



LAS EMOCIONES EN LOS TRATADOS LEGISLATIVOS DE FILÓN Y LAS CONCEPCIONES DEL LEGADO ESTOICO

Paola Druille

[CONICET / Universidad Nacional de La Pampa]

[paodruille@gmail.com]

ORCID: 0000-0003-2648-2119

Resumen: A partir de la problemática de la cuestión de las emociones en tratados legislativos de Filón de Alejandría y su relación con el legado estoico, nuestro estudio se propone indagar espacios poco explorados por la investigación académica. Por un lado, busca analizar la definición de *páthos* en los tratados legislativos de Filón, especialmente en *Spec.* 4.79. Por otro lado, procura examinar la clasificación de las emociones en esos tratados, reflexionando sobre la representación afectiva en el marco de la teoría de la voluntariedad (*Decal.* 142) y de los valores buenos y malos, presentes y futuros, de los bienes (*Decal.* 142-146). Con esto pretende contribuir al diálogo de la cuestión de las emociones en el campo de los estudios filónicos y, a través de este, de la Antigüedad griega.

Palabras clave: emoción; tratados legislativos; estoicos; Filón

The emotions in the legislative treatises of Philo and the conceptions of the Stoic legacy

Abstract: From the problematic of the question of emotions in legislative treatises of Philo of Alexandria, and its relation to the Stoic legacy, our study aims to investigate areas little explored by academic research. On the one hand, it seeks to analyze the definition of *páthos* in Philo's legislative treatises, especially in *Spec.* 4.79. On the other hand, it attempts to examine the classification of emotions in these treatises, reflecting on the affective representation within the framework of the theory of voluntariness (*Decal.* 142) and of the good and bad values, present and future, of the goods (*Decal.* 142-146). With this, it intends to contribute to the dialogue on the issue of emotions in the field of Philonic studies and, through this, of Greek Antiquity.

Key words: emotion; legislative treatises; stoics; Philo



Introducción¹

La cuestión de las emociones² en el pensamiento de Filón ha sido objeto de permanentes intentos por desafiliarse la teoría filónica de una u otra escuela de pensamiento, espe-

cialmente la estoica. Esto lo muestra claramente WOLFSON (1962: 2.268) cuando introduce una mirada novedosa que marca el rumbo de los estudios filónicos sobre la teoría de las emociones en el pensamiento del alejandrino³. Parte de la distinción entre dos definiciones de virtud. La primera es la definición aristotélica, según la cual la virtud es “un medio (μεσότης) entre dos vicios, uno de exceso y otro de defecto” (*Ética nicomáquea* 1107a2-3). La segunda es la definición estoica, que considera la virtud como la completa exención de la emoción (ἀπάθεια)⁴, de acuerdo con tres principios: (i) ninguna de las emociones es útil, (ii) no hay diferencia de grado de importancia entre las diversas virtudes o los diversos vicios⁵, (iii) no existe una clase intermedia de seres humanos entre aquellos que son perfectamente virtuosos y aquellos que son perfectamente viciosos⁶. Si bien esta simplificación en la presentación de la ética del Pórtico es llamativa⁷, WOLFSON encuentra aquí la concepción filónica de las emociones que opone a las enseñanzas del judaísmo: (i) no todas las emociones son malas e inútiles (p.

1 Nuestro trabajo es parte de las tareas llevadas a cabo en el Plan de Trabajo del Programa Postdoctoral en Ciencias Humanas y Sociales, dependiente de la Secretaría de Posgrado de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Se desarrolla, además, en el marco de una temática más amplia en la cual se basa mi Plan actual en el CONICET y en el marco del Proyecto de Investigación UBACYT, “Representar el *páthos*. Dinámicas emocionales y regulaciones afectivas en los testimonios literarios e iconográficos de la antigua Grecia” (Código 20020190100205BA) en la Universidad de Buenos Aires (Instituto de Filología Clásica), dirigido por el Dr. Emiliano J. Buis y co-dirigido por la Dra. Elsa Rodríguez Cidre, y del Proyecto de Investigación P-370, “Filón de Alejandría y la Ley: interpretación, antecedentes y proyecciones” (P-370, Resolución 097-CD-21 del Consejo Directivo de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de La Pampa), que dirijo.

2 Sobre la cuestión de los *páthe* en Filón, véase SCHMIDT (1933: 86-101); VÖLKER (1938: 80-95); POHLENZ (1942: 457-461); LILLA (1971: 92); AUNE (1994: 125-134); DILLON (1996: 151-152); VON GEMÜNDEN (1995: 339-342); GRAVER (2008: 197-221 = 1999: 300-325); LÉVY (2006: 27-41; 2009: 154-164); RUNIA (1986: 299-301); SPANNEUT (1994: 4701-4704); WINSTON (1984: 400-405; 2008: 201-220); SVEBAKKEN (2009: 69-72 = 2012: 56-60); WEISSER (2021a: 300-325; 2021b: 265-368).

3 Antes que WOLFSON, los estudios pioneros de BRÉHIER (1908: 253-254) y VÖLKER (1938: 126-140) sentaron los fundamentos de las interpretaciones de los estudios posteriores que encontraron en el estoicismo el germen filosófico de la teoría del *páthos* de Filón.

4 Véase Crisipo en SVF III.201.

5 Véase Diógenes Laercio 7. 101 y 120.

6 Véase Diógenes Laercio 7.127.

7 WEISSER (2021: 301, nota 4).

270)⁸, (ii) no todos los errores y virtudes son iguales (p. 271)⁹, y (iii) no todos los hombres son perfectamente justos o perfectamente malvados (p. 272)¹⁰. Este empeño de desafiación de la teoría filónica de las emociones de los estoicos tuvo gran impacto en el estudio de ARNALDEZ (1967), quien buscó mostrar que Filón logró evitar su fijación en definiciones demasiado esenciales y eludir los escollos de los enfoques intelectualistas estoicos, que postulan que la comprensión racional puede estar en la fuente de nuestros deseos y motivaciones. Filón tuvo en cuenta la dimensión conmovedora, dinámica y versátil de los sentimientos¹¹ humanos, desafiando la ambigüedad irreductible de la experiencia humana, tejida de emociones siempre en flujo y evolución, y sometida a una dialéctica constante entre las aspiraciones humanas y divinas. Debido a que la dialéctica filónica no es lógica sino comprometida con el orden de la realidad humana *hic et nunc*, Filón no pudo reducir los sentimientos al contenido mental (p. 302) de un estado de conciencia definible y descriptible en

8 Véase Ex 16. 20; Lv 10. 16; Nm 31. 14

9 Véase IV Mac. 5. 19-20 (18-19).

10 Si 7. 20; 1 R 8. 46; 2 Cro 6. 36; Berakot 61b; Rosh ha-Shanah 16b.

11 El término “sentimiento” adquiere una extensión confusa en el texto de ARNALDEZ (véase WEISSER 2021a: 304). De hecho, parece abarcar el fenómeno vivido, la sensación, la conciencia interior, el pensamiento, la actitud moral, la intención e incluso la existencia misma. Nos resulta difícil encontrar en Filón un término que posea tal grado de plasticidad.

sí mismo (p. 316). Según ARNALDEZ, Filón tiene el mérito de haber reconocido que la existencia humana está determinada por constantes oscilaciones en el entramado polifónico sentimental de esa dialéctica vivida que es la expresión de la situación concreta de los seres humanos (p. 302).

A partir del planteo de ARNALDEZ, la cuestión de las emociones en Filón ha sido explorada con frecuencia desde variadas perspectivas. Así, se han examinado emociones específicas como el placer (CALABI 2008, 127-152) o el deseo (SVEBAKKEN 2012). La actitud de Filón hacia las emociones ha sido comparada con la del libro cuarto de los Macabeos o el Nuevo Testamento (AUNE 1994), con la ética de Clemente de Alejandría (LILLA 1971) o incluso con la psicología de medioplátónicos como Eudoro o el Pseudo-Timeo (SVEBAKKEN 2012). Se ha planteado la influencia de Antíoco de Ascalón (DILLON 1997; 2008) o Posidonio (WINSTON 1984). Sin embargo, la mayor parte de las investigaciones dedicadas a esta cuestión suscribe una adhesión al ideal estoico¹². Aunque este no es necesariamente el caso de LÉVY (2006). Su estudio llama a desconfiar de las apariencias estoicas de los desarrollos de Filón sobre los *páthe*, pues considera que Filón utiliza la terminología estoica como señuelo para pasar bajo la apariencia de estoicismo nociones ajenas al estoicismo (LÉVY 2006: 29; 2009). Esto también es advertido por

12 WINSTON (2008: 201).

WEISSER (2021a: 309), quien señala que no se puede atribuir a Filón una teoría articulada de las emociones como la de los estoicos. Filón tampoco reduce las emociones a movimientos del alma desprovistos de todo elemento cognitivo, indefinibles y totalmente independientes de los juicios y creencias del agente. La diferencia fundamental con los estoicos, entonces, es la distribución de valores (p. 320). El valor de los objetos o entidades atribuido a las emociones por Filón está íntimamente ligada a las creencias y al estado cognitivo del agente. El placer, por ejemplo, atribuye al objeto sensible transmitido al intelecto propiedades valorativas que no posee (*Leg.* 3.61-64). Es esta intrusión de propiedades evaluativas erróneas en el intelecto lo que Filón condena al tratar el placer (WEISSER 2021a: 319-320).

Por lo tanto, las diferentes articulaciones de la reflexión filónica sobre las emociones, sea en términos de su terminología o de los campos de estudio a los que se asocian, dejan entrever la necesidad de una revisión de la cuestión de las emociones en función de la originalidad de su pensamiento. Filón muestra esta originalidad de dos maneras (LÉVY 2009: 156): (i) pretende aceptar la clasificación estoica de los *páthe*, mientras que la cambia más o menos abiertamente en función de su hermenéutica, y (ii) hace uso de procedimientos complejos para evocar lo que subyace a la emoción. Uti-

liza el concepto *πάθος* (*páthos*)¹³, que clasifica siguiendo la teoría estoica de los cuatro *páthe* cardinales –“placer”¹⁴ (ἡδονή), “deseo” (ἐπιθυμία), “tristeza” (λύπη) y “miedo” (φόβος)–¹⁵, mientras se vale de esta clasificación como una herramienta para la exége-

13 SVEBAKKEN (2012: 47, nota 50) es consciente de que el término *páthos* tiene varias traducciones, y compara la teoría ética medio-platónica y la estoica para mostrar la distinción sutil pero, en su opinión, crucial entre “emoción” (πάθος) y “pasión” (πάθος): emoción (πάθος) como una función estrictamente amorosa de la vida humana normal y pasión (πάθος) como una función inmoral de la vida humana anormal. De acuerdo con el autor, estas diferentes connotaciones llevaron a confusión semántica y acusaciones de equívoco (véase Plutarco, *Virt. mor.* 449 A-C). En nuestro estudio, no explicaremos las distinciones de vocabulario de *πάθος*. Utilizaremos la transliteración *páthos* (pl. *páthe*) o el término “emoción” para el mismo concepto *πάθος*. Véase WEISSER (2021a: 304), quien utiliza el vocabulario “pasión” o “emoción” para traducir *πάθος* en los tratados de Filón.

14 Todas las traducciones del griego antiguo al español nos pertenecen, excepto que se indique lo contrario. Para los textos de Filón de Alejandría, seguimos la edición de COHN, WENDLAND y REITER (1897-1915), y citamos los tratados según las abreviaturas de los títulos latinos establecidas por *The Studia Philonica Annual*. Para los fragmentos estoicos, seguimos las ediciones de fragmentos y testimonios de VON ARNIM (1903-1924) (= SVF).

15 Véase *Spec.* 4. 113; *Prob.* 18; *Abr.* 236-244; *Her.* 269-270; *Jos.* 79; *Leg.* 2, 8; 3, 250; *Opif.* 79; *Deter.* 119; *Agric.* 83; *Mos.* 2. 139; *QG.* 2. 56; 4, 15). Para ARNALDEZ (1967: 325-329), en cambio, los cuatro sentimientos fundamentales son la “alegría” (χαρά), la “tristeza” (λύπη), el “miedo” (φόβος) y la “esperanza” (ἐλπίς).

sis personal y como un instrumento para la comunicación con el público alfabetizado, para quien tal clasificación era parte de “hechos culturales elementales” (LÉVY 2009: 156; nuestra traducción). Filón lleva a cabo una transformación real del estoicismo tanto más eficientemente cuanto que esta transformación respeta la apariencia general de aquello a lo que infunde un nuevo significado. Afirmar que existen *páthe* cardinales bajo principios rectores del estado afectivo es una posición filosófica innovadora, rica en potencialidades. Esto resulta aún más novedoso en los tratados legislativos de Filón (*De decalogo* y *De specialibus legibus* 1-4), donde la teoría de las emociones configura una dimensión particular del agente emocional.

De acuerdo con esta descripción de la problemática de la cuestión de las emociones en el pensamiento de Filón y la influencia estoica, nuestro estudio se propone indagar espacios poco explorados por la investigación académica. Por un lado, busca analizar la definición de *páthos* en los tratados legislativos de Filón, especialmente en *Spec.* 4.79. Por otro lado, procura examinar la clasificación de las emociones en esos tratados, reflexionando sobre la representación afectiva en el marco de la teoría de la voluntariedad (*Decal.* 142) y de los valores buenos y malos, presentes y futuros (*Decal.* 142-146). Con esto pretende contribuir al diálogo de la cuestión de las emociones en el campo de los estu-

dios filónicos y, a través de este, de la Antigüedad griega.

¿Qué es *páthos* en los tratados legislativos?

La definición de *páthos* en los tratados legislativos de Filón refleja una teoría de las emociones en términos estoicos en combinación con una peculiar innovación conceptual que otorga originalidad al pensamiento filónico. Su reelaboración de las definiciones estoicas le permite describir fenómenos psicológicos cuya existencia el estoicismo negaría, como las partes no racionales del alma en conflicto con una parte racional¹⁶, y la incorporación de expresiones propias de su invectiva, sin antecedentes en los escritos conservados del Pórtico. Por ejemplo, en su definición de *Spec.* 4.79, donde dice:

Todo *páthos* es censurable, porque todo impulso desmedido y excesivo y el movimiento irracional del alma y contra la naturaleza también son reprochables; pues cada uno de estos, ¿[qué] otra cosa son sino un *páthos* desencadenada desde hace largo tiempo?

Πάν μὲν πάθος ἐπίληπτον, ἐπεὶ καὶ πᾶσα ἄμετρος καὶ πλεονάζουσα ὀρμὴ καὶ τῆς ψυχῆς ἢ ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν κίνησις ὑπαίτιος· ἐκάτερον γὰρ τούτων τί ἐστὶν ἕτερον ἢ παλαιὸν πάθος ἐξηπλωμένον;

16 SVEBAKKEN (2012: 14, nota 42).

añade a la definición estoica de *páthos* como “impulso excesivo” (πλεονάζουσα ὄρμη)¹⁷ el calificativo “desmedido” o “sin medida” (ἄμετρος), que no está atestiguado en las fuentes estoicas e indica un fracaso en limitar la fuerza cuantitativa de un impulso no racional, una noción incompatible con la comprensión estoica del impulso como una forma de asentimiento dado por la mente a sus percepciones (συγκατάθεσις)¹⁸.

17 Véase Agr. 94; Spec. 2.163; Conf. 90; Her. 245; Somn. 2. 276; Leg. 3. 185. Para el análisis de la expresión en fuentes estoicas, véase, por ejemplo, DL 7.110-116 (= SVF 1.205); Estobeo 2.88, 8-93, 13 (= SVF 3.378; 389; 394); Galeno, PHP 4.2.8 y 4.2.13-18; 4.5.13 (= SVF 1.209; 3.462); Cicerón, TD 4.11-21; 23-24 (= SVF 3.403; 410; 415).

18 Véase DL 7.49-51 (= SVF 2.52, 55, 61); Sexto Empírico, AM 7.242-247 (= SVF 2.65); Cicerón, Acad. 2.144-145 (= SVF 1.66). El asentimiento es el acto de compromiso mental por el cual el agente sanciona el contenido de una representación. Sin asentimiento no hay creencia, sea opinión o ciencia (WEISSER 2021b 29). Por ejemplo, “los asentimientos son [asentimientos] a ciertas cosas y los impulsos [se refieren] a otras cosas. Los asentimientos [se dan] a ciertas proposiciones (ἀξιωμασί τισι) mientras que los impulsos se [dirigen] a predicados (ἐπι κατηγορήματα), que están contenidos de cierta manera (τὰ περιεχόμεν πᾶς) en proposiciones a las que se da asentimiento” (Estobeo 2.88, 2-6 = SVF 3.171). Véase igualmente GOULET-CAZÉ (2011: 199-204); INWOOD (1985: 44, 54, 72). Cfr. POHLENZ (1942: 456, nota 1); SVEBAKKEN (2009: 16, nota 42). Sin embargo, como ya demostró LÉVY (2013), quien enumeró y analizó las apariciones del asentimiento en Filón, encontramos muy pocas apariciones de este término, sólo dos veces como sustantivo

Según INWOOD (1985: 166-167), ningún aspecto de la teoría estoica admite “algún tipo de variación de grado que sería necesario para un sentido cuantitativo más familiar de “excesivo”” (nuestra traducción). Esto da un significado comprensible al término, que evita los problemas derivados del “grado” del impulso en un sentido más ordinario, pues si un impulso es excesivo porque uno quiere algo más de lo que debería porque es mejor de lo que realmente es, entonces resulta difícil observar por qué no debería haber también impulsos irracionales. Esta interpretación tiene fundamento en, al menos, tres argumentos filónicos: (1) el alma genera impulsos (ὄρμαί), (2) el impulso es “desmedido y excesivo” (ἄμετρος καὶ πλεονάζουσα) y, por lo tanto, (3) el *páthos* es “censurable” (ἐπίληπτον), de la misma manera que “todo impulso desmedido y excesivo” (πᾶσα ἄμετρος καὶ

(Ebr. 147; Mos. 2.128) y tres veces como adverbio o adjetivo (Leg. 2.65; Deus 100; Virt. 134). En opinión de WEISSER (2021b: 284-285, nota 54), Filón usa este término en un sentido no técnico y sin conexión alguna (ni siquiera de confrontación, como piensa LÉVY) con la epistemología o la ética estoica. También añade el uso del verbo “asentir” (Leg. 3.246), donde Filón interpreta el discurso de Dios a Adán que acaba de comer el fruto prohibido (Gn 3.17) como equivalente a “has consentido en el vicio”. Considera que también aquí estamos lejos de la posición estoica que considera que el vicio o la virtud se sitúan precisamente en el modo de asentir. El asentimiento al vicio o a la virtud constituye “una especie de proyectivismo ajeno al espíritu del estoicismo” (nuestra traducción).

πλεονάζουσα όρμη) es “reproachable” (ύπαίτιος). Filón está de acuerdo con los estoicos al señalar que los *páthe* indican categóricamente un lapso moral¹⁹. Pero difiere radicalmente en su concepto de lo que esos *páthe* son fundamentalmente. Reelaborando una definición estoica estándar, utiliza el término ἄμετρος para expresar la noción del *páthos* como una proporción cuantitativa de los impulsos no racionales de la emoción.

Ahora bien, ¿qué es el “impulso excesivo” (πλεονάζουσα όρμη)? En la psicología estoica, el impulso era racional, una función de la mente, porque los estoicos negaban la existencia de impulsos no racionales en los seres humanos²⁰. Pero ¿en qué

sentido es “excesivo” el impulso?²¹ El exceso reside en una evaluación racional errónea del valor de algo²²: una valoración exorbitante. Debido a sus evaluaciones erróneas de los objetos, los agentes morales se sienten impulsados hacia ellos o lejos de ellos, con una intensidad que no se puede comparar con su valor real y que, por lo tanto, es excesiva²³. La noción es estrictamente cualitativa: un impulso excesivo difiere en calidad de un impulso no excesivo de la misma manera que las alternativas estrictas como “correcto” e “incorrecto” difieren entre sí²⁴. En este modelo cualitativo, la única manera de eliminar un “impulso excesivo” es abandonar una evaluación racional incorrecta y hacer una evaluación racional diferente (correcta). Sin embargo, nada en las fuentes estoicas sugiere una noción cuantitativa de exceso. La idea de que un impulso, cuya naturaleza esencial nunca cambia, avanza a lo largo de una escala incremental de medición hasta que en algún punto llega demasiado lejos,

19 Como afirma en otro lugar, las acciones de los injustos son reprobables (ἐπιληπτov), debido a la falta de medida en sus emociones (διὰ (...) τὰς ἀμετρίας τῶν παθῶν), es decir, debido a los *páthe* (Spec. 3.209). SVEBAKKEN (2009: 154, nota 29) considera que el agente moral es moralmente “responsable” (ύπαίτιος) el *páthos*. El momento de la responsabilidad moral reside en la victoria de estas emociones sobre la razón, lo que señala el fracaso de la razón para restringir o medir adecuadamente su actividad. SVEBAKKEN cita HARL (1962: 341, nota 38): “ύπαίτιος est typiquement l'épithète de la γνώμη volonté, lieu de la responsabilité. On trouve cependant le plus souvent chez Philon l'opposition ύπαίτιος - άνυπαίτιος pour signifier non pas «responsable-irresponsable» mais «coupable-innocent»”.

20 SVEBAKKEN (2009: 80). Un “impulso” (όρμη) es “un movimiento del alma hacia algo” (Estobeo 2.86,17-87,6 = SVF 3.169) y parece que el impulso es idéntico o el resultado de asentir a una apariencia impulsiva. Al dar el asentimiento, se ha formado un impulso que normalmente se traduciría

en una acción. Los estoicos piensan, por tanto, que las actitudes proactivas como el deseo (una forma de impulso) pueden considerarse actitudes cognitivas en virtud de la veracidad del contenido de las apariencias pertinentes a las que se da el asentimiento (NAWAR 2020: 154).

21 INWOOD (1985: 165-173).

22 Andronicus, *De Passionibus* 1 = SVF 3.391; Estobeo 2.88, 8-93, 13 = SVF 3.378; 389; 394; DL 7.110.

23 FREDE (1986: 107).

24 SVEBAKKEN (2009: 81).

volviéndose irracional, no es compatible con la psicología estoica. Por el contrario, el término *πλεονάζουσα όρμή* denota para los estoicos la cualidad de un impulso racional. Para Filón, en cambio, los impulsos no racionales, como las emociones, no son problemáticos como tales, sino que solo se vuelven problemáticos cuando sobrepasan los límites de la razón; “excesivo” denotaría en su definición un impulso no racional cuya medida excede los límites adecuados y se vuelve “inmoderado” en un sentido cuantitativo. Cuando se transgreden los límites de la razón, precisamente en ese momento, un impulso de emoción benigno (por ejemplo, el miedo o el deseo) se convierte en una emoción, una fuerza moralmente problemática y dañina dentro del alma. Por lo tanto, el tratamiento filónico del *páthos* como *πλεονάζουσα όρμή* parece referirse a la cantidad excesiva de un impulso no racional, no a la cualidad aberrante de un impulso racional²⁵. Exactamente este tipo de reinención de las ideas estoicas aparece en los escritos legislativos cuando, en su cita de la definición estoica, Filón añade el término *ἄμετρος* que, de alguna manera, aclara su interpretación sobre *páthos* en ese contexto.

Filón admite, junto con los estoicos, que un *páthos* es un “impulso excesivo” (*πλεονάζουσα όρμή*), pero por “excesivo” quiere decir “sin medida” (*ἄμετρος*), algo bastante dife-

rente de lo que los estoicos tenían en mente. El término *ἄμετρος* denota un exceso cuantitativo²⁶: ir más allá de la medida adecuada (*μέτρον*) impuesta por la razón²⁷, que podría tener ecos alegóricos en *Sobre la agricultura*. En su interpretación de la dicotomía entre el intelecto (representado por el jinete) y el *páthos* (el caballo), el intelecto domina las emociones (67-78), mientras que la impericia del hombre que monta a caballo lo lleva a su perdición (74-76). La posesión de la técnica hípica es el elemento diferenciador del jinete.

68. En efecto, con razón se le dice “hombre que monta a caballo” al que está montado sin técnica hípica. Se ha entregado a sí mismo a una bestia irracional y revoltosa (...) 69. El jinete, en cambio, cuando se dispone a montar, coloca el bocado y luego, tras saltar, se agarra de las crines que le rodean el cuello (...) 70. Así, cuando el caballo avanza dócilmente, el jinete lo acaricia como si estuviese elogiándolo; pero cuando con excesivo impulso se pasa de la raya, lo detiene enérgicamente con fuerza, para aminorar la velocidad (...) 73. En efecto, caballos son la concupiscencia y el arrebato, éste macho, aquella hembra (...) servil y amiga de la picardía, come de tu mano y trae la ruina a tu casa (...). Uno es el intelecto, que es hombre que monta y auriga: pero cada vez que monta con sensatez, es auriga, mas cuando

26 Véase *Spec.* 1. 305, donde Filón usa la expresión “los impulsos desmedidos de los *páthos*” (*αἱ ἄμετροι τῶν παθῶν (...) όρμαι*).

27 Sobre la ética de la medida en el platonismo medio, véase OPSOMER (1994: 45-49; 2005: 180-183).

25 Véase DILLON (1996: 77-78).

lo hace con insensatez, hombre que monta²⁸.

68. ὁ μὲν τοίνυν ἄνευ τέχνης ἵππικῆς ἐπιβεβηκῶς λέγεται μὲν εἰκότως ἀναβάτης, ἐκδέδωκε δὲ ἑαυτὸν ἀλόγῳ καὶ σκιρτητικῷ θρέμματι (...) 69. ὁ δ' ἵππεὺς πάλιν, ὅταν ἀνέρχεσθαι μέλλῃ, χαλινὸν ἐντίθησι κάπειτ' ἐφαλλόμενος τῆς περιουχενίου χαίτης ἐνείληπται (...) 70. ὅταν μὲν οὖν εὐηνίως προέχρηται, καταψήχει ὁ ἵππεὺς ὡς ἂν ἐπαινῶν τὸν ἵππον, ὅταν δὲ σὺν πλείονι ὀρμῇ πέραν ἐκφέρηται τοῦ μετροῦ, μετὰ βίας εὐτόνας ἀναχαίτιζει, ὡς ὑπανεῖναι τοῦ τάχους (...) 73. ἵπποι μὲν οὖν ἐπιθυμία καὶ θυμὸς εἰσιν, ὁ μὲν ἄρρηγ, ἡ δὲ θήλεια (...) ἢ δ' ἀνελεύθερος καὶ δουλοπρεπῆς καὶ πανουργία χαίρουσα οἰκόσιτος, οἰκοφθόρος (...). ἀναβάτης δὲ καὶ ἡνίοχος εἷς ὁ νοῦς· ἀλλ' ἡνίκα μὲν μετὰ φρονήσεως ἄνεισιν, ἡνίοχος, ὅποτε δὲ μετ' ἀφροσύνης, ἀναβάτης.

Filón marca una clara contraposición entre aquel que se prepara en las técnicas más elementales del aprendizaje del verdadero conocimiento mediante actividades racionales destinadas a la búsqueda de la perfección moral y aquel que, desprovisto de cualquier preparación necesaria, es controlado por sus emociones. El jinete domina las emociones que el que monta a caballo no puede controlar. Como función natural del alma humana, este impulso no racional (ὀρμῇ) no plantea ninguna amenaza mientras opera dentro de los límites de la razón (*Agr.* 73). Sin embargo, si un impulso excede esos límites, es

decir, si la fuerza no racional usurpa el control de la razón (ὅταν δὲ σὺν πλείονι ὀρμῇ πέραν ἐκφέρηται τοῦ μετροῦ), se vuelve moralmente problemático: un *páthos*. El término filónico ἄμετρος funciona como sinónimo del término estoico πλεονάζω, y esta equivalencia permite una reinvencción deliberada de la definición estoica de *páthos* al servicio de la definición de Filón²⁹. Cada instancia de *páthos* implica un impulso “desmedido” (ἄμετρος), excesivo en cantidad (τὰ μέτρα πλεονάζοντα τὸν ὄρον ὑπερβαίνει)³⁰, no en calidad como creían los estoicos. De hecho, SVEBAKKEN (2009: 155, nota 30) ha demostrado convenientemente que el término ἄμετρος no aparece ni una sola vez en la definición del *páthos* estoico, dejando en evidencia que el término no es de la teoría afectiva estoica, pese a que los comentaristas persisten en etiquetar ἄμετρος καὶ πλεονάζουσα ὀρμῇ de *Spec.* 4.79

29 Según WHITTAKER (2002: 148, nota 519): “Le terme stoïcien πλεονάζω (cf. SVF I. 205 et III. 479, etc.) a été adopté tant par les Moyen-platoniciens (cf. Eudore d’Alexandrie ap. Stobée, Anth. II. 44. 5 W.; Philon d’Alexandrie, De spec. leg. IV. 79; Plutarque, De virt. mor. 441 C; Timée de Locres 222. 14 M.) que par les Péripatéticiens (cf. Arius Didyme ap. Stobée, Anth. II. 38. 18–24 W.)”.

30 QE isf.24 (Petit, QE 24 (Fragments non identifiés); cf. Marcus, PLCL, Suppl. 2, 261.): “la medida excesiva sobrepasa el límite porque se convierte en la prudencia desmedida del artificio” (Τὰ μέτρα πλεονάζοντα τὸν ὄρον ὑπερβαίνει ὡς γίνεσθαι τῆν μὲν ἄμετρον φρόνησιν πανουργίαν).

28 Traducción de LEWIS para *OCEA* II (2010: 331-334).

como una definición estoica sin tener en cuenta la anomalía de ἄμετρος³¹.

La otra definición de *páthos* que cita Filón (τῆς ψυχῆς ἢ ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν κίνησις)³² debe entenderse, por lo tanto, como un impulso desmedido, que implica un movimiento del alma “irracional” (ἄλογος)³³. Un movimiento así también es “contrario a la naturaleza”³⁴, dado que la naturaleza prescribe el gobierno de lo superior sobre lo inferior³⁵, en este caso la razón sobre las emociones. Es por esto que la refe-

rencia de Filón a “un *páthos* desencadenada desde hace largo tiempo” (παλαιὸν πάθος ἐξηπλωμένον; Spec. 4, 79) no indica la génesis repentina de la emoción como algo cualitativamente distinto dentro del alma, sino más bien el desencadenamiento (ἐξηπλωμένον), con el sentido de “aflojamiento” o “eliminación de la restricción”, de una facultad emocional preexistente (παλαιὸν παθός)³⁶. Esta referencia al “desencadenamiento” de la parte emocional del alma parece una aclaración de la psicología moral que subyace a la terminología estoica que acaba de utilizar Filón. Mediante la frase “movimiento irracional y contra la naturaleza del alma” (τῆς ψυχῆς ἢ ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν κίνησις), cita una definición estoica alternativa de *páthos*, por ejemplo, ἔστι δὲ αὐτὸ τὸ πάθος κατὰ Ζήνωνα ἢ ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆς κίνησις ἢ ὁρμὴ πλεονάζουσα (DL 7.110 = SVF 1.205), que denota claramente un movimiento “irracional” (frente a “no racional”) moralmente problemático.

Como observamos más arriba, los estoicos concebían que la racionalidad implica que el agente es responsable de sus acciones a través del aparato psíquico del asentimiento. Ahora bien, dado que el *páthos* proviene de un alma monista y únicamente racional, ¿cómo podemos concebir que un

31 Por ejemplo, HEINEMANN (1910: 2.270, notas 1-2); COLSON (1999: 8.57, nota b); MOSÈS (1970: 246, nota 2); también BRÉHIER (1908: 253, nota 9); VÖLKER (1938: 80); POHLENZ (1942: 457); AUNE (1994: 126); GACA (2003: 200); LILLA (1971: 92); WOLFSON (1962: 2:231); REYDAMS-SCHILS (2008: 193); WINSTON (2008: 216, nota 16).

32 Véase *Decal.* 142: “todos los *páthe* del alma son peligrosas, por agitarla y sacudirla contra su naturaleza y no permitirle estar sana” (πάντα μὲν γὰρ τὰ ψυχῆς πάθη χαλεπά, κινούντα καὶ σείοντα αὐτὴν παρὰ φύσιν καὶ ὑγιαίνειν οὐκ ἐώντα).

33 Cf. Albinos, *Didask.* 32.1 [185.26–30]: Ἔστι τοίνυν πάθος κίνησις ἄλογος ψυχῆς ὡς ἐπὶ κακῷ ἢ ὡς ἐπ’ ἀγαθῷ. Ἄλογος μὲν οὖν εἴρεται κίνησις, ὅτι οὐ κρίσεις τὰ πάθη οὐδὲ 32.1.5δὲξαι, ἀλλὰ τῶν ἀλόγων τῆς ψυχῆς μερῶν κινήσεις: ἐν γὰρ τῷ παθητικῷ τῆς ψυχῆς συνίσταται. SVEBAKKEN (2012: 37) diferencia dos significados del término ἄλογος: por un lado, “irracional”, indicando la ausencia de capacidad para razonar; por otro lado, “irracional”, indicando la corrupción o mal funcionamiento de una capacidad de razón que sin embargo existe.

34 Véase *Decal.* 142; *Spec.* 3.39; *Mos.* 2.139; *Abr.* 27; *Ebr.* 105.

35 Véase *QG* 4.8.

36 En otro lugar, Filón interpreta alegóricamente la prescripción bíblica de “lomos ceñidos” (ὄσφϋς περιεζώσθαι) como una orden contra el dejarse “relajar” o “debilitar” (χαλάω) por las emociones (por ejemplo, *Leg.* 3.151-154).

principio racional pueda ser fuente de una actividad radicalmente desprovista de razón?³⁷ WEISSER (2021b: 53) explica que los movimientos desordenados del hombre, es decir, los *páthe*, siguen siendo providencialmente estructurados e incluso naturales en la medida en que proceden del mecanismo primario de orientación hacia lo que nos conviene o es útil y de desviación de lo que nos es perjudicial. Sin embargo, son a la vez antinaturales y, por tanto, irracionales, en la medida en que surgen de una falla que interfiere en el funcionamiento teleológico del impulso. En otras palabras, los impulsos inadecuados surgen del fracaso del agente dentro del proceso de adopción autónoma de una representación. Galeno, que cita la definición de Crisipo de *páthos* como “un movimiento irracional del alma y contrario a la naturaleza” (ἄλογόν τε καὶ παρὰ φύσιν κίνησιν ψυχῆς, Galeno, *PHP* 4.2.8.4-5 = SVF 3.462), entiende que ἄλογος sólo puede tener dos significados en este contexto estoico: o el alfa privativo indica la ausencia total del término al que va precedido, o su estado deficiente. Dado que Crisipo había eliminado explícitamente el segundo sentido³⁸, Galeno concluye que Crisipo necesariamente debe suscribir la idea de que las emociones están radicalmente desprovistas de

razón. La única solución para Crisipo, añade Galeno, es admitir la existencia de partes irracionales del alma. La estrategia de Galeno es clara: se trata de mostrar que la concepción de las emociones de Crisipo le obliga a repudiar su modelo reduccionista de un alma truncada en sus aspectos irracionales. Esta interpretación estoica, por lo tanto, es funcional al pensamiento de Filón, quien la reinterpreta a la luz de una psicología moral radicalmente diferente, sugiriendo no un eclecticismo superficial sino un esfuerzo reflexivo por apropiarse de la terminología sin comprometer los principios estoicos. Al localizar el impulso en la parte no racional del alma, que se opone a la razón, Filón afirma la existencia de impulsos no racionales en el ser humano. Los impulsos capaces de motivar la acción humana podrían surgir, subsistir y desistir completamente al margen de la razón, sin el consentimiento o la autorización de la razón. Tales impulsos son, por tanto, capaces de oponerse genuinamente a la razón, o incluso usurparla. En marcado contraste, los estoicos negaron rotundamente la existencia de un impulso no racional en los seres humanos³⁹. ANNAS (1992: 106) explica esto con una adecuación de nuestro

37 Véase IOPPOLO (1987: 449-466); GOULET-CAZÉ (2011: 81-89).

38 Este segundo sentido afirmaba que ἄλογος no se refiere a un error de razonamiento (οὐκ οἶον κακῶς ἐν τῷ διαλογίεσθαι, Galeno, *PHP* 4.4.16-18). Véase *PHP* 4.2.12.

39 Véase, por ejemplo, INWOOD (1985: 225). Según SVEBAKKEN (2012: 45, nota 46), al comentar el resumen detallado de Arrio Dídimo de la clasificación estoica del impulso (*Eclg.* 86.17-88.7), INWOOD señala la atribución estoica del impulso no racional a los animales no racionales, aunque también señala que para los animales racionales (es decir, los seres humanos) el

uso habitual de impulso irracional. Si bien consideramos que no son racionales en absoluto, los estoicos estimaban ese lenguaje corriente como simplemente erróneo, dado que no puede existir nada parecido a un impulso totalmente irracional, al menos no en seres humanos sin defectos. En consecuencia, el impulso implica un asentimiento racional y, por lo tanto, siempre denota una actividad de la mente⁴⁰. Los estoicos concebían el impulso emocional como una función exclusivamente racional, mientras que Filón concibe ese impulso con una función no racional, ubicando apropiadamente el *páthos* en la parte no racional del alma⁴¹.

concepto de impulso no racional simplemente no se aplica.

40 La relación entre impulso y asentimiento forma parte de la psicología estoica más amplia de la acción. Véase INWOOD (1985: 42-101). De hecho, el carácter racional del alma humana determina todo su *modus operandi* e imprime fundamentalmente todas sus actividades, ya sean sus impulsos, sus asentimientos o sus representaciones (WEISSER 2021b: 30). Véase LONG (1982: 34-57) *contra* VOELKE (1973: 24); igualmente BÉNATOUIL (2006: 24-44; 2003: 297-331).

41 En el modelo bipartita de tradición platónica (*Tim.* 46), Filón ubica los *páthe* en la parte no racional: “lo irracional es la sensibilidad (τὸ δὲ ἄλογον αἰσθησις ἐστί), y sus vástagos son los *páthe* (τὰ ταύτης ἕκγονα πάθη)” (*Leg.* 2.6). Sobre la visión bipartita del alma, véase *Spec.* 1.201; también 1.333; *Congr.* 26; *Praem.* 59. Los estudios identifican comúnmente la bipartición de lo racional y lo no racional (a menudo “irracional”) como el concepto persistente y general del alma de Filón (por ejemplo, BILLINGS 1919: 52; DILLON 1996: 174-175;

2010: 164-165; RUNIA 1986: 468 [cfr. 304-305]; SCHMIDT 1933: 50; WINSTON 2008: 202). Sobre el esquema bipartito λογικόν-ἄλογος, véase SCHIBLI (1993: 161). Para una útil colección de material filónico sobre el alma, en forma de esquema y organizado bajo rúbricas relevantes para la psicología moral, véase REYDAMS-SCHILS (2008: 169-195). Además de reunir y cotejar datos (pp. 175-187), REYDAMS-SCHILS considera qué modelo psicológico prefiere Filón en su análisis del comportamiento racional y los *páthe* (pp. 169-170) y, por lo tanto, busca explicar los datos (esp. pp. 169-175, 187-195). Concluye que Filón, a pesar del escepticismo con respecto a la naturaleza precisa del alma, mantiene consistentemente una noción “socrática” general de oposición alma-cuerpo capaz de dar cabida a modelos psicológicos de procedencia tanto platónica como estoica, que luego puede desplegar en diversas formas según la necesidad exegética (esp. p. 190). Sin embargo, su tesis no aborda la cuestión de si Filón mantiene o no una visión coherente del alma en sí, pues, en última instancia, la dicotomía “alma-cuerpo” solo afirma la existencia de un alma frente al cuerpo, algo que reconocían tanto los platónicos como los estoicos. La bipartición propugnada por los platónicos medios (lo racional frente a lo no racional) da cabida a todos los datos de REYDAMS-SCHILS en un único modelo funcional del alma y, por tanto, proporciona lo que la dicotomía alma-cuerpo no puede proporcionar: un paradigma global para la psicología moral. SVEBAKKEN (2012: 50, nota 58), que reflexiona sobre los aportes de REYDAMS-SCHILS, sostiene que la dicotomía alma-cuerpo pertenece no tanto a la psicología moral de Filón como a su retórica moral, en la que el cuerpo (especialmente el vientre) sirve como contraste para las más elevadas búsquedas del alma (véase SANDNES, 2002: 35-60, 97-107 y 108-35. Sobre las diversas formulaciones de Filón sobre el alma (junto con una propuesta de νοῦς-αἰσθησις como el modelo general que subsume el resto), véase

Las emociones voluntarias e involuntarias

La presencia de la terminología y de las definiciones estoicas de los *páthe* en los tratados legislativos de Filón ha conducido a caracterizar su teoría de las emociones como estoica. No obstante, si bien encontramos su clasificación de los *páthe* en las cuatro emociones cardinales de los estoicos⁴² –“deseo” (ἐπιθυμία, *Decal.* 142), “miedo” (φόβος), “placer” (ἡδονή) y “dolor” (λύπη)– y, de hecho, los cuatro *páthe* cardinales que abarcan todos los *páthe* (*Spec.* 4.113)⁴³ también remite igualmente a los estoicos⁴⁴, su clasificación de las emociones según la teoría de la voluntariedad excede el pensamiento del Pórtico:

Porque todas las demás [*páthe*] parecen involuntarias, por introducirse desde fuera y sobrevenir desde el exterior, pero el deseo es la única que tiene su comienzo en nosotros mismos y es voluntaria (*Decal.* 142).

διὸ τῶν μὲν ἄλλων ἕκαστον θύραθεν ἐπεισιὸν καὶ προσπίπτον ἔξωθεν ἀκούσιον εἶναι δοκεῖ, μόνῃ δ' ἐπιθυμία

BOUFFARTIGUE (1998: 59-75); también SCHMIDT (1933: 49-67).

42 Estobeo 2.88,8-90,6 = SVF 3.378, 389; Andronicus, *Peri pathon I* (= SVF 3.391).

43 Véase *Prob.* 18; *Abr.* 47 y 236-244; *Her.* 268-270; *Jos.* 79; *Deus* 71; *Mut.* 60; *Leg.* 2.8 y 3.250; *Opif.* 79; *Det.* 119; *Agr.* 83; *Mos.* 2.139; *Migr.* 60; *QG* 2.56 y 4.15.

44 Véase Pseudo-Andronicus, *Peri pathon 2* (= SVF 3.414); 3 (= SVF 3.409); 4 (= SVF 3.397); 5 (= SVF 3.401).

τὴν ἀρχὴν ἐξ ἡμῶν αὐτῶν λαμβάνει καὶ ἔστιν ἐκούσιος.

Esta consideración de ἐπιθυμία como un *páthos* “voluntario” (ἐκούσιος) diferente del “miedo” (φόβος), “placer” (ἡδονή) y “dolor” (λύπη), que son de naturaleza “involuntaria” (ἀκούσιος), propone una división de las emociones en función de su origen interior y exterior⁴⁵, que puede esquematizarse de la siguiente manera:

		Emoción	Origen
Acto	Voluntario	ἐπιθυμία	interior
	Involuntario	ἡδονή λύπη φόβος	exterior

WOLFSON (1962: 2.232-235) razona convenientemente cuando observa el alejamiento de Filón de los estoicos en esta distinción de las emociones como ἐκούσιος y ἀκούσιος. Según los estoicos, no existe tal diferencia entre el deseo y las demás emociones, pues las emociones son “juicios” (κρίσεις, Diogenes Laercio 13. 111) y, por lo tanto, voluntarias (Epictetus, *Manual* 5; Séneca, *Sobre la ira* 2.3.1-2.4). Esto conduce la interpretación de la teoría de la voluntariedad de Filón hacia Aristóteles, dado que el texto filónico contiene elementos que parecen reflejar afirmaciones del Estagirita. Primero, la descripción del contraste entre lo involuntario y lo voluntario como una diferencia entre lo que viene de afuera (θύραθεν, ἔξωθεν) y lo que deriva su origen de nosotros mismos (τὴν ἀρχὴν ἐξ ἡμῶν

45 Véase Powell (2016: 62).

αὐτῶν) corresponde exactamente a la descripción que hace Aristóteles del contraste entre lo involuntario y lo voluntario como un contraste entre acciones cuyo “origen [es] de afuera” (ἔξωθεν ἢ ἀρχή, *Ética Nicomaquea* 1110b15-17) y acciones cuyo “origen reside en el agente” (ἢ ἀρχή ἐν τῷ πράττοντι, 1110b3-4). Segundo, la distinción filónica del deseo como la única emoción voluntaria parece reflejar el argumento de Aristóteles de que, si bien en general las emociones pueden llamarse involuntarias, las acciones realizadas por “deseo” o por “ira” no pueden llamarse “involuntarias” (οὐ καλῶς λέγεται ἀκούσια εἶναι τὰ διὰ θυμὸν ἢ ἐπιθυμίαν, 1111a24-25)⁴⁶. Pero frente a estas dos similitudes entre Filón y Aristóteles existe la siguiente diferencia. En Aristóteles, se dice que todas las emociones tienen su origen en el propio agente y si algunas de las emociones, a pesar de estar en el propio agente, son involuntarias, es sólo porque el agente ignora las circunstancias particulares en las que experimenta esas emociones (1110b18-25). En Filón, por su parte, todas las emociones, con excepción del “deseo”, se caracterizan “por introducirse desde fuera y sobrevenir desde el exterior” (*Decal.* 142). Por lo tanto, ¿qué lleva a Filón a apartarse de los estoicos en este punto?

46 La “ira”, que en este pasaje Aristóteles asocia con el “deseo”, en la época de Filón, bajo la influencia de la clasificación estoica de las emociones, era tratada como una subdivisión del “deseo”. Véase Estobeo 2.90,19-91,9 (= SVF 3.394).

No es una preferencia por Aristóteles, pues su declaración de que todas las emociones, con excepción del deseo, son involuntarias se desvía del Estagirita⁴⁷. Tanto para los estoicos como para Aristóteles, la voluntariedad es sólo una cuestión de si tienen lugar (i) sin compulsión externa y (ii) con un conocimiento de las circunstancias. WOLFSON (1962: 1.431) asume finalmente que en Filón, sin embargo, la voluntariedad es ese libre albedrío indeterminado, la libertad de hacer el bien o el mal, que es un don de Dios para el hombre. “Filón atribuye tal voluntariedad y tal libertad sólo al “deseo”. El “deseo” es voluntario en el sentido absoluto del término, porque “deriva su origen de nosotros mismos” (nuestra traducción), en cuanto que su libertad ha sido implantada en nosotros por Dios como un don especial (WOLFSON 1962: 2.235)⁴⁸. SVE-

47 WOLFSON (1962: 2.233).

48 Sin embargo, WINSTON (2008: 207) propone una tesis cargada de cierta laxitud. El “miedo”, el “dolor” y el “placer” sólo “parecen” involuntarias, dice el autor, porque derivan de causas externas, mientras que el “deseo” a menudo es generado por el alma desde dentro, como cuando sus objetos no son bienes presentes sino futuros. Con esto en mente, WINSTON defiende una motivación exegética de Filón y una presunta objeción a la propia definición de Aristóteles de la acción voluntaria, de la que se deshace fácilmente (*Ética nicomaquea* 1111a24-b4) y, por lo tanto, seguramente no debe tomarse como una posición filosófica seria que Filón pretendía mantener en oposición tanto a los estoicos como a los peripatéticos. WINSTON (p. 218, nota 30) sugiere leer *Spec.* 4.79-105 para una larga diatriba sobre el

BAKKEN (2012: 129-130 y nota 69), por su parte, concluye que tomadas literalmente y aplicadas estrictamente a la emoción ἐπιθυμία, la teoría de la voluntariedad difícilmente tiene sentido en el contexto más amplio de la teoría de Filón de *páthos*. Mientras que WOLFSON (1962: 2.232-235) identifica precedentes potenciales para esta línea de pensamiento en la filosofía de Aristóteles (por ejemplo, *Ética Nicomaquea* 1111a23: τὸ ἐκούσιον δόξειεν ἂν εἶναι οὐ ἡ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ), buscando en cambio el concepto de Filón del libre albedrío humano para explicar la conexión única ἐκούσιος y ἐπιθυμία (pp. 234-235), SVEBAKKEN considera las fuertes convicciones de Filón con respecto al libre albedrío humano (por ejemplo, *Deus* 45-50), aunque sin relación directa con su teoría de la emoción⁴⁹. Según esa teoría, que SVEBAKKEN estima ampliamente atestiguada en los escritos de Filón (*Spec.* 4.79), la ἐπιθυμία no puede calificarse como “voluntaria”,

pues opera de acuerdo con un mecanicismo no racional. La atribución explícita y única de voluntariedad (ἐκούσιος) que hace Filón a ἐπιθυμία en *Decal.* 142, atestiguada sólo en este pasaje, “debería explicarse como algo más que una contradicción flagrante de sus convicciones” (SVEBAKKEN 2012: 129-130 y nota 69; nuestra traducción)⁵⁰. Filón separa ἐπιθυμία porque necesita explicar de alguna manera la prohibición del decálogo de sólo esta emoción, razón por la cual SVEBAKKEN lee la conexión ἐκούσιος y ἐπιθυμία como una formulación anómala y, a primera vista, *ad hoc*⁵¹.

deseo, donde es llamada “fuente de todos los males” (ἀπάντων πηγὴ τῶν κακῶν, 84), y *Ebr.* 6, donde Filón la llama la más dolorosa (ἡ ἀργαλεωτάτη παθῶν ψυχῆς ἐπιθυμία) de los *páthe* del alma, aunque en *Det.* 119 dice que el miedo y la angustia son las más dolorosas de los cuatro *páthe* (τῶν τετάρων παθῶν τὰ ὀδυνηρότερα ἀποκεκληρωμένος φόβον τε καὶ λύπην). Para una crítica de la atribución que hace WOLFSON de una teoría del libre albedrío absoluto a Filón, véase WINSTON y DILLON (1983: 181-195).

49 Para una crítica de la atribución de Wolfson de una teoría del libre albedrío absoluto a Filón, véase WINSTON y DILLON (1983: 181-195).

50 NIKIPROWETZKY (1965: 158) defiende que el deseo es la respuesta errónea de la voluntad, deslustrada por los espejismos de la cueva (*Somm.* 2.137-138), lo contrario del rechazo desmitificador. Además, para NIKIPROWETZKY Filón podría reivindicar aquí las enseñanzas de Platón. Según *Fedón* 82e, el hombre se encierra en el calabozo de las pasiones construido por su propio deseo. Asimismo aquí el deseo, que se sitúa en las antípodas del amor de Dios o de la virtud, está proscrito con preferencia a las otras tres pasiones, porque es de carácter más general que ellas y más voluntario, particularidad que implica una cierta responsabilidad moral. NIKIPROWETZKY concluye que WOLFSON (1962: 2.225-237) extrae de *Decal.* 142 puntos de vista quizás excesivamente sistemáticos.

51 Cfr. WINSTON (2008: 206-207). Para SVEBAKKEN (2012: 130, nota 69), una interpretación de la conexión ἐκούσιος - ἐπιθυμία consistente con la perspectiva filosófica evidente en otras partes de los escritos de Filón es preferible y existe, si el término ἐπιθυμία se lee expansivamente como una referencia no a ἐπιθυμία en sí mismo sino a su descendencia, el “deseo” (ἔρως) que califica como “tiránico”. Sostiene igual-

Sin embargo, junto con WOLFSON, nota que la explicación filónica de las emociones de placer, dolor y miedo como involuntarias contradice rotundamente la doctrina estoica.

Al presentar como voluntaria sólo una de los *páthe* cardinales, Filón se separa de un principio fundamental de la teoría de los *páthe* del Pórtico que, como bien hemos observado, define todo *páthos* como radicalmente voluntaria y dependiente del agente (συγκατάθεσις)⁵². La asociación de

mente que el análisis del “miedo” (φόβος), “placer” (ἡδονή) y “dolor” (λύπη) en *Decal.* 143-145 sugiere culpabilidad por estos, porque son involuntarios.

52 SVEBAKKEN (2009: 157); WEISSER (2021b: 284). Cfr. COLSON (1998: 612). *Decal.* 142-146 representa para SVEBAKKEN (p. 158) una explicación medioplatónica de las emociones. Compara, por ejemplo, *Decal.* 142-146 con *Didask.* 32.1 y concluye que hablan de las emociones como respuestas involuntarias a la percepción de un bien o mal aparente (*Decal.* 142 y 144 = *Didask.* 32.1 [185.31-32]; *Decal.* 143 = *Didask.* 32.1 [185.38-39]). De esta manera, SVEBAKKEN (esp. 33-80 y 109-183) su interpretación del deseo en *Decal.* y *Spec.* 4, que difiere de la mía, cae dentro del marco de la psicología compuesta característica del medioplatonismo (que a sus ojos constituye el modelo psíquico único de Filón). Véase WEISSER (2021b: 283). Interpreta el rechazo filónica del deseo como la prohibición del deseo apasionado, es decir, del deseo que va más allá de los límites de la razón y que se orienta hacia la búsqueda del placer. Sin embargo, esta adscripción de la teoría filónica a la medioplatónica resulta arbitraria, más aún cuando SVEBAKKEN parece adoptar una posición cerrada en su relación de la terminología filónica con la medioplatónica sin flexibilidad en su vinculación con otras fuentes o con la originalidad de la teoría de la

Filón de *páthe* con respuestas involuntarias a estímulos externos, por lo tanto, refleja claramente una perspectiva diferente. Incluso en el pasaje que mantiene la mayor afinidad con la definición estoica de *páthos*, y que podría sugerir, en una instancia preliminar, que Filón está dispuesto a suscribir el enfoque cognitivo de las emociones del Pórtico, coloca la teoría de cuatro emociones en el marco de una teoría de la voluntariedad sin otra interpretación que la formulada en ese lugar (*Decal.* 142).

Las emociones, el valor y el tiempo

La voluntariedad de las emociones conecta con la definición de los *páthe* con la teoría estoica que evalúa los bienes desde una perspectiva moral (buenos o malos) y temporal (presente y futuro). La valoración atribuida a los bienes, sin embargo, no es pasiva; es desencadenante de una acción, no de aquella que debería tener lugar, sino de aquella que tiene o tendrá lugar en un espacio temporal actual o inmediato (Andronicus, *Peri pathon* 1 = SVF 3.391). Pese a esto, Filón no sigue la teoría estoica en su exposición de las emociones según el valor de los bienes (*Decal.* 143-146).

emociones de Filón. Para una revisión de la relación entre el pensamiento de Filón y del medioplatonismo, véase RUNIA (1993: 112-140); STERLING (1993: 96-111).

143. [el placer sucede] cuando la *phantasia* de lo que está presente y es considerado un bien despierta y levanta al alma de su quietud y de golpe la eleva a las alturas (...) 144. [el dolor ocurre cuando] lo opuesto al bien, el mal, irrumpiendo por la fuerza inflige una herida mortal, al punto la llena, contra su voluntad, de preocupación y tristeza (...) 145. [el miedo sucede] cuando el mal aún no oprime una vez asentado, pero está a punto de llegar y se está organizando, envía por delante al temor y a la angustia como nefandos mensajeros que siembran el terror (...) 146. [el deseo sobreviene] cuando alguien concibiendo la idea de un bien que no está presente aspira a conseguirlo, impulsando al alma a la mayor distancia y desplegándola al máximo en su ansia por tocar lo que desea (...)

143. τοῦ παρόντος καὶ νομισθέντος ἀγαθοῦ φαντασία διεγείρει καὶ διανίστησι τὴν ψυχὴν ἡρεμοῦσαν καὶ σφόδρα μετέωρον ἐξαίρει (...) 144. τὸ δ' ἐναντίον ἀγαθῷ κακόν, ὅταν ἐκβιασάμενον πληγὴν ἐπενέγκῃ καίριον, συννοίας καὶ κατηφείας εὐθὺς αὐτὴν ἀναπίμπλησιν ἄκουσαν (...) 145. ὅταν δὲ τὸ κακὸν μήπω μὲν εἰσφικισμένον θλίβῃ, μέλλῃ δ' ἀφικνεῖσθαι καὶ παρεντρεπίζηται, ποίαν καὶ ἀγωνίαν, ἀποφράδας ἀγγέλους, προεκπέμπει δειματοῦντας (...) 146. ἐπειδὴν δὲ λαβὼν τις ἔννοιαν ἀγαθοῦ μὴ παρόντος ὀρέγεται τυχεῖν αὐτοῦ, πρὸς μῆκιστον τὴν ψυχὴν ἐλαύνων καὶ ἐπὶ πλείστον ἐκτείνων, ψαῦσαι τοῦ ποθομένου γλιχόμενος (...)

Las cuatro emociones principales se producen al distinguir atribuciones de bondad y maldad dirigidas a bienes presentes y futuros: (i) el “deseo” implica la atribución de bondad a

algún estado futuro, (ii) el “miedo” es una aprensión de un mal futuro, (iii) el “placer” es una atribución de bondad a un estado presente, y (iv) el “dolor” es una atribución de maldad a un estado presente. Filón sintetiza estas definiciones en *Praem* 71, cuando dice “existiendo en el alma cuatro *páthe*, dos que se refieren al bien presente (τὸ ἀγαθὸν ἐνεστός) o al futuro (μέλλον), es decir, el placer y el deseo, y dos que se refieren al mal actual (τὸ κακὸν παρόν) o venidero (προσδοκώμενον), es decir, el dolor y el temor”. En las definiciones que nos da Filón de estos eventos emocionales se observa entonces que las cuatro emociones son el producto de dos dicotomías que oscilan entre el valor y el tiempo.

		Valor	
		Bien	Mal
Tiempo	Futuro	deseo	miedo
	Presente	placer	dolor

Las definiciones de las emociones también expresan una referencia al pensamiento de que deberíamos ser movidos de cierta manera, relativa al contenido indispensable de la impresión impulsiva del estado emocional. Cada impulso implica pensar que una acción determinada acompaña a una u otra emoción; este pensamiento es consecuente con el pensamiento estoico de que hay algo bueno o malo en juego en el asunto (SVF 3.377-420): (i) el deseo es la “opinión” (δόξα) de que algo futuro es un bien de tal clase que deberíamos

tratar de conseguirlo, (ii) el miedo es la “opinión” de que algo futuro es un mal de tal clase que deberíamos evitarlo, (iii) el placer es la “opinión” de que algo presente es un bien de tal clase que deberíamos estar eufóricos por ello, y (iv) el dolor es la “opinión” de que algo presente es un mal de tal clase que deberíamos estar abatidos por ello. Ahora bien, cada una de estas definiciones estoicas menciona una “opinión” (δόξα), y una acción, es decir, el extenderse, evitar, estar exaltado o abatido (BRENNAN 1998: 30). Esta relación gana importancia en la medida en que las opiniones evaluativas y prácticas son idénticas de alguna manera a los impulsos. Sin embargo, ninguna definición de *Decal.* 143-146 nombra algo parecido a una δόξα en el sentido estoico. Las definiciones de Filón contienen una “idea” (έννοια, 146) o “phantasia” (φαντασία, 143), o bien una expectativa presente o futura (145, 144). Es por eso que encontramos, junto a las definiciones relacionadas con lo moral y temporal que acabamos de esquematizar, otro tipo de formulaciones: (i) el deseo es la “idea” de un bien futuro, (ii) el placer es la “phantasia” de un bien presente, (iii) el miedo es la expectativa de mal futuro, y (iv) el dolor es la expectativa de un mal presente. Cada una de las emociones también se define en función de la acción que o bien impulsa (ἐλαύνων, 146), está a punto de llegar (μέλλη δ' ἀφικνεῖσθαι, 145), o bien despierta y levanta (διεγείρει καὶ διανίστησι, 143), eleva (ἐξαιρεί) o irrumpe por la fuerza (ἐκβιασάμενον,

144): (i) el deseo impulsa a alcanzar algo, (ii) el placer eleva el alma, (iii) el miedo amenaza con llegar, y (iv) el dolor irrumpe por la fuerza. Estas formulaciones de las emociones explican por qué Filón considera que los *páthe* son irracionales y, por lo tanto, también contrarios a la naturaleza. Como idea, *phantasia* o expectativa, todas las emociones son imperfecciones de nuestra razón, y tan directamente perjudiciales para nuestro fin como lo conciben los estoicos. Pero en realidad es peor que eso, porque también son prácticas y, de alguna manera, equivalentes a los impulsos, pues son directamente productores de acciones (*Mos.* 2.139).

“Por consiguiente”, dice, “recuerde bien el que se apreste a hacer las abluciones que la materia de este utensilio procede de espejos, para que él mismo contemple su intelecto como en un espejo; y en caso de que aparezca algo vergonzoso procedente del *páthos* irracional –ya sea del placer que empuja y se levanta en contra de la naturaleza, ya sea del dolor que lleva en sentido contrario y abate, ya sea del miedo que desvía y tuerce el impulso correcto, ya sea de la concupiscencia que se arrastra y dilata con violencia hacia cosas ausentes⁵³–, que cure y sane al intelecto, haciéndole recuperar su belleza genuina y original”⁵⁴.

“ὄπομιμνησκέσθω μέντοι” φησί “καὶ ὁ μέλλων περιοραίνεσθαι, ὅτι τοῦδε τοῦ σκεύους ἡ ὕλη κάτοπτρα ἦν, ἵνα καὶ αὐτὸς οἶα πρὸς κάτοπτρον ἀυγάζη

53 Véase SVF 3.392.

54 Traducción de MARTÍN para OCEA V (2009: 115-116).

τὸν ἴδιον νοῦν καί, εἴ τι ὑποφαίνοιτο αἰσχος ἐξ ἀλόγου πάθους ἢ παρὰ φύσιν ἐπαιρούσης καὶ μετεωρίζουσας ἡδονῆς ἢ στελλούσης ἔμπαλιν λύπης καὶ καθαιρούσης ἢ ἀποστρέφοντος καὶ ἀποκλίνοντος τὴν ἐπ' εὐθείας κόμην φόβου ἢ τῆς ἐπιθυμίας πρὸς τὰ μὴ παρόντα ἔλκουσης καὶ ἀποτεινούσης βία, τοῦτο θεραπέυη τε καὶ ἰάται τοῦ γνησίου καὶ ἀνόθου μεταποιούμενος κάλλους·

En consecuencia, una emoción no es simplemente una idea, *phantasia* o expectativa irracional, sino que tiene efecto en la conducta del agente. Sin embargo, la visión filónica no se limita a afirmar que tener emociones de este tipo hace actuar mal al agente. También considera que ésta es una causa de la acción “desmedida”, pues no hay otras fuentes de acción impulsiva que nuestra alma irracional. Es por eso que la aproximación estoica de las interpretaciones filónicas no debe confundirnos en nuestra comprensión de su singularidad. Filón ilustra esto en *Legum allegoriarum*, donde no reduce las emociones a movimientos del alma desprovistos de todo elemento cognitivo, indefinibles y totalmente independientes de los juicios y creencias del agente⁵⁵. En el contexto de la interpretación de Gn 3. 13, Filón opone la fiabilidad de los datos de la percepción sensible al engaño de los proporcionados por el placer. La percepción sensorial (representada por Eva) proporciona al intelecto (Adán) las representaciones sensoriales de los objetos tal como

son. Así, la percepción sensible trae al intelecto representaciones de “esto es blanco” o “esto es negro” (*Leg.* 2.7). Hasta aquí Filón es consistente con la teoría estoica del mecanismo de la percepción sensorial. Pero le da al placer un papel singular. De hecho, basa la nocividad intrínseca del placer, simbolizado por la serpiente, en la presentación engañosa de los objetos que proporciona:

61. (...) El placer, en cambio, no es lo real ni se da a conocer a la inteligencia tal como es, sino que engaña con artificio y acomoda lo poco provechoso de un modo que parezca productivo (...) 64. Todo engaño, pues, es muy característico del placer, el dar lo es de la sensibilidad. El placer es hábil y desorienta al intelecto no mostrando las cosas tales como son sino como no son; la sensibilidad, en cambio, da los cuerpos sin contaminación, como son según su naturaleza, sin falsificación ni artificio (*Leg.* 3.61-64)⁵⁶.

61. (...) ἡ δὲ ἡδονὴ οὐχ οἷόν ἐστι τὸ ὑποκείμενον, τοιοῦτον αὐτὸ γνωρίζει τῇ διανοίᾳ, ἀλλ' ἐπιψεύδεται τέχνη τὸ ἀλυσιτελές εἰς συμφέροντος τάξιν ἐμβιβάζουσα (...) 64. πᾶσα οὖν ἀπάτη οἰκειοτάτῃ ἡδονῇ, δόσις δὲ αἰσθησείῃ ἢ μὲν γὰρ σοφίζεται καὶ παράγει τὸν νοῦν, οὐχ ὅποια τὰ ὑποκείμενά ἐστι δηλοῦσα, ἀλλ' ὅποια οὐκ ἔστιν, ἢ δὲ αἰσθησις ἀκραιφνῶς δίδωσι τὰ σώματα οὕτως, ὡς ἔχει φύσεως ἐκεῖνα, πλάσματος καὶ τέχνης ἐκτός.

El placer es retratado como técnico del engaño, hacedor de error⁵⁷. ¿Cómo

55 Véase WINSTON (1984: 400-405; 2008: 201-220).

56 Traducción de ALESSO para *OCFA I* (2009: 259-260). Véase igualmente *Leg.* 2.71-79.

57 WEISSER (2021a: 319).

surge ese error? El error es causado por el valor de los objetos sensibles. A través de sus sofismas, el placer nos persuade de que tal o cual objeto es digno de ser perseguido, hasta el punto de que el hombre intemperante, por ejemplo, “agradece como bueno (ὡς ἀγαθόν) la abundancia de vino puro y de preparaciones culinarias” (3.62). El placer engaña atribuyendo al objeto sensible transmitido al intelecto propiedades valorativas que no posee, porque, en efecto, es la intrusión de propiedades evaluativas erróneas en el intelecto lo que Filón condena al denunciar las travesuras del placer. Por supuesto, el placer no se presenta aquí como concomitante o como resultado de la evaluación errónea de un objeto o un evento como bien presente, como es el caso de los estoicos⁵⁸. Sin embargo, Filón asocia el placer con las cualidades evaluativas atribuidas a un objeto y por tanto no lo describe como un estado del alma radicalmente independiente de la razón. El placer no es el resultado de la evaluación sino, hasta cierto punto, su fuente⁵⁹. Es en este sentido, además, que Filón describe el placer como algo que toma la dirección del alma, como lo que roba al par de intelecto y percepción sensitiva la captación de objetos, obstaculizando así su funcionamiento natural. El placer conduce la percepción sensible hacia lo sensible exterior y la vuelve ávida de lo que la produce, de modo que la per-

cepción sensible, siendo ciega, sigue un guía ciego, el sensible, y el intelecto guiado por dos guías que no ven, cae y se vuelve intemperante (*Leg.* 3.109). La diferencia fundamental aquí con los estoicos no es tanto lo que nos motiva a actuar, pues ambos enfatizan la importancia de la evaluación, sino más bien la distribución de valores⁶⁰. Para Filón, el valor de los objetos o entidades es siempre función de su estatus ontológico, en el que lo sensible siempre sale perdiendo. Valorar lo sensible siempre equivale a iniciar la debacle psíquica. Entre los estoicos, por el contrario, las cualidades morales sólo se refieren a estados psíquicos humanos, que son tan corpóreos como entidades sustantivas. Más allá de esta diferencia, *Leg.* 3.61-64 muestra que para Filón el placer tiene una dimensión cognitiva, persuasiva, que altera nuestra manera de percibir el mundo y que nos empuja a orientarnos hacia lo sensible como si estuviera dotado de valor.

Por lo tanto, aunque a primera vista pueda parecer que Filón adopta las definiciones estoicas de los *páthe* cardinales, falta sin embargo un elemento esencial: la determinación del *páthos* como juicio u opinión sobre el bien o el mal (τὸ δὲ ἄλογον αἰσθησίς ἐστι καὶ τὰ ταύτης ἔκγονα πάθη, καὶ μάλιστα εἰ μὴ κρίσεις εἰσὶν ἡμέτεραι, *Leg.* 2.6)⁶¹. Es cierto que *Decal.* 143-146 podría sugerir que, en ocasiones, Filón está dispuesto a adoptar la con-

58 WEISSER (2021a: 319-320).

59 WEISSER (2021a: 320).

60 WEISSER (2021a: 320).

61 WEISSER (2021b: 282).

cepción estoica del *páthos* en la que la *phantasia* de un supuesto bien se presenta como causa del deseo. De hecho, encontramos allí, como en *Praem.* 71, los cuatro *páthe* cardinales definidas en su relación con el bien y el mal, presente o futuro. Sin embargo, con el desarrollo paralelo de *Spec.* 4.79-131 (y especialmente 80), *Decal.* 143-146 destaca como excepción en el corpus filónico por la precisa asociación que establece entre el placer y la *phantasia* del bien. Pero en la ocurrencia de la representación del bien así como la idea de que este bien se supone (νομισθέντος), que se asocia con una evaluación, la idea de juicio valorativo no está explícitamente formulada. Por tanto, si bien es posible observar una procedencia estoica de este pasaje⁶², su carácter descriptivo y académico, sin embargo, indica una fuente de material de segunda mano.

Filón no duda en completar y parafrasear la presentación con ejemplos o comparaciones propias. También se concede ciertas libertades que lo sitúan en desacuerdo con la doctrina estoica. Así, la representación se convierte en la “noción” o “concepción” (ἐννοια⁶³) del bien en el caso del deseo. Además, este pasaje se introduce por la curiosa distinción entre el carácter “voluntario” (ἐκούσιος, *Decal.* 142) del deseo y el aspecto “involuntario” (ἀκούσιον) de los otros tres *páthe* que, nos dice, “vienen de afuera”. Filón piensa sin duda que el deseo persigue

objetos ausentes (futuros) y por tanto requiere una mayor implicación por parte del agente, quien debe formar, por sí mismo, la representación del objeto de deseo⁶⁴ (*Spec.* 4.80-82).

80. De los *páthe* ninguno es tan terrible como el deseo de las cosas que no se poseen, que parecen bienes aunque en verdad no lo son, pues producen apetencias arduas e interminables. En efecto, ese deseo pone en tensión e impulsa el alma hasta las más lejanas distancias⁶⁵, incluso hacia el infinito, aunque hay momentos en que lo perseguido huye desdeñosamente, no de espalda, sino de frente⁶⁶. 81. Porque cuando percibe que el deseo se lanza con prisa, se queda quieto por corto tiempo para atraerlo y procurarle la esperanza de su apresamiento, pero luego se aleja por distancias más largas mientras lo insulta con atrocidad. El deseo, que queda atrás y llega demasiado tarde, se agita convulsivamente, echando encima de la desgraciada alma el castigo de Tántalo⁶⁷, del cual se dice

64 Esta distinción lógicamente también debería aplicarse al miedo, el *páthos* que se refiere al mal futuro, lo que no es el caso aquí. WEISSER (2021b: 284) tiene presente que en este pasaje Filón pretende señalar la nocividad del deseo, “la más fatal” (χαλεπώτατον) de las emociones. Sin duda, por eso tiene cuidado de no mencionar al agente en caso de miedo. Cualquiera referencia a un sujeto que representa un mal futuro habría tenido el efecto de hacer que el miedo fuera tan “voluntario” como el deseo, porque entonces requeriría el mismo esfuerzo imaginativo por parte del agente.

62 Esta es la opinión de WEISSER (2021b: 284).

63 Véase Plutarco, *De comm. not.* 47, 1084F.

65 Véase *Decal.* 143.

66 Véase *Decal.* 146

67 Véase *Decal.* 149; *Her.* 269.

que cuando quería beber no podía porque el agua se retiraba, y si deseaba tomar un fruto, todos desaparecían, haciendo estéril la abundante producción de los árboles. 82. Así como las crueles e implacables amas del cuerpo, la sed [y] el hambre, lo torturan —tanto o más que a los que son atormentados por un verdugo, muchas veces, hasta la muerte—, a no ser que con bebidas y comidas alguien domestique a las que son salvajes, de la misma manera el alma. El deseo hace que esta parezca vacía mediante el olvido de las cosas que están presentes y, a través del recuerdo de las que están muy distantes, prepara en ella un frenesí y una locura incontrolable, al mismo tiempo que crea más violentas que las primeras amas (...).

80. τῶν δὲ παθῶν οὕτως οὐδὲν ἀργαλέον ὡς ἐπιθυμία τῶν ἀπόντων ὅσα τῷ δοκεῖν ἀγαθῶν, πρὸς ἀλήθειαν οὐκ ὄντων, χαλεπούς καὶ ἀνηνύτους ἢ ἔρωτας ἐντίκτους· ἐπιτείνει γὰρ καὶ ἐπελαύνει μέχρι πορρωτάτω τὴν ψυχὴν εἰς τὸ ἄπειρον, φεύγοντος ἔστιν ὅτε τοῦ διωκομένου καταφρονητικῶς οὐκ ἐπὶ νῶτα ἀλλ' ἀντικρῦ. 81. ὅταν γὰρ ἐπιτρέχουσιν αἰσθητὰ μετὰ σπουδῆς τὴν ἐπιθυμίαν, ἠρεμήσαν ἐπ' ὀλίγον ὑπὲρ τοῦ δελεάσαι καὶ ἐλπίδα συλλήψεως τῆς [καθ'] αὐτοῦ παρασχεῖν, ἐξαναχωρεῖ μακροτέρους διαστήμασι κατακερτομῶν· ἡ δὲ ἀπολειπομένη καὶ ὑστερίζουσα σφαδάζει Ταντάλειον τιμωρίαν ἐπιφέρουσα κακοδαίμονι ψυχῇ· καὶ γὰρ ἐκεῖνον λόγος ἔχει ποτὸν μὲν ἀρῶσασθαι βουλόμενον ἀδυνατεῖν, ὑποφεύγοντος ὕδατος, εἰ δὲ καρπὸν ἐθελήσειε δρέψασθαι, πάντας ἀφανίζεσθαι, στείρουμένης τῆς περὶ τὰ δένδρα εὐφορίας. 82. ὡς γὰρ αἱ ἀμείλικτοι καὶ ἀπαρηγόρητοι δέσποναι τοῦ σώματος, δίψα <καὶ> πείνα, κατατείνουσιν αὐτὸ μᾶλλον ἢ οὐχ ἦπτον τῶν ἐκ

βασανιστοῦ τροχιζομένων ἄχρη θανάτου πολλακίς, εἰ μὴ τις αὐτὰς ἐξηγγιωμένης τιθασεύσει ποτοῖς καὶ σιτίοις, οὕτως ἡ ἐπιθυμία κενὴν ἀποδείξασα τὴν ψυχὴν λήθη μὲν τῶν παρόντων, μνήμη δὲ τῶν μακρῶν ἀφαιρετικῶτων οἴστρον καὶ μανίαν ἀκάθεκτον ἐγκατασκεύασασα, βαρυτέρας μὲν τῶν πρότερον δεσποινῶν ὁμωνύμους δ' ἐκείναις ἀπειργάσατο (...)

Aquí señala dos características de los objetos deseados. Primero, no existen en la presencia física del agente moral. Son objetos generados en la mente (ἐπειδὴν δὲ λαβῶν τις ἔννοιαν ἀγαθοῦ μὴ παρόντος, *Decal.* 146) y por lo tanto objetos de anhelo⁶⁸. Segundo, son bienes falsos: estimados como buenos (valiosos), pero no realmente buenos (valiosos)⁶⁹. Liberado de restricciones y centrado en idea de un objeto deseado, la aparición del deseo requiere de estas condiciones: (i) la derrota total de la razón, resultante de su incapacidad para res-

68 Véase Platón, *Crátilo*: “πόθος” αὐ καλεῖται σημαίνων οὐ τοῦ παρόντος εἶναι [ἰμέρου τε καὶ θεύματος] ἀλλὰ τοῦ <ἀλλοθι ποῦ ὄντος> καὶ <ἀπόντος>”.

69 SVEBAKKEN (2012: 124, nota 46). Filón piensa en una amplia gama de bienes falsos (por ejemplo, “de las riquezas, de la fama, de los altos cargos, de la belleza corporal, y de las otras inculcables cosas que parecen ser envidiables y disputadas en la vida humana”, *χορημάτων, δόξης, ἡγεμονιών, εὐμορφίας, ἄλλων ἀμυθήτων ὅσα κατὰ τὸν ἀνθρώπινον βίον ζηλωτὰ καὶ περιμάχητα εἶναι δοκεῖ, Spec.* 4.82). Para NIKIPROWETZKY (1977: 158), el deseo es la respuesta errónea de la voluntad, deslumbrada por los espejismos de la cueva, lo contrario del rechazo desmitificador.

tringir eficazmente el deseo, y (ii) la participación de la mente que, debido a la derrota de la razón, ahora opera enteramente al servicio del deseo⁷⁰. La creación de οἶστρον καὶ μανίαν dentro del alma acompaña el enfoque del agente moral en lo que no tiene, a lo que Filón acaba de referirse (λήθη μὲν τῶν παρόντων, μνήμη δὲ τῶν μακρὰν ἀφεστηκότων, 82). Al final, solo existe una ligera distinción entre lo que hace el deseo y lo que los agentes morales “producen” (ἀπειργάσατο) a través de su indulgencia del deseo. Se vuelven como Tántalo y asumen su castigo. El “castigo de Tántalo” (Ταντάλειον τιμωρίαν, 81), también mencionado en *Decal.* 149, significa la tortuosa circunstancia de estar siempre sediento pero nunca ser capaz de beber. Como un predicamento más general, esto implica sufrir bajo un deseo insaciable: querer siempre algo pero nunca ser capaz de conseguirlo. Filón utiliza tanto la imagen de una persecución enloquecedora e inútil como la figura mítica de Tántalo para retratar vívidamente la misma experiencia terrible. Mientras que la imagen de la persecución transmite una impresión de la experiencia, el comentario de Filón sobre Tántalo proporciona un análisis genuino en términos de psicología moral. El hambre y la sed son deseos del alma especialmente vinculados con estados físicos de “vacío” (*Spec.* 4. 82)⁷¹. El vacío físico actúa como un detonante

inherente, que constantemente provoca el hambre y la sed de las “amas del cuerpo”, que a su vez obligan al agente moral a comer y beber. Pero el estímulo y la compulsión desaparecen cuando desaparece el vacío. De manera similar, el deseo crea un vacío físico. Obsesionado con un falso bien, el agente moral trae continuamente a la mente una imagen de ese “bien”; permanece en un estado de excitación continua en busca de ese deseo sin mediación de lo racional. Así, incluso en el pasaje que mantiene la mayor afinidad con la definición estoica del *páthos* (*Decal.* 143-146), y que podría sugerir, a primera vista, que Filón está dispuesto a suscribir el enfoque cognitivo de las emociones del Pórtico, notamos una gran libertad en manejo de ese material.

Conclusión

La lectura de la teoría de las emociones de Filón en los tratados legislativos permite concluir que Filón coincide con los estoicos en la definición del *páthos* en la medida en que enfatiza el carácter cualitativo de la emoción. Sin embargo, incluso si Filón retoma ciertas definiciones y clasificaciones estoicas de las emociones, los *páthe* de Filón no son estoicos. A diferencia de los estoicos, Filón no concibe el *páthos* como racional. El *páthos* no es fruto del asentimiento, sino que está asociado fundamentalmente a la psicología intrínsecamente irracional del agente moral. Además,

70 SVEBAKKEN (2012: 125, nota 49).

71 SVEBAKKEN (2012: 128).

Filón da a las emociones una voluntariedad intrínseca y extrínseca al ser humano. La distinción filónica entre un deseo voluntario con origen en el propio agente distinto del placer, miedo y dolor involuntarios con origen externo no tiene su fuente en el estoicismo. Los estoicos no consideran que los *páthe* sean involuntarias. Dado que el asentimiento está involucrado en las emociones, las emociones dependen de nosotros y son voluntarias. Las caracterizaciones de los *páthe* estoicos capturan, de esta manera, los aspectos cognitivos de los fenómenos afectivos relevantes e ilustran acertadamente cómo se inclinan a dar ese mismo análisis cognitivo a los estados y disposiciones psicológicas. Así, por ejemplo, un *páthos* podría caracterizarse cognitivamente como constituido al menos en parte por una mera opinión errónea, pues, aunque los *páthe* son en cierto modo racionales (por ejemplo, son producto de lo racional e implican el asentimiento a las apariencias), son, sin embargo, irracionales en la medida en que no se ajustan a lo apropiado o racional. Esta concepción evaluativa de las emociones es incorporada en el discurso filónico como la representación del valor de los bienes como buenos o malos, presentes y futuros. En los estoicos, la valoración de los bienes y la acción que sigue al impulso deja poco espacio para la posibilidad de una debilidad de la voluntad en sentido estricto (NAWAR 2020: 155). En Filón, no hay una mediación racio-

nal ni en la valoración de los bienes ni en la acción impulsiva del agente moral que, por ejemplo, anhela la idea de un bien ausente (μη παρόντος, *Decal.* 146). Sin duda Filón conoce las definiciones escolásticas estoicas de *páthos*⁷². Sin embargo, no encontramos ni en *Decal.* 143-146, ni en los tratados legislativos en su conjunto, la característica principal del *páthos* estoico, a saber, que es, o que surge de, la opinión o el juicio sobre bienes y males (términos que indican, para los estoicos, que la *phantasia* es consentida por el agente). De hecho, no hay duda de que Filón vincula, por ejemplo, el deseo a objetos erróneamente considerados bienes (*Spec.* 4.82), pero esto no es suficiente para convertirlo en un seguidor indiscutible del Pórtico.

Los detalles precisos de la teoría filónica de las emociones en los tratados legislativos, en este sentido, siguen siendo un tema de discusión continua. Sin minimizar las contradicciones que contienen, es posible caracterizarlos diciendo que son el resultado de una línea dinámica de pensamiento, influenciado por un profundo conocimiento de una tradición helenística que forja sus concepciones éticas de las emociones con interpretaciones que resultan en gran medida funcionales a la teoría filónica. Filón no niega esta influencia, pero tampoco cede su originalidad ante la sistematización de esas enseñanzas (LÉVY 2009: 171). Su teoría de las emociones

72 WEISSER (2021b: 283).

muestra un convencimiento de la irracionalidad inherente a la constitución psicológica del agente moral

Ediciones y traducciones

- COHN, L., WENDLAND, P. y REITER, S. (eds.) (1896-1926). *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*, vols. I-VII. Berlín: De Gruyter.
- MARTÍN, J. P. (ed.) (2009-2023). *Filón de Alejandría. Obras completas I-VI*. Madrid: Trotta.
- VON ARNIM, H. (ed.) (1903-1924). *Stoicorum veterum fragmenta*, 4 vols. Leipzig: Teubner.

Bibliografía citada

- ANNAS, J. (1992). *Hellenistic Philosophy of Mind*. Hellenistic Culture and Society 8. Berkeley: University of California Press.
- ARNALDEZ R. (1967). “La dialectique des sentiments chez Philon”, en R. ARNALDEZ, J. Pouilloux y C. Mondésart, (eds.), *Philon d’Alexandrie. Lyon 11-15 Septembre 1966: Colloques nationaux du Centre National de la Recherche Scientifique*. Paris: Éditions du Centre national de la Recherche scientifique; 299-330.
- AUNE, D. (1994). “Mastery of the Passions: Philo, 4 Maccabees and Earliest Christianity”, en W. HELLEMAN (ed.), *Hellenization Revisited: Shaping a Christian Response within the Greco-Roman World*. Lanham: University Press of America; 125-158.
- BÉNATOUIL, T. (2003). “Logos et scala naturae dans le stoïcisme de Zénon et Cléanthe”: *Elenchos* 23; 297-331.
- BÉNATOUIL, T. (2006). “Qu’est-ce qu’un animal rationnel?: Les effets de la raison sur l’âme humaine selon le stoïcisme”: *Enseignement Philosophique* 57/2; 24-44.
- BILLINGS, Th. H. (1919). *The Platonism of Philo Judaeus*. Chicago: University of Chicago Press.
- BOUFFARTIGUE, J. (1998). “La structure de l’âme chez Philon : Terminologie scolastique et métaphores”, en C. Lévy (ed.), *Philon d’Alexandrie et le langage de la philosophie: Actes du colloque international organisé par le Centre d’études sur la philosophie hellénistique et romaine de l’Université de Paris XII- Val de Marne, Créteil, Fontenay, Paris, 26-28 octobre 1995*. Turnhout: Brepols; 59-75.
- BRÉHIER, E. (1908). *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d’Alexandrie*. Paris: Librairie Alphonse Picard.
- BRENNAN, T. (1998). “The Old Stoic Theory of Emotions”, en J. SIHVOLA y T. ENGBERG-PEDERSEN (eds.), *The Emotions in Hellenistic Philosophy*. The New Synthese Historical Library, vol 46. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- COLSON, F. H. y WHITAKER, G. H. (1929-1939). *Philo*, vols. I-X. London-New York: Harvard University Press.
- DILLON, J. M. (1996). *The middle platonists, 80 B.C. to A.D. 220*. New York: Cornell University Press.
- DILLON, J. M. (2010). “Philo of Alexandria and Platonist Psychology”, en J.-F. PRADEAU (ed.), *Philon d’Alexandrie. Études platoniciennes 7*. Paris: Belles Lettres; 163-169.
- FREDE, M. (1986). “The Stoic doctrine of the affections of the soul”, en M. SCHOFIELD y G. STRIKER (eds.), *The Norms of NATURE: Studies in Hellenistic Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press; 93-110.
- GACA, K. L. (2003). *The Making of Fornication: Eros, Ethics, and Political Reform in Greek Philosophy and Early Christianity*. Hellenistic Culture and Society 40. Berkeley: University of California Press.
- GLIBERT-THIRRY, A. (1977). *Pseudo-Andonicus of Rhodes, Peri pathôn, Corpus Latinus, Commentariorum in Aristotelem Graecorum, suppl. 2*. Leiden: Brill.

- GOULET-CAZÉ, M.-O. (2011). "A propos de l'assentiment stoïcien", en M.-O. GOULET-CAZÉ (ed.), *Études sur la théorie stoïcienne de l'action*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin; 73-236.
- GRAVER, M. (2008). "Philo of Alexandria and the Origins of the Stoic Προτάθειαι", en F. ALESSE (ed.), *Philo of Alexandria and Post-Aristotelian Philosophy*. Leiden: Brill; 197-221.
- HARL, M. (1962). "Adam et les deux arbres du paradis (Gen. II-III) ou l'homme milieu entre deux termes (μέσος - μεθόριος) chez Philon d'Alexandrie": *Recherches de science religieuse* 50; 321-388.
- HEINEMANN, I. (1910). "Über die Einzelgesetze. Buch I-IV", en L. COHN (ed.), *Die werke Philos von Alexandria. In Deutscher übersetzung*, vol. 2. Breslau: M. & H. Marcus; 3-314.
- INWOOD, B. (1985). *Ethics and Human Action in Early Stoicism*. Oxford: Clarendon.
- IOPPOLO, A. M. (1987). "Il Monismo psicologico degli Stoici antichi": *Elenchos* 8; 449-466.
- LÉVY, C. (2006). "Philon d'Alexandrie et les passions", en L. CICCOLINI, Ch. GUÉRIN, S. ITIC y S. MORLET (eds.), *Réceptions antiques, lecture, transmission, appropriation intellectuelle*. Paris: Rue d'Ulm; 27-44.
- LÉVY, C. (2009). "Philo's Ethics", en A. KAMASAR (ed.), *The Cambridge Companion to Philo*. Cambridge: Cambridge University Press; 146-188.
- LÉVY, C. (2013). "Breaking the Stoic Language: Philo's Attitude towards Assent (*sunkatathésis*) and Comprehension (*katalêpsis*)", trabajo presentado en *SBL's Annual Meetings, Philo Seminars, Baltimore, Nov 22-26, 2013*, disponible en: <http://torreys.org/wp-content/uploads/2013/07/Baltimore-Philon.pdf> (última consulta: 01-10-2024)
- LILLA-SALVATORE, R. C. (1971). *Clement of Alexandria: A Study in Christian Platonism and Gnosticism*. Oxford: Oxford University Press.
- LONG, A. A. (1982). "Soul and Body in Stoicism": *Phronesis* 27; 34-57.
- MOSÈS, A. (1970). *PHILO: DE SPECIALIBUS LEGIBUS, LIB. III-IV. LES OEUVRES DE PHILON D'ALEXANDRIE 25*. PARIS: LES ÉDITIONS DU CERF.
- NAWAR, T. (2020). "The Stoic Theory of the Soul", en K. ARENSON (ed.), *The Routledge Handbook of Hellenistic Philosophy*. Routledge Handbooks in Philosophy. Routledge. New York: Routledge; 148-159.
- NIKIPROWETZKY, V. (1965). *Philon d'Alexandrie. De Decalogo, Introduction, traduction et notes*. Les œuvres de Philon d'Alexandrie 23. Paris: Éditions du Cerf.
- OPSOMER, J. (1994). "L'âme du monde et l'âme de l'homme chez Plutarque", en M. García Valdés (ed.), *Estudios sobre Plutarco: ideas religiosas. Actas del III Simposio Internacional sobre Plutarco, Oviedo 30 de abril a 2 de mayo de 1992*. Madrid: Clásicas; 33-49.
- OPSOMER, J. (2005). "Plutarch's Platonism Revisited", en M. Bonazzi y V. Celluprica (eds.), *L'eredità platonica. Studi sul platonismo da Arcesilao a Proclo*. Elenchos 45. Naples: Bibliopolis; 161-200.
- POHLENZ, M. (1942). *Philon von Alexandria*. Nachrichten von der Akademie der Wissenschaften in Göttingen 5. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- POWELL, S. M. (2016). *The Impassioned Life: Reason and Emotion in the Christian Tradition*. Minneapolis: Fortress Press.
- REYDAMS-SCHILS, G. (2008). "Philo of Alexandria on Stoic and Platonist Psycho-Physiology: The Socratic Higher Ground", en F. ALESSE (ed.), *Philo of Alexandria and Post-Aristotelian Philosophy*. Studies in Philo of Alexandria 5. Leiden: Brill; 169-195.
- RUNIA, D. T. (1986). *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*. Philosophia Antiqua 44. Leiden: Brill.
- RUNIA, D. T. (1993). "Was Philo a Middle Platonist? A Difficult Question Revisited": *Studia Philonica Annual* 5; 112-140.

- SANDNES, K. O. (2002). *Belly and Body in the Pauline Epistles*. Society for New Testament Studies Monograph Series 120. Cambridge: Cambridge University Press.
- SCHIBLI, H.S. (1993). "Xenocrates' Daemons and the Irrational Soul": *Classical Quarterly* 43; 143-167.
- SCHMIDT, H. (1933). *Die Anthropologie Philons von Alexandria*. Würzburg: Konrad Triltsch.
- SPANNEUT, M. (1994). "Apatheia ancienne, apatheia chrétienne. Ière partie: L'apatheia ancienne": *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*; 4641-4717.
- STERLING, G. E. (1993). "Platonizing Moses: Philo and Middle Platonism": *Studia Philonica Annual* 5; 96-111.
- SVEBAKKEN, H. (2009). *Philo of Alexandria's Exposition of the Tenth Commandment*. [Dissertation] Loyola University Chicago.
- SVEBAKKEN, H. (2012). *Philo of Alexandria's Exposition of the Tenth Commandment*. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- VOELKE, A. J. (1973). *L'idée de volonté dans le stoïcisme*. Paris: Presse Universitaire de France.
- VÖLKER, W. (1938). *Fortschritt und Vollen- dung bei Philo von Alexandrien: eine Studie zur Geschichte der Frömmigkeit*. Leipzig: J.C. Hinrich.
- VON GEMÜNDEN, P. (1995). "La culture des passions à l'époque du Nouveau Testament: Une contribution théologique et psychologique": *Études Théologiques et Religieuses* 70; 335-348.
- WEISSER, S. (2021a). "Une dialectique des sentiments chez Philon d'Alexandrie? Réflexions sur les passions chez Philon", en S. MORLET y O. MUNNICH (eds.), *Les études philoniennes: regards sur cinquante ans de recherche (1967-2017)*. Leiden: Brill.
- WEISSER, S. (2021b). *Éradication ou modération des passions. Histoire de la controverse chez Cicéron, Sénèque et Philon d'Alexandrie*. Turnhout: Brepols.
- WHITTAKER, J. (ed.) (2002). *Alcinoos. Enseignement des doctrines de Platon*. Paris: Belles Lettres.
- WINSTON, D. (1984). "Philo's Ethical Theory": *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 21.1; 372-416.
- WINSTON, D. (2008). "Philo of Alexandria on the Rational and Irrational Emotions", en J. T. FITZGERALD (ed.), *Passions and Moral Progress in Greco-Roman Thought*. Routledge Monographs in Classical Studies. New York: Routledge; 201-220.
- WINSTON, D. y DILLON, J. (1983). *Two Treatises of Philo of Alexandria*. Chico: Scholars Press.
- WOLFSON, H. A. (1962). *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam* (1^o ed. 1947), 2 vols. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Recibido: 16-10-2024
Evaluado: 29-10-2024
Aceptado: 30-10-2024

