

Reflexiones de ateísmo e *increencia* en torno al fragmento del *Sísifo* (DK 88, B25)

Ramón Soneira Martínez¹

Recibido: 9 de octubre de 2017 / Aceptado: 17 de enero de 2018

Resumen. En este trabajo se busca analizar el fragmento DK 88, B25 como fuente del ateísmo y la *increencia* en la Grecia Antigua. Tras una breve descripción de los distintos debates que ha suscitado el fragmento, se analizan las distintas ideas y posiciones filosóficas que aparecen en él. Un análisis pormenorizado del texto nos permite observar muchas de las teorías filosóficas vigentes que componían el pensamiento de la segunda mitad del s. V a.C. Una gran mayoría de ellas provienen del desarrollo de la llamada teología natural que se construye en oposición teísta a la teología de los poetas. En el s.V a.C., concretamente en Atenas, dicha teología natural se extiende por los círculos intelectuales, lo que desemboca en una puesta en tela de juicio de la práctica ritual y la existencia de los dioses. Esto da lugar a posiciones irreligiosas y ateas, al menos ateas estrictas, como las que se pueden apreciar en el fragmento DK 88, B25.

Palabras clave: Ateísmo, irreligiosidad, Atenas, Grecia Antigua, *increencia*.

[en] Some thoughts about atheism and unbelief in the *Sisyphus* fragment (DK 88, B25)

Abstract. In this paper is analyzed the fragment DK 88, B25 as a source of atheism and unbelief in Ancient Greece. After a description of the different studies that have been done of the fragment, we should focus the analysis in the different ideas and philosophical positions of the fragment. A detailed study of the text shows us many of the philosophical theories that compose the thought of the mid-fifth century BC. Those ideas are developed from the natural theology that is constructed in theistic opposition to the theology of the poets. In the mid-fifth century BC, specifically in Athens, this natural theology is expanded towards the Athenian intellectual circles that relativize the ritual practice and the existence of the gods. This is the cause of the irreligious and atheism positions that we can see in the fragment DK 88, B25.

Keywords: Atheism, irreligiosity, Athens, Ancient Greece, unbelief.

Sumario. 1. Introducción. 2. El debate historiográfico en el análisis del fragmento. 3. Análisis del fragmento. 3.1. La primera edad del ser humano. 3.2. Creación de las leyes. 3.3. Invención de los dioses. 3.4. La noble mentira y la dulce doctrina. 3.5. Los fenómenos celestes y el temor como presencia divina. 4. Reflexiones finales. 5. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Soneira Martínez, R. (2018), Reflexiones de ateísmo e *increencia* en torno al fragmento del *Sísifo* (DK 88, B25), en *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 23, 279-303.

¹ Instituto de Ciencias de las Religiones. Universidad Complutense de Madrid (España).
Correo electrónico: rsoneira@ucm.es

1. Introducción

El fragmento DK 88, B25, al que tradicionalmente se ha atribuido el título de *Sísifo*, es uno de los textos datados en el s. V a.C. que más controversia ha suscitado en torno al estudio del ateísmo, la irreligiosidad y la *increencia* en la Antigüedad. Nos referimos a un texto de 42 trímetros yámbicos cuya autoría ha estado bajo disputa en las últimas décadas. Se trata de un debate que ha desembocado en dos posturas generales, o bien atribuir su autoría a Critias, familiar de Platón y uno de los Treinta Tiranos, o bien a Eurípides, uno de los dramaturgos más importantes de la Antigüedad. Este debate se desarrolla no solo en torno a la autoría del texto, sino también al propio género literario, como veremos. A pesar de que está asentada la idea de que es un fragmento de una obra teatral, se discute si se trata de una comedia o de una tragedia. En este trabajo, no nos centraremos en el estudio de la naturaleza del texto y apenas nos referiremos a las cuestiones que se desarrollan en torno a la autoría². Apostaremos por una tercera vía, cada vez más presente en los estudios de este fragmento, que defiende una mayor aproximación a las ideas filosóficas y religiosas del texto, sea cual fuere su género o su autor.

Sin embargo, las discusiones académicas han ido más allá. En el propio análisis de las ideas del fragmento se ha desarrollado, igualmente, un debate historiográfico realmente interesante que discurre por la definición de los argumentos esgrimidos en el fragmento bajo una naturaleza atea o irreligiosa. Todo ello posibilita que podamos ofrecer nuevos análisis en relación con este fragmento con el objetivo de estudiar las tesis que aparecen en el texto relacionadas con el origen de la religión y su relación con el contexto filosófico y religioso del momento. Para ello, reflexionaremos en torno a un nuevo marco del estudio de la *increencia* basado en la contextualización del hecho religioso y las posturas irreligiosas que se desarrollan dentro de la tradición filosófica y religiosa griega, concretamente en el círculo intelectual de la polis de Atenas de la segunda mitad del siglo V a.C. Se trata de un periodo histórico convulso y lleno de cambios sociales y políticos que permitieron el desarrollo de posturas diversas y complejas frente a los elementos religiosos del contexto griego, sobre todo, frente a la naturaleza de los dioses y su posición ontológica en el pensamiento griego.

2. El debate historiográfico en el análisis del fragmento

Las ideas que se esgrimen en el fragmento DK 88, B 25 han generado cierta controversia que ha llevado a los estudiosos a analizar las características del texto. No solo se ha realizado un estudio de las ideas, sino también de los aspectos formales, como son los elementos estilísticos o los elementos lingüísticos. Todo ello ha generado interesantes debates académicos en torno a la naturaleza del texto que se han centrado en dos ideas principalmente: la autoría del texto y su género literario. Debemos por tanto introducirnos, aunque sea brevemente, en dicha controversia para comprender cuáles han sido los principales análisis del fragmento.

² Sobre la autoría del fragmento destacan Sutton, 1981, 33-38; Davies, 1989, 16-32; Kahn, 1997, 247-262 y Whitmarsh, 2014, 109-126.

En cuanto a la autoría, podemos dividir la tradición historiográfica en dos momentos de distinta cronología. Durante el periodo antiguo, se desarrollaron dos vertientes historiográficas distintas. Por un lado, los escritos de Sexto Empírico, quien afirma que el autor del fragmento es Critias³. Por otro lado, estaría Aecio quien afirma que el autor es Eurípides⁴. Ambas corrientes se apoyan en otros autores de la Antigüedad como afirman Davies y Sutton⁵.

Diferentes estudiosos se han dedicado a discutir cuál de las dos posiciones era la correcta. Tradicionalmente cabe destacar al filólogo Ulrich Von Wilamowitz-Moellendorf quien afirmaba que la obra *Sísifo* acompañaba a la trilogía trágica compuesta por *Piritoo*, *Tenes* y *Radamantis* escritas por Critias tras su vuelta del exilio en el 411 a.C⁶. Aun así, estas tres obras también han suscitado un debate en torno a la autoría. El hecho de que J. Kuiper⁷ afirmara que *Piritoo* debió ser escrita por Eurípides, debido a sus elementos estilísticos, supuso una crítica a la teoría de Wilamowitz que fue utilizada por Dihle para afirmar que Eurípides era el verdadero autor del texto⁸.

Para Dihle, el fragmento del *Sísifo* debió ser escrito por Eurípides en el 415 a.C. junto a *Alejandro Palamedes* y *Las troyanas*. Su teoría se basa en la relación de los temas tratados destacando la idea de la naturaleza de los dioses y su relación con la justicia divina⁹. Además, si mantenemos que Eurípides es el autor, los argumentos ateístas o irreligiosos perderían relevancia, ya que el dramaturgo era un autor defensor de las prácticas religiosas, del sentimiento religioso y de las creencias religiosas. Por tanto, a las ideas que aparecen en el texto en boca de Sísifo, no se les puede conceder veracidad ya que es un personaje literario y no es la opinión real del autor. Se trata de una idea recogida por Dihle de trabajos como el de Drachmann¹⁰. El propio Dihle añade que el hecho de atribuir a Critias la autoría del *Sísifo* se debe a la visión negativa que la historiografía clásica, a través de Sexto Empírico, había generado en torno a uno de los Treinta Tiranos¹¹, un argumento que ha sido compartido por autores posteriores como Pechstein o Kahn¹². Sin embargo, esta postura ha recibido igualmente sus críticas por parte de otros autores como Whitmarsh sobre todo por esa relación “moderna” entre la “mala política” y el ateísmo¹³.

En cualquier caso, la postura de Dihle suponía una posición novedosa ya que buscaba dos elementos: eliminar la asociación de Critias con el fragmento y eliminar, a su vez, el análisis de las ideas que aparecen en el texto como ateas mediante el estudio, no solo de la tradición historiográfica y temática, sino también de los aspectos estilísticos. La historiografía moderna ha quedado dividida frente a la posición de Dihle. Algunos autores han mantenido que Critias es el verdadero autor del fragmen-

³ S.E. *Adv. Math.* IX 54.

⁴ Plu. *De Placitis Philosophorum*, 880E.

⁵ Davies 1989, 25s y Sutton 1981, 35. Ambos autores hacen referencia a otras fuentes antiguas entre las que destacan las obras de Teófilo de Antioquía (*Epist. ad Autolyicum*, 3.7) quien afirma la autoría de Critias, y Eusebio (*PE* 14) o Galeno (19.250) quienes referencian la autoría de Eurípides.

⁶ Wilamowitz, 1875, 161s.

⁷ Kuiper, 1907, 354-385.

⁸ Dihle, 1977, 28-42.

⁹ Dihle, 1977, 28-42.

¹⁰ Drachmann, 1922, 45.

¹¹ Dihle, 1977, 28-42.

¹² *Cfr.* Pechstein, 1998, 318 y Kahn, 1997, 249.

¹³ Whitmarsh, 2014, 113.

to mientras que otros han continuado las postulaciones de Dihle defendiendo la autoría de Eurípides¹⁴.

Por otro lado, la cuestión del género literario también ha supuesto un importante debate en el análisis del fragmento del *Sísifo*. Las posturas historiográficas se dividen en dos, o bien el texto se trata de una tragedia, o bien de una comedia. Distintos autores han discutido cuál debe ser el género dramático más acorde a este escrito. Para ello, se han centrado en el análisis de los elementos lingüísticos y estilísticos. Uno de los más relevantes es la presencia del diminutivo *χωρίων* en el verso 39. La presencia de un diminutivo como este nos invita a pensar que se trata de una comedia, ya que el uso de este tipo de construcciones lingüísticas es característica del género satírico¹⁵. Si se concluye que es esto último, una comedia, el estudio de la veracidad de las ideas irreligiosas debe analizarse con la prudencia de la sátira y la ironía, como apunta Whitmarsh¹⁶. Sin embargo, es cierto que simplemente el análisis de este diminutivo no es una prueba concluyente, ya que existen casos donde esta construcción lingüística aparece en el género de la tragedia como en la obra de Eurípides *Orestes* verso 42 o en *Las suplicantes*, del mismo Eurípides, en el verso 110, tal y como observa Sutton¹⁷.

En cuanto a lo que se refiere a nuestro trabajo, el hecho de infravalorar las posturas irreligiosas, como en las teorías de Dihle y sus seguidores que han tratado de reducirlas a lo satírico o lo literario, demuestra, como apunta Whitmarsh¹⁸, que el debate entre si existían o no las posturas irreligiosas en la segunda mitad del s. V a.C. se ha visto influenciado por pensamientos contemporáneos y por una tradición historiográfica que se ha alejado de la naturaleza contextual del texto. Por ello, el análisis del fragmento debe centrarse no tanto en la deducción de la autoría del texto ni en la observación de los elementos lingüísticos, sino más bien en la reflexión de las ideas que aparecen en él. No se trata de infravalorar la importancia de dichos elementos, sino de centrar el estudio en aspectos ideológicos y de construcción de pensamiento. Incluso si afirmamos que la obra es una comedia, dicha postulación nos invita a reflexionar sobre el humor y su interpretación, pues el humor, al igual que cualquier construcción de discurso, depende del desarrollo de las ideas de su cronotopo. Así, si estamos de acuerdo en que este fragmento pertenecía a una obra teatral, sea del género que fuere y haya sido escrita por Critias o Eurípides, el simple hecho de ser expuesta al público presupone una familiarización con estos argumentos en el discurso colectivo¹⁹. Debe ser así, aunque sea humor, pues para hacer sátira también se necesita una serie de presupuestos, una serie de ideas, que generen una reacción humorística. Toda esta reflexión nos invita a adentrarnos en el análisis del fragmento DK 88, B25.

¹⁴ Entre las posturas a favor de la autoría de Critias destacan Sutton, 1981, 33-38; Davies, 1989, 28; Whitmarsh, 2014, 112; mientras que entre las que defienden la autoría de Eurípides cabe señalar a Scodel, 1980, 124-128 y Kahn, 1997, 249.

¹⁵ Cfr. Drachman, 1922, 45; Dihle, 1977, 37; Scodel, 1980, 124; Sutton, 1981, 39; Davies, 1989, 29.

¹⁶ Whitmarsh, 2014, 114.

¹⁷ Sutton, 1981, 36.

¹⁸ Whitmarsh, 2014, 114.

¹⁹ Bremmer, 2010, 38.

3. Análisis del fragmento

“Alguien, por vez primera, persuadió a los hombres a creer que existe una estirpe de dioses”. Con estas palabras finaliza el fragmento DK 88, B25, unas palabras que nos resultan realmente interesantes para el estudio de la *increencia* en la Grecia Antigua. Es cierto que ha desarrollado un gran debate académico en torno a la validez o no de las ideas ateístas. El debate en torno al género literario ha tendido a resolverse hacia la invalidez de estas ideas ya que, si partimos de que el texto es un fragmento de una comedia debe interpretarse con sarcasmo o ironía, mientras que si analizamos el fragmento como parte de una tragedia, las argumentaciones se ponen en boca de Sísifo, y, por ende, el autor del fragmento no tiene por qué compartirlas, lo que imposibilitaría saber si el autor, sea Critias o Eurípides, fue ateo o no. Sin embargo, como afirma Sutton²⁰, los defensores de estas teorías como Dihle o Harald Patzer no ofrecen una teoría alternativa convincente. Por otro lado, autores como Emily Kearns²¹ defienden que no existe ni ironía ni paradoja en el fragmento sino una teoría plausible de la idea del primer inventor y los orígenes de un cambio cultural avanzado relacionado con Demócrito y los fenómenos celestes, mostrando a Sísifo como aquel que desafía a los dioses.

Para conocer cuáles son esas ideas que aparecen en este texto y si podemos o no atribuirles una naturaleza atea o irreligiosa, propongo que nos acerquemos al texto y analicemos cuáles son las argumentaciones que en la tradición historiográfica se han considerado proyecciones de un pensamiento irreligioso:

S.E. *Adv. Math.* IX, 54. Κριτίας δὲ εἷς τῶν ἐν Ἀθήναις τυραννησάντων δοκεῖ ἐκ τοῦ τάγματος τῶν ἀθέων ὑπάρχειν φάμενος, ὅτι οἱ παλαιοὶ νομοθέται ἐπίσκοπόν τινα τῶν ἀνθρωπίνων κατορθωμάτων καὶ ἀμαρτημάτων ἐπλασαν τὸν θεὸν ὑπὲρ τοῦ μηδένα λάθραι τὸν πλησίον ἀδικεῖν, εὐλαβοῦμενον τὴν ὑπὸ τῶν θεῶν τιμωρίαν. ἔχει δὲ παρ’ αὐτῶι τὸ ῥητὸν οὕτως

< ΣΙΣ.> ἦν χρόνος ὅτ’ ἦν ἄτακτος ἀνθρώπων βίος
καὶ θηριώδης ἰσχύος θ’ ὑπηρετής,
ὅτ’ οὐδὲν ἄλλο οὔτε τοῖς ἐσθλοῖσιν ἦν
4 οὔτ’ αὖ κόλασμα τοῖς κακοῖς ἐγίγνετο.
κᾶπειτά μοι δοκοῦσιν ἄνθρωποι νόμους
θέσθαι κολαστάς, ἵνα δίκη τύραννος ἦι
< * - ~ - * > τὴν θ’ ὕβριν δούλην ἔχη·
8 ἐζημιῶτο δ’ εἴ τις ἐξαμαρτάνοι.
ἔπειτ’ ἐπειδὴ τὰφανῆ μὲν οἱ νόμοι
ἀπειργον αὐτοὺς ἔργα μὴ πράσσειν βίαι,
λάθραι δ’ ἔπρασσον, τηνικαῦτά μοι δοκεῖ
12 <πρῶτον> πυκνὸς τις καὶ σοφὸς γνώμην ἀνήρ
<θεῶν> δέος θνητοῖσιν ἐξευρεῖν, ὅπως
εἴη τι δεῖμα τοῖς κακοῖσι, κἂν λάθραι
πράσσωσιν ἢ λέγωσιν ἢ φρονῶσί < τι >.

²⁰ Sutton, 1981, 35.

²¹ Kearns, 2010, 36.

- 16 ἐντεῦθεν οὖν τὸ θεῖον εἰσηγήσατο,
ὡς ἔστι δαίμων ἀφθίτῳ θάλλων βίῳ
νόῳ τ' ἀκούων καὶ βλέπων, φρονῶν τε καὶ
προσέχων τὰ πάντα καὶ φύσιν θεῖαν φορῶν,
20 ὅς πᾶν {μὲν} τὸ λεχθὲν ἐν βροτοῖς ἀκού<σ>εται,
<τὸ> δρώμενον δὲ πᾶν ἰδεῖν δυνήσεται.
ἐὰν δὲ σὺν σιγῇ τι βουλευῆς κακόν,
τοῦτ' οὐχὶ λήσει τοὺς θεοὺς· τὸ γὰρ φρονοῦν
24 ἔνεστι. τ<οιοῦτ>ους δὲ τοὺς λόγους λέγων
διδαγμάτων ἥδιστον εἰσηγήσατο
ψευδεῖ καλύψας τὴν ἀλήθειαν λόγῳ.
<ν>αίει<ν> δ' ἔφασκε τοὺς θεοὺς ἐνταῦθ' ἵνα
28 μάλιστ' ἄ<ν> ἐξέπληξεν ἀνθρώπους ἢ ἄγων,
ὅθεν περ ἔγνω τοὺς φόβους ὄντας βροτοῖς
καὶ τὰς ὀνήσεις τῷ ταλαιπώρῳ βίῳ,
ἐκ τῆς ὑπερθε περιφορᾶς, ἴν' ἀστραπᾶς
32 κατεῖδεν οὔσας, δεινὰ δὲ κτυπήματα
βροντῆς τό τ' ἀστερωπὸν οὐρανοῦ σέλας,
Χρόνου καλὸν ποίκιλμα, τέκτονος σοφοῦ,
ὅθεν τε λαμπρὸς ἀστέρως στείχει μύδρος
36 ὃ θ' ὑγρὸς εἰς γῆν ὄμβρος ἐκπορεύεται.
τοίους πέριξ ἔστησεν ἀνθρώποις φόβους,
δι' οὓς καλῶς τε τῷ λόγῳ κατώικισεν
τὸν δαίμων' οὗτος ἐν πρέποντι χωρίῳ,
40 τὴν ἀνομίαν τε τοῖς νόμοις κατέσβεσεν.
καὶ ὀλίγα προσδιελθὼν ἐπιφέρει·
οὕτω δὲ πρῶτον οἶομαι πεῖσαι τινα
θνητοὺς νομίζειν δαιμόνων εἶναι γένος²².

En cuanto a su traducción:

S.E. *Adv. Math.* IX, 54. También Critias, uno de los que ejercieron la tiranía en Atenas, parece haber pertenecido al grupo de los ateos, ya que afirmó que los antiguos legisladores forjaron la divinidad como una suerte de supervisor de los aciertos y errores humanos, a fin de que nadie hiciera, en secreto, ninguna injusticia a su prójimo, para guardarse del castigo divino. Sus palabras son como sigue:

- Un tiempo hubo en que la vida del hombre no tenía orden,
era una vida bestial, de la fuerza esclava,
una época en que no había un premio para los buenos
4 ni tampoco un castigo para los malvados.
Después, según creo, los hombres establecieron
leyes punitivas, de modo que fuese justicia
un soberano imparcial para todos y la insolencia, su esclava.

²² El fragmento ha sido tomado de la edición realizada por Davies (1989) ya que realiza algunos cambios en la edición interesantes. Aun así, es una edición muy cercana a la realizada por Snell (1986), como afirma el propio Davies (1989, 16).

- 8 Así recibía castigo todo el que erraba.
 Tiempo después, pues las leyes impedían,
 por su fuerza, cometer a los hombres crímenes manifiestos,
 aunque, “a escondidas”, seguían cometiéndolos, entonces,
- 12 yo creo que, por vez primera, un hombre astuto y sabio de mente
 inventó, en bien de los hombres, el miedo a los dioses,
 para que los malvados temieran, si cometían, “a escondidas”,
 alguna maldad, de obra, palabra o pensamiento.
- 16 Introdujo, por tanto, la noción de divino, diciendo
 que existe un dios, floreciente de vida inmortal,
 que oye y que ve con la inteligencia, que posee una mente
 y rige el universo, revestido de divina natura.
- 20 Este dios oirá cuanto, entre los hombres, se dice,
 y tendrá poder para ver todas sus acciones.
 Si, por acaso, maquinan, en silencio, alguna maldad,
 no escapará a la atención de los dioses. Porque en ellos
- 24 hay providencia. Con estas razones,
 introdujo la más dulce doctrina,
 ocultando la verdad con falso argumento.
 Decía que los dioses habitan allí en donde
- 28 más podrían aterrorizar a los hombres,
 de donde, según comprendió, proceden los temores humanos,
 las dificultades de sus miserables vidas:
 de la esfera suprema, en donde veía surgir
- 32 el relámpago y oía el horrísono fragor
 del trueno y la faz estrellada del cielo,
 hermoso retablo de Crono, el sabio artesano,
 por dónde camina, esplendente, la masa ardiente del sol
- 36 y de donde cae a la tierra la húmeda lluvia.
 Tales terrores puso alrededor de los hombres,
 mediante los cuales asentó firmemente, con sus razones,
 el poder divino y en el sitio adecuado,
- 40 y extinguió, con las leyes, la ilegalidad que reinaba.
 (...) De ese modo, yo creo, que alguien, por vez primera, persuadió
 a los hombres a creer que existe una estirpe de dioses²³.

En una lectura general del texto entendemos perfectamente que dicho fragmento es producto de su tiempo. Sin posicionarnos en cuanto a quién fue el autor realmente del texto, su datación no puede ser anterior a 456 a.C., como afirma Kahn²⁴ atribuyendo la obra *Prometeo* a Esquilo y afirmando la clara influencia de Anaxágoras en el fragmento del Sísifo. La figura de Esquilo es clave igualmente por la acuñación del término átheos. No hay que olvidar que la primera vez que observamos dicho término para referirse a una persona que no cree en los dioses se encuentra en *Los*

²³ La traducción ha sido tomada de *Sofistas. Obras*, Madrid, 2007, edición de Antonio Melero Bellido, 362-364. La construcción “a escondidas” (λάτρηται) sustituye “a ocultas” de la traducción original para obtener un mayor sentido en el texto.

²⁴ Kahn, 1997, 258.

Persas de Esquilo representada en 472 a.C.²⁵ Se inicia, así, una nueva significación del término ateo, como observa Burkert²⁶, que está presente en otros autores contemporáneos como Tucídides²⁷. Igualmente debemos tener en cuenta que las reflexiones y argumentaciones que se dan en el texto no son producto de un solo autor, sino que son el reflejo de distintas teorías sobre el origen de la cultura y la naturaleza de los dioses que estaban presentes en la segunda mitad del s. V a.C., tal y como apunta Sutton²⁸. Así, en el fragmento, podemos observar posiciones filosóficas que habían sido acuñadas ya con los filósofos presocráticos.

Si situamos el fragmento del *Sísifo* en la segunda mitad del s.V a.C., podemos comprender por qué este texto es resultado de su tiempo. Este periodo, concretamente en Atenas, supone un momento de crisis social y política a todos los niveles, incluido el aspecto religioso. El desarrollo de la Guerra del Peloponeso, así como la peste, suponen dos acontecimientos de primer orden para comprender la desestabilización que sufre la polis en este periodo. Autores, como el citado Tucídides, nos han permitido conocer este momento convulso cuya naturaleza es tan plural y compleja que llega también al ámbito religioso. Morían incluso aquellos que honraban a los dioses, sin distinción²⁹.

En este contexto de crisis, la religiosidad se transforma y comienzan a aparecer posiciones irreligiosas que construirán las bases del ateísmo occidental en la Antigüedad, al menos hasta la llegada del cristianismo. Con autores como Pródico de Ceos, Protágoras o Critias surgen las argumentaciones ateas e irreligiosas, un hecho que, como afirma Burkert, “no se puede pasar por alto ni excluir”³⁰. Tanto es así que muchas de las posturas filosóficas irreligiosas de estos autores están reflejadas en el *Sísifo*. El ateísmo surge en este periodo como posición filosófica y los autores contemporáneos así lo reflejan. Es importante recordar aquí las palabras de Platón sobre el ateísmo y su tipología³¹. Incluso autores como Sedley llegan a defender todo un movimiento ateo “*underground*”, escondido, en la segunda mitad del s.V a.C. en Atenas basándose en los escritos de *Leyes* de Platón principalmente³². Lo cierto es que tan de calado son las posiciones filosóficas irreligiosas en este periodo que algunos autores han realizado un estudio comparativo entre estas argumentaciones y las argumentaciones que se esgrimen en el ateísmo moderno decimonónico, en ocasiones, con resultados muy interesantes en los que aparece relacionado el control social y el temor³³.

En cualquier caso, el fragmento es el resultado del desarrollo del pensamiento filosófico que ahora no solo se preocupa por la naturaleza sino también por el *arché*, por el origen del ser humano y su desarrollo histórico ligado a la naturaleza de los

²⁵ A. *Pers.* 497-499.

²⁶ Burkert, 2007, 417.

²⁷ Th. II 53 4.

²⁸ Sutton, 1981, 33.

²⁹ Th. II 53 4.

³⁰ Burkert, 2007, 417.

³¹ Pl. *Leg.* 948c: “Pero ahora, cuando una parte de los hombres, como venimos sosteniendo, no cree en absoluto que haya dioses, otros que piensan que no se ocupan de nosotros y, por último, la opinión de los que son mayoría y los peores es que si reciben pequeños sacrificios y lisonjas los ayudan a apoderarse ilícitamente de muchos bienes materiales y los liberan en muchas ocasiones de grandes castigos.” Traducción tomada de Platón, *Diálogos IX. Leyes*. Madrid, 1999, edición de Francisco Lisi, 305-306.

³² Sedley, 2013, 332-335.

³³ Davies, 1989, 30.

dioses y la religión. Es cierto que ya autores presocráticos o jónicos, como Anaximandro, trataron el origen del ser humano cambiando las bases míticas teogónicas por unas argumentaciones biológicas³⁴. Se trata de una primera ruptura con las bases teológicas de los autores de la épica griega como Homero o Hesíodo. No se establece una negación de lo divino, sino que la manifestación de este elemento se configura de manera distinta. Ya no son deidades, ahora es un concepto neutro, “lo divino” (*theion*). Dicha configuración es un proceso plural, ya que la definición de lo divino es distinta y diversa dependiendo del autor presocrático al que nos refiramos³⁵. Por ejemplo, para Anaximandro lo divino se caracteriza por lo indefinido (*apeiron*) aquello que es origen de todas las cosas y que nunca envejece, siendo así un elemento “divino”³⁶. Mientras, Anaxímenes afirma que “el aire es dios”³⁷. Podríamos continuar así con el resto de filósofos presocráticos, sin embargo, cabe destacar dos autores que realizan la postura más crítica a la “teología de los poetas”, término utilizado por Burkert³⁸: Jenófanes y Heráclito. El primero de ellos realiza una importante crítica al antropomorfismo³⁹ y a las acciones de los dioses⁴⁰, mientras que el segundo critica la praxis ritual religiosa⁴¹.

Todas estas reflexiones sitúan las bases para una crítica de la concepción religiosa que se presenta en esa teología de los poetas antes citada. Con la llegada de los sofistas, la crítica será aún mayor introduciendo conceptos no solo naturales y en torno a los elementos de la *physis*, sino también referidos a aspectos morales y éticos colocando en el punto de debate al ser humano y su relación con lo divino⁴². Aparecen posturas irreligiosas de mayor calado, como la posición escéptica de Protágoras en su obra perdida *Sobre los dioses* que fue finalmente quemada en el Ágora de Atenas, como nos cuenta Diógenes Laercio⁴³. De hecho, existen interesantes relaciones con las palabras de Protágoras en torno a la ley y el origen de la política que aparecen en el diálogo platónico de su mismo nombre o incluso en el *Prometeo encadenado*⁴⁴. Por otro lado, destaca Pródico y sus teorías en torno al origen de los dioses como proyecciones de las labores primarias de las sociedades humanas como la agricultura⁴⁵, una teoría estudiada entre otros por Henrichs⁴⁶. Todas estas reflexiones escépticas y alternativas a la teogonía de la épica griega son una de las principales influencias del fragmento. Finalmente, están presentes en el texto teorías que nos recuerdan a Demócrito y su relación entre los dioses y los fenómenos naturales bajo su teoría

³⁴ Kahn, 1997, 249.

³⁵ Destaca la obra de Jaeger (1952) como una de las mejores recopilaciones de los argumentos teológicos de los distintos autores presocráticos. En su obra puede apreciarse la configuración plural y diversa de los límites de lo divino en el pensamiento mítico-religioso de los filósofos presocráticos.

³⁶ Anaximand. DK 12, A 11.

³⁷ Anaximenes. DK 13, A 10.

³⁸ Burkert, 2007, 330.

³⁹ Xenoph. DK 21, B 15/B 16.

⁴⁰ Xenoph. DK 21, B 11/B 12.

⁴¹ Heraclit. DK 22, B 5.

⁴² Cfr. Durán López, 2011, 406.

⁴³ D.L. IX 51-52. Es cierto que el relato de la quema de los libros, así como del exilio, son seguramente relatos que nacen un siglo después de los hechos a manos de Timón de Fliunte, como bien apunta Durán López (2011, 413).

⁴⁴ Whitsmarsh, 2014, 110.

⁴⁵ S.E., *Adv. Math.* IX, 18.

⁴⁶ Henrichs, 1975, 111.

de la divinización de los procesos meteorológicos que infundían temor en los seres humanos⁴⁷.

Todo ello influye de manera importante en el fragmento del *Sísifo*, un texto que nos muestra claramente una posición irreligiosa frente a la teología de los poetas. Estamos ante un ejemplo de lo que se ha considerado “ateísmo estricto”⁴⁸, una posición irreligiosa hacia la naturaleza de la divinidad o divinidades que se resuelve con una postura religiosa distinta a la hegemónica. Como afirma Sullivan, un ateísmo confeso no tiene por qué ser siempre antirreligioso⁴⁹. Incluso para este autor, el fragmento da razones por las cuales la religión es algo positivo como herramienta de construcción de la cultura, la ley y por ende la civilización. Aun así, en el fragmento se utilizan posturas irreligiosas para refrendar una idea distinta de religión, entendida como construcción humana, para llevar a cabo el progreso civilizatorio de la humanidad debido a esa transición de la edad bestial a una sociedad civilizada.

3.1. La primera edad del ser humano:

El fragmento se inicia con la descripción de una etapa primigenia del ser humano que es calificada como una “vida bestial”, relacionada con el reino animal. Una vida “sin orden” (θηριώδης) y sobre todo una vida en la que no existía un “premio” (ἄθλον) para aquellas personas que eran buenas “ni tampoco un castigo (κόλασμα)” para aquellas que eran malvadas. Es realmente interesante como se define una vida sin orden, caótica, por la falta de una retribución⁵⁰ en función de la naturaleza ética de los grupos humanos y como esta situación sin orden se resuelve con la llegada de las leyes, ya que establecen dicha retribución, ya sea positiva o negativa, premio o castigo. En este caso son las leyes las que establecen las normas retributivas de lo que está bien y lo que no.

Así, cuando nos referimos a retribución como categoría conceptual, hacemos hincapié en dos naturalezas distintas. Por un lado, una naturaleza política nacida de la construcción de un cuerpo de leyes que legislan aquellos actos que son delito y por tanto construye un canon de la praxis cívica. Dicha concepción está plenamente presente en los versos posteriores. Sin embargo, la segunda naturaleza del concepto de retribución no debe considerarse menos importante. La retribución es igualmente un concepto aplicable a distintos contextos religiosos. En la gran mayoría de las religiones existe una retribución para las acciones positivas y negativas que construyen el marco práctico de la sociedad. En muchas ocasiones podemos observar dicha retribución tras la muerte, desde conceptos más cercanos a la tradición judeocristiana como el Juicio Final, hasta conceptos de religiones orientales como la trilogía *karma-samsara-moksa* que se desarrolla en el budismo o en el contexto de otras religiones orientales. En todas ellas las acciones negativas son castigadas y las positivas son recompensadas. No es por tanto casualidad que se defina una sociedad “bestial” (θηριώδης) como aquella que carece de retribución. No solo porque no hay leyes,

⁴⁷ S.E., *Adv. Math.* IX, 24.

⁴⁸ El ateísmo estricto debe entenderse como una postura irreligiosa que se construye en un contexto religioso en el que un teísmo hegemónico es criticado mediante un teísmo distinto al que prevalece en dicho contexto. Este concepto es lo que ha permitido crear el término de “religiones ateas” que define M. Martin (2010, 250-260).

⁴⁹ Sullivan, 2012, 184.

⁵⁰ D. Sutton (1981, 33) observa esa falta de retribución en el primer periodo bestial del ser humano y señala que tras la invención de las leyes y el temor a los dioses se consolida dicha retribución.

sino porque no hay dioses que premien o castiguen. Mejor dicho, no existía la “noción de divino” (τὸ θεῖον), que es introducida posteriormente gracias a un “hombre astuto y sabio de mente (πυκνὸς καὶ σοφὸς γνώμην ἀνήρ)”. Visto así, podemos acercarnos a la teoría de Sullivan que veíamos anteriormente o bien de Lovejoy y Boas: la religión como algo positivo, un pilar de la civilización⁵¹. Sin embargo, no debemos olvidar que el argumento se basa en que es el ser humano quien, al igual que elabora las leyes, construye la noción de divino.

La importancia de esta descripción de la primera etapa de la vida del ser humano como una etapa primitiva y bestial no recae únicamente en cómo se define, sino que está presente en otros autores de su tiempo, lo que nos indica que debía ser una idea presente al menos en el círculo intelectual de la época. Protágoras es uno de estos autores que ya reflexionaban sobre el origen del hombre. En el diálogo platónico homónimo se definen reflexiones que recuerdan en gran medida a las expuestas en el fragmento pues la idea que se desarrolla en el diálogo es que la falta de política causa violencia⁵². Es cierto que existe cierto debate en torno a esta postura de Protágoras debido a que toda esta cuestión habría sido tratada en la obra de Protágoras *Sobre la condición originaria*⁵³, actualmente perdida. Sin embargo, autores, como Dodds, afirman que el título de la obra se creó después a raíz del diálogo platónico⁵⁴. Aun así, ya autores anteriores como Anaximandro mostraban una teoría para explicar el origen del ser humano de manera distinta a la reflexión tradicional antropogónica describiendo un relato mucho más naturalista⁵⁵. El propio Jenófanes afirma: “Pues los dioses no revelaron desde un comienzo todas las cosas a los mortales, sino que éstos, buscando, con el tiempo, descubren lo mejor.”⁵⁶ demostrando de nuevo como el origen de las cosas no recae, al menos únicamente, en la creación divina, sino que los seres humanos también son creadores.

En el caso de Anaxágoras, sus escritos exponen el origen del ser humano como un fenómeno natural y por tanto distinto al de la teología de los poetas⁵⁷. Entre sus discípulos destaca Arquelao, quien afirma que los humanos fueron separados de los animales al legislar, al fundar las leyes⁵⁸, lo que nos recuerda enormemente al fragmento en cuestión. Incluso en Demócrito y Pródico también existen estas posturas, lo que supone que no debe buscarse un solo autor como influencia del *Sísifo*, se trata de una idea que estaba presente al menos desde la segunda mitad del s. V a.C., como afirma Kahn⁵⁹.

Como se puede apreciar, en este fragmento se observa la ruptura que ha habido con la explicación tradicional, de la teología de los poetas, en la cual el origen del hombre se explicaba como el surgimiento de la vida humana a través de seres y estados míticos. El origen de los seres humanos que describe Hesiodo en su obra *Trabajos y Días* es radicalmente distinto a la vida bestial que se presenta en el fragmen-

⁵¹ Cfr. Davies, 1989, 29.

⁵² Pl. *Prt.* 322b.

⁵³ [A1, B55] cfr. C1.

⁵⁴ Cfr. Kahn, 1997, 257.

⁵⁵ Anaximand. DK 12, A10/A11/A30.

⁵⁶ Xenoph. DK 21, B18. La traducción ha sido tomada de *Los filósofos presocráticos I*, Madrid, 1981, Edición de Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá, 298-299.

⁵⁷ Anaxag. DK 59, A 113/B 4.

⁵⁸ Archel.Phil. DK 60, A1, 17/A4, 5.

⁵⁹ Kahn, 1997, 258.

to del *Sísifo*⁶⁰. Mientras que en Hesíodo los dioses crean distintas estirpes de mortales y cada una tiene sus peculiaridades, en el *Sísifo* son los propios seres humanos los que han creado su esencia humana, aquella que les separa de los animales. La civilización se construye gracias a la invención de las leyes (*nomoi*) y, la falta de efectividad de estas provocará la introducción de “lo divino”. Pero primero analicemos la aparición de la retribución legal.

3.2. Creación de las leyes

En una segunda parte del fragmento se explica la transición de esa vida bestial sin orden, que veíamos anteriormente, a una etapa civilizadora gracias a que “los hombres establecieron las leyes”. Como afirmábamos anteriormente, la introducción del corpus legal inicia la sociedad y con ella la retribución política y social que acaba con el periodo sin orden. Lo interesante de esta segunda parte es cómo se establece esa retribución bajo los marcos de poder. En este caso el poder no lo ejerce un soberano sino la propia justicia, que queda representada con la existencia de las leyes. La justicia se convierte así en la estabilizadora de la sociedad debido a su posición de soberana. No solo es simplemente autoridad, sino que es definida como *τύραννος*. El hecho de que se defina a la justicia como tirana y no *βασιλεύς* ha suscitado ciertas reflexiones. Entre las que cabe destacar la postura que defiende el uso de tiranía como término positivo. Para Sullivan⁶¹, el tándem justicia-ley-tirano es comparable a la reflexión que realiza Hipias en torno a la ley justa y tirana por su naturaleza opresora y divisiva que la hace necesaria pero que crea barreras entre las personas que están emparentadas por naturaleza⁶². Igualmente nos recuerda al texto de Píndaro citado en el diálogo platónico *Gorgias* en el que se afirma que la ley es la reina de todos los seres, tanto mortales como inmortales, una soberanía absoluta⁶³, que nos recuerda en gran medida al concepto del *dharmā*. En cualquier caso, se presenta a la justicia como la fuerza opresora necesaria por la cual los seres humanos dejan de cometer actos delictivos, aunque, como veremos, no será suficiente. Según el autor del *Sísifo* tendrá que ser introducido el temor a los dioses para que los seres humanos no cometan delitos en el ámbito privado y con ello no puedan escapar de la justicia.

Esta reflexión en torno a las leyes sigue siendo un argumento que ya estaba presente en autores contemporáneos como Demócrito y su afirmación “actuar mal ocultamente”⁶⁴. El propio Antifonte⁶⁵ establece una relación similar a la del fragmento en referencia a la violación de las leyes y sus consecuencias sociales (vergüenza y castigo) y distingue las leyes accidentales (cívicas) de las necesarias (naturales)⁶⁶. No podemos negar que en el fragmento del *Sísifo* se aprecia un cinismo moral poco común, a diferencia de los escritos en épocas anteriores que trataban esta misma transición civilizadora, al menos desde Hesíodo hasta Heráclito. Para Kahn, los

⁶⁰ Hes., *Op.* 110-200.

⁶¹ Sullivan, 2012, 174.

⁶² Pl. *Prt.* 337c-d.

⁶³ Pl. *Grg.* 484b.

⁶⁴ Democr. DK 68, B 181.

⁶⁵ Sobre Antifonte cabe destacar la obra de Gagarin (2002, 9-36) en la que describe la figura de Antifonte en el contexto de la filosofía de los sofistas poniendo el punto de mira en el término *logos* aplicado a la legislación. Nos permite generar un contexto excelente del periodo que estamos tratando en torno a la naturaleza y desarrollo de las leyes.

⁶⁶ Antipho.Soph. DK 87, B 44.

acontecimientos ocurridos en la segunda mitad del s. V a.C. despiertan una postura cínica distinta a los autores anteriores debido a múltiples causas: políticas, sociales, económicas, etc.⁶⁷. Todo ello provocó un pensamiento escéptico que se desarrolla en este periodo con las posturas filosóficas de autores como Protágoras, Pródico o Demócrito. Incluso para Sullivan, no solo hay cierto cinismo, sino que incluso se construye un discurso paradójico que concuerda con la propia naturaleza del texto, pues se presenta una postura ateísta como una ficción positiva⁶⁸. Los dioses son creados por el ser humano, pero para que la justicia se desarrolle en todos los ámbitos de la sociedad. Esta necesidad de los dioses es el motivo por el cual un “hombre astuto y sabio de mente” introduce el concepto de lo divino y el temor a los dioses.

3.3. Invención de los dioses

En la siguiente parte del texto se anuncia un origen de lo divino distinto, no solo a la citada teología de los poetas, sino también al origen físico o natural que establecían las teorías de los filósofos presocráticos. Lo divino no surge aquí de la naturaleza, sino que se construye como la creación de un hombre *πικνός*, inteligente, astuto. Además, como indica Whitmarsh, existe un paralelismo entre la persona que introduce la noción de divino y la creación de las leyes⁶⁹. No solo un paralelismo ideológico, sino textual, que se aprecia en los versos 38 y 40. Se trata de dos sintagmas iguales compuestos de un núcleo verbal en tercera persona, verbos aoristos, con complementos en acusativo y dativos instrumentales. Estos dativos expresan la transición de una fase a otra. Una primera fase donde se usa la ley (*nomos*) y una segunda fase donde se usa la palabra (*logos*).

La primera pregunta que nos viene a la cabeza es bajo qué modelo se ha construido este hombre inteligente o astuto. Tradicionalmente, una figura de estas características, creadora y benefactora del ser humano, se ha atribuido a Prometeo; sin embargo, dicha figura va cambiando, y en pleno siglo V a.C. la figura del hombre que inventa las leyes, y por ende la retribución, no siempre es positiva. Basta con recordar las palabras de Calicles:

Pero, según mi parecer, los que establecen las leyes son los débiles y la multitud. En efecto, mirando a sí mismos y a su propia utilidad establecen las leyes, disponen de las alabanzas y determinan las censuras. Tratando de atemorizar a los hombres más fuertes y a los capaces de poseer mucho, para que no tengan más que ellos, dicen que adquirir mucho es feo e injusto, y que eso es cometer injusticia: tratar de poseer más que los otros⁷⁰.

En esta afirmación de Calicles no solo es interesante la visión negativa de las leyes que contrasta con lo expresado en el *Sísifo*, sino también cómo el temor y el miedo son elementos igualmente presentes. Esto nos conduce a un paralelismo muy interesante, como señala Sullivan, entre este hombre astuto y Pericles⁷¹. El propio Tucídides pone en valor la figura de Pericles como aquel capaz de infundir miedo a

⁶⁷ Kahn, 1997, 260.

⁶⁸ Sullivan, 2012, 174.

⁶⁹ Whitmarsh, 2014, 115s.

⁷⁰ Pl. *Grg.* 483b-c. Traducción realizada por J. Calonge Ruiz en *Diálogos II*, Madrid 1987, 80.

⁷¹ Sullivan, 2012, 177

sus súbditos⁷². Para otros autores, la introducción de los dioses es un reflejo de la creación de la teología de los poetas y, por tanto, el hombre astuto y sabio de mente podría ser el creador de los dioses en la escritura, Hesíodo. Whitmarsh realiza esta reflexión comparando el fragmento del *Sísifo* con *Trabajos y Días* obteniendo interesantes resultados como la aparición de la idea de omnipresencia y omnisciencia ya en los textos del poeta griego⁷³. Sin embargo, este autor analiza el fragmento desde la perspectiva teatral y ofrece una visión dramática del hombre ingenioso como un reflejo del propio Sísifo mediante una función metaléptica de sí mismo. De hecho, afirma que el verso 26, en el que se describe la acción de introducir (εισηγήσατο) a los dioses, está construida de la misma manera en la que un trágico presentaría a los dioses en su obra⁷⁴.

La figura del hombre astuto, por tanto, no es solo una figura de creación, sino también una figura política de poder. A través del miedo que generaba la noción de divino y su castigo, se da un paso más allá. Ya no solo hay una retribución política a través de las leyes, sino que se crea la retribución divina de la cual no se puede escapar, como no se puede escapar a la naturaleza, a esas “leyes necesarias” que afirmaba Antifonte⁷⁵.

Esto nos devuelve a la reflexión de lo divino a través de la teología natural que contrasta con la teología de los poetas antes citada. El uso del término “dios” (*theós*) como un término singular ha suscitado ciertas posturas que han pretendido ver, no monoteísmo, pero sí un cierto henoteísmo⁷⁶. Es decir, no debe entenderse la singularidad del término divino como un ente personal, sino como una tipología natural. Existen elementos naturales que bajo dicha teología natural son divinizados. Cada autor, como veíamos anteriormente, diviniza un elemento concreto. Es de gran importancia concebir estas reflexiones de los filósofos presocráticos como teología y no solo como filosofía. Tradicionalmente en la historiografía se ha intentado separar el pensamiento prelógico que construye la mitología griega y esa teología de los poetas antes citada del pensamiento que se desarrolla con el nacimiento de la filosofía. Esa transición, que se ha conocido como el tránsito o el paso del *mythos* al *logos*, supone una visión que, bajo mi punto de vista, no define realmente la singularidad y la verdadera naturaleza de esta filosofía presocrática. Esta filosofía, como afirma Bermejo Barrera, es un “pensamiento de tipo religioso”⁷⁷. El hecho de que lo divino haya cambiado su aspecto formal y ahora se hable de elementos impersonales y abstractos no lo hace menos religioso, sino que define el cambio de un teísmo⁷⁸ a otro, es decir, un cambio en la manera de entender la divinidad, de entender *to theion*. Tanto la teología de los poetas como la teología natural poseen su propio teísmo, su manera

⁷² Th. II 65, 8-10.

⁷³ Whitmarsh, 2014, 118s.

⁷⁴ Whitmarsh, 2014, 120s.

⁷⁵ Antipho, Soph. DK 87, B 44.

⁷⁶ Kahn, 1997, 252.

⁷⁷ Bermejo Barrera, 2011, 65.

⁷⁸ El término *teísmo* en este contexto no debe entenderse como la posición filosófica nacida, al igual que el ateísmo europeo contemporáneo, en la Modernidad bajo los términos de una teología cristiana. En este caso teísmo se resignifica como la manera de concebir y definir lo divino (*to theion*) y no como la definición de un pensamiento religioso basado en un Dios personalista, omnipotente y omnisciente característico de las religiones mono-teístas. Sobre el nacimiento y evolución del ateísmo moderno como consecuencia del teísmo europeo moderno y su diversidad tipológica véase Hyman, 2010, 45-60.

de definir la naturaleza de lo divino, y es bajo esta reflexión bajo la cual asentaremos las bases del estudio del ateísmo en el fragmento del *Sísifo*.

En el caso del fragmento DK 88, B 25, lo divino se define como “una mente que rige el universo”. Sobra afirmar la clara influencia que se aprecia aquí de la concepción divina descrita por Anaxágoras bajo el concepto de *nous*⁷⁹, así como de autores contemporáneos como Empédocles. Esta mente que rige el universo define un teísmo en el cual la idea de dios, la divinidad, está presente en todos los planos de la realidad. Es inteligente y organizadora del mundo. Tal es así, que al unirse la idea de retribución divina a este concepto divinizado permite que el miedo al castigo divino sea el causante del ejercicio de la justicia en el ámbito privado. Un dios que todo lo ve y todo lo conoce nos recuerda al famoso trabajo de R. Pettazzoni, *L'onniscienza di Dio*, de 1955 traducido al inglés en el 1956 (*The All-Knowing God*), en el que se analiza esta idea de dios omnipresente en distintos contextos religiosos, incluido el griego⁸⁰.

Queda definida, pues, una divinidad cuya providencia permite que las acciones negativas no pasen desapercibidas. Sin embargo, la gran diferencia que hay en el fragmento del *Sísifo*, frente a las teologías naturales de los filósofos citados, es la adjetivación de esta postura teísta como una “dulce doctrina” que oculta la verdad con “falso argumento”. Nos detendremos a analizar este pasaje.

3.4. La noble mentira y la dulce doctrina

Los versos 25 y 26 son los que convierten a este fragmento en uno de los más interesantes para el estudio de la *increencia* y el ateísmo en la Antigüedad. El teísmo descrito en el fragmento presenta un reflejo de las posiciones teístas de la teología natural, lo que supone un cambio filosófico importante frente a la teología de los poetas. Sin embargo, en el fragmento que estamos analizando, el autor va más allá. No solo describe la divinidad como lo harían los filósofos naturales contemporáneos a su tiempo, sino que además describe esta filosofía, esta “doctrina”, como aquella que oculta la verdad. Una doctrina que se define como “falso argumento”. Por tanto, se produce un avance en la posición irreligiosa. No solo hay una modificación clara de las posiciones teístas de la épica griega debido a las posiciones teístas que se realizan bajo el desarrollo de la teología natural, sino que, además, es calificada como falsa.

Toda esta reflexión ha supuesto debates muy interesantes en la historiografía. Autores de un ateísmo más beligerante han querido ver en este fragmento una prueba inequívoca de la existencia del ateísmo, entendido como ateísmo moderno, en la Antigua Grecia⁸¹. La persuasión, la falsa doctrina y la postura cínica que estos autores han descrito en el fragmento les ha dado pruebas suficientes para afirmar que el fragmento DK 88, B25 es un texto ateo. Por otro lado, autores como Sullivan han querido eliminar esa calificación tajante de ateísmo bajo la afirmación de que esta supuesta falsedad de los argumentos trae con ello una consecuencia positiva, el fin de la *anomia* y la consolidación del orden social⁸².

⁷⁹ Cfr. Pl. *Phd.* 97c.

⁸⁰ Pettazzoni, 1956, 145s.

⁸¹ Cfr. Thrower, 1980, 168; Puente Ojea, 2001, 194.

⁸² Sullivan, 2012, 179 y 182.

Esta postura de Sullivan se basa en el estudio de la mentira como herramienta de un bien mayor. Destacan dos ejemplos que cita este autor. El primer ejemplo podemos encontrarlo en la *República* de Platón, en la que se introduce el concepto de “mentira noble”, una mentira entendida como “necesaria” debido a las consecuencias positivas que tiene⁸³. El pasaje nos recuerda a esa “doctrina dulce” que se define en el verso 25 del *Sísifo*. Sin embargo, la definición de mentira noble frente a mentira innoble queda definida en la *República* unos pasajes antes⁸⁴. Y, de hecho, la definición que aparece en dicha obra como “mentira innoble” tiene una relación estrecha con las críticas al antropomorfismo que veíamos en autores anteriores como Jenófanes o Heráclito. Se establece como “mentira innoble” o “mentiras innobles” aquellas que se refieren a la mala praxis de dioses y héroes definidas en los relatos de los poetas épicos destacando el pasaje en el que se relatan los actos de Urano y la consecuente venganza de su hijo Crono⁸⁵. Las “mentiras innobles” se describen en la obra del filósofo como mitos falsos. Se establece así una dicotomía interesante entre mitos “buenos” y “malos” que desemboca en la reflexión de las características de la propia divinidad. Si la divinidad no puede no ser buena, todo lo malo posee una falta de relación con dicha divinidad⁸⁶. La mentira, por tanto, queda fuera de la realidad divina y yace en el plano de la humanidad. En la propia obra se define cómo la mentira es útil para los seres humanos a pesar de ser inútiles para los dioses, pues no pueden mentir. Precisamente la mentira, debido a su utilidad (como si de un remedio médico se tratase) no debe ser elaborada por cualquiera, sino por los gobernantes del Estado, los sabios⁸⁷. No es por tanto casualidad, que en el fragmento del *Sísifo* se presente al hacedor de la “dulce doctrina”, que oculta “la verdad con falso argumento”, como “astuto y sabio de mente”.

La relación entre mentira, falso argumento, y su utilidad está igualmente en *Las Bacantes* de Eurípides, cuando Cadmo utiliza la “mentira honorable” al referirse al culto a Dioniso durante la conversación que tiene con su nieto Penteo⁸⁸. En este caso Cadmo no rechaza el culto, solo que, aunque sea mentira, sabe que tiene utilidad por sus consecuencias positivas, tal y como reconoce el propio Sullivan⁸⁹. En ambos ejemplos se muestra la cualidad de la “doctrina dulce” o “mentira noble” que, a pesar de su falsedad, no se entiende como algo negativo debido a las consecuencias positivas que conlleva dicha mentira.

Podríamos citar otros ejemplos como la relación entre el engaño y la justicia que realiza Gorgias, uno de los autores que más utiliza la unión entre persuasión, engaño y palabra entendiendo la palabra como algo artificial, como un constructo⁹⁰.

Así, frente a las posiciones que defienden el ateísmo presente al afirmar la falsedad de los argumentos teístas del autor del fragmento del *Sísifo*, autores como Sullivan prefieren observar dicha falsedad como algo positivo ya que, como hemos visto, el uso del discurso como invención para un bien superior era un hecho que se com-

⁸³ Pl. R. 414b-c.

⁸⁴ Pl. R. 377d-378a.

⁸⁵ Cfr. Hes. Th. 154-182.

⁸⁶ Pl. R. 379c y 382e.

⁸⁷ Pl. R. 389b-c.

⁸⁸ E. Ba. 333-336.

⁸⁹ Sullivan, 2012, 183.

⁹⁰ Gorg. DK 82, B 23. Existe una extensa bibliografía que trata esta construcción de la mentira y el engaño en la obra de Gorgias. Destacan Koller (1954, 88-203), Segal (1962, 99-105), Detienne (2005, 109s.) o Valiavitcharska (2006, *passim*) entre otros.

prendía y aceptaba en el contexto del fragmento del *Sísifo*. Bajo mi punto de vista, ambas posiciones no son incompatibles. El hecho de que el uso de la palabra y la creación del discurso fueran hechos aceptados e incluso positivos en el pensamiento griego de la segunda mitad del siglo V a.C. no elimina que en este fragmento se observen las teorías teístas naturales como una invención, aunque sea una invención “noble”. La posición irreligiosa sigue apareciendo, aunque es cierto que no al nivel que afirman Thrower o Puente Ojea ya que, en su caso, observan una continuación entre el fragmento del *Sísifo* y las tesis del ateísmo moderno, concretamente de “la Alemania del s. XVIII”⁹¹. Se debe por tanto establecer un paso intermedio que desarrollaremos más adelante.

3.5. Los fenómenos celestes y el temor como presencia divina

Un último elemento que aparece presente en el fragmento del *Sísifo* es la relación entre lo divino y los fenómenos celestes, que se configura a través del temor y el miedo hacia los mortales. El hecho de alojar a los dioses en el lugar del cual nacían los “temores humanos” desarrolla una idea que establece una prueba más para definir la cronología del fragmento en la segunda mitad del siglo V a.C., aunque es cierto que la relación de lo divino con las fuerzas naturales ha sido un tema muy tratado a lo largo de la historia de las religiones en el contexto occidental. Como apunta Davies, autores como Giambattista Vico (1668-1744) escribieron sobre dicha relación, en la cual el temor a los fenómenos celestes como elemento divinizador está presente en el contexto religioso de su época⁹². Posteriormente, en el siglo XVIII, también se escribieron textos que apuntaban esta relación de la mano de autores de renombre como Thomas Blackwell (1701-1757), Charles de Brosses (1709-1777), Edward Gibbon (1737-1794) o David Hume (1711-1776). Estos textos fueron continuados en el s. XIX con los escritos de autores románticos como Herder (1744-1803), que se interesaron aún más por esa relación entre las fuerzas naturales y el temor humano como elemento casi divino⁹³.

Se desarrolla una temática, por tanto, que ha estado presente en la reflexión teológica y religiosa de la historia del pensamiento occidental ya desde etapas pretéritas, como es el s. V a.C. Las ideas que aparecen en el texto DK 88, B25 no son diferentes a las reflexiones de autores contemporáneos como Demócrito, quien atribuye a la ignorancia de las causas de los fenómenos celestes, como los “eclipses”, la divinización del ámbito celeste⁹⁴. En el fondo, se presenta de nuevo una ruptura entre la teología de los poetas, que divinizaba los fenómenos celestes como el rayo o la tormenta, y la teología natural, que busca una explicación desde la lógica de la filosofía de la *phýsis*. No se trata, además, de una ruptura del siglo V a.C., sino anterior. Ya autores como Jenófanes quien, como veíamos fue uno de los pensadores que más enfatizó la ruptura entre las dos teologías, trataba de explicar los fenómenos celestes como fenómenos naturales y no como acciones divinas⁹⁵.

Aun así, en el fragmento sigue apareciendo el nombre de “Crono” como dios del tiempo y, en este caso, relacionado con los fenómenos celestes como el rayo o el

⁹¹ Thrower, 1980, 168; Puente Ojea, 2001, 194.

⁹² Davies, 1989, 23.

⁹³ Davies, 1989, 30s.

⁹⁴ Democr. DK 68, A 75.

⁹⁵ Xenoph. DK 21, A 38/ A 40/A 42.

trueno. “El sabio artesano” se presenta como una idealización del tiempo y es curioso que el propio Jenófanes también situara el tiempo como uno de los causantes de los fenómenos naturales, en este caso el hundimiento terrestre que desplaza a la tierra hacia el mar⁹⁶. En cualquier caso, parece que el autor alude a la teología de los poetas citando a “Crono” para explicar esa “dulce doctrina” que genera temor en los seres humanos, ya que, a continuación, no se refiere al sol como Helios sino como una “masa ardiente” que nos recuerda a la afirmación realizada por Anaxágoras para referirse al sol⁹⁷. Este hecho provocó la celebración del juicio por “irreligiosidad” debido al Decreto de Diopites del 432 a.C. en el que se prohibía la enseñanza de los fenómenos naturales y la negación de la existencia de los dioses⁹⁸. De hecho, más tarde, en el 399 a.C., Sócrates⁹⁹ se defiende de la acusación de ateo afirmando que cree “como los demás hombres” en el sol y la luna y es precisamente Meleto, quien acusa a Sócrates, la persona que apunta la relación entre el argumento de Sócrates y el de Anaxágoras siendo el propio filósofo quien lo corrobora: “¿Crees que estás acusando a Anaxágoras, querido Meleto?”¹⁰⁰. Este hecho demuestra la pervivencia del argumento de Anaxágoras y la relación entre los argumentos que eran considerados ateos con aquellos que desacralizaban los astros y los fenómenos celestes.

El texto continúa de manera tajante, pues afirma que el poder divino quedó asentado por ese temor hacia lo divino en el mundo celeste finalizando con ello el estado de “ilegalidad” en el que vivían los seres humanos. Termina con la “persuasión” de un solo hombre que estableció los criterios de convivencia de la sociedad a través de una “dulce doctrina”, de una mentira noble, que utilizaba el miedo y la religión como herramientas de control social. Esto no significa que para el autor dicho control sea algo negativo. En nuestra sociedad una idea como el control político y social a través del engaño, el miedo y la religión puede parecernos un proceso extremadamente negativo debido a la construcción del imaginario social y político resultante de la Ilustración, pero en el mundo griego, como hemos visto, esta negatividad se diluye dando paso a unas consecuencias positivas. La mentira, el temor y la invención de “la estirpe de los dioses” dan lugar a una sociedad civilizada, justa, en el que la ley permite la convivencia entre los seres humanos. A pesar de dicha positividad en el texto griego que apuntaba Sullivan¹⁰¹, no podemos negar la *increencia* y el ateísmo que se desarrollan en él, como veremos en unas reflexiones finales.

⁹⁶ Xenoph. DK 21, B 32.

⁹⁷ D. L. II 12-14.

⁹⁸ Plu. *Per.* 32.2. Néstor Luis Cordero, Francisco José Olivieri, Ernesto La Croce y Conrado Eggers Lan (1985, 312) prefieren traducir *asebeia* por “irreligiosidad” en lugar de “impiedad”, refiriéndose a todo el proceso judicial de Anaxágoras como una acusación por “irreligiosidad” siendo así más fieles al contexto religioso de la segunda mitad del s. V a.C. en el cual la irreligiosidad, como vemos, estaba presente. Se eliminan, así, las connotaciones religiocéntricas de los términos “piedad” e “impiedad”, cargados de significación judeocristiana. Para una mayor reflexión sobre esta traducción y el término irreligiosidad en la acusación del juicio de Sócrates véase el estudio preliminar de la *Apología de Sócrates* realizado por Conrado Eggers Lan (2009, 32-49).

⁹⁹ Sobre la figura de Sócrates y su pensamiento religioso existe una extensa bibliografía, sin embargo, me gustaría destacar el artículo de Giordano-Zecharya (2005) en el que reflexiona la religiosidad de la Atenas de finales del s.Va.C. y principios del s. IV a.C. destacando como objeto de estudio la figura de Sócrates desde los términos de creencia e irreligiosidad.

¹⁰⁰ Pl. *Ap.* 26c-e. Traducción realizada por J. Calonge Ruiz en *Diálogos I* (Madrid 1985³), 163.

¹⁰¹ Sullivan, 2012, 183.

4. Reflexiones finales

Como hemos podido comprobar, el fragmento DK 88, B25 ha suscitado un gran debate en la historiografía no solo por sus aspectos formales sino también por la propia interpretación del texto. Como afirmábamos al inicio de este trabajo, las reflexiones finales no se van a centrar en discernir quién fue el autor de este texto o si formó parte de una obra trágica o una comedia. Vamos a centrar las conclusiones en torno a dos conceptos claves en el estudio de la irreligiosidad: el ateísmo y la *incredencia*.

Al referirnos a la *incredencia* debemos entender un marco de estudio que se refiere no solo a la investigación del ateísmo o de las posturas ateas, sino de un gran marco epistemológico en el que se analiza la irreligiosidad como objeto de estudio incluyendo todos aquellos fenómenos o hechos que ofrecen un desapego religioso en un contexto religioso concreto. Por tanto, al igual que el ateísmo, la *incredencia* debe estudiarse bajo su contexto histórico, cultural, político-social y, por supuesto, religioso. El término *incredencia* ha comenzado a utilizarse sobre todo para los estudios que buscan reflejar una falta de sentimiento religioso en las sociedades modernas. Así, el epígrafe de Díez de Velasco titulado “*Incredencia* como objeto de estudio” trata de ahondar en los límites y la naturaleza del fenómeno de la *incredencia*¹⁰². Se trata de un objeto de estudio que incluye todas aquellas posturas que se definen como contrarias a un modelo religioso concreto. Dentro de esta definición nos encontraríamos no solo las posturas ateas, sino también las agnósticas y sus distintas tipologías¹⁰³.

Tradicionalmente este tipo de estudios históricos sobre las posiciones irreligiosas y el ámbito de la *incredencia* se han realizado bajo el concepto de “incredulidad”. Debido sobre todo a la traducción de la ya clásica obra *Le problème de l'incroyance au XVIe siècle. La religion de Rabelais* de L. Febvre, uno de los fundadores de la escuela de Annales junto a M. Bloch, publicada en París en 1947. Fue traducida en 1959 por la editorial mexicana UTEHA por *El problema de la incredulidad en el siglo XVI: La religión de Rabelais*. Sin embargo, en inglés se mantuvo la lógica de la significación del término *incredencia* al ser traducida por *The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century: The Religion of Rabelais* en 1982 por la Universidad de Harvard. “Unbelief” e “incroyance” mantienen el sentido de lo que significa *incredencia*, sin embargo, al ser traducido por “incredulidad”, este término no hace referencia a ninguna creencia religiosa sino a una especie de “fe natural”, término utilizado por Bueno¹⁰⁴. En el Diccionario de la Real Academia Española (RAE) podemos apreciar la definición de “crédulo” por un lado, en el sentido de “fe natural” y por otro, “creyente” aplicado especialmente a la fe religiosa. Sin embargo, a la hora de definir las posiciones contrarias sobre la creencia religiosa, únicamente existe el término “in-crédulo” y no el de *incredyente*. “Incredulidad” no es, en su significación, un concepto relacionado con las creencias religiosas, sino más bien relacionado con las creencias “naturales”. Es cierto que se han realizado trabajos sobre incredulidad en otros

¹⁰² Díez de Velasco, 2012, 209s.

¹⁰³ Bajo mi punto de vista, el término “agnóstico” no es más que el eufemismo de un ateísmo débil, poner en tela de juicio la existencia divina. No hay que olvidar que el término “agnosticismo” surge en el s. XIX con Thomas Huxley, defensor de la teoría de Darwin, quien prefirió acuñar este nuevo término por las connotaciones negativas que había generado el término “ateo” asociadas a las movilizaciones de la izquierda decimonónica.

¹⁰⁴ Bueno, 2007, 12-16.

contextos religiosos como el capítulo de Durán Velasco¹⁰⁵. La *increencia* se centra únicamente en la no creencia religiosa mientras que la “incredulidad” puede referirse a la no creencia en cualquier idea o hecho que no tiene por qué ser religioso. Creer en alguien o creer en que mañana ocurrirá algo no es similar, en términos cognitivos, a creer en una divinidad o en algún concepto religioso como alma o espíritu.

Así la *increencia* abre un marco teórico dedicado exclusivamente a la no creencia religiosa. A todas aquellas posturas irreligiosas que se posicionan contrarias a un corpus de creencias religiosas. Por tanto, el ateísmo, como posición filosófica, se sitúa dentro de dicho marco teórico. La *increencia* además, puede ser la causa de actos irreligiosos como la destrucción de objetos sagrados o la profanación de espacios sacros. El ateísmo puede ser el causante teórico de dichos actos, pero la naturaleza de estos actos no es, o no es solo, atea. Requiere, por ejemplo, en el caso del ateísmo moderno occidental, una fuerte influencia del anticlericalismo, fenómeno que no está presente en la Antigüedad por la propia naturaleza de las instituciones religiosas, muy diferentes a la tradición judeocristiana, como podemos observar en el estudio realizado por Garland¹⁰⁶. Como defiende Hyman, el ateísmo actual y la modernidad son elementos inseparables¹⁰⁷.

Centrándonos en el término ateísmo, cómo fenómeno histórico y dinámico en su contexto, no puede entenderse como un concepto universal o como una corriente filosófica que se desarrolla igual en los distintos contextos religiosos. El ateísmo actual y occidental está construido frente al contexto de la religión cristiana y, por tanto, los argumentarios y las posiciones epistemológicas de dicho ateísmo son productos de su contexto histórico. Un claro ejemplo de esta construcción religiocéntrica del ateísmo moderno podemos observarlo en el propio Bakunin, uno de los padres del ateísmo actual:

El cristianismo es, precisamente, la religión por excelencia, porque expone y manifiesta, en su plenitud, la naturaleza, la propia esencia de todo sistema religioso, que es el empobrecimiento, el sometimiento, el aniquilamiento de la humanidad en beneficio de la divinidad¹⁰⁸.

Se define el cristianismo como el ejemplo de todos los sistemas religiosos y se construye un ateísmo frente a la naturaleza religiosa del cristianismo para universalizar el rechazo a la religión. Si partimos de la base metodológica de que el hecho religioso es relativo a su cronotopo, las construcciones irreligiosas hacia ese hecho (la resolución de la *increencia*) deben ser igualmente relativas a su contexto. Esto nos lleva a repensar el término de ateísmo y a reflexionar sobre su tipología.

Dentro del ateísmo podemos diferenciar entre el ateísmo amplio, aquel que niega cualquier tipo de trascendencia religiosa sea del tipo que sea, y el ateísmo estricto, aquella posición religiosa que frente al contexto religioso hegemónico en el que se desarrolla presenta un teísmo heterodoxo. Esto nos lleva a la siguiente reflexión, ¿podemos hablar de un ateísmo religioso o, mejor dicho, de una religiosidad atea¹⁰⁹?

¹⁰⁵ Durán Velasco, 1999.

¹⁰⁶ Garland, 1990, *passim*.

¹⁰⁷ Hyman, 2010, 46.

¹⁰⁸ Bakunin, 1882, 24.

¹⁰⁹ El concepto de espiritualidad ha sido uno de los más utilizados en estas reflexiones. Así, existen obras que hablan de “espiritualidades laicas”, como la escrita por Corbi (2007), pero también “secularidad sagrada” de R.

Debido a los últimos estudios sobre las religiones, sobre todo en el ámbito oriental, podemos contestar a esta pregunta afirmativamente. Autores como Díez de Velasco desarrollan términos como “el ateísmo del budismo”¹¹⁰ y M. Martin analiza religiones como el jainismo, el confucianismo o el budismo *theravada* como “religiones ateas”¹¹¹. Esto se debe a que, si nos referimos al ateísmo en su definición puramente etimológica, existen religiones en las cuales no hay divinidades o su papel es muy minoritario, casi irrelevante, como en las estudiadas por Martin. Así, una persona budista *theravada* en un contexto monoteísta estará desarrollando una posición atea, ya que niega la existencia del Dios monoteísta, pero no niega su propia religiosidad ni espiritualidad.

Esto nos lleva a la reflexión que hacía Sullivan sobre el ateísmo como fenómeno no antirreligioso¹¹². Existe un ateísmo que no se contrapone a lo religioso sino a un teísmo concreto. Es, como veíamos, lo que se conoce como “atheism in the narrow sense”, ateísmo en sentido estricto¹¹³. Teniendo en cuenta esta reflexión, podemos acercarnos de nuevo al fragmento del *Sísifo*.

Para entender por qué este texto es claramente un texto ateo, al menos estricto, debemos volver a la “ruptura” o confrontación a la que nos referíamos entre la teología de los poetas y la teología natural, dos conceptos que, junto a la “teología cívica”, configuran el contexto del pensamiento religioso griego definido por Burkert¹¹⁴. Tanto la teología de los poetas, que construye todo el saber mitológico, como la teología natural configuran, cada una de ellas, su propio teísmo. Mientras que la primera afirma un teísmo antropomorfo, politeísta, basado en unos rituales concretos, con una creación del mundo por parte de las divinidades o seres mitológicos específica, etc., la teología natural construye la suya propia utilizando de base la teología de los poetas, pero añadiendo nuevos conceptos en torno a lo divino relacionados con el estudio de la naturaleza. Como hemos visto, autores tempranos como Jenófanes o Heráclito critican los distintos aspectos del teísmo de los poetas y ciertas prácticas rituales como, por ejemplo, el antropomorfismo o el uso de la sangre en los rituales de purificación. La naturaleza de los dioses es igualmente criticada cambiando el panteón de los poetas por conceptos abstractos o elementos naturales. Esto no quiere decir que las personas que configuraban esta teología natural fueran arreligiosas o antirreligiosas, es decir, no dejaban de tener un sentimiento religioso, sino que configuraban una nueva forma de entender la religión. Esta religión se critica y se transforma, pero sin perder el pensamiento mítico religioso, tal y como apunta Bermejo Barrera¹¹⁵.

A todo este proceso histórico y transformador de la religiosidad griega hay que añadirle un contexto específico de gran transformación política, social y religiosa. La segunda mitad del s. V a.C. en Atenas, como hemos señalado, supone un momento histórico convulso y de grandes cambios sociales y culturales, entre ellos, cambios

Panikkar (1999); “espiritualidad secular” definida por A. Pániker (2011) o “agnosticismo místico” de S. Pániker (2014) entre otros. Cabe destacar la reflexión que realiza A. Ramos (2016) sobre la espiritualidad sin Dios en el contexto occidental.

¹¹⁰ Díez de Velasco, 2014, 177.

¹¹¹ Martin, 2010, 250-260.

¹¹² Sullivan, 2012, 184.

¹¹³ Rowe, 1979, 335.

¹¹⁴ Burkert, 2007, 330.

¹¹⁵ Bermejo Barrera, 2011, 63-76.

religiosos que afectan a la forma de pensar la religión, un proceso de “racionalización” de la religión¹¹⁶. Toda esa crítica a la teología de los poetas se incentiva introduciendo aspectos cívicos en torno a la génesis de la sociedad, tal y como hemos podido observar al analizar el fragmento DK 88, B25. Aparecen posiciones negativas hacia la religiosidad que derivan de la teología de los poetas. Esto provoca importantes conflictos sociales como los juicios por *asebeia* (irreligiosidad) que sufren la mayoría de integrantes del círculo de intelectuales atenienses cercanos a Pericles influenciados por las tesis del pensamiento jonio.

En ese momento se produce el surgimiento de las “posiciones de cinismo moral más radicales”, como señala Kahn refiriéndose al fragmento del *Sísifo*¹¹⁷, el cual presenta cierta relación con el teatro como forma de expresión de dichas ideas, una tesis que comparte Whitmarsh¹¹⁸. Sin embargo, Sutton matiza la radicalidad de estas posturas y afirma que las reflexiones más radicales de esta etapa se encuentran en personajes como Calicles o Trasímaco y no en el *Sísifo*¹¹⁹. En cualquier caso, la segunda mitad del s.V a.C. en el contexto de la polis ateniense supone el escenario idóneo para una mayor crítica a la teología de los poetas. A diferencia de etapas anteriores, las personas que mantenían la defensa de la teología de los poetas, principalmente porque era la base ontológica de la ritualidad griega, reaccionan ante estas nuevas posturas religiosas negativamente. Es en este periodo cuando se producen cambios relevantes respecto a la *increencia* como la supuesta quema del libro *Sobre los dioses* de Protágoras¹²⁰, los distintos juicios por *asebeia*, el ya citado Decreto de Diopites del 432 a.C., que configura un delito de *asebeia* por pensamiento y no por una acción concreta como las citadas por Cohen¹²¹, o los casos de la profanación de los Misterios y la destrucción de las estatuas de Hermes en el 415 a.C., coincidiendo con la fracasada expedición a Sicilia.

Todo ello demuestra el contexto complejo que supuso el avance desde una primera crítica a la teología de los poetas hacia una mayor, más “radical”. Este avance tuvo como consecuencia la reacción de los grupos conservadores que veían en las nuevas posturas ateas un peligro para la praxis religiosa. Esta reacción conservadora llegó incluso al teatro de la mano de Aristófanes, quien en sus obras ridiculiza las posturas de la teología natural, como advertimos en *Las nubes* o *Los pájaros*. De hecho, Aristófanes, debido a la enemistad que tenía con Eurípides, se refirió directamente a él en su obra *Las Tesmoforias* en esa crítica a la teología natural¹²². No hay que olvidar que Eurípides compartía con otros autores el círculo intelectual de Pericles y, por ende, ciertas posturas desarrolladas bajo el pensamiento jónico.

Sin embargo, la reacción más drástica hacia el ateísmo y las posturas ateas que se configuraban desde la teología natural se encuentra en *Las Leyes* de Platón¹²³. Este autor no solo acuña el término *theologia*¹²⁴ sino que además realiza una defensa de la

¹¹⁶ Drozdek, 2007, 109-120.

¹¹⁷ Kahn, 1997, 262.

¹¹⁸ Whitmarsh, 2014, 115 y 123.

¹¹⁹ Sutton, 1981, 34.

¹²⁰ D. L. IX 52.

¹²¹ Cohen, 1988, 696.

¹²² Ar. Th. 448-454.

¹²³ Esta obra de Platón supone una de las obras más interesantes para observar la construcción filosófica del autor sobre lo divino (*to theion*). Cabe destacar la influencia órfica presente en la manera en la que el filósofo concibe la divinidad, como demuestra Casadesús Bordoy (2001, 13-16).

¹²⁴ Pl. R. 379a.

religión como elemento de cohesión social¹²⁵. El ateísmo se presenta como un delito con diferentes tipologías¹²⁶ e incluso llega a definirlo como una “enfermedad” típica de la juventud¹²⁷, en una descripción del estado que nos recuerda más bien a una teocracia, tal y como afirma Burkert¹²⁸. A través del desarrollo de su ontología filosófica, Platón introduce en el concepto “ateo” una importante connotación negativa que será proyectada en el s. IV a.C. con autores como Teodoro “el Ateo” o Diágoras de Melos¹²⁹ y posteriormente en el contexto religioso helenístico muy distinto al que se desarrolla en la Grecia arcaica y clásica con personajes tan interesantes como Carneades.

Con todo ello, podemos concluir que el fragmento del *Sísifo* supone uno de los textos más relevantes para estudiar el ateísmo como fenómeno histórico. Las distintas ideas que aparecen en el fragmento no suponen únicamente un reflejo de las posiciones filosóficas de la segunda mitad del s. V a.C., sino que además nos ayudan a comprender un fenómeno tan complejo y diverso como es el ateísmo histórico. El fenómeno irreligioso supone por tanto un interés científico similar al propio hecho religioso. En cada contexto, las posiciones que configuran la *increencia* de un entorno religioso son múltiples y diversas y en ocasiones cargadas de conflicto con nuevas construcciones de identidad religiosa¹³⁰. Es por ello por lo que el estudio del ateísmo suscita tanto interés, sobre todo en el contexto de la Grecia Antigua.

5. Referencias bibliográficas

- Bakunin, M., 1882, *Dieu et L'État*, Genève, (re. Madrid, 2014).
- Bermejo Barrera, X.C., 2011³, *Introducción a la sociología del mito griego*, Madrid.
- Bremmer, J.N., 2010, “El Ateísmo en la Antigüedad”, Martín, M. (ed.) *Introducción al ateísmo*, (trad. esp.) Madrid, 29-44.
- Bueno, G., 2007, *La fe del ateo*, Madrid.
- Burkert W., 2007, *Religión Griega. Arcaica y Clásica*, (trad. esp.) Madrid.
- Cardete del Olmo M^a. C., 2006, “La etnicidad como arma ideológico-religiosa en la Antigua Grecia: el caso del monte Liceo”, *SPAL* 15, 189-202.
- Cardete del Olmo M^a. C., 2017, “La religión como criterio de identidad en la Grecia clásica”, *Gerión* 35, 1, 17-38.
- Casadesús Bordoy F.J., 2001, “Influencias órficas en la concepción platónica de la divinidad (*Leyes* 715e7-717a4)”, *Taula, quaderns de pensament*, 35-36, 11-18.
- Cohen D., 1988, “The prosecution of impiety in Athenian law”, *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Romanistische Abteilung*, 105, 1, 695-701.
- Corbi M., 2007, *Hacia una espiritualidad laica: sin creencias, sin religiones, sin dioses*. Barcelona.

¹²⁵ Sobre la relación entre lo político y lo religioso en la construcción política de *Las Leyes* destaca Hernández de la Fuente (2016, 63-67).

¹²⁶ Pl. *Leg.* 948c.

¹²⁷ Pl. *Leg.* 888b.

¹²⁸ Burkert, 2007, 438.

¹²⁹ Woodbury, 1965, 209.

¹³⁰ La identidad religiosa, al igual que la identidad política, es cambiante y se construye dependiendo del contexto histórico del momento. La pérdida, por tanto, de un carácter homogéneo y estático de la religión permite analizar las posiciones irreligiosas que se han producido en diferentes contextos religiosos. Sobre cuestiones de identidad y religión en la Grecia clásica destaca Cardete, 2017, 34-35; 2006, 189-193.

- Davies M., 1989, "Sisyphus and the Invention of Religion («Critias» TrGF 1 [43] F 19 = B 25 DK)", *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 36, 16-32.
- Detienne M., 2005, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, (trad. esp.) México.
- Diels, H. y Kranz, W., 1903, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, (re. Berlin, 1951-52).
- Díez de Velasco, F. P., 2012, *Religiones en España: Historia y presente*, Madrid.
- Díez de Velasco, F. P., 2014², *Breve historia de las religiones*, Madrid.
- Drachmann, A. B., 1977, *Atheism in pagan antiquity*, Chicago.
- Drozdek A., 2007, *Greek philosophers as theologians: the divine arché*, Aldershot.
- Durán López, M. A., 2011, *Los dioses en crisis: actitud de los Sofistas ante la tendencia religiosa del hombre*, Madrid.
- Durán Velasco, J. F., 1999, "Incrédulos y apóstatas en la Dar al-Islam: (y el problema del confesionalismo en el Mundo Árabe de hoy)", Carabaza Bravo, J. M. y Aly Tawfik Mohamed-Essawy (eds.) *El saber en Al-Ándalus*, vol. 2, Sevilla, 179-226.
- Febvre, L., 1993, *El problema de la incredulidad en el siglo XVI: La religión de Rabelais*, (trad. esp.) Madrid.
- Gagarin, M., 2002, *Antiphon the Athenian: oratory, law, and justice in the age of the Sophists*, Texas.
- Garland, R., 1990, "Priest and Power in Classical Athens", Beard, M. and North, J. (eds.) *Pagan Priests: Religion and Power in the ancient World*, London, 75-91.
- Giordano-Zecharya, M., 2005, "As Socrates shows, the Athenians did not believe in Gods", *Numen*, 52, 3, 325-355.
- Henrichs, A., 1975, "Two Doxographical Notes: Democritus and Prodicus on Religion", *HSCP*, 79, 93-123.
- Hernández de la Fuente, D. A., 2016, "Fundamentos áureos de la teoría política platónica sobre el mito del Político y la tradición religiosa", *Endoxa: Series Filosóficas*, 38, 47-74.
- Hyman, G., 2010, "El Ateísmo en la Historia Moderna", Martin, M. (ed.) *Introducción al ateísmo*, (trad. esp.) Madrid, 45-64.
- Jaeger, W., 1952, *La teología de los primeros filósofos griegos*, (trad. esp.) México.
- Kahn, C. H., 1997, "Greek religion and philosophy in the Sisyphus Fragment", *Phronesis*, 42, 3, 247-262.
- Kearns, E., 2010, *Ancient Greek Religion: A sourcebook*, Oxford.
- Koller, H., 1954, *Die Mimesis in der Antike*, Berna.
- Kuiper, J., 1907, "De Pitithoo Fabula Euripidea", *Mnemosyne*, 35, 354-385.
- Martin, M., 2010, "Ateísmo y Religión", Martin, M. (ed.) *Introducción al ateísmo*, (trad. esp.) Madrid, 245-261.
- O'Sullivan, P., 2012, "Sophistic Ethics, Old Atheism, and «Critias» on Religion", *Classical World*, 105, 2, 167-185.
- Pániker, A., 2013, *El sueño de Shitala: viaje al mundo de las religiones*, Barcelona.
- Pániker, S., 2013, *Diario de otoño*. Barcelona.
- Panikkar, R., 2000, *El mundanal silencio: una interpretación del tiempo presente*, Barcelona.
- Pettazzoni, R., 1956, *The All-Knowing God: Researches into early Religion and Culture*, (trad. ingl.) London.
- Puente Ojea, G., 2001², *Ateísmo y religiosidad: reflexiones sobre un debate*, Madrid.
- Rowe, W. L., 1979, "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism", *American Philosophical Quarterly*, 16, 335-341.
- Ramos, A., 2016, "Ateísmo y espiritualidad", *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 21, 165-183.
- Scodel, R., 1980, *The Trojan Trilogy of Euripides*, Göttingen.

- Sedley, D., 2013, "The atheist underground", Harte, V. y Lane, M. (eds.) *Politeia in Greek and Roman Philosophy*, Cambridge, 329-348.
- Segal, C. P., 1962, "Gorgias and the Psychology of the *Logos*", *HSCP*, 66, 99-155.
- Snell, B., 1986², *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, vol.1, Göttingen.
- Stevens, P. T., 1937, "Colloquial Expressions in Euripides", *The Classical Quarterly*, 31, 3/4, 182-191.
- Sutton, D., 1981, "Critias and Atheism", *The Classical Quarterly*, 31, 1, 33-38.
- Thrower, J., 1980, *The alternative tradition: religion and the rejection of religion in the Ancient World*, Den Haag.
- Valiavitcharska, V., 2006, "Correct *Logos* and Truth in Gorgias's *Encomium of Helen*", *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric*, 24, 2, 147-161.
- Whitmarsh, T., 2014, "Atheistic Aesthetics: The Sisyphus fragment, poetics and the creativity of drama", *The Cambridge Classical Journal*, 60, 109-126.
- Woodbury, L., 1965, "The Date and Atheism of Diagoras of Melos", *Phoenix*, 19, 3, 178-211.

