

DIOS EN LA VIDA DE SOCRATES

Juan Carlos Amortegui Sánchez

Trabajo de grado para optar al título de profesional en Filosofía

Director
Directora: Isis Vélez

UNIVERSIDAD DEL QUINDIO
CIENCIAS HUMANAS Y BELLAS ARTES
PROGRAMA DE FILOSOFIA
ARMENIA, QUINDIO
2016

Agradecimientos.

Este trabajo lo agradezco al apoyo directo ofrecido por la directora del programa de Filosofía: Mg. Isis Vélez, en calidad de directora de mi tesis, por su interés en la culminación de esta obra; y por su entrega en la formación de los estudiantes del Programa de Filosofía. También a la Dra. Amparo Sanabria B. por su apoyo en diferentes aspectos académicos y administrativos. También, a mis compañeros con quienes comparto y debatimos conceptos. En el ámbito familiar, lo dedico a mi madre Beatriz Sánchez e hijas Juana Alejandra y Juana Valeria Amortegui Bernal; las cuales son mi estímulo de vida afectiva. En lo personal, a Dios –indistintamente de manera figurada o literal-.

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCION.	<i>La noción de Dios en la moral de Sócrates</i>	4
1. Capítulo	I. El Dios de	
	Sócrates.....	4
	1.1. El concepto de Dios en el ámbito religioso- filosófico de los filósofos griegos	
	De la antigüedad.....	9
	1.2. Sobre la naturaleza y el origen de la religión.....	10
	1.3. Rasgos teológicos en los milesios.....	13
	1.3.1. Jenófanes.....	17
	1.3.2. Las Teogonías órficas.....	20
	1.3.3. Parménides.....	23
	1.3.4. Heráclito.....	27
	1.3.5. Empédocles.....	29
	1.3.6. Anaxágoras.....	32
	1.3.7. Diógenes de Apolonia.....	35
	1.3.8. Eutifrón.....	36
2. Capítulo II. El alma para los griegos.....		38
	2.1. Tales de Mileto.....	42
	2.2. Anaximandro de Mileto.....	42
	2.3. Anaxímenes de Mileto.....	42
	2.4. Heráclito de Efeso.....	42
	2.5. Jenófanes de Colofón.....	43
	2.6. Parménides.....	43
	2.7. Pitágoras de Samos.....	43
	2.8. Empédocles de Acraga.....	44
	2.9. Demócrito.....	45
	2.9. Conceptos del alma en la comunidad griega, en relación a la Lírica y la Tragedia.....	45
	2.9.1. Esquilo.....	47

	2.9.2. Sófocles.....	47
48	2.9.3. Epicarmo.....	
48	2.9.4. Eurípides.....	
49	2.9.5. Platón.....	
	3. Capítulo III. Las semejanzas de los conceptos y las experiencias de Dios en Sócrates, en relación con los profetas hebreos.....	51
	4. Conclusión.....	56
	5. Bibliografía.....	60

DIOS EN LA VIDA DE SOCRATES

La noción de Dios en la moral de Sócrates.

Tema: La figura de Dios en la *Apología de Sócrates*, está profundamente relacionada con la vida moral del filósofo. En el contexto de discusión del trabajo se hará un examen sobre el significado y el papel que representa la figura de Dios, mostrando como la moral socrática no está separada de las creencias religiosas y de una posible configuración teológica, en donde Dios se constituye en un modelo para los actos de los hombres. Empezaremos con la figura mítica del δαῖ μων (genio, inteligencia) y culminaremos con una elaboración más aclaratoria de Dios y la relación con la concepción del alma.

Capítulo I. *El Dios de Sócrates.*

En la *Apología de Sócrates*, encontramos un texto enriquecido por la postura *moral* de un hombre con principios concretos, el cual es acusado ante los jueces del tribunal de Atenas. ¿Cuál fue el motivo de su acusación?, Sócrates fue acusado de no creer en los dioses de la fe ateniense, y de creer en otros *dioses*; también de ser corruptor de la juventud –la acusación fue por *impietad*, la cual era grave en aquella época-. Sin embargo, aduce Calonge, J. (1981): “*La acusación fue presentada por Meleto ante el arconte rey. A ella se asociaron Ánito y Licon. El verdadero impulsor de la acusación fue Ánito, político influyente, cuyo resentimiento contra Sócrates se apoyaba en causas que no nos es fácil determinar*”. (*Apología de Sócrates*, P.141). Por estar vigente la *amnistía* no era posible las acusaciones políticas¹.

En el transcurso de su defensa ante el tribunal, Sócrates antepone su interés por la rectitud de sus principios morales, en vez de su propia vida (Para Sócrates no defender sus posturas morales implicaría contradecir aquello que él consideraba como recto y digno). La exigencia de la acusación para lograr ser absuelto de culpa, precisaba la

¹ El movimiento intelectual dominante al final del siglo v. fue la sofística; de tal manera, Sócrates fue interpretado por sofista –solo dialogaba con ellos- lo que le granjeó la idea de los ciudadanos atenienses de tener ideas que disgregaban la política y el aspecto social de Atenas (Los sofistas, se les puede apreciar como aquellos hombres que relativizaban aquellos principios como eran fundamento de la sociedad, cuestionaban la autoridad de los padres y la existencia de los dioses de los atenienses). A esto se suma la actuación de dos políticos –Alcibíades y Critias- que fueron señalados de la derrota de Atenas la decadencia de creencias y costumbres atenienses; los cuales fueron seguidores en su juventud del maestro Sócrates.

renuncia de Sócrates a su labor filosófica y a su vez el criterio moral que sostenía, al suplicar la absolución de los cargos que se le imputaban, por tanto, considera Sócrates:

“Aparte de la reputación, atenienses, tampoco me parece justo suplicar a los jueces y quedar absuelto por haber suplicado, sino que lo justo es informarlos y persuadirlos. Pues no está sentado el juez para conceder por favor lo justo, sino para juzgar con arreglo a las leyes...” (Calonge, J. *Apología de Sócrates*. 1981. P.176., 35b-c).

Sócrates refiere la mayor relevancia a su estilo de vida, el cual implicaba directamente una postura dialéctica con los ciudadanos de Atenas. Sin embargo, esta dialéctica tenía un propósito junto a su actividad filosófica, el cual le motivó por encontrar cual era el hombre más sabio de entre todos los hombres de Atenas- unos presumían ser sabios lo que realmente descubrió que no lo eran-. ¿Qué móvil le impulso a buscar al más sabio?, el *dios del oráculo* de Delfos. Al cual su amigo Querefonte indagó por Sócrates: “*Preguntó si había alguien más sabio que yo. La pitia le respondió que nadie era más sabio*”. Por ello, Sócrates emprendió esta tarea, de auto examinarse y examinar a otros por lo que el *dios refirió de él*.

Sin embargo, Sócrates relata su experiencia de carácter personal con el δαῖ μων² (genio-inteligencia) durante su acusación ante el tribunal, enunciando: “*Está conmigo desde niño, toma forma de voz y, cuando se manifiesta, siempre me disuade de lo que voy a hacer. Jamás me incita*³”. (Calonge, J., García, L.1981., p.170 -31 d) y en el transcurso de su vida, denotó obediencia a él. Respecto de Sócrates, le cita Calonge, J (1981): “*...al ordenarme el dios, según he creído y aceptado, que debo vivir filosofando y examinándome a mí mismo y a los demás...*” (P.166., 28e). Lo que denota en Sócrates un *acto de fe* en la voz del δαῖ μων o espíritu divino.

Lo anteriormente mencionado, implica que hay un aspecto que varía en la fe y concepción de Sócrates, lo cual difiere un poco de los *dioses* de la tradición religiosa griega; por tanto, no basa su fe únicamente en la creencia en los dioses de la mitología,

² Respecto del δαῖ μων una doctrina –*espiritismo*- lo denomina así: “La palabra demonio no implica la idea de espíritu malo más que en su acepción moderna; porque la palabra *daimon* de que se forma significa *genio, inteligencia*, y se aplica indistintamente a los seres incorporeales buenos o malos”. (Kardec, A., (1969), *El libro de los espíritus*. Ref. al 131., P. 97. México: Edit. Diana S. A.).

³ Este concepto de la tradición –dios que habla- es, sin embargo, semejante con la relación del Dios *de los hebreos* cuando Jehová habla a Samuel en su niñez (I *Samuel*. Cap.3, v. 3-10).

sino en una experiencia de comunicación con un espíritu divino -quien le guió moralmente-⁴en el transcurso de su vida.

¿Es la filosofía moral de Sócrates, fundamentada en la fe en el δαῖ μων que se comunica con él desde la juventud?, ¿Es su fe en el espíritu divino lo que le permitió sostenerse firme en su criterio hasta el momento de su condena? Pues, para auto examinar su actitud ante los jueces en el tribunal, Sócrates demuestra su atención al mensaje del espíritu divino; si este se manifestará con su voz. (Es sabido por la *Apología de Sócrates*, que el filósofo fue acompañado desde su niñez por el δαῖ μων cuando se comunicó con él a través de una voz, y este le acompañó –como él enuncia- hasta la edad de sus setenta años, que fue acusado; esperando si recibiría algún mensaje de este) enuncia Sócrates: “*La advertencia habitual para mí, la del espíritu divino, en todo el tiempo anterior era siempre muy frecuente, oponiéndose aún a cosas muy pequeñas, si yo iba a obrar de forma no recta*”. (Calonge, J. 1981., P.183, 40a). Posteriormente añade: “*Pues bien, la señal del dios no se me ha opuesto ni al salir de casa por la mañana, ni cuando subí aquí al tribunal...*” (P.183, 40b). Lo que se puede vislumbrar claramente en Sócrates, que la voz del δαῖ μων es su pivote para su proceder moral.

Sócrates, fue cumplidor de las leyes de Atenas y sólo a ellas quiso estar sujeto. Esto se evidencia en el diálogo: *Critón*. En el cual, Sócrates y Critón entablan una conversación al respecto, identificando si es justo o no sujetarse a la condena por las leyes atenienses o escapar (por la sugestión que le procura su amigo Critón). Es un aspecto fundamental en Sócrates el concepto de justicia y moral; la justicia por las leyes y la moral por la influencia del *dios*, el cual le impulsa a un obrar recto y por tanto resulta una imbricación directa entre la obediencia a las leyes de Atenas y la obediencia a la instrucción moral del δαῖ μων.

El desarrollo del diálogo con Critón, también en Sócrates se evidencia que se puede configurar en el ámbito de la fe un aspecto de cierta *mística*; identificando la relevancia que puede tener un *sueño* para Sócrates. En el cual, se relata que Sócrates ha de morir al

⁴ Este fenómeno proveniente de la tradición mitológica de carácter religioso, aún pervive en la actualidad, por la comunicación con los *dioses* o espíritus -particularmente se formó una doctrina en Francia por Hippolyte Léon Denizard Rivail (Allan Kardec) en su doctrina denominada *Espiritismo* -en la cual la *pitia*, es sinónimo de *médium* en la doctrina actual (existen otras formas de representación de comunicación de carácter espiritual, como en ciertas iglesias cristianas donde “profetizan”).

día siguiente de la llegada del barco que viene de Delos⁵, y estando Sócrates en prisión, le visita su amigo Critón el cual le informa que el barco llegaría ese mismo día; según fuentes de información de personas que vienen del cabo Sunio –el cual se ubicaba en el vértice sur del Ática-. A lo cual, replica Sócrates diciendo a Critón que el barco no llegaría ese día, sino al siguiente; fundándose en cierto sueño que tuvo. Enuncia Sócrates: “*Me pareció que una mujer bella, de buen aspecto, que llevaba blancos vestidos se acercó a mí, me llamó y me dijo: “Sócrates, al tercer día llegarás a la fértil Pría⁶”*”. (Calonge, J. 1981., p.195., 44b). Esto indica un valor significativo para Sócrates y que revelan un aspecto místico de él o de la cultura griega.

El concepto de ley, y el cumplimiento de la misma, reflejan en Sócrates un amplio margen de *dignidad*; la cual procura aplicar en el ámbito de la relación con los hombres. En este sentido, sostiene una imagen⁷ de su moralidad en Atenas. De tal manera, Sócrates ante la sugestión de Critón de escapar de la prisión, le cuestiona si lo considera honrado (pues para Sócrates cometer injusticia equivale a hacer algo malo y vergonzoso para quien la comete). Por tanto, consideraría injusto y deshonesto escapar sin haber persuadido a la ciudad y por tanto exponerse a ser sorprendido en la fuga y ser interrogado por ello; lo que implicaría una contradicción en sus conceptos de razón moral en relación a sus actos. Ello indica claramente que Sócrates, respetaba lo que la ciudad y la patria ordenara.

Sócrates, honra literalmente las leyes las cuales el reconoce que le han formado, las cuales priman sobre los afectos de familia y de sus intereses; únicamente en función de lo justo. Por tanto, Sócrates considera que su condena injusta es por los hombres, no por las leyes. Considerado esto, en sus razonamientos respecto de la manera de obrar en el diálogo con Critón; respecto de Sócrates, añade Calonge, J (1981): “*Ea pues, Critón, obremos en ese sentido, puesto que por ahí nos guía el dios*”. (P.211., 54d).

Si bien, Sócrates fue acusado de no reconocer a los dioses del culto estatal, se le señaló de creer e introducir *divinidades nuevas*. Esto tendría relación directa con su interés en

⁵ Desde que el barco partía a Delos, no se ejecutaba ninguna sentencia de muerte; sólo hasta su regreso. Esto sucedía porque se celebraba una procesión en memoria de la victoria de Teseo sobre el Minotauro –lo que representó la liberación de Atenas ante Minos, el cual recibía tributo humano-.

⁶ Es una antigua región de Grecia, en la zona sur de Magnesia, a ambos lados del monte Otris.

⁷ “*Pero en lo que toca a la reputación, la mía, la vuestra y la de toda la ciudad, no me parece bien, tanto por mi edad como por el renombre que tengo, sea verdadero o falso, que yo haga nada de esto, pero es opinión general que Sócrates se distingue de la mayoría de los hombres*”. (Apología de Sócrates, P.176 34e).

la vida, en cuanto a un examen de la misma, y con ello fundamentar que su moral es nutrida directamente por el *dios* para su proceder; pero, con un fuerte arraigo al valor de las leyes e incluso del ejemplo moral, y de lo que le representó el valor paterno (Sofronisco). Lo cual, es pertinente recalcar en el diálogo denominado *Laques*, cuando enuncia Lisias: “*Bien está, ¡por Hera!, Sócrates, que mantengas en pie el prestigio de tu padre, que era el mejor de los hombres, y especialmente que nos resulten familiares a nosotros tus cosas y a ti las nuestras*” y añade Laques: “*Que yo en otro lugar lo he visto defender no sólo el prestigio de su padre, sino también el de su patria.* (Calonge, J. 1981., P. 454, 181^a,181b).

La notoriedad del concepto moral y la virtud tiene una connotación social en Sócrates; donde señala el *arte* como algo que sirve, en tanto provecho para sí misma, sino porque tiene un beneficio en favor de otro. Sin embargo, en materia conceptual del pensamiento socrático, cada arte produce determinado bien; pero, no está en capacidad de juzgar el bien ni el uso recto. Pues, “*...las artes son un saber acerca de los bienes, pero no acerca del bien*”. (Ricken, F. 1990, P.65, segmento 60). Para ello, apela a la medicina como aquel arte que entiende de salud y enfermedad, pero no por ello, saber si para todos es preferible estar sano o enfermo. Sucede de tal manera con la relación entre el concepto de vida en relación a un bien, sin embargo, en la *Apología* argumenta Sócrates:

Sería indigno y realmente alguien podría con justicia traerme ante el tribunal diciendo que no creo que hay dioses, pero desobedecer al oráculo, temer la muerte y crearme sabio sin serlo. En efecto, atenienses, no es otra cosa que creer ser sabio sin serlo, pues es creer que uno sabe lo que no sabe. Pues nadie conoce la muerte, ni siquiera si es, precisamente, el mayor de todos los bienes para el hombre, pero la temen como si supieran con certeza que es el mayor de los males. (Calonge, J. 1981., P.167, 29^a)⁸.

En la *Apología de Sócrates*, se encuentra claramente los fundamentos del proceder moral en Sócrates, y estos fundamentos de fe en la voz del $\delta\alpha\iota\mu\omega\nu$, se torna en el

⁸ Existen los conceptos de algunas doctrinas místicas para las cuales la muerte no es un mal, sólo es la liberación del alma de los lazos de la carne. (verbigracia la doctrina mencionada anteriormente - espiritismo).

regulador de su prudencia al estar sujeto a esta sugestión de la voz moral. ¿Es el δαῖ μων una voz moral de sí mismo, o es una inteligencia independiente de él y con capacidad de guiarle en sus diálogos y decisiones?⁹ Empero, es una pregunta relacionada con el ámbito de mística espiritual (pero de manera indirecta se encuentran conceptos del *alma* en su discípulo Platón, con la interpretación de la Metempsicosis¹⁰). Sin embargo, Sócrates refiere del δαῖ μων como un ente independiente que existe fuera de él, y le conduce en el transcurso de su vida.

1.1. *El concepto de Dios en el ámbito religioso- filosófico de los filósofos griegos.*

Para hacer un seguimiento al aspecto fideísta en Sócrates, es preciso identificar la fe y la religiosidad en el pueblo griego, en el cual ha de observarse su connotación en el contexto de la época y la manera de vivirla, y con ello; la relación y la diferencia con la concepción socrática. De esta manera, ¿Quiénes eran los dioses de la tradición para los griegos y para Sócrates?, ¿Qué significaba el *oráculo* para los griegos, y qué relación tiene el δαῖ μων con los otros *dioses*?

Para ello, es necesario identificar la manera de interpretar los dioses en las elucubraciones filosóficas, y en su aspecto fideísta en general para la cultura griega, y en ella; explorar la historia de la interpretación Deísta.

Se reconoce en los filósofos antiguos, las especulaciones de carácter *deísta*, con la cual dirigían sus pensamientos al conocimiento de la naturaleza o del Ser. De esta manera, los mitos reverenciados con los nombres de dioses que representaron la manera de ver los poderes en la naturaleza, estaban enmarcados con las perfecciones que se atribuían a una persona divina. En la cual, estas perfecciones son asimiladas bajo el concepto de *Dios*, como algo que todo lo abarca y gobierna (por tanto, aquello que tenga el aspecto de limitado y finito queda excluido de tal reconocimiento); empero, se trasladan estas perfecciones en este concepto –dios- y este: “...*el pensamiento filosófico considera que entraña la esencia del sumo poder sobre toda existencia y que, por lo mismo, es lo único digno de llevar tal predicado (pues los griegos siempre entendieron la palabra “Dios” como predicativa)*”. (Jaeger, W. 1997. P.173).

⁹ A quienes han versado sobre doctrinas de este tipo histórico de tradición muy antigua, sostienen que es el mensaje que envía un *espíritu* –algunos de orden superior y otros de orden inferior- a un individuo directamente o a otro sujeto a través de la mediumnidad; en este orden de ideas, Sócrates resultaría ser un *médium* para la doctrina Kardecista.

¹⁰ Doctrina de la transmigración de las almas (preexistencia de las mismas).

Las concepciones filosóficas antiguas respecto de *dios*, fueron un factor integrante de la formación religiosa en los griegos; por tanto, la filosofía no es distinta y ajena de la formación religiosa y educación de la cultura griega. Para ello, es preciso reconocer que: “...*siempre que los griegos tuvieron experiencia de lo Divino mantuvieron los ojos constantemente fijos en la realidad...*”. (Jaeger, W. 1997, P.173). De tal manera, la religiosidad griega carecía de la inflexibilidad o rigidez dogmática y de enseñanzas reveladas; enuncia Jaeger (1997): “*brota, antes bien, de una copiosa profusión de imágenes míticas del mundo cuyas características varían constantemente y se revisan a cada nuevo cambio de perspectiva*” (P. 173). En este sentido, la concepción de dios, muta en relación a las interpretaciones; las cuales están íntimamente ligadas a la *cosmogonía*. Por tanto, el conocimiento y la veneración a los dioses es implícita y con capacidad de ser nuevamente interpretada¹¹.

1.2. *Sobre la naturaleza y el origen de la religión*. Jaeger, W. en su libro *La Teología de los Primeros Filósofos Griegos*, refiere en el capítulo de *La teología de los pensadores griegos*, que toda idea de teología natural o filosófica, centra su raíz en los griegos. Empero, este concepto de filosofía natural, no fue opuesto a la filosofía sobrenatural, en tanto este concepto no era conocido en el mundo antiguo de los griegos; por tanto, ello implica que el concepto de teología supernatural del cristianismo, sienta sus bases en la teología natural griega. La cual, es auténtica teología natural porque se basaba en la comprensión racional de lo que se considera real. Sin embargo, en los conceptos teológicos de Antístenes (discípulo de Sócrates) el cual influyó en la filosofía *estoica*; incluía los dioses de los poetas a su vez que los del culto oficial¹².

La palabra teología, aparece por vez primera usada por Platón en la *República*, para sentar algunas posturas conceptuales respecto de ciertas pautas filosóficas para la poesía; la cual carecía de racionalidad, y el concepto respecto de las deidades estaba fuertemente afectado por las falencias humanas (También refiere a la poesía de Homero, Hesíodo, etc.). Con ello, enuncia Jaeger (1997): “...*brotó la creación de la nueva*

¹¹ “por eso la concepción de Zeus que hallamos en el arte y la poesía saca nueva vida de la filosofía, mientras que aquello que la filosofía llama “lo Divino” es, como señala Heráclito, “a la vez deseoso y no deseoso de que le den el nombre de Zeus””. (Jaeger, W. 1997, P.174).

¹² “Así, pues, bajo el punto de vista de la teología natural, estaban los dioses de los poetas y los del estado exactamente sobre el mismo pie”. (Jaeger, W. 1997, P.9).

palabra del conflicto entre la tradición mítica y la aproximación natural (racional) al problema de Dios". Luego, añade: "desde entonces todo sistema de filosofía griega (con la sola excepción de la escéptica) culminó en una teología, y podemos distinguir sendas teologías platónicas, aristotélica. Epicúrea, estoica, neopitagórica y neoplatónica". (P. 10).

Este representa el aspecto histórico del concepto denominado *teología*, y los motivos de su uso inicial en el campo filosófico, por tanto, el concepto de *dios* dejó un poco de pertenecer al campo poético, por entrar al ámbito especulativo racional. De tal manera, que, a partir de las interpretaciones filosóficas antiguas, el concepto de Dios se ha permeado en las diferentes culturas y ha tomado algunas formas características, tal es el caso del cristianismo.

Sin embargo, ¿El concepto de Dios vive por el argumento de los hombres, o es una intuición propia de los hombres de un ente que existe y se escapa de su conocimiento?, este concepto sin embargo ha sido de interés y uso histórico en diferentes campos tanto en el ámbito moral, intelectual, como en el político. Por ello, seguiremos observando su manera de ser interpretado por los antiguos filósofos griegos; y con ello, lo que interpretaron de su procedencia, existencia o formación y la relación de este(os) en la vida del pueblo griego.

La fundamentación de la fe en los dioses griegos, se construye sobre la base de los conceptos antiguos en su teología natural y filosófica; la cual fue desarrollada con base a la racionalización de la tradición poética en general y conceptos filosóficos de la naturaleza (la *teogonía* de Hesíodo, la épica de Homero). Sin embargo, en los poemas homéricos poco contienen nociones doctrinales, pero, tiene relación la leyenda heroica con los mitos sobre los dioses; en su intento de describir lo sucedido y fueron considerados como verdaderos. Por tanto, las leyendas respecto de los dioses permitieron la construcción y explicaciones de tipo hesiódica.

Lo que caracterizó la obra de Hesíodo, fue su conjunción de las representaciones tradicionales respecto de los dioses con la subjetividad intelectual en sus obras, lo que le permitieron su carácter teológico¹³. Hesíodo, pretende en su obra decir la verdad de los

¹³ "...pero Hesíodo aprovecha como una ocasión para hacer un poco de historia personal. Nos cuenta cómo se le aparecieron, a él, Hesíodo, las Musas mientras guardaba sus ovejas al pie del monte Helicón, y cómo le dieron el báculo del rapsoda en señal de que su misión debía ser la de cantor. Aquí está ya claramente expresada la nueva aparición de lo subjetivo". (Ibíd., P.17).

dioses. Por tanto, enuncia Jaeger (1997): “*Su obra va a revelar el origen de todos los dioses reinantes a la sazón sobre el Olimpo; también nos dirá él cómo se originó el mundo, con todo su orden actual*”. (P.17).

La existencia o creación de los dioses, Hesíodo las presenta en una serie de procreaciones sucesivas mediante el cual se originaron, ejemplo de ello es Zeus el cual tuvo juventud y crecimiento como los otros dioses; hasta Urano y Gea como primeros procreadores.

Hesíodo En los *Trabajos y días*, expone a los hombres su doctrina respecto del trabajo humano (la necesidad de este y el bien que representa) y elabora una relación con los dioses, de la manera como plantea las dificultades y pesadumbres que han caído sobre la vida humana; tanto para resolver situaciones cotidianas con términos mitológicos¹⁴. De esta manera explica con base a conceptos teológicos circunstancias de vida humana en relación a la vida social y moral que Hesíodo se planteaba en su *Teogonía* sin perder el contacto con el orden natural del mundo, pero, incluso llegando hasta la cosmogonía; donde no vas más allá del Cielo y la Tierra (Los dos fundamentos del mundo visible) y, antes de esto todo era el Caos.

La *Teogonía* de Hesíodo, tendrá influencia en posteriores planteamientos de la filosofía e influencia sobre concepciones de carácter religioso. De tal manera, en la Teogonía de Hesíodo se encuentra una de las etapas de formación de la filosofía a la cual aluden filósofos posteriormente, ejemplo de ello es la concepción del caos y del comienzo de las cosas; y del aspecto cosmogónico de la Teogonía. Por tanto, ejemplifica Jaeger (1997): “*Podemos ver, por ejemplo, la forma en que la peculiar concepción de Eros como el primero de los dioses que tiene Hesíodo es desarrollada más tarde por Parménides y Empédocles*”. (P. 21).

En el recorrido histórico de la fe de los griegos en los *dioses* o *Dios*, es necesario expresar los conceptos filosóficos antiguos con sus imbricaciones teológicas, y de esta manera discernir la manera en la cual Sócrates creía en los *dioses* y lo que para él representó el δαῖ μων; pero, con una relación muy personal con su vida moral y especulativa.

¹⁴ “El poeta nos cuenta cómo en un principio vivían los hombres en un estado paradisíaco sin trabajos ni esfuerzos, y cómo el robo del fuego por Prometeo y la creación de Pandora, la primera mujer, trajeron el mal y la responsabilidad al mundo”. (Ibíd., P. 18).

Por consiguiente, también observaremos la *Teología de los naturalistas milesios*, *La doctrina de Jenófanes sobre Dios*; lo que eran las *Teogonías Órficas* y su influencia en Grecia, en relación al tipo de conceptos y espiritualidad socrática, lo que también haya influido para la concepción de la doctrina de la divinidad del alma en su discípulo Platón.

1.3. *Rasgos teológicos en los milesios*. Los milesios se caracterizaron por sus conceptos independientes de la tradición religiosa, de tal manera expresaron sus ideas prescindiendo de ella; por lo cual, interpreta Ricken en el autor J. Burnet, quien enuncia que los milesios toman distancia de los mitos; por tanto, el origen de la ciencia Jonia respecto de la naturaleza se caracterizaba por la observación y los experimentos. Empero, Ricken, también aduce de un opositor de este concepto; en tal caso refiere a F.M. Cornfort, el cual concebía que la filosofía jónica no conoce de experimentos, sino que se caracterizaron por enunciar dogmas de carácter especulativos –los cuales no son de observación-. Por tanto, para Cornfort la filosofía milesia trabaja sus perspectivas con base a la mitología –origen del mundo- haciendo excepción sólo en el lenguaje, el cual sería abstracto. Por lo anteriormente mencionado de las diferentes perspectivas de Burnet y Comford, el tratadista Friedo Ricken en su texto *Filosofía de la edad antigua*, hace referencia a W. Jaeger –autor con el cual trabajamos estos segmentos- el cual desarrolla su perspectiva prescindiendo de la postura racional y empírica de los jonios, ocupando su atención en su aspecto teológico. Respecto de él, enuncia Ricken (1990): “Según él, hay que distinguir entre una “desmitologización” y una “desteologización”. Jaeger encuentra en los filósofos presocráticos el origen de la teología filosófica de los griegos”. (P.21).

En la *Teología de los naturalistas milesios*, encontramos las interpretaciones de tres filósofos muy destacados a saber: Anaxímenes, Anaximandro y Tales de Mileto¹⁵. En los cuales se presentan diferentes conceptos y formas de representar su teología.

Sin embargo, Jaeger refiere la posible influencia de las viejas culturas de Oriente, con las cuales tenía contacto los griegos; la cual queda en cuestión saber el grado de influencia oriental en la intelectualidad griega y los conceptos de la creación, por la

¹⁵ “Fue aquí, en el suelo colonial de Jonia, donde el espíritu griego forjó las dos concepciones generales del mundo que dieron origen de una parte a la épica homérica y de otra a la filosofía griega.” (Ibíd., P.25).

variedad mitos de los orientales¹⁶. Empero, la forma de interpretación de los filósofos jonios de la naturaleza es en contenido y espíritu muy autóctona; en la manera de comprender el mundo en términos universales.

En el concepto de los naturalistas milesios, ya no saca sus conceptos de la tradición mítica; sino, a un radical pensamiento de carácter racional, tomando como punto de partida la realidad de las cosas existentes ($\tau\acute{\alpha} \theta\upsilon\upsilon\tau\alpha$), como aquello que la percepción humana aprehende de las cosas del mundo. Así, enuncia Jaeger (1997): “*Al confinarse en los hechos probables de los sentidos, los jonios parecerían, pues, haber tomado una posición ontológica que sería francamente no teológica*” (P.26).

El concepto de filósofos de la naturaleza, ha de ser interpretado adecuadamente para significar lo que era la palabra $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$; pues, ésta en el contexto de la época es expresada así:

“ $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ es una de esas palabras abstractas formadas con el sufijo $-\sigma\iota\varsigma$ - que se hicieron sumamente frecuentes después del período de la última épica. Designa con toda claridad el acto de $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$, el proceso de surgir y desarrollarse; ésta es la razón de que los griegos la usaran a menudo con un genitivo, como en $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma \tau\acute{o} \nu \theta\upsilon\upsilon\tau\omicron\nu$, el origen y desarrollo de las cosas que encontramos en torno nuestro. Pero la palabra abarca también la fuente originaria de las cosas, aquello que a partir de lo cual se desarrollan y merced a lo cual se renueva constantemente su desarrollo; en otras palabras, la realidad subyacente a las cosas de nuestra experiencia”. (Jaeger, W. 1997, P.26).

Jaeger, enuncia que la palabra es $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ sinónima de génesis y son muy antiguas, la cual se utiliza en los pasajes homéricos; un ejemplo respectivo a ello es donde se denomina al Océano el origen de todas las cosas, o equivalente a la *physis* de todas las cosas. En este sentido, nos podemos referir a uno de los filósofos de Mileto: Tales, para el cual el agua era el origen de todas las cosas, el cual prescinde de las concepciones mitológicas tradicionales y se apoya en un elemento de la naturaleza y componente de las cosas del

¹⁶ “Quizá podamos rastrear incluso en la teología de Hesíodo ciertas reacciones a las especulaciones teológicas de los orientales, especialmente en los mitos de la primera mujer y de cómo vinieron a la tierra el pecado y el mal”. (Ibíd., P. 24).

mundo; pero, su manera de exponer su idea se relaciona íntimamente en un campo metafísico, donde enuncia: *πά ντα πλεχθεῑ σε δεον* (todo está lleno de dioses)¹⁷.

Sin embargo, aduce Jaeger respecto de Tales, que este tenía particular interés por los imanes; para lo que Aristóteles sugiere que Tales pudo haber pensado en la atracción magnética. Lo que equivaldría a enunciar que Tales generalizó sobre este único fenómeno, como base del mundo inorgánico. En este sentido, esta afirmación de Tales – *todo está lleno de dioses*- significaría según Jaeger (1997): “*todo está lleno de misteriosas fuerzas vivas; la distinción entre la naturaleza animada y la inanimada no tiene de hecho fundamento alguno; todo tiene un alma*”. (P.27). Por tanto, su concepto de dioses difiere de una concepción tradicional del concepto de dioses en los hombres. Los cuales, referían a la formación de las cosas de la naturaleza o como moradores del cielo o del Olimpo en la concepción homérica. Esta concepción de Tales respecto de los dioses, refería a las cosas del mundo que tenían implícitas los efectos de su poder.

Sin embargo, este tipo de interpretaciones anteriormente mencionadas, no hacen relación directa al concepto de *dios* pensante y estimulador de principios de carácter moral, como el caso de Sócrates; sino como interpretaciones de fenómenos naturales enunciados por el hombre, y por ello, carentes de esa relación directa a que refiere Sócrates o de algún tipo de similitud con el texto bíblico en el cual Jehová habla también a ciertos hombres y luego envía mensajes de carácter moral a su pueblo¹⁸.

Es necesario hacer seguimiento a las concepciones teológicas de los griegos y con ello buscar su relación con el concepto de Dios en Sócrates, y de luego con ello también identificar la conexión conceptual en los griegos, encontrando algún tipo de similitud con el Dios de los hebreos en su campo fenoménico (experiencia de la comunicación).

En cuanto a la influencia moral de un Dios que guía a un hombre y este a su vez influye sobre su pueblo, podemos encontrar varias similitudes entre el pueblo hebreo y el filósofo griego; que, aun siendo pueblos que difieren en su cultura, tienen ciertos rasgos afines en espiritualidad; incluso en hombres de otras regiones diferentes a Israel¹⁹ se

¹⁷ “Platón encuentra de profunda significación histórica el que la filosofía de la naturaleza, considerada durante tanto tiempo como fuente de ateísmo, haya vuelto, en su propia doctrina de los dioses de los astros, a la misma verdad básica de que había partido”. (Jaeger, W. 1997, P.27).

¹⁸ “Esta idea será aclarada más adelante”. Comillas mías.

¹⁹ Este es el nombre dado a Jacob al contender contra un ángel de Dios, por tanto le nombra Israel (Que contiene con Dios). “*No ha de ser ya tu nombre Jacob, dijo entonces el ángel, sino Israel, porque si con*

denotan este tipo de “comunicaciones” ejemplo de ello, es el relato bíblico sobre Balaam hijo de Baer, un adivino que vivía en la ribera del río de la tierra de los amonitas; el cual fue llamado por Balac rey de Moab, para que maldijese a Israel –por ser este pueblo una amenaza para su nación²⁰-; por tanto, Balaam se comunica con el *dios* hebreo y este vuelve a Balac, diciendo que Dios bendice a Israel, presentándose el siguiente diálogo: “Dijo entonces Balac a Balaam: Ya que no le maldices, tampoco le bendigas” y replica Balaam: “Pues que, respondió Balaam, ¿no te dije yo que habría de hacer todo cuanto Jehová²¹ me mandase?” (Números, Cap. 23, V. 25-26). Lo que denota una semejanza en la manera de proceder, con obediencia ante la influencia moral de un *dios* en Sócrates como en otros hombres de culturas distantes.

En la *Teología de los primeros pensadores griegos*, seguimos investigando los tipos de interpretación de Dios en ellos y así exponer la fundamentación de sus explicaciones respecto de la naturaleza; logrando concebir si tenía para estos otros hombres algún tipo de connotación moral -como el caso de Sócrates-.

Encontramos en los autores *milesios* como Anaximandro, el cual nos refiere el texto de Jaeger (1997):

“No hay que entender lo ἄπειρόν de Anaximandro en el sentido del concepto aristotélico de materia. Anaximandro no distingue aún el ser como materia y el ser como forma, y su ἄπειρόν no es simplemente como algo que, como materia, está envuelto por la forma. Es más bien la cosa que abraza todas las cosas y gobierna todas las cosas, algo activo, en realidad la cosa más activa del mundo. Estos dos predicados, “que gobierna” y “que abraza”, se encuentran empleados una y otra vez en la filosofía presocrática para caracterizar la actividad del sumo principio”. (P.36).

Anaximandro, cuando enuncia que lo ilimitado “abraza todas las cosas y gobierna todas las cosas”, hizo de lo *ilimitado* como sujeto de poder, dominio, inmortalidad y

el mismo Dios te has mostrado fuerte, ¿cuánto más prevalecerás contra todos los hombres?” (Génesis, Cap. 32, V. 28).

²⁰ Esto refiere al viaje que el pueblo hebreo hizo en busca de la prometida tierra de Canaán, y en su transcurso contendía con diferentes pueblos. Llegando a las llanuras de Moab cerca del Jordán, donde se encuentra del otro lado Jericó.

²¹ Jehová (יהוה) traduce en el texto bíblico: *Yo Soy El Que Soy*. (Éxodo, cap. 3, V.14).

ausencia de origen, por tanto, de carácter *divino*. El concepto de lo divino en la antigüedad entre los poetas y la fe religiosa, tenían como carácter correspondiente a todos los *dioses*: la inmortalidad²².

Sin embargo, cuando Anaximandro afirmaba que lo Ilimitado era lo divino, presentó una oposición a las deidades antropomórficas de la tradición, por tanto, evitó la posibilidad de ser apreciada la naturaleza divina en la forma de dioses individuales. Por tanto, la idea de Dios en Anaximandro, la expone Jaeger (1997): “*La concepción de lo divino de Anaximandro era el fruto deductivo de una pura especulación sobre la idea de un principio absoluto, del que tomaba sus atributos, la ilimitación y la propiedad de no haberse generado nunca*”. (P.54).

1.3.1. *Jenófanes*. En cuanto a la divinidad, en Jenófanes -quien recurre a su estilo poético- encontramos su concepto de esta, la que difiere también frente a los dioses antropomórficos de Homero y Hesíodo.

La doctrina de Jenófanes sobre Dios, expresada en su estilo caracterizado por versos sobre los fenómenos naturales, la naturaleza de los dioses, el origen de todas las cosas, etc. Expresa claramente en el hombre una falencia para comprender inadecuadamente en su espíritu humano la infinita unidad que lo gobierna todo (en la que los filósofos reconocieron el principio de todas las cosas) y esta naturaleza divina, carece de forma humana; sin negar necesariamente que Dios careciera de forma (pues fue muy característico para los filósofos griegos el problema de la forma (μορφή) de lo divino. Empero, es clasificado por Jenófanes como el “más grande entre los dioses y los hombres”; y como este Dios, -aunque superior- también existirían otros dioses como existen los hombres (estos, no concebidos como dioses antropomórficos de las fórmulas épicas).

Las características del *dios* de Jenófanes, no depende de las circunstancias sensoriales por los órganos de los sentidos. Sin embargo, escribe que *dios* “ve como un todo, piensa

²² “No tenemos razón alguna, por ejemplo, para lamentar que el dios de Anaximandro no sea un dios al que se pueda rogar, o que la especulación física no sea verdadera religión. Con seguridad que nadie negará que simplemente no podemos concebir como una forma avanzada de la religión aquella que carece de la idea de infinitud y eternidad que vincula Anaximandro con su nuevo concepto de lo divino”. (Jaeger, W. 1997, P.38).

como un todo, oye como un todo” no dependiendo su conciencia de órganos. Empero, es un *dios* consciente y personal. Respecto de Jenófanes dice Jaeger (1997):

“... *siempre permanece*
En el mismo lugar sin moverse; ni es propio
De él moverse acá y allá, cambiando de lugar”. (P.50).

Y añade:

“*Más sin esfuerzo pone todas las cosas en revuelo*
Con el solo poder de su mente”. (P. 50).

De lo anteriormente mencionado en Jenófanes, se identifica la crítica a la representación de las cualidades de los dioses homéricos, como la *velocidad*; característica que no considera apropiada al poder divino; por tanto, la concepción del *dios* de Jenófanes es la *inmovilidad*²³ en su omnipotencia.

Para Jenófanes, la *divinidad* debe estar exenta de toda falencia de carácter moral y aleja a su concepto divino de la conexión de las cualidades y tendencias humanas; encontramos una cita de Jenófanes en Jaeger (1997):

“... *Pero los mortales suponen que los dioses están sometidos a la generación*
Los visten de ropas como las suyas y les prestan voz
Y rostro”. (P. 52).

Jaeger, reconoce en Jenófanes al primero en hacer una formulación del universalismo religioso, el cual se consideró como rasgo característico de la idea de Dios, inherente a toda religión verdadera²⁴ (este universalismo religioso de final de la antigüedad y en la era cristiana formó parte esencial de la idea de Dios).

Hay un punto muy importante a resaltar en el texto de Jaeger, el cual consiste en el descubrimiento de los griegos respecto de las diferentes maneras en que las naciones conceptualizaban a los dioses en forma particularista; sin embargo, el concepto

²³ “Esta conjunción de omnipotencia y reposo es de enorme importancia para allanar el camino a la idea de Dios con que nos encontramos en años posteriores. En el acto pensamos en el motor inmóvil de Aristóteles, idea que tiene realmente su origen, en Jenófanes”. (W, Jaeger. 1997. P 50).

²⁴ “Esto no quiere decir, naturalmente, que su contrario, el particularismo religioso, fuese nunca un consciente artículo de fe, ni siquiera en anterior etapa mítica de la religión griega; el propio Homero se representa sus griegos y troyanos orando a los mismos dioses, a pesar de la división de las simpatías de estos entre los dos partidos beligerantes”. (Ibíd. P. 53).

universal de Dios, inició con la filosofía griega en occidente²⁵. En este orden de ideas, el nuevo Dios de la filosofía está relacionado con el universo y la naturaleza, no con la *polis* como era tradición concebir los dioses griegos.

De lo anteriormente expuesto, Jenófanes se suscribe en el ámbito filosófico en el cual repercute sobre los conceptos de la fe religiosa a que se encauzaban las teorías jónicas sobre la naturaleza²⁶.

Hasta el presente desarrollo de este trabajo, se puede identificar la manera en que algunos filósofos antiguos concibieron a Dios, y de estas concepciones han presentado ciertas características que difieren de los *dioses antropomórficos* del pueblo griego. Sin embargo, aun así, en la observación de ambas perspectivas griegas, a saber, la teórica y la tradicional; no se encuentran vestigios del fenómeno particular de la concepción de aquel *Dios de Sócrates*. Pues este, no se refería a él como a Zeus u otros *dioses* o con la característica de los *dioses* jónicos de los filósofos antiguos.

Al δαῖ μων, Sócrates nos lo presenta como un *dios* que le habla como a otro sujeto y tiene una característica de influencia moral. Por tanto, difiere de las características de la fe griega tradicional y aun, se aleja del concepto de Dios como medio teórico explicativo en la naturaleza.

Jenófanes, sin embargo, enuncia Jaeger (1997): “*continuó viendo su propia y refinada concepción de Dios en conexión con la polis y el problema del orden legal de ésta*”. Diferenciándose de las teorías jónicas sobre la naturaleza en los cuidados de observar las repercusiones de la revolución filosófica sobre la fe religiosa en Grecia como nación. Jaeger, encuentra en Jenófanes el motivo que es fuente de su teología, el cual no es de orden filosófico; sino, de un *sentimiento de veneración* respecto de lo divino. Sentimiento que le impulsa a negar las falencias de orden moral, impuestas a los dioses de la religión tradicional. Su interpretación le genera un concepto moral de extrema sublimidad, a saber, que no es digno de Dios moverse aquí y allá como una característica antropomórfica que difiere de la naturaleza divina. Con ello, también difiere del vestir, expresión verbal, nacimiento, forma y de las fechorías de los dioses de Homero y Hesíodo; con su concepto de las cualidades de Dios.

²⁵ Enuncia Jaeger (1997): “Cuando San Agustín habla en su *De Civitate Dei* de la filosofía griega como la precursora de la religión cristiana en este orden de cosas, da una versión perfectamente exacta de la relación histórica entre ambas”. (P. 53).

²⁶ “En verdad, los tiempos no estaban aún maduros para que la nueva concepción desempeñara un papel decisivo en la historia de Grecia como nación. La situación pública de los dioses de la polis en los estados- ciudades de Grecia seguía intacta, aunque un personaje como Jenófanes hubiese ya irradiado ampliamente en torno suyo su crítica de ellos”. (Ibíd. P.53).

Del espíritu griego, se identifican la armonía y la proporción –singularmente característico del temperamento artístico de los griegos- tanto en el ámbito de la ética, política e interpretación de la realidad. Lo cual se podía aplicar -este carácter griego- a las características que pudiesen *armonizar* con la naturaleza de Dios y otras no serían proporcionales a una cualidad divina. De este tipo de interpretación de Jenófanes respecto de las cualidades de Dios, enuncia Jaeger (1997): “...pero es evidente que su *teología filosófica hizo más que ninguna otra cosa para facilitar el camino a la aceptación del monoteísmo judeo-cristiano*”. (P.56).

Jaeger de esta manera enuncia que el Dios Uno de Jenófanes ha sido el primero para Aristóteles en enseñar la unidad del sumo principio y por el cual despertó el interés de los filósofos monistas.

1.3.2. *Teogonías órficas*. De las llamadas Teogonías Órficas, encontramos el interés en el ámbito religioso sobre la Cosmogonía, problema del cual surge el pensamiento filosófico de este periodo; de la que difiere de la filosofía, en tanto esta opera con conceptos racionales desarrollados por el filósofo, la teología actúa a través imágenes y símbolos de ideas religiosas arraigadas en las costumbres populares. Al respecto enuncia Jaeger (1997):

“La verdad es que los escritores teogónicos no pueden entenderse si no es a la luz de su estrecha relación mutua con los filósofos de su propio periodo, que están conectados con ellos con el común vínculo de la especulación teológica, por mucho que puedan diferir por su tipo intelectual”. (P.62).

De tal manera que el *orfismo* fue un proceso religioso del cual nació las *teogonías* del siglo VI. Por tanto, significó para Grecia una renovación de la vida religiosa (ante la creciente influencia del Naturalismo). La *religión órfica*, nombre proveniente de Orfeo²⁷ quien no era una figura religiosa, cuyos principios para esta comunidad religiosa sean de proveniencia oriental (aparece como la primera religión revelada) por tanto, refiere Jaeger que se compusieron poemas en su nombre también de la misma manera que en cantores como Tamiris, Lino o Museo; los cuales fueron frecuentemente empleados como seudónimos de autores en poemas.

²⁷ “Un cantor mítico de los tiempos primitivos”. (Jaeger, W. 1997. P.65).

Esta religión, Jaeger la enuncia como un tipo de religión cristiana, proyectada en aquella época (siglo VI), de esta manera en cuanto a la influencia griega posteriormente sobre el cristianismo, enuncia Jaeger (1997):

“Esta reconstrucción de la religión órfica está basada en el supuesto expreso de que la teología y el dogma son síntomas de un tipo de mentalidad resueltamente oriental. Si hay alguna probabilidad de que semejante mentalidad esté presente en la fe órfica de los griegos, depende de la hipótesis de que esta fe es de origen oriental”. (P.66).

Luego enuncia:

“Naturalmente que la religión griega careció de todo dogma teológico o de todo credo. No obstante, fueron los griegos quienes dieron a la fe cristiana la forma de un dogma, y la historia misma del dogma cristiano tuvo lugar en el suelo de la cultura griega”. (P.66).

Respecto de la conexión entre los griegos y los orientales en el ámbito religioso, W, Jaeger precisamente la encuentra viable a través de los problemas y métodos de la filosofía de los griegos; pero, sin ser oriental el elemento dogmático y teológico del cristianismo en sus inicios; refiriendo entonces que la secta, los dogmas y la teología, son producto del intelecto y espíritu griego. Sin embargo, indica que no proviene de la religión griega, sino de su filosofía que influyó en aquella época sobre el cristianismo; con base a la división de sectas y el sistema dogmático que sostenían teóricamente. Más exactamente enuncia Jaeger (1997):

“Aun cuando no podamos caracterizar la actitud intelectual de los primeros filósofos griegos como un dogma...” luego añade: “suya es la raíz de que brotaron a la vez el concepto y la palabra; y si es que hay algo comparable en algún grado a un dogma entre los griegos del siglo VI a. c., tiene que buscarse entre los filósofos y no en los ritos órficos”. (P.67).

En la teogonía de Orfeo, los *dioses* llegan al mundo en 6 generaciones, de las cuales la última es la de los olímpicos. Del poema órfico citado por Platón²⁸ en las generaciones de los *dioses*²⁹ aparece el origen de estas generaciones a saber de la siguiente manera: Urano y Ge. De los cuales provienen Océano y Tetis; Forcis, Cronos y Rea. De Cronos

²⁸ (Cratil.402 b-c)

²⁹ (Tim. 40 d.,)

y Rea provienen Zeus y Hera (hermanos y hermanas). De lo que los hijos de Zeus Y Hera, serán la quinta generación. Por tanto, para la sexta generación y como punto de inicio de la formación de los *dioses*, añade Jaeger (1997): “*Si suponemos Que Urano y Ge fueron sólo la primera pareja, pero que tuvieron que originarse del Caos o de alguna otra deidad primigenia, tenemos en realidad las seis generaciones que necesitamos...*”³⁰.

Estos conceptos teogónicos de escritores griegos, se entienden a la luz de la relación con la filosofía de autores griegos del mismo periodo; los cuales interactúan con las ideas y conceptos teológicos –aunque difieran entre sí, en su entendimiento- de lo cual la teogonía religiosa del siglo VI es un aspecto del orfismo arcaico.

La interpretación naturalista, concatena sus ideas y explicaciones en relación a los *dioses* de Grecia, iniciando este proceso en el siglo VI; identificando equivalencias entre los *dioses* arcaicos y las *fuerzas* de la cosmología en desarrollo³¹. Argumentando Jaeger (1997): “*Gracias a una infatigable capacidad para animar el mundo panteísticamente, vuelven los viejos dioses a nacer en un nuevo sentido*”. De esta manera, las interpretaciones de las fuerzas de la naturaleza, siguieron llevando los nombres personales de los *dioses*.

Estos conceptos míticos de los *dioses*, lo cuales en el siglo VI adquirieron una explicación más directa sobre los fenómenos naturales, en su aspecto antropomórfico de fe religiosa y entrelazados con explicaciones filosóficas; siguen refiriendo exactamente a un tipo de explicación sobre la naturaleza, pero carentes del necesario contacto directo de lo que Sócrates llama el *dios* que le habla y por tanto refiere a una connotación de carácter personal. Posteriormente seguiremos indagando en las posturas de otros filósofos, hasta que haya alguno que soporte un tipo de relación o argumento similar. De lo contrario lo podemos interpretar como un tipo de “experiencia personal” y exclusiva de Sócrates, pero más directamente relacionada con el tipo de experiencias de los relatos bíblicos provenientes del pueblo hebreo; más exactamente provenientes del antiguo testamento en los aspectos fenoménicos de sueños y revelaciones, y el contacto de los profetas con Dios cuando este les hablaba... Estos, en un tipo de equivalencia a los sueños, revelaciones o una capacidad de dar profecía (como lo enuncia el mismo

³⁰ *La teología de los primeros filósofos griegos*, al capítulo IV, Nota 38.

³¹ “La encina alada de que habla Ferécides supone la teoría de Anaximandro de la tierra cilíndrica libremente suspendida en el espacio...” (W, Jaeger. 1997. P 75).

Sócrates en la *Apología*, a cierta edad) en el filósofo ateniense. Tema que será aclarado en el capítulo tercero.

Es necesario hacer un recorrido general a los conceptos de Dios en los griegos, tanto en la fe popular, como en la conceptualización de los filósofos anteriores a Sócrates; en tanto estos hayan podido legar conceptos de él, o de la fe y costumbre popular griega de interpretar a Dios o *dioses* y si éste mismo concepto es el que atañe a la experiencia del hijo de Sofronisco.

1.3.3. *Parménides*. En Parménides encontramos su concepto del *Ser*, del cual, Jaeger le nombra: El creador de la metafísica del Ser. Este autor se reconoce por escribir en la forma de un poema épico-didáctico. La expresión de su poema, aparece en el texto de Jaeger como un paralelismo con la manera de Hesíodo narrar sus ideas, presentándolas como el encuentro con las musas; haciendo de ello, una experiencia personal. En tanto, Parménides enfoca su encuentro con la *diosa* y lo que ésta le ha revelado, enseñándole personalmente. Por lo cual, Parménides procura llevar los conceptos con exacta repetición que la *diosa* le ha pronunciado para proclamar la “verdad” (*alétheia*) sobre el *Ser*, que es eterna y sin principio, la cual es opuesta a las apariencias y a las opiniones de los mortales, en tanto estas opiniones son engañosas.

Para lo anteriormente expuesto, enuncia W, Jaeger (1997):

“La misteriosa versión del reino de la luz que alcanza el poeta es una auténtica experiencia religiosa: Cuando la flaca vista humana se vuelve hacia la verdad oculta, la vida misma resulta transfigurada. Se trata de un género de experiencia que no tiene lugar alguno en la religión de los cultos oficiales”. (P.99).

Al respecto, Jaeger induce al seguimiento de este tipo de experiencia referida por Parménides, como un prototipo de las prácticas piadosas, que se encuentran en los misterios y ceremonias de iniciación. Las cuales surgían en el sur de Italia, del cual haya tenido conocimiento de ellos en aquel lugar³². Por tanto, es importante para Jaeger identificar el tipo de religión que subyace en Parménides, con su experiencia personal de lo divino.

³² Op. Cit. W, Jaeger enuncia en su libro una nota respecto de Diels: “*Diels op. Cit., admitió una influencia órfica y en ello le han seguido otros. Sobre la cuestión órfica en general véase supra, p.63*”. (Nota. P.228)

Respecto de Parménides, encontramos –según Jaeger- un hombre de fervor piadoso³³ con el deber de proclamar las verdades que le han sido reveladas y procurando formar una comunidad de sujetos en la fe de lo que el proclamó. Así, enuncia Jaeger (1997):

“En realidad, la “escuela filosófica” no fue en su origen nada más que la forma secularizada de un conventículo religioso semejante. Cuando Parménides lamenta que los mortales “andan extraviados” por el camino del error, o cuando habla de sus “espíritus peregrinantes”, estas expresiones recuerdan el lenguaje religioso”. (P.99).

Este “andar extraviado” que enuncia Parménides, tiene como base los órganos de los ojos y los oídos; por ser los órganos que permiten que el hombre se extravié³⁴; por tanto, con ello aduce de la humanidad que “peregrina fuera de ruta”. Para ello: “*Representa más que una simple metáfora. Lo que hizo Parménides fue tomar la forma religiosa de expresión y transponerla a la esfera de la filosofía...*” (Jaeger, W. 1997. P.100). Con ello, el espíritu característico de su doctrina es expresado a través del lenguaje de los símbolos.

En relación a su forma de expresión, Parménides refiere a la *vía de salvación* como el camino que lleva al individuo a la meta, a la cual se llega por la ruta de *la verdad*; por la cual llega *el hombre que conoce*³⁵. “*Tal vez, el enunciado: hombre que conoce, refiera al campo de iniciación en los misterios de prácticas que surgían en el sur de Italia, referidas por Jaeger*”³⁶.

El pensamiento de Parménides, expresado en sus versos; consiste en la remisión del mensaje de la *diosa*, los cuales plasma en sus fragmentos como una verdad proclamada. Siendo su idea el *Ser y el No Ser*. Con fundamentos en estos versos citados contenidos en la colección de Diels y los cita Jaeger (1997):

*“Ven, pues; voy a decirte (y te ruego que atiendas bien a mis palabras)
Cuáles son las únicas vías de indagación concebibles. La primera
sostiene que es y no puede no ser; y éste*

³³ *Ibíd.* P.99.

³⁴ Este tipo de referencia, posteriormente la encontramos en la filosofía moderna con René Descartes, en su libro *Meditaciones Metafísicas*, en cuanto enuncia que los sentidos son engañosos.

³⁵ En la referencia de Jaeger, respecto del término: El hombre que conoce. Dice: *Parménides recibió la “revelación” no por un acto de gracia personal, sino en cuanto hombre conocedor*” (εἰδῶς φῶς). Véase B 1,3.

³⁶ Comillas mías.

*Es el sendero de la convicción, que sigue la verdad. Pero el otro
Afirma: no es y este no-ser tiene que ser.
Este último sendero, tengo que decírtelo, no puede explorarse.
Pues lo que no es, ni puedes conocerlo (pues esto
Se halla más allá de nuestro alcance), ni puedes expresarlo con
Palabras,
Pues pensar y ser son uno y lo mismo.*

Según Jaeger, respecto de estos versos, la imagen de las dos vías en Parménides (el Ser y No-ser); refiere a expresar el simbolismo religioso, traducido a los problemas filosóficos. Sin embargo, aduce que existe una tercera vía, al parecer reconocible por Parménides; por la que peregrinan perplejos los ignorantes: *Esta vía tiene por seguro que así el Ser como el No-ser poseen existencia real.* Pues, hay hombres que caminan en el error (hombres de dos cabezas, sordos y ciegos) considerando que la misma cosa puede ser primero como existente y luego como no existente; pretendiendo así seguir una vía y luego la otra. Por ello, es una inadmisibles combinación dual que no tiene en cuenta su exclusión. Por tanto, Parménides habla de una tercera vía, pues las ilusiones de los hombres los llevan a cierta falencia; en tanto no haya hombres que procuren la vía del *No-ser*.

Según Jaeger, aduce de Parménides, que la humanidad no ha dado expresión a su concepción ingenua de la realidad en la forma epigramática que el Ser y el No-ser son uno y lo mismo. Por tanto, enuncia: *“Es sólo el propio Parménides quien resume en esta paradójica formulación las absurdas consecuencias de una cosmología que mantiene a todos los hombres por igual –a la multitud inculta no menos que a los filósofos de la naturaleza- en las cadenas de un mismo error.* (Jaeger, W., 1997.P.104). Por tanto, esta cosmología es derogada por Parménides –en el fragmento de lo *Ente* donde procura deducir los atributos esenciales de lo que verdaderamente es. Parménides parte del concepto del *Ser*, hallando sus atributos constitutivos de no haberse generado ni de corromperse; siendo excluido en su interpretación el movimiento y la multiplicidad. Por tanto, para identificar la naturaleza de *lo Ente* es necesario negar ciertas propiedades del mundo sensible; expresando así la idea de *lo Ente* como algo no-generado, imperecedero, íntegro, único, inmovible, sin límites y completo.

La idea base de Parménides es la de que lo Uno eterno, está muy lejos de los requisitos correspondientes a una rigurosa concepción del Ser, en tanto la filosofía de la naturaleza

discierne sobre la generación y la corrupción; que trata de identificar lo Uno como una sustancia móvil primigenia.

Lo *Ente* o “lo que es” $\nu\omicron\epsilon\tilde{\iota}$ v en Parménides, difiere de la manera de entender lo $\acute{\omicron}$ $\nu\tau\alpha$ por los filósofos naturales; para él, el verdadero *Ser no puede tener nada de común con el No-ser y tampoco puede ser múltiple. Tiene que ser uno solo* (Pues todo lo múltiple está sujeto al cambio y al movimiento, lo cual es contrario a la persistencia propia del Ser). Por ello, su concepto del Ser, es completamente distinto de las cosas cuya existencia hablaban los físicos, y por tanto su concepto del Ser es el único verdadero Ser; pues de lo contrario los hombres están sumergidos en las *apariencias*. Por tanto, refiere que el mundo cuyo origen narra no es real, sino aparente; una vez presenta al Ser como uno solo, el principal problema de la cosmogonía del mundo de la apariencia es explicar la procedencia de la multiplicidad de las cosas. Multiplicidad que según Parménides está implícita cuando se expresa una dualidad de primeros principios de manera irreflexiva por la humanidad.

De la dualidad del mundo en la apariencia de la Luz y la Noche como dos fuerzas coordinadas y que mantienen el equilibrio mutuo; en el cual *la mezcla* es el principio que subyace en el aparente orden del mundo. Por tanto, Parménides usa el dios *Eros* (de la Teogonía de Hesíodo) simbólicamente para que se produzca esta mezcla. Por ello, expone Jaeger (1997): “*Como nuestro conocimiento se basa en el principio de que lo igual es conocido por lo igual, y como el pensamiento mismo es un producto de la mezcla, el pensamiento sólo puede conocer ese mundo mixto de la apariencia en que se tienen por de igual valor la Noche y la Luz, el Ser y el No-ser. Así, pues, la bifurcación del único Ser no sólo se extiende a través del mundo exterior, sino también a través del hombre y de su pensar.* (P.107).

Parménides, con su concepto de *lo Ente*, presenta la misma función que desempeñaba la doctrina del principio original único, interpretado por los filósofos de la naturaleza. Para él, es nuestro mundo del *devenir* una simple apariencia; y el mundo de la *Ser* es la verdad misma. Por tanto, tiende a alejarse del mundo del devenir hacia un Ser absoluto exento del mundo sensible.

Enlaza el conocimiento de la existencia y el ámbito religioso, con la predicación de lo revelado por la diosa de la luz. También, no identifica el *Ser* con *Dios* –aunque posteriormente se interprete su teoría como una teología filosófica del Ser absoluto y de los predicados respecto de este. En Parménides, la cualidad del mundo de lo ilimitado

con lo limitado, es en suma una apariencia y a lo Uno o concepto de unidad en un aspecto de integridad, limitación e inmovilidad.

En términos generales, se pueden reducir ciertas características notorias de los filósofos Presocráticos, entre los cuales existieron entre estos pensadores quienes fundaron sus doctrinas con una fuerte conexión con la religiosidad. Ejemplo tal, es Pitágoras, quien funda un tipo de orden religiosa³⁷. En la forma de una revelación religiosa, es la manera en que Parménides aborda su concepto del Ser; en el cual él aparece como el portador de un mensaje enviado por una *diosa*. Es en Jenófanes quien encontramos a alguien que ataca las concepciones religiosas populares y a los poetas; y, sin embargo, aduce Jaeger (1997): “...hace su campaña con una íntima confianza en que ha logrado un más alto conocimiento de Dios”. (P.111).

Jaeger, aduce que Son Jenófanes, Parménides y Pitágoras quienes forman parte de una cultura nueva de Italia meridional; como resultado de la conexión de la filosofía en Jonia en relación al ámbito religioso y social de Italia meridional.

1.3.4. *Heráclito*. En Heráclito encontramos el concepto de $\phi\rho\nu\nu\epsilon\acute{\iota}$ v en su interpretación del universo, y refiere también respecto de “*palabras y acciones*” las cuales, los hombres ponen a prueba en vano, por carecer de la verdadera comprensión de las cosas; y define la *sabiduría* como un hablar y obrar de acuerdo con la *verdad*, la cual permitiría a los hombres renovar su vida. Heráclito, también enuncia respecto de los hombres que en su “hablar y obrar” no deben los hombres obrar como si estuviesen *dormidos*. Por consiguiente, en el estado de los hombres despiertos y de los que se encuentran dormidos, es donde deja entrever su concepto del *Logos*³⁸, con el cual ocurren todas las cosas.

Estos estados en los hombres (tanto de vigilia como de sopor) en los cuales los hombres en estado de vigilia tienen un *cosmos* en común, y en estado de sopor el *cosmos*³⁹ es individual. Estos conceptos los expresa de la siguiente manera Jaeger (1997):

³⁷ (Ibid.111).

³⁸ “...el contenido del Logos sería ético y político por su carácter; y en cierto sentido es verdad, como lo prueba el repetido insistir en su ser algo común (sunon), aun prescindiendo por completo de su conexión con “las palabras y acciones” de los hombres. Posteriormente: “El logos no es sólo universal (das Allgemene) sino también lo común (das Gemeinsame). Pero si bien esto hace de él algo afín a la ley del estado que liga a todos los ciudadanos, es aún mucho más que la ley incluso de la república más grande y más poderosa, pues el logos es lo que es común a todas las cosas (sunon pasi). Su órgano es la mente o el nous. Hablar “con la mente” (eunon) no significa para Heráclito otra cosa que “con lo común” (euno). (Jaeger, W. 1997., P.117).

³⁹ Cosmos es: “...el mundo como un orden conjunto” (Ibid. P.117).

“...aquí no tenemos simplemente el símbolo de “los que están despiertos”, sino encima una determinación más precisa del carácter de éstos, a saber, la de que participan en un mundo común (como prueba su comercio mutuo), mientras el mundo de los sueños en que se encuentra el durmiente resulta inaccesible a los demás” (P.116).

Luego añade:

“Necesitamos, por ende, seguir lo que es común...; pues aunque el logos es común, los más viven como si cada uno tuviese su propia y personal sabiduría. (P.116).

En Heráclito, encontramos su concepto de la “ley divina”, la que difiere de la humana; sin embargo, esta ley divina también difiere de lo eterno, imperecedero u omnipotente. Refiere a la ley de todas las leyes, por tanto, es el *Logos* mismo, por ser lo más común a todos y como el conocimiento de la misma *Ley divina*. Esta ley divina de Heráclito es algo estrictamente la más alta *norma* del proceso cósmico y la cosa que da a este proceso su significación y valor.

En Heráclito, es central su concepto de la *unidad de los contrarios*⁴⁰, en el cual se emplea ejemplos cosmológicos, pero su aplicación implica un campo más allá de los aspectos físicos y refiere también a la vida humana. Con ello, explica el proceso cósmico en relación a las experiencias humanas –con un sentido simbólico⁴¹.

En la doctrina expuesta por Heráclito en relación a la unidad de los contrarios, se encuentra la hostilidad y choque de fuerzas contrarias, las cuales representan el principio universal que gobierna todos los reinos del ser en la expresión de la guerra⁴²; por tanto, ejemplificando a través de ella el hecho básico del proceso cósmico. Sin embargo, en una sentencia del mismo Heráclito, haciendo uso del concepto de Dios, cita Jaeger (1997): “*Dios es día-noche; invierno-verano; guerra-paz; saciedad-hambre*”. (P.120).

De esta manera, Heráclito utiliza contrastes en parejas de contrarios tomadas a la esfera cósmica, social y corporal; de la cual presenta el sentido simbólico universal que en la

⁴⁰ “Día-noche, vida-muerte, húmedo-seco, caliente-frio”. (Ibíd., nota.37., P.233)

⁴¹ “*La guerra es la madre de todos y la reina de todo. De unos hace dioses; de otros, hombres. De unos hace esclavos; de otros, hombres libres*”. (P.120).

⁴² “En este contexto “guerra” ya no significa, por tanto, guerra, sino el principio de (la armonía de) los contrarios en conflicto que gobierna el mundo”. (nota 42., P.234).

sentencia en que declara la *guerra* la madre de todas las cosas (La guerra es la madre y la reina de todo). Por tanto:

“esta cosa única que se afirma permanentemente en medio de la lucha y del cambio es lo que Heráclito llama Dios. Este Dios no se encuentra menos en la noche que en el día, en el invierno que, en el verano, en la guerra que en la paz, en el hambre que en la saciedad, o, como leemos en otro pasaje, en la pobreza que en la abundancia”. (Jaeger, W. 1997. P.121).

1.3.5. *Empédocles*. Entre los filósofos de la antigüedad encontramos a Empédocles de Agrigento (Acragas), el cual fue considerado entre los filósofos antiguos –desde Aristóteles y Platón- como el creador de la teoría de *los elementos* y de la *física* en el sentido que era interpretada; sin embargo, sus interpretaciones de los fenómenos naturales de nuestra existencia en el mundo, las presentaba en términos metafísicos. Por tanto, dos aspectos de la personalidad se reflejan en Empédocles, a saber: El hombre religioso y el hombre de ciencia. El cual, expresó sus ideas en dos poemas épicos: *Sobre la naturaleza* y los *Katharmoi –las purificaciones-*. En ellos se reflejan la cultura y procedencia del aspecto social en el cual se desarrolló Empédocles; de donde encontramos en él, ideas órficas en relación con conceptos de filosofía natural. Por ello, encontramos reflejados según Jaeger (1997): “...los muchos estratos internos de la cultura de Sicilia y Magna Grecia al mismo tiempo que prueba la solidaridad intelectual y espiritual de estos dos centros vecinos...” (P.133).

Los dos poemas, los *Katharmoi* y *sobre la naturaleza*, aunque no se encuentren afines en sus conceptos tienen un aspecto armónico de fondo; el cual es el juego de las *fuerzas divinas*.

Para Empédocles, los sentidos deben estar sujetos al intelecto, respecto de ello, le cita Jaeger (1997): “En los sentidos has de confiar,

Pues falsedad no te deja ver

Si despierto te tiene tu corazón”. (P.136).

Lo cual indica que no debe haber una ciega confianza en la percepción de los fenómenos de la generación y la corrupción –suposición de los milesios-, haciendo de los contrarios los *entes* verdaderos en el proceso de la naturaleza, expresando que hay varias sustancias primigenias y que el *Ser* es una pluralidad. Estas sustancias,

Empédocles las limita a cuatro, en correspondencia con lo húmedo, seco, frío, caliente; las cuales las enuncia con nombre de *dioses* (Zeus, Hera, Aidoneo y Nestis). Principios que están animados por el aliento vital y la esencia de poderes divinos -aquí se entrelazan los conceptos respecto de la naturaleza con el aspecto teogónico-.

En estas cuatro raíces de las cosas, aparecen en Empédocles, como cierto estado en que se encuentra el mundo a veces, necesitando de dos poderes creadores que se encargan de llevar la mezcla y separación de las sustancias; los cuales son el *Amor* y la *Lucha*, las cuales denomina también con los nombres míticos de *Philia* y *Neikos* (los que reinan a través de los mundos orgánicos e inorgánicos). El *Amor*, en la perspectiva de Empédocles refiere al emparejamiento de la estructura entera de la naturaleza, bajo la cual todo lo desunido queda unido y de esta manera se crea un orden fundamentado en el *Amor*⁴³. Empero, cuando se alcanza la unidad, se dispersa en aspectos múltiples en relación a la influencia del *Odio*. Estos *dioses* son equivalentes, en el sentido que ninguno es primordial sobre los otros.

En esta interpretación de Empédocles, en cuanto a este proceso no es perceptible para los sentidos en tanto sólo se puede ver con los ojos del espíritu.

La perspectiva filosófica de Empédocles, guarda cierta afinidad con los conceptos cosmológicos de algunos predecesores –Anaximandro, Heráclito- a saber: las interpretaciones respecto de los procesos naturales a través de ciertas analogías con la vida política y social del hombre⁴⁴. Por tanto, en Empédocles su interpretación de los fenómenos físicos en relación a su representación en los *dioses* de su teogonía eran todos iguales y de la misma edad; aunque difieran en honor. Empero, con ello no refiere a igual cantidad de los cuatro elementos existentes en el universo, sino a que han existido desde el principio. En sus interpretaciones de los *dioses* (elementos) son esenciales, de igual manera el *Odio* y el *Amor* son esenciales para mantener la dinámica del mundo, pero estos son iguales a los cuatro *dioses* elementales; en una igualdad democrática del cosmos de Empédocles. Estas fuerzas están ligadas por la ley de una unidad superior por la cual están subordinadas.

⁴³ "...habla del amor como Afrodita, cuya naturaleza ha ampliado y generalizado así hasta hacer de ella un poder divino de dar vida que hace de todas las cosas una. Empédocles no se limita a dotarla de muchas de las características del Eros cosmogónico de Hesíodo, sino que hace de ella la causa de todo emparejamiento..." (Jaeger, W. 1997. P.139).

⁴⁴ "En Anaximandro era el concepto de una *diké* o tisis directriz del proceso de la creación y corrupción lo que hacía de la *physis* un verdadero *kosmos* (esto es, un orden legal). Heráclito se apropió esta concepción; pero alteró y ensanchó su aplicación a la naturaleza, proclamando una "ley" (nomos) del universo correspondiente, más superior, a toda ley humana. (Jaeger, W. 1997., P.140).

A través del *Amor* se unen los elementos y las partes del mundo por extensos lapsos de tiempo, hasta quedar unidas en perfecta armonía; la que denomina *Sphairos*⁴⁵. El cual, en el ciclo del universo, “permanece en reposo en el mismo lugar” limitándose a una fase especial del proceso cósmico, mientras los elementos raíces⁴⁶ permanecen inmóviles, a expensas de su mezcla y separación; permaneciendo cada elemento en sí de forma perenne.

En la teoría de Empédocles, divisamos la importancia de las creencias órficas, pues la visión de la naturaleza para Empédocles no es estrictamente física⁴⁷. En cuanto a esta perspectiva observada en Empédocles, se identifica la teoría de los cuatro elementos en los *Katharmoi*. Jaeger, vislumbra en el poema épico de Empédocles, a un hombre que tiene certidumbre en una salvación divina, salvación que llega cuando el alma vuelve a su fuente divina. Sin embargo, respecto del más largo de los fragmentos de los *Katharmoi* aduce Jaeger (1997): “*Es la dramática descripción del destino del alma, que llama el demonio cuando queda desterrada de su patria divina a este mundo de lo corpóreo y lo corruptible*” (P.145). De esta manera, los acontecimientos místicos narrados en el poema se encuentran en una dimensión de la realidad. Expresa Jaeger, que la concepción órfica se entrelaza con la creencia que tenía Hesíodo, la cual consistía en que los espíritus de los muertos continúan su existencia por el mundo como seres invisibles a los sentidos. De igual manera, en el mito órfico el alma pervive y transmigra en varias formas mortales; el demonio, está sujeto al mismo proceso cósmico; aduce Jaeger (1997): “*...está sujeto a una sucesión comparable a la de los elementos: partiendo de lo Divino prosigue sus peregrinaciones a través de múltiples formas para tomar a lo divino.*” (P.146). Por tanto, el alma está en conexión íntima con la divinidad y se encuentra condicionada a vivir alejada de este orden divino⁴⁸. Añade:

⁴⁵ “Al *Sphairos* se le llama así a causa de su forma esférica. Este concepto es una consciente reminiscencia del ser de Parménides, descrito como “semejante al volumen de una esfera bien redonda”. En esta forma están sujetos los cuatro elementos por “*Harmonía*” la cual impide que se manifiesten sus rasgos distintivos, exactamente como la *Diké* de Parménides mantiene al ser encadenado en sus lazos y del todo apartado de la generación y la corrupción”. (Jaeger, W. 1997. P.141-142).

⁴⁶ “En la doctrina de los cuatro elementos abraza por tanto el cosmos de Empédocles, con antinómica tensión, a la vez la física milesia, con su teoría de la fuente primigenia de todo devenir, y la idea del Ser de Parménides. En la doctrina del *Sphairos* abraza también la metafísica heraclitiana del eterno generarse de la Lucha y la Guerra la *Harmonía*, pero combinada con la visión de un Ser único, en reposo”. (Ibíd.143).

⁴⁷ Contiene un elemento de escatología como el que siempre acompaña a la idea de un paraíso perdido o un divino estado primigenio. (Ibid.144).

⁴⁸ “Este tipo de conceptos perviven en la actualidad por la creencia de la supervivencia del alma, las cuales, han sido sostenidas las ideas órficas, como de la *Metempsicosis*, en doctrinas como el

“El alma se quita y se pone sus cuerpos como un hombre cambia de camisa. Empédocles mira el alma como obligada a escoger entre cuerpos de varias clases, y reflexiona sobre las ventajas de las varias habitaciones que ella puede tomar en consideración”. (Jaeger, W. 1997. P.147).

De lo anterior, en términos generales respecto del pensamiento de Empédocles, podemos identificar sus dos conceptos característicos; los cuales son: los conceptos de la filosofía de la naturaleza con la visión correspondiente al ciclo cósmico y los poderes inherentes a él. En cuanto al concepto de Dios en Empédocles, enuncia Jaeger (1997):

“...Dios es para Empédocles el problema de la forma divina. Y éste es el ángulo bajo el cual lo aborda como investigador de la naturaleza. Lo que en ésta encuentra no es solo una forma, sino una múltiple revelación de lo Divino”.

Luego añade:

“Empédocles descubre lo Divino en tres aspectos de la naturaleza: primero, en las imperecederas formas primarias de la existencia corpórea; segundo, en las fuerzas del amor y el Odio que mueven el mundo corpóreo, aunque sólo los ojos del espíritu puedan captar la íntima naturaleza de tales fuerzas; tercero, en aquel universal estado del mundo que surge cuando la bondad y la perfección alcanzan su consumación en el ciclo de estas fuerzas cósmicas. El pluralismo ontológico de Empédocles se vuelve así en su teología un politeísmo filosófico”. (P.153-154).

Este tipo de pensamiento filosófico desarrollado por Empédocles, en su aspecto de fe respecto del alma, y la preexistencia de ella, puede tener un rasgo de acercamiento al fenómeno correspondiente a la vida de Sócrates, en tanto un $\delta\alpha\iota\ \mu\omega\nu$ le hablaba. Sin embargo, ya hay una base de relación en el sentido de la existencia de algo que

Espiritismo; con modificaciones conceptuales; en las cuales el alma no reencarna en otro animal cualquiera, sino exclusivamente en la forma humana, la cual retorna a la vida para evolucionar”. Por otra parte, nuestra cultura social está invadida de comentarios en los cuales los sujetos hablan de ciertas experiencias paranormales; y en otros casos se arguyen fenómenos captados por objetos como cámaras de tv, fotográficas, etc”. Por tanto, esto es un fenómeno o bien psicológico o bien real; pero tiene connotación de carácter global. (comillas mías).

preexiste, pero no se configura que las almas en Empédocles se comuniquen con los hombres⁴⁹.

1.3.6. *Anaxágoras*. Respecto de la concepción de la naturaleza y con ella el tipo de relación que pueda tener el concepto de Dios para Anaxágoras, del cual interpretaremos sus ideas presentadas en prosa. Según Jaeger, Anaxágoras fue el hombre que desarrolló una idea del sol con base en la caída de una piedra meteórica en Egospótamos; de allí su enunciado: *el sol es una piedra ardiente*. Con base en ello, probablemente influyó en el desarrollo sus ideas sobre la naturaleza; por tanto, tiene un carácter empírico. Sin embargo, la afinidad de Anaxágoras la expresaba en su vocación por la medicina⁵⁰, de esta tendencia direccionada a los estudios del mundo orgánico, fluye en correspondencia directa a su doctrina de los elementos y sus cualidades básicas (con la cual refleja sus ideas teológicas) como medio que entrelaza la medicina y sus explicaciones de la naturaleza; la cual tiene como último fondo una cierta cantidad de cualidades que no tendrían reducción a algo más simple.

Los estudios médicos, por tanto, siendo influyente de manera directa en sus teorías filosóficas, desarrollando así su concepto de *mezcla* para explicar que no hay ninguna generación o corrupción absoluta de las cosas, sino sólo mezcla o separación de la materia a través de la cual se presentan los cambios naturales (Anaxágoras supone que en un principio las cosas estaban juntas, en condiciones de infinidad en su pequeñez y en su número, las cuales no podían distinguirse unas de otras, sin embargo, en su tesis expresa que es a través del vapor y el éter –infinitos también y predominantes sobre la masa total tanto en número como en tamaño- donde se origina el mundo; por el proceso de separación de la masa primigenia).

Las cosas del mundo para Anaxágoras, surgen así de la separación de las cosas, por tanto, el vapor y el éter al igual que la masa primigenia contienen todas las materias y propiedades; con la característica que en cada una de ellas existe una preponderancia de ciertas materias y propiedades que caracterizan al todo.

⁴⁹ “Ella es la característica experimental de los médiums de la doctrina Kardecista que codificó desde 1857 y que es un reflejo de lo que comunicaba la pitia en la tradición del oráculo de Delfos”. (comillas mías).

⁵⁰ En las notas de referencia: “De consiguiente, su teoría de las homeomerías no está basada en la simple especulación, sino en la observación de ciertos fenómenos. Tenemos una indicación del punto de partida metódico de la física de Anaxágoras en B 10. Aquí se dice que el dudaría de cómo de la misma esperma podrían salir las más diversas partes del cuerpo orgánico...” (Ibíd. P.244., nota.9).

En su perspectiva –medicina- sobre la nutrición de los cuerpos, identifica en estos que contienen, el germen del desarrollo de todas las materias y cualidades de nutrición que los cuerpos necesitan; por tanto, para él toda cosa contiene en sí minúsculas partes, de una infinidad de cualidades distintas entre sí, pero que se mezclan. De tal manera, las diferencias cualitativas están contenidas en la misma masa primigenia (ejemplo: las cosas no provienen de lo que no es, así, el pelo proviene de lo que es pelo y la carne de lo que es carne; pero contenidas en el alimento que nos nutre).

Con base en lo anteriormente presentado en la concepción de Anaxágoras, proviene la pregunta: ¿De qué manera influye, o como se presenta el espíritu en su teoría sobre las cosas materiales, y con ella las cualidades, mezcla y separaciones? Intenta Anaxágoras encontrar un lugar para el espíritu en el mundo físico, el cual no encuentra viable en su teoría de la infinidad de cosas materiales y con carácter cualitativo implícitas en la naturaleza. Por tanto, aduce que el espíritu es la cosa que no se mezcla con todas las cosas –porque aparece en algunas criaturas en diferentes proporciones-, sin embargo, no lo encuentra explicable; excepto si se reconoce que el espíritu es aquello que no se mezcla con cosa alguna. En este punto, cita a Anaxágoras nuestro autor:

“Todo lo demás tiene parte en todo lo demás; pero el Espíritu es infinito y autócrata y no está mezclado con nada, sino solo, siendo él mismo por sí mismo”. Añade posteriormente: “Pues es la más sutil de todas las cosas y la más pura; y tiene toda clase de conocimientos sobre toda cosa, y el más efectivo. Y el Espíritu rige todas las cosas que tienen alma, así las grandes como las pequeñas. (Jaeger, W. 1997. P.160-161).

Sostiene Jaeger, que en Anaxágoras no hay pruebas de la concepción del espíritu con lo Divino. Sin embargo, sostiene que en Anaxágoras el espíritu está bien calificado en su singularidad (por su condición excepcional de pureza), para la gobernación del mundo en virtud de la misma propiedad que le caracteriza.

En Anaxágoras se forma el concepto del “ser por sí mismo”, aparece en él, como una contraposición a su idea del todo mezclado. Así, este concepto le sirve para perfilar la idea de algo soberano y con independencia; por tanto, al estar separado de las cosas mantiene la dominación. La teoría de Anaxágoras incluye en sí el concepto del *Nous* (Proceso que dirige todo y cada proceso individual de mezcla, separación y particularidad del desarrollo del mundo en todo tiempo). El *Nous* es un plan de preconcepción del mundo, de lo que enuncia Jaeger (1997): *“El hecho de hacer que el*

Espíritu divino dirigiera el vórtex en una dirección determinada dio a su física su nuevo aspecto teleológico. De la noción del Espíritu como algo no mezclado en el principio divino del mundo, encontramos el sistema del mundo como un todo.

Anaxágoras, identifica las diferencias que existen en los espíritus, como se reconocen las diferencias de las cosas que tienen alma –sinónimo de vida- y las que carecen de ella; por tanto, enuncia Jaeger (1997):

“...pero estas diferencias no implican en manera alguna que sea absolutamente imposible encontrar ninguna semejanza cualitativa entre el Espíritu divino e infinito y el espíritu humano y finito. Nuestro espíritu es lo divino en nosotros, que nos permite acercarnos al espíritu Divino y a su plan del mundo con auténtica comprensión”. (P.163).

Jaeger, refiere de Anaxágoras que lo Divino en él es pura razón, como la actividad del Espíritu como hacedor de obras, y, de esta manera el hombre se incluye en tanto forma parte integrante de este espíritu divino⁵¹.

1.3.7. *Diógenes.* En Diógenes, encontramos un investigador de la naturaleza sin distanciarse del interés por la teología. Diógenes centró la observación de sus estudios en una sola sustancia primigenia como principio fundamental, el cual es el *aire*⁵²; el cual tiene la capacidad de presentar variadas formas sujetas a ciertas medidas propias de la naturaleza (por ejemplo, los cambios climáticos están sujetos a esta medida). Sin embargo, estas medidas y disposición intencionadas en la distribución de fuerzas es producto de un *espíritu pensante*, en el cual reside la medida y perfección. En este orden de ideas, es muy evidente lo que es Dios para Diógenes; del cual cita al filósofo, enunciando Jaeger (1997):

“Y me parece que lo que tiene el poder de conocer (νοησις) es la cosa que los hombres llaman aire, y que éste pilota todas las cosas y gobierna todas las cosas. Pues siento que esto es Dios y que se extiende doquiera y

⁵¹ Jaeger, encuentra así que es en Anaxágoras donde se ejerce una actividad estrictamente física y carente de aspecto antropológico en el sentido teológico. Empero, aduce: *“No obstante, el eje de esta física tiene por polos a Dios y al hombre, o más exactamente, al principio divino de la naturaleza y al conocimiento humano que lo comprende...”* (Ibíd. P.164).

⁵² *“Diógenes ve una prueba para creer que el aire es la materia primigenia, pues considera que no es sólo el elemento vital que respiran todas las cosas, sino también algo de que dependen el alma y el poder del espíritu tan íntimamente, que ambos se desvanecen tan pronto como el aliento abandona el cuerpo”.* (Ibíd. P.165).

dispone todas las cosas y está encerrado en todas las cosas. Ni hay nada que no tenga parte en él”. (Jaeger, W., 1997. P. 165).

Esta materia primigenia es para Diógenes poderosa, eterna e inmortal; la cual, en él, es una teoría de *animación universal*⁵³. En este principio están unidas la materia y el Espíritu, el cual obra de dentro hacia afuera. De lo anteriormente enunciado, la teoría de Diógenes, refleja una concepción panteísta (es muy clara y concreta la percepción que tiene de Dios).

Se ha realizado un seguimiento conceptual de filósofos que precedieron a Sócrates, procurando encontrar los grados de afinidad conceptual en cuanto a la experiencia de tipo personal de Sócrates. Empero, también es necesario encontrar los conceptos de sus amigos –ej. Eutifrón- los cuales pueden presentar experiencias y argumentos filosóficos en relación a la experiencia socrática (por ello, más adelante expondremos el concepto de Platón respecto del alma).

Por tanto, en este estudio respecto del *Concepto de Dios en Sócrates*, seguiremos buscando este concepto en su valor personal, aquel δαῖ μων a quien el denominaba *Dios que le habla*, y por consiguiente terminaremos nuestro texto con las experiencias de valor personal de los profetas hebreos; en relación con aquel *Dios que les habla*.

1.3.8. *Eutifrón*. Desarrollaremos el concepto de Eutifrón con la perspectiva del tratadista W. K. C. Guthrie en su texto *Historia de la Filosofía Griega*. El cual estudia y desarrolla la concepción de Eutifrón en relación con su amigo Sócrates y en estos diálogos sabremos de su aspecto fideísta.

De este diálogo de Platón, denominado Eutifrón, (enuncia Guthrie) por su estilo y contenido corresponde a los primeros diálogos; se presenta en el período de la acusación de Sócrates. El lugar de encuentro de Sócrates y Eutifrón⁵⁴ –un ciudadano del demo de Prospalta- viene a ser el Pórtico del Rey (en la salida del edificio que se designa al magistrado responsable de ofensas de carácter religioso), donde Sócrates viene a

⁵³ “Se funda en el supuesto de haber tenido lugar diversas etapas de animación en cierto orden, y de que el Espíritu divino, que es también el primer cuerpo elemental, saca de sí y conscientemente este orden”. (op. Cit. P.166).

⁵⁴ W. K. C. Guthrie (1990), hace una referencia bibliográfica en la que enuncia: “En el Crátilo (396d, 399g, 428c), Sócrates habla irónicamente de él como un hombre poseído por la divinidad, del que el mismo ha tomado la inspiración. En Eut. 3e le llama μάντις, y el mismo Eutifrón acaba de mencionar su facultad de predecir el futuro”. (n. 46., P. 106).

realizar el proceso respectivo ante la imputación que le señala Meleto. Eutifrón en los diálogos de Platón aparece como un hombre de una genuina piedad y religioso.

En el diálogo de Sócrates, Eutifrón le señala al respecto de la acusación, la relación con la *señal divina*; lo característico de los dos hombres es la afinidad en las creencias religiosas –pero sufren la incompreensión de los ciudadanos al respecto⁵⁵-. El diálogo en relación a los sucesos judiciales en los que presentan, da lugar a que Eutifrón narre a Sócrates el caso de la acusación a su propio padre por un homicidio⁵⁶ (el motivo fue por un esclavo que dio muerte a otro esclavo), careciendo éste –padre- de conocimientos del pensamiento divino sobre lo que es la piedad e impiedad⁵⁷; por lo cual Sócrates se interesa en saber que es para Eutifrón lo *pío*⁵⁸ (piedad) y lo *impío*, a lo cual refiere Eutifrón que lo *pío* es el proceder contra todo acto injusto anunciándolo así: “proceder contra todo aquel que sea culpable de homicidio, robo de objetos sagrados o de otra cosa por el estilo”. No hacer esto es impiedad para Eutifrón. Aduce posteriormente que además de castigar culpables, también lo *pío* es agradar a los dioses, lo contrario es *impío*. Por tanto, refiere a Sócrates que hay una forma única en sí misma como norma moral para actuar en los diferentes casos. Empero, Eutifrón al ser muy religioso en su perspectiva tradicional - pues al creer en las disputas de los dioses mitológicos encontrará que una interpretación moral de unos dioses ha de diferir en otros-. Por tanto, Sócrates le lleva a indagar al respecto; empero están de acuerdo que los hombres aceptan el *principio* de que la injusticia ha de ser castigada, a su vez que cualquier *dios* castigaría a quien matase a otro. Para Eutifrón, su concepción moral está implícita en la *piedad*, la que es parte de la conducta justa en cuanto al servicio de los *dioses*, sin embargo, también hay un tipo de deberes para con los hombres; esta *piedad* consiste en saber agradar a los *dioses*. Esto lo evidencia Eutifrón cuando Sócrates le pregunta: *¿cómo pueden beneficiarse los dioses de los presentes que nosotros les ofrecemos?*, a lo

⁵⁵ Esto indica que existe en ellos una fe y una experiencia fenoménica que va más allá de la creencia exclusiva de los *dioses* mitológicos; aunque Eutifrón se mostrará más literalmente religioso (comillas mías).

⁵⁶ Al respecto, encontramos en la obra de Guthrie (1990): “En la Grecia primitiva, matar a un hombre producía automáticamente la contaminación (*miasma*) del autor del hecho y de toda la familia...” posteriormente enuncia: “La idea de la contaminación religiosa tenía todavía arraigo en la mente popular y sólo podía ser eliminada por los ritos purificadores ordenados y administrados por Apolo. Eutifrón representa esta fase de transición con unas tendencias fuertemente conservadoras. El propósito que le lleva a ofender a su familia por la acusación de su propio padre radica primariamente en evitar el *miasma*”.

(coment. 2. *Religión.*, P. 112).

⁵⁸ (Véase al respecto: *Ibíd.*, Ref. 48 P.107).

que Eutifrón replica: “*más bien es cuestión de rendirles honores, ofrecerles nuestro respeto y complacerles*”. De esta manera Sócrates define el concepto de la *piedad* en Eutifrón, que lo *pío* es lo que agrada a los *dioses*. Por ello, Aduce Guthrie (1990): “*es saber complacer a los dioses por medio de la oración y el sacrificio, y lo que produce es la salvación de los individuos y las comunidades*”. (P.110).

Una vez tratado el tema de la *piedad*, como un elemento constitutivo del deber socrático, es conveniente aventurarnos al significado de *alma* en la tradición griega; en tanto, acicate para enriquecer el pensamiento religioso en el maestro de Platón.

Capítulo II. *El alma para los griegos.*

El concepto del *alma* para los griegos es parte inherente y fundamental en su cultura, y respecto de ella, ha tenido exponentes muy antiguos; los cuales repercutieron en su tradición y en su posterior conceptualidad. Por tanto, de los conceptos o interpretaciones del *alma* procuraremos encontrar el grado de afinidad con la concepción socrática y con ello se reflejará sus diferencias.

Erwin Rohde presenta en su libro *Psique* el concepto del *alma*, el culto a ella y sus características como la inmortalidad; también, la relación que tiene el *alma* y los *dioses* en la Grecia antigua.

El *alma* o la *psique* es un concepto equivalente a algo etéreo como un hálito de vida que pervive a la existencia corporal al momento de fenecer. Respecto de la tradición griega enuncia Rohde (2006): “*Sale de él por la boca y también, sin duda, por la herida abierta del agonizante y, una vez libre, recibe también el nombre de “ídolo” (εἶ δολον), imagen.* (P.49).

El *alma*, tuvo su representación en los poemas homéricos donde se narra a Odiseo viendo en el Hades flotar las “*imágenes*” de los que vivieron; imágenes que escapan al contacto de lo que vive, como el humo (*Iliada*, 23, 100). De tal manera, la naturaleza de esta imagen, revela preexistencia. En el concepto homérico, la *psique* cumple una funcionalidad en el humano en tanto este vive corporalmente; pues al fallecer el individuo se torna “*arcilla insensible*”. La *psique* permanecería sin alteración (no siendo ya, albergue para el espíritu como para el cuerpo) y todas las propiedades del hombre – pensamiento, voluntad, sensibilidad- se desaparecen al desintegrarse el individuo. Sin embargo, la *psique* sobrevive como sombra que perdura independiente de las fuerzas

vitales en el hombre. Con ello, en la concepción homérica el hombre tiene existencia con dos características, a saber, la de corporeidad y la de imagen invisible –con vida y libertad propia después de fenecer-. Esta imagen invisible es la *psique*, y representaría en el hombre un doble concepto del “yo” -el “yo” como individuo, y el “yo” como psique que pervive-. En relación a la psique, también se encuentran los sueños, los cuales son para Homero hechos reales –en los sueños al ver formas verdaderas, sean dioses, demonios enviados o imágenes (ejemplo la figura de alguien recién muerto) enviadas por los dioses- que al presentarnos estas figuras (ídolos) implica que existen; y, por tanto, es algo etéreo, inaprensible. Esta es la psique homérica.

La poesía homérica, como la de aquellos tiempos, poco a poco se va transformando y va adquiriendo nuevas concepciones el ámbito social griego y en él, sus modificaciones en el plano de la fe. Por tanto (encontramos en Rohde), aumentaron los *objetos* de culto y con ellos se combinan las fiestas religiosas, con el arte inspirado en las musas y afines en el ámbito religioso. Con estos cambios aduce Rohde (2006):

...en lo tocante a la fe y a las ideas religiosas, debió de haber cambiado mucho, como puede inferirse a juzgar por el brillo esplendoroso que ahora, por primera vez en su plenitud, rodea al Oráculo de Delfos, con todas las nuevas manifestaciones de la vida religiosa de Grecia que irradian de este centro espiritual. (P.163).

Por tanto, hay modificaciones paulatinas en la fe y en la moral (junto con los cambios sociales- políticos), transformaciones tales que se expresan en autores como Esquilo y Píndaro –superando la época influenciada por Homero-. En esta época se desarrolla con más precisión el concepto de alma y la fe en la inmortalidad de esta en su culto (como aparición de aquellos remanentes de la antigua vida religiosa).

En la religiosidad griega, encontramos el culto a los *dioses* (los cuales tenían diferentes representaciones en relación a los fenómenos de la naturaleza) *ctónicos* (χθόνια) o los dioses que moran en el interior de la tierra; como dioses del lugar patrio -vinculados a las diversas comunidades religiosas como patrimonio de un lugar o comarca-. Estos, residían bajo la superficie de la tierra, cumpliendo dos funciones para los hombres, a saber: Bendecir las tierras de los hombres protegiendo los campos y cuidando de la cosecha y frutos. A esto, añade Rohde (2006): “*Custodian además las almas de los muertos, que llevan consigo a lo profundo. Y, en algunos lugares, envían a los hombres, desde el reino de los espíritus, augurios sobre las cosas del porvenir*” (P.165).

Respecto de las funciones de estos dioses y su personificación, encontramos al dios Zeus Ctonio -dios subterráneo general- como señor del reino de los muertos, del Hades (en la Iliada y Zeus el ctónico en la *Teogonía* de Hesíodo), a su vez un dios encargado de bendecir la tierra y señor de las almas (Plutón o Zeus Pluto, designado como fuente de bendiciones). También encontramos la deidad femenina denominada Gea, la cual también formaba parte del cuidado de vivos y muertos a la cual se le invocaba haciéndole sacrificios. De esta manera la comunidad practicaba el culto a estas deidades⁵⁹.

A los dioses se les pedía tener cuidado de las almas. Las cuales encontramos en los poemas y será necesario identificar el concepto de estas en la tradición popular y la manera de ser representadas en los poemas. Por tanto, encontramos este enunciado de Rohde (2006):

“Lo que dentro de los límites de las ideas de la fe homérica había sido un audaz aventura plasmada en el viaje de Odiseo al Hades, una pintura imaginaria del reino invisible de las sombras, se convirtió en un tema perfectamente natural y corriente de la fantasía poética cuando ya la fe en la pervivencia consciente de las almas de los muertos se hubo afianzado”. (P.205)⁶⁰.

En las representaciones poéticas de la pervivencia del alma, se tornó una creencia de fe popular con base a las narraciones en los poemas; es así como encontramos las aventuras y situaciones de ciertos personajes, en relación con el estado de los muertos. Así, tenemos que los que fallecen entran al Hades, donde se encuentra el perro maligno en el portal (Hesíodo le llama “Cerbero⁶¹”, de allí conocido como el Can Cerbero) que permite la entrada de todos y la salida de ninguno. Conocido por Homero como el guardián de la puerta y de las aguas que separan el mundo de los vivos del Erebo. Luego, en la tradición popular aparece la figura del anciano barquero llamado Caronte, el cual transportaba las almas al interior de este mundo sin dejarlas salir nuevamente. Sin embargo, encontramos en la tradición griega, que no a todos les esperaba la misma suerte unas vez entraban en el mundo subterráneo, pues a los conocedores o iniciados en

⁵⁹ “También Homero conoce estas deidades; lo que ocurre es que la poesía las despoja de todas sus limitaciones locales y territoriales para transportarlas a un remoto reino subterráneo, situado más allá del Océano e inaccesible a los hombres vivos. Aides y la espantosa Perséfone reinan allí como vigías y guardadores de las almas...”. (Rohde, E., 2006. P.165).

⁶⁰ Véase, *Ideas acerca de la vida en el más allá.*, n. 1. P.439.

⁶¹ Hesíodo, *Teogonía.*, 311 y 769 ss.

los misterios de la vida del más allá, les deparaba una mejor vida; como un tipo de bienaventuranza otorgada por las deidades de lo profundo. A los que no eran iniciados vagaban como sombras en la vida tenebrosa, hundidas en el Erebo.

Este breve esbozo, compendia la manera en que se relacionaban las almas con los dioses y de lo que dependía el hombre en relación con ellos para su vida cotidiana y para sus esperanzas en el más allá.

No sólo en los poetas se emite una expresión sobre el alma en sus prosas, también tenemos las perspectivas conceptuales de aquellos hombres que filosofaron cuestionando la existencia del alma y con ella sus características. De tal manera, en el siguiente segmento, expondremos las ideas o concepciones que para los poetas y filósofos encerraba el concepto de alma y la noción de mortalidad o inmortalidad que de ella interpretaban. En este caso, seguiremos la interpretación de Erwin Rohde.

Existen dos puntos de vista característicos entre los poetas y los inspirados religiosos que tenían relación con la filosofía, y los filósofos en el ámbito naturalista; de tal manera que observaremos las interpretaciones individuales de los pensadores y en ello identificamos los caracteres generales en los conceptos que emiten. En este sentido, globalizaremos esta idea así: Para los filósofos naturalistas lo espiritual es interpretado y aceptado como algo absolutamente general, es decir, el ser es *impersonal*; por tanto, el ser es para ellos una manifestación de lo general –lo imperecedero, permanente y único-. De ello, se concibe con claridad que la característica de la inmortalidad del alma humana, está en relación directa con la esencia general con la cual se identifica. Empero, estas perspectivas conceptuales cambian bajo la mirada de reflexiones religiosas, en la cual el alma es *personal*; como entidad divina dotado de vida propia e imperecedera en su individualidad (en este orden de ideas encontramos el concepto de Dios en Sócrates, en el sentido estricto del δαῖ μων a quien él objetivamente se refiere). Del esbozo general anterior, especificaremos las ideas de los filósofos y hombres de interpretación religiosa en su perspectiva individual. De los naturalistas refiere Rohde (2006): “...en las costas de Jonia, una manera de contemplar el universo, que, declarándose a sí misma mayor de edad, pugnaba por alcanzar su meta sin apoyarse en el báculo de ninguna fe heredada”. (P.267). Esto como referencia objetiva a los milesios que se independizaron de la concepción religiosa del mundo y de los poetas⁶²...

⁶² “Allí donde el mito y una teología basada en el veían un proceso de supremos acaecimientos universales, desarrollado por medio de actos sueltos nacidos de la consciente y soberana voluntad de

Sin embargo, hay un comentario interpretativo que emite Rohde en sus interpretaciones: *“Conviene, no obstante, advertir que jamás llegó a existir, en Grecia, un deslinde de principios, una separación plenamente consciente, entre la religión y la ciencia”*. (Rohde, E., 2006. P.268). También, las interpretaciones filosóficas y las religiosas designan a las mismas palabras conceptos plenamente distintos.

Respecto de las concepciones poéticas y religiosas, encontramos en los poemas de Homero una coincidencia esencial con el orfismo y otros conceptos teológicos; es a saber, una entidad espiritual con vida propia, que reside en el hombre como segundo yo (*psique*), –la cual puede manifestarse en el sueño, desmayos, estados de éxtasis–.

La *Psique* para los jonios, equivale a la vida en todo lo que existe, siendo propio de ella la fuerza vital en seres concretos (en este sentido para ellos no existía un δαῖ μων, sino un la propia naturaleza que también podían denominar divina). Con ello, la fuerza que mueve todo en general –la cual en su ausencia se torna inmóvil las cosas–. Por tanto, en la filosofía de los jonios reside su interés en el universo, y en él, los orígenes (ἀρχαί) de todo. Enunciando así Rohde (2006):

“...de cuanto vive por haber nacido y de lo que se halla en proceso de gestación, los elementos simples y primigenios de los multiformes fenómenos y la fuerza que convierte lo simple en múltiple, al sacudir, mover y animar las materias primeras que lo forman”.(P.270).

2.1. *Tales de Mileto*. En este filósofo encontramos su concepto de alma como “inmortal”, pero con la concepción de las fuerzas anímicas de la naturaleza, en este sentido, como materia primigenia que actúa; la cual es perenne por carecer de principio. Por tanto, no puede morir o terminar. Para este pensador el “alma” residía en las plantas, en la piedra magnética, como en el hombre (no como un alma inmortal, sino como una inmortalidad de fuerzas inherentes en la materia).

2.2. *Anaximandro de Mileto*. Para Anaximandro todas las cosas son engendradas, gobernadas y son abarcadas por lo “indeterminado”, por tanto, el alma humana reside incluida en el seno de la materia única y primigenia.

ciertos personajes divinos, el pensador descubría solamente la acción de las eternas fuerzas, acción que no podía descomponerse en una serie de actos aislados de un proceso histórico de un proceso histórico porque, careciendo de principio y de fin, estas fuerzas han estado siempre en movimiento y actúan incansablemente, de un modo siempre igual y con sujeción a leyes inmutables”. (Rohde, E., 2006. P.268).

2.3. *Anaxímenes de Mileto*. El concepto de alma en este pensador, era en esencia igual al elemento aire como elemento divino que engendra todo.

2.4. *Heráclito de Efeso*. El concepto de alma en este autor o *psique*, es reflejada como fuego, como naturaleza divina en la variada cantidad de fenómenos universales, la cual muere constantemente y renace continuamente sufriendo un cambio constante (la “muerte” es un proceso en que un estado pasa a otro, en el sentido que morir es un nacer de lo otro), transformándose el fuego (alma) en agua y luego el agua se convierte en tierra. Por tanto no refiere al alma humana como algo que preexiste a la muerte, sino como algo que muta en el flujo y reflujo del espíritu-fuego⁶³, que su composición cambia continuamente.

2.5. *Jenófanes de Colofón*. Para este pensador el fundamento del ser, hace que todo vibre con su pensamiento, identificado con el universo. Empero, su concepto de divinidad se sustrae de todo lo relacionado a los datos de los sentidos y el poder del *Dios* de Jenófanes todo lo mueve con su pensamiento. Por tanto, su concepto de alma puede estar implícito en el mismo concepto de dios, en tanto las cosas de dios subyacen al mundo.

2.6. *Parménides*. En este autor sus interpretaciones no tienen por fundamento las experiencias sensoriales; sino un concepto fundamental que se percibe con el pensamiento, refiriéndose al Ser, del cual viene el alma de lo visible a lo invisible –e inversamente-, por ello refiere Rohde (2006): “...un ente con vida propia al que se atribuye una preexistencia anterior a su entrada en el mundo de lo “visible”, es decir, anterior a su entrada en el cuerpo, y una pervivencia después de abandonar el reino de lo visible”.(P.281). Esto refiere a una *psique* temporalmente en el mundo visible e invisible. Rohde, no lo encuentra como un naturalista, sino como un seguidor de la teosofía órfico-pitagórica; del cual enunciaremos a continuación.

2.7. *Pitágoras de Samos*. En este filósofo, encontramos un concepto del alma un poco más extenso en el campo del concepto personal y místico, el cual está asociado a la idea

⁶³ “El elemento portador de la fuerza y la actividad de cuanto nace y vive, que no tiene de por sí principio ni tendrá fin, es lo caliente, lo seco, y aparece designado con el nombre de un estado elemental que no es posible concebir sin movimiento: el fuego. El fuego es constantemente vivo, que periódicamente se enciende y apaga es todo el movimiento y vida”. (P.276).

de la pervivencia de la misma y el retorno de ella a la vida corporal. Para Pitágoras el alma del hombre es el otro yo del cuerpo visible y de sus fuerzas, es un δαῖ μων inmortal caído de las alturas divinas, el cual no guarda relación directa con el cuerpo; ni es la personalidad del hombre. El alma se separa del cuerpo cuando fenece y va al Hades para depurarse y posteriormente vuelve al mundo de arriba; estas almas existen invisibles en torno a los vivos⁶⁴. Estas almas reencarnan varias veces en los cuerpos tanto de hombres como de animales⁶⁵ –en esto existe una posterior relación con la metempsicosis de Platón. Sin embargo, el tipo de existencia posterior está en relación directa con la *conducta* del hombre en su vida anterior; es así, que las obras y/o acciones realizadas anteriormente, tienen repercusiones al renacer (es la misma referencia que el *hinduismo* denomina *Karma*). El objetivo a alcanzar en estos conceptos pitagóricos, consiste en la liberación del alma para lograr aquella emancipación propia de la existencia divina. Respecto de estos enunciados, nuestro autor hace una referencia histórica en la tradición antigua:

Pitágoras no tomó de la ciencia griega, ciertamente, pero tampoco del extranjero, como la antigua tradición quiere hacernos creer, sus artículos de fe acerca de la peregrinación del alma, que, después de verse precipitada a la naturaleza terrestre desde las alturas supraterráneas, recorre una larga serie de cuerpos, hasta el día en que se ve libre a fuerza de ritos y purificaciones. Esta doctrina del alma no hace más que reproducir en sus rasgos esenciales las fantasmagorías de la antigua psicología popular, acentuada y modificada gracias a los teólogos y a los sacerdotes catárticos y, por último, por obra de los órficos. (Rohde, E. 2006. P.285).

2.8. *Empédocles de Acragas*. Respecto de los conceptos de este pensador, refiere Rohde que guardan afinidad con los conceptos pitagóricos en cuanto a las doctrinas, y en ellas las ideas de virtud y sus finalidades (sin pertenecer a la escuela pitagórica). El concepto de alma en Empédocles, se interpreta en relación directa con la creencia en la reencarnación; en el cual el δαῖ μων es obligado en relación a sus faltas -metempsicosis

⁶⁴ “para los pitagóricos, las partículas de polvo que vibran en los rayos del sol eran “almas” flotantes. Todo el aire está, según ellos, lleno de almas”. (Rohde, E., 2006. P.284).

⁶⁵ “...las leyendas antiguas nos dicen como el propio Pitágoras logró conservar el recuerdo de las anteriores encarnaciones de su alma (proclamado por él como enseñanza y advertencia para sus fieles)”. (ibíd. P.284).

en relación a crímenes de carácter moral- a revestir la envoltura corporal en figura de humano, planta o animal. Este es su espíritu-alma, denominado también psique. Este δαῖ μων interior debe mantenerse libre de impurezas que le atan a la vida corporal (el alma se “impurifica” mediante el derramamiento de sangre –lo que presupone la muerte de otras almas análogas- y faltas morales, es excluido del reino de los bienaventurados). En el proceso de santificación de las almas va logrando la ascensión por faces hasta lograr llegar a convertirse en dioses, libres de la muerte y dotados de una existencia imperecedera. En este orden de ideas, el concepto de alma en Empédocles es también de carácter personal y corresponde al grupo conceptual del ámbito religioso. De lo anterior, cerramos el concepto de este pensador con la cita que refiere de él Rohde (2006): “*Yo mismo he sido ya un muchacho, una niña, un arbusto, un pájaro y un pez sin habla en las aguas salobres (v. 11, 12)*”. (P.289).

2.9. *Demócrito*. Para este filósofo, el concepto del alma está íntimamente relacionado con las pequeñas partículas o corpúsculos de materia indivisiblemente pequeños (átomos), las cuales no difieren en su cualidad pero sí en su forma, función y orden en el espacio. Por tanto, el alma es aquello que promueve el movimiento a estas masas de corpúsculos carentes de vida, conformadas por átomos lisos y redondos (los más dinámicos y penetran por doquier con facilidad), los que forman el fuego y el alma; de los cuales, de cada dos átomos de los otros, se incrusta un átomo-alma –la cual les comunica un movimiento a estos- y así se conforman los átomos anímicos los cuales están esparcidos por todo el cuerpo. Sin embargo, es la respiración la encargada de sostener la estructura del número necesario de átomos anímicos (la respiración suple las partículas del alma que se desprenden continuamente, siendo expulsadas de entre los átomos por la atmósfera del entorno; logrando absorber en la inhalación de átomos-almas en el entorno circundante que permiten nueva materia anímica para sostener el cuerpo). Cuando fenecer el individuo, es por la ausencia de suministro de estos átomos vitales y animadores. Estos átomos flotantes en el aire, los refiere Rohde de la siguiente manera: “*Los átomos flotantes en el aire, de que habla Demócrito, son los que se ven como “polvillo de sol”, y una parte de ellos son los átomos-alma...*” (Rohde, E., 2006. n.22., P.466). Por tanto, al morir el hombre, se descompone en las materias de que estaba formado, materias que son perennes y pasan a formar parte de otras formaciones

y el sujeto en cuanto a su personalidad desaparece, pues lo visible como lo invisible, vive una sola vez⁶⁶.

2.9.1. *Conceptos del alma en la comunidad griega, en relación a la Lírica y la Tragedia.* También, relacionada con el ámbito intelectual de los pensamientos filosóficos y teológicos, llega a nosotros los conceptos absorbidos por la comunidad griega en relación a la naturaleza del alma y en ella, a través de sus estilos originales de expresión, vemos como se refieren poetas al alma y a los dioses. Presentadas las ideas de almas y dioses en la cultura popular griega, refiere Rohde (2006):

“en los fragmentos de la poesía lírica y semilírica (elegiaco-yámbica) que han llegado a nosotros y que forman parte de composiciones destinadas a un público extenso y no seleccionado, expresando de un modo inteligible para todas las emociones y las percepciones, no se trasluzca apenas para nada aquella elevada idea acerca de la dignidad y el destino del alma. (P.297).

El alma se enunciaba en la poesía en relación a la vida y la muerte, de ello la poesía nutría sus obras y las presentaba en relación a los dioses; es así, que encontramos en la poetisa Safo, cuanto se refiere a la vida y la muerte como lo bueno o malo de ellas, en el cuestionamiento de la vida como buena y la muerte como un mal. Por tanto, si no fuese así, entonces pregunta: *¿por qué no habían de participar también de ella los bienaventurados dioses?*, de lo que los muertos para vivir lo logran en cuanto a la fama y sus acciones lo que hacen que sobrevivan a la muerte. Otro poeta ditirámbico llamado Melanípides refiere al dios Dionisio: *“¡Escúchame, oh, padre, pismo de los mortales, que reinas sobre el alma eternamente viva!⁶⁷”*. También Píndaro emite sus propias concepciones sobre el alma o “imagen de la vida”, el otro yo del hombre; enunciando: *“es la única que procede de los dioses”*, por proceder de los dioses, el poeta refiere que este es el fundamento de la pervivencia de la misma al fenecer el hombre. Enunciando Rohde (2006): *“...mora en el cuerpo perecedero del hombre, como castigo por una “vieja culpa”, de la que también Píndaro habla, en el mismo sentido exactamente de la poesía teológica. A la muerte del cuerpo, le aguarda en el Hades la justicia*

⁶⁶ ibíd. Véase nota 23.

⁶⁷ “sabemos que a quienes penetraban en el círculo mágico de sus fiestas nocturnas se les iluminaba y transfiguraba la faz con el resplandor de la inmortalidad del alma humana y de su fuerza divina. Pero la conciencia cotidiana, corriente, de quienes no estaban iniciados en las ideas profesadas por las sectas teológicas o filosofantes, no prestaban gran crédito a semejante sabiduría”. (Ibíd. P.299).

inexorable...” (P.301). Por tanto las ideas del poeta, respecto de la formación, vicisitudes y final del alma, la cual debe revestir nuevamente una envoltura corporal y según su pureza alcanzada en una tercera encarnación, queda emancipada de la vida terrenal. Así, se abren las puertas del Hades -una vez expiada las viejas culpas- en el cual al noveno año de su estancia en él, logra el alma la salida al mundo de los vivos donde les espera una vida venturosa (vuelven como sabios, reyes o héroes), luego de la cual quedan libres de renacer. Logrando una vida elevada espiritualmente⁶⁸.

2.9.1.1. *Esquilo*. En este poeta trágico, encontramos también su postura o valor significativo que puede representar el alma para él; es así como sus poemas dramáticos están dirigidos con profundo interés en la ley del mundo moral en relación a los mitos. Expresiones tales, que reflejan sus ideas éticas en relación a las concepciones teológicas arraigadas en la fe popular; de tal manera, que entrelaza su estilo personal con conceptos de la tradición para demostrar situaciones de carácter moral. Por tanto, dramatiza la persistencia del mal y el dolor en las generaciones familiares en relación a un destino humano⁶⁹, lo que Esquilo aduce que en la descendencia del infractor moral, también se castigan las propias culpas; así el dolor es a su vez castigo. Sin embargo, no es el carácter individual lo que instiga a obrar a los hombres, sino el impulso de la perdición de sus antepasados lo que le hace actuar de ciertas maneras; aduciendo de esta manera Rohde (2006): “*es la propia divinidad la que empuja y obliga a Orestes al matricidio, que prepara y ejecuta con plena conciencia de lo que hace, como el que comete un crimen que es, a la par, un deber*”. (P.310).

De lo anteriormente mencionado, Esquilo expresa como algo real estos hechos y acciones (las almas tenían el derecho al culto, a su derecho de venganza como destino); empero, en Esquilo no encontramos posturas especulativas y conceptuales sobre la existencia del alma con una mirada ontológica (respecto de la vida en el más allá). Por tanto, su interés reside en observar: “*...de las fantasías escatológicas de los teólogos, lo que pueda servir para el fortalecimiento moral del hombre*”. (Rohde, E., 2006. P.311).

⁶⁸ “No es posible tomar con certeza de dónde pudo tomar Píndaro las sugerencias teológicas de su poesía. Probablemente influirían en él las doctrinas órficas a la par que las pitagóricas en sus repetidas estancias en Sicilia, a partir del año 477. Las tierras de Sicilia eran, como es sabido, terreno abonado por las ideas de ambas sectas”. (ibíd. P. 302).

⁶⁹ “En Ática, era artículo de fe profundamente enraizada en las conciencias de las gentes el de que los crímenes de los antepasados atraían un castigo, aquí en la tierra sobre sus descendientes”. (Ibíd. P.309).

2.9.1.2. *Sófocles*. En su drama revela interés por la humanidad en el problema del libre albedrío y la necesidad de la culpa y del destino.

Para Sófocles, es el hombre quien en sí mismo encuentra la ley de sus acciones (para sus éxitos y fracasos); por ello, es exclusivamente el impulso de la vida interior del sujeto lo que le impulsa a actuar y soportar sus propios sufrimientos. Respecto del alma, para el poeta no es fundamental su interés en el individuo después de fenecer. Por tanto, se refleja en él la tradición homérica, donde los difuntos residen en el Hades, existiendo allí sin grados de sensibilidad –sin alegrías ni tristezas-. Allí, reinan sobre el mundo de los muertos, los dioses tradicionales como Plutón y Perséfone, donde se rige una justicia igual para todos; sin referirse a castigos o recompensas. Empero, el alma sigue conservando ciertos derechos sobre el mundo de la humanidad, no rompiéndose plenamente los vínculos de los muertos y los vivos. De tal manera, se alegran por honras que hagan a sus tumbas –ofrendas, sacrificios- o pueden venir a la vida en forma de “espíritus de maldición” trayendo sueños terribles. También en caso de necesidad ayudar a los suyos (esto lo hacen con la autorización de los dioses subterráneos).

2.9.1.3. *Epicarmo*. En él, encontramos un hombre de Sicilia y poeta cómico, de convicciones provisionales siempre indagando lo que ofrecía la filosofía y la sofística y analizando la fe y la tradición popular; sin embargo, de él enuncia Rohde (2006): “...*el contenido y el sentido de la fábula elegida por él como tema de su drama, el poeta sabe entregarse fielmente a las ideas populares acerca del destino y la suerte de las almas...*”. (P.322). Al respecto se hace una referencia que él enuncia (*Suplicantes*, 1148; *Electra*, 59) en la cual una vez que otra, en el espacio aéreo luminoso –éter- residen las almas. También se enuncia de una sentencia que se le atribuye, que el devoto al fenecer no sufre mal, pues su espíritu⁷⁰ permanecerá siempre en el “cielo”. Aduce Rohde de Epicarmo, que éste refiere de la muerte como aquello que separa aquello que estaba unido y que cada cosa retorna al sitio de donde viene: “*el cuerpo a la tierra y el alma a lo alto, a las alturas, que él, dando a entender que su naturaleza es el perenne movimiento*⁷¹”. (op.cit., P. 327). Rohde refiere posteriormente que el alma humana está en íntima relación con el éter, al cual ella va después de fenecer el hombre.

⁷⁰ “Siempre había considerado la creencia popular que la *psique*, que recibía su nombre del halito o aliento, se asemejaba mucho a los vientos, al aire en movimiento y a sus espíritus. Por este camino, pudo haberse impuesto fácilmente la idea de que el alma, al verse libre, iba a unirse a los espíritus elementales afines a ella”. (Ibíd. P.326).

⁷¹ “el del hálito del viento o aire en movimiento (πνεῦμα)”. (Ibíd. P.327).

2.9.1.4. *Eurípides*. En este poeta señala objetivamente Rohde (2006): “*el alma participa de la naturaleza etérea. Pero aún es más significativo que el éter participe de la naturaleza y la verdadera esencia del alma en cuanto vida, conciencia y capacidad pensante*”. (P.327). Por tanto en el éter todo está implícito en el propio espíritu universal, en un verdadero hálito de vida. El éter recibe el nombre de Zeus inmortal (la suprema fuerza divina), por tanto el espíritu es Dios y son dios el espíritu y la inteligencia que reside en nosotros; y, al fenecer el πνεῦμα del hombre no vive de manera individual, sino como parte de la “conciencia inmortal” residiendo en el éter y formando parte del mismo (esto lo encontramos como una postura Panteísta en Eurípides).

2.9.1.5. *Platón*.

Para culminar el ámbito filosófico y poético, respecto del concepto de *dios(es)* y *alma* en el pueblo griego, presentaremos el concepto de alma en Platón y con ello su relación con la teología y la filosofía griega; sin olvidar aquellos que fueron llamados maestros del pueblo, tal es el caso de los poetas que recibieron este reconocimiento por la comunidad griega, pero nutridos sus conceptos especialmente por la teología. En tanto, que los naturalistas nutrieron sus conceptos de los fenómenos físicos; pero sin dejar de lado el fundamento de los conceptos populares (dioses y alma).

Sin perder de vista el objeto inicial de la obra: *Dios en la vida de Sócrates*, hemos precisado en identificar todo el contexto cultural griego, tanto en teología, filosofía y poesía; para lograr identificar cual es la postura socrática y que tipo de experiencias fenoménicas de carácter espiritual nos lleva a ubicarlo. Para enriquecer este texto, precisa hacer una oportuna comparación con el concepto de Dios en el pueblo hebreo, el cual, presenta en sus profetas un fenómeno espiritual muy similar al que refiere Sócrates le acompaña desde su muy temprana edad.

Platón, discípulo de Sócrates desarrolló una teoría sobre el alma. La cual está enriquecida con conceptos teológicos y presentados de manera filosófica en sus diálogos (*República, Apología, Fedro, Timeo, Fedón*).

En los diálogos de Platón, se infunde una fe en la inmortalidad en la manera de fortalecer su teoría respecto del ser eterno que no puede ser captado por los sentidos en el mundo material; sino exclusivamente por el conocimiento de la razón de la cual los sentidos no han de cooperar. Su esencia es puramente espiritual, no contiene en sí

propiedades de la materia; semejante al reino de las ideas eternas y ésta, siendo semejante a la idea: “*Sólo la idea y por tanto solo el alma goza de un verdadero e inmutable ser*”⁷². Este ser siempre ha existido, de igual manera que el alma general del universo del cual es partícipe y es ingénita –por tanto anterior al cuerpo físico- sin embargo, se une al cuerpo como una “caída” con base en un “pecado original” (idea contenida en el *Fedro*), donde el alma contiene en sí misma la propiedad del movimiento, el cual transmite al cuerpo que ella anima; pero, en condiciones de encierro –aunque ella no dependa del cuerpo- unidos por ciertos vínculos⁷³. El alma en Platón, presenta potestad sobre el cuerpo, sin embargo, el cuerpo ejerce una notable influencia sobre ella a través de los instintos, inculcándole algo de naturaleza corpórea⁷⁴. Al fenecer el individuo, el alma no queda libre en el la eternidad, pasa al reino de carácter intermedio de la existencia de lo corpóreo, en el cual ella podrá redimir sus faltas y desaciertos; tras lo cual buscará albergue en otro cuerpo, reencarnando de nuevo-con la característica que ella tiene la facultad de escoger el tipo de cuerpo en el cual va a reencarnar-. Aduce Rohde (2006): “...*va pasando, pues, por una serie de vidas terrenales de las más diversas clases, pudiendo incluso descender, en sus encarnaciones, hasta la fase puramente animal*”. (P.336)⁷⁵. De la serie de reencarnaciones, según sus méritos contra los apetitos de la materia, podrá elevarse a formas más superiores y nobles de la existencia.

Siendo el cuerpo el “mal” que el alma debe superar para regresar al reino del ser puro, encontramos el concepto de la “catarsis”, como la *purificación* que el hombre debe lograr, procurando así desligarse de las fealdades y desfiguraciones que ella adhiere en el transcurso de su vida terrenal; procurando reestablecer lo que hay de divino en el hombre.

El medio más seguro para que el alma logre purificarse⁷⁶ es a través de la *filosofía*, como la gran liberadora del alma y de las trabas corporales –apetitos, emociones- para restituir su paz y lo eterno que hay en ella. Por tanto, aduce Rohde (2006): “*El alma del pensador anhela llegar al ser; la muerte no es, para ella, solamente la destrucción de*

⁷² Fedón, 79- A s.

⁷³ “en la doctrina Kardecista estos vínculos reciben el nombre de *periespíritu*, como el lazo que une el alma al cuerpo. “comillas mías”.

⁷⁴ “Los afectos y apetitos que “encadenan” al alma explican la inclinación de ésta a reencarnar después de la muerte...”. (op. Cit., n. 75. P.472).

⁷⁵ “Ibíd. Véase n. 79”.

⁷⁶ “No se entiende a la pureza ritual, sino a mantener el conocimiento de lo eterno libre de las sombras que sobre él proyecta el pérfido fraude de los sentidos...”. (op. Cit., P.340).

las ataduras corporales que entorpecen sus movimientos, sino algo muy positivo, la "obtención del conocimiento racional". (P.343). Esta cita es tomada por nuestro tratadista del Fedro (65, A, ss.).

En Platón hay otra característica en relación al alma, es a saber, que muy pocos son los que pueden alcanzar la soberana altura de la existencia, donde sólo *dios* y un grupo reducido pueden establecer contacto; pues las masas no lo podrán hacer. Sólo pocos podrán relacionarse a través de su pensamiento puro: "...con el eterno ser, el único objeto de una sabiduría segura, luminosa, inmutable". (op. Cit., 347).

De lo anterior, se interpreta la idea platónica de un tipo de eclecticismo aristocrático con la insignia de lo mejor y una aspiración a desligarse de la vida material por una divina. Empero, sus conceptos denotan una teoría con base a la tradición⁷⁷, pero dista de la postura socrática; lo que indicaría una experiencia especial en Sócrates antes los enunciados hasta aquí mencionados. Es a saber, que en algunos filósofos, poetas y teólogos residen sus inspiraciones por interpretaciones teóricas del alma, de dios(es) con base en una creencia en lo divino o interpretaciones de la naturaleza que son enunciadas con el concepto alma o dios; pero no enunciados de experiencias de comunicación personal -como lo enuncia Sócrates-.

En Sócrates, encontramos al respecto un hombre que no construye un sistema teórico sobre Dios y el alma; encontramos a un hombre que tiene una experiencia directa de carácter moral desde temprana edad hasta su plena madurez (esta experiencia es el δᾶϊ μων). Empero, reside en él los conceptos de la tradición religiosa.

Para culminar nuestro recorrido investigativo sobre el *Dios* de *Sócrates*, haremos también la comparación con el *Dios* de los *hebreos*, el cual, de manera semejante tiene una influencia sobre la moral del pueblo o de hombres en especial a través de unos elegidos para estas comunicaciones.

Capítulo III. *Las semejanzas entre el concepto y las experiencias de Dios en Sócrates, en relación con los profetas hebreos.*

Las experiencias de Dios en la vida de Sócrates, denotan cierta espontaneidad desde su inicio en la comunicación, pues aduce Sócrates en la *Apología* que cierto δᾶϊ μων le habló desde temprana edad y le guió en sus acciones respecto de lo moral hasta su edad

⁷⁷ "No es en las doctrinas de los fisiólogos, sino en la poesía y en la especulación de los teólogos, donde encuentra, desarrollados el calor de la fantasía, pensamientos orientados totalmente en la dirección seguida por él...". (op. Cit., P. 337).

adulta; lo que indica en Sócrates una experiencia individual y aun, libre de las formaciones culturales propias de las tradiciones. Con base en esos inicios de la formación de Sócrates encontramos ciertas similitudes propias de otro pueblo, llamado el pueblo hebreo, del cual posteriormente se conformó Israel. Por ello, se hará referencia a ciertos profetas de la tradición hebrea del antiguo testamento; e incluso ciertos conceptos emitidos por Jesús en el nuevo testamento –los cuales serán citados terminando el texto- y que denotan ciertos conceptos afines con los pertenecientes al pueblo griego en particular en los rasgos del *orfismo*.

En Grecia fue muy conocido el Oráculo de Delfos, al cual, el amigo de Sócrates (Querefonte) le consultó a través de la Pitia⁷⁸ y el cual cita Sócrates –al *dios*- como “testigo” (pues la Pitia emite por mensaje del *dios* que no hay hombre más sabio que Sócrates) ante su acusación –presentada por Meleto-. Citar al Oráculo es propio también de los hebreos; en este caso encontramos una cita respecto de Moisés: “*Y cuando entraba Moisés al Tabernáculo de la alianza para consultar el oráculo, oía la voz del señor que hablaba con él desde el propiciatorio...*”. (Biblia., *Números.*, Cap. 7, v. 89).

Posteriormente recordamos lo enunciado por Sócrates cuando dice ante el tribunal respecto del $\delta\alpha\iota\mu\omega\nu$: “*Esta conmigo desde niño, toma forma de voz y, cuando se manifiesta, siempre me disuade de lo que voy a hacer...*”. (Diálogos, *Apología de Sócrates.*, P. 170, 31 d). Lo cual refleja semejanza con el texto de Samuel: “*Entretanto el joven Samuel proseguía sirviendo al señor bajo la dirección de Helí; y la palabra del señor o revelación era rara, y por consiguiente, de mucha estima; no era común en aquellos días la profecía*”, luego encontramos en el relato donde Jehová llama a Samuel por 3 veces y en la cuarta: “*Entonces vino Jehová y tomó su posición, y llamó como las otras veces: “¡Samuel, Samuel!”*”. A lo cual dijo Samuel: “*Habla, porque tu siervo está escuchando*”. (Biblia., *Samuel.*, Cap. 3, v. 1-10). (Esta respuesta de Samuel fue recomendada por Helí el sacerdote, pues Samuel pensaba que el sacerdote le llamaba; y, el sacerdote intuía que era Dios quien le llamaba, le recomendó contestar así).

Otra característica similar de la vida de Sócrates con los relatos bíblicos, es la relación íntima con la *moral* y con ella la relación sobre la conducta de los hombres. En los relatos bíblicos encontramos mensajes y funciones de los profetas para con los hombres

⁷⁸ “Actualmente a esta función de comunicación con los *dioses* se le denomina *médiums* en el Espiritismo de Allan Kardec. (actualmente no se le denomina en esta doctrina con el nombre de *dioses*, sino *espíritus*)”. “comillas mías”.

y/o el pueblo; función que también se abroga Sócrates en Atenas en nombre del *dios*; ejemplo de ello lo encontramos de la siguiente manera:

“En efecto, si me condenáis a muerte, no encontraréis fácilmente, aunque sea un tanto ridículo decirlo, a otro semejante colocado en la ciudad por el dios del mismo modo, que junto a un caballo grande y noble pero un poco lento por su tamaño, y que necesita ser agujoneado por una especie de tábano, según creo, el dios me ha colocado junto a la ciudad para una función semejante...”. (Calonge, J., *Apología de Sócrates.*, P. 169, 30 e).

De la misma manera, daremos un ejemplo de enunciados similares, en cuanto a la función de los profetas con el pueblo: “...*tus siervos los profetas, quienes han hablado en tu nombre a nuestros reyes, nuestros príncipes y nuestros antepasados y a toda la gente de la tierra*” (Biblia, *Daniel.*, Cap. 9, v. 6). Refiriendo esto a la función de cada hombre escogido por el *dios* de los hebreos, para cumplir la función de llevar un mensaje.

En los griegos como en los hebreos, también reconocemos la interpretación mística de los sueños, y visiones, pero; según parece en su realización. En este caso, citaremos el ejemplo conciso en la interpretación socrática de su sueño, como de la interpretación del significado de un sueño en José, y también en Daniel el profeta. Citando de esta manera el diálogo con Critón, en el cual Sócrates enuncia que él no cree que llegue el barco desde Delos, fundamentando este enunciado en la interpretación de su sueño: “*Entonces, no creo que llegue el día que está empezando sino el siguiente. Me fundo en cierto sueño que he tenido hace poco, esta noche*”. Lo narra posteriormente a Critón: “*Me pareció que una mujer bella, de buen aspecto, que llevaba blancos vestidos se acercó a mí, me llamó y me dijo: al tercer día llegarás a la fértil Ptía*”. (Calonge, J. 1981. *Diálogos, Critón.*, P.194, 44^a).

En José (Hijo de Jacob, al cual luego se le llamó Israel) encontramos su interpretación del sueño en relación a sus hermanos: “*Parecíame que estábamos atando gavillas en el campo, y como que mi gavilla se alzaba, y se tenía derecha, y que vuestras gavillas, puestas alrededor adoraban la mía*”. (Biblia, *Génesis.*, Cap. 37, v. 7). Esto refiriendo a que sería el más grande y honrado entre todos sus hermanos (en el texto bíblico le encontramos posteriormente elegido por el faraón como gobernador supremo de todo Egipto –Cap. 41, v. 38 al 41-). Otro ejemplo lo encontramos en Daniel (conocido como

Baltasar para el rey de Babilonia) cuando interpreta no un sueño suyo, sino el sueño del rey Nabucodonosor⁷⁹. Empero, sin perder de vista nuestra conexión con el pensamiento socrático, también encontramos algo de profecía en la interpretación del sueño de Sócrates, así como de los personajes de los relatos bíblicos antes mencionados; y es a saber, que Sócrates anuncia la llegada del barco en un día diferente al antes anunciado, como José haber mencionado su posición social, la cual iba a ser reverenciada posteriormente.

También, respecto de las profecías, Sócrates enuncia en la *Apología* una profecía para sus detractores -dándole una connotación especial relacionada con su edad-. Profiriendo palabra así:

“Deseo predeciros a vosotros, mis condenadores, lo que va a seguir a esto. En efecto, estoy yo ya en ese momento en el que los hombres tienen capacidad de profetizar, cuando van ya a morir. Yo os aseguro, hombres que me habéis condenado, que inmediatamente después de mi muerte os va a venir un castigo mucho más duro, por Zeus...” (Calonge, J. 1981., P 181, 39c).

Enunciado tal, que contiene en sí una capacidad de emitir un concepto posterior, como de apoyar su fe en este enunciado en nombre de Zeus.

Otro punto de vista muy importante reside en la obediencia a Dios en los hebreos, como la obediencia de Sócrates al $\delta\alpha\iota\ \mu\omega\nu$; como de la obediencia al Dios de los hebreos por hombres de otra nación diferente al pueblo de Dios. Este es el caso -antes mencionado- de Balaam ante la petición del rey Balac de Moab: “*Respondió Balaam: Aunque Balac me diese toda su casa llena de plata y oro, no podré alterar la orden del señor mi Dios, para decir ni más ni menos de lo que él me haya dicho*”. (Biblia, *Números.*, Cap. 22, v.18). De lo anteriormente enunciado de Balaam -habitante de las tierras de los amonitas-se refleja también la obediencia de Sócrates que profesaba ante el *dios* que le hablaba.

Podemos evidenciar algo en común de él sobre su fe en su Dios, en relación con el Dios de los hebreos; pero en los dos casos no se hace mención clara de lo que respecta al alma. Por tanto, ha existido una teoría del alma en relación a la fe *órfica*, la cual fue enunciada por Platón en la *Metempsicosis*; pero, en Sócrates no aparece como teoría sino como acto de desconocimiento personal -respecto de la inmortalidad del alma-

⁷⁹ Véase, *Daniel*. Cap. 4, v.1 al 30.

cuando enuncia de la siguiente manera al momento de ser condenado: *“La muerte es una de estas dos cosas: o bien el que está muerto no es nada, o bien, según se dice, la muerte es precisamente una transformación, un cambio de morada para el alma...”*. Posteriormente enuncia: *“...yo voy a morir y vosotros a vivir. Quién de nosotros se dirige a una situación mejor es algo oculto para todos, excepto para el dios”*. (Calonge, 1981., P.186, 42^a). Esto denota en Sócrates un desconocimiento claro respecto de lo que pueda deparar para alma, pero con ello, una reafirmación en la experiencia del *dios* a quien él ha escuchado en el transcurso de su vida. Empero, notamos ciertos rasgos del orfismo en él, cuando le cita Platón en su diálogo con Glaucón: *“¿Acaso no sabes que nuestra alma es inmortal y jamás perece?”*⁸⁰. Esto denota en Sócrates una actitud religiosa en relación directa con conceptos de fe tradicionales, pero no dependen directamente de la relación con el *dios* que le guía moralmente; el cual no le profiere enseñanza sobre la otra vida, y, por tanto, son conceptos más de la formación teórica de la tradición en común de los griegos respecto de la metempsicosis. Luego, podemos interpretar ciertos rasgos similares al orfismo en textos del nuevo testamento de la biblia, la cual puede tomarse como conceptos aceptados entre culturas o una manera simplemente figurada de hablar. Es a saber, el caso de las parábolas de Jesús –en relación al alma individual en los griegos–: *“Porque después de la resurrección, ni los hombres tomarán mujeres, ni las mujeres tomarán maridos, sino que serán como los ángeles de Dios en el cielo”*. (Biblia. Mateo., Cap. 22, v. 30). En este versículo se hace referencia a un tipo de pervivencia del alma similar a la teoría de los teólogos antiguos griegos y con ello, una relación con el orfismo (empero, esta noción de alma es afín al concepto de los denominados *ángeles del cielo* –como un tipo de espíritus o almas superiores- los cuales no son representados en las escrituras, sino en las interpretaciones religiosas, por lo cual, las figuras mitológicas de los ángeles con alas y plumas blancas, son sinónimo de pureza; en tanto las figura del “diablo” es representada con la forma de la serpiente, colores oscuros y todo tipo de semejanza con lo que implique bajos instintos); con una religiosidad en Sócrates pero de una carencia teórica al respecto. Sin embargo, en cuanto al alma hay un remanente de estos conceptos órficos, luego enunciados en Platón y que reaparecen actualmente en el Espiritismo de Allan Kardec (la cual presenta como una doctrina filosófica sobre la espiritualidad), doctrina tal que encierra conceptos del alma y en ella, la pervivencia de la misma y su reencarnación;

⁸⁰ Tomado de Rohde, E. PSIQUE., *Platón*. 2006. P. 329.

por tanto, en ella se sostiene la idea base de la Metempsicosis, pero en esta doctrina se hace una modificación al concepto inicial. Por tanto, cito un segmento al respecto:

Dos cosas pueden tener el mismo origen y más adelante no parecerse en nada. ¿Quién reconocería el árbol con sus hojas, flores y frutos en el germen informe, contenido en la simiente donde ha salido? Desde el momento en que el principio inteligente logra el grado necesario para ser espíritu y entrar en el periodo de la humanidad, cesa de tener relación con su estado primitivo y deja de ser el alma de la bestia, como el árbol la simiente. No le resta al hombre del animal más que el cuerpo, y las pasiones que nacen de la influencia de éste y del instinto de conservación inherente a la materia. No puede, pues, decirse que tal hombre es la encarnación del espíritu de tal animal, y por consiguiente la metempsicosis, tal como se entiende no es exacta. (Kardec, A., *El Libro de los Espíritus. Mundo espiritista o de los espíritus*. 1969. P. 263., Ref. 611).

Esta cita, es una manera de demostrar la pervivencia de las raíces del orfismo en los conceptos actuales de ciertas doctrinas, que luego se presentaron en la teoría de filósofos como Platón y ciertos aspectos reflejados en Sócrates. Aunque en la fe religiosa tradicional se cree en una resurrección, pero no como teoría reencarnacionista. Con estas referencias en relación a la vida de Sócrates, hicimos una conexión conceptual con la fe en la tradición griega en relación a la filosofía, poesía y la teología en sus diferentes aspectos; relacionando su experiencia con el δαϊ μων, con ciertas similitudes características en los relatos bíblicos –en especial del antiguo testamento- y cerrando con las nociones doctrinales en las cuales residen actualmente ciertas formas del orfismo.

4. Conclusión.

La presente indagación intitulada: *Dios en la vida de Sócrates*, es la referencia de una experiencia personal del sujeto frente a su formación de vida, por tanto, se hizo referencia a los conceptos relacionados con lo divino en la cultura griega (tanto en los filósofos y los poetas) y en los hebreos; encontrando similitudes en las referencias a este

tipo de experiencias de comunicación con los *dioses*; en el caso de Sócrates con el *daimon* (δαῖ μων), como en los hebreos con Dios, denominado *Jehová*. Sin embargo, el objeto de esta obra no tiene por fin demostrar la existencia de Dios en su aspecto *ontológico*; sino comunicar las experiencias personales de unos individuos en especial en el ámbito de sus vivencias –independientes en cierta medida del aspecto teórico-. Por tanto, en este trabajo se citó también la manera en que ha pervivido hasta la actualidad dos aspectos en la fe, los cuales son a saber: en primer lugar la tradición oral y escrita establecida por la creencia en dios(es) y el alma (ejemplo de ellos las religiones); en segundo lugar aducir a los argumentos de las experiencias comentadas por los sujetos que las viven –aún siguen siendo objeto de estudio-, en este caso como aducía Sócrates sobre el *dios* que le hablaba y en los hebreos; como también el caso actual de la doctrina filosófica –así autodenominada- espiritista en la cual se aduce la comunicación actual con los espíritus. A su vez, de las experiencias actuales que aducen los ciudadanos a nivel global y que son frutos de sus experiencias (en otros casos aducidos a entidades captadas por las cámaras o medios tecnológicos, etc).

Por tanto, en nuestro capítulo primero, denominado: *El Dios de Sócrates*, nos narra la experiencia de Sócrates en su comunicación con el δαῖ μων y su representación como guía moral en el transcurso de su vida (al cual aduce haber obedecido y siempre en contacto con él desde su temprana edad). Con ello, encontramos su deseo de investigar la sabiduría del hombre al querer indagar, por ser reconocido por el Oráculo de Delfos a través de la Pitia como aquel hombre por el cual no había uno más sabio que él. Seguidamente, encontramos los conceptos de los filósofos antiguos en el ámbito religioso y filosófico respecto de Dios y el alma; los cuales hayan podido influir conceptualmente en él.

Respecto del capítulo segundo, denominado: *El alma para los griegos*, encontramos los conceptos de filósofos y poetas, los cuales emitían sus conceptos sobre ella; los cuales emitían sus interpretaciones sobre Dios y el alma de manera personal e impersonal (en algunos casos como un término religioso que podía ser útil para presentar sus ideas). Ello, con el objeto de encontrar algún tipo de afinidad conceptual con Sócrates.

Por último, encontramos nuestro capítulo tercero, denominado: *Las semejanzas de los conceptos y las experiencias de Dios en Sócrates, en relación con los profetas hebreos*. En el cual se desarrolla una interpretación de afinidad fenoménica de la experiencia socrática en concordancia con el tipo de experiencia de los hebreos; en los cuales se identifica la relación con un ente inteligente, independiente y el cual ejerce una

influencia de orden moral (este capítulo, también se nutre con los conceptos interpretativos de los sueños y el valor de la obediencia a Dios).

Por tanto, este estudio no siendo objeto de demostraciones fácticas, sino de la tradición que desde tiempos remotos se ha permeado en las culturas de los pueblos por tradición – ejemplo el orfismo- y en otros casos por las experiencias que se aduce desde aquellos tiempos hasta la actualidad por algunos sujetos⁸¹. Respecto de ello, algunos programas de televisión a nivel global –como ejemplo de la tradición- presentan experiencias de individuos, los cuales refieren algún tipo de comunicación con almas, espíritus o incluso recibidos como mensajes de Dios; de tal manera que abarca todas las esferas de la sociedades. Un ejemplo de ello presentado en una entrevista a la Psicóloga (Marta Rosenberg), la cual autoanalizándose en su caso de manera escéptica, no puede explicar teóricamente el hecho que una voz le habló al oído y le dijo que había sido escogida para recibir el don de sanación. Efectivamente, aduce poder sanar a personas de enfermedades graves y los individuos que han sido asistidos por ella, sostienen la idea que han sido sanados por Marta. También encontramos el testimonio de Mirna Correa, un médico (devota de la Madre católica María Bernarda Bütler⁸²) la cual estando en “estado de coma” -pues en su estado no podía presentarse un acto de sugestión por la fe- y dada por sus compañeros especialistas por próxima a fallecer, aduce que recibió un “milagro” de sanación (esto para referir no un caso de comunicación de una vos, sino para identificar la fuerza de la fe en el campo de la ciencia; o como lo enuncia ella en la entrevista: “*los médicos sabemos que hay un punto en el que la ciencia ya no funciona y sabemos que hay muchas enfermedades que tienen sanaciones que nosotros no podemos explicar*”⁸³).

Para enriquecer este texto haciendo seguimiento al fenómeno socrático, con las perspectivas conceptuales de ciertas doctrinas, complementaremos el argumento que aduce el “médium” brasilero Hercilio Maes en comunicación con un espíritu autodenominado Ramatís, el cual le explica el medio o forma por la cual opera el fenómeno de *la voz directa* (el cual aduce Sócrates experimentaba desde su niñez) en una comunicación así:

⁸¹ “ejemplo de ello es la manera de expresarse un tipo de Oráculo en una iglesia colombiana con alcance global (Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional), en la cual aducen los individuos la manifestación de Dios enviando un mensaje a través de un individuo –especie de médium- y el cual se manifiesta posteriormente aduciendo el cumplimiento de este”. Comillas mías.

⁸² Religiosa suiza 1848 al 1924 en Cartagena de Indias (Colombia), fundadora de las Franciscanas Misioneras de María Auxiliadora.

⁸³ Tomado de History Channel, *Milagros Decodificados.*, episodio 6, parte III.

“...Vosotros no ignoráis que la mente funciona en planos cuyas oscilaciones están por encima del campo vibratorio de la atmósfera física; la mente, pues, vibra en el éter, mientras que la voz vibra en el aire. Cuando los espíritus quieren hablar con los encarnados, necesitan un elemento intermediario que les baje el tono vibratorio de la “voz etérica”, y la haga repercutir de modo audible en el ambiente del mundo material. Ese elemento vibrador, que conocéis es el que fue explicado anteriormente, el ectoplasma, sustancia fluídica de origen psíquico, exudada por el médium a través de los centros de fuerzas de su periespíritu, en conjugación con el sistema nervioso del cuerpo físico”⁸⁴.

En este orden de ideas, resultaría ser para la doctrina del espiritismo el caso fenoménico de Sócrates el equivalente a un médium con capacidad involuntaria de permitir a través de sus condiciones naturales, contener en sí los medios para la producción del fenómeno de la voz directa del δαῖ μων.

Por tanto, desde tiempos del orfismo y del animismo, se remonta la creencia y las vivencias hasta la actualidad de la fe en *Dios(es)* y el *Alma* o *Espíritus*, presentados y expuestos de manera personal e impersonal. Sin embargo, ha sido un tema que ha acompañado a la humanidad desde la antigüedad y en la actualidad sigue estando en cuestión el tema de la fe y de los conceptos de Dios y alma; los cuales aún no son finiquitados o resueltos con claridad. Y, en esta, como una de las tantas épocas que han pasado y que pasará, formará parte de un compendio conceptual de la historia de la filosofía, la teología y en general del pensamiento humano, con miras a ser aclarado y mejorados los conceptos en la posteridad.

⁸⁴ “tomado del libro: ESCLARECIMIENTOS DEL MAS ALLA., *El fenómeno de la “voz directa”*. Buenos Aires; edit. Kier S.A. 1998.

6. Bibliografía.

- RICKEN, Friedo. *Filosofía de la edad antigua*. Barcelona; edit. Herder. 1990.
- GUTHRIE, W. K. C. *Historia de la filosofía griega*. Madrid; edit. Gredos. 1990.
- CALONGE, J. *Diálogos*. Madrid; edit. Gredos. 1981.
- ROHDE, Erwin. *Psique*. México, D.F.; edit. Fondo de Cultura Económica. 2006.
- JAEGER, Werner. *La teología de los primeros filósofos griegos*. Santa fe de Bogotá, D.C.; edit. Fondo de Cultura Económica. 1997.
- KARDEC, Allan. *El libro de los espíritus*. México; edit. Diana. 1969.
- MAES, Hercilio. *Esclarecimientos del más allá*. Buenos Aires; edit. Kier. 1998.
- Biblia. Santa fe de Bogotá; edit. Terranova Editores. 1994. (versión católica).
- Biblia. Brookliyn, New York; edit. Watchtower Bible And Tract Society Of New York, INC. 1987.

