



“El texto no se discute, se interpreta”. Dos modelos hermenéuticos: Platón y Filón de Alejandría¹

Carolina Delgado²

Recibido: 19 de octubre de 2015 / Aceptado: 22 de marzo de 2016

Resumen. En este artículo se examinan los móviles teóricos por los que Filón de Alejandría ha tomado en préstamo uno de los famosos tópicos empleados por Platón, a saber, el motivo de la ‘inspiración divina’. Para explorar este motivo, un lugar clave en el corpus platónico es el diálogo temprano *Íon*. Allí la inspiración divina es origen de cierta modalidad específica de interpretación. Un estudio inter-textual previo detecta que Filón ha hecho un uso considerable de ese diálogo, asumiendo de él específicamente el motivo de la inspiración. Al atender a tales textos se descubre, además, que ese tópico ha sido introducido tanto por Filón como por Platón en el marco de sus respectivas reflexiones hermenéuticas. La atención al tópico de la inspiración divina desemboca, pues, en el análisis de las continuidades y disrupciones que presentan esos dos modelos hermenéuticos. En la reflexión filoniana la dignidad del libro inspirado lleva a priorizar ‘lo que el texto dice’, de manera que ‘el texto no se discute, se interpreta’. Platón, por su parte, considera que la hermenéutica no puede detenerse ante la canonización de un libro, sino que ha de incorporar previamente el conocimiento y discusión del correlato externo al que un texto se refiere. En este trabajo se defiende que, contra lo que inicialmente podría parecer, ambos modelos no presentan, sin embargo, una disrupción sustancial.

Palabras clave: interpretación; inspiración divina; helenismo.

[en] “The text should not be discussed, it should be rather interpreted”. Two hermeneutical models: Plato and Philo of Alexandria

Abstract. This paper examines Philo of Alexandria’s reasons to assume one of the topics employed by Plato, i.e. the ‘divine inspiration’ motif. To explore this motif the Platonic earlier dialogue *Ion* is a key place. There, the divine inspiration originates a specific mode of interpretation. An inter-textual study detected previously that Philo considerably used this Platonic dialogue, specifically drawing the ‘inspiration’ motif. In attending to those texts it is discovered that both Philo and Plato introduced this topic within the framework of their respective thinking on Hermeneutics. The Platonic and Philonian similar use of the ‘divine inspiration’ topic prompts to reflect on the continuity and disruption between both hermeneutical models. According to Philo, the inspired book has a particular dignity and, then, prioritizes ‘what the text says’, so that ‘the text should not be discussed, it should be rather interpreted’.

¹ 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*”, proyecto financiado por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina. He tomado la expresión “el texto no se discute, se interpreta” de Martín en Filón de Alejandría. *Obras completas*, vol. I, edición dirigida por J. P. Martín, Editorial Trotta, Madrid, 2009, p. 26. Agradezco a los evaluadores de *Anales* la atenta lectura que dispensaron a la primera versión de este trabajo; sus indicaciones fueron de gran utilidad para la elaboración de esta segunda.

² Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y Universidad Nacional de General Sarmiento, Argentina
cdelgado@ungs.edu.ar

According to Plato, the interpretation should not stop at a canonized book, but should involve the knowledge of extra-linguistic object. This paper tries to show that, against what it might seem, Platonic and Philonian hermeneutical models do not present substantial disruptions.

Keywords: interpretation; divine inspiration; hellenism.

Sumario. 1. El texto inspirado y el modo adecuado de acceder a su sentido; 2. El motivo de la inspiración divina: presencia del *Ión* platónico en el *corpus* filoniano; 3. Inspiración divina: primer modelo hermenéutico presentado en el *Ión*; 4. El conocimiento de la *techne*: el segundo modelo hermenéutico presentado en el *Ión*; 5. Confrontación; 6. Conclusión; 7. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Delgado, C. (2017) ““El texto no se discute, se interpreta”. Dos modelos hermenéuticos: Platón y Filón de Alejandría”, en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 34 (1), 49-64.

La sentencia arriba consignada, “el texto no se discute, se interpreta”, expresa una de las ideas clave que organiza el modelo hermenéutico de Filón. Y, como veremos, es una idea que Platón no suscribe. Según el alejandrino, el libro con el que él trata es un texto del todo peculiar, pues recoge un mensaje inspirado por Dios. La Escritura, por su naturaleza, no puede sino alojar un contenido verdadero, de modo que como texto queda fuera de cualquier tipo de revisión. La certeza de ese origen sagrado repercute, como es lógico, en las características que adopta el modelo hermenéutico de Filón.

Al igual que en el caso de otros planteamientos, también aquí con el fin de explicar el origen inspirado de su libro, Filón recurre a un tópico procedente del pensamiento griego, esto es, el del entusiasmo o inspiración divina. A este respecto, uno de los lugares que con alta probabilidad Filón ha leído es el *Ión* platónico. En esta pequeña y temprana obra, Platón dedica a la inspiración un largo parlamento y lo hace en el marco de una discusión sobre la hermenéutica. Allí, junto a un modelo hermenéutico basado en la inspiración divina, aparece una segunda forma interpretativa que, a diferencia de la anterior, exige incorporar previamente el conocimiento y discusión del correlato externo al que un texto se refiere.

En lo que sigue, me propongo examinar, por una parte, las razones que mueven al alejandrino a asumir específicamente el modelo hermenéutico de la inspiración divina y a obviar, en cambio, la segunda forma de interpretación que aparece en el diálogo. Por otra parte, me propongo también confrontar esos dos modelos y mostrar que éstos difieren en el énfasis que ponen en uno de los momentos involucrados en todo proceso de interpretación, a saber, el momento del conocimiento del correlato externo al texto. La hermenéutica filoniana concentra, según veremos, la mayor parte de su atención en las relaciones intra-textuales como modo de acceder a la comprensión del sentido de la Escritura.

La tesis que defenderé aquí sostiene que, a pesar de las diferencias nada menores que se identifican entre ambos modelos hermenéuticos, ambos suponen, si bien de distinta manera, que ninguna interpretación puede estar dissociada del conocimiento del tema sobre el que versa el discurso que se pretende comprender³.

³ En todos los casos, las traducciones del *Ión* platónico me pertenecen; sigo la edición de *Platonis opera*, J. Burnet (ed.), *recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet*, I-V, Oxford, 1900-7. Para las obras de Filón he tomado las traducciones de Filón de Alejandría. *Obras completas*, vol. I, edición dirigida por J. P. Martín, Editorial Trotta, Madrid.

1. El texto inspirado y el modo adecuado de acceder a su sentido

Según Filón de Alejandría, es una inspiración divina el origen de su texto sagrado. Por ello, las referencias a este motivo permean sus comentarios a la Escritura. Para que sus profetas puedan serle buenos transmisores de su mensaje, Dios los inspira, ingresando en sus almas, al modo de una posesión, y los hace entrar en un éxtasis mediante el cual los despoja de sus facultades racionales. Luego, ya bajo estas condiciones, Dios emplea a estos hombres elegidos para comunicar un contenido que desea revelar. El mensaje inspirado es divino, y éste es el contenido de la Escritura⁴.

Ahora bien, junto a su índole sagrada, el libro divino presenta en ocasiones expresiones impropias, contradictorias, inconsistentes y, por eso mismo, indignas de ser atribuidas a la palabra de Dios⁵. Armonizar este hecho con la premisa de que el libro procede de Dios es, pues, una cuestión fundamental en la tarea hermenéutica. La lectura alegórica es el modo de interpretar el texto inspirado resguardándolo de los eventuales desvíos en la comprensión del mismo⁶.

En efecto, la interpretación alegórica parte de un supuesto preciso, a saber, que una expresión literal puede remitir a un significado diferente del mentado por la letra, y que ese segundo significado, no-literal, adopta la modalidad específica de una metáfora continua⁷. Más aún, una lectura de este tipo juzga que el significado profundo

⁴ Nadie pone en duda el hecho de que Filón ha tomado su texto por un libro de esta naturaleza peculiar. Así, por ejemplo, en *Mos.* I 11 afirma que los ‘libros’ fueron escritos por Moisés bajo la guía divina y en *Praem.* 55 que Dios le dictó a Moisés lo que en cada caso debía decir o, en otras palabras, que el Pentateuco es palabra divina. Usando una terminología procedente de los misterios órficos, el alejandrino indica que los libros sagrados recogen los ‘oráculos revelados’ por Dios a Moisés (*Mos.* II 188; *Cher.* 124), e incluso, Filón llega a defender que la traducción misma de los LXX fue realizada bajo la inspiración divina (*Mos.* II 37). Para la confección de su libro, Dios tomó al profeta, lo inspiró (*Her.* 259,2-260,3) y le hizo proclamar discursos que no eran suyos propios; en tal medida, lo transformó en su intérprete –y no en el autor del libro– pues aquél comunica un mensaje que pertenece a otro, a saber, a Dios (*Mos.* I 286,1-7; *Spec.* I 65,1-8; *Spec.* IV 48,5).

⁵ Por señalar un ejemplo, entre los innumerables que se podrían citar, cabe mencionar *Opif.* 154. Filón, comentando *Gn* 2,8-9, “el relato (*lógos*) contiene” lo siguiente: Dios plantó un paraíso, que es completamente diferente de los jardines que nosotros conocemos, pues los nuestros son bosques inanimados, mientras que en el divino “las plantas poseen alma y son racionales” y “producen como frutos las virtudes”, “la vida sin enfermedad ni corrupción”. Éste es el significado literal que se desprende específicamente de la referencia al árbol de la vida y de la ciencia del bien y del mal. Ahora bien, en la medida en que “no han aparecido árboles de la vida o de la sagacidad en la tierra antes, ni es probable que vayan a aparecer”, Filón advierte que hay que ofrecer otro significado que no sea este literal. La conveniencia de buscar otro significado es mencionada en este pasaje donde, además, Filón especifica cuál es, a su modo de ver, la lectura adecuada. “Creo que esto se filosofa más de forma simbólica que en sentido estricto. <...> A través del árbol de la vida se alude a la máxima virtud, la piedad, a través de la cual el alma se vuelve inmortal. A través de la capacidad de definir el bien y el mal se refiere a la prudencia intermedia, con la que se discriminan las cosas contrarias por naturaleza” (*Opif.* 154).

⁶ Como se sabe, la alegoría no es una modalidad de lectura que haya forjado Filón. Sus orígenes se remontan, más bien, a la exégesis de los poemas homéricos. Véase Tate, J. “Plato and Allegorical Interpretation”, *Classical Quarterly* 23, 1929, 142-15. Al parecer, Estesímbroto de Tasos y Metrodoro de Lampsaco fueron de los primeros exegetas que interpretaron alegóricamente los poemas homéricos. Como interpretación sistemática y filosóficamente motivada, la alegoría parece haber surgido con Crisipo: véase al respecto, Radice, R. “Considerazione sulle origini greche dell’allegoria filoniana”, en: Mazzanti, A. - Calabi, F. (edd.), *La Rivelazione in Filone di Alessandria: natura, legge, storia*, Pazzini, 2004.

⁷ Sobre el carácter específico de la alegoría y su distinción respecto de la metáfora, la metonimia, la prosopopeya, la etimología, etc., Dawson, D. *Alegorical readers and cultural revision in ancient Alexandria*, University of California Press, Oxford, 1992, p. 3. Para una clasificación de la alegoría puede verse Naddaf, G. “La alegoría. Orígenes y desarrollo de la filosofía”, *Areté Revista de Filosofía*, XIX (1), 2007, pp. 45-46. Véase también Martín, J.M. “Metáfora y metonimia para nombrar a Dios. Otra lectura de Filón”, *Epimeleia*, 1993 2 (4), pp. 153-168: la tesis que sostiene este artículo defiende que la principal denominación divina en Filón, El que es, no proviene de una alegoría sino que constituye una lectura de máxima literalidad: si se advierte algún tropo

de un texto, y por eso el más relevante, es aquél al que apunta el sentido alegórico; por el contrario, considera que permanecer instalado en la letra podría desviar la comprensión del auténtico contenido de un texto. En tal medida, la interpretación alegórica tiende a articular dos niveles de sentido, y entiende que el verdadero significado de un relato es captado sólo cuando se conjugan adecuadamente estos dos niveles entre sí. El alejandrino asume que el acceso al sentido de determinados textos es adecuado cuando atiende no sólo a su nivel literal, sino también a lo que éste afirma en un nivel no-litera⁸. Ahora bien, la alegoría practicada por Filón se mueve, además, en dos direcciones.

En primer lugar, la lectura alegórica filoniana se orienta en la línea que ya habían practicado los alegoristas homéricos, esto es, se dirige a ‘salvar’ al texto de una mala comprensión. En esta instancia la alegoría se propone dispensar un tratamiento de aquellos aspectos del texto que podrían ser problemáticos si se los tomara al pie de la letra. Lo que el intérprete debe hacer en tales casos es “dejar vacante la inmediatez de la letra y probar con lecturas alegóricas”⁹. La terapia del nivel literal tiene por objetivo, pues, desentrañar en lo que parece defectuoso del texto el sentido correcto de lo que éste dice. El alejandrino insiste en que el Pentateuco a diferencia de otros libros no contiene –no puede contener– mitos, relatos que en todos los casos son según Filón falsos (entre otros muchos lugares, véase *Opif.* 1-2, *Opif.* 154, 157; *LA* I 44).

En su segunda dirección la alegoría filoniana se propone desplegar nuevos y múltiples sentidos allí donde el texto no requiere, sin embargo, una tarea terapéutica, esto es, en aquellos lugares donde éste no involucra elementos que puedan dar lugar a malentendidos. El alejandrino juzga que, incluso en estos casos, es adecuado leer alegóricamente el libro sagrado ya que esa lectura permitiría develar más significados contenidos en un mismo pasaje; significados que, subyacentes en la letra, proporcionan siempre una nueva y provechosa comprensión del texto. Así, la alegoría no se detiene una vez que ha fijado el sentido correcto de los pasajes ambiguos, sino que avanza dinámica y continuamente hacia el logro de ulteriores apropiaciones de sentido. Esta dinámica del despliegue es habilitada en razón de que el texto alberga, según el alejandrino, un potencial inagotable y cuasi-infinito de sentidos. Esta segunda característica de la alegoría filoniana deriva, al igual que la primera, del supuesto de que el Pentateuco es un libro inspirado por Dios.

Como he señalado, para describir el modo en que tiene lugar el fenómeno de la inspiración divina, Filón se vale del tópico que aparece en el *Ión* platónico.

retórico, éste debe asignarse a la especie de la metonimia.

⁸ Para ilustrar el fenómeno de la doble composición de niveles del texto, Filón emplea una famosa analogía de origen platónico que compara el libro con un organismo: “todo discurso debe estar compuesto como un organismo vivo, de forma que no sea acéfalo, ni le falten los pies, sino que tenga medio y extremos, y que al escribirlo, se combinen las partes entre sí y con el todo” (*Phdr.* 264e). Traducción de E. Lledó Íñigo. Así como un ser vivo se constituye en tal porque, de un lado, dispone de un cuerpo y porque, de otro, a ese cuerpo lo alienta un alma, así los libros santos integran también una doble instancia, a saber, la material o letra, y la anímica o intelectual.

⁹ Cfr. Martín, J.P. Filón de Alejandría. *Obras completas*, vol. I, edición dirigida por J. P. Martín, Editorial Trotta, Madrid, 2009, p. 27.

2. El motivo de la inspiración divina: presencia del *Ión* platónico en el *corpus* filoniano

Antes de pasar al análisis del esquema hermenéutico platónico, vale la pena refrendar la afirmación de que, en efecto, el *Ión* se encuentra presente en los escritos del alejandrino. A ello conduce, como se verá en seguida, un análisis inter-textual¹⁰, que permite no sólo identificar esa presencia en general, sino en particular la presencia del motivo de la inspiración divina. La siguiente tabla ilustra la presencia de pasajes del *Ión* en el *corpus* filoniano. En la columna de la izquierda se citan los pasajes que Filón recoge en el texto citado en la tercera columna. En medio se consigna la temática del *Ión* que aparece también en el correspondiente texto filoniano.

Ión	Temática	Textos de Filón
533e4-534a1	Inspiración, frenesí de los coribantes	<i>Opif.</i> 71,1-5
533d3-e3	Imagen de la cadena magnética	<i>Opif.</i> 141,6-15 <i>Praem.</i> 58,1-7
532b8-c4; 533c5-6; 535b2-c2; 536b5-c1; 536c6-d3	Índole de la experiencia entusiástica	<i>Migr.</i> 35,1-7
533e4-534b6	Despojo de las facultades racionales	<i>Her.</i> 69,1-71,1
530c3-4; 533e4-5; 534c7-8; 534d2-4; 534e4-5; 535a5	El inspirado es intérprete	<i>Her.</i> 259,2-260,3
533e6-534b6	Estado de posesión divina	<i>Her.</i> 264,1-4
534a4-5; 535b7-c2; 536a1-3; 536b8-c1	La inspiración y la interpretación	<i>Mos.</i> I 277,5-278,1
534d2; 530c3; 534e4; 535a9	Fórmulas sobre posesión e interpretación	<i>Mos.</i> I 286,1-7
533e5-7	El intérprete no comprende el mensaje	<i>Spec.</i> I 65,1-8
530c3; 533e5-7; 534d2; 536a2.b8; 542a4	Conocimiento, inspiración, interpretación	<i>Spec.</i> IV 48,5-49,6
533e8-a1.4; 533e5	El motivo del frenesí en los ritos dionisiacos	<i>Contempl.</i> 12,1-13,1

La delimitación puntual de los ecos del *Ión* platónico en el *corpus* filoniano evidencia dos resultados. Por un lado, el examen intertextual lleva a comprobar que, efectivamente, existe apoyo para sostener que Filón ha conocido la obra de Platón y que la ha empleado en sus escritos. Por otro lado, esa misma indagación conduce también a determinar con precisión qué secciones del *Ión* presentan particular paralelismo en el *corpus* filoniano, es decir, qué pasajes de la obra del alejandrino

¹⁰ Los datos que refrendan esta afirmación han sido relevados en Delgado, C. "Ecos del *Ión* platónico en los escritos de Filón de Alejandría", *Emerita, Revista de Lingüística y Filología Clásica*, LXXXIV 1, 2016, pp. 73-97.

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.

3. Inspiración divina: primer modelo hermenéutico presentado en el *Ión*

Una vez refrendada con datos textuales la tesis de que el *Ión* platónico está presente en los escritos filonianos, y una vez constatado que esto sucede específicamente en lo que concierne a la inspiración divina, analizaré cómo impacta la apropiación de ese motivo en el modelo hermenéutico de Filón. Para ello expondré, en primer lugar, el discurso sobre la inspiración divina en el *Ión* y, en segundo lugar, indicaré los elementos que han de ser retenidos con vistas a reconstruir algunos aspectos del esquema hermenéutico filoniano.

a. El discurso sobre la inspiración divina

Como se sabe, esta obra escenifica la conversación que Sócrates habría tenido con un famoso rapsoda de Éfeso, Ión, que llega de las competiciones de poesía donde ha conseguido los primeros premios. Sócrates confiesa la envidia que en otro tiempo habría sentido por la profesión de los rapsodas y, con ocasión de esta confidencia, aprovecha para mencionar una serie de características que habitualmente se considera debería reunir todo *buen* rapsoda. En esa concisa descripción se introduce la referencia a lo que parece ser la *techne* del rapsoda y se logra que Ión haga manifiesta la opinión que tiene de su propia actividad, a saber, que se toma a sí mismo por un genuino experto (*technites*) en Homero¹¹. Esa creencia del rapsoda – la de que dispone de una *techne* – es lo que será sometido a examen (*elenchos*) por parte de Sócrates¹²; ese *elenchos* proporciona el contexto dramático para que aparezca el tratamiento del asunto del diálogo concerniente a las técnicas discursivas¹³ y al caso concreto de la interpretación de la poesía. El desarrollo del diálogo se efectúa en tres grandes momentos: dos partes eléncticas compuestas de preguntas y respuestas y una parte central que consta de un extenso discurso pronunciado por Sócrates sobre

¹¹ La noción de *technites*, aquel que domina un arte, ha de ser entendido en el marco del significado exacto del término *techne*. Se trata del procedimiento fundado metódicamente que se apoya no en la rutina sino en reglas de carácter general. En tal medida, quien dispone de una habilidad técnica dispone de un cierto tipo de saber. Es central, pues, atender a que con *techne* se hace referencia en nuestro diálogo a un saber especializado, y no, por ejemplo, al ámbito de la creación estética. Al respecto, Murray, P. *Plato on Poetry: Ion, Republic 376e-398b9, Republic 595-608b10*, Cambridge University Press, 1996, p. 1.

¹² *elenchos* (prueba, examen), término que, tomado del ámbito judicial, designa aquí el proceso de refutación a que Sócrates somete al interlocutor con el fin de probar la consistencia de sus creencias. Mediante este método Sócrates intenta inducir al interlocutor a una toma de conciencia que lo habilite a emanciparse de las posibles contradicciones internas de sus creencias.

¹³ Platón define las técnicas discursivas en *Grg.* 450e diciendo que son aquellas en las que “es la palabra la que predomina e, incluso, solamente por medio de ella se lleva a cabo su realización y eficacia”. En este sentido, la hermenéutica es una práctica de esta índole. Véase al respecto, Griswold, Ch. “Plato on Rhetoric and Poetry”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), forthcoming URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/plato-rhetoric/>>.

el entusiasmo o inspiración poética¹⁴. Consignaré las partes eléncticas recién en el ítem IV por motivos de la lógica de la exposición.

El tópicus de la inspiración divina es introducido con vistas a resolver la refutación del *elenchos* anterior, a saber, que Ión no dispone de una *techné* sobre Homero, sino que ejerce su actividad invadido por una fuerza divina. Sócrates se vale de la famosa imagen de la piedra magnética con la que describe el modo en que tiene lugar la inspiración. Esa piedra posee la cualidad de atraer anillos de hierro de modo directo y de contagiarse además a esos anillos esta propiedad suya, de modo que los que están en contacto directo con la piedra magnética puedan, a su vez, atraer otros anillos y conformar así una extensa cadena. La composición poética tiene lugar de modo semejante a la configuración de esa cadena: la Musa inspira con su influencia a unos cuantos poetas y les comunica a éstos, además, su poder de inspirar a otros, de modo que atrayendo más componentes llega a conformarse con todos una larga cadena de entusiasmados.

Los poetas—refiere Sócrates— componen al modo como danzan los coribantes, esto es, bajo un estado peculiar de posesión divina, en éxtasis, fuera de sí y despojados de sus facultades racionales¹⁵. Para refrendar esto, invoca un ejemplo que considera paradigmático, a saber, el caso del poeta Tínicus. Según explica el filósofo, el peán que habría hecho famoso a Tínicus es la única obra de este poeta digna de ser mencionada y, dato muy elocuente de por sí, en ella el poeta ha declarado que la misma consiste en una ‘invención de la Musa’, esto es, no una obra de su propio ingenio. De tal ejemplo, concluye Sócrates, se vale la divinidad para persuadir a los hombres de que la poesía no es asunto del ámbito humano sino divino y de que, por consiguiente, no es tampoco fruto de un quehacer de los hombres sino que es una creación del dios. El poeta es, en esta creación, únicamente el mensajero de la divinidad.

A continuación, Sócrates saca explícitamente las consecuencias que se siguen de su explicación anterior. Indica que, si los poetas son mensajeros de los dioses, los rapsodas son, a su vez, mensajeros de los poetas, esto es, mensajeros de mensajeros; de aquí se deriva que estos mensajeros de mensajeros, al igual que los poetas, no están tampoco en sus cabales y, del mismo modo le sucede al espectador, último anillo de la cadena de entusiasmados. En otras palabras, hay que transferirle al intérprete de los poetas los estados que anteriormente le fueron atribuidos al poeta: inspiración, posesión divina, éxtasis, despojo de la razón. Por eso, Ión sólo es capaz de recitar y tratar con locuacidad sobre Homero y su obra, pero en relación a los demás poetas se muestra completamente incompetente. En última instancia, Ión no es rapsoda por

¹⁴ El aspecto estilístico refleja esa composición. Pöhlmann la denomina composición axial-simétrica, donde las secciones discursivas del diálogo conforman una suerte de eje sobre el cual se montan las partes dialogadas que están, a la vez, simétricamente dispuestas en relación de correspondencia; Pöhlmann, E., „Enthusiasmus und Mimesis: Zum platonischen *Ion*”, *Gymnasium*, 1976 (83) 191-208.

¹⁵ El influjo de las musas, que tiene lugar al modo de una toma de posesión, requiere previamente una suerte de vaciamiento que anula las capacidades racionales del individuo: los poetas líricos se parecen a los coribantes que en sus ritos no danzan mientras están en sus cabales (*ouk emphrones ontes*, 534a); el genio lírico sólo compone cuando el poeta se encuentra fuera de sí (*emphrones ousai ou*, 534a); cualquiera sea el género que cultive, el poeta es incapaz de crear cuando todavía no está despojado de la razón (*ekphron kai ho nous muketi en auto*, 534b); y de conseguir este despojo se ocupa activamente el dios (*ho theos exairoumenos touton ton noun*, 534c); esa influencia divina afecta a la dimensión noética del alma (*nous me parestin*, 534d). También en el caso particular del rapsoda se comprueba este fenómeno psicológico, pues al representar pierde dominio de sus capacidades intelectuales (*emphron*, 535b) y llega, incluso, a perder el sentido de la realidad durante la representación (535c).

disponer de una habilidad o conocimiento —como se ha reiterado ya varias veces—, sino por un favor divino y sólo repite así lo que otros dicen.

b. El motivo de la inspiración divina en la hermenéutica filoniana

Los datos relevados en el ítem II ya habían mostrado que el alejandrino asume el motivo de la inspiración, y éste muy especialmente del *Ión*. Ello se debe, como es natural, a que en esa presentación platónica aparecen varios elementos que le resultan aprovechables para explicar la concepción propia del origen del libro sagrado. De lo expuesto en este ítem se desprenden ahora los siguientes elementos.

La inspiración divina es un entusiasmo que Platón aplica, al menos en el *Ión*, al hacer poético; Filón, en cambio, lo traslada al ámbito de la profecía. Esta modificación no es menor, en la medida en que el alejandrino evita así que se ponga en pie de igualdad la Escritura y las obras exclusivamente literarias. Tomar la Escritura por una obra poética desviaría la comprensión del sentido del texto sagrado¹⁶: por ejemplo, si la naturaleza del libro fuera literario, se estaría habilitado para tomar por míticos aquellos pasajes que presentan apariencia de tales.

Además hay que notar que Filón no sólo traslada el tópico del ámbito de la poesía al ámbito de la profecía, sino que lo ubica en el contexto de la filosofía; en la medida en que procede de una inspiración, el libro santo recoge en sí verdades, y las verdades más altas. Esto significa en su caso no sólo que el texto sagrado no contiene literatura, sino además que contiene la más elevada filosofía. En particular, Filón considera que Moisés es —y así lo declara en muchas ocasiones— el más grande filósofo (entre muchos otros pasajes, puede verse *Opif.* 131; *Leg.* II 15). En cambio, en el *Ión* platónico la inspiración, referida exclusivamente a la literatura, es diferenciada del conocimiento en la medida en que ella exige un previo despojo de las facultades racionales¹⁷.

En ocasiones, esas verdades filosóficas aparecen, sin embargo, no en el nivel literal del texto, sino que se encuentran —como se señaló en el ítem I— alojadas en un nivel más profundo, en el que reside el verdadero sentido del libro inspirado. En consecuencia, es indispensable identificar ese nivel no-literal para estar en condiciones de captar el auténtico significado del texto. La lectura alegórica ingresa aquí como el método diseñado para resguardar la dignidad del texto, que por divino, es indiscutible y ha de ser sólo sometido a interpretación.

Quiero anotar el siguiente aspecto que será, sin embargo, tratado en el ítem siguiente. La hermenéutica parece ser en la postura filoniana un momento irreductible en el proceso de conocimiento: si el libro es de origen divino y si, en consecuencia, contiene las verdades más altas, entonces su adecuada interpretación es decisiva para acceder al conocimiento más elevado. En tal medida, según el alejandrino, la interpretación de su texto es fuente de saber, y esto sobre muy diferentes asuntos. Como se verá, el segundo modelo hermenéutico presentado en el *Ión* defiende una tesis en la que, antes que en el dominio de habilidades hermenéuticas, el momento

¹⁶ Al respecto, véase Amir, J. “Authority and Interpretation of Scripture in the Writings of Philo”, *Mikra*, 1988, p. 453.

¹⁷ Una discusión a este respecto, puede verse en Büttner, S. “Inspiration and inspired Poets in Plato’s Dialogues”, en P. Destrée y F. G. Hermann, *Plato and the Poets*, Leiden, Brill, 2011, p. 117, que, por el contrario, considera el entusiasmo poético como un estado psicológico supra-racional. Ese estado es la condición también para alcanzar conocimientos supra-racionales y, por consiguientes, más elevados.

irreductible en la interpretación está puestas en el conocimiento del correlato de los textos. Ese modelo está apoyado en una precisa idea de *techne*, y el examen de la hermenéutica se apoya sobre esa base teórica.

4. El conocimiento de la *techne*: el segundo modelo hermenéutico presentado en el *Ión*

En este ítem expondré, en primer lugar, los dos argumentos concernientes al tipo de conocimiento que es la *techne*; y, en segundo lugar, las características que, según este segundo modelo, debería reunir una práctica discursiva, como lo es la hermenéutica, para dar lugar a una genuina interpretación; por último, explicaré cómo impactan estos dos aspectos en la configuración del aquí denominado segundo modelo hermenéutico. Como se verá, inicialmente los criterios a partir de los cuales se enjuicia la práctica rapsódica no son explicitados, pero luego, en el transcurso de la discusión, quedan evidenciados mediante la formulación expresa de lo que podrían llamarse las notas estructurales de la *techne* por lo que lo anterior se aplica también a ella.

Lo primero que se hace en el *Ión* es delimitar la tarea que desempeña la hermenéutica. En el proemio Sócrates afirma que ella se ocupa específicamente de la actividad de comprender y transmitir el sentido de lo que dice un poeta; condición para ello es conocer con exactitud ese sentido (530c). De aquí se desprende que, si la captación del sentido requiere, ante todo, entender su significado, entonces la hermenéutica ha de resultar un tipo de conocimiento. En tal medida, se torna clave dilucidar las características que reúne todo conocimiento para poder fijar a partir de allí las condiciones que debe también reunir, a su vez, la hermenéutica. El examen que analiza la práctica del rapsoda se efectúa sobre la base de este supuesto.

“¿Eres experto sólo en Homero o también en Hesíodo y Arquíloco?” (531a) es la pregunta con la que Sócrates inicia el examen, y en ella se trasluce ya la estrategia socrática de refutación. Bajo la apariencia de una pregunta pertinente sobre la especificidad de su saber, Sócrates apunta, más bien, a destacar que Ión ejerce su actividad rapsódica sólo sobre una *parte* de un área de conocimiento (esto es, la poética). En efecto, Ión se declara experto en Homero; y advierte que su pericia reside en versar exclusivamente sobre este poeta. Pero reconoce que la poesía de Homero presenta temáticas en común con la de otros poetas, por ejemplo, con las de la poesía de Hesíodo. Respecto de esas temáticas comunes, ambos poetas –le hace ver Sócrates– expresan más o menos opiniones similares, mientras que otras veces disienten. Por tanto, un rapsoda idóneo exclusivamente en Homero sólo puede tratar con idoneidad similar las temáticas en las que las opiniones de otro poeta sean parecidas a las que presenta Homero; en cambio, respecto de aquéllas en las que disienten, no. Por el contrario, si se lo compara con un experto en el asunto sobre el que ambos poetas tratan, se observa que es capaz de versar igualmente bien sobre cualquiera de las opiniones que sostengan ambos poetas, pues dispone del conocimiento sobre el asunto mismo y no depende para hablar sobre él de lo que afirman los poetas sobre ese tema.

De lo anterior cabe extraer dos consecuencias. En primer lugar, que si Ión afirma ser un *technites*, entonces su habilidad no puede reducirse, como él manifiesta, sólo a la poesía homérica, sino que ha de extenderse también a la obra de otros

poetas; caso contrario, hay que concluir que no dispone de una *techne*. En segundo lugar, que todavía en mejores condiciones que el rapsoda para versar sobre lo que refieren los poetas se encuentra el experto en el asunto del caso. Este argumento se basa en el hecho de que las distintas parcelas que componen el dominio de una *techne*, por ejemplo Homero o Hesíodo en la poética, se encuentran siempre interconectadas entre sí y, por consiguiente, el trato competente con una parcela no puede estar completamente dissociado de la habilidad frente a otras implicadas en ese mismo dominio. Caso de que así fuere, se estaría en presencia de una habilidad que respondería a un origen distinto al del conocimiento técnico (es decir, el origen inspirado divina). La referencia al experto en la temática, es decir, la referencia a quien tiene dominio sobre el objeto del área específica, tiene el propósito de advertir que, para versar adecuadamente sobre un tema, es necesario pasar previamente por el conocimiento de la temática en cuestión.

Ante el resultado anterior, Ión avanza otra declaración, a saber, que él no sólo es experto exclusivamente en Homero, sino que sabe además que, sobre las temáticas que éste trata y que también otros poetas tratan, Homero lo hace mejor. Al someter a prueba esa declaración se advierte que, en realidad, efectuar una valoración del tipo “mejor que” (*ameinon*), “igual que” (*homoios*) o “peor que” (*kakion*, 531d) implica emitir dos juicios que son concomitantes y enjuiciar, al mismo tiempo, los dos términos involucrados en esa comparación. Por tanto, estar capacitado para declarar que Homero es mejor poeta que los demás reclama estar en condiciones de afirmar también lo inverso, y esto implica tener conocimiento de los demás poetas. Al afirmar que no sabe nada sobre los poetas que no sean Homero y que éste es el mejor, Ión realiza una comparación inválida. De nuevo es aquí el experto en el asunto del caso quien resulta, a diferencia del rapsoda, idóneo para enjuiciar dos tratamientos diferentes sobre ese mismo asunto y para realizar, por consiguiente, una de las funciones centrales del rapsoda: elogiar a su poeta. Nuevamente aquí se acentúa la necesidad de que una práctica discursiva, tal como la de la interpretación, se encuentre vinculada con el conocimiento del tema del que se trata en el discurso en cada caso.

La nota estructural de la *techne* que opera en esta parte del *elenchos* es la de que ella constituye un saber concerniente a un *dominio unitario*, por lo que –como afirma Sócrates– “si fueras capaz (de hablar sobre Homero en virtud de una técnica) serías idóneo para hablar también sobre todos los demás poetas, sin excepción. Porque... la poética es una totalidad, ¿no?”. El objeto de toda técnica es un área entera y no sólo una parcela de ella, por lo cual el técnico o experto está siempre en condiciones de moverse en el interior del dominio del caso. Además, se anota en el *Ión*, esta nota no es privativa de una única *techne*, sino de toda *techne* (532c). En tal medida se evidencia aquí que entre las *technai* hay una suerte de paralelismo estructural de manera que lo que aplica para el caso de una ha de aplicar también para el de todas las demás (537d). De ese análisis resulta, en síntesis, que en cuanto *techne* la práctica del rapsoda, que es la hermenéutica, ha de reflejar la misma estructura que poseen las demás *technai* y que no disponen de un estatuto superior; en este sentido, será inválido suponer que una práctica discursiva, tal como la hermenéutica, pueda proveer en cuanto tal el conocimiento correspondiente al que proveen *technai* específicas: sobre el objeto *x*, sólo puede dispensar conocimiento la *techne x*, y no la hermenéutica de un discurso que habla sobre el objeto *x*.

El segundo momento refutatorio (536d4-541e1) arranca con la pregunta: “¿de cuál de los <asuntos> que trata Homero <puedes> hablar tú bien?” (536e). La intención de Sócrates es conducir ahora a que se explicita una segunda nota de la *techne*, a saber, que es un conocimiento *específico*. Preguntado por Sócrates, Ión confiesa creer que puede hablar bien de todos los temas de los que trata su poeta, y de todos ellos sin excepción. La nueva declaración de Ión deja traslucir su creencia de que es en virtud de su contacto con las obras homéricas que él podría hacer buenos discursos sobre todos los asuntos de los que trata ese poeta. Y esto, sin necesidad de dominar las áreas respectivas. Ahora bien, si se conoce un tema, sólo se lo hace en virtud de la *techne* específica sobre ese tema y, por consiguiente, Ión no puede disponer del conocimiento de todos los asuntos en virtud sólo de ser rapsoda. Al contrario, si Ión demuestra saber sobre un asunto, por ejemplo sobre conducir carros, y si lo trata correctamente, no lo hace –o al menos en primera instancia– a causa de sus destrezas rapsódicas, sino por ser un experto auriga. Lo único que se comprobaría con esto es que Ión no dispone de una sino de dos técnicas al mismo tiempo, pues “a cada técnica, ¿no le ha asignado el dios, acaso, la tarea específica de saber de algunos temas en particular?” (537c).

De esta nota estructural de la *techne* se desprenden otras dos consecuencias. En primer lugar, que las técnicas no pueden solaparse entre sí pues son saberes especializados de objetos diferentes y que, por consiguiente, si dos de ellas se ocuparan del mismo objeto, como dice hacer Ión, serían en realidad una y la misma, y habría que disolver alguna de las dos denominaciones. De ahí que, para dirimir el estatuto de la rapsódica, es de primera necesidad determinar el objeto específico al que se refiere. En segundo lugar, se sigue que no sólo no puede darse un solapamiento de técnicas, sino que tampoco puede haber preeminencia de una sobre las demás, esto es, no puede haber una técnica que por sí sola provea del mismo conocimiento que es especialidad de las demás. Por consiguiente, es incorrecto creer que, sólo en razón de cultivar la obra de Homero, esto es, en tanto que rapsoda, Ión haya adquirido las competencias cognitivas de las *technai* que comparecen en esa obra. Dicho de otro modo: la tarea rapsódica no provee un saber de índole universal o concerniente a todos los asuntos (541b). En tal medida, hay que concluir que sería inválido también suponer que, desde una práctica discursiva, tal como la hermenéutica, sería posible obtener conocimiento sobre los objetos propios y específicos de otras áreas del saber.

Tras estas consideraciones, Ión se ve confrontado con la necesidad de identificar el sector específico que es propio de su *techne*, y defender que en lo relativo a ese sector sólo él, está capacitado para hablar bien. Ión se encuentra en problemas y contesta que sería competencia de su arte referir lo que corresponde que diga, en cada caso, una mujer, un varón, un esclavo, etc., es decir, representar adecuadamente un determinado personaje. Pero incluso esto, objeta Sócrates, requiere muy especialmente el conocimiento del objeto de las técnicas mencionadas: ante el mar encrespado, un capitán sabe más que un rapsoda qué se suele decir en esas circunstancias, y lo mismo argumenta para el caso de un médico, un esclavo, una hiladora. El último caso que le propone es el de la técnica de un estratega, y aquí Ión se muestra más reticente, ya que sostiene que sabría qué ha de decir un general. Sócrates retorna a la distinción de técnicas y le dice que quizás esto sucede porque él, además de ser rapsoda, tal vez sea también estratega. Ión acepta esta alternativa, pero defiende que, si bien un buen rapsoda puede ser buen estratega –y esto, en su caso, se debe a que ha aprendido ambas cosas de Homero–, en cambio, no todo buen

estratega será buen rapsoda. Esas técnicas no serían saberes intercambiables, y así se trasluce, de nuevo, que en el fondo Ión cree que su técnica es superior a las demás. No depende del conocimiento del objeto sino es fuente de todo saber. Aquí colapsa toda la argumentación previa relativa a la distinción y paralelismo de las *technai*. La conversación se dirige, entonces, por otros derroteros ajenos al argumento, debido a que Ión no parece estar ya dispuesto a seguir el auto-examen de mano de Sócrates.

Para recapitular lo analizado hasta aquí se puede señalar lo siguiente. Según este modelo interpretativo, la práctica de la hermenéutica no procede de una inspiración divina sino que exige el conocimiento de aquello sobre lo que habla el discurso. En otras palabras, no se puede comprender el significado de un discurso si no se tiene conocimiento del correlato externo al mismo. De ahí la insistencia en que es el experto, es decir, el que dispone del conocimiento del objeto, quien –bajo ciertas condiciones– resulta más idóneo que el hermeneuta para interpretar un texto cuando se confronta al intérprete despojado del saber temático con el experto. El conocimiento temático es, pues, estructuralmente anterior al dominio de las destrezas específicas a esta práctica discursiva como la hermenéutica. Una consecuencia relevante desde esta perspectiva es que la tarea hermenéutica, puesto que no puede ser ejercitada adecuadamente sin relación cognitiva con el referente de su discurso, no puede ser tampoco una práctica exclusivamente intra-textual. En última instancia –se puede concluir– la apropiación de sentido es, según este modelo, un saber si, y sólo si, involucra la conexión cognitiva con el referente.

5. Confrontación

Tanto en el caso del *Ión* platónico como en la apropiación que Filón hace del motivo de la inspiración divina, se ha advertido que el empleo de este tópico ha sido específicamente impostado en el terreno de la hermenéutica; en efecto, como se ha podido ver, la consideración acerca del origen y naturaleza del texto resulta decisiva para seleccionar el tipo de acercamiento que conduciría a una exitosa captación de su sentido. El alejandrino entiende que la índole peculiar de su libro, inspirado y por eso mismo portador de verdad, exige un tipo de acceso metódico que en todos los casos consiga resguardar la dignidad del mismo, *i.e.* desambigüe con sus explicaciones cualquier eventual malentendido y lo ponga a la altura también de poder manifestar los cuasi-infinitos significados que él de hecho contiene en un nivel profundo. La alegoría constituye la aproximación hermenéutica con la que, según Filón, conviene tratar su texto.

Si bien Platón emplaza igualmente el tópico de la inspiración divina en el campo de la hermenéutica, en el *Ión* distingue dos modelos interpretativos. Lo que el segundo modelo hermenéutico critica es el empleo de la hermenéutica como una práctica de carácter puramente autorreferencial, es decir, como una práctica cuyo valor reside exclusivamente en criterios inmanentes a sí misma, disociada de relación alguna con el objeto de que trata. E incluso la práctica de la alegoría es mencionada, según se lee en el proemio del *Ión*, como uno de los métodos a los que se dirige la mirada crítica de Platón. Su análisis desemboca en la constatación de que interpretar un texto relegando el dominio cognitivo de su correlato no es un saber, sino una mera práctica discursiva. Para dar cuenta del estatuto de una práctica tal, Platón introduce el motivo de la inspiración divina. En esta línea, desde el punto de vista del *Ión*, la

inspiración no da lugar a una auténtica comprensión del significado de los textos; y, debido a ello, no es éste, en realidad, ningún modelo genuinamente hermenéutico.

Ahora bien, motivado por un interés crítico, el planteamiento platónico da la impresión de polarizar la discusión; lo que en el *Ión* se extrema como ‘inspiración vs. conocimiento’ adopta, en cambio, en el modelo filoniano una articulación quizás más refinada. Filón parece integrar la exigencia platónica de la conexión cognitiva con la preeminencia del libro en su propio modelo hermenéutico. Según el alejandrino, el intérprete del libro alegoriza su texto *en y desde* el texto mismo. Pero la hermenéutica alcanza también a las cosas sobre las que versa su libro. En efecto, la realidad misma ha sido impostada por Dios en auténticos plexos de significación; el modelo hermenéutico filoniano se inserta en un esquema metafísico en el que también las cosas significan y, en cierta medida, significan de manera independiente al texto¹⁸ y es también tarea del intérprete reconocer en esas relaciones aquellas claves de interpretación extra-textuales que, portadoras de un significado en parte independiente al libro, pueden ser aplicadas a él.

En *Her.* 176, por ejemplo, de manera expresa Filón menciona cosas de las que trata el texto y que, sin embargo, tienen, antes de que el texto las interprete, un significado *a se*; significado que, a su vez, el texto ha de espejar. En el marco del tratamiento de la igualdad, a partir de *Her.* 141 se buscan en el ritual judío casos de divisiones iguales; con ocasión de ello Filón se refiere a las igualdades que se observan en la ropa del sacerdote: “Se ven también sobre la vestidura talar dos piedras de esmeralda, a la derecha y a la izquierda, divididas de igual modo, en las cuales están grabados en dos héxadas los nombres de los doce patriarcas, divinas letras inscritas como recuerdo de las naturalezas divinas (Ex 28, 9-12)”¹⁹. El alejandrino atiende aquí no sólo a lo que se lee en su texto, sino a las cosas de las que éste habla; la vestidura, las piedras, los patriarcas aparecen, como es natural, en cuanto realidades existentes y, lo que es aquí especialmente interesante, en cuanto realidades que portan ya en sí una significación: en la túnica del sacerdote y, allí, dos piedras exhiben los nombres de los doce patriarcas y, en toda esta estructura, los nombres de los patriarcas destacan como memoria de las naturalezas divinas. En tal medida, se puede decir que este conjunto de cosas configura una estructura de significación que remite, en última instancia, a las naturalezas divinas o, en léxico filoniano, a los arquetipos. Desde este punto de vista es posible observar que en ocasiones Filón se refiere a ejemplos como éste en el que deja entrever que, a su modo de ver, no sólo el texto tiene sentido, sino también las cosas.

6. Conclusión

Que un texto/discurso se interpreta es una afirmación que no objetaría ni la postura platónica ni la filoniana. Ambas coincidirían también en que el correlato de toda

¹⁸ En este contexto metafísico las cosas mismas han sido ya producidas en un plexo de relaciones de significación. En efecto, la producción es efectuada por Dios en dos momentos: en el primero, crea las realidades en un plano noético (un arquetipo), para luego crearlas en un plano visible. En *Opif.* 16, por ejemplo, recogiendo casi literalmente expresiones del proemio de *Ti.*, Filón sostiene que, para que una imagen sea bella (*mimema kalon*), se requiere de un paradigma bello (*kalou paradeigmatos*), al que Filón designa arquetipo, idea inteligible y paradigma divino. Apartándose en cambio del *Ti.*, concluye que, para hacer el cosmos visible, Dios confeccionó primero un cosmos inteligible, al cual atendió como modelo cuando llevó a cabo el cosmos sensible.

¹⁹ La traducción pertenece a Santamaría (2012).

interpretación es el sentido de un texto. En cambio, con seguridad, Platón no suscribiría la premisa del alejandrino concerniente a que el texto no se discute. El discurso de otro ha de ser sometido, según el filósofo, a examen y evaluación, y esto específicamente por parte de un experto. La discrepancia entre los dos pensadores responde a una posición asumida de antemano respecto al origen y la naturaleza de los textos. En el caso de Filón el libro procede de una revelación de Dios, mientras que en el de Platón ni siquiera la obra del divino Homero (*theiotato*, 530b10) puede ser tomada por un discurso de carácter especialmente vinculante. No obstante ello, en el *Ión* Platón ha consignado también la existencia de una modalidad de hermenéutica que tendría su origen justamente en una inspiración divina. Filón ha hecho suyo este motivo platónico y, según creo, lo ha hecho así movido no por su interés (o, al menos, no solamente) de interactuar con la refinada tradición cultural de su entorno, sino más bien por razones eminentemente teóricas.

Confrontar los dos modelos hermenéuticos que Platón distingue en el *Ión*, y tratar de identificar el núcleo de la diferencia, ha llevado a advertir cuál es también la tesis central en la concepción filoniana de hermenéutica. El alejandrino mantiene absolutamente fuera de discusión el hecho de que el libro que él interpreta es inspirado, de modo que es ese mismo libro el que provee las claves hermenéuticas para ser leído adecuadamente y, además, es también él quien proporciona el conocimiento más elevado de la realidad. En un contexto teórico de esta índole, es lógico que la hermenéutica trabaje casi exclusivamente en el campo intra-textual. Platón llama la atención, en un segundo modelo interpretativo, sobre una condición que él considera indispensable para el ejercicio exitoso de la interpretación, esto es, que el intérprete debe saber sobre el tema del que trata el discurso. Por el contrario, transmitir una obra desatendiendo el correlato externo a ella consiste, según Platón, en una actividad que, en realidad, no puede ser considerada hermenéutica, pues no accede propiamente al sentido. En la medida en que no se basa en la captación del sentido, esa transmisión queda anclada exclusivamente en el estatuto de una práctica. La exigencia metódica que detecta Platón se encuentra respetada, aunque pueda parecer lo contrario, en la práctica interpretativa del alejandrino, en la medida en que, en su esquema metafísico, el texto es en ocasiones expresamente iluminado por la significación que porta la misma realidad sobre la que versa el texto. En la reflexión filoniana la dignidad del libro inspirado lleva a priorizar ‘lo que el texto dice’, de manera que ‘el texto no se discute, se interpreta’.

7. Referencias bibliográficas

- Amir, J. “Authority and Interpretation of Scripture in the Writings of Philo”, *Mikra*, 1988, pp. 421-453.
- Birnbaum, E. “Allegorical interpretation and jewish identity among alexandrian jewish writers”, en: Aune, D. – Seland, T. – Ulrichson, J., *Neotestamentica et Philonica*, Brill, Leiden-Boston, 2003, pp. 307-329.
- Büttner, S. “Inspiration and inspired Poets in Plato’s Dialogues”, en P. Destrée y F. G. Herrmann, *Plato and the Poets*, Leiden, Brill, 2011, pp. 111-129.
- Cancik H. y H., Schneider, *Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*. Stuttgart-Weimar, Verlag J. B. Metzler, 1996-2008.
- Capuccino, C. *Filosofia e Rapsodi. Testo, traduzione e commento dello Ione platonico*, CLUEB, Bologna, 2010.

- Colson, F.H. - Whitaker, G.H. (and R. Marcus) 1929-1962: *Philo in Ten Volumes (and Two Supplementary Volumes)*, Loeb Classical Library, London and Cambridge Mass.
- Dalfen, J. *Polis und Poesis. Die Auseinandersetzung mit der Dichtung bei Platon und seinen Zeitgenossen*, Wilhelm Fink Verlag, München, 1974.
- Dawson, D. *Alegorical readers and cultural revision in ancient Alexandria*, University of California Press, Oxford, 1992.
- Delgado, C. "Ecos del Ión platónico en los escritos de Filón de Alejandría", *Emerita, Revista de Lingüística y Filología Clásica*, LXXXIV 1, 2016, pp. 73-97.
- Dillon, J. "The formal structure of Philo's allegorical exegesis", en: AA. VV., *Jackob Bernays. Un philolog juif*, ed. Glucker, J. - Laks, A., Cahiers de Philologie 16, Villeneuve d'Asq, 1996, pp. 123-131.
- Dilthey, W., "The rice of hermeneutics", *New literary history*, vol. 3, n° 2, 1972, 229-244 (trans. F. Jameson)
- Eggers Lan, C. 2000: *El sol, la línea y la caverna*, Colihue Universidad, Buenos Aires.
- 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, Editorial Trotta, Madrid, 2012.
- Filón de Alejandría. *Obras completas*, vol. V, edición dirigida por J. P. Martín, Editorial Trotta, Madrid, 2009.
- Flashar H. *Der Dialog Ion als Zeugnis platonischer Philosophie*, Berlin, Akademie Verlag, 1958.
- Griswold, Ch. "Plato on Rhetoric and Poetry", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), forthcoming URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/plato-rhetoric/>>.
- Kaiser, O. "Metapher und Allegorie bei Philo von Alexandrien", en: M. Witte, S. Benke (eds.), *The metaphorical use of language in Deuterocanonical and cognate literature Yearbook*, Walter Gruyter, Berlin-Munich-Boston, 2015.
- Kamesar, A. "Biblical interpretation in Philo", *The Cambridge Companion to Philo*, Cambridge University Press, 2009.
- Martín, J.M. "Metáfora y metonimia para nombrar a Dios. Otra lectura de Filón", *Epimeleia*, 1993 2 (4), 153-168.
- Most, G.W. "Hellenistic allegory and early imperial rhetoric", en: Rita Copeland – Peter Stuck (eds.), *The Cambridge Companion to Allegory. Cambridge Companions to Literature*. Cambridge; New York, Cambridge University Press, 2010.
- Murray, P. *Plato on Poetry: Ion*, Republic 376e-398b9, Republic 595-608b10, Cambridge University Press, 1996.
- Naddaf, G. "La alegoría. Orígenes y desarrollo de la filosofía", *Areté Revista de Filosofía*, XIX (1), 2007.
- Pender, E.E. "Plato on Metaphors and Models", en Boys-Stones, G.R, (ed.), *Metaphor, Allegory and the Classical Tradition. Ancient Thought and Modern Revision*, Oxford University Press, Oxford, 2003.
- Platonis opera*, J. Burnet (ed.), recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, I-V, Oxford, 1900-7.
- Pöhlmann, E., „Enthusiasmus und Mimesis: Zum platonischen *Ion*“, *Gymnasium*, 1976 (83) 191-208.

- Radice, R. "Considerazione sulle origini greche dell'allegoria filoniana", en: Mazzanti, A. - Calabi, F. (edd.), *La Rivelazione in Filone di Alessandria: natura, legge, storia*, Pazzini, 2004.
- Radice, R. *Allegoria e paradigmi etici in Filone di Alessandria. Commentario al "Legum allegoriae"*, Vita e Pensiero, Milano, 2000.
- Ramelli, I. *Allegoria*, vol. I, *L'età classica, Temi metafisici e problemi del pensiero atico*, Milano 2004.
- Runia, D. *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, Brill, Leiden-Boston-Köln, 1986.
- Runia, D.-Kamesar, A. (ed.): *The Cambridge Companion to Philo*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, pp. 210-230.
- Schadewaldt, W. *Von Homers Welt und Werk. Aufsätze und Auslegungen zur homerischen Frage*, Koehler, Stuttgart, 1965⁴.
- Stein, E. *Die allegorische Exegese des Philo aus Alexandria*, Töpelmann, Giessen, 1929.
- Tate, J. "Plato and Allegorical Interpretation", *Classical Quarterly* 23, 1929, 142-154.
- West, M.L. "The singing of Homer and the modes of early Greek music", *The journal of Hellenic studies* 101, pp. 113-129, 1981.