

Ecós del *Íon* platónico en los escritos de Filón de Alejandría*

Carolina Delgado

CONICET

cdelgado@ungs.edu.ar

Echoes of Plato's *Ion* in the writings of Philo of Alexandria

El presente artículo se propone identificar la presencia del *Íon* platónico en los escritos de Filón de Alejandría; campo de trabajo éste que, a diferencia de otros diálogos platónicos, no ha sido aún explorado en la investigación dedicada al alejandrino. Para ello se efectúa aquí un rastreo intertextual, atendiendo a los lugares de esta temprana obra platónica que resuenan en el *corpus* filoniano. Los datos que resultan de esa confrontación son relevantes en vistas a delimitar si, y en qué medida, Filón se ha apropiado del motivo platónico de la inspiración divina.

Palabras clave: hermenéutica, helenismo alejandrino, inspiración divina

The aim of the present paper is to identify the presence of Plato's *Ion* contained in Philo of Alexandria's writings, carrying out an intertextual analysis, which means focusing on the platonic places that echo in the Alexandrine's text; this is a field work that, unlike other Platonic dialogues, has not yet been explored in research dedicated to the Alexandrian. The results of this analysis are relevant for stating if, and how much, Philo has made use of the platonic motive of divine inspiration and, according to this, for concentrating on this topic.

Key words: hermeneutics, Alexandrine Hellenism, divine inspiration

La presencia de textos platónicos en los escritos de Filón de Alejandría es un aspecto de la investigación en sede filoniana que ha sido acometido, si bien todavía parcialmente, en reconocidos trabajos sobre el alejandrino. Entre éstos hay que mencionar, como caso emblemático, el exhaustivo estudio de D. Runia dedicado a examinar en detalle los numerosos pasajes del *Timeo* (*Ti.*) platónico

* Este trabajo ha sido realizado en el marco del proyecto de investigación «La hermenéutica de Filón de Alejandría: ecos del *Íon* platónico en el *corpus philonicum*» financiado por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina. Agradezco a los evaluadores de *Emerita* la lectura atenta que dispensaron a este trabajo.

que comparecen en la cosmología de Filón¹. En las páginas que siguen no se pretende hacer más que un ejercicio, limitado, destinado a explorar en el *corpus philonicum* los pasajes que concurren a revelar la presencia del *Ión* platónico en los escritos de Filón; se trata de efectuar aquí una indagación, por así decir, intertextual, esto es, que atienda a «los lugares platónicos que resuenan o se asimilan en las páginas del alejandrino»². Hasta donde tengo conocimiento, es el del *Ión* un campo del entrecruzamiento de estos dos filósofos que no ha sido aún considerado *a se* por la investigación del área³ y, a mi modo de ver, se trata de un material que puede aportar resultados fructíferos en vistas a identificar con mayor precisión las influencias platónicas en la configuración del pensamiento del alejandrino. En especial, creo, los datos que resulten de esa confrontación harán viable delimitar si, y en qué medida, ha habido por parte de Filón una apropiación del motivo platónico de la inspiración divina y, conectado con ello, acercarse a un tópico que es de gran relevancia para reconstruir la concepción filoniana de hermenéutica.

I. PRELIMINAR

Antes de comenzar con esta tarea deseo, sin embargo, señalar un aspecto al que resulta necesario atender para no desviar la orientación de nuestra búsqueda. Me refiero a que este trabajo habrá de operar teniendo en cuenta la distinción entre las auténticas citas de Filón a la obra platónica y la comparecencia de otros textos platónicos en esos escritos que no cumplen con los requisitos de una cita y, sin embargo, constituyen intertextos de sorprendente similitud con muy específicos y bien determinables pasajes del *Ión* platónico. Me explico.

Como es sabido, los textos filonianos en que el alejandrino cita a Platón, si descontamos los que hemos recibido en armenio, son veintitrés⁴: *Opif.* 21, 119, 133; *Plant.* 17, 131, 171; *Ebr.* 8, 61; *Her.* 181, 307; *Fug.* 63, 82; *Mos.* II 2;

¹ Me refiero a Runia 1986.

² Cf. Martín 1991, p. 81.

³ Esto puede ser comprobado revisando los estudios que se recogen en la publicación periódica de la bibliografía aparecida sobre Filón de Alejandría: Runia-Sterling 2007, Runia 2001, y Radice-Runia 1988.

⁴ Dejo de lado las citas de los textos que nos han llegado sólo en armenio (nueve) porque el cambio de lengua impide apreciar con justeza las similitudes del texto filoniano con el original platónico.

Spec. II 249; *Prob.* 8, 13; *Contempl.* 35; *Aet.* 13, 25-26, 38, 52, 141, 146. En un cuidadoso trabajo, Runia (1997) se ha ocupado de examinar, uno a uno, los pasajes platónicos que Filón cita en sus escritos⁵. Allí, para delimitar los casos en los que cabe afirmar que estamos ante una cita, Runia ha seguido el criterio consensuado de que en ese texto el autor mismo debe consignar que está citando otra obra (p. 262). En los textos filonianos, señala el autor, esas indicaciones pueden adoptar dos modalidades, a saber, unas que mencionan expresamente o el nombre de Platón o el título de una obra suya (por ejemplo, ὡς ἔφη Πλάτων, en *Opif.* 119), y otras que lo hacen por medio de una frase anónima pero que con seguridad designa a Platón (por ejemplo, usando giros del tipo ὅπερ καὶ τῶν ἀρχαίων εἶπέ τις, en *Opif.* 21). Como resultado de su minucioso estudio, Runia subraya que el modo de citar en la antigüedad presenta considerable flexibilidad y que, en este sentido, cabe diferenciar las citas filonianas de los textos platónicos en cuatro tipos (p. 286), a saber: alusiones breves, en las que sólo se reproduce una o dos palabras del original; breves citas eruditas, que involucran una frase o una proposición corta citada con notable exactitud; pasajes extensos, que son raros (véase *Aet.* 141 y 146); y citas *verbatim*, que se distinguen por su longitud y que son demasiado largas para haber sido citadas de memoria. Sólo en siete casos esas citas mencionan el nombre de Platón expresamente y, en el caso de citas cortas, Filón tiende a usar giros anónimos mediante los cuales da a entender al lector que se está refiriendo a un texto platónico. Según Runia, habría que adscribir esto último al hecho de que Filón estaría evitando mencionar a su lector lo que a éste ya le era obvio. Finalmente, hay casos en los que el alejandrino recurre al uso de epítetos para indicar su respeto por el filósofo antiguo⁶. Gracias a esta investigación, tenemos bien identificado lo que hemos de considerar, entonces, genuinas citas platónicas en el *corpus philonicum*.

Ahora bien, la presencia de la obra platónica en los escritos del alejandrino es un asunto que excede, sin embargo, el campo restringido por este modo específico de referirse al autor o a su obra⁷. Y, precisamente, un caso de esta

⁵ Véase Runia 1997.

⁶ Runia 1997, pp. 286-288, concluye que las citas de Filón se adaptan de manera razonablemente ajustada a los textos platónicos originales.

⁷ Así lo ha mostrado también el mencionado trabajo de Runia 1986 que abarca mucho más que la consideración de las 'citas' del *Ti.* en el *corpus philonicum*: «What, however, constitutes Philonic utilization of the *Timaeus*? Philo's references to the dialogue cover the entire spectrum from direct quotation to implicit allusion (p. 60)».

ampliación del campo es el que afecta a la utilización del *Ión* platónico por parte de Filón, pues el alejandrino no cita esta obra aunque cabe descubrir empleos expresos de pasajes de ese diálogo. A mi modo de ver, esos pasajes filonianos han de ser considerados textos paralelos de los platónicos, es decir, párrafos que, sin mencionar el nombre de Platón ni aludir a él por medio de giros anónimos, reflejan elocuentes similitudes con textos platónicos, de los cuales retienen expresiones, motivos literarios y tópicos doctrinales que se formulan, a su vez, con expresiones de terminología idéntica o sinonímica al original.

II. EL *IÓN* DE PLATÓN. BREVE RESEÑA

Para situar la confrontación de pasajes que expondré en el apartado III, vale la pena reseñar sintéticamente el argumento del diálogo platónico de referencia⁸. Esta pequeña obra de Platón escenifica la conversación que Sócrates habría tenido con un famoso rapsoda, Ión. En un breve proemio Sócrates confiesa la envidia que en otro tiempo habría sentido por la profesión del rapsoda⁹ y, con ocasión de esta confidencia, aprovecha para mencionar expresamente una serie de características que debería reunir todo buen rapsoda, a saber, que debe ser para su audiencia intérprete (*hermēnéus*) de las palabras del poeta y, en tal medida, debe comprender el sentido de lo que éste expresa. En esa concisa descripción Sócrates introduce la referencia a lo que eventualmente sería la técnica (*téchnē*) del rapsoda y logra que Ión haga manifiesta, si bien implícitamente, la consideración que tiene de su propia actividad, a saber, que se toma a sí mismo por un genuino experto en Homero. Esa creencia, la de que dispone de una técnica por la cual ejerce su oficio, será sometida a examen (*élenchos*) por parte de Sócrates.

En la primera parte del examen se llega a la constatación de que el rapsoda, cuya competencia, según él insiste, se restringe a la poesía de Homero y excluye a cualquier otro autor, no puede disponer de una técnica poética. Ión se resiste a aceptar, sin más, esa conclusión y se mantiene firme en sus dos afirmaciones iniciales, esto es, en que él es un experto y en que, sin embargo, su competencia se vincula sólo con la poesía homérica. Basado en esa expe-

⁸ Para un tratamiento exhaustivo del diálogo, véanse Cappucino 2005, Flashar 1958.

⁹ Sobre la figura de los rapsodas véanse Cappucino 2005, pp. 263-273, Murray 1996, pp. 19-20 y 96-98, West 1981, pp. 113-129, Schadewaldt 1965, pp. 55-59.

riencia personal suya, le solicita a Sócrates que proporcione una explicación adecuada de ese fenómeno.

La explicación de Sócrates adopta la forma de un extenso discurso literario, en el que, con base en la conclusión de que el rapsoda no ejerce una técnica en sus tratamientos sobre Homero, introduce a modo de complemento de esa conclusión negativa la idea de que la destreza de Ión sobre el poeta dependería de una fuerza divina que lo posee y le inspira en cada caso lo que ha de decir¹⁰. Para presentar esta explicación Sócrates se vale de dos comparaciones. En primer lugar, emplea la famosa imagen del magnetismo, según la cual entre los poetas, los rapsodas y sus destinatarios se generaría una suerte de contagio procedente de la divinidad que actuaría al modo de una fuerza que, por una parte, atrae hacia sí los anillos de hierro y, por otra, les comunica a éstos la propia capacidad de atraer otros más. La segunda comparación parangona el estado de posesión divina que afecta a los poetas con el frenesí de los coribantes en los ritos dionisiacos. Ambas imágenes tienden a dar cuenta tanto del carácter selectivo de la actividad de poetas y rapsodas, pues son competentes exclusivamente en un único género literario o en un único autor respectivamente, como del carácter intermitente de esa actividad, ya que sólo cuando se encuentran poseídos por su divinidad pueden componer obras bellas.

III. CONFRONTACIÓN DEL *IÓN* PLATÓNICO Y LOS ESCRITOS DE FILÓN A PARTIR DE UN RASTREO INTERTEXTUAL

En lo que sigue, me ocupo de exponer los resultados obtenidos en la búsqueda de los textos filonianos que revelan similitudes con el *Ión* platónico y que pueden evidenciar, por tanto, la presencia de esta obra en los escritos del alejandrino¹¹.

¹⁰ Sobre las distintas interpretaciones del motivo de la inspiración en el *Ión* platónico, v. Büttner 2011, p.117. El tópico platónico de la inspiración designaría, según este autor, una experiencia de índole supra-racional. En cambio, según Dalfen 1974, pp. 77-180, se trataría sólo de un modo elegante de decir que el poeta es incompetente; para Flashar 1958, pp. 76-77, el motivo de la inspiración es parte de un mito, *i.e.* un motivo literario; Pohlenz 1913, p. 186, considera que se trata de un elemento cómico. Sobre la idea griega de inspiración en el período pre-platónico, Murray 1981, pp. 87-100.

¹¹ Listaré los textos filonianos según su aparición en: Colson-Whitaker 1929-1962.

Conviene consignar, aunque sea muy sintéticamente, un aspecto fundamental que, por el carácter esquemático de la siguiente confrontación, corre el riesgo de quedar oscurecido y que, sin embargo, marca una diferencia básica entre los dos pensadores. Me refiero a que, como se verá, Filón se hace eco del diálogo platónico mayormente en lo que se refiere a la temática de la inspiración divina; el alejandrino atiende a ese fenómeno específicamente con vistas a elucidar el origen de la palabra profética. En cambio, Platón recurre a él en nuestra obra con el propósito de describir el de la composición poética. Esto no sólo supone una diferencia temática. Lo que se observa es que al trasladar el motivo de la inspiración del ámbito poético al profético, el panorama en el que se emplaza esta cuestión se expande y se torna mucho más sofisticado.

En primer lugar, hay que indicar que el fenómeno de la inspiración, en la medida en que según Filón queda circunscrito a la profecía, es separado de otro fenómeno que se asociaba a ella, a saber, el de la adivinación¹²: la diferencia entre profecía y mántica radica, en sentido lato, en el hecho de que la primera sería resultado de una inspiración mientras que la segunda sería una «habilidad racional para predecir el futuro con base en el discernimiento de signos tales como presagios astrológicos o meteorológicos»¹³. Esta última, ejercida por los paganos, es condenada por Filón como un modo de idolatría¹⁴. En segundo lugar, hay que señalar que la inspiración refrenda, en el modelo filoniano, tres tipos de fenómenos que, por inspirados, son valiosos y superan la adivinación¹⁵. Un primer modo es el que dota al hombre político de la intuición necesaria para moverse en relación con los acontecimientos del futuro¹⁶; el segundo concede al hombre filosófico la posibilidad de captar,

¹² Platón conecta la inspiración con la profecía, pero no lo hace en el *Ión*; puede verse, en cambio, *Ap.* 40a, *Phdr.* 244b-c y *Smp.* 202e.

¹³ Cfr. Levison 1995, p. 191.

¹⁴ Al respecto, véase en Reiling 1971, p. 151, la identificación de falsa profecía con la idolatría que es adivinación pagana. Decharneux 1990, p. 129 anota a este respecto que, sin embargo, no siempre el alejandrino habría rechazado la adivinación, pues habría considerado que un tipo de adivinación racional o técnica podría valer como una etapa propedéutica conducente a la verdadera mántica o adivinación inspirada.

¹⁵ Tomo esta distinción de Decharneux 1990, pp. 129-131.

¹⁶ El ejemplo emblemático es aquí José; al respecto, véase el trabajo de Berchman 1998 que atiende al tratamiento filoniano de los sueños en *Somn.* en el contexto de la teoría ‘onirocrítica’ antigua. Según el autor, Filón habría usado, entre otras, la tradición platónica para elaborar la idea de que los sueños tendrían significado profético, y refiere esa idea especialmente al Pentateuco.

con la asistencia del *lógos*, ciertas realidades inteligibles, tales como las ideas, que, a diferencia del que sigue, son accesibles a la razón humana¹⁷. El tercero y más elevado domina al profeta, filósofo extraordinariamente inspirado (el modelo es Moisés; Levison 1995, pp. 196), otorgándole la capacidad de captar realidades que, como las anteriores, son también inteligibles, pero ahora totalmente opacas para el conocimiento humano. Si la inspiración anterior tiene lugar con la asistencia del *lógos*, esta última hace del profeta un hombre momentáneamente *álogos*, pues anula sus facultades racionales.

Este esquema permite reparar en el hecho de que el modelo filoniano de la inspiración divina complejiza el platónico del *Íon* y que, si bien presenta una continuidad respecto de la concepción del griego, manifiesta también discontinuidades que hacen de ese modelo una apropiación original y enriquecida.

1. *Opif.* 71.1-5

Como es sabido, el propósito de Filón en *Opif.* consiste en realizar un comentario línea a línea del primer libro del Pentateuco, es decir, del *Génesis*; este libro recoge en su inicio no uno sino dos relatos concernientes a la creación del cosmos (*Ge.* 1 y 2) y, dentro de esas narraciones, la del ser humano. El motivo de que en *Ge.* se incorporen dos relatos, explica Filón, radica en el hecho de que hayan sido dos los momentos en que Dios efectuó la creación del cosmos, y del hombre como parte de él (*Opif.* 134): en un primer momento, habría tenido lugar la confección del cosmos inteligible (*Opif.* 16) que sería el diseño arquetípico en base al cual Dios habría creado también, en un segundo momento, el mundo sensible (*Opif.* 19, 134). *Opif.* 70-71 se encuentra inserto en el tratamiento filoniano de la creación del primer ser humano sensible, específicamente dentro de su comentario a la fórmula «a imagen y semejanza de Dios» de *Ge.* 1.26-27. Filón señala que esta expresión no ha de ser entendida en el sentido de que lo semejante a Dios resida en el cuerpo humano, ya que Él no tiene cuerpo. «La imagen está expresada según el guía del alma, el intelecto» (*Opif.* 69). Filón describe el ascenso de ese intelecto a lo inteligible, donde éste contempla los modelos de las cosas sensibles. En medio de giros de notables resonancias a *Fedro* (*Phdr.*) 249c,

¹⁷ En este sentido Levison 1995, p. 200, indica que Filón trabaja con un ‘modelo racional de la inspiración’, donde el espíritu divino guía el pensamiento del inspirado.

el alejandrino emplea la expresión ὥσπερ οἱ κορυβαντιῶντες ἐνθουσιᾷ para ilustrar el estado en que se encuentra el alma después de esa contemplación. Esta fórmula se halla sólo en el *Ión*, y no en *Phdr.* como sucede con otras del mismo parágrafo¹⁸.

καὶ ὧν εἶδεν ἐνταῦθα αἰσθητῶν ἐν ἐκείνῃ τὰ παραδείγματα καὶ τὰς ἰδέας θεασάμενος, ὑπερβάλλοντα κάλλη, μέθῃ νηφαλίῳ κατασχεθεὶς ὥσπερ οἱ κορυβαντιῶντες ἐνθουσιᾷ.

Filón adopta aquí una expresión tomada del discurso central del *Ión* que aparece, como puede verse en los dos textos reproducidos a continuación, cuando Sócrates compara la inspiración y la posesión divinas con el frenesí de los coribantes durante sus ritos dionisiacos.

Io 533e4-534a1: διὰ δὲ τῶν ἐνθέων τούτων ἄλλων ἐνθουσιαζόντων ὄρμαθὸς ἐξαρτᾶται. ... ὥσπερ οἱ κορυβαντιῶντες οὐκ ἔμφρονες ὄντες ὄρχονται.

Io 536c2-4: ὥσπερ οἱ κορυβαντιῶντες ἐκείνου μόνου αἰσθάνονται τοῦ μέλους ὀξέως ὃ ἂν ἢ τοῦ θεοῦ ἐξ ὅτου ἂν κατέχονται.

Hay que subrayar que el alejandrino no se limita sólo a emplear una expresión sinonímica con el pasaje platónico, sino que al referirse a la contemplación de las formas inteligibles utiliza esa fórmula en el contexto concerniente al mismo motivo principal del discurso platónico, esto es, al fenómeno de la inspiración. Si bien es cierto que la idea de contemplación no figura en el *Ión*, es verdad también que podemos indicar un antecedente platónico de la misma en *Phdr.* 249d, ya que este pasaje se refiere a la experiencia de una contemplación intelectual fruto de la inspiración divina¹⁹. En consecuencia, parecería que Filón habría combinado en *Opif.* 71.1-

¹⁸ Es sabido que uno de los lugares de notable parentesco con el motivo central del *Ión* es *Phdr.* 245a1-5. Los términos que aparecen sólo en el discurso del *Ión* y no se encuentran, en cambio, en *Phdr.* son: κορυβαντ-, κατοχ-, ἐρμηγευ-, κατεχομ-. En cambio, comunes a ambos diálogos son: ἐνθουσι-, κατοκωχ-, ἐπαιν-, ἐγκωμ-, ἐκβακχευ-. Los casos en que estos últimos no se encontraban en un pasaje mayor que incluyera términos de aparición exclusiva en el *Ión*, han sido mantenidos al margen de este trabajo.

¹⁹ Ese pasaje de *Phdr.* declara que el más alto nivel de entusiasmo es el que consiste en la contemplación de la belleza verdadera, cuyo recuerdo se activa al contacto con sus imágenes sensibles del entorno humano.

5 algunos motivos míticos coincidentes con los del *IÓN*, aplicándolos sin embargo a un tipo de inspiración que aparece luego en relación con el ámbito filosófico²⁰.

2. *Opif.* 141.6-15

Cuando debe narrar la génesis del primer hombre sensible, el alejandrino subraya la superioridad (*Opif.* 136-140) que distinguiría a éste de los demás seres humanos en virtud de haber sido creado directamente por Dios, y no proceder en cambio de otros individuos sensibles como los que nacieron sucesivamente. El motivo de esto radica, para Filón, en el hecho de que «cuanto mejor es el hacedor, tanto mejor es lo producido» (140). Entre ese primer hombre y los siguientes, tendría lugar, entonces, una suerte de paulatina y siempre progresiva debilitación de las capacidades humanas (141.1-4). En tal contexto, Filón introduce la imagen platónica de los anillos de hierro que quedan suspendidos unos de otros por la fuerza de atracción (*IÓN* 533d3-e5); esa fuerza, según Filón, se iría reduciendo al pasar de anillo en anillo y serviría de ejemplo del mencionado deterioro de los seres humanos.

παραπλήσιον δὲ πάθος καὶ ἡ μαγνητὶς λίθος ἐπιδείκνυται· τῶν γὰρ σιδηρῶν δακτυλίων ὁ μὲν αὐτῆς ψαύσας βιαιότατα κρατεῖται, ὁ δὲ τοῦ ψαύσαντος ἦττον, ἐκκρέμαται δὲ καὶ τρίτος δευτέρου καὶ τέταρτος τρίτου καὶ πέμπτος τετάρτου καὶ ἐτέρων ἕτεροι κατὰ μακρὸν στοῖχον ὑπὸ μιᾶς ὀλκοῦ δυνάμεως συνεχόμενοι, πλὴν οὐ τὸν αὐτὸν τρόπον· αἰ γὰρ οἱ πόρρω τῆς ἀρχῆς ἀπηρητημένοι χαλῶνται διὰ τὸ τὴν ὀλκὴν ἀνίσσθαι μηκέθ' ὁμοίως σφίγγειν δυναμένην.

Como he anotado, Filón retiene aquí una imagen que figura en el discurso central del *IÓN* platónico, a saber, la cadena magnética²¹, utilizando exactamente los mismos elementos con los que Platón construye su imagen, a saber: la piedra magnética (ἡ μαγνητὶς λίθος ἐν τῇ λίθῳ etc.), la fuerza de atracción (ὑπὸ

²⁰ Este modo de inspiración tendría lugar con la asistencia del *lógos* y, sin viciar las capacidades humanas, las guía en su ascenso a la verdad. Tal proceso contrasta con el descrito en el *IÓN*, que requiere que las facultades racionales queden inoperantes. Sobre esta instancia racional de la inspiración, véase Levison 1995, pp. 197-198.

²¹ Sobre el origen de esta imagen, la novedad de la presentación platónica y el significado específico que adopta en el *IÓN*, ver Flashar 1958, pp. 55-58.

μιᾶς ὀλοκοῦ δυνάμεως δυναμένην θεία δὲ δύναμις, etc.), los anillos de hierro (τῶν γὰρ σιδηρῶν δακτυλίων αὐτοὺς τοὺς δακτυλίους, σιδηρίων καὶ δακτυλίων, etc.), la suspensión de esos anillos (ἀπηρητημένοι, ἤρηται, ἀνήρηται), la mediación que un anillo ejerce sobre el siguiente (τρίτος δευτέρου καὶ τέταρτος τρίτου καὶ πέμπος τετάρτου καὶ ἐτέρων ἕτεροι, ἄλλους, ἐξ ἀλλήλων).

Io 533d3-e3: θεία δὲ δύναμις ἧ σε κινεῖ, ὥσπερ ἐν τῇ λίθῳ ἦν Εὐριπίδης μὲν Μαγνήτιν ὠνόμασεν, οἱ δὲ πολλοὶ Ἑρακλείαν. καὶ γὰρ αὕτη ἡ λίθος οὐ μόνον αὐτοὺς τοὺς δακτυλίους ἄγει τοὺς σιδηροῦς, ἀλλὰ καὶ δύναμιν ἐντίθησι τοῖς δακτυλίοις ὥστ' αὐτὸ δύνασθαι ταῦτόν τοῦτο ποιεῖν ὅπερ ἡ λίθος, ἄλλους ἄγειν δακτυλίους, ὥστ' ἐνίστε ὄρμαθὸς μακρὸς πάνυ σιδηρίων καὶ δακτυλίων ἐξ ἀλλήλων ἤρηται: πᾶσι δὲ τούτοις, ἡ δύναμις ἀνήρηται.

A diferencia del diálogo platónico, Filón no emplea sin embargo la imagen del magnetismo para ilustrar el fenómeno de la inspiración divina, sino para referirse a la creación de los seres humanos; la idea de debilitación no figura, en cambio, en el texto platónico²². Como queda patente de la confrontación, estos pasajes no conectan en lo relativo al tema al que se refieren, pero hay un notable parentesco textual entre ellos que es una evidencia valiosa para atestiguar que Filón ha debido tener un contacto muy directo con esta sección del diálogo platónico.

3. *Migr. 35.1-7*

En la sección *Migr. 31-36* Filón defiende la idea de que los verdaderos bienes proceden de Dios como una dispensación suya: el hombre –representado aquí en la figura de José– que recibe de Dios esos beneficios no necesita ya esfuerzo ni ejercitación para obtenerlos, pues en ese caso «se ofrecen sin intervención de la técnica» (*Migr. 31.4*); tales bienes recibidos son, además, mucho mejores que los que el alma puede extraer por sí misma. Filón invoca como testimonio de esta idea una experiencia personal que le habría sucedido en reiteradas oportunidades y que concerniría a su trabajo de autor: algunas veces, al acometer esa tarea, a pesar de tratar con cuestiones muy bien conocidas por él, se encuentra incapaz de continuar con lo escrito y se queda admirado de la fuerza de Dios «del que depende abrir la matriz del alma»

²² No puedo suscribir completamente, por eso, la siguiente afirmación de Runia: «The image here focuses on the weakening on attraction, perhaps inspired by two famous examples, Plato *Ion* 536a (the weakening of poetic inspiration)» (*Opif. 141 ad loc.*).

(*Migr.* 34). A lo que le sucede en esas ocasiones, Filón lo contrapone con lo que experimenta en otras:

ἔστι δὲ ὅτε κενὸς ἐλθὼν πλήρης ἐξαίφνης ἐγενόμην ἐπινηφομένων καὶ σπειρομένων ἄνωθεν ἀφανῶς τῶν ἐνθυμημάτων, ὡς ὑπὸ κατοχῆς ἐνθέου κορυβαντιῶν καὶ πάντα ἀγνοεῖν ... σχεδὸν γὰρ ἐρμηνεύει εὕρεσιν, φωτὸς ἀπόλαυσιν.

Este texto filoniano se aproxima al *Ιόν* en el relato de la experiencia entusiástica que evoca el rapsoda: ante la ausencia de recursos (κενός / ἀπορεῖς) le ha advenido en ocasiones una abundancia de ideas (πλήρης ἐνθυμημάτων / εὐπορῶ, etc.) para desarrollar su tarea. Esa irrupción inspiradora acontece como fruto de una intervención del dios (ἐνθέου / θεία μοίρα). Filón menciona los mismos elementos que definen en el *Ιόν* el entusiasmo: ésta ocurre sólo de manera intermitente (ὅτε / ὅταν, ἐπειδάν, etc.) y repentina (ἐξαίφνης / εὐθύς), por lo cual se diferencia del dominio de una habilidad estable por parte del sujeto (οὐ τέχνη)²³.

Io 532b8-c4: Τί... ὅταν μὲν τις περὶ ἄλλου τοῦ ποιητοῦ διαλέγεται, οὔτε προσέχῃ τὸν νοῦν ἀδυνατῶ τε καὶ ὀτιοῦν συμβαλέσθαι λόγου ἄξιον..., ἐπειδάν δὲ τις περὶ Ὀμήρου μνησθῆ, εὐθύς ... εὐπορῶ ὅτι λέγω.

Io 533c5-6: περὶ Ὀμήρου κάλλιστ' ἀνθρώπων λέγω καὶ εὐπορῶ.

Io 535b2-c2: ὅταν εὖ εἶπης ἔπη καὶ ἐκπλήξης μάλιστα τοὺς θεωμένους ..., τότε πότερον ἔμφρων εἶ ἢ ἔξωσαντοῦ γίγνη καὶ παρὰ τοῖς πράγμασιν οἰεταί σου εἶναι ἢ ψυχῆ οἷς λέγεις ἐνθουσιάζουσα.

Io 536b5-c1: ἐπειδάν μὲν τις ἄλλου τοῦ ποιητοῦ ἄδη, καθεύδεις τε καὶ ἀπορεῖς ὅτι λέγης, ἐπειδάν δὲ τούτου τοῦ ποιητοῦ φθέγγεταιί τις μέλος, εὐθύς ... εὐπορεῖς ὅτι λέγης.

Io 536c6-d3: περὶ μὲν Ὀμήρου ὅταν τις μνησθῆ, εὐπορεῖς, περὶ δὲ τῶν ἄλλων ἀπορεῖς ... σὺ περὶ μὲν Ὀμήρου εὐπορεῖς, περὶ δὲ τῶν ἄλλων οὐ, ὅτι οὐ τέχνη ἀλλὰ θεία μοίρα.

²³ El *Ιόν* insiste en el hecho de que la experiencia de la inspiración contrasta con el dominio de habilidades técnicas que el sujeto posee y de las que puede disponer en el caso que lo requiera. Filón parece hacerse cargo de esta oposición: ver textos 7 y 10.

El inspirado, cuando abandona el estado de carencia y recibe recursos, permanece, sin embargo, respecto de los contenidos que compone y transmite, en su condición de ignorancia (ἀγνοεῖν / μηδὲν εἰδώς). Los dos autores anotan, además, que el proceso de inspiración da por resultado un descubrimiento (o invención, εὑρεσιν / εὑρημά τι Μοισᾶν) el cual, sin embargo, no es de autoría humana sino divina como se puede observar en las referencias que siguen:

Io 534d6-534e4: αὐτὸς λέγει, «εὑρημά τι Μοισᾶν.» ... οὐκ ἀνθρώπινά ἐστιν τὰ καλὰ παῦτα ποιήματα οὐδὲ ἀνθρώπων, ἀλλὰ θεῖα καὶ θεῶν.

Io 542a4-5: κατεχόμενος ἐξ Ὀμήρου μηδὲν εἰδώς πολλὰ καὶ καλὰ λέγεις περὶ τοῦ ποιητοῦ.

4. *Her. 69.1-71.1*

Her. forma parte, con otros diecinueve tratados, del así denominado Comentario alegórico que Filón dedica a la primera parte del *Génesis*; específicamente a *Ge.* 15.2-28. Como su nombre indica, *Her.* se ocupa de la promesa que Dios hace a Abraham de recibir un heredero y una tierra. Mientras asume el sentido literal de la referencia al descendiente, Filón interpreta también que ella es figura alegórica del amante de la sabiduría (63) representado aquí por Abraham. Nuestro pasaje se sitúa en el marco más amplio de la presentación de los rasgos que habrían de caracterizar al heredero que Dios ha prometido al patriarca (39-89); entre ellos se requiere emprender una salida de sí o migración mediante la cual el alma debe abandonar el enclave corpóreo de esta existencia para iniciar el viaje de retorno hacia su Creador.

πόθος οὖν εἴ τις εἰσέρχεται σε, ψυχῇ, τῶν θεῶν ἀγαθῶν κληρονομήσαι, μὴ μόνον «γῆν», τὸ σῶμα, καὶ «συγγένειαν», τὴν αἰσθησις, καὶ «οἶκον πατρός». (*Ge.* 12.1), τὸν λόγον, καταλίπης, ἀλλὰ καὶ σαυτὴν ἀπόδραθι καὶ ἔκστηθι σεαυτῆς, ὥσπερ οἱ κατεχόμενοι καὶ κορυβαντιῶντες βακχευθεῖσα καὶ θεοφορηθεῖσα κατὰ τινα προφητικὸν ἐπιθειασμόν: ἐνθουσιώσης γὰρ καὶ οὐκέτ' οὔσης ἐν ἑαυτῇ διανοίας, ... κλῆρος οὗτος.

El entusiasmo propio de los profetas comparece sólo si el alma queda fuera de sí misma, esto es, en un estado de éxtasis; esta descripción aproxima el caso del profeta al del poeta que también en el *Ión* debe quedar despojado de su ser y control: la inspiración divina requiere, pues, una peculiar condición psicológica de estar fuera de sí (ἔκστηθι / οὐκ ἔμφορες, ἔκφρων), que

afecta a las facultades racionales (διανοίας / νοῦς) de las que el sujeto se ve despojado (οὐκέτ' οὔσης ἐν ἑαυτῇ / μηκέτι ἐν αὐτῷ ἐνῆ).

Io 533e4-534b6: διὰ δὲ τῶν ἐνθέων τούτων ἄλλων ἐνθουσιαζόντων ὁρμαθὸς ἐξαρτᾶται. πάντες γὰρ οἱ τε τῶν ἐπῶν ποιηταὶ οἱ ἀγαθοὶ οὐκ ἐκ τέχνης ἀλλ' ἐνθεοὶ ὄντες καὶ κατεχόμενοι ... λέγουσι ποιήματα ..., ὥσπερ οἱ κορυβαντιῶντες οὐκ ἔμφρονες ὄντες ὀρχοῦνται, οὕτω καὶ οἱ μελοποιοὶ οὐκ ἔμφρονες ὄντες τὰ καλὰ μέλη ταῦτα ποιοῦσιν ..., βακχεύουσι καὶ κατεχόμενοι, ὥσπερ αἱ βάρκλαι... κατεχόμεναι, ἔμφρονες δὲ οὔσαι οὐ, ... οὐ πρότερον οἷός τε ποιεῖν πρὶν ἂν ἐνθεὸς τε γένηται καὶ ἔκφρων καὶ ὁ νοῦς μηκέτι ἐν αὐτῷ ἐνῆ.

A diferencia de la descripción platónica, Filón pormenoriza los distintos momentos que preceden al éxtasis: la salida de la dimensión corpórea, emocional, discursiva e, incluso, intelectual. En esta medida, el alejandrino demarca cuatro instancias en que se concretaría el fenómeno de la inspiración; si bien el *Íón* no perfila ese deslindamiento, sí encontramos una distinción de cierta similitud en *Phdr.* (244b-249d).

5. *Her.* 259.2-260.3

El siguiente pasaje comenta *Ge.* 15.12 que describe el éxtasis de Abraham, típico de los profetas y el mejor de todos.

γὰρ ἴδιον μὲν οὐδὲν ἀποφθέγγεται, ἀλλότρια δὲ πάντα ὑπηχοῦντος ἐτέρου: φαύλω δ' οὐ θέμις ἐρμηνεῖ γενέσθαι θεοῦ, ὥστε κυρίως μοχθηρὸς οὐδεὶς ἐνθουσιᾷ, μόνῳ δὲ σοφῷ ταῦτ' ἐφαρμόττει, ἐπεὶ καὶ μόνος ὄργανον θεοῦ ἔστιν ἡχεῖον, κρουόμενον καὶ πληττόμενον ἀοράτως ὑπ' αὐτοῦ. πάντας γοῦν ὁπόσους ἀνέγραψε δικαίους κατεχομένους καὶ προφητεύοντας εἰσήγαγεν.

Junto al entusiasmo (ἐνθουσιᾷ / ἐνθουσιαζόντων) y a la posesión divina (κατεχομένους / κατεχόμενοι), el alejandrino añade aquí, al igual que lo hace Platón, la idea de que el inspirado es intérprete (ἐρμηνεῖ / ἐρμηνέα, ἐρμηνῆς, ἐρμηνεύειν), y más específicamente un vehículo que comunica mensajes divinos (ὄργανον θεοῦ / ὁ θεὸς ἐξαρούμενος τούτων τὸν νοῦν τούτοις χρῆται ὑπηρεταίς). Ese intérprete es, en ambos casos, mediador²⁴ entre Dios y los

²⁴ Según la tesis de Levison 1995, p. 194, la inspiración advendría al hombre no directamente de Dios, sino a través del espíritu divino. Según defiende Levison, el alejandrino habría acogido de Platón la idea de mediación y la habría incorporado a la tradición bíblica. Quizás

destinatarios, pero no autor del discurso que profiere (ἴδιον οὐδὲν ἀποφθέγγεται / ὁ θεὸς αὐτὸς ἐστὶν ὁ λέγων).

Io 530c3-4: τὸν γὰρ ῥαμφιδὸν ἐρμηνεῖα δεῖ τοῦ ποιητοῦ τῆς διανοίας γίνεσθαι τοῖς ἀκούουσι.

Io 533e4-5: διὰ δὲ τῶν ἐνθέων τούτων ἄλλων ἐνθουσιαζόντων ὄρμαθὸς ἐξαρτᾶται.

Io 534c7-8: ὁ θεὸς ἐξαιρούμενος τούτων τὸν νοῦν τούτοις χρῆται ὑπερέταις.

Io 534d2-4: οὐχ οὗτοί εἰσιν οἱ ταῦτα λέγοντες ... ἀλλ' ὁ θεὸς αὐτὸς ἐστὶν ὁ λέγων.

Io 534e4-5: ἡ ἐρμηνῆς εἰσιν τῶν θεῶν, κατεχόμενοι ἐξ ὅτου ἂν ἕκαστος κατέχηται.

Io 535a4-5: καὶ μοι δοκοῦσι θεῖα μοῖρα, ἡμῖν παρὰ τῶν θεῶν ταῦτα οἱ ἀγαθοὶ ποιηταὶ ἐρμηνεύειν.

A diferencia del entusiasmo platónico, en su texto Filón correlaciona la inspiración profética con el estatuto moral del inspirado, es decir, la más alta sabiduría parece ser concedida al individuo mejor preparado en el ejercicio de las virtudes, y no a aquel que lo está exclusivamente en el campo intelectual. Hay que señalar, además, que en el *Ión* platónico la figura del intérprete adopta dos sentidos disímiles: según el proemio, el *hermēneús* debería comprender el significado de lo que ha compuesto el poeta (530c), mientras que en el discurso central ser sólo portavoz sin necesidad de cualquier comprensión (534e4, 535a9). Al parecer, Filón adoptaría en este pasaje la noción platónica de intérprete tal como ésta es empleada en el discurso central.

6. *Her.* 264.1-4

El siguiente pasaje se ubica en el marco del tratamiento filoniano del éxtasis profético: para que ese éxtasis tenga lugar es necesario que el intelecto deje paso a la posesión divina.

el *Ión* podría contribuir a acentuar la idea de que quienes mediarían serían seres personales, pues también en este diálogo los mediadores lo son (musas, coreutas, poetas, rapsodas).

ἕως μὲν οὖν ἔτι περιλάμπει καὶ περιπολεῖ ἡμῶν ὁ νοῦς μεσημβρινὸν οἶα φέγγος εἰς πᾶσαν τὴν ψυχὴν ἀναχέων, ἐν ἑαυτοῖς ὄντες οὐ κατεχόμεθα.

Este pasaje recoge la idea de que la inspiración, fuente del éxtasis divino, adviene cuando el hombre deja inoperante el uso de su intelecto (ambos autores emplean aquí ὁ νοῦς). Una vez más, Filón recurre para ello al mismo giro que Platón emplea para designar el estado de posesión divina (κατεχόμεθα / κατεχόμενοι).

Io 533e6-534b6: ἔνθεοι ὄντες καὶ κατεχόμενοι... λέγουσι ποιήματα ... κοῦφον γὰρ χρῆμα ποιητῆς ἔστιν ..., καὶ οὐ πρότερον οἷός τε ποιεῖν πρὶν ἂν ἐνθεός τε γένηται καὶ ἔκφρων καὶ ὁ νοῦς μηκέτι ἐν αὐτῷ ἐνῆ.

7. *Mos. I* 277.5-278.1

Tras la victoria de los judíos en la guerra contra los amorreos, Balac, rey vecino de los hebreos, decidió, preso del miedo, convocar al mago Balaam, a fin de que con su técnica de la adivinación consiguiera la benevolencia divina para su propio pueblo. La así denominada saga de Balac y Balaam (*Mos. I* 263-314) se encuentra en el marco del comentario a *Nu. 22.2–24.25*. En la exposición de esa saga, Filón distingue el verdadero tipo de profecía –la de Moisés– de aquella que ejerce el mago Balaam.

ἔξω δὲ προελθὼν ἔνθους αὐτίκα γίνεται, προφητικοῦ πνεύματος ἐπιφοιτήσαντος, ὃ πᾶσαν αὐτοῦ τὴν ἔντεχον μαντικὴν ὑπερόριον τῆς ψυχῆς ἦλασε: θέμις γὰρ οὐκ ἦν ἱερωτάτη κατοκωχῆ συνδιαϊτᾶσθαι μαγικὴν σοφιστείαν. εἴθ' ὑποστρέψας καὶ τὰς τε θυσίας ἰδὼν καὶ τοὺς βωμοὺς φλέγοντας ὥσπερ ἔρμηνεὺς ὑποβάλλοντος ἑτέρου θεσπίζει τάδε.

La adivinación, falsa profecía, es enfáticamente dissociada por Filón de la auténtica que procede no del ejercicio de una habilidad sino de una inspiración; en este sentido, Balaam sólo es poseído por Dios una vez que su pseudo-arte queda completamente expulsado de su alma. En tal contexto aparecen nuevamente, como en textos anteriores, motivos concernientes a la inspiración: que implica una posesión divina (κατοκωχῆ; citado antes *Io* 536c2: κατοκωχῆ), que el intérprete comunica un mensaje de otro (citado

antes *Io* 534e4, 535a9: ἐρμηνῆς), que ésta tiene lugar en el alma como se puede ver en estos pasajes:

Io 534a4-5: ὥσπερ αἱ βάκχαι ἀρύονται ἐκ τῶν ποταμῶν μέλι καὶ γάλα κατεχόμεναι, ἔμφρονες δὲ οὔσαι οὐ, καὶ τῶν μελοποιῶν ἢ ψυχῇ τοῦτο ἐργάζεται.

Io 535b7-c2: πότερον ἔμφρων εἶ ἢ ἔξω σαντοῦ γίγνη καὶ παρὰ τοῖς πράγμασιν οἶταί σου εἶναι ἢ ψυχῇ οἷς λέγεις ἐνθουσιάζουσα.

Io 536a1-3: ὁ δὲ θεὸς διὰ πάντων τούτων ἔλκει τὴν ψυχὴν ὅποι ἂν βούληται τῶν ἀνθρώπων.

Io 536b8-c1: ὀρχεῖται σου ἢ ψυχῇ καὶ εὐπορεῖς ὅτι λέγης.

Ahora bien, a lo anterior hay que sumar que en la referencia a τὴν ἔντεχον μαντικὴν Filón opone la inspiración a la *technê* de un modo similar a como parece emerger del *Ión* platónico (también así en *Phdr.* 245a). Es interesante añadir que en este pasaje Filón contrapone además la inspiración divina al engaño sofisticado²⁵; esta tesis podría ser asociada al *Ión* en la medida en que, como se ha interpretado en ocasiones, la discusión central de ese diálogo podría tener como blanco la retórica sofisticada²⁶.

8. *Mos.* I 286.I-7

En el contexto general anterior encontramos el siguiente pasaje:

ὁ δ' ἄτε χεῖρων ἐκείνου, καίτοι πρὸς τὰς ἐπιφερομένας κατηγορίας ἀπολογία μᾶλλον χρώμενος ἀληθεῖ, ὡς οὐδὲν ἴδιον λέγοι, κατεχόμενος δὲ καὶ ἐνθουσιῶν διερμηνεύει τὰ ἑτέρου, δέον μὴ κέτ' ἐπακολουθεῖν ἀλλ' οἴκαδε ἀπαίρειν, ἐτοιμότερον τοῦ παραπέμποντος προεξέτρεχεν.

Acercan este pasaje a los textos platónicos los siguientes elementos: la fórmula de la posesión (como en *Io* 533e7: ἐνθουσιάζοντων, 533e5: κατεχόμενοι),

²⁵ Decharneux 1990, p. 126 señala que la preocupación por los honorarios y el orgullo acercan la figura de Balaam a la tipificación de los sofistas. Ver también *Det.* 71 donde se califica de 'sofista' al adivino.

²⁶ Es la tesis de Flashar 1958; también Griswold 2012 y Dalfen 2004, p. 111.

la referencia a que la tarea de interpretar consistiría en la transmisión de un mensaje ajeno (*Io* 534d2: οὐχ οὗτοί εἰσιν οἱ ταῦτα λέγοντες «no son ellos los que dicen estas cosas») y el deslindamiento de interpretación y autoría: *Io* 530c3: τὸν γὰρ ῥαψῳδὸν ἐρμηνέα. También (ya citados) *Íón* 534e4: ἐρμηνῆς εἰσιν τῶν θεῶν; *Íón* 535a9: οἱ ἀγαθοὶ ποιηταὶ ἐρμηνεύειν.

9. *Spec. I* 65.1-8

En *Spec.*, tras haber comentado el decálogo como ley genérica que engloba otras normas particulares, Filón se dedica a exponer las que denomina leyes especiales; en *Spec. I* se ocupa, específicamente, de la prohibición de reconocer como dioses a los astros. El párrafo *Spec. I* 65 contrapone la práctica de la adivinación, castigada por Moisés como una forma de idolatría, a la auténtica profecía.

τις ἐπιφανεῖς ἐξαπιναίως προφήτης θεοφόρητος θεσπιεῖ καὶ προφητεύσει, λέγων μὲν οἰκεῖον οὐδέν –οὐδὲ γάρ, εἰ λέγει, δύναται καταλαβεῖν ὃ γε κατεχόμενος ὄντως καὶ ἐνθουσιῶν-, ὅσα δ' ἐνηχεῖται, διελεύσεται καθάπερ ὑποβάλλοντος ἑτέρου: ἐρμηνεῖς γάρ εἰσιν οἱ προφήται θεοῦ καταχρωμένου τοῖς ἐκείνων ὀργάνοις πρὸς δῆλωσιν ὧν ἂν ἐθελήσει.

Este texto presenta un paralelismo con los ya citados κατεχόμενοι y ἐνθουσιαζόντων (*Íón* 533e5-7) en lo concerniente al estado de entusiasmo y posesión divina asociado al fenómeno de la inspiración. Ahora bien aquí se menciona expresamente un nuevo aspecto, a saber, que el profeta no adquiere ninguna comprensión del mensaje que transmite mientras revela los oráculos del caso (καταλαβεῖν). Esta inspiración hace del profeta un ser momentáneamente *alogos*. Al igual que el poeta platónico del *Íón*, el profeta filoniano ejerce su tarea aquí sin la asistencia del *lógos*. Esto explica que, por consiguiente, ese mensaje procede de otro, mientras que el mediador es sólo instrumento (τοῖς ἐκείνων ὀργάνοις, y en *Íón*: ὑπηρέταις).

10. *Spec. IV* 48.5 – 49.6

En *Spec. IV* Filón comenta los tres últimos mandamientos del decálogo; y, al ocuparse del concerniente a los falsos testimonios, dedica su atención nuevamente a la práctica del arte adivinatoria y, otra vez, la distingue de la profecía.

εἰσὶ δ' οὗτοι τερατοσκόποι καὶ οἰωνοσκόποι καὶ θύται καὶ ὅσοι ἄλλοι μαντικὴν ἐκπονοῦσι τὴν σὺν τέχνῃ κακοτεχνίαν, εἰ δεῖ τάληθές εἰπεῖν, ἐπιτηδεύοντες, παράκομμα τῆς ἐνθέου κατοκωχῆς καὶ προφητείας. προφήτης μὲν γὰρ οὐδὲν ἴδιον ἀποφαίνεται τὸ παράπαν, ἀλλ' ἔστιν ἐρμηνεὺς ὑποβάλλοντος ἐτέρου πάνθ' ὅσα προφέρεται, καθ' ὃν χρόνον ἐνθουσιᾷ γενονῶς ἐν ἀγνοίᾳ, μετανισταμένου μὲν τοῦ λογισμοῦ καὶ παρακεχωρηκότος τὴν τῆς ψυχῆς ἀκρόπολιν.

Filón desconecta la inspiración de la mántica pagana, que, como dice el texto 7, pretende parecerse pero en realidad la falsifica²⁷. Esa apariencia de inspiración da lugar a un tipo de interpretación que es completamente diferente de la que realiza el profeta, porque no transmite un mensaje divino sino que rechaza la palabra de Dios y se apoya en la observación de signos sensibles²⁸. El problema de discernir la genuina de la falsa inspiración no se plantea, en cambio, en la presentación platónica. También en el texto 7, se explicita que la falsa inspiración es ejercitada técnicamente, mientras que la genuina tiene lugar allí donde las facultades humanas quedan suspendidas. En esto resuena la discrepancia entre inspiración y *technê* que articula la discusión principal del *Ión* platónico (μαντικὴν ἐκπονοῦσι τὴν σὺν τέχνῃ κακοτεχνίαν; *Ión* 542a4: μὴ τεχνικὸς εἶ, ἀλλὰ ... κατεχόμενος «no eres un experto, ... sino que estás poseído»). En sintonía con las comparaciones del diálogo platónico se registran aquí las menciones al estado de ignorancia (ἐν ἀγνοίᾳ; *Io* 542a6: μηδὲν εἰδῶς) que afecta al sujeto inspirado, a la posesión divina, al alma (*Io* 536a2.b8: ἡ ψυχῆ) como lugar donde ocurre la inspiración (ἐνθουσιᾷ; el ya citado *Io* 533e5-7) y al intérprete (ἐρμηνεὺς; los ya citados *Io* 530c3, 534e4, 535a9) como quien, desprovisto de discernimiento, comunica un mensaje de otro (οὐδὲν ἴδιον; el ya citado *Io* 534d2).

11. *Praem.* 58.1-7

En *Praem.* 58 Filón usa la comparación del hierro atraído por el imán para aludir a la fuerza que impulsa a Abraham a salir del estado de cautiverio que

²⁷ Sobre la idea de pseudo-profeta véase Reiling 1971, pp. 151 y 154.

²⁸ Al respecto puede verse, Decharneux 1990, pp. 127-128 y 132.

lo mantenía instalado en la sofistería de los caldeos y llegar así a la situación de auténtico sabio²⁹.

ὁ μὲν οὖν πρῶτος πρὸς ἀλήθειαν ἐκ τύφου μεταθέμενος καὶ τῆς ἐν τοῖς μαθήμασι Χαλδαϊκῆς τερθρείας ὑπεριδὼν ἔνεκα τελειοτέρας ὄψεως ... καθάπερ τὸν σίδηρόν φασιν ὑπὸ λίθου τῆς μαγνήτιδος ἔλκεσθαι, ἀντὶ σοφιστοῦ γενόμενος ἐκ διδασκαλίας σοφός.

Como se puede constatar Filón retiene la imagen platónica del magnetismo –citada en texto– para ilustrar ahora la motivación que pone en movimiento a Abraham en su partida de Caldea. Conservando el sentido de la versión literal del pasaje, en el que desempeña su función la imagen del *Íon*, el alejandrino trasvasa ese nivel y suministra una interpretación alegórica del mismo, a saber, se trata aquí del pasaje de la mántica a la contemplación, fruto de una inspiración divina.

12. *Contempl. 12.1 – 13.1*

Este pasaje se inscribe en el marco de la presentación de una comunidad de hombres y mujeres, llamados terapeutas, que dedican su vida a la contemplación y al servicio del así denominado Existente; esta vida conduce, según Filón, a la felicidad perfecta.

οἱ δὲ ἐπὶ θεραπείαν ἰόντες οὔτε ἐξ ἔθους οὔτε ἐκ παραινέσεως ἢ παρακλήσεως τινων, ἀλλ’ ὑπ’ ἔρωτος ἀρπασθέντες οὐρανοῦ, καθάπερ οἱ βακχεύομενοι καὶ κορυβαντιῶντες ἐνθουσιάζουσι, μέχρις ἂν τὸ ποθοῦμενον ἴδωσιν.

Io 533e8-a1.4: ὥσπερ οἱ κορυβαντιῶντες οὐκ ἔμφρωνες ὄντες ... βακχεύουσι καὶ κατεχόμενοι, ὥσπερ αἱ βάκχαι.

Io 533e5: ἐνθουσιάζόντων.

Como se puede comprobar, Filón ha asumido en este pasaje el motivo del frenesí que afecta a las bacantes y coribantes en los ritos dionisiacos. Sin embargo, la mención a un amor de índole celestial (ὑπ’ ἔρωτος ἀρπασθέντες

²⁹ En *Gig.* 44, 4 Filón contraponen los hechizos del placer a la belleza de la virtud y compara esta última a un ‘ímán férreo’ (ὡς σιδηρῆτις) que arrastra y atrae.

οὐρανίου) procede no del *Ión* sino del *Smp.* (211d)³⁰; tampoco la referencia al cielo (οὐρανίου) proviene de nuestro diálogo, sino de la imagen del *huperouranós* que Platón apunta *Phdr.* (247c).

IV. CONSIDERACIONES FINALES A PARTIR DE LOS DATOS OBTENIDOS

Con base en el rastreo intertextual anterior, cabe consignar ya algunos resultados concernientes a la presencia del *Ión* platónico en los escritos filonianos. A partir de esta recolección de datos, es posible esbozar también algunas conjeturas que, si bien habrán de ser probadas en trabajos futuros, parecen desprenderse de ellos y pueden ser de utilidad con vistas a intentar reconstruir sistemáticamente los elementos estructurales que, según Filón, intervienen en el fenómeno de la inspiración divina.

La delimitación puntual de los ecos platónicos en el *corpus* filoniano evidencia dos resultados de carácter general, alrededor de los cuales se articulan a su vez otros de índole particular. Por un lado, el examen intertextual ha llevado a comprobar que, efectivamente, existe apoyo para sostener que Filón ha conocido la pequeña obra de Platón y que la ha empleado en sus escritos. Por otro lado, esa misma indagación ha conducido también a determinar con precisión qué secciones del *Ión* presentan particular paralelismo en el *corpus* filoniano, es decir, aquellos pasajes de la obra del alejandrino que reflejan similitudes con el *Ión* platónico. En esos textos predominan las expresiones del discurso central de ese diálogo; parlamento sobre la inspiración divina en tanto fenómeno que origina, excluyendo otra autoría, la producción de un tipo peculiar de discursos. De ese largo parlamento socrático, Filón retiene, como digo, el tópico principal de la inspiración divina, y además motivos literarios relevados con expresiones de idéntica terminología a la empleada por Platón en ese discurso. En la breve reseña del *Ión*, anoté que, al introducir la referencia a la inspiración divina, Sócrates se valía de dos comparaciones.

La primera, así denominada de la cadena magnética, ilustra la idea de que la inspiración es una suerte de fuerza que le adviene al poeta, que procede de las Musas y que se contagia entre los entusiasmados; y, la segunda

³⁰ Levison 1995, p. 203 defiende que el *eros* platónico de *Smp.*, *daimon*-mediador, sería antecedente de la idea filoniana del espíritu divino que inspira. Véase *Smp.* 202d donde *eros* es mediador e intérprete.

comparación, que se vale de la imagería de los ritos dionisiacos, da cauce a la idea de que lo que impulsa a componer es una posesión divina del tipo de un frenesí. Ambas comparaciones son asumidas por Filón, si bien cada una de ellas en una recepción de diverso nivel. En efecto, sólo en tres lugares el alejandrino se vale de la primera comparación, y ella no es usada para referirse a la inspiración divina como hace el Sócrates platónico, sino para aludir a temáticas completamente diferentes. Teniendo en cuenta esto, cabe indicar que, al menos en algunas oportunidades, Filón no encuentra ningún impedimento para introducir, conforme a los comentarios que le exige su texto, las variaciones que considera pertinente dentro de las versiones platónicas del caso³¹. Al mismo tiempo, la notable similitud, en el caso de *Opif.* 141.6-15, con la imagen de la cadena magnética del *Íón* es una evidencia valiosa de que Filón habría tenido un contacto muy directo con esta obra platónica.

Ahora bien, la mayoría de los pasajes filonianos que presentan similitudes con el *Íón* platónico recoge elementos procedentes de la segunda comparación arriba indicada. Todos esos textos concernientes a la posesión y al éxtasis son recogidos por Filón para referirse exactamente al mismo tópico para el que fueron introducidas en el *Íón*, esto es, para ilustrar el fenómeno de la inspiración divina. En estos casos se observa que, por una parte, el alejandrino asume esos motivos platónicos de la imagería mítica y los incorpora en sus comentarios específicamente como recursos literarios o retóricos; recepción que en su caso podría responder a la práctica helenística de incorporar figuras procedentes del acervo cultural. Además de esto, hay que advertir que la lectura de Filón evidencia, en cambio, que para él este tópico, a diferencia de lo que quizás es el caso del diálogo platónico, no es un recurso literario, más o menos lúdico, ornamental o, incluso, provisto de ironía, sino un fenómeno fundante de la producción e interpretación de un especial tipo de discursos, y que, por tanto, él está asumiendo ese motivo platónico completamente en serio³². En tal medida, a mi modo

³¹ Al respecto es interesante anotar la observación de Amir 1988, p. 435: «Philo, alone among Hellenistic Jewish writers, makes free use of pagan cult terminology».

³² Esta lectura por así decir 'seria' tendrá una enorme fortuna en la recepción posterior de la idea platónica de inspiración divina; por ejemplo, en M. Ficino. Recién con la revisión crítica del *Íón* platónico, que tiene lugar en el contexto de los estudios filológicos iniciados y desarrollados por Schleiermacher, y tras él muchos otros, se amplía el espectro de posibilidades interpretativas de ese motivo central.

de ver, independientemente de cuál haya sido el propósito de Platón al introducir en su diálogo el discurso central, la lectura filoniana del mismo devela que, en la obra del alejandrino, el tópico de la inspiración divina adopta el carácter de una genuina doctrina, es decir, no ya en tanto giro literario e ilustrativo sino dando por cierto que la inspiración resulta un fenómeno psicológico que afecta a determinados sujetos en determinadas circunstancias, y que es la condición necesaria para la producción de discursos de naturaleza particularmente vinculante.

Por lo que respecta a la realidad de la inspiración divina, según el alejandrino, ella está constituida por elementos estructurales que ya aparecen en la presentación platónica de la misma, los cuales son también tenidos por ciertos en tanto rasgos individuales; quiero decir que Filón toma en serio no sólo el tópico platónico de la inspiración en general, sino que asume, además, con el mismo sentido los componentes centrales que contribuyen a configurar esa realidad. Del *Ión* platónico el alejandrino retiene la idea de que, en primer lugar, la inspiración divina es una experiencia psicológica que el sujeto inspirado puede relatar, pero no explicar; que ese sujeto inspirado experimenta una inicial carencia de recursos para componer (*aporía*), luego el advenimiento repentino de abundantes recursos (*euporía*) y, finalmente, un concomitante estado de ignorancia concerniente a los contenidos que le son inspirados; que, conectado con esto, el carácter repentino e intermitente de la inspiración es una prueba de que el mensaje de esa composición no es resultado de una disposición estable por parte del sujeto inspirado y que, por tanto, no hay que creer que la autoría es suya o, por lo menos, exclusiva ni principalmente suya; y, por último, que la inspiración requiere un estado psicológico previo de éxtasis consistente en un despojo de las facultades racionales, por lo que el sujeto inspirado (técnica) es únicamente instrumento para la comunicación o interpretación de un mensaje.

A partir de estos datos creo que será posible reconstruir, con una base (hasta ahora no) comprobada, los términos exactos en que tiene lugar la apropiación filoniana de ciertos tópicos platónicos. Ello permitirá, a mi entender, sacar en firme también conclusiones concernientes a la cuestión de si Filón ha acuñado, y en qué medida, una doctrina filosófica propia sobre la base de motivos platónicos. Ahora bien, para estar en condiciones de formular válidamente una conclusión de esta índole, es decir, de carácter sistemático, se requiere acometer el estudio de la presencia de otros textos

platónicos en los escritos de Filón de Alejandría. Por lo que se refiere a nuestro tópico queda pendiente para un trabajo futuro la exploración del campo provisto en esta dirección por otros diálogos platónicos (*Ap.*, *Phdr.*, *Smp.*, *Ti.* y *Lg.*).

Sería difícil exagerar la importancia de reconstruir lo que cabría denominar teoría filoniana sobre la inspiración divina, en la medida en que ella provee el marco para explicar nada menos que la santidad de los libros sagrados. Para dimensionar el alcance de esta tesis, *i.e.* la Escritura es un libro inspirado por Dios y por tanto sagrado, cabe atender a dos de sus consecuencias. Debido al posicionamiento especial del texto, se requiere un tipo también específico de acceso hermenéutico a él. En consecuencia, Filón implementa un método que permite hacerse cargo del sentido de esos libros: si ellos proceden de Dios, entonces su comprensión no puede quedar anclada en la instancia literal (por ejemplo, de sus secciones narrativas) sino que ha de recaer en su significado más profundo. Así se explica el recurso filoniano a la lectura alegórica; método éste que alcanzará enorme fortuna en la hermenéutica cristiana posterior como, por ejemplo, en el caso de Orígenes³³. En segundo lugar, esa tesis se vincula con la cuestión de la autoría de los libros inspirados. Si bien Filón considera que ellos proceden de Dios, esto no deja de plantearle problemas, pues esos libros incorporan algunas secciones que no parecerían condecir de un mensaje dictado por Dios; una vía de explicar esto sería adjudicar tales falencias a la intervención del intérprete humano en la composición. En este escenario habría que explicar cómo articular ambas autorías, esto es, explicar si Dios habría tomado a su intermediario humano como un mero instrumento ventrílocuo o si lo habría hecho partícipe de algún tipo de intervención en la composición; si la participación de ese autor humano afecta al nivel literal del texto o también a su nivel más profundo, etc.

Confrontar la presentación platónica del motivo de la inspiración con la filoniana parece ser un trabajo prometedor en vistas a recomponer, en un nivel sistemático, los términos que han configurado la teoría de la inspiración divina y ello comportaría también la posibilidad de organizar elementos nada anecdóticos del pensamiento del alejandrino.

³³ Al respecto, puede verse Runia 2009, pp. 215-216 y 227.

BIBLIOGRAFÍA

- Amir, J. 1988: «Authority and Interpretation of Scripture in the Writings of Philo», *Mikra*, pp. 421-453.
- Büttner, S. 2011: «Inspiration and inspired Poets in Plato's Dialogues», en P. Destrée y F. G. Herrmann (eds.), *Plato and the Poets*, Leiden, pp. 111-129.
- Capuccino, C. 2010: *Filosofía e Rapsodi. Testo, traduzione e commento dello Ione platonico*, Bolonia.
- Colson, F.H. y Whitaker, G.H. (y R. Marcus) 1929-1962: *Philo in Ten Volumes (and Two Supplementary Volumes)*, Loeb Classical Library, Londres - Cambridge, Mass.
- Dalfen, J. 1974: *Polis und Poesis. Die Auseinandersetzung mit der Dichtung bei Platon und seinen Zeitgenossen*, Múnich.
- Dalfen, J. 2004: *Platon Werke, Gorgias*, Übersetzung und Kommentar von Joachim Dalfen, Band VI 3, Gotinga.
- Decharneux, B. 1990: «Mantique et oracles dans l'oeuvre de Philon d'Alexandrie», *Kernos* 3, pp. 123-133.
- Filón de Alejandría. *Obras completas*, vol. I, edición dirigida por J. P. Martín, Editorial Trotta, Madrid 2009.
- Filón de Alejandría. *Obras completas*, vol. II, edición dirigida por J. P. Martín, Editorial Trotta, Madrid 2010.
- Filón de Alejandría. *Obras completas*, vol. III, edición dirigida por J. P. Martín en colaboración con M. Alesso, Madrid 2012.
- Filón de Alejandría. *Obras completas*, edición dirigida por J. P. Martín, Madrid, vol. V, 2009.
- Flashar, H. 1958: *Der Dialog Ion als Zeugnis platonischer Philosophie*, Berlín.
- Griswold, Ch. 2012: «Plato on Rhetoric and Poetry», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/plato-rhetoric/>>.
- Levison, J.R. 1995: «The Prophetic Spirit as an Angel According to Philo», *The Harvard Theological Review* 88, pp. 189-207.
- Liddell, H. – Scott, R., (LSJ) *A Greek-English Lexicon*, revised and augmented throughout by H. S. Jones with the assistance of R. McKenzie, Oxford, 1940.
- Martín, J. P. 1991: «El *Sofista* de Platón y el platonismo de Filón de Alejandría», *Méthexis* 4, pp. 81-99.
- Murray, P. 1996: *Plato on Poetry. Ion, Republic 376e-398b, Republic 595-608b*, Cambridge.
- Obras completas de Filón de Alejandría*, vol. IV-V, traducción, introducción y notas de J. M. Triviño, Buenos Aires 1976.
- Platonis opera*, vol. 3, recognovit brevisque adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet (ed.), Oxford 1903, 1968.

- Pohlenz, M. 1913: *Aus Platos Werdezeit*, Berlín.
- Radice, R. - Runia, D. 1988: *Philo of Alexandria: an annotated bibliography, 1937-1986*, Supplements to *Vigiliae Christianae*, Leiden - Nueva York - Copenhagen - Colonia.
- Reiling, J. 1971: «The use of *ψευδοπροφήτης* in the Septuagint, Philo and Josephus», *Novum Testamentum* 13, pp. 147-156
- Runia, D. 1986: *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, Leiden - Boston - Colonia.
- Runia, D. 1997: «The text of the platonic citations in Philo of Alexandria», en: Joyal, M. (ed.), *Studies in Plato and the Platonic Tradition. Essays Presented to John Whitaker*, Aldershot, pp. 261-291.
- Runia, D. 2001: *Philo of Alexandria. An annotated bibliography 1987-1996*, Supplements to *Vigiliae Christianae*, LVII, Leiden - Boston - Colonia.
- Runia, D. 2009: «Philo and the Early Christian Fathers», en Kamesar, A. (ed.): *The Cambridge Companion to Philo*, Cambridge, pp. 210-230.
- Runia, D. y Sterling, G. (ed.) 2007: *Studia Philonica Annual. Studies in Hellenistic Judaism*, vol. XIX, Atlanta.
- Schadewaldt, W., 1965⁴: *Von Homers Welt und Werk. Aufsätze und Auslegungen zur homerischen Frage*, Stuttgart.
- West, M.L. 1981: «The singing of Homer and the modes of early greek music», *JHS* 101, pp. 113-129.

Fecha de recepción de la primera versión del artículo: 11/08/2014

Fecha de aceptación: 25/11/2014

Fecha de recepción de la versión definitiva: 08/04/2015