

EL PRAGMATISMO DE LA SOFISTICA Y EL PROBLEMA DE LA DIVINIDAD

Salvador Ignacio Rus Rufino. Universidad de Valladolid

El fenómeno religioso es común a todas las culturas y sociedades. Salvo muy raras excepciones, desde la prehistoria hasta nuestros días el hombre ha creído, de una manera u otra, tanto en una vida después de la muerte, de ahí el culto a los muertos, como en la existencia del Todo. Por imprecisa que sea esta noción desde un punto de vista teórico, se aprecian en ella las siguientes notas: el Todo subsiste desde y por siempre -es indefectible-; no depende de elementos componentes -no es un agregado-, aunque no sea exactamente separado; su dinamismo determina a los entes y a los acontecimientos -es una fuerza o un poder irresistible-. Estas notas admiten distintas versiones. En el caso de los griegos, se deben añadir las siguientes peculiaridades. En primer lugar, en relación con el Todo, o más cerca de él que el hombre, existen fuerzas superiores que actúan en el hombre, unas desde fuera y otras desde dentro, delimitando su vida individual y colectiva y su moral. Son los dioses. En segundo lugar, como también el hombre depende del Todo, hay una cierta tensión entre su influjo y el de los dioses. En esta tensión, el Todo es la última instancia, inflexible y enigmática, y los dioses adquieren rasgos antropomórficos y por tanto, no necesarios, sino caprichosos, más próximos a los avatares de nuestra existencia¹. Esta interpretación compleja de lo divino da lugar a oscilaciones.

Para el estudio de la religiosidad griega hay dos trabajos de obligada referencia. Para la creencia en la inmortalidad y el culto a las almas, es básico el libro de Erwin Rohde *Psique*². Entre otras cosas, E. Rohde demuestra que la creencia en la inmortalidad de las almas y el correspondiente culto, no eran exclusivos de los griegos. El libro levantó una polémica de la que su autor se hizo eco en el prólogo a la segunda edición alemana³: «la base de este libro es la polémica, que, desde luego, estaba en estado latente»⁴. La razón de esta discusión fue la alta consideración que tenía el mundo griego a fines del siglo XIX. Esta supervaloración no admitía que se comparara a la cultura helénica con las civilizaciones bárbaras. Hasta E. Rohde se pensaba que la religión griega era un Olimpo progresivamente racionalizado, y que Grecia careció de religiosidad popular, o bien que las creencias del pueblo procedían de la literatura.

En 1947 apareció la edición inglesa de las conferencias que sobre la teología griega pronunció el gran helenista W. Jaeger en los Estados Unidos. El título de la obra es *La Teología de los primeros filósofos griegos*⁵. Este libro «no pretende dar una historia completa del primer periodo de la historia de la filosofía griega de que

se ocupa. Más bien me he concentrado en un aspecto especial de este tema tan discutido, aspecto que ha sido indebidamente descuidado o minimizado por los investigadores de la escuela positiva...»⁶.

En este artículo centraré la atención en las opiniones de los sofistas sobre los dioses. Estudiaré a Protágoras, Pródico y Critias. Colateralmente, siguiendo a W. Jaeger⁷, haré una referencia a Demócrito, por cuanto, aunque no se incluya entre los sofistas, es contemporáneo de ellos y complementa su pensamiento. Después de la exposición procederé a una breve valoración tomando como guías a Sócrates y Platón.

I. Exposición

«Para el griego Dios se volvió un problema»⁸ que había que resolver y explicar por medio del *lógos*. Al abordar este problema, los sofistas se encontraron, por un lado, con las creencias tradicionales en los dioses fuertemente arraigadas⁹, e intransigentemente manifestadas en los procesos de impiedad que sufrieron tanto Anaxágoras¹⁰ como Protágoras o la mujer de Pericles, Aspasia. Por otro lado, existía una actitud crítica ante las creencias religiosas. Censuraba la moralidad de los dioses. En la mitología los dioses se dejan llevar por las pasiones humanas: son seres sanguinarios, vengativos, adúlteros... Esta crítica era matizada por los ultramoralistas, que veían en el comportamiento atribuido a los dioses un producto psicológico de transferencia: los hombres dan a la divinidad los nombres de sus propias pasiones¹¹. La tesis de R. Mondolfo, que sigue a Hegel, o a la izquierda hegeliana, es semejante: los dioses son una creación «subjativa objetivada»¹². Los sofistas añadieron su actitud, ya iniciada en la filosofía presocrática, de creer sólo en lo razonable, en lo positivo. El núcleo de las teorías pedagógicas de la Sofística, Empédocles y Diógenes¹³, es, según W. Jaeger, considerar a «la naturaleza humana como parte del universo»¹⁴. Heráclito por su parte, dejó abierto el tema de la situación del hombre en el cosmos -conjunto ordenado-¹⁵. Entre estas tendencias se mueven los sofistas. La aportación original de estos maestros itinerantes es la idea del hombre-medida¹⁶. Esta idea va a extenderse a la temática religiosa de diversas maneras. Es discutible si con ello se dirime la cuestión de lo divino en el plano ontológico, o se trata de una asimilación de los dioses al orden pragmático. Ya el *lógos* de Heráclito incluye el concepto de medida. Si dicho concepto se restringe al orden humano, este último se constituye como un mundo cerrado, ¿qué significa la aparición de los dioses en él?

A. Protágoras.

En diversos fragmentos he podido rastrear la teología de Protágoras. Citemos en primer lugar el mito contenido en el *Protágoras* de Platón¹⁷ que narra el origen de los dioses, los animales, del hombre y de la sociedad. Algunos lo han identificado con una obra de Protágoras titulada: *Sobre el estado de las cosas en el principio*. El mito retrotrae el origen de los dioses a un pasado telúrico, anterior a la memoria de los hombres: «Hubo una vez un tiempo en que existían los dioses, pero no había razas mortales»¹⁸

Ellos fueron los que crearon a los hombres, infundiéndoles una serie de cualidades, más no lo hicieron directamente, sino que se sirvieron de dos hermanos semidioses: «Ordenaron a Prometeo y a Epimeteo que aprestaran y distribuyeran a cada uno las capacidades de forma conveniente»¹⁹.

Prometeo se dio cuenta de que para el desarrollo de los hombres no eran suficientes las cualidades recibidas de los dioses, que habían de ser completadas con la inteligencia en el sentido de un saber técnico. Como este estaba en la morada de los dioses Hefesto y Atenea, se lo robó junto con el fuego²⁰. Todavía faltaba algo a los hombres: carecían de saber político, lo que les impedía agruparse y vivir en comunidad. Aislados unos de otros, eran débiles y víctimas de las fieras. Temiendo que se extinguieran, Zeus encargó a Hermes que les diera el αἰδώς -sentido moral-²¹ y la δίκη -justicia- a todos por igual²². Con esto termina «el papel de los dioses en la representación protagórea. Los hombres no vuelven a saber de ellos porque jamás se les muestran y no tienen siquiera posibilidades de comprobar su existencia. Sin negar taxativamente que existan, Protágoras prescinde de ellos en su arte de vivir»²³.

He omitido a propósito un párrafo del mito que se refiere a la actitud del hombre hacia la divinidad. Es un fragmento polémico y algunos creen que contiene una interpolación. El texto es:

«Puesto que el hombre tuvo participación en el dominio divino *a causa de su parentesco con la divinidad*, fue, en primer lugar, el único de los animales en creer en los dioses e intentaba construirles altares y esculpir sus estatuas»²⁴.

G. Müller interpreta este fragmento como una versión mítica de la tesis protagórea del hombre-medida: los dioses son siempre proyección y reflexión de la humanidad²⁵. En este mito (o discurso público) el sofista de Abdera considera la «religión, ante todo, como un hecho antropológico que hay que comprender a la luz de su destino y por su función dentro de la cultura humana y la organización social»²⁶. La religión distingue al hombre de los animales y lo sitúa por encima de ellos.

Protágoras plantea el problema de la posibilidad de conocer a los dioses en el tratado perdido *Sobre los dioses*, que, según se ha dicho, empieza así:

«Cuando se trata de los dioses, soy incapaz de saber si existen o no, e incluso a qué se parecen por la forma. Pues hay muchas cosas que cierran el camino de este conocimiento: la oscuridad del problema y la brevedad de la vida humana»²⁷.

Filóstrato califica de impío a Protágoras por dudar de la existencia de los dioses; dice que esta creencia se deriva de la doctrina persa que aprendió durante su estancia en Persia como rehén²⁸. Según W. Jaeger, el texto plantea los problemas relativos a los dioses que ya habían ocupado a los filósofos presocráticos: «la existencia y la forma de lo divino»²⁹. «Pero se apartó de la manera en que los autores anteriores trataron la cuestión desde un punto de vista filosófico al excluir la certeza en este punto»³⁰. Con las palabras «soy incapaz de saber...», mantiene W. Jaeger, que Protágoras «restringe el alcance de su afirmación sobre la imposibilidad de conocer los dioses, haciendo de ella la expresión de una opinión individual. Esto tuvo que parecerle la única posición que le permitía combinar el abordar con toda precisión la cuestión de la certeza objetiva con el reconocer, como personalmente reconocía, el hecho positivo de la religión y la innegable significación de ésta para el hombre como ser social»³¹. Th. Gomperz se fija en que Protágoras alude a su oscuridad como dificultad para saber de la existencia o no de los dioses. Esto quiere decir que para el sofista de Abdera los dioses son imperceptibles o que no pueden ser objeto de percepción sensible. Al no ser objeto de experiencia directa, la única actitud ante los dioses que le queda al hombre es la indiferencia³². En la misma línea, M. Pohlenz sostiene que el término εἰδέναι niega sólo el conocimiento obtenido por la experiencia sensible³³. En el texto de Sexto Empírico al establecer el sofista la distinción entre creer y saber, la duda recae no sobre la existencia de los dioses, sino sobre la posibilidad de ser conocidos. Para R. Mondolfo, Protágoras descarta los problemas

ontológicos: «es imposible descubrir y demostrar la existencia o la forma de los dioses, debido a las condiciones mismas de la experiencia y el conocimiento humano»³⁴.

Sin embargo, como dije al comenzar el artículo, la divinidad se repartía para los griegos entre el Todo y los dioses. Estos últimos eran personificaciones (en el débil sentido griego de la palabra) de lo divino y, en contrapartida, el Todo era impersonal. En tales condiciones la religiosidad griega no podía ser exactamente ontológica, y la ignorancia acerca de la forma de los dioses tampoco. Los filósofos presocráticos tendían a eliminar la diferencia, y en este sentido eran ateos porque su dios no era uno de los olímpicos. El ateísmo filosófico es propio de Demócrito. Protágoras se mueve en el plano de la religiosidad griega prefilosófica, a partir de su concepto de medida. El parentesco con los dioses, que he comentado, se reduce a unas cuantas propiedades que aseguran la medida humana. No parece posible inferir de ellas una teoría de la divinidad completa.

Protágoras fue incluido entre los ateos³⁵. Th. A. Sinclair dice que no es un ateo, sino un agnóstico, porque en su teoría política hay un pequeño lugar para la divinidad y, además, existe un dato importante: escribió un libro *Sobre los dioses*³⁶; pero el libro fue quemado públicamente. A. Lesky³⁷ opina que es «imposible expresar más terminantemente un agnosticismo que de un sólo golpe barre las brillantes imágenes míticas del panorama de la vida griega. No podemos decidir si esta declaración oculta una negación total de la divinidad. En ocasiones (cita a DK. 80A, 12) se ha incluido a Protágoras entre los ateos, en cambio, Cicerón³⁸ lo excluía». G. Reale resume el problema en dos tesis. Con su método antilógico, Protágoras mostró los argumentos a favor y en contra de la existencia de los dioses. Pero con esto no trató de negar a los dioses. Por tanto, el suyo era un agnosticismo teológico, pues no negaba su existencia, sino la posibilidad de conocerla³⁹. A W. Jaeger le resulta difícil aceptar que Protágoras fuese ateo, pues en el mito que narra en el diálogo platónico, la humanidad debe las bendiciones de vida en comunidad, la paz, el orden y la seguridad «única y exclusivamente a este don de Zeus, no a los especialistas e inventores cuyas habilidades admiramos sobre todo»⁴⁰. En cualquier caso, parece que Protágoras no aplicó la medida humana a los dioses. Más bien al contrario, su agnosticismo sugiere la renuncia a hacerlo. Pero la abstención de Protágoras no se mantuvo en otros sofistas. En mi opinión, es la diferencia más importante del abderita dentro del movimiento sofístico.

Jenofonte fijó el problema de la religión del siguiente modo, dicho con palabras de W. Jaeger: «el problema es descubrir de qué disposición de la naturaleza humana, o innata a la humanidad, ha surgido la religión»⁴¹. Los pensadores que voy a estudiar -Pródico, Demócrito y Critias- se interesaron por descubrir «cómo pudo haber entrado en el espíritu del hombre la idea de la existencia de seres divinos»⁴². Para resolver el problema se utilizaron dos caminos: la psicología humana y el mundo de la moral. Con ello se da el paso que no aparece en Protágoras: los dioses se asimilan a los asuntos humanos.

B. Pródico de Ceos.

La teoría de Pródico ha llegado a través de varios autores, cuyos testimonios cito a continuación:

Filodemo: «Es evidente que Perseo... destruye la noción de divinidad y desconoce todo lo referente a ella, cuando dice en su tratado *Sobre los dioses* que parece tener fundamento la opinión mantenida por Pródico de que han sido

considerados y honrados como dioses, en primer lugar, aquellas cosas que nos sirven de alimentos y que nos son útiles, después, aquellos que inventaron el modo de resguardarse de la intemperie o las demás artes, como Deméter...»⁴³.

Cicerón, más conciso, escribe:

«... Y Pródico de Ceos al mantener que fueron divinizadas las cosas que eran útiles a los hombres...»⁴⁴.

Epifanio aclara que Pródico,

«llama dioses a los cuatro elementos y también a la luna. Pues de ellos, decía, recibimos la energía vital»⁴⁵.

Y Temistio añade que de las cosas de la naturaleza

«han surgido en los hombres la idea de los dioses y ha nacido toda religiosidad»⁴⁶.

Sexto Empírico transmite la misma opinión de Pródico:

«los antiguos consideraron dioses la utilidad que les proporcionaban el sol, la luna, los ríos, las fuentes y, en general, todo lo que es útil para nuestra vida... El pan era considerado Deméter... y del mismo modo todo aquello que reporta utilidad»⁴⁷.

En otro pasaje de la misma obra dice:

«El hombre divinizó todo aquello que es útil para la vida»⁴⁸.

Minucio Félix afirma que según Pródico

«fueron divinizadas aquellas cosas... que son útiles a los hombres»⁴⁹.

Como se puede observar, los textos son unánimes: las cosas sanas, nutritivas y útiles a los hombres fueron honradas como dioses por los primeros hombres. En este proceso de divinización se da un sentimiento de gratitud hacia todos esos bienes⁵⁰.

Pródico también fue considerado un ateo. En el texto de Sexto Empírico⁵¹, el término *ἐνόμισαν* expresa una cierta convención humana como fundamento de la creencia en la existencia de los dioses; esta convención es, además, histórica. Con razón, pues, se llama a Pródico ateo⁵². A. Lesky dice que la religión «como reacción del hombre ante las manifestaciones naturales... (en Pródico se origina en varias etapas). En una primera etapa el hombre consideraba directamente divinas las fuerzas y dones de la naturaleza; en la segunda, por analogía con sus propias aptitudes técnicas, suponía inventores que los beneficiaban y los elevaba a categoría de dioses. Dicho racionalismo estaba preparado por el pensamiento jónico, y es, por otra parte, un preludio a la teoría de Evémero. No andaba descaminada la antigüedad al incluir a Pródico entre los ateos»⁵³. G. Reale dice que el planteamiento de Pródico es una gran audacia dentro de la Ilustración griega. Los filósofos de la naturaleza habían identificado lo divino con lo que ellos pensaban que más valía. El sofista de Ceos lo identificó con lo útil, esto es, con lo que para él, como para toda la Sofística, era más valioso⁵⁴.

En la base de este planteamiento está el hombre como «conditio sine qua non» de la existencia de los dioses y de la misma idea de divinidad. La teoría de Pródico fue seguida⁵⁵ por Eurípides en *Las Bacantes*⁵⁶, donde Teresias quiere probar que Dionisio es un verdadero dios a través de los dones que proporciona a los hombres. Cicerón⁵⁷ señala su influencia en estoicos como Lucio Balbo, que, en sus explicacio-

nes sobre el origen de los dioses, usaba las ideas de Pródico sin nombrarle. Cleante, otro estoico, entre las cuatro ideas en que resume el origen de las divinidades, incluye una del sofista: el sentimiento de gratitud hacia los dioses.

C. Demócrito.

La teoría de Demócrito sobre el origen de la religión cae también dentro del campo de la psicología. Su filosofía natural, al describir «la naturaleza como la interacción de incontables átomos en el espacio vacío, gobernada por el poder del azar, no dejaba ningún lugar a la teleología ni a la deificación de fuerza alguna, o de un primer principio único»⁵⁸. Ante esta imposibilidad, Demócrito inserta su teoría de la religión en su epistemología -teoría de las imágenes- y, siguiendo a Pródico, en el temor y respeto del hombre hacia la divinidad.

La teoría gnosológica de Demócrito se basa en la idea de imagen. Es posible reconstruirla con los fragmentos que han llegado. De la importancia de la imagen en la operación cognoscitiva da una idea exacta un texto de Aecio:

«Leucipo, Demócrito y Epicuro, afirmaron que la sensación y el pensamiento se producen por la introducción de imágenes externas, pues ni la una ni el otro pueden producirse separadamente, sin la imagen que penetra en nosotros»⁵⁹.

Para Demócrito la imagen parece ser una especie de doble del objeto conocido, Cicerón lo expresa así:

«... tendrías que mostrarme, cuando llegues aquí sano y salvo, que tu aspecto está en mi poder de modo tal que, cuando quiera pensar en tí, se me haga presente, y que esto ocurre no sólo contigo a quien llevo en mi corazón, sino también con la isla Britania, cuya imagen penetra en mi pecho»⁶⁰.

La imagen reproduce el aspecto externo del objeto. En un texto de Plutarco se enumeran otros efectos de las imágenes:

«... producen las visiones de sueño -tienen la facultad de generarlas- ... opiniones, razonamientos y deseos»⁶¹.

Otra característica de las imágenes es cierta corporeidad⁶². Los efectos que producen en el hombre son buenos o perniciosos. De ahí que «los hombres deseen (o eleven plegarias) para hallar imágenes de buenos augurios»⁶³. La forma de las imágenes se parece a la de los hombres:

«son grandes, altas y difícilmente corruptibles, aunque no imperecederas, y anuncian a los hombres el futuro, dejándose ver y emitiendo *nous*. Por eso, los antiguos recibieron estas representaciones, e imaginaron que eran algo divino...»⁶⁴.

Estoy de acuerdo con W. Jaeger⁶⁵: Demócrito no negó absolutamente la existencia de los dioses, sino que los relegó al plano en que materializan los fenómenos psíquicos. La religión surgió en un tiempo lejano, perdido en la memoria de los hombres.

En un texto, transmitido por Estobeo⁶⁶, que parece pertenecer al libro de Demócrito *Sobre la tranquilidad*⁶⁷, se dice:

«Algunos hombres que desconocen la corruptibilidad de la naturaleza mortal, pero que son conscientes de que han actuado mal en su vida, sufren durante

toda su vida por su confusión y su temor, porque han inventado fábulas acerca del tiempo que sigue más allá de la muerte».

W. Jaeger comenta que Demócrito «se aparta de su teoría de las imágenes al declarar que ciertos tipos de concepciones religiosas son simplemente fruto irreal de los remordimientos de conciencia; ficciones patentes, inconscientemente compensatorias, fuentes de tormentos que se inflige a sí mismo el espíritu humano a lo largo de la vida»⁶⁸. Con esto Demócrito ha completado la primera parte de su interpretación psicologista de los dioses: su origen se debe tanto a las imágenes como a las ficciones fruto del sentimiento.

Así pues, la segunda parte de la teoría no es original, sino de corte sofístico. En principio, es similar a la de Pródico:

«Hay algunos que piensan que hemos llegado a la idea de los dioses partiendo de los sucesos extraordinarios que se verifican en el mundo, opinión que parece compartir Demócrito: al ver los fenómenos celestes... tales como los truenos, los relámpagos, rayos, junto a las estrellas y los eclipses de sol y de luna, nuestros antepasados se aterrorizaron, creyendo que los dioses eran sus causantes»⁶⁹.

Filodemo completa esta relación de elementos:

«verano, invierno, primavera, otoño y todo cuanto se da en la tierra, proviene de las regiones superiores. Por tal motivo, sin duda, al reconocer (al cielo) como productor, se le veneró»⁷⁰.

La actitud del hombre ante los fenómenos naturales es de temor y de veneración por los bienes recibidos y que recibe. Este temor concuerda con los remordimientos de conciencia antes aludidos. R. Mondolfo comenta «que el aspecto terrorífico que, en algunos casos tiene para el hombre la aparición de los dioses debía vincularlo Demócrito con el estado de conciencia de éste, al aparecer la imagen en actitud amenazadora para el culpable atormentado por la conciencia de sus pecados»⁷¹. El miedo a los fenómenos naturales o a las imágenes, y el remordimiento pueden coordinarse. El rasgo de estas imágenes que Demócrito destaca es un gran tamaño, su dimensión sobrenatural. Tal apariencia infunde temor al hombre⁷².

En Demócrito, el origen de los dioses⁷³ no es sólo un problema psicológico abstracto, sino que le otorga un lugar en el origen de la cultura. Pero Demócrito anula la precedencia que los dioses conservan en el gran discurso público de su conciudadano Protágoras:

«Sólo unos pocos hombres sabios, tendiendo sus manos hacia el lugar al que nosotros los griegos llamamos ahora aire, dijeron: todo lo delibera Zeus en sí mismo y todo lo sabe; todo puede darlo y quitarlo, y él es el rey de todas las cosas»⁷⁴.

El comentario de W. Jaeger⁷⁵ es: el texto alude «al memorable momento de la oscura edad primitiva en que la idea de la divinidad alboreó por primera vez en el espíritu de los hombres»⁷⁶. Esta idea no irrumpió en todos los hombres a la vez, sino que es el resultado de unos pocos -«algunos hombres sabios»- que emergen de la multitud. Estos pocos hombres, según W. Jaeger, concuerdan con el tipo de sabios antiguos que buscaron el fundamento último y lo encontraron en la divinidad. Así, Demócrito «muestra cómo el filósofo abrumado por el respeto y la admiración a la vista de las sublimidades de la naturaleza, se hace heraldo de la divinidad»⁷⁷. Claro es que si la divinidad del Todo no se confunde con la de los olímpicos, tampoco el origen de las ideas y de los otros puede ser el mismo. Pero el universo de Demócrito es propiamente el Todo.

D. Critias.

De la dos vías que siguieron los sofistas para explicar el origen de las creencias religiosas, la segunda pertenece al orden moral. Antifonte, sofista de la segunda generación, planteó la cuestión de si un hombre se hace o no acreedor de pena al no cumplir la norma legal convenida por los miembros de la sociedad, aunque no haya testigo que lo vea⁷⁸. Es el problema de la autoridad moral de la ley, que Platón vuelve a tomar en *La República* con el mito del anillo de Giges; en él propone «si un hombre obraría justamente por su propio arbitrio si poseyese un anillo mágico que le hiciese invisible»⁷⁹. Este problema, junto con la búsqueda de un fundamento religioso de la autoridad legal, son los motivos de la especulación sobre el origen de la religión y de la divinidad de Critias.

En el *Sísifo* se ha conservado un largo relato sobre el origen de las creencias religiosas. El texto es el siguiente:

«También Critias, uno de los que fueron tiranos de Atenas, parece formar parte del grupo de los ateos, porque sostiene que los antiguos legisladores inventaron la divinidad como supervisora de las buenas y malas acciones de los hombres, con el fin de que nadie cometiera injusticias ocultas contra el prójimo por temor al castigo de los dioses. (Con estas palabras expresa su pensamiento).

Hubo un tiempo en que la vida de los hombres era desordenada, bestial y esclava de la fuerza; entonces no había premios para los honestos, ni tampoco había castigo para los malvados. En seguida, pienso, los hombres promulgaron leyes que establecían sanciones, con el fin de que la justicia fuera señora (de todos por igual) y fue sometida a ella la violencia. Y si alguno la infringía era castigado. Pero la ley impedía cometer delitos manifiestamente y con violencia, pero no ocultamente; por ello, creo yo, un hombre astuto y sabio fue el primero en introducir entre los hombres el temor a los dioses, para que los malvados temiesen por lo que hacían, decían o pensaban ocultamente. De ahí la invención de la divinidad»⁸⁰.

Una introducción semejante, con ligeras variantes, se encuentra en un texto de Aecio⁸¹.

En el fragmento se deja sentir la influencia de Demócrito y Protágoras. El tema se incia en el momento caótico y confuso anterior a la civilización⁸², y se esboza una historia de la humanidad como gradual superación de un estado anárquico por la promulgación de la ley, y la organización de la comunidad. Mientras la norma legal obliga externamente a su cumplimiento no es posible evitar su violación oculta. Entonces, para «asegurar la obediencia (a la ley), incluso en el caso de ausencia de testigos, acertaron los sabios⁸³ legisladores al inventar un testigo ideal que oye y ve todas las cosas e induce en los hombres el temor de sus castigos»⁸⁴. Para R. Mondolfo que hace un comentario extenso, este pasaje es «la afirmación explícita del origen y carácter subjetivos de la realidad divina objetivada por la religión. Ante la posibilidad de crímenes ocultos sustraídos a todo testigo y, por ende, exentos de castigo humano, Critias dijo que la astucia de los legisladores creó un testigo irreal omnividente y omnipotente que percibe todas las culpas y les aplica la merecida pena»⁸⁵. Esta especie de vigilante tiene una larga tradición en la literatura griega. Homero cita el «ojo vengador» de los dioses que todo lo ve⁸⁶, y Hesíodo habla de un número exagerado de custodios de los hombres que son inmortales, invisibles y omnividentes⁸⁷. Pero entre éstos y Critias hay una diferencia radical. Lo que para un poeta eran existencia y acción divina objetivas, en el sofista se torna «subjetividad de la ciencia humana metida en el espíritu popular por la ficción de un astuto legislador que la ha

creado»⁸⁸. El invento no se debe a la multitud sino a un sólo hombre astuto-πικνός- y sabio-σοφός-. Ya he dicho que A. Battezzare no admite la identificación de este tipo de sabio con los λόγοι ἄνθρωποι de Demócrito⁸⁹, pero se puede afirmar que Critias se inserta en la tradición presocrática al atribuir la fabulación religiosa a unos pocos hombres, si bien añade un matiz nuevo: los anteriores sabios eran sólo eso, hombres sabios; ahora, este tipo de sabio es un perito en leyes, que las promulga y da fundamento divino para gobernar mejor al pueblo⁹⁰. Otro rasgo que le inserta en la filosofía natural es el lenguaje que usa.

El fragmento continúa. El astuto hombre de estado de Critias dice a los hombres:

«Existe un demonio con vida inagotable, que con la mente oye y ve y comprende mucho, atendiendo a esto y con divina naturaleza⁹¹; capaz de oír cuanto los mortales dicen y de ver todo lo que hacen. Y si tú en silencio intantas algo malo, no le quedará ello oculto a los dioses, pues tienen una gran inteligencia. Diciendo estas razones, introdujo la más agradable de las doctrinas envolviendo en la mentira la verdad. Dijo que los dioses habitaban allá donde más pudo sorprender con ello a los humanos, de donde vio que les venían los terrores a los mortales y los bienes para su miserable vida; de allá de la giratoria bóveda donde los rayos vio que estaban, y los horrendos estampidos del trueno, y el edificio estrellado del cielo, hermosa construcción del sabio artista el tiempo; donde camina el incandescente pedrusco del astro solar y de donde llega a la tierra la húmeda lluvia. Puso alrededor de los hombres tales pavores, mediante los cuales instaló con sus razones a la divinidad en el hermoso lugar, y extinguió con las leyes la falta de ley»⁹².

La habilidad del autor saca partido de la psicología humana, de los sentimientos de miedo y veneración. Las características que a los dioses definen son las más oportunas: sabiduría, lo ven y lo oyen todo, y su gobierno se extiende a todas las cosas. Siguiendo las huellas de Jenófanes, Critias los sitúa lejos del alcance de los hombres: «alzando los ojos al cielo»⁹³. Pero la idea de Dios es «simplemente un recurso del sistema político reinante que le da un puesto de policía en las cosas que no caen bajo la mirada de la ley. Dios es el *como si* que sirve para llenar los huecos de la organización del sistema político ya dominante»⁹⁴. Para la comprensión cabal de la postura de Critias, no se puede olvidar que era un exaltado oligarca, enemigo y crítico tenaz del sistema democrático.

Aunque este planteamiento contiene elementos de la Sofística como «la idea del paso de la vida primitiva a la civilizada... es clara la originalidad de esta impía doctrina sobre la invención de los dioses... Pensando de este modo, y juzgando que los dioses eran una mentira para encubrir una verdad política, se comprende que Critias no respetara nada sagrado... Todo un desafío a la misteriosa piedad popular... Quien así se opone a las creencias populares, demuestra un temperamento de tirano»⁹⁵.

Los últimos versos de *Sísifo* tienen todo el sabor de la doctrina política de un sofista:

«οὕτω δε πρῶτον οἶομαι πεισαί τινα θνητούς νομιζέειν δαιμόνων εἶναι γένος ».

«Así, yo pienso que al principio alguno persuadió a los hombres para que creyeran que la raza de los dioses existía»⁹⁶.

La idea de persuadir -πεισαί-, y el hecho de que la divinidad sea la creación de un sólo hombre, muestran el poder de las palabras. Pronunciadas con astucia, porque

no son verdaderas, llevan a los hombres a creer en algo superior a ellos. La idea de dios irrumpió en la mente y la vida de los demás hombres en virtud de la fuerza persuasiva del discurso retórico.

A partir de Gorgias no se podía pensar que la realidad de los dioses y su esencia fueran problemas ontológicos. Por eso, en la Sofística reciben una triple respuesta: psicológica, gnoseológica y ética. La crítica a la religión no se centra tanto en la existencia de los dioses como en las creencias⁹⁷.

II. Valoración a partir de Sócrates y de Platón.

En todos los autores que he estudiado se aprecia un denominador común: la cuestión de las creencias religiosas se contemplan desde una perspectiva humana. Para los sofistas la divinidad es creación de un hombre o de unos hombres, reflejo del antropocentrismo que a todo da medida y vida.

La medida de los dioses es humana en un triple sentido: la forma el culto y el origen. Desarrollo cada uno de estos tres aspectos.

En el mito que recoge Platón, Protágoras dice que los hombres «esculpieron estatuas»⁹⁸ a los dioses. Una vez aceptada la existencia de la divinidad, le dan la forma que ellos creen que ha de tener, o que quieren darle. La plástica griega se esforzó en representar a los dioses con formas de hombres. Algunas esculturas de la época helenística representan a la divinidad en posturas indolentes e impropias de un dios, o entretenido en acciones triviales; por ejemplo, el Apolo Sauróctono de Praxíteles. Hegel explica por qué los griegos dieron a los dioses formas humanas del siguiente modo: «los griegos han poseído lo espiritual individualmente, elevándolo a la subjetividad; del tal suerte que el sujeto era el lado esencial de la realidad y lo natural estaba rebajado. Lo natural ha de servir de expresión para el espíritu subjetivo; por eso no puede ser expresión espiritual. El hecho de que dios se les haya aparecido solamente en el mármol, en el metal, en la madera, en los productos de la fantasía humana, pero no en carne y hueso, no en existencia real, se explica porque para ellos el hombre no ha tenido valor y dignidad, no ha merecido honor y dignidad, sino en cuanto que está encumbrado en la forma bella, en cuanto que se ha cultivado hasta llegar a la libertad de la apariencia bella. La divinidad queda sometida, pues, a la contingencia de lo individual; forma y figura es producida por el sujeto particular. Y los griegos han sido los únicos que se han cultivado de este modo»⁹⁹. Como se ha visto, Protágoras llega a decir que los dioses se parecen a los hombres,

«... puesto que el hombre tuvo participación en el dominio divino a causa de su parentesco con la divinidad»¹⁰⁰.

Los dioses tienen forma humana, pero no sólo exterior, pues también participan de las pasiones de los hombres¹⁰¹. En resumen, se puede afirmar que los dioses son fuerzas humanas hipostasiadas.

También Protágoras resalta el culto que reciben estas fuerzas:

«... a causa de su parentesco con la divinidad fue, en primer lugar, el único de los animales en creer en los dioses, e intentaba construirles altares...»¹⁰².

La divinidad recibe el culto que al hombre le parece adecuado.

Si el origen de los dioses está en el hombre, parece obligado admitir que existen constantes humanas. Por lo mismo, superado el escrúpulo de Protágoras -«cuando

no había razas mortales...»¹⁰³- se hace preciso retraer las creencias a tiempos lejanos. Pero la constancia de la medida choca con la idea de que pocos hombres sienten por primera vez el fenómeno religioso y con la afirmación de Protágoras:

«toda cuestión sobre la existencia o no (de los dioses) yo la dejo de un lado en los discursos, y escritos»¹⁰⁴.

Según esto, los dioses existen para unos y para otros no, a no ser que los primeros los persuadan: pero por eso mismo son superiores. De otro lado si hay tantas medidas como hombres, cada uno de ellos proyectará en los dioses lo que le parezca. Pero en tal caso la religión es asunto privado, y su unidad en el ámbito cultural es inexplicable.

Ahora bien, todas estas dificultades no deben ocultarnos que la religión se ha convertido en la clave de la antropología. De este modo se cae en el campo de la hermenéutica: la religión es la manifestación cifrada del secreto de la condición humana. El tema de los dioses no se estudia en directo, sino en función del hombre. En Protágoras, más exactamente, en su presentación platónica, la teología se constituye en la condición de posibilidad del concepto de medida. Esta condición de posibilidad no se extiende al ulterior desarrollo de los asuntos humanos, sino que se preserva en su estricta anterioridad. También esto puede entenderse como una precaución de Protágoras. Porque en sus seguidores se aprecia la intención de apoderarse de la misma fuerza a que se debe el origen de la religión. Esta fuerza es lo decisivo. La hermenéutica de los sofistas impíos consiste en otorgar primacía a un factor humano sobre los dioses, los cuales dejan de ser la condición de posibilidad del hombre y se convierten en la mera ocasión para el descubrimiento del poder humano primordial. Este poder es el lenguaje. Con esto se conecta con la intención central de la gnoseología de Gorgias. Tal vez por eso, insisto, Protágoras renuncia a ocuparse de los dioses en sus discursos. Pero ahora se plantean las preguntas sobre el lenguaje. ¿Qué significa su poder primario? ¿Por qué es el descubrimiento de unos pocos hábiles primitivos? Trataré de responder a estas preguntas en otro trabajo dedicado a la polémica *physis-nómos* que estoy terminando de escribir.

Los sofistas son los promulgadores de un nuevo humanismo social controlado por ellos. Por esta razón se dedicaron a la educación, a la formación de los hombres, instruyéndolos para la práctica de la vida ciudadana. Este intento conecta de una manera ambigua con las preocupaciones de su época, en la cual las creencias religiosas eran objeto de una renovada atención, «pues a pesar de toda la crítica racionalista y de la incertidumbre corriente, había un sentimiento creciente de que la religión era indispensable, y la opinión pública se estaba volviendo sensible como nunca ante los reales o presuntos ataques contra los dioses del estado»¹⁰⁵. En los siglos VII y VI hubo en Grecia una crisis religiosa. La respuesta fue ensalzar a la divinidad. Arquiloco¹⁰⁶, poeta que vive en una ciudad de corte aristocrática, expresó su fe en los dioses con estas palabras:

«Todo depende de los dioses. Ellos son quienes muchas veces levantan de sus calamidades a los hombres que yacen en la tierra; ellos también son quienes con frecuencia hacen caer boca arriba a los que han vivido bien»¹⁰⁷.

El poeta se siente seguro al poner en manos del poder soberano de la divinidad el destino de su vida¹⁰⁸. Proclama que al

«hombre le vienen todos los bienes del Olimpo»¹⁰⁹.

Finalmente, exhorta:

«date cuenta por fin de cuál es el ritmo que gobierna a los hombres...»¹¹⁰.

En el siglo V, Píndaro, «uno de los más insignes poetas que la humanidad ha acertado a producir»¹¹¹, también reivindicó a los dioses. Comparado con ellos el hombre es

«el sueño de una sombra»¹¹², «una mera nada»¹¹³.

Un organismo destinado a morir¹¹⁴.

«¿Cómo atreverse a compararlo con la divinidad, que todo lo ve, que en su omnipotencia 'alcanza al águila, deja atrás al delfín marino y hace encorvarse a los mortales orgullosos', cuyos designios son inescrutables, y de la cual, en último término, depende todo: la belleza y la gracia, la prosperidad y el éxito en los juegos?»¹¹⁵.

Así pues, los dioses eran unos serios competidores para el proyecto sofisticado de formar a los hombres con los parámetros de una tecnología social. Pero la creencia en ellos no podía ser borrada de un golpe. Los dioses lo eran de la ciudad a la que daban identidad. Como dice D. Negro Pavón: «la política -en Grecia- aparece como sinónimo de la acción libre, que dirigida por el *lógos*, de origen divino, puede establecer una organización que sustituya al caos, igual que respecto al orden cósmico hacían los dioses. La Política no es, por consiguiente, una actividad sacra, sino humana, pero íntimamente ligada a lo sagrado, cuyo ámbito es la religión. El orden sagrado del mundo sirve de paradigma y, por eso, lo político consiste en el establecimiento de la justicia, la idea divina del cosmos, en el mundo, según Platón, que expone el ideal griego. La Política constituye así la única posibilidad de alcanzar la plenitud humana, al formalizar un espacio racionalmente ordenado en el que se desenvuelve la vida colectiva. Lo político no es, pues, un orden ajeno a lo divino que los dioses dejan a los hombres, un ámbito de libertad. Es un orden autónomo donde la voluntad -o, más bien, la apetencia racional- persigue una regulación de las acciones humanas, ordenándolas, sin embargo, a un fin colectivo: la ciudad, que tenía su corazón precisamente en un lugar reduplicativamente divino, la acrópolis o 'ciudad alta', el lugar sagrado desde donde los dioses velaban por la polis, un organismo viviente, santificándola... Esta íntima relación entre Religión y Política, es, precisamente, lo que hacía de la ciudad una comunidad cuyos miembros sagrados eran los dioses, cuya acción se conjuraba mediante el culto público, los profanos eran los hombres. Estos no tenían, por tanto, más poder sobre la ciudad que el de organizarla de manera grata a los dioses, estableciendo el orden justo»¹¹⁶.

Desde este punto de vista, el proyecto de la Sofística era claramente revolucionario, y sólo comprensible desde una intensa conciencia de la crisis cuyo contexto he descrito en otros trabajos. Si los supuestos de la política griega eran insostenibles, los dioses debían ser formalmente sustituidos: no bastaba con eliminarlos. Por otra parte, su eliminación era más difícil que la sustitución, la cual podía ser lograda con procedimientos más sutiles, utilizando los cauces de la vida pública para quitarles su misterio y su autoridad, colocándolos en un lugar apartado y desvinculándolos de la vida de los hombres. Este cambio de las creencias es inseparable del intento de instaurar un régimen político nuevo. Se trata de quitar la medida de la divinidad para imponer la del hombre. Pero es una medida que queda, por lo mismo, aislada y desamparada: cualquiera que se proponga podrá ser contestada por otro. De esta manera, lo que en definitiva se establece es la lucha entre los hombres que alcanza su formulación última en el inmoralismo de un Calicles o de un Trasímaco, los brutales defensores del derecho natural del más fuerte que aparecen en los diálogos platónicos *Gorgias*¹¹⁷ y *La República*¹¹⁸.

La influencia de los dioses en la psicología humana, que se encuentra en Demócrito y en algunos sofistas, es un recurso normal en las obras literarias de los

griegos, tanto anteriores como contemporáneos a la Sofística. Un ejemplo claro es el *Edipo Rey* de Sófocles. Hay expresiones como las siguientes:

«A los dioses nunca un hombre podrá forzarlos a lo que no quieran»¹¹⁹.

Edipo dice:

«Zeus, en verdad, y Apolo sabios son, y sondean los corazones de los mortales»¹²⁰.

El Rey Edipo, viéndose culpable de la muerte de su padre, pregunta:

«Ay, Zeus, ¿Qué es lo que has decretado para mí?»¹²¹.

Yocasta, que ha descubierto quién es en realidad Edipo, su actual esposo, asesino de su anterior marido, va a hacer una ofrenda a Apolo

«porque el ánimo de Edipo está indeciblemente alterado con toda clase de espantos y, por lo que ha pasado, no conjetura como un hombre sensato el porvenir...»

y también acude para pedirle a la divinidad que lo saque de esta situación¹²². Al final de la obra, Edipo habla a sus íntimos en los siguientes términos:

«Apolo, Apolo, todos estos males míos, tan míos...¹²³; ser dejado de los dioses, el hijo de seres impuros, el miserable que dio a otros el ser allí dónde él lo recibió...»¹²⁴.

En las manos de los dioses el hombre no es más que un juguete que no ve el presente ni vislumbra el futuro. Todo el que se sale de sus planes, los ofende o se rebela contra ellos, recibe un castigo físico o psíquico. Prometeo¹²⁵, que robó el fuego y «la sabiduría técnica» de los dioses para entregárselo a los hombres, según se cuenta, fue castigado por su osadía¹²⁶. Algo semejante le ocurrió a Marsias, que creyendo que la música de la flauta era la más bella de todas, desafío a Apolo a que le igualara con su lira. En la primera liza quedaron empatados. En la segunda ocasión, el dios le dijo que tocara boca abajo, pues en esta postura el sonido de la flauta es muy inferior al de la lira. Venció Apolo y castigó la arrogancia de Marsias colgándolo de un pino para desollarlo¹²⁷.

Los castigos de la divinidad también son conturbaciones psíquicas. Eurípides en *Orestes*, en el diálogo entre Menelao y el personaje central de la obra, dice:

«¿Qué enfermedad te consume?

La conciencia, porque tengo conciencia de haber perpetrado cosas tremendas»¹²⁸.

«La conciencia -comenta R. Mondolfo- es un verdadero tormento del pecador... el conocimiento que Eurípides tiene de la agitación interior del pecador impulsado en su intimidad a examinarse a sí mismo y analizar sus acciones, para encontrar en su conciencia moral al juez más severo e implacable. La conciencia atormentadora del culpable se afirma directamente por sí misma como tal, es decir, como realidad puramente interior, sin que necesite ya disfrazarse bajo la figura mítica de las Erimis»¹²⁹. Estos castigos psíquicos muestran que los dioses pueden influir en los resortes internos del hombre, como quien toca la lira. Excitándolo, lo conduce a obrar rectamente, por lo que recibirá un premio, o bien a actuar contra ellos, en cuyo caso será castigado. Así lo expresó magistralmente Platón en su último diálogo *Las Leyes*:

«... siendo opuestas entre sí a acciones opuestas en la línea divisoria de la virtud

y de la maldad pensemos que cada uno de nosotros, los seres vivos, somos marionetas de los dioses, fabricados ya para juguetes de ellos, ya con algún fin serio, pues esto último, en efecto, no lo conocemos. Lo que sabemos es que esas afecciones, a manera de unas cuerdas o hilos interiores, tiran de nosotros y nos arrastran»¹³⁰.

Se pueden imponer a los hombres porque

«son más fuertes que ellos, por su poder - βίαι - por su sabiduría - σοφίαι - y por otras cualidades»¹³¹.

Ahora bien, la retórica es capaz de influir en el interior de los hombres y forzarles a hacer lo que no pensaban. El arte retórico puede conturbar el ánimo de los hombres. En suma, no sólo los dioses, sino también los hombres pueden influir en las profundidades del alma humana, y apelar a los factores irracionales para impulsar la ejecución de cualquier acto. Los sofistas eran oradores que cultivaban la habilidad retórica para cautivar, hechizar, a sus oyentes. Sócrates, después de oír el largo discurso de Protágoras, exclama:

«Y yo, fascinado todavía, durante mucho tiempo miraba como si fuera a decir algo más, deseoso de escucharle»¹³².

Gorgias dice que con el poder de la retórica era capaz de convencer a

«esos enfermos que no quieren tomar medicinas, o prestarse a una operación o cauterización. Cuando el médico no podía convencerles, yo lo conseguí sin otro auxilio que el de la retórica»¹³³.

Insiste en la misma idea en otros párrafos:

«En efecto, el orador es capaz de disputar contra toda clase de personas y sobre todas las cuestiones, hasta el punto de producir en la multitud mayor persuasión que sus adversarios sobre lo que él quiera...»¹³⁴.

En el *Elogio de Helena* discurso que, como Gorgias afirma, compuso

«como producto de una fantasía»¹³⁵,

esto es, como un juego, para convencer de la inocencia de Helena: la hija de Zeus y Leda, llena de belleza, que

«hizo lo que hizo por decisión de la Fortuna, o por mandato de los dioses, o designios del Destino, ya raptada violentamente, ya persuadida por las palabras»¹³⁶.

Gorgias define las palabras como

«pequeñísimo y muy invisible cuerpo que realiza empresas absolutamente divinas... Actúan en el interior del hombre. Pueden eliminar el temor, suprimir la tristeza, impedir la alegría, aumentar la compasión»¹³⁷.

La sugestión producida por la palabra

«es imposible resistirla... La palabra que persuade obliga necesariamente a esta alma a obedecer sus mandatos y a aprobar sus actos»¹³⁸.

En resumen, la persuasión ejercida con la palabra modela el alma como quiere el orador¹³⁹.

La retórica provoca impresiones creando imágenes, no apelando a la razón - νοῦς οἰ διάνοια ⁴⁰⁻, la cual no necesita de ejemplos o paradigmas concretos, según

Platón¹⁴¹. La palabra llama a la imaginación (εἰκᾶτα; la traducción exacta: «facultad de ver imágenes»), que está incluida en el mundo sensible en el último segmento de la línea BA¹⁴² en la que Platón clasifica las distintas facultades del hombre, corresponde al segmento DA. G.M.A. Grube comenta que «Platón no se refiere aquí a una facultad creadora -copia de los fenómenos físicos-, sino, más bien, a la percepción completamente acrítica, incapaz de relacionar unas percepciones con otras y de distinguir entre un objeto y su reflejo en un espejo»¹⁴³. R.L. Hart¹⁴⁴ mantiene que en Platón la imaginación tiene cuatro sentidos. El segundo es el que corresponde a la Sofística: la imaginación en este caso es esencialmente mimética y fantástica, y las imágenes copias de las cosas o sucesos, y por ello guarda relación con una intención no informada racionalmente. La imaginación permite persuadir y estimular las pasiones a través de un simulacro de verdad porque no es, propiamente hablando, un poder de la mente, sino el estado en el cual la mente está bajo el poder de las apariencias¹⁴⁵. La imaginación para él no es aprehensiva o intuitiva, sino mimética y fantástica¹⁴⁶. El sofista no apela a la razón del hombre, sino que provoca sus pasiones¹⁴⁷ mediante una semejanza, es un simulacro, de la verdad.

Para Platón esta facultad ocupa el último grado de la *mimesis*, puesto que produce imágenes¹⁴⁸. Esta actividad doblemente mimética es indigna del hombre que ha sido hecho para contemplar los originales en una ascensión gradual hacia la verdad suprema, situada en el segmento final de la línea, que corresponde al reino de la νόησις. Antes de concluir el diálogo *El sofista* Platón define el arte de este tipo humano colocándolo

«no entre los que saben, sino entre los que imitan»¹⁴⁹.

Más clara todavía es la definición final con la que concluye el diálogo:

«Pues del arte de la contradicción que por el lado irónico de lo apariencial forma parte de la imitativa, de la especie apariencial de la creación de imágenes, la parte no divina sino humana de la creación que hace sobre las razones su prestidigitación, 'de esta raza y de esta sangre' el que dijere que es el auténtico sofista dirá, según está claro, la mayor verdad»¹⁵⁰.

Para Platón el intento de la Sofística de someter a los dioses a la medida del hombre, sólo se cumple de modo fantasmagórico. Es un intento irreal en el mismo sentido en que es propuesto. El sofista es un creador de representaciones aparentes, las de menor calidad óptica, que, por ello, influyen en el hombre produciéndole grandes sufrimientos. Se trata, en suma, de una τέχνη inútil y nihilista, que conduce al hombre a perderse a sí mismo como animal con *lógos*.

Sócrates rechaza la psicologización de los dioses. A. Tovar¹⁵¹ dedica unas sugerentes páginas al estudio del *daimon* de Sócrates. Después de analizar el uso que tuvo la palabra desde los primitivos griegos hasta Platón, se detiene en el significado socrático. «Parece que Sócrates llamaba demonio a un sentido interior que le ponía directamente en comunicación con la divinidad que se manifestaba, más vaga y confusamente, en agüeros, oráculos y otras formas normales de culto»¹⁵². Cuando en su juicio -versión de Jenofonte- es acusado de traer nuevas creencias religiosas se define del siguiente modo:

«Yo no traigo un dios nuevo cuando hablo de mi demonio»¹⁵³.

Ese demonio

«es cosa de los dioses y de los dioses antiguos heredados, los mismos que dan los oráculos y las señales; lo prueba que, cuando fiado de mi demonio, anuncié a mis amigos la voluntad de los dioses, siempre acerté, y ni una sola vez quedó mi demonio como mentiroso»¹⁵⁴.

Esta inspiración interior, en la que tan firmemente creía Sócrates consiste en «una fuerza individualizada... que se reduce a un demonio familiar, inspirador momentáneo. Sócrates se encuentra así entregado a una tutela superior, obediente a unas fuerzas temibles pero domesticadas, y en esta obediencia está su gran libertad»¹⁵⁵. La diferencia con la Sofística es clara: «la naturaleza del *daimon* fue entendida por Sócrates como esencialmente negativa... el demonio siempre disuade, nunca da órdenes»¹⁵⁶. La relación de Sócrates con el demonio, a quien mantiene «sujeto y domesticado... es la clave misma del misterio socrático. Pues se entrega a su demonio interior arbitrario y soberracional, sin dejar por ello sus hábitos racionales»¹⁵⁷. Conviene añadir que para Sócrates el *daimon* no tiene su origen en él mismo.

Frente a la impiedad de los sofistas, que denigraban toda forma de culto, para Sócrates la religión no es algo impuesto, ni un mecánico cumplimiento de prescripciones, sino un auténtico saber que «es, en primer lugar, el conocimiento de unas fórmulas de unos ritos y prescripciones legales»¹⁵⁸. En un diálogo que Sócrates mantiene con Eutidemo le pregunta:

«Sóc. ¿Puedes decirme que especie de hombre es piadoso?

Eut. Me parece a mí, dijo que el que honra a los dioses

Sóc. Y, ¿es dable honrar a los dioses de la manera que uno quiera?

Eut. No, sino que hay leyes según las cuales hay que honrar a los dioses.

Sóc. Así pues, el que conozca esas leyes sabrá seguramente cómo hay que honrar a los dioses.

Eut. Así lo creo yo.

Sóc. Y entonces, el que sepa cómo hay que honrar a los dioses no pensará que habrá que hacerlo sino del modo que sabe.

Eut. Pues no.

Sóc. Y, ¿honra alguien a los dioses de otro modo que como cree que hay que hacerlo?

Eut. No creo, contestó.

Sóc. Por consiguiente, el que conoce lo que es la ley respecto a los dioses, ¿según esta ley los honra como es debido?

Eut. Qué duda cabe.

Sóc. El que los honra como es debido ése es piadoso.

Eut. Ni más ni menos.

Sóc. Por tanto, 'el que conoce lo que es la ley respecto a los dioses' ¿Podrá ajustarse a la definición del piadoso?

Eut. A mí, en todo caso, así me lo parece»¹⁵⁹.

Sócrates creyó durante toda su vida en el oráculo de Delfos, que en una ocasión dijo de él que «no había hombre más libre, ni más justo ni más sabio que Sócrates»¹⁶⁰. Esta epifanía délfica se convirtió «en consigna para su vida... El oráculo es la clave del cambio súbito en la vida de Sócrates tal como lo relata en el *Fedón*, y ofrece caracteres de una verdadera conversión de tipo religioso»¹⁶¹. Desde este momento Sócrates fue un devoto defensor de Apolo, herencia que transmitió a su discípulo Platón. En *Las Leyes* se manda que las leyes sagradas se plieguen a las prescripciones délficas:

«... y es menester traer de Delfos leyes sobre estas cosas religiosas y, previo establecimiento de intérpretes para ellas, utilizarlas en lo sucesivo...»¹⁶².

Sin embargo, como dice A. Tovar, rechazó «toda una serie de cultos (se entiende Sócrates), especialmente los místéricos, que son ajenos a este ateniense»¹⁶³.

Sócrates fundamenta la religión atribuyendo a los dioses un papel en la creación de los hombres, de los que hacen una obra maestra distinguiéndolos de los demás

animales, y a los que cuidan durante toda su vida. Son dioses providentes «que lo saben todo, que están en todas partes y conocen lo que hacemos y decimos, y también, llegando a la interioridad como descubridor que es Sócrates en Atenas de la conciencia individual, lo que pensamos en silencio»¹⁶⁴. Los dioses para Sócrates no hacen un protagonismo lavado de manos respecto de la suerte que los hombres corren en la vida, sino que se toman muy en serio su cuidado porque son obra suya.

Al colocar el origen y el sentido de las creencias religiosas, la Sofística parece elevarlo a la altura de los dioses, a los que mide e incluso somete a él, pero en realidad degrada a ambos, por cuanto el intento se resuelve en una interpretación peyorativa de la psicología humana. Platón comprendió que la Sofística, en rigor, no educa al hombre, sino que busca dominarlo¹⁶⁵ moviendo sus resortes irracionales.

Platón reacciona contra este intento de sustituir la medida divina por la humana. Ello implica levantar la ontología por encima del mundo pragmático. En *Las Leyes* escribe sus últimas palabras sobre los dioses usando un discurso dialéctico. En esta obra del Platón octogenario resuena su larga lucha contra la Sofística, a la que asesta un definitivo golpe:

«... y, por cierto, los asuntos de los hombres no merecen gran consideración, pero no hay más remedio que tomarlos en serio, lo cual no es precisamente un placer... Quiero decir que es menester tratar en serio lo que es serio, pero no lo que no lo es; que la divinidad es digna de toda clase de bienaventurada seriedad, mientras que el hombre, como antes dijimos, no es más que un juguete inventado por la divinidad, y aún eso es realmente lo mejor que hay en él; y que, por tanto, es preciso aceptar esa misión, y que todo hombre o mujer pase su vida jugando a los juegos más hermosos que puedan ser, es decir, al contrario de lo que ahora piensan»¹⁶⁶.

A lo largo de todo el Libro X¹⁶⁷ en un tono mesurado, armónico, sin mostrar irritación, desmonta pieza a pieza, con su mejor lógica, las tres razones, o sin razones, que generan otras tantas formas de ateísmo: los que creen que no existen los dioses; los que admiten su existencia, pero no la providencia divina hacia los hombres y, finalmente, los que piensan poder domeñarlos con las plegarias y los sacrificios. Y ya para terminar, como culminación de la evolución de su pensamiento sobre los dioses -como ha puesto de manifiesto G.M.A. Grube¹⁶⁸- afirma que

«no es el hombre ciertamente la medida de todas las cosas, sino lo divino... El que haya de ser amado por este dios es necesario que se haga a sí mismo, hasta donde alcancen sus fuerzas, semejante a él; conforme a esta razón, el que de nosotros guarde templanza será amigo del dios pues su semejante, y el que no la guarde resultará desemejante y distinto»¹⁶⁹.

Platón ha desenmascarado a la Sofística con una crítica áspera y segura, de altos vuelos. Ha puesto de manifiesto que el proyecto de sustituir la medida divina para imponer la propia es destruir para no dar nada. Dejar el cielo vacío es degradar al hombre a ser irracional. Los sofistas habían caído en su propio cepo.

III. Anexo: Las Leyes 888d-890a.

Como anexo a este artículo dedicado al pensamiento sofístico sobre la religión, es oportuno citar un texto de *Las Leyes* de Platón, cuya autoría ha provocado una enconada polémica entre los críticos. Es indudable que contiene opiniones de la Sofística o, al menos, de corte sofístico.

El texto pertenece al libro X del citado diálogo platónico, que se centra en la

religión, y dedica bastantes páginas a la refutación de los tres tipos de impíos. El texto es el siguiente:

- «Clin. Oportunismo es, ¡oh, huésped!, todo lo que hemos dicho hasta ahora.
 Aten. En todo, ¡oh, Megilo y Clinias!. Pero he aquí que hemos venido a dar, sin percatarnos de ello, en un maravilloso razonamiento.
 Clin. ¿A qué razonamiento te refieres?
 Aten. Al que entre mucha gente pasa por el más sabio de todos.
 Clin. Explícalo más claramente.
 Aten. Dicen algunos que todas las cosas presentes, pasadas o futuras deben su existencia ya a la naturaleza, ya al azar, ya al arte.
 Clin. ¿Y no es acertado eso?
 Aten. Es natural que los sabios hablen rectamente: sigámoslo, pues, y examinemos cuál es en realidad el pensamiento de los de su campo.
 Clin. Desde luego
 Aten. A lo que parece, dicen ellos, las cosas más grandes y más bellas son obra de la naturaleza y del azar y las más pequeñas del arte: éste, en efecto, recibiendo de la naturaleza, ya en su ser, los mayores y primeros productos, plasma y constituye todos los menores, aquellos que todos llamamos artificiales.
 Clin. ¿Qué quieres decir?
 Aten. Lo explicaré más claramente: el fuego, el agua, la tierra y el aire, según ellos, existen todos por naturaleza y por azar, ninguno por arte. Los cuerpos que vienen después, los de la tierra, del sol, de la luna y de las estrellas, resultaron de aquellos primeros elementos, que, por lo demás, son enteramente inanimados. Y arrastrados cada uno por el azar de su propia fuerza, adaptáronse íntimamente en su choque lo cálido con lo frío, lo seco con lo húmedo, lo blando con lo duro y todo aquello que por el azar viene a fundirse en mezcla necesariamente con su contrario; de este modo, y con este proceso, se ha producido el universo con cuanto en él hay, y los animales y las plantas todas, una vez surgidas de aquellos elementos las diversas estaciones; y ello, en opinión de esos hombres, no por obra de la inteligencia, ni de un dios, ni del arte, sino, como digo, por la naturaleza y el azar. Por fin, el arte, nacido de la postrera, mortal y de padres mortales, engendra últimamente unos juguetes que no contienen apenas nada de verdad, sino que son imágenes, congéneres por su índole de ellas mismas, tales como las que suelen procrear la pintura, la música y las otras artes rivales suyas. De estas artes, las que producen algo serio son aquellas que ponen su propia fuerza en comunidad con la naturaleza, como lo hacen a su vez la medicina, la agricultura y la gimnástica. Y añaden que la política tiene poco de común con la naturaleza, sino casi todo con el arte; y que así la legislación toda se basa en ésta y no en aquella, con lo cual sus fundamentos están faltos de verdad.
 Clin. ¿Cómo lo entiendes?
 Aten. Estos hombres, mi bendito amigo, afirman ante todo que los dioses existen por el arte, quiero decir, no por naturaleza, sino por determinadas prescripciones legales, y que son distintos en cada sitio, según cada pueblo acordó consigo mismo darse las leyes; y que de las cosas hermosas las unas lo son por naturaleza y las otras por ley, pero que las justas no son por naturaleza en modo alguno, sino que los hombres se pasan la vida discutiéndolas entre sí y cambiándolas continuamente; y aquellas que resultan del cambio en cada ocasión son firmes, entonces surgiendo del arte y de las leyes, no de naturaleza alguna. Todo esto, amigos míos, es lo que difunden esos sabios entre los jóvenes...»¹⁷⁰.

El texto¹⁷¹ ha sido diversamente interpretado. M. Untersteiner¹⁷² sintetiza las posturas de los críticos en dos grupos:

1. Los que piensan que el texto hace referencia a una escuela filosófica o a una tradición.
2. Los que sostienen que Platón expone y critica las tesis de un pensador concreto.

1. Para algunos el texto es un elucidario de la doctrina de los sofistas. Entre ellos se cuenta E. Zeller: «se trata, al parecer, de una doctrina de la Sofística o, al menos, de los discípulos de esta corriente»¹⁷³. W. Schmid es de la misma opinión, dice que en el texto de *Las Leyes* de Platón se exponen las opiniones de la Sofística acerca de la φύσις y la τέχνη que son refutadas por Platón¹⁷⁴. M. Untersteiner cita otros dos estudios del pasado siglo: Ch. Renouvier y G. Bertini¹⁷⁵.

Otro grupo de críticos piensan que Platón expone una doctrina ecléctica. Toma ejemplos de la Sofística y de los fisiólogos. A.E. Taylor dice que Platón indica que el ateísmo tiene dos fuentes principales: los filósofos de la Jonia que concebían el orden de la naturaleza como puramente mecánico sin adscribirlo a ningún plan o diseño, y los sofistas que relativizan la norma moral al reducirla a una convención humana¹⁷⁶. A. Mansion sigue la misma opinión: «pero sobre todo es en los diálogos de Platón donde se encuentra la manera en que los sofistas usaban la distinción de la *physis* y del *nómos* y al mismo tiempo donde se revela la transposición que él (Platón) hace de estas nociones. Es inútil acumular aquí referencias sobre la transposición que hace de éstas, notemos sólo que en el libro X de *Las Leyes* el autor al exponer las opiniones de los fisiólogos ateos concernientes a la Justicia y moralidad explica en este caso la oposición φύσις-τέχνη y se refiere a la que existe entre lo que es *physis* y lo que es *nómos*»¹⁷⁷. Leisegang (autor del artículo «Physis» en la *R.E. Pauly-Wissowa*) comenta parte de este pasaje de Platón. Se inclina por la misma tesis¹⁷⁸. F. Heinimann también rechaza la posibilidad de distinguir con seguridad la referencia a un sólo autor¹⁷⁹.

F. Solmsen dice que Platón condena en el párrafo a la filosofía presocrática¹⁸⁰. Recientemente W.C.K. Guthrie ha señalado que, al poner tanto énfasis en la antítesis *physis-nómos*, parece que Platón tiene en la cabeza a los grandes sofistas y a sus seguidores en general¹⁸¹.

2. Una larga serie de autores han intentado precisar el pensador a quien se refiere Platón. Se han propuesto los nombres de Demócrito, Protágoras, Critias y Antífonte.

Para M. Pohlenz es Demócrito y, por extensión, los filósofos materialistas: «en el proemio de las leyes religiosas que Platón antepone al libro X de *Las Leyes* critica la cosmovisión del mundo no religiosa del materialismo en la génesis de la tierra, el sol y la luna, de los animales y las plantas, que no siente la actuación de la inteligencia y cree que ésta no entra en acción hasta que el hombre no inventa las artes, que finalmente adelantan en la fe a la existencia de los dioses»¹⁸².

H. Diels en su edición de los fragmentos de los Presocráticos incluyó este texto entre los que citan la filosofía de Empédocles¹⁸³. En la edición que tengo a la vista (5ª edición) todavía se mantiene. Pero el gran filólogo alemán rectificó esta opinión en una carta a W. Capelle de 30 de noviembre de 1918¹⁸⁴. A. Diés y J. Burnet admiten que quizás Platón no apunta sólo a Empédocles, pero sí está pensado en él¹⁸⁵. E. Bignone¹⁸⁶ matiza más. Platón aludía a la escuela médica de Sicilia, muy influida por Empédocles y por Filistón, a quien Platón conoció en uno de sus viajes a Siracusa. En un trabajo posterior E. Bignone defiende otra postura: al hablar de pensadores, poetas, educadores, etc. el texto se refiere a Critias¹⁸⁷.

Para W. Nestle se trata de Protágoras que creía que los dioses eran producto de la convención humana. Creencia contra la que lucha Platón¹⁸⁸. G.B. Kerferd mantiene que Platón alude y expone la doctrina de Protágoras sobre la justicia y la virtud, aunque el nombre del sofista no aparezca en el texto¹⁸⁹. Sin embargo, M. Untersteiner considera indemostrable esta tesis a partir de los escasos datos que poseemos¹⁹⁰.

Critias ha tenido también defensores. Ya se ha citado a E. Bignone¹⁹¹. Lo mismo sugiere W. Schmid¹⁹².

Finalmente, Antifonte. La tesis la lanzó en el siglo pasado F. Drümmler¹⁹³ que detectó algunos contactos con la *Ἀλήθεια* donde este sofista había tratado cuestiones de física¹⁹⁴. Más tarde la recogió S. Luria. Niega rotundamente que el texto contenga ideas de los atomistas, aunque reconoce que hay puntos semejantes, y se inclina por Antifonte¹⁹⁵. M. Untersteiner adopta la misma postura en un extenso comentario¹⁹⁶ en el que muestra la concordancia con varios fragmentos del sofista.

A mi juicio, Platón no se refiere a un autor concreto; más bien considera a un conjunto de autores sofistas o afines a ellos y anteriores, de los que tomaron algunas teorías. Varias ideas contenidas en el texto recuerdan a Critias. En suma, el texto es un resumen de las opiniones de los sofistas sobre el origen de los dioses, que conducía a la juventud ateniense a desdeñar a la divinidad y a negar su actuación en la vida de los hombres.

Pero lo más importante del texto es la contraposición *physis-nómos*. En ella se centra la esencia de la cuestión. Estoy terminando un trabajo para dilucidar más estas dos nociones.

IV. Conclusiones.

1. La actitud de Protágoras es respetuosa con los dioses al menos en el sentido de que no los somete a la medida humana. No niega su existencia sino la capacidad humana de alcanzarlos.

2. La actitud de Pródico y Critias traspasa el escrúpulo de Protágoras. En primer lugar sustituyen la supremacía de los dioses por lo del lenguaje humano. En segundo lugar, consideran a los dioses como un invento humano de intención utilitaria. Esto equivale a decir que para estos sofistas el *metron* humano es capaz de dictaminar sobre los dioses.

Esta actitud contrasta claramente con la de los líricos, por ejemplo Teognis:

«Cirno, reverencia a los dioses y tèmeles; pues este comportamiento aparta a los hombres de decir y hacer impiedades» (*Elegía* I, vv. 1179-1180, trad. F.R. Adrados).

3. En el mundo de Protágoras los dioses están ausentes. Pródico y Critias intentan explicar la aparición de los dioses en el mundo humano. En el fondo muestran que Protágoras tenía razón: si los dioses se someten a la medida humana resultan contradictorios.

4. Los sofistas han erigido la utilidad humana en criterio fundamental.

5. El ateísmo de los sofistas es peculiar. No es un ateísmo teórico, sino la consecuencia de su planteamiento pragmático. Que los dioses no existen significa para ellos que son un invento. Es un ateísmo hermenéutico: lo que se entiende por

dioses se reduce a una función práctica. Después de ello plantearse la cuestión de su estatuto ontológico es irrelevante.

6. Esta actitud irreverente de los sofistas ante la divinidad y su intento de reducir las creencias a una mera convención humana es uno de los motivos centrales de la crítica de Sócrates y Platón a la Sofística.

NOTAS

- ¹ Las ideas de este párrafo han sido tomadas de un texto inédito del Profesor J. Arellano Catalán.
- ² He usado la traducción al catalano de S. Fernández Ramírez, C. Miralles y E. Vintró Castells. Consta de dos volúmenes, editados en Barcelona 1973.
- ³ E. Rohde op. cit. Vol. II, pp. 597-599.
- ⁴ E. Rohde op. cit. Vol. II, p. 589.
- ⁵ El título de la obra en inglés es *The Teology of the Early Greek Philosopher*, Oxford 1947. La edición que hemos consultado es la traducción castellana de J. Gaos *La Teología de los primeros filósofos griegos*. México 1977, reimpresión.
- ⁶ Prefacio de la edición inglesa; p.5 en la edición en castellano.
- ⁷ W. Jaeger op. cit. capítulo X. «Teorías sobre la Naturaleza y el origen de la religión», pp. 172-190 y apartado crítico en pp. 252-258. Muchas de las ideas vertidas en estas páginas están tomadas de este capítulo, que citaré oportunamente.
- ⁸ W. Jaeger op. cit. p. 10.
- ⁹ Algunas variaciones cfr. Plutarco *Nicias. 23 y Pericles 32*.
- ¹⁰ Cfr. Diodoro. 12, 39, 2. para el proceso de Anáxagoras.
- ¹¹ Cfr. W.C.K. Guthrie *History of Greek Philosophy*. Vol. III p. 230.
- ¹² R. Mondolfo. *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*. Buenos Aires 1955, pp. 83-84.
- ¹³ W. Jaeger op. cit. p. 175.
- ¹⁴ Cfr. W. Jaeger op. cit. p. 253, nota 10.
- ¹⁵ Cfr. W. Jaeger op. cit. p. 117.
- ¹⁶ Cfr. W. Jaeger op. cit. 175.
- ¹⁷ Platón. *Protág.* 320c-328 d. Sobre este mito y su afinidad con la antropología de A. Gehlen, cfr. J. Choza *Conciencia y Afectividad*. Pamplona 1978, pp. 202, nota 88. L. Polo *Hegel y el problema del posthegelianismo* (trabajo en prensa, consultado *pro manuscripto*).
- ¹⁸ Platón. *Protág.* 320 c.
- ¹⁹ Platón. *Protág.* 320 d.
- ²⁰ Platón. *Protág.* 321 c-d.
- ²¹ R. Mondolfo op. cit. p. 528. Dice que se puede traducir αἰδώς sólo por 'sentimiento o conciencia moral'. Cfr. W.C.K. Guthrie op. cit. Vol. III, p. 66: «Aidos is a more complicated quality combining roughly a sense of shame, modesty and respect for other».
- ²² Cfr. Platón. *Protág.* 321 c-322 d.
- ²³ Cfr. J.M. Pabón y M. Fernández Galiano. *Platón. La República*. Vol. I, p. L. Madrid 1970.
- ²⁴ Platón. *Protág.* 323 a. El subrayado es lo que algunos creen interpolado.
- ²⁵ G. Müller. «Protágoras über die Gotter». *Hermes* 95. 1967 pp. 143 y ss. No es ésta la única interpretación posible. Véase la nota 17. El parentesco con la divinidad es coherente con el resto del discurso. Si es una interpolación, es dudoso que el discurso entero refleje bien el planteamiento de Protágoras. Tal vez sea más acertado entenderlo como un refuerzo o consolidación del concepto de medida. Los dioses de Protágoras no son providentes en la historia de la humanidad, entre otras cosas, porque con la intervención de Prometeo garantizaron de una vez por todas la viabilidad humana. Téngase en cuenta, además, que Prometeo fue castigado por forzar dicho parentesco. Ello sugiere que el parentesco se produjo por sorpresa, o que no entraba en los planes de los dioses, pero no disminuye su efectividad.
- ²⁶ W. Jaeger op. cit. p. 176.
- ²⁷ El texto ha llegado con algunas modificaciones a través de varios autores. Diógenes Laercio IX.51=DK. 80A, 1 y 80B, 4. Más breve Sexto Empírico. *Adv. Math.* IX.56=DK. 80A, 12. Cicerón. *De nat. deor.* I.24,63=DK. 80A, 23: «De divis negue ut sint, negue ut non sint, habeo dicere». Eusebio *P.E.* XIV. 3,7=DK. 80B, 4. Platón *Teet.* 162 d=DK.80B, 23: «Jóvenes y viejos de noble raza; están discursando ante el pueblo reunido en asamblea sin perdonar ni siquiera a los propios dioses, en tanto que yo dejo de lado, sea en mis discursos, sea en mis escritos, toda cuestión que afecte a su existencia o inexistencia».

Platón pone estas palabras en boca de Sócrates remedando la doctrina protagórea sobre los dioses. Epifanio *Contra los herejes* III.2,9=*Doxographica Graecorum* p. 591.16, expone la opinión de Protágoras, no el texto. Diógenes de Enoanda. Fragmento 12.C.2. I, página 19 de la edición de Williams=DK. 80A, 23. Dice que Protágoras «sostiene sobre los dioses la misma opinión que Diágoras, que no sabe si los dioses existen».

²⁸ Filóstrato. *Vid. Sof.* I.10, 2=DK. 80A, 2. mantiene que Protágoras fue uno de los niños que los persas se llevaron como rehenes.

²⁹ W. Jaeger op. cit. p. 189, para la cuestión de la forma véase la nota 72 en la página 257.

³⁰ W. Jaeger op. cit. p. 189.

³¹ W. Jaeger op. cit. p. 189.

³² Th. Gomperz *Pensatori Greci*. Vol. II, p. 267.

³³ M. Pohlenz. *Die griechische Trägodie*. Leipzig 1930, p. 42. citado por M. Untersteiner *Sofisti. Testimonianze e Frammenti*.

³⁴ R. Mondolfo. *La comprensión...* p. 90.

³⁵ Por Sexto Empírico y Diógenes Laercio. Véase nota 27.

³⁶ *Sophistik*. Darmstadt 1976.

³⁷ *Historia de la Literatura Griega* pp. 372-373. Madrid 1968.

³⁸ *De nat. deor.* I.1,2. Cfr. también de la misma obra los párrafos I.23,63 y I.42,117.

³⁹ G. Reale. *Storia della Filosofia Antica* Vol.I, p. 241.

⁴⁰ W. Jaeger. *La alabanza a la ley*. pp. 54-55.

⁴¹ W. Jaeger. *La Teología de los primeros filósofos griegos* p. 178.

⁴² W. Jaeger op. cit. p. 179.

⁴³ *De Pietate*. c.9,7=DK. 84B, 5.

⁴⁴ *De nat. deor.* I.37,118=DK. 84B, 5.

⁴⁵ *Contra los herejes*. III, 21=DK. 84B, 5.

⁴⁶ DK. 84B, 5.

⁴⁷ *Adv. Math.* IX.18=DK. 84B, 5.

⁴⁸ *Adv. Math.* IX.51.

⁴⁹ *Octav.* XXI.2.

⁵⁰ Cfr. F.R. Adrados. *La Democracia Ateniense* p. 124 Madrid 1975.

⁵¹ *Adv. Math.* IX.51

⁵² M. Untersteiner op. cit. Fasc. II, p. 194.

⁵³ *Historia de la Literatura Griega*. p. 377.

⁵⁴ *Storia della Filosofia...* Vol. I, p. 263.

⁵⁵ Cfr. W. Jaeger op. cit. p. 254, nota 29.

⁵⁶ vv. 272 y ss.

⁵⁷ *De nat. deor.* II.23, 59. Cfr. I.5,13

⁵⁸ W. Jaeger op. cit. p. 180.

⁵⁹ IV.8,10=DK. 67A, 30.

⁶⁰ *Epist.* XV.16,1=DK. 68A, 118.

⁶¹ *Quaest. Conviv.* VIII. 734F=DK. 68A, 77.

⁶² Cfr. Teofrasto. *De sensu*. 50-55=DK. 68A, 135.

⁶³ Sexto Empírico. *Adv. Math.* IX. 19=DK. 68B, 166.

⁶⁴ Sexto Empírico. *Adv. Math.* IX. 19.

⁶⁵ W. Jaeger op. cit. p. 181.

⁶⁶ *Flor.* IV.52,40=DK. 68B, 297.

⁶⁷ Cfr. W. Jaeger op. cit. p. 181, nota 40.

⁶⁸ W. Jaeger op. cit. p. 181

⁶⁹ Sexto Empírico. *Adv. Math.* IX 24 =DK 68A, 75.

⁷⁰ *De Pietate*. 5a, 69=DK. 68A, 75.

⁷¹ *La comprensión...* p. 93.

⁷² W. Jaeger op. cit. p. 182.

⁷³ Cfr. Jaeger op. cit. pp. 183-184

⁷⁴ Clemente. *Protr.* 68. *Strom.* V.103=DK. 68B, 30

⁷⁵ H. Eisenberger. «Demokritos Vorstellung...». *Rheinisches Museum*. 113 1970, p. 142.

⁷⁶ W. Jaeger op. cit. p. 183.

⁷⁷ W. Jaeger op. cit. p. 184.

⁷⁸ Cfr. *Oxyrrh. Pap.* XI n° 1364, 34-66. Edición de Hunt=DK. 84B, 44.

⁷⁹ W. Jaeger op. cit. p. 185. fr. Platón. *Rep.* 358 d.

⁸⁰ Sexto Empírico. *Adv. Math.* IX 54=DK 88 B, 25.

- 81 I.7,2=DK. 88B, 25
- 82 W. Jaeger op. cit. p. 186.
- 83 A. Battagazzore op. cit. Fas. IV, mantiene que no tiene nada que ver con los λόγοι ἄνθρωποι de Demócrito, p.130 Cfr. del mismo autor *Crizia*, pp. 45-47. W. Jaeger se opone a esta opinión, cfr. op. cit. p. 186.
- 84 W. Jaeger op. cit. p. 186.
- 85 R. Mondolfo. *La comprensión...* p. 86.
- 86 Cfr. Homero. *Iliada*XVI. vv. 386 y ss.
- 87 Hesíodo. *Tabajos y días*. 252 y ss. y 265 y ss.
- 88 R. Mondolfo. *La comprensión...* p. 87.
- 89 DK 68B, 30.
- 90 W. Jaeger op. cit. p. 256, nota 66.
- 91 Esta traducción es la de W. Jaeger: «mit dem Geiste...» *Die Theologie der frühren griechischen Denker*. Stuttgart 1956. p. 218. Cfr. H.Diel y W.Kranz. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Vol. II. p. 387, es semejante. Cfr. A. Battagazzore op. cit. Fasc. IV, p. 311.
- 92 DK. 88B, 25. Traducción tomada de A. Tovar. *Vida de Sócrates*. pp. 254-255.
- 93 Aristóteles. *Metaf.* 986b 18 y ss=DK. 84A, 30
- 94 W. Jaeger op. cit. p. 188
- 95 A. Tovar op. cit. pp. 255-256.
- 96 DK. 88B, 25.
- 97 R. Mondolfo *La comprensión...* p. 90.
- 98 Platón. *Protág.* 322 a.
- 99 *Lecciones de Filosofía de la Historia Universal*. Madrid 1980, reimpresión, p. 436.
- 100 Platón. *Protág.* 322 a, líneas más abajo dice que le esculpieron estatuas.
- 101 Pongamos el caso de Zeus. Fue un dios que no supo resistir la atracción de las mujeres. Con ellas tuvo uniones tanto con diosas como Metis, Temis, Dione, Demeter, Hera, etc., como con humanas: Antiope, Dánae, Electra, Leda, Maya, etc. De todas estas uniones tuvo hijos. Cfr. el cuadro genealógico en P. Grimal *Diccionario de Mitología Griega y Romana*. p. 549.
- 102 Platón. *Protág.* 322 a.
- 103 Platón. *Protág.* 320 d.
- 104 Platón. *Teet.* 162 d.
- 105 W. Jaeger op. cit. p. 189.
- 106 Cfr. M. Fernández Galiano. *El concepto de hombre en la Antigua Grecia*. p. 18-19. Madrid 1955.
- 107 Frag. 58D. Cfr. F.R. Adrados. *El mundo de la lírica*.
- 108 Frag. 74D. *Griega antigua*. Madrid 1981. p.71.
- 109 Frag. 8D.
- 110 Frag. 67a D.
- 111 M. Fernández Galiano op. cit. p. 30.
- 112 *Pítica* VII, vv. 95-96, todas las traducciones de Píndaro están tomadas de M. Fernández Galiano op. cit.
- 113 *Nemea* VI. v.3.
- 114 *Istímica* VII. v. 42.
- 115 M. Fernández Galiano op. cit. pp. 34-35, cita Píndaro *Olimpica* I v. 64. *Pítica* II vv. 50-51 y el fragmento número 6 de la edición de B. Snell. Cfr. F.R. Adrados op. cit. p. 61 y pp. 64-65
- 116 Conferencia pronunciada en las XX Reuniones Filosóficas de la Universidad de Navarra. Marzo 1983, citada *pro manuscripto*.
- 117 Cfr. Platón. *Gorgias* 482 c-527 e.
- 118 Cfr. Platón. *Rep.* Todo el libro primero.
- 119 *Edipo Rey*. vv. 280-281.
- 120 *Edipo Rey*. vv. 498-499.
- 121 *Edipo Rey*. v. 738.
- 122 *Edipo Rey*. vv. 911-923. Cfr. Teognis *Elegía* I «Un hombre que se encuentra acosado por grandes pesares debe tener valor y pedir a los demás dioses la liberación de ellos». vv. 55-556. Trad. de F.R. Adrados *Líricos Griegos*. Vol. II, p. 205. Barcelona 1959.
- 123 *Edipo Rey*. vv. 1329-1331.
- 124 *Edipo Rey*. vv. 1360-1364
- 125 Prometeo es el primo de Zeus. Cfr. P. Grimal op. cit. pp. 455-456.
- 126 Platón. *Protág.* 322 a.
- 127 Cfr. P. Grimal op. cit. 333-334. *Heródoto*. VII.26 y Ovidio *Metamorfosis* VI 383.
- 128 Eurípides *Orestes* vv. 227-229.

- ¹²⁹ R. Mondolfo. *La comprensión...* p. 395.
- ¹³⁰ Platón. *Las Leyes* 644 d-e. Cfr. Teognis *Elegías* I «No hay que hacer un juramento como éste: 'jamás sucederá tal cosa' porque los dioses se ofenden y son ellos precisamente quienes tienen en sus manos la realización de las cosas...» vv. 659-661. F.R. Adrados op. cit. p. 212.
- ¹³¹ Gorgias *Elogio de Helena* 6=DK. 82B, 10. M. Untersteiner op. cit. Fasc. II, p. 96 dice que se trata de un concepto religioso, no político. Era un fórmula común entre los griegos que los dioses dominan a los hombres en el mundo.
- ¹³² Platón. *Protág.* 328 d.
- ¹³³ Platón. *Gorgias.* 456 a-b.
- ¹³⁴ Platón. *Gorgias.* 457 a.
- ¹³⁵ Gorgias. *Elogio de Helena* 20.
- ¹³⁶ Gorgias. *Elogio de Helena* 6, el subrayado es nuestro.
- ¹³⁷ Gorgias. *Elogio de Helena* 8.
- ¹³⁸ Gorgias. *Elogio de Helena* 12.
- ¹³⁹ Gorgias. *Elogio de Helena* 13.
- ¹⁴⁰ Uso estos términos para decir 'razón' porque tienen ese significado en Platón. De manera clara lo es νόις que se traduce en latín por 'ratio', 'mens', 'intelligentia' y δίανοια tiene acepciones parecidas 'cogitatio', 'consideratio', 'mens', 'animus'. Cfr. para estos significados F. Ast. *Lexicon Platonicum* Bonn 1956. Vol. I, pp. 488-491 y Vol. I, pp. 396-397, respectivamente.
- ¹⁴¹ Seguimos la exposición de Platón *Rep.* 510 a-e.
- ¹⁴² La línea es $\frac{B}{E} \frac{C}{D} \frac{A}{A}$. cfr. *Rep.* 509 d.
- ¹⁴³ G.M.A. Grube. *El pensamiento de Platón.* Madrid 1973, p. 56.
- ¹⁴⁴ International Philosophical Quarterly. 1955, 436 y ss. Sobre esta cuestión existen otros estudios: Murray Wright «Plato's Theory of the Imagination» *Studies in Philology.* 19 1922, pp. 363-402. H.J. Paton «Plato's Theory of EIKASIA» *Proceedings of the Aristotelian Society.* 22, 1921-1922, pp. 69-104. D.W. Hamlyn «EIKASIA in Plato's Republic». *Philosophical Quarterly* 8 1958 pp. 14-23.
- ¹⁴⁵ R.L. Hart. art. cit. pp. 439-440.
- ¹⁴⁶ R.L. Hart. art. cit. p. 445.
- ¹⁴⁷ Cfr. Platón. *Rep.* 606 b-c.
- ¹⁴⁸ Cfr. R.L. Hart art. cit. p. 447, Platón. *Rep.* 596 d y 601 b. «Ea, pues. Atiende a este otro: el que hace una apariencia, el imitador, decimos, no entiende nada del ser, sino de lo aparente».
- ¹⁴⁹ Platón. *Sof.* 267 e.
- ¹⁵⁰ Platón. *Sof.* 268 c-d.
- ¹⁵¹ A. Tovar *Vida de Sócrates.* 3ª edición Madrid 1966 p. 259 y ss.
- ¹⁵² A. Tovar op. cit. p. 263.
- ¹⁵³ Jenofonte. *Apología de Sócrates.* 11 y ss.; cfr. también *Mem.* 4.3,12.
- ¹⁵⁴ Jenofonte. *Apología...* 13.
- ¹⁵⁵ A. Tovar op. cit. p. 265.
- ¹⁵⁶ A. Tovar op. cit. p. 267.
- ¹⁵⁷ A. Tovar op. cit. p. 272.
- ¹⁵⁸ A. Tovar op. cit. p. 149.
- ¹⁵⁹ Jenofonte. *Mem.* 4.4,2-4.
- ¹⁶⁰ Cfr. Platón. *Defensa de Sócrates.* 21 a. Jenofonte. *Apología...* 14. Escolio de Aristófanes. *Las Nubes* 144' y 503.
- ¹⁶¹ A. Tovar op. cit. p. 166, cfr. Platón. *Defensa...* 29 d-30 b y *Fedón* 96 a-e.
- ¹⁶² Platón *Las Leyes* 759 c-d; cfr. A. Tovar op. cit. p. 168.
- ¹⁶³ A. Tovar op. cit. p. 169.
- ¹⁶⁴ A. Tovar op. cit. p. 156.
- ¹⁶⁵ Cfr. Platón. *Gorgias.* 456 b-e, donde se encuentra la conversación entre Sócrates y Gorgias sobre el poder superior a todas las artes de la Retórica.
- ¹⁶⁶ Platón. *Las Leyes* 803 b-c y 644 d-e.
- ¹⁶⁷ Platón. *Las Leyes* 884 a-910 d.
- ¹⁶⁸ G.M.A. Grube op. cit. pp. 232-273.
- ¹⁶⁹ Platón. *Las Leyes* 716 c-d.
- ¹⁷⁰ La versión es de J.M. Pabón y M. Fernández-Galiano. *Las Leyes* 2 volúmenes. Madrid 1960.
- ¹⁷¹ Cfr. M. Untersteiner op. cit. Fasc. IV. pp. 178-194, contiene un extenso aparato crítico, que seguiremos, añadiendo los textos traducidos, no literalmente en muchos casos, de los autores que se citan.
- ¹⁷² Cfr. op. cit. Fasc. IV p. 179.
- ¹⁷³ *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung.* Leipzig. 1925. Vol. I, 2, pp. 1398 nota 3 y 1408 nota 1.

- ¹⁷⁴ *Geschichte der griechischen Literatur*. Vol. III, p. 212 nota 6, «Charakterik der Sophistischen, auf φύσις und τέχνη gebanten Weltanschauung Plat. Leg. X 889 c und ff. Anknüpfungen der Platon an die Sophistik».
- ¹⁷⁵ *Mannuel de Philosophie Ancienne*. Vol. I, pp. 292-293 Paris 1844 y «Della varia fortuna della parola sofista». Atti della Reale Academia di Scienze di Torino IX. 1873-1874, pp. 850-860, respectivamente. Ambos citados por M. Untersteiner op. cit. Fasc. IV, p. 180.
- ¹⁷⁶ *Plato the Man and his work*. p. 49, Londres 1946.
- ¹⁷⁷ *Introduction la Physique aristotélicienne*. Lovaina Paris 1945, p. 110.
- ¹⁷⁸ R.E. Pauly-Wissova. XX. 1. p. 1145, 52 y ss. «...sondern auch aus der Philosophie, besonders der Vorsokratischen, der platonischen, der aristotelischen und der Stoichen...».
- ¹⁷⁹ *Nomos und Physis*. p. 119 nota 24, Basilea 1945.
- ¹⁸⁰ La cita es de *Journal of Hellenic Studies* «The vital heat, the inborn and the aether». 77 1957, p. 112. Antes publicó su libro *Plato's Theology*. Itaca-New York 1942, pp. 135, 171, 174.
- ¹⁸¹ *History of Greek Philosophy*. Vol. V, pp. 361-362.
- ¹⁸² «Das zwanzigste Kapitel von Hippocrates der priscemedicine». *Hermes* 53. 1918, p. 416.
- ¹⁸³ Fragmento 31A, 48, de la obra *Die Fragmente der Vorsokratiker* 5ª edición.
- ¹⁸⁴ La carta está publicada en la revista *Gymnasium* 63. 1956, p. 81.
- ¹⁸⁵ A. Diés. *Autour Platon*. Paris 1927, p. 527. J. Burnet. *Early Philosophy*. Londres 1949, p. 233, citados por M. Untersteiner op. cit. Fasc. IV p. 182
- ¹⁸⁶ E. Bignone *Empédocles*. Turín 1916, p. 340 nota 3.
- ¹⁸⁷ E. Bignone. *L. Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*. Vol. II, p. 13. Florencia 1973, reimpresión.
- ¹⁸⁸ *Vom Mythos...* p. 281.
- ¹⁸⁹ «Protágoras doctrine of Justice and Virtue in the *Protagoras* of Plato». *Journal of Hellenic Studies* 73 1953, p. 48.
- ¹⁹⁰ M. Untersteiner op. cit. Fasc. IV p. 182.
- ¹⁹¹ Cfr. cita 17.
- ¹⁹² op. cit. p. 29 nota 4 «Ein Zitat aus περι(Θεῶν im Platon Legges X 889 a-e nachzuwiesen...».
- ¹⁹³ Citados por M. Untersteiner op. cit. Fasc. IV pp. 183-184.
- ¹⁹⁴ Se debe tener en cuenta el fragmento B 15 donde hay una contraposición entre νόμος y τέχνη.
- ¹⁹⁵ S. Luria «Studien zur Geschichte des antike». *Boulettin de l'Academie des Sciences de l'URSS*. VI 1927, pp. 1064-1066.
- ¹⁹⁶ M. Untersteiner op. cit. Fasc. IV. pp. 184, y ss. hace un análisis del texto para demostrar su teoría. Cfr. *I Sofisti* pp. 301 y ss.