

Comité científico

Julio Trebolle
Fernando Américo
Alberto Bernabé
José Joaquín Caerols
Rafael Díaz-Salazar
Francisco Díez de Velasco
Ana Fernández Coronado
Mar Marcos
Santiago Montero
Manuel Reyes Mate
Juana Torres
Amador Vega

Todos los trabajos publicados en este volumen han sido sometidos a un proceso de revisión por pares, según el sistema de doble ciego.

Juana Torres
Silvia Acerbi (eds.)

La religión como factor de identidad

**escolar
y mayo**
EDITORES

La coordinación científica de este libro se ha llevado a cabo en el marco de los siguientes proyectos: J. Torres, «Estrategias de persuasión en la literatura cristiana de los siglos II-V. *Adversus Haereses et Adversus Iudaeos*» (Ref. FFI2012-35686); y S. Acerbi, «*Basileia Imperial y primatus pontificio ad Orientem* en época Tardoantigua: las relaciones geo-eclesiales y político-elesiásticas entre Roma y las Iglesias Patriarcales (451-536)» (HAR2014-55237-P).

1ª edición, 2016

© Sociedad Española de Ciencias de las Religiones

© Escolar y Mayo Editores S.L. 2016
Avda. Ntra. Sra. de Fátima 38 5ºB
28047 Madrid
info@escolarymayo.com
www.escolarymayo.com

Diseño de cubierta: Javier Suárez
Maquetación: Escolar y Mayo Editores S.L.

ISBN: 978-84-16020-61-4
Depósito legal: M-1472-2016

Impreso en España / Printed in Spain
Kadmos
Compañía 5
37002 Salamanca

Reservados todos los derechos. De acuerdo con lo dispuesto en el Código Penal, podrán ser castigados con penas de multa y privación de libertad quienes, sin la preceptiva autorización, reproduzcan o plagien, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, fijada en cualquier tipo de soporte.

Presentación

Juana Torres y Silvia Acerbi

En el presente volumen se recogen las Comunicaciones que se presentaron en el X Congreso de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones (SECR): «Identidad e identidades religiosas», celebrado en Santander entre el 10 y el 12 de Octubre de 2013.

El tema del Simposio se centraba en el horizonte en que cada individuo o grupo humano funda y desarrolla su forma de ser y de vivir, la identidad, pluralmente declinada en las identidades colectivas, étnicas, nacionales o más ampliamente culturales, respecto a las cuales la religión se configura como factor de integración o de conflicto. Pero una reflexión sobre identidad y religión debe construirse teniendo en cuenta la distorsión que la perspectiva de la modernidad produce, y que hay que calibrar. En efecto, el que la religión continúe siendo una seña de identidad resulta, cuanto menos, sorprendente, pues había dejado de ser el instrumento para entender el mundo y se había convertido en superstición para la nueva sociedad industrial, que consideraba la ciencia como único modelo de explicación. Por tanto, la identidad no la conformaba la religión, sino otros factores como la ciencia, la política y, sobre todo, la riqueza.

Así pues, la religión como factor de identidad no es únicamente un tema académico, presente en los estudios sobre Historia de Religiones desde su génesis, sino que se trata también de un estímulo al debate que, en épocas de crisis y de profundos y radicales cambios como la actual, resulta imprescindible. En el presente momento histórico los países de Occidente tienen que enfrentarse a nuevos desafíos, en la medida en la que la *globalización* y la inmigración plantean cada día una confrontación con otras identidades religiosas; se impone, por tanto, como ineludible una reflexión sobre las dinámicas de exclusión /inclusión.

Respondiendo a la vocación principal de la SECR, es decir, promover una aproximación interdisciplinar al fenómeno religioso, diversos estudiosos, docentes e investigadores, de distintas áreas de conocimiento –Historia, Derecho, Filología, Sociología, Teología, Filosofía, Antropología, Arte, etc.– y de diversas Universidades españolas y extranjeras, se han acercado a la identidad religiosa como fenómeno vinculado a la dimensión humana, social y política, en una perspectiva diacrónica que desde la Antigüedad llega hasta nuestros días.

Presentación

Mientras que las Ponencias serán objeto de publicación en un número monográfico de *Bandue*, la Revista de la SECR, los trabajos que aquí se reúnen corresponden a las Comunicaciones. Estas fueron expuestas en sesiones simultáneas en forma de paneles temáticos que, en líneas generales, se corresponden con los bloques del índice del presente volumen. En su conjunto ofrecen una panorámica temática y metodológica sobre el potencial y los límites de las religiones como factores de identidad en el pasado y en el presente.

Santander, a 13 de octubre de 2015

Egipto y Grecia

Identidad religiosa e innovación filosófica en la Atenas del siglo V a.C.

David Torrijos Castrillejo
Universidad Eclesiástica San Dámaso

Resumen

El siglo V a. C. es uno de los más brillantes de la historia griega. Pericles, al frente de una esplendorosa Atenas, favorece la entrada en la polis de nuevos movimientos científicos que hasta entonces se habían desarrollado prioritariamente en Jonia y en la península itálica. Sin embargo, sus investigaciones suscitan sospechas entre los atenienses, quienes ven amenazada la religión tradicional. A pesar del carácter flexible y hasta cierto punto plural de la religión griega, en este periodo tienen lugar tres célebres procesos por impiedad contra sendos filósofos: Anaxágoras, Protágoras y Sócrates. La polémica que ya anteriormente la filosofía había suscitado ante algunos puntos doctrinales asociados a la religión griega puede llevar a una excesiva simplificación de los hechos. Así, varios estudiosos modernos han entendido la filosofía, en cuanto exorcismo del mito, como necesariamente conducente a la progresiva eliminación de lo divino de la visión del mundo. Por nuestra parte, pretendemos plantear este conflicto únicamente como un cambio de comprensión de la divinidad, más que como una supresión de esta. Esto tiene, por supuesto, efectos sobre la religión, pero no arrastra de suyo a la irreligiosidad.

Palabras clave: religión griega, orígenes de la filosofía, filosofía presocrática, Anaxágoras, Sócrates, Dios, positivismo.

Abstract

The fifth century BC is one of the most brilliant of Greek history. Pericles, as the leader of a splendid Athens, promoted the entry into his polis of the new scientific movement that until then had developed primarily in Ionia and in the Italian peninsula. However, their research raised suspicions among the Athenians, who regarded it as a risk for traditional religion. In spite of the somewhat flexible and plural character of the Greek religion, in this period three famous trials took place in which different philosophers were tried for impiety: Anaxagoras, Protagoras and Socrates. The controversy between religion and philosophy can lead us to an oversimplification of the facts. Thus, several modern scholars have understood philosophy as an exorcism of myth and therefore as something necessarily guiding to a progressive elimination of the divine from the worldview. We intend to interpret this conflict only as a change in understanding of the divinity, rather than a suppression of it. This has, of course, effects on religion, but it does not drag inevitably to irreligion.

Keywords: Greek religion, early Greek philosophy, Presocratic philosophy, Socrates, Anaxagoras, God, positivism.

1. EL CONFLICTO DE LOS PRIMEROS FILÓSOFOS CON LA RELIGIÓN¹

Como es bien sabido, la filosofía griega nace fuera de la península helénica, de modo que, hasta la instalación de Anaxágoras en Atenas, no podemos hablar de una presencia estable de actividad filosófica en esta ciudad. Este sujeto se convertirá en el paradigma de filósofo para sus habitantes² y su resonancia social será grande, dada su probable vinculación con los círculos intelectuales fomentados por Pericles (*Vorsokr.59A1*, 3, 13, 15-19, 32). Enseñada, probablemente en relación con el auge de la ciudad, esta se convertirá en el centro de la intelectualidad griega de la época y en ella se darán cita los grandes sofistas hasta el florecimiento, en el siglo IV, de las significativas personalidades de Platón y Aristóteles. Resulta de gran interés que podamos trazar una línea de continuidad entre estos hombres, puesto que está suficientemente documentado que Anaxágoras fue maestro de Arquelaos (*Vorsokr.59A7*; *Vorsokr.60A1*, 2, 3, 5, 10), el primer filósofo ateniense de quien tenemos noticia, conocido principalmente por haber enseñado a su vez a Sócrates (*Vorsokr.60A1-3*, 5, 7). Aunque no se debe presuponer que el vínculo existente entre estos filósofos sea idéntico al que después mantuvieron con sus respectivos maestros Platón y Aristóteles, tal línea de sucesión posee gran relevancia histórica.

Tales pensadores tienen más puntos en común. En concreto, querría llamar la atención sobre una coincidencia entre las biografías de Anaxágoras y Sócrates que resulta pertinente a propósito del conflicto entre filosofía y religión. Se trata de la acusación y el proceso sufrido por ambos con cargos de impiedad (ἀσέβεια). Son varios los procesos llevados a cabo durante esta época con semejante acusación y es digno de nota que ambos filósofos, a los que se suma un tercero, Protágoras, fueran acusados por motivos –al menos en parte– religiosos. No se trata de la primera vez que se presenta un conflicto entre la recién nacida filosofía y algún aspecto de la religión griega. Así, estos procesos podrían apoyar determinada interpretación del origen de la filosofía y del conocimiento científico en general, según la cual estos contradirían esencialmente el pensamiento propiamente religioso. En otras palabras, el hombre religioso habría de quedar atrás para que apareciese el científico.

Nos vemos obligados a presentar de modo simplificador tal postura, defendida empero por numerosos y muy eminentes estudiosos, los cuales la sostienen con muy dispares matices. En todo caso, ya el gran conocedor del mundo antiguo, Werner Jaeger (1948, 7, 46),

¹ Me propongo tomar en consideración el problema de la confrontación del pensamiento filosófico, aún incipiente, con la religión helénica en la Atenas del siglo V a. C. Naturalmente, ambos ámbitos culturales así como el lapso de tiempo escogido son muy amplios y encierran una gran riqueza. Así, permítaseme hacer un acercamiento enmarcado principalmente en el campo de la historia de la filosofía y restringido a determinados datos que creo significativos. Lamento, pues, verme obligado a dejar fuera varios autores relevantes, como los sofistas. Igualmente escapa a mi pretensión un análisis del contexto político y sociológico en que se desenvuelven las ideas filosóficas y religiosas a las que haré referencia.

² Cf. Arist.*EN*6.7.1141^b3-8. Piénsese, en general, en las varias anécdotas biográficas que, acaso ya desde Platón, se cuentan sobre él al respecto del abandono de la hacienda, el descuido de los asuntos públicos y la entrega a la contemplación: cf. Pl.*Hp.Ma.*281c, 283a; Arist.*EE*1.4.1215^b6-14, 5.1216^a11-16.

protestaba contra la tendencia positivista de determinados historiadores de la filosofía –él mencionaba nominalmente a Burnet y a Gomperz–, que habrían minimizado la presencia de lo divino en el pensamiento griego. Una queja parecida la encontramos medio siglo más tarde en la pluma de un autor recientemente fallecido, Giovanni Reale³. En efecto, a pesar de los muchos estudios que, durante el siglo XX, han ayudado a equilibrar no solo nuestra comprensión del así llamado «paso del mito al logos», sino también nuestra concepción de la ciencia como tal, se siguen repitiendo los trabajos en los cuales la filosofía vendría al mundo con el objetivo o la consecuencia inevitable de erradicar la idea de divinidad. Por ejemplo, en el manual sobre los presocráticos aparecido poco ha en Presses Universitaires de France, Naddaf nos ofrecía un planteamiento muy semejante en su exposición del nacimiento del pensamiento filosófico: «En definitiva, con la aparición de la filosofía, el universo fue considerado puramente natural, escapando a toda intervención divina (oraciones, sacrificios, etc.) y por ende a las fuerzas sobrenaturales que esta presupone»⁴. Este panorama justifica una nueva revisión de esta cuestión para preguntarnos si una solución tan ampliamente compartida es del todo justa o si, por el contrario, existen otras explicaciones del conflicto entre filosofía y religión más coherentes con el conjunto de los datos.

2. ANAXÁGORAS, SÓCRATES Y LOS DIOSSES

Volvamos brevemente sobre el proceso de Sócrates. Es significativo que en la *Apología* escrita por Platón aparezca una referencia explícita a Anaxágoras precisamente cuando es tocada la acusación de impiedad por la cual ambos se vieron ante el tribunal ateniense (26b-e). Sócrates trata de obligar a Meleto a contradecirse al hacerle ver que él no puede ser acusado de impío dado que, en realidad, sí honra a los dioses, siempre que sea verdad aquello de lo cual aquel le acusa, a saber, que no honra a los mismos dioses venerados en la ciudad. Que Sócrates deduzca de esto que, por consiguiente, da culto a ciertos dioses, no puede ser entendido como una mera artimaña dialéctica. A decir verdad, hoy en día son numerosos los estudiosos que otorgan gran verosimilitud a las tesis teológicas atribuidas a Sócrates, entre otras razones, porque existe una concordancia bastante marcada entre el pensamiento sobre la divinidad reflejado en varios célebres pasajes escritos por Jenofonte (*Mem.*1.4, 4.2-3) y ciertos pasos de los diálogos de Platón⁵. Es, pues, bastante seguro que Sócrates veneraba a «su dios» (τὸν σεαυτοῦ θεόν: Pl.*Phil.*28b), pero esto no le impidió ser

³ Paradójicamente, la crítica de Reale (1999, 16-17) está dirigida contra la interpretación de Jaeger sobre Aristóteles, a quien acusa de haber seguido el método de Comte para su interpretación evolucionista del Estagirita.

⁴ «En définitive, avec l'apparition de la philosophie, l'univers fut considéré comme purement naturel, et comme échappant à toute intervention divine (prières, sacrifices, etc.) et donc aux forces surnaturelles qu'elle présuppose» (Naddaf 2012, 68).

⁵ Cf. v. gr. *Phil.*28c-e. A favor de la validez de estos pasajes «teológicos» y «teleológicos» para formarnos una correcta idea del Sócrates histórico: cf. Guthrie 1971, 25-28, 154-156; Strauss 1972, 101-105; Vander Waerdt 1994, 74, 79-86; McPherran 1996, 273-291; Souto Delibes, 2000, 399, 533; Viano 2001, 97-119; Reale 2001, 273-281; Reale 2004, 183, 189s.; Sedley 2009, 78-86; McPherran 2013, 270-272. Según estos autores no podríamos reducir, pues, la divinidad de Sócrates al δαίμων ni tampoco a la conciencia moral u otro fenómeno psíquico.

acusado de impío por sus compatriotas atenienses. No era la primera vez que esto sucedía. Unos años antes, Aristófanes escogía la figura de Sócrates para personificar cuanto de ridículo y reprochable encontraba entre los filósofos de su época, reuniendo rasgos de los que hoy denominaríamos presocráticos así como de los sofistas. Entre otros aspectos denunciados en las *Nubes*, Aristófanes achaca a Sócrates haber introducido «nuevas divinidades» que sustituirían el panteón olímpico (Nu.381, 828, 1471). De nuevo aparece el mismo motivo de la *Apología*. Huelga repetir que la religión de los atenienses no estaba sometida a dogmas fijos y, de hecho, se conoce la continua asimilación de elementos religiosos extranjeros, los cuales determinan tanto los mitos como el culto. Además, la atmósfera religiosa ateniense debía de reflejar a su modo la forma plural en que se daba la religión helénica en aquella época. Este ambiente hace menos comprensible los procesos contra los filósofos. Por el momento, observemos tan solo que, desde el punto de vista especulativo, defender «nuevos dioses» significa, como decía Sócrates, aceptar algún tipo de divinidad⁶.

Es probable que Aristófanes, a la hora de ridiculizar a Sócrates, tuviera en mente no solo a Arquelao, con quien debió de mantener una relación de discipulado conocida por todos, sino también a Anaxágoras, quien permaneció en la memoria popular como el sabio a la antigua usanza por excelencia⁷. Si resulta bastante fácil ver en Sócrates un pensador teísta, esto no lo es tanto cuando hablamos de Anaxágoras. Este filósofo, oriundo de Clazomene, es uno de los últimos exponentes de la filosofía jonia, cuya tendencia general podría parecer que consistiría en la posición de una sustancia material como última causa explicativa de toda la realidad. Aunque no puede entenderse a Anaxágoras sin tener en cuenta un horizonte más amplio, en el que debe incluirse también a Parménides, el filósofo de Clazomene se centra en los fenómenos físicos y procura comprender la realidad en base a causas principalmente mecánicas⁸. Teniendo en cuenta estos datos, podría aplicarse con verosimilitud la interpretación general para el nacimiento de la filosofía dada por los estudiosos a los que nos referíamos antes. Allí donde los poetas de antaño y el pueblo de hogaño veían intervenciones de Zeus y de Deméter, ahora tan solo contamos con combinaciones de fenómenos atmosféricos y astronómicos.

Sin embargo, una interpretación semejante sería demasiado reduccionista. Para empezar, los antiguos pensadores jonios no pueden ser comprendidos como meros materialistas, dado que su concepción del cambio no podría ser clasificada sencillamente como mecanicista, razón por la cual se ha hablado de «hiloísmo». En todo caso, aunque en alguien como Anaxágoras se desarrollen mucho más en detalle elucidaciones de los fenómenos con-

⁶ «Per molti filosofi gli dèi non sono quelli della religione popolare, ovvero della mitologia riconosciuta dalla polis, ma sono altri. Di qui l'accusa non infrequente rivolta ai filosofi di avere negato non gli dèi in generale, ma gli dèi ammessi dalla polis, e di averne introdotti degli altri al loro posto. L'ateismo nell'antica Grecia era un fenomeno raro, anche tra i filosofi» (Berti 2007, 79).

⁷ Varios intérpretes adivinan la figura de Anaxágoras tras la máscara de Sócrates en las *Nubes*: cf. Chiappelli 1891, 398; Degani 1960, 206-210, 203 nota 30; Montuori 1986, 12-14; Konstan, 2011, 86.

⁸ Nada más elocuente que la calificación que mereció de Sexto Empírico, quien se refirió a él como «el más físico»: φυσικώτατος (Vorsokr.59B21).

cretos fundadas tan solo en el movimiento local, existe en él asimismo un despliegue de otros conceptos filosóficos que completan esta dimensión de su pensamiento. Mientras que los milesios comprendían la materia y el movimiento en una confusa unidad, Anaxágoras, a pesar de no haber enumerado unas «categorías» de un modo comparable al de Aristóteles, discrimina los conceptos cuantitativos de todos los demás (Vorsokr.59B3, 6). Esto le permite exponer todos los cambios como movimientos según el lugar –como reunión y separación de los ingredientes de la mezcla universal (Vorsokr.59B17)– de un modo mucho más explícito que sus predecesores; sin embargo, con ello se pone también en condiciones de plantearse la necesidad de una causa externa a cada sustancia cambiante. Así es como Anaxágoras excogita su célebre *voûs*, el cual sostiene todo el cambio del universo.

Los atributos que se predicán del *voûs* no llevan a pensar sino en su condición divina⁹: es imperecedero, posee un conocimiento y un poder universales, origina y ordena el mundo y ejerce su dominio sobre él, comenzando desde el cielo y acabando en la tierra hasta los más diminutos vivientes... Sin embargo, son muchos los estudiosos que se han visto disuadidos de atribuirle condición divina dada la ausencia de términos como θεός o θεῖον en los fragmentos conservados. No tiene tanto peso argumentar, al lado de esto, que Anaxágoras escriba en prosa, al contrario de su contemporáneo Empédocles, quien habla continuamente de divinidades, mencionando incluso algunos de los nombres de los olímpicos; a decir verdad, la prosa de Anaxágoras es solemne e incluso ha sido comparada con el estilo himnico (Deichgräber 1933, 359). Junto a ello, está el hecho de haber sido conocidos como «discípulos de Anaxágoras» un grupo de intérpretes alegoristas de los mitos, los cuales se habrían ocupado de las divinidades elucidando la realidad oculta bajo sus nombres míticos, pero no negando por completo la existencia de cierta divinidad (Vorsokr.61.3). Semejante hermenéutica les permitió identificar resueltamente el *voûs* con Zeus (Vorsokr.61.6); de modo similar debió de haber obrado Diógenes de Apolonia (Vorsokr.64A8) y de hecho se puede observar idéntico proceder en el papiro Derveni.

El principal motivo por el cual muchos estudiosos prefieren ver en Anaxágoras algo así como un «físico puro» desligado por completo del pensamiento mítico y, según ellos, por consiguiente también desprendido de toda idea de divinidad, reside en uno de los puntos más discutidos sobre la actuación del *voûs*. El problema no se debe a los fragmentos mismos sino más bien a un célebre pasaje del *Fedón* (97c-98c) donde Sócrates expone su desilusión ante el libro del filósofo. Como hubiera oído hablar del *voûs*, Sócrates esperaba encontrar una justificación teleológica del mundo guiada por el concepto de bondad, pero solo halló aclaraciones fundadas en causas materiales y desprovistas de entendimiento, como vientos y corrientes. Este pasaje posee, además, un claro paralelismo con un texto de Aristóteles que expresa una decepción semejante (*Metaph.A.4.985^a18-21*). Creer, con algún comentarista moderno (Silvestre 1988, 29-52), que Anaxágoras entendía la actividad del *voûs* como un obrar por entero desprovisto de sensatez, significaría juzgarle con el mismo rigor con que Sócrates, Platón y Aristóteles lo hacen en esos pasajes. Es más, ni tan siquiera ellos

⁹ «Es (...) poderoso y sabio, tiene una serie de rasgos propios de lo que tradicionalmente se conocía como divinidad» (Bernabé 2013, 210).

se comportan siempre de ese modo sino que, en otros pasos quizá menos conocidos, no solo atribuyen al νοῦς de Anaxágoras un obrar racional, sino que incluso lo estiman un expediente de no poca utilidad para justificar filosóficamente la idea de la divinidad y, con ello, estimular la «piedad» (ἰερόσέβεια!) entre los hombres¹⁰. Citemos, a este respecto, un elocuente pasaje que Platón escribió al final de su vida en el que vuelve a parar mientes en aquella doctrina de Anaxágoras mencionada en el *Fedón* y hasta cierto punto integrada en su propia filosofía. Se trata de un texto procedente del libro duodécimo de las *Leyes* donde son evocados los caminos por los que los hombres han alcanzado un conocimiento seguro sobre los dioses; se refiere, pues, a las investigaciones sobre la cosmogonía y el movimiento de los astros, cuando dice:

Más aún, incluso entonces algunos osaban arriesgar por lo menos esta misma opinión, sosteniendo que el intelecto (νοῦς) era lo que mantiene ordenado todo lo que hay en el cielo. Pero ellos mismos se equivocaban a su vez en la naturaleza del alma, de la que no pensaban que fuera más antigua que los cuerpos, sino que creían más joven, y volvían a poner prácticamente todo patas para arriba, y mucho más a sí mismos. En efecto, en lo que tenían delante de sus ojos, todo lo que se movía en el cielo les pareció que estaba lleno de piedras, tierra y muchos otros cuerpos inanimados que proveían las causas de todo el universo. Esas doctrinas fueron las que produjeron entonces mucho ateísmo y la gran dificultad de ocuparse de tales asuntos...¹¹

Sería largo examinar cómo Platón mismo ha hecho uso de la idea del νοῦς cósmico de Anaxágoras, a pesar de haber creído necesario introducir muchas correcciones¹². En todo caso, este pasaje nos ayuda a comprender hasta qué punto la doctrina del filósofo de Clazomene era estimada por Platón como un lúcido logro en orden a la explicación racional –y no meramente mítica– del mundo, poniendo a la divinidad como origen y gobernante de todas las cosas (Babut 1978, 67-71). Por otro lado, también aclara el motivo por el que podría suscitar cierto «ateísmo», a saber, el deficiente tratamiento de los fenómenos celestes al prescindir de su condición divina.

Sea como fuere, entender a Anaxágoras como un pensador ateo sería un anacronismo. Ni tan siquiera Platón usa ahí el término con el mismo sentido en que se utiliza en la modernidad; pero es que tampoco Anaxágoras rechaza la idea de divinidad. En realidad, los

¹⁰ Así se expresaba también Plutarco: ἦν ὁ φυσικὸς λόγος ἀπαλλάττων ἀντὶ τῆς φοβερᾶς καὶ φλεγμαινούσης δεισδαιμονίας τὴν ἀσφαλῆ μετ' ἐλπίδων ἀγαθῶν εὐσέβειαν ἐνεργάζεται (Per.6).

¹¹ καὶ τινες ἐτόλμων τοῦτο γε αὐτὸ παρακινδυνεύειν καὶ τότε, λέγοντες ὡς νοῦς εἴη ὁ διακεκομηκῶς πάνθ' ὅσα κατ' οὐρανόν. οἱ δὲ αὐτοὶ πάλιν ἀμαρτάνοντες ψυχῆς φύσεως ὅτι πρεσβύτερον εἴη σωμάτων, διανοηθέντες δὲ ὡς νεώτερον, ἀπανθ' ὡς εἰπεῖν ἔπος ἀνέτρεψαν πάλιν, ἑαυτοὺς δὲ πολὺ μᾶλλον· τὸ γὰρ δὴ πρὸ τῶν ὀμμάτων, πάντα αὐτοῖς ἐφάνη, τὰ κατ' οὐρανὸν φερόμενα, μεστὰ εἶναι λίθων καὶ γῆς καὶ πολλῶν ἄλλων ἀψύχων σωμάτων διανεμόντων τὰς αἰτίας παντὸς τοῦ κόσμου. ταῦτ' ἦν τὰ τότε ἐξαιρεσθέντα πολλὰς ἀθεότητος καὶ δυσχερείας τῶν τοιοῦτων ἄπτεσθαι... (Lg.12.967b-c; traducción F. Lisi).

¹² Cf. v. gr. *Ti.47e-48a*. El Demiurgo es inteligente y por ello trata de hacer todo del mejor modo posible (*Ti.29a*, *e*, *30b*, *40b*, *46c-e*, etc.). Parece un intento de realizar aquello que Anaxágoras no logró con su νοῦς, teniendo en cuenta el modo como Sócrates se expresaba en el *Fedón* (97c), donde esperaba que el νοῦς justificase la constitución de cada cosa tratando de obtener la bondad óptima: cf. Cornford 1997, 174s.; Reale 2003, 501-511; Sedley 2009, 93.

filósofos de esta época no tratan, por lo general, de abolir tal noción, sino más bien se presentan como correctores de la comprensión popular de esta, del mismo modo como expresan su desacuerdo con otras concepciones vulgares acerca del mundo (*Vorsokr.59B17*). Así, Anaxágoras se inserta en una crítica de la divinidad ya comenzada por otros pensadores, entre los cuales destaca Jenófanes, quien probablemente lo inclinó a escoger el término νοῦς para designar el sujeto que habría de ser la causa última de todo cambio en su filosofía (Clemens 1839, 50; Gigon 1936, 40; Zeppi 1962, 39; Fritz 1964, 92ss.). Tal es el puesto que, según Jenófanes, correspondía a la divinidad y no aquel que le habría dado Homero. A pesar de todas sus recriminaciones contra él, convenía empero con él en atribuir a la divinidad un conocimiento y un poder inmensos sobre todas las cosas (*Vorsokr.21B24-26*). Anaxágoras no se aleja de ambos al poner como causa última del movimiento no un poder inanimado e irracional sino el νοῦς¹³. No todo es, pues, rechazo de la divinidad homérica: el conocimiento y el poder –imprescindibles para conservar la condición personal de los dioses y un específico acceso religioso a ellos– son preservados.

3. RECONCILIANDO LA FILOSOFÍA CON LA RELIGIÓN

Aproximándonos al final de nuestra reflexión, ¿qué nos enseña este breve recorrido acerca de la relación de la filosofía con la identidad religiosa? El esquema positivista por el cual la imaginación deja paso a la razón y la religión a la ciencia es tan hermoso en su sencillez como difícilmente aplicable a los hechos. En lugar de comprender la filosofía como una sustitución de las ideas religiosas vulgares, podríamos ver en ella una reflexión sistemática sobre el conjunto de la realidad, la cual, igual que toda ciencia, acepta con llaneza muchas suposiciones vulgares hasta que bien puede dar cuenta de ellas en base a principios racionalmente establecidos con mayor o menor apoyo en la experiencia, bien debe rechazar dichas suposiciones en función de sus principios. ¿Qué significa esto para la religión? Conlleva no una negación de las ideas religiosas sino más bien una transformación de estas¹⁴. Sin embargo, hay que tener en cuenta que las creencias tan solo suponen un aspecto del fenómeno religioso, probablemente no el más importante para la piedad popular de entonces. Es posible que el escándalo que suscitasen los filósofos procediese más de su escepticismo respecto de las facetas culturales de la religión que de sus opiniones teóricas. Por otra parte, el eco de las doctrinas filosóficas en la mayor parte del pueblo debía de ser más bien escaso y su resonancia solo se advertiría con el paso del tiempo.

En el caso de la presunta «impiedad» de los dos pensadores que hemos tenido aquí en cuenta, podemos advertir una línea común de transformación de las ideas religiosas. Ambos, Anaxágoras y Sócrates, se suman a la crítica del antropomorfismo homérico llevada a cabo también por otros filósofos, estableciendo el νοῦς como principio último del cosmos en cuanto todo ordenado. Sin embargo, este principio conserva aspectos nucleares de la divi-

¹³ «Anaxagoras' Nous is in direct line of descent from Homer's Dios Noos, the Mind of Zeus» (Warden 1971, 3).

¹⁴ «... it is its [of pre-Socratic philosophy] peculiar genius to transpose a religious idea into the medium of natural inquiry, transforming, but not destroying, its associated religious values» (Vlastos 1952, 121-122; el subrayado es mío).

nidad tradicional homérica que serán incorporados a la teología filosófica de numerosos autores así como a las ideas sobre la divinidad aceptadas por muchos grupos religiosos tanto entre los griegos como en culturas posteriores, verbigracia, su inmortalidad y su condición personal. Desde el punto de vista filosófico es de máxima importancia que estos autores creyeran más razonable y científicamente más solvente poner como causa última del devenir no un principio inanimado sino una entidad dotada de cierta facultad de conocer¹⁵.

Uno de los motivos de desacuerdo que podríamos señalar entre Anaxágoras y Sócrates es su diferente opinión respecto de la condición divina de los astros. A pesar de ser considerados como divinos, el sol y la luna debían de recibir escaso culto al menos hasta la segunda mitad del siglo V¹⁶. Aristófanes constituye un elocuente testimonio, ironizando sobre su veneración al tenerla por una práctica bárbara (*Pax*406). Sin embargo, Platón, ya en la *Apología*, tachaba de impía la conocida doctrina de Anaxágoras, para quien tales astros eran meros cuerpos pétreos. De modo análogo se expresaba en el citado pasaje de las *Leyes*. Podría ser que Anaxágoras hubiese sido acusado por esta causa en su proceso, pero resulta difícil que Aristófanes no hubiera bromeado al respecto en las *Nubes*, donde expresa que la deplorable transformación de las ideas religiosas llevada a cabo por los filósofos se debe a sus opiniones sobre asuntos meteorológicos, pero ignora sus teorías astronómicas¹⁷. Más bien podríamos suponer que las ideas concernientes a la condición divina de los astros o, más exactamente, las prácticas culturales correspondientes, debieron de hacer entrada en Atenas algo más tarde, durante la vida de Sócrates, sobre quien ejercieron al parecer gran influencia. Pero, en todo caso, Sócrates encontró en Anaxágoras el camino racional más adecuado para fundamentar racionalmente la existencia de la divinidad y su cuidado providencial por el hombre. Esto supondría también una profunda transformación religiosa

¹⁵ Como ejemplo de la mayor racionalidad ínsita en algunas posiciones aparentemente míticas, tenidas por algunos por poco científicas, podemos traer aquí la opinión de van der Waerden (1961, 128ss.). Este historiador de la ciencia afirma que en ciertos casos resultó más estéril pensar en principios mecánicos operantes en un solo sentido y de manera fija que creer en los astros vivos, como hicieron los pitagóricos, cuya hipótesis respondía mucho mejor a los hechos y estimuló mucho más los estudios astronómicos.

¹⁶ Cf. Davidson 2007, 205ss.; Nilsson 1964, 74; Guthrie 1955, 213s. Cornford (1957, 177) opina que el culto de los astros pudo ser introducido por los órficos. Sin embargo, Mikalson (2010, 19-22) otorga cierta relevancia al culto de Helios y Selene en Atenas.

¹⁷ Por consiguiente, los cargos no debían de ser primordialmente de índole religiosa sino que, como sostuvo Montuori (1967, 126s., 137-148), delatarían más bien la sospecha de los atenienses ante la ciencia jónica. Geffcken (1907, 133) ha propuesto que la acusación contra Anaxágoras habría estado motivada por las doctrinas meteorológicas de Anaxágoras, las cuales habrían entrado en contradicción con el estatus de Zeus como dios atmosférico (pueden consultarse más referencias sobre el proceso de Anaxágoras en Torrijos-Castrillejo 2014, 154 nota 5). A propósito de las *Nubes*, se debe observar que las reprobables enseñanzas de los filósofos ahí satirizadas son impías no tan solo por su dimensión religiosa, por lo tocante a los dioses, sino en general porque manifiestan un cambio completo en el modo de concebir la vida y las relaciones humanas, entre las cuales es particularmente significativa la falta de respeto por los progenitores. Aristófanes pone de relieve una transformación de gran alcance, donde sobresale el cambio religioso. En este sentido, no debemos olvidar que existen datos fehacientes que confirmarían la peculiar idiosincrasia de Anaxágoras, cuyo modo de vida resultaría extraño a quien lo viera: cf. Arist.*EN*10.8.1179^a13-16.

en el reducido círculo sobre el cual pudo ejercer un influjo significativo, pero se trataría de un cambio en la religión y no la supresión de esta¹⁸.

BIBLIOGRAFÍA

- D. Babut (1974), *La religion des philosophes grecs de Thalès aux Stoïciens*, Paris, PUF.
 Idem (1978), «Anaxagore jugé par Socrate et Platon», *Revue des études grecques* 91, pp. 44-76.
 A. Bernabé (2013), *Los filósofos presocráticos. Literatura, lengua y visión del mundo*, Madrid, Evohé.
 E. Berti (2007), *In principio era la meraviglia. Le grandi questioni della filosofia antica*, Bari, Laterza.
 A. Chiappelli (1891), «Nuove ricerche sul naturalismo di Socrate», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 4, pp. 369-413.
 F. J. Clemens (1839), *De Philosophia Anaxagorae Clazomenii*, Phil. Diss., Universitate Literaria Berolinensi.
 F. M. Cornford (1957), *From Religion to Philosophy. A Study in the Origins of Western Speculation*, Nueva York, Harper & Row.
 Idem (1997), *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato*, Indianapolis, Hackett.
 J. Davidson (2007), «Time and Greek Religion», *A Companion to Greek Religion*, ed. D. Ogden, Oxford, Blackwell, pp. 204-218.
 E. Degani (1960), «Arifrade l'anassagoreo», *Maia* 12, pp. 190-217.
 K. Deichgräber (1933), «Hymnische Elemente in der philosophischen Prosa der Vorsokratiker», *Philologus* 88, pp. 347-361.
 H. Diels y W. Kranz (1951-75), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, Weidmann.
 K. von Fritz (1964), «Der ΝΟΥΣ des Anaxagoras», *Archiv für Begriffsgeschichte* 9, pp. 87-102.
 J. Geffcken (1907), «Die ΑΣΕΒΕΙΑ des Anaxagoras», *Hermes* 42, pp. 127-133.
 O. Gigon (1936), «Zu Anaxagoras», *Philologus* 91, pp. 1-41.
 W. K. C. Guthrie (1955), *The Greeks and Their Gods*, Boston, Beacon.
 Idem (1971), *Socrates*, Cambridge, Cambridge UP.
 W. Jaeger (1948), *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford, Clarendon.

¹⁸ Estimo, pues, bastante acertadas las siguientes posturas: «When it came to the gods, by far the predominant norm of philosophical departure in the ancient world was not atheism, atomic or other, but rather a reformist strain, in which received ideas about the gods were challenged in the name of a higher, rationalized or purified conception of religion and the divine. More significant still, the phenomenon of rational criticism of popular religion, in any guise, was always limited to a minority of the philosophically inclined, and never threatened the continued existence of ritual practices, down to the end of paganism» (Trépanier 2010, 317). «The Presocratics, however, did try to explain God. What they sought to eliminate from the world was not divinity as such but caprice and the arbitrary events which had formerly been ascribed to divine initiative» (West 1999, 30). «... ne faut-il pas reconnaître que le trait probablement le plus marquant — et le plus déconcertant pour nous — dans toute l'histoire de la philosophie religieuse des Grecs est la coexistence, au sein de cette philosophie, d'une critique et d'une apologie systématiques de la tradition, particulièrement évidente chez les Socratiques et dans les grandes écoles de l'époque hellénistique ? (...) il reste vrai que cette philosophie débouche presque nécessairement sur une théologie, qu'elle reste pour ainsi dire imprégnée d'éléments religieux d'un bout à l'autre de son histoire, de Thalès aux Stoïciens : rien ne serait donc plus trompeur que de faire coïncider son histoire, dans ce domaine, avec celle d'une Aufklärung, d'une émancipation progressive de la pensée rationnelle se libérant du joug de la religion» (Babut 1974, 203, 206).

- D. Konstan (2011), «Socrates in Aristophanes' Clouds», *The Cambridge Companion to Socrates*, ed. D. R. Morrison, Nueva York, Cambridge UP, pp. 75-90.
- M. McPherran (1996), *The Religion of Socrates*, Pennsylvania, Pennsylvania State UP.
- Idem (2013), «Socratic Theology and Piety», *The Bloomsbury Companion to Socrates*, eds. J. Bussanich y N. D. Smith, Londres, Bloomsbury, pp. 257-275.
- J. D. Mikalson (2010), *Greek Popular Religion in Greek Philosophy*, Nueva York, Oxford UP.
- M. Montuori (1967), «Sul processo di Anassagora», *De homine* 22-23, pp. 103-148.
- Idem (1986), «Chi sono i 'σοφιστάς' in ARISTOPH. *Nub.* vv. 332-333?», *Atti della Accademia di scienze morali e politiche di Napoli* 97, pp. 7-15.
- G. Naddaf (2012), «L'ιστορία (*historia*) comme genre littéraire dans la pensée grecque archaïque», *Lire les présocratiques*, eds. L. Brisson, A. Macé y A.-L. Therme, París, PUF, pp. 61-77.
- M. P. Nilsson (1964), *A History of Greek Religion*, Nueva York, Norton.
- G. Reale (1999), «Introduzione», *Dio e contemplazione in Aristotele. Il fondamento metafisico dell'«Etica Nicomachea»*, J. Dudley, Milán, Vita e Pensiero, pp. ix-xxvii.
- Idem (2001), *Socrate*, Milán, Rizzoli.
- Idem (2003), *Per una nuova interpretazione di Platone*, Milán, Vita e Pensiero.
- Idem (2004), *Sofisti, Socrate e socratici minori*, vol. 2, *Storia della filosofia greca e romana*, Milán, Bompiani.
- D. N. Sedley (2009), *Creationism and Its Critics in Antiquity*, Berkeley, University of California Press.
- M. L. Silvestre (1988), «Significato e ruolo del *Nous* nella filosofia di Anassagora», *Il Contributo* 12, pp. 29-52.
- F. Souto Delibes (2000), *La figura de Sócrates en Jenofonte*, Tesis en Filología Clásica, Universidad Complutense de Madrid.
- L. Strauss (1972), *Xenophon's Socrates*, Ithaca, Cornell UP.
- D. Torrijos-Castrillejo (2014), *Anaxágoras y su recepción en Aristóteles*, Roma, EDUSC.
- S. Trépanier (2010), «Early Greek Theology: God as Nature and Natural Gods», *The Gods of Ancient Greece. Identities and Transformations*, eds. Jan N. Bremmer y A. Erskine, Edimburgo, Edinburgh UP, pp. 273-317.
- P. A. Vander Waerdt (1994), «Socrates in the Clouds», *The Socratic Movement*, ed. P. A. Vander Waerdt, Ithaca, Cornell UP, pp. 48-86.
- C. Viano (2001), «La cosmologie de Socrate dans les *Mémorables* de Xénophon», *Socrate et les socratiques*, eds. G. R. Dherbey y J.-B. Gourinat, París, Vrin, pp. 97-119.
- G. Vlastos (1952), «Theology and Philosophy in Early Greek Thought», *The Philosophical Quarterly* 2, pp. 97-123.
- B. L. van der Waerden (1961), *Science Awakening*, Nueva York, Oxford UP.
- J. R. Warden (1971), «The Mind of Zeus», *Journal of the History of Ideas* 32, pp. 3-14.
- M. L. West (1999), «Towards Monotheism», *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, eds. P. Athanassiadi y M. Frede, Oxford, Oxford UP, pp. 21-40.
- S. Zeppi (1962), *Studi sulla filosofia presocratica*, Florencia, La Nuova Italia.

Identidad religiosa e identidad social en el antiguo Egipto: innovaciones en el programa decorativo de las tumbas tebanas privadas de la XVIII Dinastía

Inmaculada Vivas Sainz

UNED

Resumen

El presente estudio pretende analizar las creencias religiosas del Antiguo Egipto, en especial durante el Reino Nuevo, y en relación con la identidad social del individuo, a través del programa decorativo de las tumbas tebanas. Las paredes de esos enterramientos se cubren de escenas que se ajustan a un programa iconográfico bien conocido y que ha sido considerado como un claro reflejo de las concepciones religiosas egipcias. Sin embargo, a comienzos de la XVIII Dinastía las escenas que vemos en esas tumbas privadas tebanas reflejan una serie de novedades, peculiaridades o novedosos recursos artísticos, que parecen estar más relacionadas con los temas de contenido más sociológico que con cuestiones puramente religiosas. Da la sensación de que la identidad social del individuo prima en la elección de los temas que decoran la tumba, un hecho que no indica una desaparición de lo religioso, sino que refleja una fusión de ambas identidades. El difunto pretende que su tumba sea visitada, sus acciones recordadas, haciéndole merecedor de la vida eterna, que en cierto modo se logra mediante la perpetuación de su memoria.

Palabras clave: identidad, social, religiosa, Egipto, innovaciones, decoración, tumbas.

Abstract

This study is focused on the decorative program of the private Theban tombs dated to the Eighteenth Dynasty, which reflects several changes related to the tomb owner and his social identity, as well as with religious matters. The decoration of the private Eighteenth Dynasty tombs is well known, but has usually been considered as a reflection of the religious beliefs of the ancient Egyptians. However, the decorative program of several tombs dated in the Eighteenth Dynasty shows some innovations which point to a higher importance of social matters. It seems that the tomb owner pretended his family and friends to visit his tomb, to remember his goals, making him worthy of eternal life, which in some way was gained by perpetuating his memory.

Keywords: social, religious, identity, Egypt, innovations, tombs, decoration.