

LA ORGÉ DEL HOMBRE: LA IRA DEL POLÍTICO EN LOS TRATADOS DE FILÓN DE ALEJANDRÍA THE ORGÉ OF MAN: THE ANGER OF THE POLITICIAN IN THE TREATISES OF PHILO OF ALEXANDRIA

Paola Druille⁸⁹

Artigo recebido em 11 de maio de 2023

Artigo aceito em 23 de maio de 2023

Resumen: El objetivo de nuestro estudio es analizar la *orgé* (“ira”) del hombre en los tratados de Filón de Alejandría, en especial la ira del hombre político. Para esto, revisaremos la ira del hombre, su definición y respuestas fisiológicas, y examinaremos la ira de José y Calígula en *De Josepho* y *De legatione ad Gaium*, para observar cómo Filón legitima la ira del buen gobernante.

Palabras clave: ira, emoción, hombre, político, Filón de Alejandría.

Abstract: The aim of our study is to analyze the *orgé* (“anger”) of man in the treatises of Philo of Alexandria, especially the anger of the political man. For this, we will review the anger of man, its definition and physiological responses, and we will examine the anger of Joseph and Caligula in *De Josepho* and *De legatione ad Gaium*, to observe how Philo legitimizes the anger of the good ruler.

Keywords: anger, emotion, man, politician, Philo of Alexandria.

Introducción

⁸⁹ Doctora en Letras por la Universidad Nacional del Sur. Profesora Adjunta a cargo de Lengua y Literatura Griegas en la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de La Pampa. Investigadora Adjunta del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Co-Directora de la revista científica *Circe de clásicos y modernos*. El presente trabajo se origina en el marco del Proyecto de Investigación “La codificación de la ley en los tratados legislativos de Filón de Alejandría” (PICT 2018 - 03518, ANPCYT), financiado por la Agencia Nacional de Promoción de la Investigación, el Desarrollo Tecnológico y la Innovación de Argentina. E-mail: paodruille@gmail.com, paoladruille@humanas.unlpam.edu.ar. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2648-2119>.

El término ὀργή⁹⁰ referido a la ira⁹¹ del hombre es un concepto que surge alrededor de cuarenta y cuatro veces en los tratados filónicos⁹². Filón atribuye esta emoción al hombre en sentido estricto y literal⁹³ y, por lo tanto, su aparición cualifica un estado de ánimo del ser humano, cuya duración no es prolongada en el tiempo, pero destaca sobre el resto de la disposición psíquica⁹⁴. El estado iracundo se activa a modo de respuesta ante un estímulo y hasta puede estar acompañado de otros sentimientos. Por ejemplo, cuando la ira no se procesa de forma correcta, da paso a la envidia, al odio o al rencor que son sentimientos de hostilidad o resentimiento hacia una persona a causa de una ofensa o un daño recibido y pueden provocar actos de violencia contra el ofensor. Eventualmente, la ira puede conducir a la venganza que persigue un objetivo injurioso más que reparador, contiene elementos reguladores del orden natural y consiste en forzar a quienes cometieron una injusticia a sufrir el mismo dolor. Sin embargo, el hombre iracundo no siempre es hostil o vengativo; a veces la ira solo se advierte en sus reacciones fisiológicas como el enrojecimiento de los ojos o la violencia física no premeditada. Estas múltiples dimensiones de la ira emergen con gran dinamismo en la caracterización filónica de la ira del hombre político. Filón relata los casos paradigmáticos de José en el

⁹⁰ Para los pasajes griegos de Filón citados a continuación seguimos la edición de COHN, WENDLAND Y REITER (1897-1915), cuyas referencias completas se encuentran anotadas en el apartado "Fuente" ubicada en el final de nuestro estudio. Todas las traducciones nos pertenecen.

⁹¹ LSJ s.v. ὀργή, "anger".

⁹² Véase *Leg.*, 2, 8; 3, 147; *Deus*, 71; *Agr.*, 17; *Ebr.*, 223; *Conf.*, 48; *Migr.*, 208 y 210; *Prob.*, 45 y 159; *Fug.*, 90; *Abr.*, 152; *Jos.*, 12, 15, 154-155, 170; *Mos.*, 1, 321; 2, 172.196.214.279; *Virt.*, 150; *Flacc.*, 182; *Legat.*, 121, 219, 237, 241, 244, 254, 261, 304; *Sacr.*, 96; *Praem.*, 77; *Spec.*, 2, 9.16.28.247; 3, 104.126.193; 4, 103.182.220.

⁹³ Sobre la ira de Dios, véase DELGADO (2023, 29), quien recoge los siguientes lugares filónicos: *Post.* 7; *Conf.* 2-4, 14, 134; *Gig.* 58; *Congr.* 172; también VAN DER HORST (2006, 128-133).

⁹⁴ Véase *Spec.*, 4, 92-94, donde Filón examina la naturaleza del alma y da a conocer sus partes (92); también *Leg* 1, 70-72; Platón, *República* 439d-e; *Timeo*, 44d; 69d-e; 70d-73a.

tratado homónimo *De Josepho (Jos.)*⁹⁵ y de Calígula en *De legatione ad Gaium (Legat.)*, donde ofrece una interpretación de la ira del político diferente de la interpretación del hombre no político. Filón censura la ira de este último mientras parece validar la justa ira del político, en la medida en que se propone justificar la manifestación de la ira en la construcción de su idea del buen gobernante inspirado por Dios, apelando a su efecto sobre la toma de decisiones, las formas de manipulación de las relaciones de poder y el estatus. Reconoce entonces la presencia de elementos emocionales propios de este hombre político y los legitima como tales.

A partir de esta perspectiva, dividimos nuestro estudio en dos partes. En la primera, revisamos la interpretación filónica de la ira del hombre, prestando especial atención a su definición y respuestas fisiológicas. En la segunda, examinamos la narrativa filónica sobre la ira del hombre político. Aquí observamos no solo la caracterización de la ira en su ámbito político, sino también cómo afecta esta emoción a las personas a quienes se dirige y cuáles son las emociones que provoca la ira en los demás. Finalmente, buscamos demostrar que Filón legitima la ira del buen gobernante en oposición al gobernante malvado mediante una estrategia argumentativa por la cual esa emoción, causada por impresiones de los sentidos, experiencias o recuerdos, se vuelve lícita por su inclinación a la protección de la justicia divina. Si esto resulta correcto, es posible concluir que pese a la irracionalidad psíquica que connota la ira, Filón identifica tal emoción como un constitutivo emocional del buen político.

1. La ira del hombre

⁹⁵ Citamos los tratados filónicos según las abreviaturas de los títulos latinos establecidas por *The Studia Philonica Annual*.

1.1 Definición general

Filón define la “ira” (ὀργή) como una “emoción” (πάθος)⁹⁶ intratable y maligno (ἀνηκέστου καὶ ἐπιβούλου, *Spec.*, 3, 104), capaz de causar daño a aquel contra quien se dirige y a quien la siente. Ubica este πάθος en relación con otras emociones como el temor, el dolor y el placer (φόβον ἢ λύπην ἢ ἡδονήν, *Deus*, 71), consideradas igualmente merecedoras de reprobación. En efecto, toda emoción⁹⁷ es censurable (*Spec.*, 4, 79), según Filón, porque es “un impulso tan desmedido y excesivo como el movimiento irracional del alma y contra la naturaleza (ὀρμη καὶ τῆς ψυχῆς ἢ ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν κίνησις ὑπαιτιος)”. Si alguien no fija límites a estos impulsos⁹⁸ ni les pone “un freno como a los caballos que rechazan las riendas, estará sujeto a una pasión incurable (πάθει (...) δυσιάτῳ)”⁹⁹ y, entonces, sin darse cuenta, se dejará arrastrar por su rebeldía, “como un auriga por su carro”¹⁰⁰, cayendo hacia precipicios o abismos difíciles de pasar y de los que apenas es posible salvarse. Pero las emociones también son dignas de elogio cuando Filón las considera especies de colaboradores (εἶδος βοηθῶν, *Leg.*, 2, 8). Por ejemplo, el

⁹⁶ LSJ s.v. πάθος, “emotion”, “passion”. Sobre el πάθος en Filón, véase KERNS (2013).

⁹⁷ La idea de pasión que Filón expone en *Spec.*, 4, 79 es posiblemente estoica. Véase Crisipo en *SVF*, 3, 446; *SVF* 3, 378; 391; 412; 446; en Diógenes de Laercio, 7, 110; Zenón en *SVF*, 1, 205.

⁹⁸ Filón considera necesario liberarse de toda emoción, “detestarla no sólo como sumamente vergonzosa, sino como la causa de las cosas más deshonorosas” (*Spec.*, 4, 95). Así, reflexionando sobre el control de la ira, pone en boca de la agricultura del alma su eliminación “no solo cortando de raíz los árboles de la insensatez y el desenfreno, de la injusticia y la cobardía, del placer y el deseo, sino también de la ira (ὀργῆς) y de la cólera y de las emociones semejantes (ὀργῆς τε καὶ θυμοῦ καὶ τῶν παραπλησίων παθῶν)”, aun cuando se prolonguen hasta el cielo (*Agr.*, 17). También propone su contención a través de la enseñanza transmitida en la alegoría de Rebeca (*Migr.*, 208-215). Filón introduce al menos dos mecanismos consecutivos para tratar y amansar la ira: 1) la adaptación aparente a sus requerimientos, siguiendo sus deseos sin contradicciones y demostrando acuerdo con lo que ama y con lo que odia (211), y 2) la contemplación de las propiedades del alma. Sobre el control de la ira, véase HARRIS (2004).

⁹⁹ Véase *Spec.*, 4, 5; *Opif.*, 167; *Jos.*, 118. Cf. Orígenes, *Commentarium in evangelium Matthaei*, 13, 5, 20; *Scholía in Lucam*, 17, 348, 34.

¹⁰⁰ Sobre la imagen del auriga y su carro, véase Platón, *Fedro*, 254b ss; *Decal.*, 146 y *Leg.*, 1, 73.

placer ayuda a la perpetuación de la raza humana y también el deseo, y el dolor tanto como el temor transforma el alma herida para que no se descuide en nada. La ira merece una consideración similar. Filón la compara con “un arma de defensa que ayuda a muchos en gran medida” (ἀμυντήριον ὄπλον [ἦ] μεγάλη πολλοῦς ὠφέλησε). No obstante, si bien están diseñadas con el fin de producir la muerte, incapacitar u ocasionar lesiones a los seres humanos, su asistencia desmedida puede ocasionar un mal irreparable. Por eso, un equipado cuerpo de tropa formado por jóvenes debe avanzar preparado con los elementos para la guerra y, colocando un campamento en círculo¹⁰¹, aguardar con ansia pero “sin dejarse dominar por la ira antes que por la razón” (μηδὲν ὀργῇ πρὸ λογισμοῦ, *Spec.*, 4, 220)¹⁰², para que llegue a emprender con más firmeza y calma las acciones planeadas (βεβαιότερον ὅπως καὶ σταθερώτερον ἐγχειρῇ τοῖς πρακτέοις). Así evitará presentarse como un asesino de todos, incluso de los que han cometido faltas mínimas o no han cometido ninguna (*Spec.*, 4, 225), que, al igual que las ciudades que están bajo una oligarquía o tiranía, sufre servidumbre, dado que tiene amos crueles y severos, que lo mantienen en sujeción bajo su dominio. Por lo tanto, de la misma manera que las ciudades con leyes para su cuidado y protección son libres, así también con los hombres. Aquellos dominados por la ira (ὀργῇ, *Prob.*, 45) o cualquier otra emoción, o incluso cualquier vicio insidioso, están completamente esclavizados, mientras que todos aquellos cuya vida está regulada por la ley son libres. De esta manera, “si el alma es impulsada por el deseo, o seducida por el placer, o desviada de su curso por el miedo, o encogida por el dolor, o está indefensa en las garras de la ira (ὑπ’ ὀργῆς) (*Prob.*, 159), se convierte en esclava de una multitud de amos.

¹⁰¹ Véase *Agr.*, 12; *Mos.*, 1, 200; 2, 260.

¹⁰² Véase *Mos.*, 2, 214; también Platón, *Eutifrón*, 7a.

Sin embargo, Filón parece asignar un valor positivo a la “justa ira” (δικαία ὀργή). Así, por ejemplo, en su paráfrasis de Éxodo 32:1-6 y 25-29 de *Fug.* 90, relata que Moisés, viendo que su pueblo estaba desenfrenado a causa de la adoración del becerro de oro (Éxodo 32:1-6 y 25), reunió a la tribu de Leví (Éxodo 32:26) y le ordenó matar a los idólatras. Los levitas cumplieron esta orden; mataron de improviso y con justa ira (ὀργῇ δικαίᾳ, *Fug.*, 90)¹⁰³, dice Filón, incluso con entusiasmo y en un estado de posesión inspirado por Dios, a los que habían divinizado al becerro de oro, al mismo tiempo que exclamaban: “‘y cada uno mata al hermano, al vecino y al más allegado’ (Éxodo 32:27)”. Filón extrae una idea positiva de las acciones iracundas realizadas contra quienes cometen faltas contrarias a Dios, como se observa igualmente en la paráfrasis de Números 16:1-3, 15, 28-35 que menciona la ira de Moisés, ubicada en el contexto de la función profética del patriarca (*Mos.*, 2, 276-279). Filón comenta que habiendo dos rangos de ministros del templo, el superior formado de sacerdotes y el inferior de asistentes, y que existiendo solo tres sacerdotes y muchos miles de asistentes (276), estos últimos, “hinchados de orgullo por su propia superioridad numérica sobre los sacerdotes”, despreciaron su escasez y combinaron en un mismo hecho dos transgresiones: por un lado, abatir al superior, y por el otro, exaltar al inferior (277). Tan pronto como los súbditos atacaron a sus gobernantes para promover este desorden, conspiraron unos con otros, se reunieron en gran número y levantaron un clamor contra Moisés, declarando que había otorgado el sacerdocio a su hermano y sobrinos a causa de su parentesco con él, y que había dado un relato falso de su elección, pues consideraban que en realidad no se había hecho bajo la dirección divina (278). Moisés, muy herido y entristecido por esto, “aunque era el más dulce y manso de los hombres”, fue tan estimulado “a una justa ira” (πρὸς δικαίαν ὀργήν, 279) que llegó a suplicar a Dios que no prestara atención

¹⁰³ *Mos.*, 1, 302.

a los sacrificios que aquéllos ofrecían; y no hizo esto “porque el más justo de los jueces aceptara alguna vez las ofrendas sagradas de los impíos, sino porque el alma del amado de Dios también debe hacer su parte y no guardar silencio”, para lograr que “los malvados no prosperen sino, por el contrario, que siempre fracasen en sus proyectos”. No obstante, pese a valorar como adecuado que quienes causaron sufrimientos experimenten otros semejantes, Filón no cree conveniente, en cambio, que aquellos que sufren tomen represalias por razones ajenas a Dios, pues lejos de convertirse en instrumentos de la justicia divina, se transforman “en bestias a causa de la ira, que es una salvaje pasión” (ὑπ’ ὀργῆς, ἀγρίου πάθους, *Spec.*, 4, 103).¹⁰⁴

1.2 La respuesta fisiológica de la ira

La emoción de la ira se manifiesta con respuestas fisiológicas, que Filón observa especialmente en las reacciones expresadas por la vista. Dado que Dios declaró a la vista (ὄρασις) “reina de los demás sentidos (βασίλιδα τῶν ἄλλων), y la colocó en un lugar superior al resto de todos (...), asociándola más estrechamente con el alma (οἰκειοτάτην ψυχῆ)” (*Abr.*, 150), puede reflejar la forma en que los ojos cambian con las fases del alma. Cuando el alma siente pena, los ojos están llenos de ansiedad y depresión (151). Cuando, en cambio, sienten alegría, sonríen y se regocijan. Cuando el miedo es supremo, están llenos de confusión turbulenta, y se mueven, tiemblan y giran confusamente. Pero, cuando prevalece la ira (ὀργή, 152), “el órgano de la vista es más duro e inyectado en sangre” (τραχυτέρα πῶς καὶ ὑφαιμος ἢ ὄψις). Filón mantiene una reflexión parecida en su discusión sobre los beneficios de la vista expuesta en *Spec.*, 3, 185-194, donde también menciona la posición privilegiada de este sentido en relación con los otros. Por eso, vuelve

¹⁰⁴ Véase SVEBAKKEN (2012, p. 157, nota 165), quien analiza esta consideración filónica de la ira en relación con *Retórica* 1378a30-1378b10 de Aristóteles. Véase *Leg.*, 2, 8-9; *Conf.*, 48.

sobre las manifestaciones de las emociones a través de la vista. Los ojos de aquellos que están tristes están llenos de inquietud y abatimiento; si una pena excesiva oprime y estruja, rompen en lágrimas, mientras que “si la ira domina (κρατούσης μὲν ὀργῆς, 193), “se hinchan y dirigen una mirada encendida e inyectada de sangre (οἰδοῦσι καὶ ὕφαιμον καὶ πυρωπὸν ἐμβλέπουσιν)”. Por lo tanto, “los ojos se ven afectados por las emociones del alma (τοῖς τῆς ψυχῆς πάθει) y, a causa de su afinidad con ella, son propensos a cambiar en correspondencia con sus innumerables alteraciones” (Spec., 3, 194)¹⁰⁵.

En ciertos casos, la ira también viene acompañada de comportamientos irracionales que se expresan con actitud de desaire o conducta violenta. Así, hay quienes, forzados “por la ira como por una inflexible señora” (ὑπ’ ὀργῆς οἷα χαλεπῆς δεσποίνης, Spec., 2, 15), confirman “el salvajismo de sus temperamentos con un juramento”; son los que dicen que “no aceptarán en la misma mesa o bajo el mismo techo a tal o cual persona, o a otro tal no le prestarán ayuda alguna ni de él la recibirán hasta el fin de sus días”. Muchas veces, incluso, coinciden circunstancias involuntarias en las cuales cometen un homicidio sin haber venido en su busca o sin haberse preparado, “sino llevado repentinamente por la ira” (ἀλλ’ ἐξαπιναιῶς ἀρπασθεὶς ὑπ’ ὀργῆς, Spec., 3, 104). Esto ocurre cuando surgen ocasiones no premeditadas en las que un hombre comete un asesinato sin haber tenido este propósito en mente. En efecto, a veces sucede que mientras un hombre va al mercado por un apremiante negocio, se encuentra con otro de los más testarudos que lo maltrata (κακηγορεῖν, 105) o intenta golpearlo (τύπτειν ἐπιχειροῦντι), o cuando él mismo da inicio a una pelea y, para alejarse y escapar lo más rápido posible, golpea al otro con el puño cerrado o toma una piedra y se la arroja. Si el golpe da en el blanco y su oponente muere

¹⁰⁵ Véase una argumentación muy similar en Abr., 150-153.

de inmediato, el golpeador también debe morir y ser tratado como ha tratado al otro, pero si ese otro no muere en el acto por el golpe, sino que queda enfermo recibiendo los cuidados adecuados, y luego se levanta nuevamente y retoma sus tareas habituales, quien lo golpeó debe ser multado dos veces, primero para reparar el reposo forzado de la víctima y, segundo, para compensar el costo de su curación (106). De esta manera, Filón defiende que quienes llegan a la violencia a causa de la ira deben ser sancionados, pero también quienes cometen perjurio, pues realizan faltas que resultan remediables, aunque no completamente incurables (*Spec.*, 4, 181), por lo que merecen “la mayor ira, dado que habiendo sido engendradas por excelentes progenitores” (μειζονος ὀργῆς ἄξιος τυγχάνειν ἔστιν ὁ γεννηθεὶς μὲν ἐκ τῶν ἀριστῶν, 182), producen vergüenza en sus padres por la maldad de sus actitudes. Según Filón, entonces, son culpables quienes, teniendo ejemplos familiares de bondad que imitar, no copian nada para la consolidación de una vida saludable¹⁰⁶. Y los castigos para la mayoría de sus faltas proceden de Dios y otros del hombre (*Spec.* 2, 27). Las más altas y grandes son de Dios, pues no es amable con tal impiedad, sino que permite que los culpables permanezcan para siempre en su inmundicia casi sin esperanza, una pena que Filón estima justa y adecuada. Las penas dadas por los hombres, en cambio, son diferentes. Estos condenan a la muerte o el azote (28). Los hombres más eminentes y de religiosidad ferviente mantienen la pena de muerte, en tanto que aquellos cuyos sentimientos de ira (ὀργαῖς, 28) no son tan severos prefieren azotar a los infractores a expensas del pueblo y en un lugar público a la vista de todos, pues excepto para las personas de naturaleza servil, una flagelación es una pena tan severa como la muerte.

¹⁰⁶ Véase *Virt.*, 195-197; BIRNBAUM (1996, p. 188-189).

2. La ira del hombre político

2.1 La ira de José

La ira de José que surge en *De Josepho* es causada por el maltrato recibido por sus hermanos y posterior esclavitud. Esta es una paráfrasis de Génesis 37:15-32 que Filón desarrolla en *Jos.*, 12-21 y se ubica en el contexto más amplio de la envidia de los hermanos de José (5-11, paráfrasis de Génesis 37:3-20). En efecto, como hijo de Jacob, José tempranamente se distinguió de sus hermanos por su nobleza de espíritu. Su padre notó esta virtuosa disposición de su hijo y decidió instruirlo en el pastoreo que Filón considera como el arte que más se asemeja al arte de gobernar (*Jos.*, 2). Sin embargo, esta predilección paterna por José generó malestar entre sus consanguíneos, y “la envidia (φθόρος) (...) dividió la casa (...), incitando contra uno a todos los hermanos” (5), que mostraron una malevolencia (δύσνοιαν) equivalente al cariño del padre hacia José, pues lo odiaban (μισοῦντες) tanto como su padre lo amaba. La emoción de la “envidia” (φθόρος)¹⁰⁷ emerge así como un sentimiento a través del cual los hermanos manifiestan su desdicha por no poseer ellos mismos las cualidades superiores¹⁰⁸ que tiene José. Se trata entonces de una especie de dolor con respecto a un igual por su aparente éxito en las cosas llamadas buenas¹⁰⁹. José tiene un bien que los hermanos no poseen, independientemente de su provecho para ellos mismos¹¹⁰. Es esta indiferencia tanto a la conveniencia como a la necesidad aquello que convierte a la envidia en una emoción impropia de José, pero distintiva de sus hermanos. Los hermanos sienten que José no debería tener una ventaja sobre ellos. Pero no dan ninguna señal de su “odio”

¹⁰⁷ Para un análisis de la emociones en la Antigüedad griega, véase KONSTAN (2006). Varias de las interpretaciones propuestas por el autor son las que seguimos en nuestro estudio.

¹⁰⁸ KONSTAN (2006, p. 113).

¹⁰⁹ KONSTAN (2006, p. 113).

¹¹⁰ KONSTAN (2006, p. 113).

(μῖσος), lo mantienen en secreto, de manera que se hace más terrible, “pues las emociones encerradas que no se disipan por las palabras que las contienen”, dice Filón, “se vuelven más graves” (τὰ γὰρ στεγόμενα πάθη μὴ διαπνέοντα τοῖς ἐπισχοῦσι λόγοις βαρύτερα, 5). José, en la simple inocencia de su naturaleza, no tiene noción de la enemistad que acecha en los corazones de sus hermanos y, creyendo que eran amigos, les cuenta un sueño inspirado por Dios. Relata que todos estaban en la llanura recogiendo la cosecha, “cuando de repente mi gavilla se levantó y se puso de pie, mientras que la suya, como una señal, se abalanzó con asombro y rindió homenaje a la mía con todas las muestras de honor” (6). Sus hermanos, si bien desconocen que los sueños de José son revelaciones de Dios, interpretan correctamente su relato, y responden: “¿Crees que serás nuestro señor y rey? Porque eso es lo que insinúas a través de esta falsa visión (διὰ τῆς κατεψευσμένης φαντασίας, 7)”. Y su odio, encontrando siempre un nuevo terreno para aumentarlo, se encendió todavía más contra aquel. El padre, precavido de que los hermanos guardaban rencor (μνησικακοῦσιν) hacia José, los envió a cuidar de los rebaños¹¹¹, pero a José lo retuvo en casa hasta el momento oportuno (10). Cuando supuso que ellos ya no albergaban enemistad (ἔχθος, 11) alguna en sus corazones, envió a su hijo a saludar a sus hermanos y a informarse de cómo se encontraban estos y los rebaños de animales. Sin embargo, este viaje resultó ser la fuente “de un gran mal y un gran bien” (μεγάλων κακῶν τε αὖ καὶ ἀγαθῶν, 12), ambos excediendo todo lo que se podía esperar.

José fue hasta donde se encontraban sus hermanos. Cuando lo vieron acercarse, los hermanos hablaron entre sí, y su lenguaje era muy siniestro (οὐδὲν εὐφημον). Ni siquiera se dignaron hablar de él por su nombre, sino que lo llamaron el “bromista de sueños” (ὄνειροπλήγα) y el

¹¹¹ Génesis 37:12-14.

“sonador” (ένυπνιαστήν) y términos similares. Su ira (ὀργῆς) llegó a tal punto que decidieron actuar con violencia. Planearon el asesinato de José, aunque no unánimemente (12-13). Fueron disuadidos de cometer el fratricidio (ἀδελφοκτονίαν) por la exhortación del mayor de ellos (13), quien los instó a mantener sus almas limpias del acto abominable, y simplemente arrojarlo a un pozo profundo (13). Una vez que estuvieron de acuerdo en esto, agarraron a José como si fuera un enemigo en la batalla, lo despojaron de su túnica, lo bajaron con cuerdas hasta la profundidad del pozo y tiñeron su túnica con la sangre de un cabrito, que enviaron a su padre con la historia de que las fieras se lo habían llevado (14). No obstante, algunos comerciantes pertenecientes a una caravana que solía llevar mercancías de Arabia a Egipto viajaban por ese camino (15). Entonces el cuarto hermano mayor, que temía que José fuera asesinado a traición por los otros hermanos “que estaban encendidos por una ira tan despiadada contra él” (ὑπὸ τῶν ὀργῆν ἀμείλικτον ἐπ’ αὐτῷ ζωπυρούντων), les aconsejó que lo vendieran sustituyendo el mal menor de la esclavitud por el mal mayor de la muerte. Así, Filón muestra mediante este relato que la enemistad u odio experimentada por los hermanos de José los conduce a realizar actos malos o dañinos¹¹². Dado que este relato del odio y su conexión con la ira es relativamente breve, podemos observar diferencias entre ambas emociones. Primero, el objetivo de la ira es causar dolor al otro, mientras que el objetivo del odio es infligir daño¹¹³, pues si bien se puede desear que las personas a las que se odian mueran, cuando se está enojado, lo que se desea es que la otra persona se sienta herida a cambio. Segundo, el odio es una emoción más duradera que la ira¹¹⁴. Pese a que la ira puede ser la causa del odio, esta emoción también se puede extender

¹¹² KONSTAN (2006, p. 186).

¹¹³ KONSTAN (2006, p. 186).

¹¹⁴ KONSTAN (2006, p. 186).

hacia quienes se interponen entre el objeto de odio y la respuesta a este sentimiento. Por eso, cuando el mayor de los hermanos, que no estuvo presente en la venta, conoció la noticia, reflexionó: “es mejor callar, no vaya a ser que yo mismo reciba un tratamiento execrable, pues sois de ira extremadamente salvaje e inexorable (τραχύτατοι γὰρ <έστε> εἰς ὀργήν καὶ ἀπαραίτητοι), y la fiereza en cada corazón todavía está en pleno apogeo” (21).

Filón evidencia de esta manera que la ira es causa de otras emociones, como la envidia y el odio, pero también del rencor (μνησικακοῦσιν) que es un sentimiento de resentimiento muy poderoso de enfado igualmente persistente en el tiempo. Los hermanos de José, afectados por la ira, el odio y el rencor generados por el afecto paterno hacia José y por las cualidades superiores de este, lo esclavizan. Sin embargo, sus experiencias en el extranjero guían su vida desde la esclavitud a la libertad progresiva y el acceso a cargos políticos de gran responsabilidad, que dejan expuesta la naturaleza del autocontrol emocional propia de un buen político. En efecto, luego de su venta a los mercaderes que se dirigían a Egipto, José es comprado como esclavo por un eunuco, jefe de cocina en la casa del rey, que nota de inmediato las condiciones del joven, y lo encomienda a la administración de toda la casa. Pero, calumniado por la mujer del eunuco, José es llevado a la cárcel, donde se destaca perfeccionando las almas de los demás prisioneros. Finalmente, gracias a la interpretación acertada de los sueños de otros dos eunucos del rey, el jefe de copero y el jefe de cocina (88), acusados y condenados por no cumplir con sus deberes, José es llevado ante el monarca, cuyos sueños también son interpretados correctamente por el joven. El rey decide nombrarlo gobernador de su reino (119), legitimando este nombramiento con la entrega del sello real, la túnica sagrada y el collar dorado. Al mismo tiempo, lo hace montar en el segundo de sus carros (120), que Filón interpreta alegóricamente de la

siguiente manera. “El rey de Egipto”, dice, “es nuestro intelecto (νοῦν), el gobernante de la tierra del cuerpo en cada uno de nosotros sobre la cual está investido con poder real” (151). El segundo es el amante del cuerpo (φιλοσώματος), cuyos “esfuerzos se empeñan en tres cosas que juzga más dignas de su cuidado y preocupación: pan, comida y bebida” (152). Por eso, establece tres oficios para proveer a estos, “que son un jefe de panadero, un jefe de copero y un jefe de cocina, porque el primero preside la comida, el segundo la bebida, el tercero el sazón que agrega sabor a la comida real”. Esos tres encargados son los tres eunucos mencionados antes (153). El último, el jefe de cocina, no fue encarcelado ni maltratado en modo alguno, porque sus aderezos no son necesarios y, por tanto, no representan el placer; solo son condimentos complementarios fáciles de apaciguar. Los otros dos eunucos, en cambio, se ocupan del estómago; están a cargo de las necesidades vitales, que son el alimento y la bebida. Sus trabajos son alabados cuando se ocupan convenientemente de ellos, y dignos de ira y castigo (ὀργῆς καὶ κολάσεως, 154) cuando domina la negligencia. Sin embargo, los castigos que pueden recibir no son iguales. Dado que la función de cada uno difiere en importancia, pues el hombre puede vivir sin vino tomando solo agua, pero no puede vivir sin alimento (155), es posible la reconciliación con el jefe de copero como ofensor en un asunto menos importante (156), aunque no ocurre lo mismo con el jefe de panadero. Este termina siendo objeto de “una ira que le exige la muerte (θανάτου λαμβάνοντα τὴν ὀργήν), pues la muerte es la consecuencia de la falta de pan y, por lo tanto, el culpable es propiamente ejecutado en la horca” (156), sufriendo el mismo mal que ha infligido a otros, dado que “ha colgado y atormentado con hambre al hambriento”. Filón entonces ubica a José como “el intermediario que tiene en su lugar las tres regiones del alma, simbolizadas por el

escanciador, el panadero, el cocinero"¹¹⁵, donde la emoción de la ira subordinada al intelecto, representado por el rey de Egipto, adquiere un papel de importancia como constitutivo psíquico de la vida política de José, pues no solo funcionará como una legitimación explícita de su comportamiento iracundo, sino también como una justificación del castigo¹¹⁶. Este vínculo entre la ira y el castigo pone de relieve así una dimensión fundamental de esa emoción, que es el deseo de venganza¹¹⁷.

Puesto que la ira es una emoción que provoca daño tanto a quien la siente como a quien se dirige, puede estar acompañada de una venganza causada por la ofensa de personas inferiores que no son aptas para menospreciar a otras superiores¹¹⁸. Al mismo tiempo, este deseo de venganza, que forma parte de la ira¹¹⁹, va seguido de la espera de su posible cumplimiento, según observamos en el relato de Filón. Tras siete años, el padre de José, que desconocía la fortuna del joven, envió a diez de sus hijos a comprar trigo, pero retuvo en casa al menor de ellos, que era hermano de madre del ministro del rey (163). Estos llegaron a Egipto y se encontraron con José, aunque no lo reconocieron. Creyendo que era un extraño y, desconcertados por la dignidad que lo rodeaba, se pusieron de rodillas ante él en señal de respeto y dando cuenta con esto que el prodigioso sueño era cierto (164). José, por su parte, identificó rápidamente a quienes lo habían vendido (165). Sin embargo, "ascendido a un mando tan alto, investido con el primer cargo después del rey, admirado por el este y el oeste (...) con la oportunidad de venganza (ἀμύνης) en sus manos" (166), no lo hizo inmediatamente, pues no dejó que el sentimiento de hostilidad hacia sus hermanos a causa de

¹¹⁵ TORALLAS TOVAR (2016, p. 192).

¹¹⁶ MERMELSTEIN (2017, p. 337). Véase ALLEN (1999, p. 191-214).

¹¹⁷ MERMELSTEIN (2017, 337).

¹¹⁸ KONSTAN (2006, p. 41).

¹¹⁹ KONSTAN (2006, p. 42).

las ofensas recibidas se adueñara completamente de su razón. No obstante, si bien no expresó su emoción (πάθος, 168), interiormente estaba consumido por el fuego secreto que ellos habían encendido. A pesar de esto, dijo, asumiendo un aire de disgusto (τὸν δυσχεραίνοντα, 166): “(...) si estáis ansiosos por partir hacia el encuentro con el padre de ustedes, que tal vez se alarme por su larga ausencia, deja que todos se vayan menos uno, que se quedará como rehén hasta que regreses con tu hermano menor” (169). Y agrega una advertencia de castigo en caso de incumplimiento, diciendo que “la pena (τιμωρία) por desobediencia a la autoridad (μὴ πειθαρχούντων) será la más alta, la muerte”. Así amenazó “con miradas lúgubres, y dando a todas luces signos de profunda ira (βαρειας ὀργῆς), se marchó” (170), sin otra manifestación de su ira que la expresada por sus ojos. Sus hermanos, llenos de melancolía y depresión, comenzaron a reflexionar su complot contra José. “Ese mal que hicimos”, se reprocharon, “es la causa de nuestra mala situación presente”, y añadieron: “la justicia, la supervisora de los asuntos humanos (τῆς ἐφόρου δίκης τῶν ἀνθρωπείων πραγμάτων), está tramando ahora nuestra ruina (...) pues muestra su naturaleza implacable e inexorable a los que merecen castigo” (170). La “justicia” (δίκη) aparece de este modo con una función reguladora; tiene como horizonte la regulación de la agresividad y el restablecimiento de un orden natural ante la violencia. Si bien la venganza de José parece perpetuar la violencia, Filón consigue que la justicia ejecutada mediante José comporte en sí elementos derivados de la justa ira dominada por el intelecto. Filón muestra con esto que la justa ira del buen político es justificación suficiente para la venganza, mientras que la ira injusta es motivo de un castigo tan extremo como la muerte.

2.2 La ira de Calígula

Filón refiere a la ira de Calígula en *De legatione ad Gaium*, donde insistentemente aplica esta emoción al emperador que injustamente reacciona contra la negación de los judíos de adorar su imagen. En efecto, tras las noticias de la intención del emperador de erigir una estatua colosal en el Templo de Jerusalén (184-198), como réplica a la destrucción en Jamnia de un altar no judío (197-206), Calígula escribió a Petronio, gobernador de Siria, para que escolte la estatua hasta Jerusalén. Petronio leyó la carta y se sintió incapaz de oponerse a las órdenes por temor (διὰ φόβον, 209), pues sabía que el emperador era intolerante (ἀφόρητον) no sólo con los que no obedecían las órdenes, sino con los que no las ejecutaban inmediatamente. Pero tampoco podía proceder a dar cumplimiento al pedido de Calígula. Los judíos se enardecerían contra la imagen que transgredía sus mandamientos (209). Después de tomar en consideración estas cuestiones, Petronio no se decidía a realizar la orden imperial, era consciente de la enorme osadía que iba a cometer (213). Al mismo tiempo, se dejaba llevar por unos pensamientos que le decían: “éstas son las órdenes de mi señor, que es joven y juzga que todo lo que quiere es conveniente y que lo que una vez ha decretado debe cumplirse” (218), sin importar que sea “poco provechoso y cargado de conflictividad y soberbia, pues habiéndose elevado por encima del género humano, estima que se ubica entre los dioses (ὑπερπηδήσας τὸν ἄνθρωπον ἐν θεοῖς ἤδη γράφει ἑαυτὸν)” (218)”. Petronio se encontraba entonces en una situación límite y doblemente perjudicial para él. Si cedía a la erección de la estatua, iniciaría una guerra cuyo resultado era incierto, si se oponía, su decisión se volvería objeto del odio de Calígula, que no admitía apelación ni denegación (218). Este también era el pensamiento de otros romanos gobernantes de Siria, pues “la ira (ὀργαί) y el castigo (τιμωρίαι) de Gayo” (219) caerían

igualmente sobre los colaboradores de Petronio (219)¹²⁰, que quedarían privados de la protección del emperador por incumplimiento de las obligaciones a las que estaban sujetos por el vínculo imperial, no necesariamente por la comisión de un delito, sino por faltar a la lealtad debida. “Sabían que la ira (ὄργαι) de un déspota (δεσπότης) produce la muerte o algo próximo a la muerte” (θάνατον ἀπεργάζονται ἢ παραπλήσιόν τι θανάτῳ, 237)¹²¹, más aun la ira de Calígula. Petronio, por lo tanto, conocía la naturaleza de su jefe y “cuán inexorable era su ira (ἀπαραιτητος ὄργην)” (244).

Esta “ira inexorable” (ἀπαραιτητος ὄργη) de Calígula es similar desde el punto de vista emocional a la ira de los hermanos de José mencionada más arriba (Jos. 21), pero diferente en su rango. De ahí que la asociación entre el poder imperial de Calígula y la ira no es accidental, pues la jerarquía de la ira de Calígula funciona como un catalizador de la acción política a tal punto que su emoción incrementa la velocidad de su reacción sin cambios esenciales al final de la misma. Por eso la ira inexorable sin dominio del intelecto es una de las principales emociones que predomina psíquicamente en Calígula, caracterizado como gobernante malvado, sin contemplación ni piedad con sus súbditos, imperturbable y sordo a las súplicas, que cumple sus decisiones impávidamente y con un uso pleno de todo su poder para concretar un objetivo megalómano imposible de detener. Así lo muestra Filón, por ejemplo, cuando relata el frustrado intento de convencimiento emprendido por Petronio, quien buscando persuadir a Calígula para que desista de su afrenta, le envía una carta, donde, sin acusar al pueblo, ni revelar las súplicas y ruegos de los judíos, expone las causas del retraso en la erección de la estatua. Por un lado, su erección requería cierto tiempo mínimo de construcción y, por otro, la estación del año presentaba

¹²⁰ *Legat.*, 121.

¹²¹ *Legat.* 241.

causas lógicas de retraso (248), pues era el momento álgido de la cosecha de trigo y otros granos (249). La lectura de la carta por parte de Calígula tuvo la reacción imaginada por Petronio. El emperador “se enfureció y llenó de ira” (διώδει καὶ μεστὸς ἦν ὀργῆς, 254), pero cedió ante su súbdito, no sin amenazas: “Petronio, no has aprendido aún a escuchar al emperador. (...) Hasta el momento, me parece que no tienes conocimiento, ni de oídas, de Gayo. Pronto lo conocerás por experiencia propia” (255). Y sigue diciendo “te preocupas por las leyes de los judíos, el pueblo que me es más hostil (ἐχθίστου μοι ἔθνους), y haces caso omiso de las órdenes imperiales de tu soberano” (256). Calígula se cuestiona finalmente: “¿por qué hablo en vez de actuar? ¿Por qué permitir que haya quienes puedan predecir mis decisiones? El que ha de sufrir la recompensa, que lo sepa ante los demás por experiencia propia” (258). Concluyendo esto, se quedó pensando un rato más, e “iracundo (βαρύμηγς)¹²², disimuló su rencoroso ánimo (ἔγκοτον) esperando una oportunidad más apropiada” (260). Le entregó la respuesta para Petronio al encargado de la correspondencia, en la que lo felicitaba hipócritamente por su prudencia y esmerada previsión del futuro.

Filón asegura que Calígula tuvo un testigo directo de esta emoción. Inmediatamente después de la lectura de la carta de Petronio, el rey Agripa apareció para presentar sus acostumbrados respetos a Calígula, sin conocer absolutamente nada sobre el contenido de la misiva enviada por el gobernador de Siria o de las escritas antes y después por Calígula. “Juzgó, sin embargo, por sus movimientos irregulares y la perturbación que mostraban sus ojos, que la ira estaba latente debajo (διὰ τῆς οὐκ ἐν τάξει κινήσεως καὶ τῆς τῶν ὀμμάτων ταραχῆς ὑποτυφομένην ὀργήν)” (261). Filón describe así la ira desbordante de Calígula que, al no poder

¹²² Véase Josefo, *Antigüedades Judías*, 18, 302-320; *La guerra de los judíos*, 2, 203.

controlar racionalmente su emoción, manifiesta síntomas físicos como falta de quietud y, especialmente, alteración visual, que son las respuestas típicas de la ira, según observamos más arriba¹²³. Calígula expresa su ira a través del desasosiego unido con el nerviosismo corporal y la turbación ocular, causantes de la desesperación de su testigo. Semejante espectáculo provocó consecuencias alarmantes en Agripa. “Cuando lo vio frunciendo el ceño y que sus ojos no estaban fijados en nadie más de los presentes sino solo en él (ὑποβλεπόμενον εἶδε καὶ τετακότα τὰς ὄψεις πρὸς μηδένα τῶν παρόντων ἢ μόνον ἐπ' αὐτόν), se asustó (έδεδιει)” (262). Calígula, que era diestro en discernir los deseos y sentimientos secretos de un hombre en su rostro, observó su agitación y dijo: “estás confuso, Agripa, te liberaré de tu perplejidad. ¿Has estado conmigo todo este tiempo y no has aprendido que no sólo hablo con mi voz sino también con mis ojos en cada insinuación que hago?” (264). Y con estas palabras arremetió otra vez contra los judíos, diciendo: “tus excelentes y dignos conciudadanos, que son los únicos de toda raza humana que no reconocen a Gayo como un dios, parecen estar cortejando incluso a la muerte por su obstinación” (265). A través de esta expresión del concepto elevado de sí mismo que tenía Calígula, con rasgos marcadamente narcisistas y con comportamientos de delirios de grandeza y omnipotencia, Filón pone en boca del emperador la breve reseña de los hechos sucedidos antes de la llegada de Agripa. “Cuando ordené que se erigiera una estatua de Zeus en el templo, reunieron a toda su población y salieron de la ciudad (...) para contrarrestar mis órdenes”. Estaba a punto de agregar más acusaciones cuando Agripa, en profunda angustia, fue dominado por un ataque de estremecimiento (266). Así, invadido por una avalancha súbita de miedo y malestar intenso que en pocos minutos alcanzó su máxima intensidad, con su ánimo

¹²³ Véase más arriba el apartado 1.2 dedicado a “La respuesta fisiológica de la ira”.

desarmado y en estado de colapso, fue sostenido por algunos transeúntes antes de desplomarse, que lo llevaron a su casa. Esta situación pareció exasperar aún más a Calígula, quien llevó al máximo su odio hacia el pueblo judío (τὸ κατὰ τοῦ ἔθνους μῖσος ἐπιτείνων, 268). “Si Agripa”, pensó, “(...) está tan bajo el dominio de sus costumbres (...), ¿qué debemos esperar de los demás que no están bajo la influencia de ninguna fuerza contraria?”.

La emoción del “miedo” (φόβος), que Filón presenta aquí con mayor detalle que en el caso de Petronio, es motivada por la ira y el sentimiento de enemistad transmitido por parte de Calígula que tiene la suficiente capacidad política de infligir daño, dado que su ira implica un deseo de venganza perceptible¹²⁴. La capacidad de hacer daño, entonces, no es en sí misma aterradora, a menos que vaya acompañada de una intención hostil que se intensifica por el poder de Calígula y la crueldad de sus represalias. El principal acelerador del miedo en este caso es, por lo tanto, la fuerza superior de la otra parte¹²⁵. Así también la confianza en provocar temor se deriva del conocimiento de que los aliados más o menos fuertes están del lado de quien tiene más poder, o bien de que cualquier rival que pueda tener es débil¹²⁶. Esta debilidad es la que Filón atribuye a Agripa. Frente a la situación de temor por el futuro de los judíos, Agripa tomó una tablilla y le escribió una Carta a Calígula (276-329), es fundamentalmente una petición de respeto de las costumbres patrias de los judíos (276-277, 327) y que inicia como sigue: “mi oportunidad, señor mío, de interceder ante usted cara a cara se ha perdido por miedo y reverencia (φόβος με καὶ αἰδῶς)” (276), miedo que no pudo hacer frente a la amenaza, reverencia que deja a Agripa mudo ante la grandeza de la dignidad de su emperador. Habiendo escrito y

¹²⁴ KONSTAN (2006, p. 132).

¹²⁵ KONSTAN (2006, p. 132).

¹²⁶ KONSTAN (2006, p. 132).

sellado esta carta, la envió a Calígula y se encerró en su casa donde permaneció agitado y angustiado, relata Filón, particularmente por el giro que pudieran tomar los acontecimientos. El peligro que había caído sobre él no era insignificante, sino uno que implicaba la expulsión, la esclavitud y el expolio total de los judíos que habitaban no sólo en Tierra Santa sino en todo el mundo conocido (330). Calígula recibió la carta y, mientras la leía, todos sus sentimientos lo llenaron nuevamente de agitación (ᾤδαί) por el mal éxito de su proyecto de erección de su estatua colosal y de veneración a su imagen, pero al mismo tiempo comenzó a doblegarse ante los reclamos de justicia junto con la súplica (331). Por un lado, acusó a Agripa de complacencia excesiva hacia sus compatriotas, pues estimada que estaban solos entre la humanidad en su obstinación y negativa a aceptar su deificación. Por otro, lo elogió por no disfrazar ni ocultar nada de su verdadera situación. De esta forma, apaciguado de manera aparente, creyó bueno dar amables respuestas a la petición de Agripa, concediéndole lo principal, que la instalación de su estatua no se llevara a cabo en lo inmediato, y mandó enviar una carta a Petronio, gobernador de Siria, que debería abstenerse de tomar más medidas para violar la tradición del templo de los judíos (332-333).

Sin embargo, la concesión otorgada por él contenía un motivo de alarma muy grave (334). Los miembros de una delegación de judíos, entre los que se encontraba Filón, se entrevistaron con Calígula (349-367) para solicitar la devolución de los derechos cívicos de los judíos de Alejandría anulados por los decretos del prefecto Flaco durante la persecución del año 38 (*Flacc.*, 41-96), Filón relata que en el momento en que “entramos, supimos por su mirada y movimientos que habíamos llegado a la presencia no de un juez, sino de un acusador más hostil que los que estaban en contra de nosotros” (349). Al igual que Agripa, Filón se posiciona como testigo directo de los síntomas del estado iracundo de

Calígula, observando también “el ceño despótico del tirano” (τυράννου δὲ ἀμειλίκτου δεσποτικὴν ὄφρυν, 350). Ante su presencia, Filón y sus acompañantes hicieron las convenientes reverencias como Agripa en su carta, pues inclinaron sus cabezas hasta el suelo con todo respeto y timidez (μετ’ αἰδοῦς καὶ εὐλαβείας τῆς ἀπάσης, 352) y lo saludaron dirigiéndose a él como emperador Augusto. Ni bien terminaron, Calígula, de una manera burlona y gruñona, les dijo: “¿son ustedes los que odian a los dioses que no creen que yo sea un dios, un dios reconocido entre todas las demás naciones pero que no debe ser nombrado por ustedes?” (353). Y como sucedió con Agripa, la ira de Calígula provocó temor en sus receptores, que ni bien escucharon sus palabras, fueron invadidos por un profundo terror que se extendió hasta hacerse visible en el semblante (357). Luego, Calígula avanzó de manera pausada y con un tono más moderado pero con claras muestras de indiferencia hacia las peticiones de los judíos, expresó: “¿qué es lo que dices?” (365), y cuando continuaron, la exposición de su caso fue “mutilada y desarticulada, casi se puede decir truncada y hecha pedazos” (366). Finalmente, se dieron por vencidos no esperando otra cosa que la persecución y muerte de su pueblo junto con la transgresión de todas sus costumbres ancestrales, mientras suplicaban “al verdadero Dios que detuviera la ira (τὰς ὀργάς) del pretendiente a ese nombre”.

Conclusión

La ira es una emoción irracional del hombre que se manifiesta con reacciones físicas, como el enrojecimiento de los ojos, y ocasiona daño a quien la padece y a quien se dirige. En ocasiones, es causa de otras emociones de mayor duración, como la envidia, el odio y el rencor, igualmente contrarias a la razón. Sin embargo, la interpretación de la ira del hombre en ámbitos específicos como la política, conduce a identificar la presencia de una estrategia argumentativa en el

tratamiento de la narración de la vida política de José, que legitima esa emoción en el caso particular del patriarca y sanciona la misma emoción en Calígula. Como hemos visto, en este tratamiento de la ira del hombre político, Filón contrasta los niveles morales de su manifestación y la interpreta como manera justa e injusta en función del componente racional que determina su expresión y las emociones que se derivan de ella. De hecho, la justa ira que propone Filón a partir de la interpretación de la ira de Moisés aparece como un tópico que rectifica el comportamiento iracundo de José. Siguiendo esta exégesis, propone una idea peculiar de la ira del buen gobernante, que incluso articula con el deseo de venganza.

De esta manera, Filón parece dar un valor positivo la ira en aquellos casos que, si bien en su dimensión psíquica actúan de manera censurable, subordinan la ira al intelecto. En el relato de la ira de José, la aparición de esa emoción denota una necesidad de castigar la injusticia de los crímenes cometidos contra la revelación y legalidad de Dios. Así, Filón desarrollaría la idea de la conveniencia de la ira en su relato de la ira de José en línea con la justificación de las acciones del mismo, sus decisiones y deseo de venganza. Llegamos a la conclusión, entonces, de que el alejandrino sí debió considerar que la ira es un constitutivo emocional del buen político, incluso si esto no es evidente en una lectura inmediata del relato. La ira no es, por tanto, una emoción que sea justificada por sí misma por Filón, dado que es irracional, sino legitimada como justa ira protectora de la disposición de Dios.

Referencias bibliográficas

Fuente

COHN, Leopold, WENDLAND, Paul y REITER, Reiter. *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*, vols. I-VII. Berlin: **Walter de Gruyter**, 1896-1915.

Bibliografía

ALLEN, Danielle (1999). Democratic Dis-ease: Of Anger and the Troubling Nature of Punishment. En: BANDES, Susan (ed.). *The Passions of Law*. New York: **New York University Press**, 1999, p. 191-214.

BIRNBAUM, Ellen. *The Place of Judaism in Philo's Thought. Israel, Jews, and Proselytes*. Brown Judaic Studies 290, Studia Philonica Monographs. Atlanta: **Scholars Press**, 1996.

DAUBE, David. *The Exodus pattern in the Bible*. Eugene, Oregon: **Wipf and Stock Publishers**, 1963.

DELGADO, Ana Carolina. The Presence of the Myth in the Pentateuch: A Platonic Argument in Philo of Alexandria. En: FIALOVA, Radka, HOBLIK, Jiří, KITZLER, Petr (eds.). *Hellenism, Early Judaism, and Early Christianity: Transmission and Transformation of Ideas*. Berlin, Boston: **De Gruyter**, 2023, p. 29-44.

HARRIS, William. *Restraining Rage: The Ideology of Anger Control in Classical Antiquity*. Cambridge, London, England: **Harvard University Press**, 2004.

KERNS, Loren. Platonic and Stoic Passions in Philo of Alexandria [Dissertation]. **Faculty Publications - Portland Seminary**, 6, 2013.

KONSTAN, David. *The Emotions of the Ancient Greeks: Studies in Aristotle and Classical Literature*. Toronto: **University of Toronto Press**, 2006.

LIDDELL, Henry George, SCOTT, Robert, JONES, Henry Stuart. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: **Clarendon Press**, 1940.

MERMELSTEIN, Arl. Emotion, Gender, and Greco-Roman Virtue in Joseph and Aseneth. **Journal for the Study of Judaism**, vol. 48, no. 3, p. 331-362, 2017.

RAJAK, Tessa. The Angry Tyrant. En: RAJAK, Tessa, PEARCE, Sarah, AITKEN, James (eds.). *Jewish perspectives on hellenistic rulers*. Hellenistic Culture and Society. Berkeley, US : **University of California Press**, 2007, p. 110-127.

SVEBAKKEN, Hans (2012). *Philo of Alexandria's exposition on the Tenth Commandment*. Brown Judaic Studies, Studia Philonica monographs 6. Atlanta: **Society of Biblical Literature**.

TORALLAS TOVAR, Sofía (2016: 192). Introducción. Sobre José. En: MARTÍN, José Pablo (ed.). *Obras Completas de Filón de Alejandría IV*. Madrid: **Trotta**, 2016, p. 184-241.

VAN DER HORST, Pieter Willem. Philo of Alexandria on the Wrath of God. En: *Jews and Christians in Their Graeco-Roman Context. Selected Essays on Early Judaism, Samaritanism, Hellenism, and Christianity*.



Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen
Testament 196. Tübingen: **Mohr Siebeck**, 2006, p. 128-133.