filón, *De officio mundi* 43 = SVF II, 713; Orígenes, *In Iohannem* XX, 2 = SVF II, 746. Sobre esta teoría cf. M. Lapidge, «'Αρχαί and στοιχεῖα. A Problem in Stoic Cosmology»: *Phronesis* 29 (1974) 260-261; R. B. Todd, «Monism and Immanence: the Foundations of Stoic Physics», en J. M. Rist (ed.), *The Stoics*, Berkeley-Los Angeles-London 1978, 144-145; A. A. Long y D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, t. 1, 277-279.

mos, incluidas las especies vegetales y animales. Además, así como ciertas razones particulares (τινὲς λόγοι τῶν μερῶν), que confluyen en la semilla (εἰς σπέρμα συνιόντες), se mezclan y de nuevo se separan, dando lugar a la generación de las partes, así todos los seres proceden de una realidad, y después, una única realidad se compone de todas...²².

Como tuvo ocasión de observar Anthony Long²³, Cleantes muestra con este texto haber adaptado el concepto heracliteo de *logos* a la idea estoica de λόγος σπερματικός. Según Long, el término λόγος, en este caso, se entiende como «fórmula» o «proporción» o «medida», que indica la modalidad de tensión (τόνος) asumida por el fuego artifice en el curso de su actividad demiúrgica. Otros intérpretes concuerdan en retener que los λόγοι de la célebre fórmula λόγοι σπερματικοί pueden entenderse como «proporciones» o «fórmulas», según una interpretación de tipo matemático, favorecida también por la hipótesis de que esta doctrina y la terminología que la acompaña delatan influjos pitagóricos, como podría sugerir el uso del término ἀριθμοί por parte de Plutarco (*De communibus notitiis* 35, 1077 B) para describir precisamente los λόγοι σπερματικοί²⁴. Personalmente considero válida la interpretación según la cual los λόγοι σπερματικοί han de entenderse como formas inteligibles, permanentes e inmutables, con las cuales los estoicos han tratado de reemplazar tanto las ideas platónicas como las esencias aristotélicas.

La analogía entre la cosmología y la generación animal tiene como función resaltar la transmisión de los caracteres del progenitor al hijo. Esta transmisión determina la semejanza del hijo con el padre, una semejanza que será entendida, en primera instancia, como pertenencia al mismo género y a la misma especie, y, por tanto, al mismo grupo o familia. La semejanza progenitor-hijo es explicada por los estoicos gracias a la idea general de que la «semilla», en primer lugar, es una emisión determinada por el *hegemonikon* del progenitor, por lo menos en el caso del animal y del hombre —lo cual equivale a decir que la semilla es una corriente o porción de *pneuma* psíquico que el *hegemonikon* dirige a los órganos reproductores²⁵—; y, en segundo lugar, conserva *in nuce* toda la fisionomía del ser del que proviene para poderla transmitir. Esta última idea está expresada de modo problemático en las fuentes: por ejem-

22. SVF I, 497. La traducción es de M. Isnardi Parente, *Gli Stoici. Opere e testimonianze*, Torino 1989, t. 1, 233, ligeramente modificada.

23. A. A. Long, «Heraclitus and Stoicism»: *Φιλοσοφία* 5/6 (1976) 132-153, reeditado en A. A. Long, *Stoic Studies*, Cambridge 1996, 35-57, sobre todo 53.

24. Cf. H. Cherniss, en *Plutarch's Moralia*, XIII/2, Cambridge (Mass.)-London 1976, 797 n. d; D. E. Hahm, *The Origins of Stoic Cosmology*, 75; D. Babut, en *Plutarque. Oeuvres Morales*, XV/2, Paris 2002, 98 y 290 n. 258. Véase también el uso del término «fórmula» por parte de D. Runia, en *Philo of Alexandria. On the Creation of the Cosmos according to Moses*, Leiden-Boston-Köln 2001, 184 (en comentario a *De officio mundi* 43 = SVF II, 713).

25. Cf. Aecio, *Placita* IV, 4 y 21 = SVF II, 827 y 836. Sobre la teoría del *pneuma*, el estudio más completo sigue siendo el de G. Verbeke, *L'évolution de la doctrine du pneuma du stoïcisme à saint Augustin*, Paris-Louvain 1945.

plo, el discípulo de Zenón, Esfero del Bósforo, autor de un Περὶ σπέρματος²⁶, sostenía que la «semilla proviene de todas las partes del cuerpo (ἀφ' ὅλων δὲ τῶν σωματίων αὐτὸ (scil. σπέρμα) φασι καταφέρεισθαι οἱ περὶ Σφαῖρον), y que, por tanto, todas las partes del cuerpo están dotadas de poder generador»; Esfero sostenía esto presumiblemente porque todas las partes y funciones del cuerpo deben ser reproducidas en el hijo, a fin de que pueda decirse que éste pertenece a una determinada especie y a una particular línea de descendencia. El «poder generador» (τὸ γεννητικόν), además, está implícitamente atribuido por Esfero —pero es probable que otros estoicos compartieran esta opinión— al alto grado de τόπος de la semilla masculina y a su carácter seco y caliente, una vez que la «semilla» femenina se define como carente de auténtico poder generador (ἄγονον), por carecer de tensión (ἄτονον) y ser «acuosa» (ὑδατώδης)²⁷. Por consiguiente, aunque la contribución de la humedad es importante para la generación de los seres vivos y, sobre todo, para la constitución de su aparato somático y fisiológico, lo que desempeña un papel principal y, en la generación de un ser vivo, confiere el conjunto de los caracteres cualificantes, es el padre.

Este modo de presentar la generación tiene, una vez más, su precisa proyección en el ámbito cósmico, dado que el término respectivo y opuesto del fuego artífice se identifica, o bien con la «materia», indefinida y de suyo privada de forma, o bien con una masa húmeda, es decir, con una matriz que desempeña en un nivel cósmico el papel desempeñado por la madre en la generación animal. Creo que con este estado de cosas es plausible hablar de una prevalente influencia de la reflexión aristotélica.

La teoría de la llamada «pangénesis», según la cual la semilla proviene de todas las partes del cuerpo del que engendra, se atribuye ya a Demócrito²⁸, y se propone más veces en la literatura hipocrática²⁹. Sobre todo en el *De genitura* se pone claramente en relación con la idea, según la cual la semilla no sólo proviene de todo el cuerpo, o sea, de todos los humores y tejidos, sino que deriva de los cuerpos de ambos progenitores³⁰. Que la semilla proceda de los dos progenitores es un principio atribuido, en un testimonio de Censorino, a Alcmeón de Crotona, Anaxágoras, Parménides, Empédocles y Epicuro, pero no a los estoicos, a quienes se atribuye más bien la idea contraria, común a Diógenes de Apolonia e Hipón, según la cual el hijo nace sólo de la semilla pater-

26. Cf. Diógenes Laercio VII, 178 = SVF I, 620.

27. Diógenes Laercio VII, 159 = SVF I, 626.

28. Aecio, *Placita* V, 3, 6 = 68 A 141 DK.

29. Cf. *De aëre, aquis, locis* 14, 5 = II, 60 Littré; *De morbo sacro* 2, 5 = VI p. 364 Littré; *De genitura* I, 1 = p. 44 Joly; *De genitura* III, 1 = p. 46 Joly; *De natura pueri* XII, 2 = p. 53 Joly; cf. I. M. Loanie, *The Hippocratic Treatise «On Generation»*, «*On the Nature of the Child*», «*Disease IV*», Berlin-New York 1981, 115-117.

30. Cf. *De genitura* VIII, 1 y 2 = p. 49 Joly.

na³¹. En el *De generatione animalium*, Aristóteles, exactamente como el autor del *De genitura*, considera la «pangénesis» y la contribución formativa de ambos progenitores dos aspectos inseparables de una misma concepción, que él, por lo demás, adscribe genéricamente a los ἀρχαῖοι³². A continuación, después de haber objetado que esta concepción no explica la semejanza de los hijos con los progenitores, que no da razón de la distinción de sexos en el nacimiento ni de los caracteres adquiridos, que no define correctamente la naturaleza de la semilla, etc.³³, Aristóteles concluye diciendo que el error más grave de tales ἀρχαῖοι es el de presuponer equivalente la contribución generadora del padre y la de la madre, cuando, en realidad, la madre no posee una verdadera función generadora: ella es como «materia pasiva»³⁴.

La concepción atribuida a Esfero por Diógenes Laercio se propone nuevamente de forma diversa en un pasaje de Aecio que no cita ningún estoico en particular: «Los estoicos afirman que la semilla deriva de todo el cuerpo y del alma (ἀπὸ τοῦ σώματος ὅλου καὶ τῆς ψυχῆς φέρεσθαι τὸ σπέρμα) y que las improntas y los caracteres de la semejanza se plasman en vista de la igualdad de la estirpe». El hecho de que, al menos en dos ocasiones, se atribuya a los estoicos la idea de que la semilla proviene de todo el cuerpo, con el fin de producir un hijo semejante al padre, induce a pensar que al menos una parte de las reflexiones aristotélicas sobre la naturaleza de la semilla, precisamente la relativa a la confutación de esta idea, era desconocida para la Estoa, o fue ignorada por ella. Sin embargo, no es necesario llegar a esta conclusión y podemos adelantar la hipótesis de que los estoicos tuvieron en cuenta las reflexiones de Aristóteles o de los Peripatéticos sobre el papel distinto del principio masculino y del femenino: hemos visto que el testimonio de Censorino sitúa a los estoicos entre aquéllos que asignan el poder generador sólo al padre; esto es todo lo que se recaba de la doxografía de Esfero, que, a pesar de sostener que la semilla viene de todo el cuerpo del generante, consideraba estéril la semilla femenina, separando de este modo la «pangénesis», de la idea de que padre y madre contribuyen en igual medida a la generación. A diferencia del autor del *De genitura*, Aristóteles³⁵ introduce una diferencia de significado entre γονή (sustancia emitida por uno de los dos progenitores en la reproducción de los vivíparos) y σπέρμα (semilla que contiene los caracteres de ambos progenitores, necesaria en la

31. Cf. Censorino, *De die natali* 5, 2ss; para Alcmeón, 24 A 13 DK; para Diógenes de Apolonia, 64 A 27 DK; para Hipón, cf. también Aecio, *Placita* V, 5, 3 = 38 A 13 DK; para Anaxágoras, 59 A 107 DK.

32. Cf. *De generatione animalium* I, 17. 721 b 10-14; 18. 725 a 21-24.

33. Cf. *De generatione animalium* I, 18. 722 a 3ss; 723 a 23 ss; 723 a 28ss; 724 b 12-725 a 24.

34. Cf. *De generatione animalium* 20. 728 a 18-20, 729 a 25-35; 21. 729 b 12-14; 730 a 23-28.

35. Cf. *De generatione animalium* 724 b 13ss.

reproducción vegetal y de los ovíparos); en Diógenes Laercio la pareja γονή - σπέρμα ilustra la dinámica cosmogónica según una representación que parece remontar ya a Zenón, dato que Diógenes Laercio toma del *Περὶ τοῦ ὄλου*³⁶. Aunque no haya una exacta correspondencia entre Zenón y Aristóteles respecto al significado otorgado a los términos por cada uno de ellos, es plausible que Zenón, como su discípulo Esfero, haya intentado conservar el motivo hipocrático de la «pangénesis» pero que haya también adoptado algunos motivos de la biología aristotélica, entre ellos quizás la necesidad de distinguir el sentido de «semilla» como sustancia fisiológica producida por el generante, destinada a desempeñar el papel de vehículo de la *vis* generadora, y el sentido de «semilla» como patrimonio de caracteres y formas que se transmiten al generado.

Es probable, además, que ya Zenón, seguido en esto por Crisipo, haya tratado de subrayar la presencia, en la semilla, del *pneuma* psíquico dotado de caracteres específicos y de una «razón» o λόγος, propia de un grupo de individuos. A Zenón se le atribuye por parte del pseudo-Galeno³⁷ la idea de que la semilla humana es una parte de la sustancia psíquica que porta, mezclada consigo misma, el «carácter de los progenitores» (σύμμιγμα τοῦ τῶν προγόνων γένους) mientras que a Crisipo se remonta la definición de σπέρμα como πνεῦμα³⁸. La definición de «semilla» que encontramos en Diógenes Laercio VII, 158-159 (SVF II, 741) puede, por tanto, considerarse la que mejor representa la posición de la escuela sobre este tema:

Dicen que semilla es aquello capaz de generar un ser tal cual es aquel del cual él mismo proviene (σπέρμα δὲ λέγουσιν εἶναι τὸ οἷόν τε γεννᾶν τοιαῦτα ἀφ' οἴου καὶ αὐτὸ ἀπεκρίθη); la semilla humana ... está mezclada con las partes del alma según la combinación propia de la «razón» de los progenitores (... συγκιρνᾶσθαι τοῖς τῆς ψυχῆς μέρεσι κατὰ μιγμὸν τοῦ τῶν προγόνων λόγου).

El sentido de la importante fórmula λόγος τῶν προγόνων nos conduce de nuevo al significado de λόγος σπερματικός en el ámbito cosmogónico. El Dios artífice o el πῦρ τεχνικόν es como una «semilla» que pasa a lo que crea: le transmite los propios caracteres y, en determinados aspectos, se conserva y permanece en ello. Esta analogía entre generación animal y cosmogonía divina tiene consecuencias notables. La primera es que el cosmos, como realización y, por así decir, expansión de los λόγοι σπερματικοί poseídos por el artífice divino, debería «asemejarse» a su progenitor, del cual la semilla misma ha sido emitida. Esta semejanza, a nivel cosmogónico, no está, según creo, perfectamente aclarada por los

36. Cf. SVF I, 167; I, 103; 104; 105. Cf. M. Lapidge, «'Αρχαί and στοιχεῖα», 259-261; Id., «Stoic Cosmology», en J. M. Rist (ed.), *The Stoics*, 165.

37. *Definitiones medicae* 94, XIX p. 370 K. = SVF I, 128.

38. Cf. Diógenes Laercio VII, 159 = SVF II, 741.

testimonios estoicos, y más bien podría parecer que la semejanza obtenida por vía de los *λόγοι σπερματικοί* se establece no tanto o no sólo entre el mundo y el artífice divino, o sea, entre el «hijo» y el «padre», sino más bien entre el mundo en formación y el precedente³⁹, a partir de cuya conflagración, obra del mismo *πῦρ τεχνικόν* que se dispone a crear un cosmos sucesivo, se obtienen las razones seminales que conservan la estructura inteligible del cosmos destruido. Por tanto, como de una serie de transformaciones fisiológicas del organismo del padre se obtiene una emisión de semilla que conserva el *λόγος* paterno que se extiende de nuevo por el organismo del hijo, así cada nuevo cosmos se desarrolla a partir de la semilla producida por la *χύσις* del cosmos precedente.

Sin embargo, los estoicos han admitido también la naturaleza divina del mundo natural y, por consiguiente, para determinados aspectos, una semejanza del mundo con su artífice; esta «semejanza» debe entenderse como «presencia» de la sustancia divina en la naturaleza. Los estoicos, en efecto, describían el papel desempeñado por Dios como artífice del cosmos conforme a dos propiedades principales: la primera y más fundamental es la de principio activo y causal que obra sobre una materia indefinida que de por sí carece de cualidad y es inerte; la segunda está dada por el carácter inteligente de Dios que es definido como mente, providencia y principio directivo del universo. La descripción de Dios como constante actividad implica su permanencia en el cosmos generado y en todos los seres y en todas las formas de vida que pueblan el cosmos mismo, pues lo que los estoicos llamaban «materia» debe entenderse como falta de cualidad, pero tal que no puede existir jamás, en el mundo físico, sin una cualidad o afección. Todo ser producido por la incasante actividad demiúrgica lleva consigo una huella de la propiedad principal de Dios mismo, o sea, la mente, aunque no siempre en el mismo grado. El carácter permeable de la mente divina en la naturaleza es comparado a la difusión del *pneuma* psíquico por todos los órganos corpóreos, y ésta parece haber sido la doctrina de la mayoría de los estoicos, tal como se deduce de un texto fundamental de Diógenes Laercio:

El cosmos es gobernado según la mente y según providencia, como dicen Crisipo en el libro V de la obra *Sobre la providencia* y Posidonio en el libro XIII de la obra *Sobre los dioses*, por el hecho de que toda parte del cosmos está permeada por la mente, como toda parte de nuestro cuerpo lo está por el alma. Sin embargo, en algunas partes del cosmos, la mente está presente en mayor medida, en otras partes en menor medida. En algunos lugares, ésta es una simple disposición, como sucede en los huesos y en los nervios en el caso del cuerpo humano; en otros es mente en sentido propio, como sucede en la parte directiva del alma. Por tanto, el cos-

39. Cf. Orígenes, *Contra Celsum* IV, 68, p. 338 K. = SVF II, 626; Orígenes, *Contra Celsum* V, 20, p. 21 K. = SVF II, 626; Nemesio de Emesa, *De natura hominis* 38, p. 111 Morani = SVF II, 625.

mos entero es un ser vivo, dotado de alma y de razón, cuyo *hegemonikon* está constituido por el éter, como sostiene Antípatro de Tiro, en el libro VIII del tratado *Sobre el cosmos*. Crisipo, en el libro I *Sobre la providencia*, y Posidonio, en la obra *Sobre los dioses*, afirman que el cielo es el *hegemonikon* del cosmos, mientras que Cleantes tiende a identificarlo con el sol⁴⁰.

La acción creativa está, pues, representada por la semejanza con la «semilla» y con la definición de Dios como «razón seminal» que parece remontarse a Zenón:

Una sola cosa es Dios, la mente, el destino, Zeus, y puede ser llamado con muchos otros nombres. Al comienzo Dios existe en sí mismo, pero después transforma toda la sustancia a través del aire en agua. Y al igual que en la generación está contenida la semilla, así en la humedad permanece Dios, que es razón seminal del cosmos y adecuía la materia a sí para la generación de los seres sucesivos. Por tanto, él genera como primera cosa los cuatro elementos, fuego, agua, aire, tierra. Esto es cuanto dice Zenón sobre tales asuntos en su tratado *Sobre el universo*⁴¹.

También este texto es particularmente importante porque, por un lado, recurre explícitamente a la analogía entre el proceso cosmogónico y la generación animal y, por otro, confirma la idea de que la divinidad está presente en todos los productos de su misma generación. Dios es llamado «razón seminal» en cuanto que es como la semilla que lleva consigo la estructura de todo el universo destinada a desplegarse en las condiciones idóneas; pero «razones seminales» pueden considerarse también las aptitudes para la generación que son transmitidas a todos los seres, al menos, por lo que concierne a las respectivas especies.

Otro aspecto notable de la creación del mundo y de la naturaleza «seminal» de Dios nos lo ofrece el principio conforme al cual, según el

40. Diógenes Laercio VII, 138-139 = SVF II, 634; 64; para Posidonio, cf. fragmentos 21 y 23 Edelstein-Kidd: τὸν δὴ κόσμον διοικεῖσθαι κατὰ νοῦν καὶ πρόνοιαν, καθά φησι Χρῆσιππός τ' ἐν τῷ πέμπτῳ Περὶ προνοίας καὶ Ποσειδώνιος ἐν τῷ τρίτῳ Περὶ θεῶν, εἰς ἅπαν αὐτοῦ μέρος δῆκοντος τοῦ νοῦ, καθάπερ ἐφ' ἡμῶν τῆς ψυχῆς· ἀλλ' ἦδη δι' ὧν μὲν μᾶλλον, δι' ὧν δὲ ἦττον. δι' ὧν μὲν γὰρ ὡς ἕξις κεχώρηκεν, ὡς διὰ τῶν ὀστέων καὶ τῶν νεύρων· δι' ὧν δὲ ὡς νοῦς, ὡς διὰ τοῦ ἡγεμονικοῦ. οὗτο δὴ καὶ τὸν ὅλον κόσμον ζῶον ὄντα καὶ ἐμψυχον καὶ λογικόν, ἔχειν ἡγεμονικὸν μὲν τὸν αἰθέρα, καθά φησιν Ἀντίπατρος ὁ Τύριος ἐν τῷ ὀγδόῳ Περὶ κόσμου. Χρῆσιππος δ' ἐν τῷ πρώτῳ Περὶ προνοίας καὶ Ποσειδώνιος ἐν τῷ Περὶ θεῶν τὸν οὐρανόν φησι τὸ ἡγεμονικόν τοῦ κόσμου, Κλεάνθης δὲ τὸν ἥλιον. Según I. Kidd, *Posidonius II. The Commentary*, I, 148, el motivo de la extensión del *pneuma* psíquico humano a los huesos y a los nervios remonta a Posidonio, tal como sugeriría el contenido del fragmento 28 EK (= *Schol. In Hom. [T], ad Iliadem XII*, 386 y Eustacio, *In Iliad. XII*, 386).

41. Diógenes Laercio VII, 135-136 = SVF I, 102: Ἐν τ' εἶναι θεῶν καὶ νοῦν καὶ εἰμαρμένην καὶ Δία· πολλές τ' ἑτέρας ὀνομασίας προσονομάζεσθαι. κατ' ἀρχάς μὲν οὖν καθ' αὐτὸν ὄντα τρέπειν τὴν πᾶσαν οὐσίαν δι' αἴρος εἰς ὕδωρ· καὶ ὡσπερ ἐν τῇ γονῇ τὸ σπέρμα περιέχεται, οὗτο καὶ τοῦτον σπερματικὸν λόγον ὄντα τοῦ κόσμου, τοιόνδ' ὑπολείπεσθαι ἐν τῷ ὑγρῷ, εὐεργόν αὐτῷ ποιοῦντα τὴν ὕλην πρὸς τὴν τῶν ἕξις γένεσιν· εἴτ' ἀπογεννῶν πρῶτον τὰ τέσσαρα στοιχεῖα πῦρ, ὕδωρ, αἴρα, γῆν. Λέγει δὲ περὶ αὐτῶν Ζήνων ἐν τῷ Περὶ τοῦ ὅλου. Cf. M. Lapidge, «Stoic Cosmology», 182-183.

testimonio de Plutarco⁴², la semilla era llamada por los estoicos «más grande» en relación con lo que debía nacer después de ella. Plutarco critica duramente esta afirmación, definiéndola como contraria a las nociones comunes e incongruente con la explicación que los propios estoicos daban de la noción de «semilla»; ellos, en efecto, afirman que la semilla toma este nombre, σπέρμα, precisamente por una «condensación» (σπείρασιν) de una gran masa, mientras que «naturaleza» o φύσις indica la expansión (ἐμφύσησιν) y el despliegue de las razones o fórmulas (λόγων ἢ ἀριθμῶν) que se desvelan y se resuelven a partir de ella. Sin embargo, en el momento de describir la conflagración, los estoicos parecen decir lo contrario, es decir, que la semilla es «más grande» (μεῖζον) que el mundo que se genera de ella:

En relación con el cosmos, sostienen que el fuego, siendo semilla, es más grande y que, después de la conflagración, el cosmos se transforma en semilla y progresando en la difusión desde una masa corpórea más pequeña, creciendo poco a poco, ocupando un inmenso espacio en el vacío... (Ἄλλὰ τοῦ τε κόσμου πάλιν τὸ πῦρ ὄν σπέρμα <μεῖζον> λέγουσιν εἶναι καὶ μετὰ τὴν ἐκπύρωσιν εἰς σπέρμα μεταβαλεῖν τὸν κόσμον, ἐκ βραχυτέρου σώματος καὶ ὄγκου χύσιν ἔχοντα πολλήν καὶ τοῦ κενοῦ προσεπιλαμβάνοντα χώραν ἄπλετον ἐπινεμομένην τῇ αὐξήσει...) ⁴³.

Tanto Cherniss⁴⁴ como Babut⁴⁵ sostienen que los λόγοι y los ἀριθμοί de los que se habla en la primera parte del pasaje son los λόγοι σπερματικοί contenidos en la semilla y que transmiten los caracteres. Por lo que toca a la situación opuesta que parece verificarse en la conflagración y que consistiría en el paso del más pequeño (κόσμος) al más grande (σπέρμα), ésta, como ha sido visto por los intérpretes, presupone la teoría estoica de la expansión en el vacío extracósmico⁴⁶.

Pero al margen de la cuestión acerca del volumen ocupado por la semilla respecto a la masa cósmica nacida de ella, el aspecto más significativo de esta cosmogonía reside propiamente en la idea de que la semilla contenga todo el desarrollo de los seres generados por él. La convicción «preformacionista», como ha sido alguna vez denominada, se pone explícitamente en relación con la cosmogonía en un testimonio de las *Naturales quaestiones* de Séneca:

Como en la semilla está comprendido el principio informativo de todo el hombre futuro, y el niño, aún no nacido, encierra en sí el código que

42. *De communibus notitiis* 35. 1077 A-B = SVF II, 618.

43. El texto griego aquí seguido es el establecido en la reciente edición de M. Casevitz, en *Plutarque. Oeuvres morales*, XV/2, Paris 2002.

44. *Plutarch's Moralia*, XIII/2, 797 y notas.

45. *Plutarque. Oeuvres morales*, XV/2, 290-291, n. 528 y 529.

46. K. Algra, *Concepts of Space in Greek Thought*, Leiden-New York-Köln 1995, 280 n. 54 y, sobre todo, D. Babut, *Plutarque. Oeuvres morales*, XV/2, 292 n. 529 y 530.

preside al desarrollo de la barba y de los cabellos blancos —en efecto, están en miniatura y escondidas las líneas fundamentales del cuerpo en su conjunto y de todo su desarrollo—, así el origen del mundo contuvo en sí no sólo el sol, la luna, los astros y sus revoluciones, los animales que debían nacer, sino también aquellos elementos por medio de los cuales el mundo terreno se habría de transformar un día⁴⁷.

A pesar de que algún intérprete haya visto una herencia pitagórica en la concepción de los *semīna* de donde toma desarrollo la generación⁴⁸, este texto senecano recoge la doctrina estoica, como deja entender la referencia a los *nostri*, de cuya teoría cosmológica se pretende ofrecer una descripción sumaria para justificar la tesis de la destrucción del mundo.

Naturalmente, en la relación de analogía que se puede establecer entre la generación animal y la cosmogonía, se subrayan también algunas diferencias que asumen un valor particular para el tema que más nos interesa ahora. La primera de estas diferencias consiste en el hecho de que, mientras que la generación animal presupone la contribución de dos seres, aun considerando que uno de los dos, la madre, no desempeñe un papel activo, y su capacidad de generación sea nula, o bien quede circunscrita a un aspecto secundario de puro soporte material de la forma conferida y transmitida por el padre, en la cosmogonía, en cambio, parece que se deba reconocer un único artífice, al cual, sin embargo, se asignan las tareas del padre. La cuestión es compleja porque, como hemos dicho, la cosmogonía estoica arranca de la cooperación de dos principios, el principio activo, que es ὁ θεός y confiere la cualidad, y el principio pasivo, que es ὕλη, materia inerte. Los dos principios son entendidos a veces como funciones dinámicas dentro de una única realidad, cuando no incluso como instrumentos lógicos mediante los cuales comprender la estructura de cada ser individual en sus dos componentes, material y cualitativa⁴⁹. No es el momento de afrontar ahora todos los complejos problemas que acompañan a la teoría estoica de los ἀρχαί

47. Séneca, *Naturales quaestiones* III, 29, 3: «ut in semine omnis futuri hominis ratio comprehensa est et legem barbae canorumque nondum natus infans habet (totius enim corporis et sequentis auctus in parvo occultoque liniamenta sunt), sic origo mundi non minus solem et lunam et vices siderum et animalium ortus quam quibus mutarentur terrena continuit».

48. D. Vottero (ed.), *Lucio Anneo Seneca. Questioni Naturali*, Torino 1989, 456, n. 8, pero véase también a propósito de Plutarco, *De communibus notitiis* 35, 1077 A-B donde aparece el término ἀριθμοί, A. J. Festugière, en *Classical Philology* 48 (1953) 239-240; M. Baldassarri, *La logica stoica. Testimonianze e frammenti*. II. *Crisipo, il catalogo degli scritti e i frammenti dei papiri*, Como 1985, 90 n. 128; en contra, H. Cherniss, *Plutarch's Moralia*, 797 n. d; K. Hülser, *Die Fragmente zur Dialektiker der Stoiker*, Konstanz 1987, t. 2, 786-787, ad 675, y D. Babut, *Plutarque. Oeuvres morales*, 290 n. 528.

49. Cf., por ejemplo, A. Schmekel, *Die Philosophie der mittleren Stoa in ihrem geschichtlichen Zusammenhange dargestellt*, Berlin 1892, 239-240; M. Pohlenz, *La Stoa*, I, 124, 127, 135 y n. 7; M. Lapidge, «Ἀρχαί und στοιχεῖα», 243-248; Id., «Stoic Cosmology», 164.

y que aún hoy se debaten largamente entre los intérpretes⁵⁰. Mi único intento es subrayar que la ausencia de una entidad coexistente y opuesta a Dios, susceptible de sufrir la acción divina pero capaz de existir también independientemente de ella, hace a la cosmogonía, al menos en este aspecto, irreductible a un caso de generación animal, por muy frecuentes que sean las analogías estoicas entre la noción de κόσμος y la de ζῷον⁵¹. Sea cual sea la valoración de esta cosmogonía, reconoce un único artífice.

La segunda diferencia significativa consiste en el hecho de que, a pesar de que la cosmogonía sea ilustrada como un proceso permeable de la sustancia divina, comparable a la expansión de los caracteres contenidos en la semilla en un organismo nuevo, en ella no se asiste al alejamiento o a la separación efectiva entre generante y generado, algo que, en cambio, es normal en la generación animal, en donde el hijo existe *después* del padre, y uno y otro coexisten como individuos separados. En esto, la concepción estoica se distancia de modo claro de la tradición platónica, que no sólo conserva la trascendencia del Demiurgo divino respecto a las realidades constituidas por él, sino que introduce la existencia de una serie de coautores o artífices menores que conforman una jerarquía articulada entre entidades divinas y mundo corpóreo. Si, en cierto sentido, esto puede parecer más afín a la concepción cristiana que, en efecto, prefiere la tradición platónica al conservar la distancia entre creador y creatura, la concepción estoica podría haber ofrecido una base mejor para argumentar en favor de la contemporaneidad de las dos personas divinas representadas por el Padre y por el Hijo. En efecto, la generación divina descrita por los estoicos, como hemos podido ver en la mayor parte de los testimonios, permite creer en la permanencia de to-

50. Cf., entre los estudios principales, H. J. Krämer, *Platonismus und hellenistische Philosophie*, Berlin-New York 1971, 108-122, según el cual la doctrina estoica de los dos principios deriva de la tradición académica, muy especialmente de la reflexión de Jenócrates; análoga es la interpretación de F. H. Sandbach, *The Stoics*, London 1975, 74, y, sobre todo, *Aristotle and the Stoics*, Cambridge 1985, 31-37; D. E. Hahm, *The Origins of Stoic Cosmology*, 40ss, que se inclina en cambio por un origen aristotélico de la doctrina de los dos principios; en la misma línea J. Mansfeld, *Providence and Destruction of the Universe*, 165-167 y n. 115; sobre la procedencia aristotélica del concepto estoico de «materia», véase A. A. Long, *La filosofía ellenística. Stoici, epicurei e scettici*, Bologna 1989, 205; un defensor del origen académico de la doctrina es D. N. Sedley, con diferencias importantes respecto a Krämer y Sandbach, la principal de las cuales es que el autor académico de referencia sería Polemón y no Jenócrates, cf. «Chrysippus on Psychophysical Causality», en J. Brunschwig y M. C. Nussbaum, *Passions and Perceptions. Studies in Hellenistic Philosophy of Mind*, Cambridge 1993, 325; «Stoic Physic and Metaphysics», en *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, 385; y sobre todo «The Origins of Stoic God», en D. Frede y A. Laks (eds.), *Traditions of Theology. Studies in Hellenistic Theology, its Background and Aftermath*, Leiden-Boston-Köln 2002, 41-83; análogamente A. A. Long, «Theophrastus and the Stoa», en J. M. van Ophuijsen y M. van Raalte, *Theophrastus. Reappraising the Sources*, New Brunswick-London 1998, 377.

51. Cf. Arrio Dídimo, en Eusebio de Cesarea, *Praeparatio evangelica* XV, 15 = SVF II, 528. Véanse los textos recopilados en SVF II, 633-645; cf. además, Diógenes Laercio VII, 142 = SVF Apollonius Seleuciensis 10, y Diógenes Laercio VII, 143 = SVF III, Boethius 6.

dos los caracteres del artífice en su principal creatura, su emanación directa. Y dado que estos caracteres transmitidos por el Dios artífice a su criatura son representados por λόγοι que existen *ab aeterno* y que, considerados dentro del marco cosmológico estoico, permanecen en la mente divina también en el momento en el que la διακόσμησις física se ha disuelto completamente en la conflagración, se deduce entonces que el generado no es verdaderamente posterior al padre porque representa constantemente su inteligencia, su pensamiento.

La idea de que de la naturaleza divina se «separa» una partícula que cae en la materia es, en cambio, característico de la Estoa de época imperial, que se sirve de tal concepción para describir la componente mejor del hombre. El alma humana, o mejor aún, su inteligencia o mente, no es la parte más rarefacta del *pneuma* psíquico, sino más bien un elemento heterogéneo respecto al resto de compuesto psíquico y somático del hombre. Tal elemento es definido como una ἀπόρροια directa de Dios o un ἀπόσπασμα de la sustancia divina. Este modo de considerar la mente humana es característico de Marco Aurelio, el cual sostiene una neta articulación de la naturaleza humana, diferenciada en νοῦς, ψυχή y σῶμα, que no tiene precedentes en la antropología de la Estoa antigua, pero que encuentra numerosos paralelos en la literatura de tendencia platonizante de los siglos I y II⁵², así como en la gnosis, y de las cuales se han encontrado algunas huellas también en Pablo⁵³. No es que falte en el emperador la teoría tradicional de los λόγοι σπερματικοί, a los cuales él hace referencia más de una vez: la razón seminal, en efecto, es la razón o la inteligencia universal en la que todo individuo y toda forma particular de vida está inevitablemente destinada a disolverse; las almas individuales no sobreviven eternamente sino, como quería Cleanthes, sólo hasta el momento en que la razón seminal del cosmos reabsorberá todos los seres en sí⁵⁴; sin embargo, mientras que la Estoa antigua sitúa entre la dinámica cosmogónica y la generación natural una analogía no completa pero muy extendida, en Marco Aurelio se abre paso la idea de que, entre los hombres, existe un parentesco que no es «afinidad de sangre o de semilla» (οὐ αἱματίου ἢ σπερματικῶ) sino de intelecto (νοῦ κοινωνία). Y este intelecto emana directamente de Dios y pone su sede en el hombre, y él mismo es Dios: ὁ ἐκάστου νοῦς θεὸς καὶ ἐκεῖθεν ἐρρήκεν (XII 26).

52. Cf. para una visión de conjunto J. Dillon, *The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B.C. to A.D. 220*, London 1977, 204ss; 211ss.

53. Cf. M. Simonetti, «'Psyché' y 'psychikos' nella Gnosi valentiniana»: *Rivista di storia e letteratura religiosa* 2 (1966) 6 n. 19; para un estudio de conjunto cf. E. Asmis, «The Stoicism of Marcus Aurelius», en ANRW 36/3, 1989, 223 1ss; para la presencia de la doctrina tripartita acerca del hombre en Marco Aurelio, cf. F. Alesse, «Il tema delle affezioni nell'antropologia di Marco Aurelio», en A. Brancacci (ed.), *Antichi e moderni nella filosofia di età imperiale*. Atti del II colloquio internazionale, Roma 21-23 settembre 2000, Napoli 2001, 111-134.

54. Cf., por ejemplo, IV, 14; IV, 21; XII, 26.

Por otra parte, de la concepción según la cual la *mens es pars spiritus divini* tenemos ya noticia en Séneca, el cual conserva la concepción de «semilla» como lo que reproduce un ser semejante o idéntico a aquel del cual la semilla ha emanado, pero para adaptarla a la idea de la derivación directa del hombre de su artífice divino⁵⁵: el cuerpo, o sea, el hombre y su inteligencia caída en el mundo de los cuerpos, posee «semillas divinas» cuyo desarrollo, si es guiado por la educación moral, producirá frutos similares a la naturaleza que los ha originado⁵⁶. La idea de que en el hombre, o en el hombre que ha alcanzado la virtud, reside una parte de la mente de Dios parece ahora acompañarse con una concepción que separa el mundo físico, corpóreo, que está sujeto a un continuo movimiento y a un deterioro, del mundo de las cosas divinas, en el cual hay que contar a la razón del hombre: «La razón no es otra cosa que una porción del espíritu divino inmersa en el cuerpo humano (*ratio autem nihil aliud est quam in corpus humanum pars divini spiritus mersa*)»⁵⁷.

De este nuevo horizonte parece desaparecer el concepto de «generación» conformado según el modelo biológico; sin embargo, es significativo el uso de los términos ἀπόσπασμα y semen para indicar esta especie de «fragmento» divino que reside en el hombre. El alma humana es, ahora, ella misma el producto, si no de una acción generadora, sí al menos de una emanación que le permite mantener todas las propiedades de la entidad de la que desciende, exactamente como el σπέρμα en la generación, animal o cosmogónica.

55. Cf. P. L. Donini, *Le scuole, l'anima, l'impero*, 190ss.

56. Cf. *Ep.* 73, 16: «Miraris hominem ad deos ire? Deus ad homines venit, immo quod est propius, in homines venit: nulla sine deo mens bona est. Semina in corporibus humanis divina dispersa sunt, quae si bonus cultor excipit, similia origini prodeunt et paria iis, ex quibus orta sunt surgunt...». *Ep.* 120, 14: «Habebat perfectum animum et ad summam sui adductum, supra quam nihil est nisi mens dei, ex quo pars et in hoc pectus mortale defluxit; quod numquam magis divinum est quam ubi mortalitatem suam cogitat et scit in hoc natum hominem, ut vita defungeretur, nec domum esse hoc corpus sed hospitium, et quidem breve hospitium, quod relinquendum est ubi te gravem esse hospiti videas».

57. *Ep.* 66, 12: «Mortalia minuuntur, cadunt, deteruntur, crescunt, exhauriuntur, implentur; itaque illis in tam incerta sorte inaequalitas est: divinorum una natura est. Ratio autem nihil aliud est quam in corpus humanum pars divini spiritus mersa...».