



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE LETRAS CLÁSICAS

La teoría demonológica en el *De deo Socratis* de Apuleyo

Tesis que, para optar por el título de
Licenciada en Letras Clásicas, presenta

Andrea Velázquez Hidalgo

Asesora: Dra. Yazmín Victoria Huerta Cabrera

Ciudad de México, 2018.



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*Denn nimmer herrscht er allein.
Und weiß nicht alles. Und stehet irgend
Eins zwischen Menschen und ihm.
Und treppenweise steige
Der Himmlische nieder.*

Friedrich Hölderlin

Índice

Introducción	7
I. Antecedentes de la demonología de Apuleyo	11
I.1. Δαίμονες en la naturaleza	13
I.2. Δαίμονες en la literatura griega	18
I.3. Δαίμονες en la filosofía griega presocrática	26
I.4. El δαϊμόνιον de Sócrates y la demonología platónica	30
I.5. Δαίμονες en la filosofía del período helenístico	38
II. Apuleyo	43
II.1. Vida	45
II.2. Obra	50
III. El texto apuleyano <i>De deo Socratis</i>	53
III.1. Sobre <i>De deo Socratis</i>	55
III.2. Estructura	58
III.3. Particularidades del latín de Apuleyo y rasgos estilísticos del <i>De deo Socratis</i>	62
III.4. <i>De deo Socratis</i> . Texto latino y versión al español	66
IV. La teoría demonológica en el <i>De deo Socratis</i> de Apuleyo	137
IV.1. Contexto ideológico de la demonología medioplatónica del s. II d. C.	139
IV.2. Análisis de la teoría demonológica del <i>De deo Socratis</i> de Apuleyo	143
a) Jerarquización del universo	143
b) Démones	148
c) Démones guardianes y el demon socrático	153
d) El culto al demon	156
Conclusiones	159
Bibliografía	165

Introducción

Intentar abordar una demonología supone acercarse a un sentir y un pensar que presume conocer lo oculto, lo misterioso, lo suprasensible. Reconocer su sentido, su implicación humana, su significado religioso y filosófico, supone una investigación no sólo en torno a una tradición cultural, sino también en torno a una realidad psíquica compartida por un gran número de personas en virtud del *consensus gentium*. Pero ¿qué es una demonología? o, lo que es lo mismo, ¿una teoría demonológica? La respuesta la hallamos en la unión de dos vocablos griegos: “δαίμων” y “λόγος”. De ahí que, como lo indican estas voces, una demonología viene a significar un estudio sistemático de los δαίμονες.

A pesar de que hoy en día se entiende por demonología la parte de la Teología que estudia los denominados “demonios”, esta clase de demonología no concierne ni interesa a este trabajo. Los demonios son los deformes herederos de los δαίμονες; son el resultado de la “demonización” y del estigma cristiano. Los demonios son, ante todo, δαίμονες difamados, decaídos, polarizados a lo negativo, marginados a las tinieblas, a lo maligno, a lo grotesco, al abismo infernal. En modo alguno, conservan la profundidad psicológica, el poder simbólico, la dimensión metafórica, la penetración filosófica, la implicación religiosa y el significado mítico de los δαίμονες; en nada tienen que ver con la realidad *daimónica* original. Y es que el mundo de los δαίμονες es el mundo de lo intermedio, de lo paradójico, de la luz y sombra, de lo interno y externo, de lo racional e irracional, de lo personal e impersonal, de lo material y espiritual, de la vigilia y el sueño; es un mundo liminal y complejo, mucho más vasto que el demoniaco.

Tanto griegos como romanos recurrieron a los δαίμονες para explicar lo inexplicable, para dar razón de cualquier fenómeno insólito, de cualquier enfermedad incomprensible, de cualquier comportamiento extraño. A través de ellos se moldeó la noción de que lo divino se introducía y penetraba en el mundo, en la naturaleza, en el destino y en el alma. En pocas palabras, fueron, para la civilización grecorromana, el rostro oculto de lo que había de “sobrenatural” en la vida.

Luego entonces, la clase de demonología que aquí nos interesa abordar es la que concierne a los δαίμονες. Y, específicamente, la que Apuleyo brinda en su opúsculo *De deo Socratis*. En este texto representativo de la demonología del s. II, el escritor romano ofrece su propio estudio sobre la naturaleza y las cualidades de los δαίμονες, al tiempo en que intenta organizar un sistema coherente y jerarquizado de estas entidades. Su demonología es, ante todo, la manifestación de una muy particular orientación espiritual y filosófica, excesivamente dispuesta a dar cabida a entidades sobrenaturales inmersas en el mundo y en la vida humana. Su importancia reside en la de ser un valioso testimonio respecto al desarrollo de la demonología medioplatónica, misma que, por cierto, tendrá una considerable repercusión en la subsecuente tradición neoplatónica.

La presente tesis tiene como objetivo realizar una aproximación a la teoría demonológica del *De deo Socratis* de Apuleyo. Se buscará, en la medida de lo posible, ofrecer los elementos necesarios para la comprensión de la misma. También pretenderá responder a dos cuestiones principales. En primer lugar, se propone dilucidar las principales influencias que pudieron repercutir en la formación de la demonología de Apuleyo. En segundo lugar, procurará analizar dicha demonología, al establecer una revisión de su contenido doctrinal y al valorar tanto su intención, como su originalidad y posible impacto. Para cumplir tales objetivos ha resultado imprescindible y forzoso acudir, en primera instancia, al texto latino, mismo que se ha vertido al español. Una vez conocidas las formas y significados que articulan el texto, se ha procedido a realizar el análisis de la doctrina de Apuleyo, la cual se ha fundamentado, en todo momento, con una investigación de carácter documental.

El trabajo se ha dividido en cuatro capítulos. El primer capítulo brindará al lector una panorámica de la noción del δαίμων en sus diversas y principales acepciones. Tal panorámica es, más que nada, una puerta necesaria que permitirá acceder con pasos firmes a la demonología del *De deo Socratis*. En ella se verá la manera en que estos seres de contornos imprecisos, como bien cabe esperar, poseerán caracterizaciones y funciones variables, que dependerán según una época, un autor, una tradición religiosa o un sistema filosófico determinado. En este sentido, se hablará de los llamados “δαίμονες de la naturaleza” de la religión antigua de Grecia, así como de una gran variedad de δαίμονες presentes tanto en la literatura griega como en la filosofía presocrática y helenística. Dada la importancia y las

implicaciones en la demonología de Apuleyo, se hará especial hincapié en el célebre δαιμόνιον socrático y en la demonología platónica.

El segundo capítulo presentará un breve estudio acerca de la vida y la obra de Apuleyo. Debido a los pocos datos biográficos que nos han aportado otros autores clásicos, la mayor parte de de ellos se han obtenido de la propia pluma de Apuleyo, en particular de su *Apología* y *Flórida*. En este apartado se retomarán los aspectos más relevantes de su vida, procurando aportar algún dato útil respecto a su formación intelectual y religiosa.

A lo largo del tercer capítulo, se presentará el texto apuleyano *De deo Socratis*. Se ha hablará de su autenticidad, de su controvertido “falso prefacio”, así como de su datación. También se presentará la estructura, los rasgos estilísticos del discurso y algunas de las particularidades del latín apuleyano. Asimismo, se ofrecerá el texto latino del *De deo Socratis* establecido por Paulus Thomas en *Apulei opera quae supersunt, III. Apulei Platonicum Madaurensis de philosophia libri* (Leipzig, 1921), seguido de una propia versión al español.

Finalmente, el cuarto capítulo versará sobre la teoría demonológica de Apuleyo. Para ello se ofrecerá una breve contextualización de la demonología medioplatónica del s. II. Esto para lograr entender las circunstancias que emergieron y confluyeron en el desarrollo de la teoría apuleyana. Para el análisis de la misma, resultó de gran ayuda acudir a los antecedentes en torno a los δαίμονες del primer capítulo. Además, dado que el autor tiene otras obras en las que incluye el universo demónico se tornó necesario acudir a ellas, con el fin de ahondar y esclarecer cabalmente su estudio demonológico.

A modo de paréntesis, las traducciones del griego y el latín son propias, a menos que indique lo contrario. Además, se verá que, en lo sucesivo, se han transcrito en numerosas ocasiones los términos griegos “δαίμων”, “δαίμονες” y “δαιμόνιον” a los respectivos términos “demon”, “démones” y “demónion”. También se han introducido los términos “demónico” y “daimónico”; el primero de uso habitual en la historia de la demonología antigua, y el segundo de uso recurrente en la literatura y la psicología profunda. Se ha evitado, salvo que sea pertinente, el uso del vocablo “demonio”, pues, como ya se ha dicho, éste es conceptualmente distinto al griego “δαίμων” y encierra una connotación necesariamente negativa que el término griego no posee.

I. ANTECEDENTES DE LA DEMONOLOGÍA
DE APULEYO

I. Antecedentes de la demonología de Apuleyo

El propósito de este capítulo es brindar una panorámica de la noción del δαίμων en sus diversas y principales acepciones, dado que si nos remontamos a través de los diversos ámbitos en los que fue considerado y utilizado este vocablo, veremos que el significado no es unívoco y que los testimonios con los que contamos nos permiten inferir, a través de su contexto, diferentes significados. En este sentido, el concepto “δαίμων” y su plural “δαίμονες” tienen una multitud de interpretaciones y posibilidades significativas que van desde las más vagas como “poderes de la naturaleza”, “divinidades indeterminadas” o “el destino”, hasta entidades un poco más concretas como “seres semidivinos”, “mediadores” “guías” o “espíritus”. Así pues, una panorámica de la diversidad de este término será una puerta necesaria que permitirá acceder con pasos más firmes a la demonología de Apuleyo contenida en su opúsculo *De deo Socratis*.

I. 1. Δαίμονες en la naturaleza

La creencia en la existencia de entidades sobrenaturales inmersas en la vida de los hombres es y ha sido un lugar común en los sistemas religiosos, míticos y filosóficos. Una suerte de certeza ha hecho del mundo un lugar intervenido y entremezclado con potencias invisibles, con seres divinos y con todo aquello que se sustrae de lo cotidiano y que “excede” la condición humana. Religiones, mitos, doctrinas y rituales ofrecen testimonios sinceros respecto a la creencia en la existencia de potencias o creaturas sobrehumanas.

Resulta imposible explicar cuándo y dónde se originó la creencia en los δαίμονες; sin embargo, puede inferirse que éstos (como todo duende, fantasma, espíritu o deidad) emanaron como consecuencia directa de la creencia en el alma. El principio general que rige el origen de la creencia en el alma fue explicado por el antropólogo E. B. Taylor mediante el término “animismo”. El animismo es el sentimiento y la convicción de que todos los seres y los objetos están dotados de un principio vital común denominado “alma”. El animista estructura y explica la naturaleza a partir de una analogía de la experiencia psíquica de su ser con respecto a todas las cosas; les adjudica voluntad y sentimientos humanos. No supone una falta o carencia de disposiciones intelectuales, sino más bien es una suerte de “extravío intelectual”,

al no tener una experiencia personal más conceptualizada.¹ La idea del alma habría sido sugerida al hombre primitivo en el sueño, al sentir una especie de “desdoblamiento” de su ser. Cuando, por ejemplo, éste soñaba que visitaba un lugar lejano, creía haberlo visitado realmente, puesto que consideraba que coexistían dos seres en él: por un lado, su cuerpo, que se quedaba tendido en el suelo y, por el otro, un “doble”, mucho más sutil y maleable que se movía a través del espacio, capaz de recorrer en un instante grandes distancias. De igual manera, cuando soñaba que mantenía alguna interacción con alguno de sus compañeros, suponía que este encuentro habría de ser verdadero y que este compañero también estaba dotado de dos seres: uno que dormía a distancia y “otro” que había venido a manifestarse a él por medio del sueño. Este “otro” o “doble” lo llegó a experimentar o reconocer como su propia alma o la del otro. Asimismo, consideraba que en la muerte el desprendimiento de toda alma se hacía definitivo y que nacía un “espíritu” desligado de su organismo, libre de moverse en el espacio. Creía que, al paso del tiempo, surgía una “comunidad de almas” o espíritus que antaño fueron humanas, atadas al mundo de los vivos e interesadas en intervenir en él, ya sea para auxiliar a los vivos, ya sea para dañarlos.² De este modo, el alma “de simple principio vital que anima a un cuerpo humano, se transformó en un espíritu, un genio, bueno o malvado, incluso en una divinidad, según sea la importancia de los efectos que le son imputados.”³

A partir de este modelo del alma humana, el hombre representó por analogía todas las demás cosas; supuso que los cuerpos ostentaban una dualidad similar a la suya; es decir, las cosas tenían alma. Sin embargo, las almas de las cosas no mantenían la misma acción que las humanas, pues no intervenían directamente en los asuntos humanos, sino más bien ejercían su influencia en los fenómenos naturales, como por ejemplo, en el curso de los astros o del agua,

¹ Cf. Meslin, M., *Aproximación a una ciencia de las religiones*, pp. 55-56.

² Cf. Cf. Durkheim, . . ., *Las formas elementales de la vida religiosa*, pp. 43-45. Émile Durkheim (*Ib.*, pp. 45-46) sugiere que este interés por intervenir “el mundo de los vivos” que el pensamiento primitivo adjudica a dicha “comunidad de almas” es, ante todo, consecuencia de su supuesta naturaleza originaria; pues, en calidad de almas de procedencia humana, el hombre primitivo presupone que éstas siguen ostentando pasiones y necesidades de hombres, intentando de alguna u otra forma “entreverarse” en la cotidianidad de sus antiguos compañeros, ya sea para ayudarlos o para dañarlos, según los afectos y sentimientos que hayan conservado hacia ellos: “Y su naturaleza particular hace de ellos o bien auxiliares muy preciados, o bien, muy temibles adversarios, ya que pueden por medio de su extrema fluidez penetrar en los cuerpos y causarles toda clase de trastornos, o bien, realzar su vitalidad. Por ello mismo suele atribuírseles todos los acontecimientos de la vida que salen de lo común y pocos hay de éstos que no puedan explicar. Constituyen pues una especie de arsenal de causas siempre disponibles que nunca ponen en aprietos a quien esté en busca de explicaciones. Si un hombre parece inspirado, habla con vehemencia y está como sobrepasándose a sí mismo y por encima del nivel medio de los hombres, es que dentro de él hay un alma bienhechora animándolo. Si otro sufre un ataque, un arrebato de locura, es que se le ha metido en el cuerpo un mal espíritu y lo ha trastornado.”

³ *Ib.*, p. 47.

en la germinación del mundo vegetal o en la reproducción de los animales.⁴ Así, el hombre proyectó la propia experiencia de su yo anímico en todo cuanto le rodeó y, conforme lo sintió más ajeno a lo humano, se convirtió de modo gradual en algo divino y suprahumano. Ciertamente su mundo se convirtió en un mundo “intervenido”, pues de pronto se halló inmerso de almas o espíritus que entretejían el sendero de su existencia y se expresaban como “poderes” sobrenaturales o sobrehumanos en todos los planos de la realidad; “poderes” que actuaban en el curso de los acontecimientos naturales o humanos, ya sea de forma benéfica, ya sea perjudicial.

Ahora bien, para comprender la religión antigua de Grecia es preciso explicarla a partir del animismo. Su conjunto de creencias dotaron todos los objetos naturales de un principio anímico, de cuya existencia no dudaron, al sentir el alma en su propia experiencia vivencial, especialmente en momentos de desmayo o de muerte.⁵ Además, los antiguos griegos creyeron que existía una estrecha relación entre el mundo de los vivos y el de los muertos, que el alma sobrevivía a los cuerpos y que ésta continuaba visitando lugares frecuentados en vida. Consideraron también que el alma de los vivos podía separarse temporalmente del cuerpo, como en los estadios del sueño o del trance; y que sus cuerpos podían ser poseídos por fuerzas ajenas.⁶ Este tipo de experiencias, estados extracorporales o estados “intervenidos” permitieron delinear cada vez con mayor fuerza el terreno de lo sobrenatural y con ello también de lo divino.

Según el mitógrafo sueco Martin Persson Nilsson, los poderes anímicos superiores, informes e indefinidos que se creía que se manifestaban en todos los planos de la realidad, dieron paso a una particular clase de entidades primitivas: los δαίκνλεο. El δαίκσλ fue el concepto griego que transformó la primitiva idea animista de “poderes” que animaban al hombre y a la naturaleza; la sensación de que hay “algo” detrás de las cosas se generalizó y surgió la creencia en estos δαίκνλεο que habitan el mundo y que también están implicados en la vida de los hombres. Para los antiguos, estos δαίκνλεο vivían en toda la naturaleza, en los desiertos, entre las montañas, en las selvas, en las piedras, en los árboles, en el agua, en ríos y manantiales; eran los que ocasionaban todo lo referente al hombre; enviaban prosperidad y

⁴ Cf. *Ib.*, pp. 47-48.

⁵ Cf. Jaeger, W., *La Teología de los primeros filósofos griegos*, p. 82.

⁶ Cf. “Demons and Spirits” en *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, p. 520.

miseria, suerte y desgracia.⁷

Así pues, los poderes invisibles involucrados en la vida de los hombres y en la naturaleza del animismo, encontraron sus manifestaciones y procederes en los δαίκνλεο que forman parte de la naturaleza. En esencia, fueron “poderes” o “potencias” sobrenaturales investidos de algunos de los elementos de la conciencia humana,⁸ que se deslindaron del ámbito humano y constituyeron una existencia separada. Así por ejemplo, para los griegos, el fuego es o tiene un δαίκσλ, puesto que éste tiene “vida” y “voluntad”. Y así como hay δαίκνλεο del fuego, también los hay del agua, de la fiebre y de los más variados ámbitos; aparecen en todas partes, en toda la naturaleza.⁹ Conforme estas potencias indefinidas iban delimitándose se convirtieron en personalidades que habitaban por sí mismas la naturaleza. Las ninfas, por ejemplo, eran δαίκνλεο vinculados a montañas, árboles, manantiales, ríos y mares; los silenos eran δαίκνλεο de la fertilidad.¹⁰ Las dríades eran δαίκνλεο que habitaban los robles, pero, cabe aclarar, que para el griego, los robles en sí mismos no eran δαίκνλεο; estos espíritus vivificadores no se identificaban por completo con su medio, sino que, como el alma en un cuerpo, eran independientes a él.¹¹

Walter Burkert sugiere que la creencia en los δαίκνλεο puede ser más antigua que la creencia en los dioses, y que es imposible imaginar la descripción de las creencias populares y de la religión primitiva sin ellos.¹² Nilsson, del mismo parecer, considera que un dios fue originalmente un δαίκσλ que adquirió importancia y delimitó su forma a través del culto, y que, a su vez, en el proceso de la creación de este dios, desplazó a estas divinidades menores hacia un lugar subordinado.

⁷ Cf. Nilsson, M.P., *Historia de la Religión Griega*, p. 134.

⁸ El psicólogo y psiquiatra Carl Gustav Jung (*El secreto de la flor de oro*, pp. 74-75) explica esta suerte de fenómenos a partir del mecanismo de la “proyección”. El inconsciente es proyectado espacialmente en un objeto y la proyección es psicologizada. Así por ejemplo, los δαίκνλεο aparecerían como proyecciones personificadas, que en absoluto tienen que ver con cualquier cosa externa: “muchos de los que antes eran dioses han pasado de ser personas a ser ideas personificadas y, finalmente, a ideas abstractas, pues los contenidos inconscientes vivificados aparecen siempre primero como proyectados hacia afuera y, en el transcurso del desarrollo espiritual, son paulatinamente asimilados, vía proyección espacial, por la conciencia y reformados en ideas conscientes, que pierden entonces su carácter originalmente autónomo y personal. Como se sabe, algunos de los antiguos dioses han llegado, vía astrología, a ser meras cualidades (marcial, jovial, saturnino, erótico, lógico, lunático, etc.).”

⁹ Cf. Cornford, F. M., *De la Religión a la Filosofía*, pp. 119-120.

¹⁰ Cf. Nilsson, *op. cit.*, p. 141.

¹¹ Cf. “Demons and Spirits” en *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, p. 592.

¹² Cf. Burkert, W., *Religión griega: arcaica y clásica*, p. 243.

Así lo explica:

De entre una multitud de seres semejantes, el culto elige uno como objeto, y éste se convierte en un dios individual. Pero sobrevive la creencia en numerosos δαίκνλεο y, si el espíritu concibe simultáneamente ambas cosas —la divinidad única y el grupo δαίκνλεο—, estos últimos adquieren un jefe. Por eso aparece Pan y los Panes, Sileno y los Silenos (...) Esta tendencia a exaltar hasta un lugar supremo a uno de muchos seres semejantes estaba tan arraigada que ha dejado un ejemplo correspondiente a la época de transición hacia la fe cristiana.¹³

En suma, los δαίκνλεο más primitivos constituyen los “poderes” en la naturaleza que intuyeron los antiguos griegos ante lo inexplicable. El rasgo esencial de éstos es que surgieron como potencias locales e indiferenciadas que no pudieron concretarse en dioses; fueron la “voluntad y fuerza carentes de individualidad” puesto que cada uno de ellos fue “el alma de una especie o clase (γέλνο) y no de un objeto individual.”¹⁴

Estas potencias invisibles, al no contar con funciones específicas capaces de responder a necesidades particulares, carecieron de cultos específicos, pero su concepción se adaptó a las necesidades de los hombres y cuando surgió la necesidad de tener una presencia visual de ellas resultaron tener formas bestiales o semihumanas, sin llegar a adquirir plenamente una imagen antropomórfica.¹⁵ Es común en los orígenes de la protoreligión griega la representación de los δαίκνλεο en figuras de animales que están de pie a la manera de un hombre, como si se tratara de figuras humanas disfrazadas: “la cabeza y las piernas son las de un animal, pero resulta imposible afirmar de qué especie”.¹⁶ Estos δαίκνλεο se presentan ya como sirvientes de los dioses con jarras de libación y vasijas en las manos. Además, es muy probable que la demonología del medio oriente haya influenciado a la demonología griega en la representación de δαίκνλεο con formas animales e híbridas, con partes de pájaros y cuerpos de serpientes, como es el caso del demonio grifo asirio (s. XIV a. C.), muy similar al δαίκσλ esfinge griego.¹⁷

¹³ Cf. Nilsson, *op.cit.*, p. 143.

¹⁴ Cf. Cornford, *op.cit.*, p. 120.

¹⁵ Cf. Tovar, A., *Vida de Sócrates*, p. 259.

¹⁶ Nilsson, *op.cit.*, p. 15.

¹⁷ En las culturas mediterráneas los animales fantásticos como el grifo o la esfinge pertenecían a la iconografía de “lo demónico”. Los cuerpos de los demonios eran a menudo asociados con lo monstruoso; sin embargo, hay que tomar en cuenta que estas formas híbridas bien podrían representar una combinación natural de símbolos religiosos o una manifestación de sus múltiples poderes, más que una construcción del mal a través de la fealdad. Cf. Rita Lucarelli, “Demonology during the Late Pharaonic and Greco-Roman Periods in Egypt”, *Journal of Ancient Near Eastern Religions*, p. 112.

I.2. Δαίκνλεο en la literatura griega

Ahora intentaré poner en claro la manera en que la creencia primitiva en los δαίκνλεο fue reelaborada, reinterpretada y adaptada en la literatura griega y, para ello, será preciso referir los principales testimonios en los que esta entidad aparece. Sin embargo, antes de ello, es preciso ofrecer la etimología del concepto que nos ocupa: δαίκσλ.

La etimología de δαίκσλ no es muy clara. La raíz indoeuropea¹⁸ *dā* (o *dāi*) de la que deriva tiene diversos significados que expresan ambigüedad. Para Chantraine¹⁹ “δαίκσλ” proviene del verbo “δαίνκαη” (repartir), interpretándolo en el sentido de “poder que asigna o que otorga”, de donde se explicaría su frecuente asociación con la divinidad o el destino. Otros²⁰ lo asocian etimológicamente con los verbos “δαίειλ” (dividir), “δαίλπη” (distribuir o dar) y “δάζαζζαη” (dividir entre sí o repartirse). Esta etimología también aludiría al δαίκσλ como una vaga personificación del destino invencible, asemejándose a deidades primitivas cuyo nombre implica la idea de “repartir”, deidades como Μνῖξα y Νέκεζηο. No obstante, “δαίειλ” no sólo significa “dividir” sino también “desgarrar” y “arrancar” y, además, existe otra significación como “iluminar” o “incendiar” cuya posibilidad no está del todo descartada.²¹

Ciertamente la dificultad de la etimología revela la complejidad de este concepto²² y no en vano desde la Antigüedad fue objeto de controversia. Y así como es casi imposible determinar el origen o el significado exacto del vocablo δαίκσλ, parece ser claro que en los textos más primitivos en los que esta entidad fue referida, los δαίκνλεο apuntan a seres de contornos bastantes imprecisos. Sin embargo, se podría decir que la delimitación más adecuada para abarcar la multiplicidad de este término en los textos que lo mencionan sería la

¹⁸ Δαίκσλ derivaría de la raíz indoeuropea “*dā-*” o “*dāi-*” que tiene diversas acepciones como “repartir”, “compartir”, “dividir”, “desgarrar”, “cortar”, “destruir”, “desgarrar”, “devorar” etc. Cf. Pokorny, *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*, vol. 1, s.v. *dā*.

¹⁹ Cf. Chantraine, P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*, tome I, s.v. δαίκσλ.

²⁰ Cf. Daremberg-Saglio, *Dictionnaire des antiquités Grecques et romaines*, vol. 2, s.v. δαίκσλ.

²¹ Cf. Burkert, *op. cit.*, p. 244, nota 3; Macr., *Sat.*, I. 23.7.

²² Erland Jacob Enmark señala que los griegos utilizaron un lenguaje vago para referirse a todo lo sobrenatural porque no podían identificar a la entidad en cuestión, pero quizá fue también porque precisamente es imposible de delimitar lo que en esencia supera los límites de lo humano. Cf. Rodríguez, I.M., “Aproximación al estudio de los seres intermedios entre el hombre y la divinidad en el ámbito religioso y filosófico griego prearistotélico”, *Excerpta Philologica: Revista de filología griega y latina de la Universidad de Cádiz*, p. 73.

de una caracterización del δαίκσλ “como entidad diferenciada del hombre por su poder, cercano o emparentado con lo divino.”²³

En la literatura, el sentido de “destino” fue frecuentemente enlazado a los δαίκνλεο, pero cabe aclarar que, simultáneamente a esta asociación, pervivió en el alma popular (especialmente en las capas más bajas de la sociedad) la creencia en los δαίκνλεο de la naturaleza, producto de la religiosidad más primitiva. Además, desde el Oriente²⁴ llegaron concepciones demonológicas mucho más organizadas y definidas que poco a poco permearon en las mentes griegas, aunque seguramente esta clase de concepciones demonológicas habría llegado desde épocas más antiguas de lo que se suele suponer. Así lo dice Antonio Tovar:

Destino es el sentido que corresponde a δαίκσλ en muchos pasajes de la literatura, pero también se llaman δαίκσλ fuerzas más o menos indeterminadas y en general superiores a la naturaleza. Incluso a veces en textos griegos veremos que los δαίκνλεο son verdaderos *daevas* de la mitología irania, y estos seres, que en la religión primitiva de los persas tuvieron tal importancia, que desde ella entraron en otras religiones o al menos contribuyeron a conformar figuras que aún no habían logrado relieve definitivo, debieron influir en la concepción ulterior del δαίκσλ.²⁵

Sin lugar a dudas, en tiempos de Homero, el concepto de δαίκσλ bebía ya de un mar confuso de significaciones variadas y es que en los textos del poeta se puede percibir que el contorno de estos seres era un tanto impreciso. La palabra δαίκσλ es usada de tal manera que a menudo se debe extraer su significado a partir del contexto. Si bien el término puede aplicarse a divinidades del más alto rango que entran en contacto con los hombres de manera directa,²⁶ lo cierto es que Homero utiliza más a menudo este término para designar a la divinidad en general; es decir, son los seres o poderes divinos imprecisos e innominados que actúan en la vida de los hombres y determinan el curso de los acontecimientos y, por ello, en ocasiones se identifican con el hado,²⁷ una especie de suerte impersonal. Así, los δαίκνλεο homéricos

²³ Méndez Lloret, M. I., “El Démon (sic): La inteligencia en el mundo”, *Faventia*, p. 25.

²⁴ Cf. Luck, G., *Arcana Mundi: magia y ciencias ocultas en el mundo griego y romano*, p. 205.

²⁵ Tovar, *op.cit.*, p. 260.

²⁶ Por ejemplo, cuando Afrodita tutela y guía a Helena es calificada con el término “δαίκσλ” (cf. Hom., *Il.*, III. 418-420).

²⁷ Cf. Méndez Lloret, *art. cit.*, p. 25. Dodds (*Los griegos y...*, p. 20) sugiere que los griegos aducían al hado cuando no podían comprender el porqué sucedía determinada situación o desastre. Cualquier suceso personal inexplicable lo hacían indistintamente remontar a las κνῖξαηο la voluntad de un dios. De hecho, en la *Iliada*, las κνῖξαηο δαίκνλεο porque forman parte de esa fuerza divina impersonal que actúa de modo misterioso sobre los hombres.

corresponden en su mayoría a deidades indefinidas capaces de traer suerte²⁸ o desdicha a los hombres.²⁹ Pueden, por ejemplo, infundir valor en una crisis,³⁰ provocar malos sueños,³¹ guiar a los hombres³² o inspirar calma.³³ En este sentido, Dodds sugiere que estas entidades pertenecen a una vasta esfera de “intervenciones” que suelen denominarse “moniciones”; es decir, el ámbito de lo demoníaco sería todo aquello que tiene que ver con una suerte de intervención o influencia psíquica de alguno de estos anónimos seres sobrenaturales.³⁴ Toda intervención sobrenatural en la conducta humana pertenecería al ámbito de lo demoníaco. Cuando sucedía algo impredecible y que suponía ajeno a sí mismo el griego le denominaba “δαίκοσλ”.

De este modo, se entiende que en Homero el δαίκοσλ es un poder superior e impenetrable, una suerte de “fuerza” que impulsa al hombre a actuar de una determinada manera sin que se pueda nombrar al causante:

El hombre siente como si, cuando las cosas están a su favor, estuviera “con el demon” (ζύλ δαίκοσλ) y, por el contrario, cuando todo se vuelve contra él, entonces está “contra el demon” (πξόο δαίκοσλ), especialmente si un dios favorece a su adversario. Las enfermedades pueden describirse como “un odiado demon” que “ataca” al que las sufre (...). Δαίκοσλ es el rostro velado de la actividad divina. No existe ninguna imagen de un δαίκοσλ ni existe culto alguno. Δαίκοσλ es así el complemento necesario a la visión “homérica” de los dioses como individuos con características personales; abarca el inquietante resto que escapa a la estructuración y la denominación.³⁵

En este sentido, el δαίκοσλ homérico sugiere la idea de un poder oculto, indefinido y secreto del cual sólo los dioses participan, de ahí que se trate muchas veces de una expresión equivalente a ζεόο ηηο. De hecho, en los poemas homéricos, δαίκοσλ y ζεόο parecen intercambiarse de manera frecuente, aunque cabe aclarar que, en esencia, δαίκοσλ parece designar a cualquiera de los dioses antropomórficos cuyo fundamento está en lo “indefinido” y

²⁸ Como en Hom., *Od.*, IV. 274-275: θει επζέκελαση δέ ζ' έκειε ε δαίκοσλ /δο Τξώεζζηη έβνύιεηη ηϑόδο οξέμοη (te llevaba sin duda *algún dios* / empeñado en dar gloria a los hombres de Troya). Trad. José Manuel Pabón.

²⁹ Como en Hom., *Od.*, V. 419-421: δείδο κη κ' έμοωηη αλαξπάμαζα ζύει ια/πόληηλ επ' ιρζπόεληηα θεξηη βαξέα ζηελάρνηηηηα/ ήέ ηί κνηηθαί θηηηηο επηζζέηη κέγα δαίκοσλ έμ αίόο (bien temo que otra vez el violento huracán me arrebaté y me vuelva, /sin curar de mis hondos gemidos, al mar rico en peces /o que *alguna deidad* desde el seno salado me azuce un cetáceo feroz). Trad. José Manuel Pabón.

³⁰ *Vid.* Hom., *Od.*, IX. 381.

³¹ *Vid.* Hom., *Od.*, XX. 87.

³² *Vid.* Hom., *Od.*, XIV.178

³³ *Vid.* Hom., *Od.*, XII. 169.

³⁴ *Cf.* Dodds, *Los griegos y...*, p. 24.

³⁵ Burkert, *op.cit.*, p. 244.

en el “poder”, mientras que ζεόο designa a dioses cuyo centro está en lo individual y en lo personal.³⁶ Así, los δαίκνλεο homéricos son todo aquello que el hombre tiende atribuir no a causas físicas o fisiológicas sino a agentes externos o entes sobrenaturales que inciden en los actos y en los estados de la mente. Son poderes indefinidos, una fuerza divina que no puede ser vista ni nombrada; en tanto que los encargados en entablar contacto directo con los hombres son los dioses.

El origen humano de los δαίκνλεο será postulado por primera vez en la literatura por Hesíodo en los *Trabajos y los días*, donde son delineados como una estirpe humana de la Edad de Oro que, tras su muerte y por voluntad de Zeus, pasó a proteger a los hombres:

Al principio los Inmortales que habitan mansiones olímpicas crearon una dorada estirpe de hombres mortales. Existieron aquellos en tiempos de Cronos, cuando reinaba en el cielo; vivían como dioses, con el corazón libre de preocupaciones, sin fatiga ni miseria; y no se cernía sobre ellos la vejez despreciable sino que, siempre con igual vitalidad en piernas y brazos, se recreaban con fiestas ajenos a todo tipo de males(...)Y ya luego, desde que la tierra sepultó esta raza, aquéllos son por voluntad de Zeus démones benignos, terrenales protectores de los mortales [que vigilan las sentencias y malas acciones yendo y viniendo envueltos en niebla, por todos los rincones de la tierra] y dispensadores de riqueza; pues también obtuvieron esta prerrogativa real.³⁷

Estos δαίκνλεο de Hesíodo no son, en efecto, otra cosa que una denominación para las almas que, tras separarse del cuerpo, cobran una existencia superior y más poderosa de la que vivieron cuando se encontraban unidas a sus cuerpos.³⁸ En este sentido, estos δαίκνλεο que habitan y actúan sobre la tierra son una colectividad de seres semejantes a las almas de los muertos o “espíritus” de la religión primitiva, pero dotados del más alto grado de dignidad gracias a su estrecha relación con el pasado ideal y perfecto de la Edad de Oro. El anhelo y deseo de conexión con el pasado hará que esta particular clase de almas sean divinizadas y circunscritas a demonios puros (δαίκνλεο άγλνι), buenos (έζζι νι) y terrestres (έπηρζθνηη) que protegen de los males (άι εμίθαθνη) y que permanecen vinculados al hombre como guardianes o vigilantes de los hombres (θύι αθεο ζλεηώλ άλζζώπσλ). Constituyen, en esencia, una clase

³⁶ Cf. Rodríguez, I. M., “Aproximación al estudio...”, p. 72.

³⁷ Hes., *Op.*, 109-125: ρξύζεηνλ κέλ πξώηεηα γέινο κεξόπσλ άλζζώπσλ άζάλαηηη πνίεζαλ Όιύκπην δώκαη έρνιηεο. νί κέλ έπι Κξζόιηπ ήζαλ, όη νύξαιώ έκβαζί επελ: ώζε ζε νί δ' έδσνλ άθεδέα ζπκόλ έρνιηεο λόζθηλ άηξεξ ηε πόλσλ θαι όηρύνο: νύδέ ηηδεη όλ γηξω όπηλ, αιε δέ πόδαο θαι ρείραο όκνίηηεξπνλ η' έλ ζαι ηηζ η θαθώλ έθηνζζελ άπάληελ (...) αύηαξ έπει δη ηνύην γέινο θαηά γαι' έθαί περ, ηνί κέλ δαίκνλεο άγλνί έπηρζθνηη θαι ένληηη έζζνί, άι εμίθαθνη θύια θεο ζλεηώλ άλζζώπσλ, νί ρα θπαί ζζνπζίλ ηε δίθαο θαι ζρέηη ηε έζγα ήέξα έζζάκεληηπάηε θν ηηώλ ηεο έπ' αίαλ. Trad. Aurelio Pérez Jiménez.

³⁸ Cf. Rohde, E., *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, pp. 58-59.

de entidades dispensadoras de bienestar y protección que, a pesar de permanecer invisibles a los ojos humanos, son reconocidas a través de sus actos.

Sin embargo, además de estos δαίκνλεο θύι αθεο colectivos e indiferenciados, Hesíodo presenta otro peculiar tipo de δαίκεσλ que, según se puede inferir, es una especie de δαίκεσλ personal: “cualquiera que sea tu demon, lo mejor es trabajar”.³⁹ Este δαίκεσλ personal representaría una suerte de destino o κνῖξα semejante al homérico, pero bajo una forma aún más efectiva puesto que esta individualización del δαίκεσλ encarnaría mucho mejor la idea de un destino personal, ya que éste no estaría concebido como un accidente externo o algo que le viene desde afuera, sino como algo que está íntimamente ligado a las dotes naturales de cada hombre, tal como su belleza o su talento.⁴⁰

Los δαίκνλεο hesiódicos que mantienen de algún modo u otro su cercanía con respecto al humano; ya sea como entidades impersonales que surgieron de la raza humana, o ya sea como una suerte de destino personal que da rumbo a la vida humana coexistieron en el alma popular. Este último modelo del “δαίκεσλ-destino” que revela su presencia en la esfera de lo netamente individual se convertirá en un tópico muy común en la literatura y, como se verá más adelante, en la filosofía griega (especialmente en la platónica). Comúnmente estarán ligados a los individuos desde su nacimiento y determinarán, de manera total o parcial, su destino.⁴¹ Teognis se lamenta de que muchas más cosas dependen del δαίκεσλ de un hombre que de su carácter: de nada sirve tener buena voluntad, si el δαίκεσλ que se tiene es funesto.⁴² “Ningún ser humano es rico o pobre, malo o bueno, sin que intervenga un dios (δαίκεσλ) en ello”,⁴³ dice en otra elegía. Píndaro, en cambio, intenta proyectar bajo una luz más favorable este antiguo fatalismo popular: “En verdad, el gran espíritu de Zeus gobierna el δαίκεσλ de los hombres a quienes ama.”⁴⁴

La incidencia de lo demónico desempeñó un papel preponderante en la religión y la literatura griega. Para la mente de los antiguos, muchos sucesos y estados anímicos fueron consecuencia directa de la actuación directa de estos anónimos agentes sobrenaturales. Pero parece ser que en el periodo que media entre la *Odisea* y la *Orestíada* estos entes se vuelven

³⁹ Hes., *Op.*, 314: δαίκνληδ' νῖνο ἔεζζα, ἠὲ ἐξγάδεζζαηᾶκεηνλ.

⁴⁰ Cf. Dodds, *Los griegos y...*, p. 52.

⁴¹ Cf. *Ib.*, p. 52.

⁴² Cf. Thgn., 161-164.

⁴³ Thgn., 165-166: νύδειο ἀλζζώπ σλ νύη' οἱ βιγο νύηε πεληρξόο νύηε θαθόο λόζθηλ δαίκεσλνο νύη' ἀγαζόο.
Trad. de Emilio Suárez de la Torre.

⁴⁴ Pi., *P.*, v. 122-123: Διῖο ηηηλόνο κέγαο θηβεξλᾶ δαίκεσλ' ἀλδξῶλ θύι σλ. Trad. de Alfonso Ortega.

especialmente “más persistentes, más insidiosos, más siniestros”.⁴⁵ El infortunio, la venganza o el desastre serán el resultado de sus intervenciones.

Esta vinculación con “el mal” parece ser consecuencia lógica de la atribución a estas entidades divinas de todo aquello que ocurría en el mundo. Si estos entes podían traer dicha y fortuna era concebible que también pudieran causar lo contrario. Además, los griegos carecían de la posibilidad de cargar el mal a un Satanás que en modo alguno existía para ellos, así que concibieron una naturaleza antitética, en donde los δαίκνλεο eran también responsables de los infortunios y los males. Esquilo recoge en algunas de sus tragedias el símbolo del espíritu del mal o del demon alastor (δαίκσλ αὶ άζησξ).⁴⁶ El αὶ άζησξ aparece muchas veces en las tragedias como un δαίκσλ vengador que, a consecuencia de un acto malvado cometido por algún hombre (como por ejemplo el derramamiento de sangre familiar) se manifiesta para castigar a todo su linaje, causando una serie de crímenes o asesinatos que culminan hasta haber satisfecho su sed de venganza.⁴⁷ Así por ejemplo, después de asesinar a su esposo Agamenón, Clitemnestra⁴⁸ se jacta de tener en sí misma “una pasión lamedora de sangre” (έξσο αίκαινη νηρόο) que proviene del δαίκσλ αὶ άζησξ vengador de los pelópidas.⁴⁹

El αὶ άζησξ también aparece como el espíritu de los malos actos; es un amargo δαίκσλ que irrumpe en los hombres y los convierte en cómplices de sus malas acciones. En los *Persas*, por ejemplo, Esquilo da voz a un mensajero que refiere que Jerjes fue inducido a la derrota gracias al mal consejo de un griego que actuaba a través de un αὶ άζησξ ἢ θαθòο δαίκσλ.⁵⁰ La aparición de un demon alastor es la manera en que los personajes de las tragedias de Esquilo participan de lo sobrenatural; dejan de ser sólo ellos mismos y pasan a ser al mismo tiempo *algo más*. Así, cuando Clitemnestra y el griego de *los Persas* cometen actos viles, son ellos los agentes de un propósito sobrenatural independiente a ellos, una voluntad ajena que

⁴⁵ Cf. Dodds, *Los griegos y...*, p. 51.

⁴⁶ Vid. Aesch., *Ag.*, 1476-1477, 1495, 1501 y 1508; *Pers.*, 353-354

⁴⁷ Cf. Nestle, W., *Historia del espíritu griego: desde Homero hasta Luciano*, p. 94.

⁴⁸ Aesch., *Ag.*, 1475-1480: λῶλ δ' ὄξζσ ζαο ζήκαηνο γλώκελ, ἠὸλ ἡξηπάρπληνλ δαίκνλα γέλλεο ἠξζδε θηθηήζοσλ. έθ ηνῦ γάξ έξσο αίκαινη νηρόο λείξα ἡέθεηηηη πξζι θαιηη ημαηηή παι απρ άρνο, λένο ιρώξ (Ahora sí enderezaste la sentencia, que anteriormente tu boca expresara invocando al espíritu del mal engordado tres veces, de esta familia, porque de él se alimenta en el vientre esta pasión lamedora de sangre: antes de haber cesado el antiguo dolor se derrama de nuevo otra sangre). Trad. de B. Perea Morales.

⁴⁹ El δαίκσλ αὶ άζησξ de los pelópidas surge a causa del asesinato cometido por Tántalo, quien descuartiza a su propio hijo, Pélope, para servirlo en un banquete a los dioses. Pélope fue resucitado, pero el acto atroz de su padre reclamará venganza divina y desatará una estirpe maldita que estará marcada por una sangrienta cadena de crímenes (parricidios, matricidios, infanticidios, incestos).

⁵⁰ Cf. Aesch., *Pers.*, 353.

los controla y los impulsa a cometer crímenes.⁵¹ Un personaje de Sófocles, al referirse a un acto abominable cometido por otro de sus personajes, no duda en expresar: “¿Quién elegiría hacerlo, a menos que estuviera infectado por démones vengativos?”⁵²

Ciertamente el *ἀι ἄζησις* era aquel *δαίκσλ* que podía “transformar” a un hombre en un criminal, pero no era el único con poderes de este tipo, sino simplemente uno de entre tantos *δαίκνλεο* que para bien o para mal intervenían momentáneamente en la vida del hombre alterando su comportamiento. Se llega a hablar de manera eufemística del “otro *δαίκσλ*” en lugar de un “*δαίκσλ* malo”, lo que podría translucir el miedo ante su poder inquietante.⁵³ En su locura, el *Ajax* de Sófocles habla con un lenguaje siniestro que le ha enseñado un *δαίκσλ*;⁵⁴ y también en estado de delirio, Edipo es guiado por un *δαίκσλ* hasta el lugar en donde yace Yocasta.⁵⁵ Al igual que en Homero o Hesíodo, Sófocles y Esquilo nos detallan un mundo en permanente contacto con lo sobrenatural. Todas aquellas ideas o acciones que se desviaban de la conducta humana normal y cuyas causas no eran inmediatamente percibidas se atribuían a la intervención de agentes sobrenaturales como los *δαίκνλεο*.⁵⁶

En efecto, gracias a caracterizaciones como las de estos poetas del s. V a. C., podemos apreciar la manera en que la naturaleza de lo demónico estaba impregnada ya de cierto dualismo, puesto que en el pensamiento de los antiguos existían *δαίκνλεο* que se inclinaban hacia aspectos positivos, mientras que otros más se inclinaban hacia los negativos. Sin embargo, es un error suponer que, en los *δαίκνλεο*, los griegos conocieran ya aquellos demonios malignos que nosotros conocemos; más bien hay que tener presente que el reinado de lo demónico ejerció continuamente su poderío mediante lo ambiguo y polivalente. Su naturaleza debe entenderse como semejante al alma humana, la cual tiende siempre a la

⁵¹ Vid. Dodds, *Los griegos y...*, pp. 50-51. Dodds sugiere que dentro de esta concepción del alastor persiste el viejo sentimiento homérico de las intervenciones psíquicas de agentes sobrenaturales que impulsan al hombre a cometer actos que escapan de su control consciente; está, por así decirlo, dotado de vida propia y puede forzar al hombre “desde afuera” a tener un comportamiento que le es ajeno.

⁵² S. Tr. 1235-1236: ἥιοηᾶη ἄλ, ὄζηηη κῆ ἴμ ἄι ἄζησις λνζνῖ, εἰ νηην.

⁵³ Cf. Burkert, *op.cit.*, p. 245. Píndaro, por ejemplo, menciona al “otro demon” que lleva al infortunio: *δαίκσλ δ’ ἔηρηνο ἐο θαθὸλ ηξέξα ηη* (Pi., P., 3. 34-35).

⁵⁴ Cf. S., *Aj.*, 243-244.

⁵⁵ Cf. S., *OT.*, 1258.

⁵⁶ Incluso hoy en día, cuando las propias conductas se vuelven en cierto sentido “ajenas”, las personas suelen atribuir las a “factores externos” o “estados posesos”; se suele decir: “salió fuera de sí”, “ese no era yo”, “no era mi intención decir eso”, etc. Es conocido que cuando algo nos avergüenza o no aceptamos de nosotros mismos, lo proyectamos al exterior sobre algún otro. Así, los antiguos griegos terminaron por proyectar, la mayoría de las veces, en el aparato divino, todo aquello que les suponía vergüenza o no veían en sí mismos. Sobre esto, *vid.* Dodds, *Los griegos y...*, pp. 29-31.

complejidad y lo contradictorio. El hecho de que los δαίκνλεο no se identificaran con dioses supremos, sino con divinidades inferiores o semidivinidades estrictamente ligadas a lo humano, desembocó en la posibilidad de verse afectados con características propias de los seres terrenos, tales como la capacidad de padecer dolor o placer o la disposición hacia “lo bueno” o hacia “lo malo”.⁵⁷

Todas las concepciones entorno a estas entidades, que en ocasiones aparecen como contradictorias, pueden verse entonces como intuiciones de la naturaleza paradójica de lo demónico. Los testimonios que hablan acerca de estas entidades tienden a ser variantes y a menudo opuestos absolutos. En el s. IV a. C., por ejemplo, a pesar de estar muy en boga en la literatura griega la concepción dual de los δαίκνλεο (o por lo menos su recurrente vinculación con el mal), siguen existiendo autores que los consideraron totalmente buenos y benéficos:

Existe un demon que permanece junto a todo hombre desde el momento de su nacimiento, un buen demon que lo inicia en los misterios de la vida. Uno no debe considerar que es un demon malo que acarrea dificultades o que tiene una disposición viciosa, sino que es enteramente bueno.⁵⁸

Este δαίκσλ del que nos habla el comediógrafo Menandro no es otra cosa que un δαίκσλ personal (como del que ya se habló anteriormente) unido a la consideración de que éste tiene una única naturaleza benévola. Al pensarlo así, parece ser que la mayoría lo vio como una suerte de ser protector o espíritu guardián, silencioso testigo que acecha y acompaña al hombre en cada instante de su vida y que lo impulsa a hacer el bien. Como se verá más adelante esta idea será popularizada por Platón, quien probablemente partía de una tradición aún más antigua.⁵⁹

⁵⁷ Fuller, H. M., “From Daimon to Demon: The evolution of the Demon from Antiquity to Early Christianity”, pp. 22-23.

⁵⁸ Men., Fr., 550-551: ἄπαληδαίκσλ ἀλδξί ζπκπαξίζηραηεὺζὺο γελνκέλω, κπζηαγο γὸο ηνῦ βίνπ. θαθὸλ γὰξ δαίκνλ' νῦ λνκίξ ἤένλ εἰλαηβίνλ βι ἀπηνληα ζλεπόλ νῦδ' ἔρεη ἄπαληα δ' ἀγαζὸλ εἰλαηηρὸλ ζεὸλ.

⁵⁹ Cf. Burkert, *op.cit.*, p. 245.

1.3. Δαίκνλεο en la filosofía griega presocrática

Con el arribo de la filosofía occidental en Grecia,⁶⁰ es claro que el hombre se enfrentó a una nueva manera de explicar y traducir el mundo que lo rodeaba. Muchas de las preguntas que antaño ardían en las mentes de los hombres, recibieron una respuesta eficaz por parte del ιόγνο. Parecía que no sería necesaria la ayuda del κῶζνο para soportar lo incomprensible y contradictorio de la existencia; sin embargo, esto no fue así y, de hecho, la imagen que sostuvo la religión no cambió mucho a pesar de los logros intelectuales de los filósofos. El advenimiento de la filosofía no significó una brecha con las viejas concepciones religiosas, sino, al contrario, heredó de ellas las más grandes. Las ideas de „dios“, del „destino“, del „alma“ y de „la ley“ de la religión tradicional direccionaron “la maquinaria” del pensamiento racional y —quizá— en el fondo la determinaron.⁶¹ Y es que en aras de “asir” y explicar la realidad, gran parte de aquella vieja terminología e imagería religiosa se volcó a la filosofía, aunque, claro está, envuelta bajo el ropaje de la racionalidad. De ahí se explica que al hablar de los δαίκνλεο, los primeros filósofos retomaron cierta cosmovisión anteriormente establecida por la teología del mito y, como se verá a continuación, en algunos de ellos se observa un manifiesto fundamento religioso.⁶²

Tales de Mileto, por ejemplo, a pesar de sostener que el agua era el origen de todas las cosas⁶³ y de esta manera ofrecer una cosmogonía que partía de una realidad concreta y tangible, ligó a esta realidad puramente física un mundo metafísico, pues, en su cosmovisión, el mundo se presentó como un tejido en el que lo divino se devanaba: “El universo está animado y lleno de dēmones”⁶⁴ (ἐκς πρνλ θαὶ δαηκόλσλ πὶ ἦξε) es la sentencia que nos

⁶⁰ Aunque el origen de la filosofía griega constituye un problema cuyas raíces “se hallan en la tiniebla de lo prehistórico”, se ha convenido en datar el siglo inicial de la especulación sistemática a partir de la escuela de los milesios, datada en el s. VI a. C. Cf. Cornford, *op.cit.*, p. 13.

⁶¹ Cornford, *op. cit.*, p. 7.

⁶² Así, por ejemplo, como se verá a continuación, en algunos de ellos se observa el influjo de “las divinidades anónimas” de Homero, “las almas” de Hesíodo, o bien, “los poderes invisibles en la naturaleza” de la religión primitiva.

⁶³ Cf. Arist., *Cael.*, B 13. 294 y *Met.*, I, 983b-984a.

⁶⁴ D. L., I. 27 (11 A 1 D-K): Ἀξρηλ δὲ ἠῶλ πάληρλ ὕδσξ ὑπεζήζησην, θαὶ πρὸλ θόζκνλ ἐκςπρν λ θαὶ δαηκόλσλ πὶ ἦξε (Estableció como principio de todas las cosas el agua y afirmó que el universo está animado y lleno de dēmones); Aet., I. 7. 11 (11 A 23 D-K): Θαὶ ἠσ λνῦλ ἠπ θόζκνπ πρὸλ ζεόλ) ἠδὲ πάλ ἐκςπρν λ ἄκα θαὶ δαηκόλσλ πὶ ἦξεο. Τάο ηε ὤξαιο ἠνῦ ἐληπτηνῦ θαζήλ ἀνῆρὸλ εὐζεῖλ θαὶ εἰο ἠξηθθνζζαο ἐμῆθνλῆρα πέλῆη ἠκέξαιο δὶηε ἰλ (Tales decía que dios es la mente del mundo y que todo está dotado de alma y lleno de dēmones; y que a través de la humedad elemental penetra una fuerza divina que la mueve). Trad. de Carlos García Gual.

transmiten los doxógrafos que citan su doctrina.⁶⁵ Estas palabras revelan que para Tales no sólo existen los δαίκνλεο, sino también que éstos son inherentes a la materia y causantes de la vida. Son, entonces, una especie de alma universal y divina que penetra todas las cosas. No residen a parte, en regiones remotas, sino al contrario, se encuentran al alcance de la mano, visibles a los ojos, en la materia orgánica e inorgánica. Para Tales de Mileto los δαίκνλεο son esas “misteriosas fuerzas vivas”, son el alma de las cosas.⁶⁶

Por su parte, los δαίκνλεο desempeñaron un papel muy importante en la doctrina de los pitagóricos. Para ellos, los démones eran almas que llenaban el espacio aéreo, responsables de enviar los sueños y los indicios de salud o enfermedad tanto a los humanos como a los animales. A ellos les correspondía también todo lo relacionado con las purificaciones, los ritos apotropaicos, todo género de adivinaciones, augurios y ceremonias.⁶⁷ Parece ser que los pitagóricos no tenían duda de que los démones eran visibles como si estuvieran en presencia real de un cuerpo, al punto de que se extrañaban si alguno de ellos afirmaba que nunca había visto alguno.⁶⁸ Asimismo, perfilaron una jerarquía de seres, en donde los démones y los héroes se encontraban en el lugar intermedio entre los dioses y hombres, de modo que había que honrarlos antes que a los hombres y después que a los dioses.⁶⁹

A Heráclito se le atribuye la crítica sentencia: ἦζνο ἀλζζώπω δαίκσλ.⁷⁰ Usualmente traducida como “el carácter es para el hombre su demon”, es interpretada como una sentencia que despacha todo el conjunto de creencias relativas al destino por intervención divina. El δαίκσλ se “desdiviniza” y es, entonces, no más que el carácter del hombre, el cual configura su propio destino y no algo que “le viene de afuera” como asignado.⁷¹ En este sentido, el δαίκσλ es “el genio” que todos conocemos, en el sentido más obvio y corriente de la palabra. De igual manera, el filósofo Epicarmo siguió una interpretación completamente “racional” y vio en el δαίκσλ una simple consecuencia derivada del carácter “El carácter es para unos

⁶⁵ Desafortunadamente no contamos con los fragmentos literales del autor, sino únicamente con los testimonios sobre su doctrina que nos transmiten Diógenes Laercio y Aecio, el compilador del s. II.

⁶⁶ Cf. Jaeger, W., *op.cit.*, pp. 27-28.

⁶⁷ Cf. D. L., VIII. 32.

⁶⁸ Cf. “Demons and Spirits” en *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, p. 593; Apul., *De deo Soc.*, 20.

⁶⁹ D. L., VIII. 23. θαὶ ζενδο κελ δακόςλ πξνηκάλ, ἦξσαιο δ’ ἀλζζώπσλ, ἀλζζώπσλ δε κάι ἦρα ηνδο γνλέαιο (<Pitágoras> recomendaba honrar a los dioses más que a los démones, a los héroes más que a los hombres, y entre los humanos, ante todo a los padres). Trad. Carlos García Gual.

⁷⁰ 22 B 119 DK.

⁷¹ Cf. Dodds, *Los griegos y...*, p. 173; Cornford, *op.cit.*, p. 133.

hombres un buen demon, y para otros uno malo”,⁷² dice en una sentencia conservada por Estobeo.

En Empédocles encontramos el valor polivalente característico del término que nos ocupa. En el poema *Las Purificaciones* (Καζαζκνί) el filósofo nos habla de seres divinos que, tras haber cometido un acto criminal, son desterrados del plano divino al mundo material en condición de δαίκνλεο. Estos démones están condenados a sufrir un destierro de 30, 000 años, durante los cuales se reencarnan en toda clase de cuerpos mortales (vegetales, bestias, hombres). Sólo pueden reconquistar su estado original divino a través de un proceso evolutivo en el ciclo de reencarnaciones, un proceso de transformación espiritual, el cual únicamente se cumple mediante diversas prácticas de purificación: las Καζαζκνί.⁷³ En este sentido, el δαίκσλ es para Empédocles una entidad transmigrante que permanece y conserva su individualidad a través del tránsito de los múltiples cuerpos en los que se reencarna; el δαίκσλ es el portador de la divinidad potencial del hombre y de su condición de “culpable”.⁷⁴ Es en esencia, lo que otros autores denominaron ζ πρή (alma). Sin embargo, ésta no es la única significación del δαίκσλ en Empédocles, pues según una interpretación que hace Simplicio a uno de sus fragmentos,⁷⁵ con “δαίκσλ” el filósofo de Agrigento también llega a designar a “Φηία” (el Amor) y a “Νεϊθνο” (el Odio), los cuales son concebidos como fuerzas cósmicas antagónicas de cuya constante tensión se engendraron todas las cosas. Asimismo, existe una interpretación de otro fragmento⁷⁶ donde δαίκσλ es utilizado para designar al “sino” o “destino.”

⁷² Stob., III. 37. 18(23 B 17 DK): Ὁ ηξόπνο ἀλλζξώπνηξ ηδαίκσλ ἀγαζόο, νῖο δὲ θαὶ θαθόο.

⁷³ Cf. 31 B 115 DK. En el poema, el filósofo de Agrigento explica la manera en que un δαίκσλ podía, a través de sucesivas reencarnaciones (metempsychosis), ascender a reinos más altos (de plantas a bestias, de bestias a hombres, de hombres a dioses) con el fin de tener la mejor forma de reencarnación posible en cada uno de estos reinos y ascender finalmente a su estado original (vid. 31 B 14 DK). Kirk opina que es probable que Empédocles se sirviera de este mito escatológico para dar a entender “con la mayor viveza posible, la idea de que la vida se enraíza en algo más que en las meras dimensiones humanas de espacio y tiempo.” Cf. Kirk, G. S., J. E. Raven y M. Schofield, *Los filósofos presocráticos: historia crítica con selección de textos*, p. 143.

⁷⁴ Dodds, *Los griegos y...*, p. 150. En tal concepción podemos encontrar fusionadas influencias órficas relativas a la preexistencia y la transmigración de las almas, así como la creencia hesiódica de los démones como almas humanas. Cf. Rodríguez, I. M., “Δαίκνλεο, Ἡξνεο y Ἄγγειν ηεν la Filosofía Presocrática”, *Habis*, p. 38.

⁷⁵ Cf. 31 B 59 DK; Simp., *In cael.*, 587. 20.

⁷⁶ Cf. 31 B 12 DK; Sobre tal interpretación, vid. Kirk, G. S., J. E. Raven y M. Schofield, *op.cit.*, 242, nota 148.

Por último, Demócrito partió de su teoría atómica del universo y consideró que los démones eran “imágenes” (εἶδσι α) que llenaban el espacio aéreo,⁷⁷ “semejantes a apariciones etéreas”,⁷⁸ aunque con cierta “corporeidad”,⁷⁹. Los δαίκνλεο no sólo eran capaces de habitar en el aire, sino que también podían habitar en el alma,⁸⁰ produciendo los sueños, pensamientos y sensaciones⁸¹. Este tipo de “demon-imagen” es en cierto modo, equiparable al “demon-destino” ya que su influencia determinaba el acceso a la felicidad (εὐδαηκλία) o la ruina (θαθνδαηκλία) de un hombre.

⁷⁷ Hermipp., *De astrol.*, 1. 16. 122 (68 A 78 DK): Τὸ κέληνη ηνῦ Δεκνθξίηηπ <νῦ> θαι ῶο ἄλ ἔρηη παξαι ηρεῖλ, ὁο εἶδσι α αὐηηῦο (ηνῦο δαίκνλαο) ὀλνκάδσλ κεξήρλ ηε εἰλαηηρὸλ ἄέξα ηνῦησλ θε ζί (No podríamos omitir las palabras de Demócrito, quien, denominando “imágenes” (a los démones) dice que el aire está lleno de ellas). Trad. de Armando Poratti, Conrado Eggers Lan, *et. al.* Para Demócrito las imágenes o εἶδσι α eran auténticos dobles de los objetos, una “representación” de los mismos. Las εἶδσι α eran vitales en los procesos cognoscitivos, ya que éstas eran capaces de penetrar en los hombres y en los animales irracionales (68 A 79 DK); producían las sensaciones, los pensamientos y los sueños (68 A 77 DK). Además, tenían cierta corporeidad gracias a la cual podían suspenderse en el aire (68 A 135 DK). En este sentido, al identificar a los démones con las εἶδσι α, parece ser que Demócrito los concibió como formaciones puramente físicas que se movían por el aire, capaces de impresionar los sentidos y la mente. No obstante, algunos otros testimonios sobre la doctrina de Demócrito (68 A 79 DK; 68 A 74 DK), hacen que sea difícil asegurar que la doctrina sobre los démones es consistente, puesto que si bien es cierto que el filósofo de Abdera admite la existencia de “imágenes” de los démones, no se puede concluir si estas imágenes se confunden totalmente con los démones, o bien solamente emanan de ellos. *Cf. Los filósofos presocráticos III*, pp. 344-345, nota 262; pp. 348-349, nota 265.

⁷⁸ *Cf.* Rodríguez, I. M., “Aproximación al estudio...”, p. 77.

⁷⁹ En este sentido, estos δαίκνλεο van acorde con el “atomismo demócriteo”, el cual explica que todo se reduce a átomos y vacío; incluyendo almas y dioses.

⁸⁰ 68 B 171 DK: Εὐδαηκλίε νῦθ ἐλ βνζθήκαζήλ νιθεῖ νῦδὲ ἐλ ρεπζῶη ζπρ ἠ νιθε ηήζηηλ δαίκνλνο (La felicidad no se halla en <la posesión de> ganado u oro; el alma es la morada del δαίκσλ).

⁸¹ *Cf.* 67 A 30 DK; 68 A 77 DK.

I.4. El δαηκόληνλδε Sócrates y la demonología platónica

Dado que Sócrates no dejó ninguna línea en la cual pudiera esclarecer el enigma de su δαηκόληνλ⁸² no queda más que acudir a diversos autores que remiten noticias sobre éste. Pese a que el δαηκόληνλsocrático se convirtió en un tópico recurrente ya desde la Antigüedad, me bastará con apoyarme en los testimonios de Platón, Jenofonte, Cicerón, Plutarco y Eliano.⁸³ No pretendo tratar tales testimonios como meras ficciones de ellos o incluso de Sócrates, puesto que no quiero incurrir en una suerte de interpretación clínica y considerar que este δαηκόληνλ fue meramente un claro fenómeno de alucinación y un indiscutible signo patológico, tal como Louis Francisque Lelut y otros más desde el siglo XIX lo han hecho.⁸⁴ Más bien, coincido con autores como A. E. Taylor y Antonio Gómez Robledo⁸⁵ y considero que este δαηκόληνλsocrático debe circunscribirse dentro del ámbito de lo irracional⁸⁶ y de lo religioso, reconociendo el valor religioso que tuvo en Sócrates y otorgándole legitimidad al conjunto de tendencias espirituales y creencias religiosas que coexistían a la par de la razón y el intelectualismo de la mente griega.⁸⁷

⁸² Existe y existirá siempre la problemática en torno a la figura de Sócrates debido a que él no escribió nada. Todo lo que sabemos sobre él y su pensamiento se lo debemos principalmente a cuatro autores de las más variadas características: Jenofonte, Platón, Aristófanes y Aristóteles.

⁸³ Pese a que Apuleyo es un testimonio valioso en torno al demonion o demon socrático, no me remitiré a él aquí sino más adelante; el testimonio de Apuleyo forma parte del tema central de esta investigación.

⁸⁴ El médico y escritor francés Louis Francisque Lelut en su trabajo conocido como *Du demon de Socrate* (1836) trató el δαηκόληνλ socrático desde el punto de vista estrictamente psicológico y afirmó que éste era producto de las numerosas alucinaciones que experimentó el filósofo. Del mismo modo, Friedrich Nietzsche lo interpretó como un estado patológico, y consideró que éste no fue más que una alucinación acústica. El psiquiatra Ricardo Óscar Moscone, coincide con la interpretación de Lelut y de Nietzsche y añade que, a la par de este rasgo enfermizo, el filósofo tuvo otras manifestaciones patológicas, tales como la inclinación a la vida contemplativa, continencia, parálisis catatónicas y sedentarismo. Cf. Lelut en Kierkegaard, S. A., *De los papeles de alguien que todavía vive. Sobre el concepto de ironía*, p. 202; Nietzsche, F., *El crepúsculo de los ídolos*, p. 39; Moscone, R. Ó., *Sócrates: Sólo sé de amor*, pp. 249-250.

⁸⁵ A. E. Taylor y Antonio Gómez Robledo ven en el δαηκόληνλ socrático la manifestación de elementos irracionales bajo una suerte de religiosidad particular. Para A. E. Taylor este δαηκόληνλ representaba “una especie de olfato misterioso de la mala suerte” resultado de su temperamento visionario y su tendencia al misticismo. Antonio Gómez Robledo también consideró que este δαηκόληνλ tuvo una connotación de índole religiosa e irracional; fue para Sócrates la manifestación de una Providencia divina, que sin duda él sintió como auténtica. Vid. Taylor, A. E., *El pensamiento de Sócrates*, pp. 36-37; Gómez, A. R., *Sócrates y el Socratismo*, pp. 134-135.

⁸⁶ “Irracional” en el sentido de “no razonable” o “inescrutable” a la conciencia.

⁸⁷ Sin embargo, otra interpretación que no descarto y que considero afín a la de Taylor y Gómez Robledo es la que ofrecen Hegel y Zeller, quienes vieron en el δαηκόληνλ socrático una manifestación de la interioridad del espíritu y la función inconsciente de la mente. Para Hegel este δαηκόληνλ fue una interiorización de aquella religiosidad presente en los oráculos griegos, bajo la forma de un “oráculo interior” que respondía al propio inconsciente de Sócrates. Para Zeller este δαηκόληνλ tuvo un origen psicológico que ciertamente permaneció oculto a la propia conciencia del filósofo y que desde el principio tuvo para él “la figura de un influjo ajeno, de una superior revelación, de un oráculo.” En contraparte a esta serie de interpretaciones, tampoco excluyo

Así pues, los testimonios con los que contamos nos revelan que si bien es cierto que Sócrates manifestó un implacable racionalismo en su labor filosófica, también es cierto que el filósofo de Atenas se mantuvo en contacto con una dimensión irracional y religiosa que, sin duda, partió del vasto conglomerado que había heredado de la religión tradicional griega. De manera muy acertada refiere Dodds que, a pesar de que Sócrates mantuvo la firme resolución de “seguir el argumento adondequiera que condujese”, éste aceptó sin el menor cuestionamiento las limitaciones del pensamiento racional y, cuando lo necesitó, estuvo dispuesto a “seguir a otros guías”.⁸⁸

Y es que en Sócrates están presentes elementos irracionales y religiosos que no es posible pasar por alto. Sabemos que no era de ninguna manera ateo⁸⁹ y que, aunque en varias ocasiones criticó abiertamente a los dioses de la πόι ηφ⁹⁰ no los rechazó por completo e incluso se llega a mencionar que les rezaba;⁹¹ planteó una estrecha relación entre la inspiración divina y la creación poética;⁹² creía en los oráculos y en la mántica⁹³ al punto de que él mismo recomendó su uso en aquellas situaciones en las que la razón no alcanzaba,⁹⁴ manifestó un vivo interés en interpretaciones de sueños y visiones,⁹⁵ y tomó muy en serio las palabras que le trajo Querefonte sobre el Oráculo de Delfos, al punto de transformar su vida en una “misión divina.”⁹⁶ A todo ello se añade su creencia en los δαίκνλεο como entes de naturaleza divina⁹⁷ y en “algo divino y demoníco” (ζεϊόλ ηηθαί δαηκόληνλ) que constantemente entraba en contacto con él.

totalmente la que ve en el δαηκόληνλ socrático simple y llanamente la representación simbólica de la denominada “conciencia moral” que, bajo la forma de una “voz interior”, nos obliga en determinadas situaciones a actuar de manera correcta y a evitar el mal. Vid. Hegel, G. W. F., *Lecciones de la Filosofía de la Historia II*, pp. 74-78; Zeller, E., *Sócrates y los Sofistas*, pp. 110-111.

⁸⁸ Cf. Dodds, *Los griegos y...*, p. 176. Es característica de la Época Clásica una constante tensión entre el pensamiento racionalista e ilustrado (propio de pensadores como Eurípides, los Sofistas y Anaxágoras) y el pensamiento más popular y religioso, con fuerte tendencia a los elementos irracionales de la superstición, la magia, la adivinación, las prácticas rituales y las religiones místicas. Sobre ello, vid. Dodds, *Ib.*, pp. 171-194.

⁸⁹ Vid. Pl., *Ap.*, 26b-e; 28e; 29d; 30a-b; 30e; 31a; 31d; 33c; 40a-b; 41c.; X., *Mem.*, I. 1.1-2.

⁹⁰ Sócrates manifestó su desaprobación con respecto a algunas conductas de los dioses de la πόι ηφ como, por ejemplo, la posibilidad de dejarse “sobornar” mediante sacrificios y ofrendas, y de este modo rebajar la religión a un mero “arte comercial” (vid. Pl., *Euthyphr.*, 14e).

⁹¹ Vid. Pl., *Phdr.*, 257b y 279b-c; Pl., *Smp.*, 176 a y 220d.

⁹² Vid. Pl., *Ion*, 533d-e.

⁹³ Vid. Platón: *Apol.*, 33c, *Phd.*, 85 b, *Phdr.*, 242c, *Smp.*, 198 a, *Plt.*, 290c. Jenofonte: *Apol.*, 13, *Mem.*, I. 1. 2-5; I. 1. 7; I. 1. 19; I. 4. 15. Cicerón: *Div.*, I. 54. 123 y I. 3. 5.

⁹⁴ Vid. X., *Mem.*, I. 1.6-7; I.1.9; IV. 7.10; *An.*, III. 1. 5.

⁹⁵ Vid. Pl., *Cri.*, 43d-44b y *Phd.*, 60e-61b; C., *Div.*, I. 25. 52.

⁹⁶ Pl., *Apol.*, 21a; 23a-c. Sócrates consideraba que su misión divina o “servicio al dios” (ηνϋ ζενϋ ι αηξεία) constituía en motivar a los hombres a procurar el cuidado del alma (ζηρ ηο ζεξαιεία).

⁹⁷ Vid. Pl., *Apol.*, 27d.

Sobre esto último, es significativo que tanto en el testimonio de Platón como en el de Jenofonte, Cicerón, Plutarco y Eliano⁹⁸ no se menciona a Sócrates entrando en contacto con un ente concreto e individual (nunca se menciona a un δαίκσλ) sino más bien con algo indefinido y sobrehumano que, sin personificar, denominó “ἡὸ δαηκόληνλ” (lo demónico), un adjetivo sustantivado que, desde los griegos primitivos, perteneció a la esfera de lo divino, lo extraordinario y lo imposible de abarcar con la razón.⁹⁹ En este sentido, el término “ἡὸ δαηκόληνλ” no debe entenderse como un mero adjetivo que pudiera calificar a algún sustantivo como, por ejemplo, a “ζεκεῖνλ”, pero tampoco como un sustantivo, que designaría algo específico. Hay que considerar que el término sugiere algo inefable y abstracto, “algo divino que, precisamente en su abstracción, se eleva por encima de toda determinación, algo impronunciable y carente de predicados, puesto que no admite vocalización alguna.”¹⁰⁰

Así pues, los testimonios coinciden en que Sócrates reconoció mantener un vínculo que ciertamente evitó designar con un sustantivo y prefirió calificar como “ἡὸ δαηκόληνλ” (lo demónico), o bien, como “algo demónico” (ἡη δαηκόληνλ) y “divino” (ζεῖόλ).¹⁰¹ Esta creencia en lo demónico por parte de Sócrates es una significativa metamorfosis del δαίκσλ o los δαίκνλεο tradicionales; se trata de una creencia mucho más pura, un motivo de devoción religiosa mucho más integrada al ámbito de lo divino que al de lo humano.¹⁰² Al parecer, Sócrates le concedió obediencia¹⁰³ e incluso mayor autoridad que a su propia razón, pues se dejó orientar por “lo demónico” en aquellas situaciones en las que su raciocinio no podía proporcionarle ayuda.¹⁰⁴

⁹⁸ Vid. Platón: *Apol.*, 31d; *R.*, VI. 496c; *Tht.*, 151 a; *Phdr.*, 242b; *Euthd.*, 272e; *Thg.*, 129b, 128d-e; *Alc.*, I 103a. Jenofonte: *Ap.*, 4 y *Smp.*, VIII. 5. Plutarco: *Nic.*, 13. 6 y *Alc.*, 17. 4. Cicerón: *Div.*, I. LIV. 122-123; Eliano: *VH.*, 8. 1.

⁹⁹ Respecto a lo demónico o demoníaco Antonio Tovar (*op.cit.*, 260) menciona: “Es δαηκόληνλ para los griegos primitivos todo lo que, aún sin personalizar, tiene carácter fatal, sobrehumano, lo que está arrebatado por una pasión que arrastra la razón, lo que actúa como vivo, pero que con una fuerza no obedece a leyes comprensibles, lo que lleva una desgracia o una fortuna imprevisible y que es de temer”.

¹⁰⁰ Kierkegaard, *op.cit.*, p. 209.

¹⁰¹ Pl., *Apol.*, 31d: ὅηκνηζεῖόλ ηηθαὶ δαηκόληνλ γίγλεηση (viene a mí algo divino y demónico).

¹⁰² Cf. Rodríguez, I. M., “Aproximación al estudio...”, p. 77.

¹⁰³ Cf. Pl., *Apol.*, 30a y Cic., *Div.*, I. LIV. 122.

¹⁰⁴ Cf. Plut., *De genio.*, 10d.

Además, Sócrates estaba convencido de que su δαηκόληνλη era una particularidad muy suya,¹⁰⁵ siempre lo acompañó desde su niñez¹⁰⁶ y se manifestó bajo la forma de una “señal divina”¹⁰⁷ o una “voz interior”¹⁰⁸ que surgía desde su alma y que, por sus funciones, era equiparable a una suerte de fuerza adivinatoria,¹⁰⁹ o bien, a una providencia divina.¹¹⁰ Esta voz o señal de su δαηκόληνλη era básicamente de índole negativa,¹¹¹ una suerte de “impedimento divino” (ηη δαηκόληνλη ἐλαλήσκα),¹¹² pues irrumpía cuando estaba por hacer algo.¹¹³ Siempre lo disuadía y nunca lo incitaba ni le daba órdenes. Su intervención fue tan significativa para Sócrates que, en su ausencia, el filósofo interpretaba que su δαηκόληνλη aprobaba su conducta y que su proceder era bueno para él.¹¹⁴ Asimismo, la voz o señal no sólo surgía para advertirle a Sócrates, sino también a sus amigos, pues incluso se manifestaba al filósofo para pedirle que disuadiera a éstos de realizar determinadas acciones.¹¹⁵

Básicamente el δαηκόληνλη socrático supone un punto intermedio entre las conclusiones racionales de los filósofos que interiorizaron al δαίκοσλ¹¹⁶ y las viejas ideas religiosas que mantenían vigente su naturaleza sobrenatural; es, pues, una interiorización de esta entidad

¹⁰⁵ Cf. Pl., *R.*, VI. 496c.

¹⁰⁶ Cf. Pl., *Thg.*, 128d y Plut., *De genio.*, 10d.

¹⁰⁷ Pl., *Phdr.*, 242b: ἡ δαηκόληνλη ηε θαὶ ἡ εἰσζ ὁο ζε κειῶλ κνη γίγλεζζαη ἐγέλεην ἐγέλεην (sobrevino la señal demónica que ha acostumbrado salir ante mí); *Euthd.*, 272e: ἀλλ᾽ ηακέλνη δέ κνη ἐγέλεην ἡ εἰσζ ὁο ζε κεινλ ἡ δαηκόληνλη (al levantarme sobrevino la acostumbrada señal demónica); *R.*, VI. 496c: ἡ δαηκόληνλη ζε κεινλ (la señal demónica).

¹⁰⁸ La voz no debe entenderse como una voz física o externa, sino como una voz que sólo era escuchada por la conciencia de Sócrates. *Vid.* Pl., *Apol.*, 31d y *Thg.*, 129b; Ael., *VH.*, VIII. 1. X., *Apol.*, 12

¹⁰⁹ Cf. Pl., *Phdr.*, 242c y *Tht.*, 151b; Cic., *Div.*, I. LIV. 123; X., *Mem.*, I. 1. 2-9. En *Apologia Socratis* (12) Jenofonte compara a esta voz con la voz de la Pitonisa en los oráculos, pero más piadosa e incluso más auténtica dado que nunca dio muestras de equivocarse.

¹¹⁰ Cf. Pl., *Euthd.*, 272e.

¹¹¹ Sobre la naturaleza prohibitiva de la voz y del signo de lo demónico, *vid.* Platón: *Thg.*, 128d; *Phdr.*, 242b-c; *Apol.*, 31d. Cicerón: *Div.*, I. LIV. 122-123. Eliano: *VH.*, 8. 1. El δαηκόληνλη de Sócrates aparecía en circunstancias diversas para prohibirle: ya sea que le impidiera cruzar un río (Pl., *Phdr.*, 242c), abandonar un lugar (Pl., *Euthd.*, 272e), tener tratos con algunos (Pl., *Tht.*, 151a y *Alc.*, I. 103a) o bien ejercer la política (Pl., *Apol.*, 31 d). No obstante, Jenofonte disiente sobre la naturaleza negativa de lo demónico. Según el testimonio que ofrece en *Memorabilia* (I. 1. 2-9), la función de “ἡ δαηκόληνλη” era tanto negativa como positiva, pues le indicaba a Sócrates lo que debía y lo que no debía hacer.

¹¹² Pl., *Alc.*, I. 103a.

¹¹³ Cf. Pl., *Phdr.*, 242b-c.

¹¹⁴ Es decir, si su δαηκόληνλη “callaba” significaba que su conducta era la correcta, como un semáforo en verde. *Vid.* Pl., *Apol.*, 40 a-c.

¹¹⁵ Como es el caso de Timarco quien, al no escuchar la advertencia de *la voz* de Sócrates, cometió homicidio, o de Cármenes quien, ignorando el consejo de *la voz*, malgastó su tiempo entrenándose para los Juegos Nemeos. Cf. Pl., *Thg.*, 128d.

¹¹⁶ Es decir, de concepciones como las de los filósofos Heráclito y Epicarmo, quienes atribuyeron un δαίκοσλ a cada persona y lo entendieron como el carácter o “genio” de cada persona. Se piensa que Sócrates no racionalizó el concepto hasta al punto de psicologizarlo, sino que mantuvo la creencia en los démones como entidades divinas y sobrenaturales. Cf. Tovar, *op.cit.*, pp. 262-263.

divina al punto de hacerla mística y profundamente personal. En virtud de ello, Sócrates denominó “δακδλνλ” a cierto sentido interior y divino que le indicaba el camino a seguir cuando se encontraba de frente a los límites de la razón, como un algo “extralógico”, una inspiración sobrehumana que le alertaba ante cualquier peligro. En suma, era “la forma interior y personal que revestía para él la Providencia”.¹¹⁷

Por otra parte, la demonología de Platón constituye una amalgama de las anteriores especulaciones de la religión y la filosofía.¹¹⁸ De acuerdo con la tradición popular, en la *Apología*¹¹⁹ habla de los δαίκνλεο como seres divinos inferiores o semidivinidades. En *las Leyes*,¹²⁰ en numerosas ocasiones menciona a los δαίκνλεο en el sentido de espíritus o divinidades menores. En el *Crátilo*¹²¹ retoma la interpretación de Hesíodo e identifica a los δαίκνλεο con las almas de aquellos hombres ilustres que han muerto, además, relaciona su naturaleza cualitativa con el nombre que tomaron, pues considera que estas almas tomaron el nombre de “δαίκνλεο” debido a que eran sensatas y “sabias”, es decir, “δαήκνλεο”.¹²²

En *el Banquete*,¹²³ califica a Ήξσο en calidad de un gran demon κηηαύ: un intermediario entre lo divino y lo humano. Debido a que los dioses no se mezclan con los hombres, es a través de este demon que se produce todo contacto y diálogo entre los unos y los

¹¹⁷ Piat, C., *Socrate*, p. 220: “Elle était, pour Socrate, la forme intérieure et personnelle que la Providence revêtait à son égard.” Gómez Robledo (*op. cit.*, pp. 134-135) indica que esta interpretación tiene el mérito de estar en armonía con los otros textos en los que Sócrates manifiesta su creencia en la que “el Dios” o “los dioses” procuran cuidado a los hombres, lo cual fue básicamente la πξδλνλνλ griega o la providencia latina (*providere*). En este sentido, su δακδλνλ actuaba como una auténtica Providencia, pues intervenía súbitamente y advertía a Sócrates antes de que incurriera en alguna mala acción o algún peligro. Asimismo, recalca (y coincide) que esta interpretación no pretende ser una indiscutible prueba de la realidad sobrenatural de su δακδλνλ, sino solamente reconoce que esta experiencia *pudo* ser cierta *para* Sócrates y *para* los que como él estaban “animados” por esa misma fe religiosa. Sin embargo, más allá de esta interpretación que se circunscribe a lo religioso e irracional, no descarto totalmente la posibilidad de que con este δακδλνλ socrático se quisiera más bien expresar de manera simbólica las exigencias éticas de la razón, es decir, que este “sentido interior” sea únicamente una representación figurada de la ineludible autocritica y conciencia moral que conlleva el ejercicio de la filosofía.

¹¹⁸ Coincido con Paul Friedländer (*Verdad del ser y realidad de vida*, pp. 53-57) en que no hay que ver aquí diferentes doctrinas de Platón, si no sólo la manera en que, en su magnífica forma de hacerlo, adaptó provisionalmente las creencias populares sobre el δαίκσλ, ya sea para hacer imaginable y aprehensible a los demás “algo” *ab extra* captado en su propia experiencia, o bien, para comunicar su propia filosofía.

¹¹⁹ Cf. Pl., *Apol.*, 27c-d.

¹²⁰ Cf. Pl., *Lg.*, IV. 713d, 717b; V. 738d, 747e; VIII. 848d; X. 906a.

¹²¹ Cf. Pl., *Cra.*, 397 e-398c.

¹²² En época Clásica, Platón popularizó dicha etimología, proporcionándole de esta manera a los dēmones la dignidad de la sabiduría. Sin embargo, dicha procedencia etimológica resulta incorrecta, pues “δαίκσλ” se derivaría, como ya se dijo antes, de “δαίκνλνλ” (repartir) o “δαίλκνλνλ” (dar), o bien, de “δαίελνλ” (dividir).

¹²³ Pl., *Symp.*, 202d-203a.

otros, gracias a él discurre todo arte adivinatorio, sacrificio, iniciación, encanto, mánica y magia.¹²⁴

Probablemente, por influencia de corrientes místicas como el orfismo y del demonion socrático personal, Platón asigna un demon custodio a cada hombre.¹²⁵ Este demon no sólo acompaña y protege al individuo durante su vida, sino que tras su muerte toma su alma y la conduce ante un tribunal donde será juzgada en virtud de su conducta vital, para posteriormente conducirla al Hades, de donde, después de purificar sus faltas, otro demon la saca para dar inicio a una nueva reencarnación terrena.¹²⁶ Según Platón, este nuevo demon será escogido por el individuo y determinará total o parcialmente su género de vida y su eventual destino.¹²⁷

En *el Timeo*,¹²⁸ refuerza el hecho de que cada hombre posee un demon y añade que éste ha sido otorgado por el Dios. Este demon, como un genio guía y divino, constituye la porción suprema y directiva del ánimo; se identifica con la facultad racional del alma que, habitando en la cumbre de nuestro cuerpo, nos jala de la tierra y nos eleva hasta el cielo, “como si fuéramos una planta no terrestre, sino celeste.” En este sentido, la razón es la manera en que la divinidad se manifiesta en el hombre, “es un demon por derecho propio”.¹²⁹ Aquel que cuida mediante el aprendizaje y la reflexión esta parte divina que habita en él (a su δαίκσλ-razón), necesariamente es un hombre feliz, es decir, un εὐδαίκσλ.¹³⁰

¹²⁴ La interpretación moderna (Dodds, *Los griegos y...*, p. 205) ve en esta caracterización de Ἐξσο como δαίκσλ no la entidad intermedia que actúa entre los hombres y los dioses, sino una representación a la cual Platón acudió para personificar y abarcar el impulso unificador amoroso. En este sentido, Ἐξσο figuraría como un símbolo de unión y síntesis; un mediador que contactaría las dos naturalezas del hombre: “el impulso fisiológico del sexo” y “el impulso dinámico” que lo motiva a buscar una satisfacción trascendental con el otro. Asimismo, tampoco hay que dejar de lado la interpretación de Ἐξσο como δαίκσλ y “filósofo” que Platón pone en boca de Diotima de Mantinea en *el Banquete*. Esta particular clase de Ἐξσο filósofo prescinde de todo amor a los cuerpos y, continuamente insatisfecho, orienta su deseo más allá de toda cosa mundana, en una incansable búsqueda por el conocimiento de la belleza y el bien (sabiduría) que únicamente es posible en el ejercicio de la filosofía (sobre ello, *vid.* Pl., *Symp.*, 199c-204a).

¹²⁵ Cf. Tovar, *op.cit.*, p. 271. Una lectura de uno de los más preciados testimonios sobre el orfismo, el papiro de Derveni (col. III. 4), deja entrever que los órficos creían en la intervención de ciertos dónes que “acompañaban” a cada alma en su tránsito al Más Allá. No obstante, también existe otra lectura en la que se considera que la función de estos dónes no era precisamente la de acompañar, sino más bien la de interferir o “estorbar” el tránsito de las almas. A pesar de la falta de detalles sobre esta creencia, lo cierto es que Platón presenta numerosos puntos de contacto con la escatología órfica. Sobre esto, *vid.* Alberto Bernabé, *Platón y el orfismo*, p. 166.

¹²⁶ Cf. Pl., *Lg.*, IX. 877a; *Phd.*, 107e-108c y 113d-114c; *R.*, 620d.

¹²⁷ Cf. Pl., *R.*, 617e.

¹²⁸ Cf. Pl., *Ti.*, 90a-c.

¹²⁹ Dodds, *Los griegos y...*, p. 205.

¹³⁰ Εὐδαίκσλ: literalmente “el que posee un buen δαίκσλ que le induce a la felicidad”.

El primer testimonio filosófico de clara connotación negativa que se le aplica al demon es el que aparece en la *Carta VII*,¹³¹ donde se menciona a un “δαίσιλ αὶ ηἰξῆνσ”, que viene a ser un demon perverso o espíritu maligno, similar al demon αὶ ἄζησιξ vengador entre los trágicos.

Ciertamente la transformación del δαίσιλ hasta adquirir la connotación negativa de un ser maligno será preparada en manos de círculos filosóficos que continuarán la tradición platónica. Jenócrates, fraccionará el cosmos en tres partes¹³² —en mundo supralunar, mundo lunar y mundo sublunar— y las llenará con dos tipos de entidades sobrenaturales: los δαίσιλεσ buenos y los démones malos. Conviene observar que esta teoría en particular será la que preparará el camino necesario para el “fatal” proceso en el que el “demon” devendrá “demonio”. En Jenócrates toda presencia del mal, toda mala acción y todo infortunio, será el efecto directo de la actividad de δαίσιλεσ malvados.¹³³ Al parecer, esta vinculación con el mal estará marcada por la atadura de estos seres con el mundo sensible. Para el discípulo de Platón, el demon es menos divino y más antropomórfico dado que aparece como “contaminado” con la capacidad sensitiva propia de los cuerpos, con el placer, con las fatigas y con todas las afecciones y pasiones de los mortales. Tal similitud con el alma y el cuerpo humano es la que lo hace orientarse ya hacia el bien, ya hacia el mal.¹³⁴

Por último, merece mención especial el opúsculo platónico *Epinomis* que algunos atribuyen a Filipo de Opunte,¹³⁵ en el que se sitúa a los δαίσιλεσ en el espacio aéreo del

¹³¹ Pl., *Ep.*, VII. 336b: παξἄ παξῆ ἄλ ὠσ ἔπινο εἰπειλ ἄλξῶπινη ἀπέξσιελ γελνκέλε. λῶλ δὲ ἦ πνύ ηἰη δαίσιλ ἦ ηἰη αὶ ηἰξῆνο ἐκπεξὼλ ἄλνκία θαὶ ἄζεόηηηθαὶ ηὸ κέγιῆηηλ ηὸὶ καιη ἀκαξίασ, ἐμ ἦσ πάληα θαθαὶ παξῆ ἔξξίδσ ηηηθαὶ βὶ αξ ἦάλεηθαὶ εἰσ ὕξ ηξξῆνλ ἀπιηει εἰ θαξπὸλ ηἰὸ γελλήξ αξ ἦ ηηθῆηηηηηλ, αὔηη πάληα ηὸ δεύηξῆνλ ἄλέηξεξέλ ηξ θαὶ (Pero, en realidad, algún demonio (sic), algún espíritu maligno irrumpió con el desprecio a la ley, con el ateísmo y, lo que es peor, con la audacia que nace de la ignorancia, en la que echan raíces todos los males, y crecen y a continuación producen un fruto amarguísimo a quienes los engendraron; esta ignorancia fue la que por segunda vez lo arruinó y lo destruyó todo). Trad. de Juan Zaragoza.

¹³² Jenócrates, el filósofo y discípulo de Platón, sirviéndose de una representación geométrica, simbolizó la naturaleza divina e inmortal mediante la figura de un triángulo equilátero, la humana y mortal con un escaleno, mientras que la demoníaca o semidivina con un isósceles. Pues, decía que la primera era igual en todas sus líneas, la segunda desigual en todas, y la tercera era en parte igual y en parte desigual, tal y como la naturaleza de los démones, que tenía tanto las pasiones de los mortales como el poder de la divinidad. Asimismo, el discípulo de Platón consideraba que por encontrarse en medio camino de la tierra y el cielo, la luna era el planeta correspondiente a la naturaleza de los démones. Cf. Plu., *Def.*, Or. 416d.

¹³³ Cf. Zeller, *op.cit.*, p. 152.

¹³⁴ Cf. Plu., *De iside.*, 360e.

¹³⁵ La controversia sobre la autoría de *Epinomis* es aún vigente, pues hay quienes atribuyen esta obra al seguidor de Platón, Filipo de Opunte, mientras que otros la consideran tan auténtica como otras obras estrictamente platónicas. No obstante, si existe o no la posibilidad de que sea obra de Platón escapa del propósito de este trabajo y por ello la remitiré al discípulo de Platón pero, para propósitos de este trabajo, la consideraré parte de la llamada “demonología platónica”.

universo material, e igualmente se les confiere el papel de “κηραῖ”, es decir, de intermediarios entre los hombres y los dioses que tan pronto se dirigen hacia la tierra como hacia lo más alto del cielo. Estas creaturas intermedias tienen básicamente dos naturalezas, una hecha de aire y otra hecha de éter, aunque ambas invisibles e imperceptibles a los hombres. Además, poseen una inteligencia prodigiosa, capacidad de sentir dolor y pena, inclinación hacia los hombres buenos y aversión hacia los malos. Se manifiestan a los mortales por medio de sueños, profecías, presagios o en los confines de la vida.¹³⁶

¹³⁶ Cf. Pl., *Epin.*, 984e-985c.

I.5. Δαίκνλεο en la filosofía del período helenístico.

En el período helenístico el desarrollo del δαίκνλεο estará fundamentalmente marcado por las directrices previamente establecidas en la demonología de Platón, en la de Jenócrates y en la contenida en el *Epinomis*. Mientras que los escépticos suspendieron todo juicio en torno a estas entidades y los epicúreos rechazaron la existencia de seres divinos o semidivinos inmiscuidos en los asuntos humanos, los estoicos admitieron e incluso conectaron a su teología y cosmología una interesante demonología. El estoicismo no encontró dificultad alguna en poner en relación su Λόγνο cósmico universal¹³⁷ con otras entidades del ideario religioso popular y su doctrina panteísta extendió el espacio que los δαίκνλεο necesitaban para desplazarse por el cosmos.

Se tienen noticias de que el estoicismo antiguo admitía la existencia de δαίκνλεο como entidades intermedias de origen no humano que sentían ζπκπάζεηα (simpatía) por los hombres y por sus asuntos.¹³⁸ Poseían afecciones, facultades sensitivas y habitaban la región por debajo de la luna.¹³⁹ Al parecer, algunos estoicos antiguos reconocieron la existencia de δαίκνλεο perversos que ocasionaban toda clase de contrariedades a los mortales.¹⁴⁰ La influencia de la demonología del *Banquete* de Platón y del *Epinomis*, se hizo presente en la concepción de Crisipo, quien consideró a los δαίκνλεο como seres intermedios entre hombres y dioses cuya función era fundamentalmente la de contactar a los unos con los otros; para el filósofo, los δαίκνλεο eran el puente necesario por el que toda arte adivinatoria o astrológica transitaba.¹⁴¹

¹³⁷ El dios de los estoicos es el principio activo del que emanan todas las formas materiales, es Λόγνο, razón, mente, fuego, hálito, alma universal, gran arquitecto, artista de la generación, encausamiento de los sucesos, autor del universo, ordenador de todo cuanto existe; un ser viviente razonable, perfecto, corpóreo, inteligente y justo. Este Λόγνο se muestra ante los hombres como el destino (también llamado por los estoicos “necesidad” o “Providencia”). Para el estoico cualquier cosa que sucede está en sintonía con este Λόγνο cósmico universal.

¹³⁸ Cf. D. L., VII. 151.

¹³⁹ Sextus, *Math.*, IX. 86 (SVF II 1014).

¹⁴⁰ Vid. Plu., *Def. Or.*, 419a (SVF II 1104). La noción de “démones malvados” parece contraria a la teología estoica del Λόγνο perfecto, razonable y providente, por lo que ha suscitado una interpretación que considero aceptable. En este sentido, Keimpe Algra (*Stoics on Souls and Demons. Reconstructing Stoic Demonology*, pp. 88-94) considera que no debe entenderse a estos démones malvados como ejecutores de los designios del Dios o que él mismo los haya creado malvados, sino que su “maldad”, como en el caso de los humanos, se debe a su propia elección.

¹⁴¹ Cf. Stob., *Ecl.*, II. 67. 13w (SVF III 654).

En el estoicismo medio, fue Posidonio quien proporcionó una particular orientación a la demonología estoica. Por un lado, retomó la concepción filosófica del demon interior y, como Platón en *el Timeo*, identificó al demon con la parte racional del alma humana. La novedad fue que esta alma racional o demon estaba constituido a partir de una naturaleza material,¹⁴² aunque incomparablemente superior a la del cuerpo que lo incluía. El hombre tenía como propósito de vida lograr el cuidado y la buena condición de su demon interior (εὐδαηκλία) a través del dominio del alma irracional y del cultivo de la racional (*i.e.* el conocimiento de la verdad y del orden del universo con su subsecuente aplicación práctica).¹⁴³ Dado que la unión del demon interior con el cuerpo era sólo pasajera, Posidonio explicó que tras la muerte, éste ascendía en mayor o menor grado a través del espacio. Sin embargo, el demon no llegaba a alcanzar la parte supralunar y se limitaba a ocupar la región lunar o sublunar, y en la medida en que el demon era menos puro o virtuoso, éste se encontraba más cercano a la tierra.¹⁴⁴

Por otra parte y siguiendo la línea de Crisipo, Posidonio conectó a estos δαίκνλεο¹⁴⁵ con el arte adivinatorio. Sostuvo que por su posición intermedia eran ellos los que colaboraban como emisarios de la Providencia o la razón divina universal (Λόγνο). La capacidad de conocer de antemano la intención que tiene el Dios frente los hombres era posible gracias a las señales de los δαίκνλεο que circulaban en el aire.¹⁴⁶ En este sentido, eran los démones los agentes de la adivinación, la astrología y los sueños. Se desconoce si Posidonio admitía la existencia de δαίκνλεο malvados, pero como ya se mencionó anteriormente, al parecer estableció una jerarquía de los δαίκνλεο según el grado de virtud o pureza.

En la literatura del estoicismo imperial (siglos I y II), la demonología se centró en la figura del demon interior individual desarrollado por Posidonio. La razón humana (alma racional o espíritu) era el demon que vivía dentro de cada hombre y que, en calidad de divino, reflejaba los designios de un dios más grande: del Λόγνο, alma universal y única del universo. El demon

¹⁴² Inmanente al mundo, el Dios o Λόγνο estoico es en sí mismo corpóreo, no existe fuera de la naturaleza, sino que actúa sobre ella y la penetra. En la medida en que el mundo físico es un ser divino, el alma o δαίκνλεο también posee un principio material.

¹⁴³ Cf. SVF III 460; Levi, A., *Historia de la filosofía Romana*, p. 22.

¹⁴⁴ Méndez Lloret, *art. cit.*, p. 29. Es posible detectar cierto dualismo en esta concepción: el mundo es fragmentado en dos partes: el mundo supralunar, eterno e imperecedero y el mundo sublunar, terrestre, y corruptible. El δαίκνλεο aparece como el lazo que une estas dos partes, como el ser intermedio que comunica y comparte características de ambas.

¹⁴⁵ Los démones-almas que se han separado del cuerpo.

¹⁴⁶ Cf. Cic., *Div.*, I. XXX. 64.

un tópico común entre religiones y doctrinas filosóficas. Máximo de Tiro, Filóstrato, Plutarco y Apuleyo brindarán aportes significativos en el campo de la demonología. Pero de entre estos autores, quizá sea Apuleyo con su teoría demonológica contenida en su opúsculo *De deo Socratis* el que brindará uno de los testimonios más completos de la presunta realidad de los démenes

II. APULEYO

II. Apuleyo

II.1. Vida

Sobre la vida de Apuleyo son muy pocas las noticias que nos han legado otros autores. La mayor parte de los datos que tenemos al respecto son aquellos que nos ha proporcionado el propio autor en sus obras (particularmente en la *Apología* y *Flórida*) y aquellos otros que hemos podido obtener a partir de vestigios epigráficos. Si bien conocemos de manera inequívoca que su *nomen* fue *Apuleius*, no disponemos de la misma certeza respecto a su *praenomen*, pues éste no aparece en fuentes antiguas. El *praenomen* “*Lucius*” se le comenzó a atribuir en las ediciones a sus obras a partir del Renacimiento, probablemente a causa de la supuesta identificación del autor con el protagonista de su novela *La Metamorfosis*.¹

En lo relativo a su origen, sabemos que nació en torno al año 124² en *Madaurus* o *Madauros*,³ una provincia romana africana situada entre Numidia y Getulia.⁴ Perteneció a una familia acaudalada que muy probablemente provenía de Italia.⁵ Su padre alcanzó el duunvirato⁶ después de desempeñar otros puestos honoríficos; y al morir dejó tanto a Apuleyo como a su hermano una herencia de dos millones de sestercios,⁷ mismos que, sin duda, le permitieron vivir resueltamente y ostentar un estatus social elevado.

Su educación fue también próspera y se desarrolló en varios escenarios. Siendo muy joven marchó a Cartago, lugar en el que comenzó su interés por la filosofía, al tiempo en que se adentró en el estudio de la gramática y de la retórica.⁸ Posteriormente, cerca del año 150⁹ se trasladó a Atenas para expandir su educación; es aquí donde su incansable sed de

¹ Cf. Harrison, S. J., *Apuleius: a Latin sophist*, p. 1.

² Cf. Alimonti, T., “La vita e la magia” en *Apuleio, letterato, filosofo e mago*, p. 115.

³ M'daourouch, en la actual Argelia.

⁴ Cf. Apul., *Apol.*, XXIV. 1-2. Este último dato se refuerza gracias a que en 1919 se descubrió en Madaura un pedestal de una antigua estatua erigida en honor a un “filósofo platónico”, calificativo con el que generalmente se autodenominaba el propio Apuleyo. Dicho pedestal contiene una inscripción que dice así: <Apuleio> *Philosopho Platónico Madaurenses cives ornamento suo dedicaverunt pecunia publica* (con dinero público los ciudadanos de Madaura dedicaron esta estatua al filósofo platónico <Apuleyo>). Cf. Hidalgo de la Vega, M. J., *Sociedad e Ideología en el Imperio romano*, p. 9 y Monteiro, B. L. N., *Bandidos e elites cidadinas na África romana: um estudo sobre a formação de estigmas com base nas metamorphoses de Apuleio de Madaura*, p. 33.

⁵ Cf. Harrison, *op. cit.*, p. 4.

⁶ El duunvirato estaba formado por los *duoviri* o *duumviri*, nombre con el que se designaba a los magistrados de rango elevado encargados de fungir como jueces supremos y tener a su cargo toda la administración de un municipio o colonia romana.

⁷ Cf. Apul., *Apol.*, XXIII. 2; XXIV. 9.

⁸ Cf. Apul., *Flor.*, XVIII. 15-17; XX. 3-4.

⁹ Cf. Dillon, J. M., *The middle platonists: 80 b. c. to a. d. 220*, p. 306.

conocimiento lo llevó a “beber” de las dulces copas de la Poesía, de la Geometría, de la Música y, sobre todo, de la Filosofía. Compose poemas, himnos, mimos, historias y sátiras; rinde culto a las nueve Musas con idéntico ahínco.¹⁰ Adquiere, además, a lo largo de toda su estancia en Grecia, un notable dominio de la lengua griega.¹¹

En cuanto a su formación filosófica, profundiza en un platonismo académico fuertemente impregnado de las tendencias místicas y religiosas de su época. No se sabe a ciencia cierta quién pudo ser su maestro. Moreschini¹² le ha hecho discípulo del platónico Gayo¹³ debido a cierta similitud entre los *opuscula* filosóficos de Apuleyo y los del filósofo Albino,¹⁴ de quien se sabe con mayor seguridad que pertenecía a la escuela de Gayo. Dillon¹⁵ niega tal relación entre Apuleyo y Gayo, y sugiere como posible maestro a Tauro¹⁶ o bien a Sexto de Queronea.¹⁷ Independientemente de quién haya sido su mentor, él mismo se considerará un continuador de la doctrina platónica, autoproclamándose en múltiples ocasiones filósofo platónico¹⁸ y dejando advertir la absoluta devoción que tenía hacia el filósofo de la Academia, así como el profundo conocimiento de su obra.¹⁹

¹⁰ Cf. Apul., *Flor.*, XX. 4-5.

¹¹ Para las referencias en las que se jacta de poseer un dominio extraordinario del griego, *vid.* Apul., *Apol.*, IV. 1-2, LXXXVII. 4-6; *Flor.*, IX. 28-29.

¹² Cf. Claudio Moreschini en Sandy, G., *The Greek World of Apuleius: Apuleius and the Second Sophistic*, p. 215.

¹³ Gayo o *Gaius*, filósofo representante del platonismo medio. Floreció en torno a la primera mitad del s. II. Fue comentarista de las obras de Platón y notable por su teoría sobre la norma y la moralidad. En su doctrina, todo aquello que es conveniente al sujeto es afín a lo divino. Dicha doctrina preparará el camino para la virtud consagrada y la semejanza con la divinidad (ὁμοιωσις θεῷ) del neoplatonismo. Cf. Errandonea, I., *Diccionario del Mundo Clásico Tomo 1*, s.v. Gayo.

¹⁴ Albino, filósofo del platonismo medio de la segunda mitad del s. II, discípulo de Gayo. Su filosofía es producto de un eclecticismo que reúne elementos platónicos, aristotélicos y estoicos que apuntan ya al neoplatonismo, pero sin los elementos místicos de este último. Cf. *Ib.*, s.v. Albino.

¹⁵ Cf. Dillon, *op. cit.*, p. 338.

¹⁶ Tauro o *Calvenus Taurus*, filósofo representante del platonismo medio. Nació en torno al año 105 y floreció en torno al 145. Perteneció a la escuela de Atenas del s. II. Fue mentor del escritor Aulio Gelio y del político y sofista Herodes Ático. Cf. Dillon, *op. cit.*, p. 237.

¹⁷ Sexto de Queronea, filósofo de la escuela platónica. Fue maestro y mentor de Marco Aurelio, quien aún siendo Emperador seguía atendiendo sus lecciones. Cf. Hornblower-Spawforth, *The Oxford Classical Dictionary*, s.v. Sextus of Chaeronea.

¹⁸ En la Antigüedad, el filósofo platónico (Πλατωνικός) designaba a un comentarista de Platón o a uno de sus discípulos. Para las referencias en las que Apuleyo, literal o de manera implícita se autodenomina “filósofo platónico” *vid.* Apul., *Apol.*, X. 7, XXXIX. 1, LXV. 8; *Flor.*, XV. 26. Otros autores de época posterior señalarán bajo la insignia de “filósofo platónico” a Apuleyo, entre ellos estarán San Agustín, Sosípater Carisio y Sidonio Apolinar. Cf. Aug., *Civ. Dei.*, VIII; Charis., II; Sid., *Ep.*, IX. 13.

¹⁹ De hecho, al menos 22 de los 36 títulos platónicos son aludidos por Apuleyo en su obra. Cf. Sandy, *op. cit.*, p. 23.

Además de su absoluto interés por la filosofía, se sabe que en Atenas cultivó su espíritu científico. Gracias a su obra conservada y a las noticias que tenemos respecto a la temática de su producción perdida, es posible afirmar que Apuleyo poseía un genuino conocimiento sobre Astronomía, Anatomía, Medicina, Agricultura, Botánica, etc. Parece ser que su curiosidad científica se depositó con especial cariño en estudios sobre peces, pues ya en la *Apología* revela su intenso interés por la ictiología y su conocimiento en las investigaciones que Aristóteles, Teofrasto y otros peripatéticos llevaron sobre el tema.²⁰

Si bien prolongó su estancia en Grecia por algún tiempo más, su afición a recorrer nuevos lugares, su búsqueda intelectual y religiosa, y su actividad como rétor brillante, lo llevaron a alternar su vida como estudiante con algunos viajes. La frecuencia de estos viajes fue tal que, según refiere, mermaron el patrimonio que su padre le había dejado en herencia.²¹ Aunque no tenemos conocimiento certero sobre cada uno de los lugares que visitó, es posible referir, a partir de sus obras, que viajó a Samos,²² Frigia²³ y Roma;²⁴ además de que es factible que haya visitado otros centros intelectuales de Asia Menor como Pérgamo, Esmirna y Éfeso.²⁵

Aun cuando es probable que su ingreso a los cultos místicos iniciara a edad temprana en Cartago con el culto de Esculapio,²⁶ fue en el espacio de este tiempo cuando su inclinación hacia lo místico y religioso aumentó. En Grecia participó, en sus propias palabras “en las iniciaciones de la mayor parte de los cultos místicos”,²⁷ además de que conoció de primera mano toda clase de cultos, ritos o ceremonias. Es posible que allí mismo se haya iniciado en los misterios de Eleusis y en Roma en los de Isis.²⁸

Como ya se dijo, sus numerosos viajes transcurrieron a la par con su actividad como conferencista y rétor. Aunque no perteneció a los círculos sofisticos de Grecia, no hay duda de

²⁰ Vid. Apul., *Apol.*, XXXIV-XXXIX.

²¹ Cf. Apul., *Apol.*, XXIII.

²² Aunque no indica explícitamente su viaje a la isla de Samos, la descripción que ofrece en *Flor.*, XV respecto a la misma hace pensar que efectivamente la recorrió en persona.

²³ Apul., *Mund.*, XVII. 327: *Vidi et ipse apud Hieropolim Phrygiae...* (Vi yo mismo cerca de Hierópolis en Frigia...).

²⁴ Cf. Apul., *Flor.*, XVII. 4.

²⁵ Harrison, S.J., *op. cit.*, p. 6.

²⁶ Cf. Apul., *Flor.*, XVIII; *Apol.* LV. 10.

²⁷ Cf. Apul., *Apol.*, LV. 8: *Sacrorum pleraque initia in Graecia participavi.*

²⁸ El libro XI de *La Metamorfosis* constituye un testimonio invaluable acerca de los cultos de Isis, pues es éste el único texto en el que aparece expresada una “iniciación” en la religión isíaca. Cabe mencionar que la mayor parte de la crítica ha interpretado esta “experiencia mística” como autobiográfica.

que tuvo un extenso conocimiento sobre la Segunda Sofística,²⁹ conocimiento que, sin duda, le brindó la pericia necesaria para proyectar célebres discursos y que muy probablemente lo motivó a llevar el estilo de vida como declamador itinerante. Su fama dentro del campo de la retórica será tal, que tiempo después será honrado en agradecimiento a sus discursos con la dedicatoria de tres estatuas, una en Oea, otra en su natal Madaura y otra más en Cartago.³⁰

Quienes ven elementos biográficos en *La Metamorfosis* consideran que Apuleyo residió en Roma luego de sus viajes por Atenas y que fue aquí donde ejerció como abogado. No se sabe con certeza cuánto tiempo se instaló en la capital del Imperio, pero su estadía ahí le proporcionó gran prestigio como orador y hombre de letras.³¹ Después, regresó brevemente a su natal Madaura, y de ahí, hacia el año 156,³² durante un viaje con destino a Alejandría, la necesidad de un descanso lo obligó a detenerse en Oea (actual Trípoli). En esta ciudad se encontró con Sicinio Ponciano, un antiguo condiscípulo y colega en Atenas, quien lo colmó de atenciones y lo animó a hospedarse en su casa, donde vivía con su madre viuda y su hermano. Tras un año entero de asidua convivencia con Pudentila, madre de Ponciano y mujer rica de más de cuarenta años, decidió casarse con ella. Los parientes del primer matrimonio de Pudentila veían en esta unión una merma para sus derechos de herencia y en Apuleyo un cazafortunas, por lo que decidieron emprender en contra del escritor un proceso judicial.³³ Acusaron a Apuleyo de haber inducido a Pudentila a contraer matrimonio con él mediante el uso de artes mágicas oscuras.³⁴ La acusación sobre magia o *crimen magiae*³⁵ era seria, pues si se demostraba que Apuleyo era practicante de magia con fines “malignos”, sería juzgado bajo la *Lex Cornelia de sicariis et veneficiis* y recibiría como condena la deportación a una isla, la

²⁹ Harrison considera que si bien su nivel de griego fue bastante competente, es probable que no le permitiera rivalizar con el de los grandes sofistas griegos de su tiempo ni entrar en los círculos sofistas de Grecia del Este, por lo que, en su lugar, se inclinó por una vida como conferencista y declamador público. Cf. Harrison, *op. cit.*, p. 6.

³⁰ Sobre las estatuas erigidas en su honor, *vid.* Apul., *Flor.*, XVI.

³¹ Cf. Apul., *Met.*, XI. 28. 6; XI. 30. 4. Sobre su estancia en Roma, no se sabe a ciencia cierta si ocurrió inmediatamente después de los cuantiosos viajes que llevó a cabo en su época de estudiante en Grecia, o bien, tuvo lugar en otra época. No obstante, el latinista Ettore Paratore considera que después de Grecia regresó inmediatamente a África. Sobre esto *vid.* Segura Munguía, S., introducción a *Las Metamorfosis* de Apuleyo, p. 5.

³² Harrison, S.J., *op. cit.*, p. 7.

³³ Cf. Apul., *Apol.*, 72-73. La fortuna de Pudentila rondaba los 4 millones de sestercios y Apuleyo obtuvo por concepto de dote la cantidad de 300 mil sestercios. Cf. Montemayor Aceves, M. E., “Leyes contra el crimen de magia (*crimen magiae*): la Apología de Apuleyo”, *Nova Tellus*, p. 207.

³⁴ Cf. Apul., *Apol.*, 69. 4.

³⁵ Apul., *Apol.*, 25. 5.

confiscación de sus bienes y la pérdida de la ciudadanía romana.³⁶ El juicio público se llevó a cabo ante el procónsul Claudio Máximo en torno al año 158 o 159 en Sábrata.³⁷ Aunque desconocemos el veredicto, es casi seguro que Apuleyo fue absuelto, ya que la reelaboración del discurso que presentó en su defensa titulado “*Apología*” apunta a ello.³⁸

Después del proceso, abandonó Oea y se instaló definitivamente en Cartago hacia el año 160. Fue en esta ciudad donde adquirió un estatus excepcional como orador en lengua griega y latina, poeta, filósofo y personalidad influyente. Pronunció aclamadísimos discursos que en parte han pasado a nosotros gracias a una antología conocida como “*Flórida*”. Su gloria alcanzó tal punto que se erigió una estatua en su honor y se le nombró sacerdote de la ciudad.³⁹

No hay datos certeros que permitan seguir sus huellas a partir del año 170. Las obras *De Platone et eius dogmate* y *De Mundo* están dedicadas a un “*fili Faustine*”, lo que ha permitido colegir a algunos que Apuleyo tuvo un hijo llamado Faustino, producto de su unión con Pudentila o de una posterior relación.⁴⁰ Si Apuleyo tuvo tal hijo, como bien apunta Juan Martos,⁴¹ indicaría que Faustino era lo suficientemente grande para interesarse por temas filosóficos, lo que a su vez implicaría que Apuleyo seguiría activo hacia la década de los 70 o incluso un poco más tarde. Sin embargo, estas especulaciones no han pasado de ser sólo eso. La fecha y el lugar de su muerte permanecen aún desconocidos; la crítica tiende a marcarla entre los años 170 y 180, en su amada Cartago.

³⁶ Cf. Montemayor Aceves, M. E., *art. cit.*, pp. 219-220. Martha Elena Montemayor señala que la *Lex Cornelia de sicariis et veneficiis* se aplicaba conforme a la clase social del acusado. Si correspondía a la clase alta (como es el caso de Apuleyo) el castigo implicaba lo ya mencionado; en cambio, si correspondía a la clase humilde, los castigos variaban entre la exposición a las bestias, los juegos públicos de gladiadores, la crucifixión y el trabajo en las minas.

³⁷ Cf. Harrisson, S.J., *op. cit.*, p. 7.

³⁸ Por mi parte, coincido con la apreciación de Roberto Heredia Correa (Introducción a *la Apología o discurso sobre la magia en defensa propia* de Apuleyo, p. XLIII), quien apunta muy acertadamente al hecho de que Apuleyo, en su *Apología*, saca a relucir a todo detalle amplios conocimientos respecto a la magia vulgar o *γοητεία*, circunstancia que, irónicamente, lo hace ver demasiado sospechoso de la práctica de esta forma de hechicería y que, a su vez, hace pensar que la acusación de “*crimen magiae*” no fue del todo infundada.

³⁹ Cf. Apul., *Flor.*, XVI.

⁴⁰ Aunque bien podría ser errónea tal suposición y no haber tenido descendencia alguna.

⁴¹ Martos, J., introducción a *Las Metamorfosis o Asno de Oro* de Apuleyo, p. XVI.

II.2 Obra

Apuleyo fue un autor sumamente prolífico. Sus inquietudes científicas, filosóficas, literarias y religiosas; la multiplicidad de experiencias que recogió a lo largo de sus viajes; su contacto con círculos intelectuales; su iniciación en diversos cultos místéricos; su roce con magos, poetas, místicos, filósofos y astrólogos; su innegable talento, y su aguda capacidad para elucubrar profusos discursos, hicieron de él un autor polígrafo. A pesar de sus variadas y numerosas obras, sólo ocho de ellas se han conservado hasta nuestros días.⁴²

Las obras conservadas son las siguientes:

- ❖ *Metamorphoseon libri XI*: novela en once libros conocida también en la Antigüedad con el nombre de “*Asinus Aureus*”. En esta obra, Apuleyo narra las peripecias y aventuras de “Lucio-asno” a través de una sociedad decadente. Intercala, además, la mítica narración de Cupido y Psique.
- ❖ *Apologia* o *De Magia* o *Pro se de magia liber*: discurso jurídico realizado por Apuleyo para defenderse de la acusación de magia negra. El autor justifica su conocimiento de magia sólo en cuanto que ésta permite al filósofo conocer y practicar la teúrgia.⁴³ Abunda además en datos autobiográficos.
- ❖ *Florida*: florilegio de veintitrés extractos de sus discursos recopilados por un autor desconocido. La temática de las piezas oratorias es diversa.
- ❖ *De deo Socratis*: tratado sobre demonología medioplatónica. Constituye la exposición más completa de la Antigüedad sobre la doctrina de los δαίμονες. Alude también al famoso δαίμων de Sócrates y al importante papel que ejerció sobre la vida del filósofo.

⁴² Cabe aclarar que de entre estas ocho obras, hay varias de las que se ha puesto en duda su autoría en mayor o menor medida. Se han tratado como auténticas la *Apologia*, *Metamorphoses*, *Florida* y *De deo Socratis*. Respecto a *De Platone et eius dogmate* y *De mundo* se ha convenido en tratarlas como apuleyanas, aun cuando el estilo y el vocabulario empleados en estas obras es mucho más “seco” y considerablemente distinto a las cuatro anteriores. *Περί Ἑρμηνείας* ha suscitado mucho más dudas y una parte de la crítica lo ha considerado espurio, mientras que otra ha admitido su autoría debido a que en la tradición manuscrita y en la Antigüedad tardía nadie dudó de tal atribución. En cuanto al *Asclepius*, existen más razones para considerarlo apócrifo, dado que no hay referencia antigua en la que se le adjudique a Apuleyo explícitamente, además de que el estilo y vocabulario de esta obra es “pobre” y bastante atípico para su pluma. No obstante, aún quedan algunos que siguen defendiendo la autoría del madaurensis. Uno de éstos es Hunink, quien considera que su contenido hermético es prueba suficiente para hacerlo “encajar” en el *corpus* de Apuleyo. Sobre esto, *vid.* Harrison, *op.cit.*, pp. 10-14 y Hunink, V., “Apuleius and the „Asclepius””, *Vigiliae Christianae*, pp. 288-308.

⁴³ La teúrgia era un tipo de magia blanca que desempeñó un papel importante dentro de las religiones místicas. Se distinguía de la magia vulgar o γοητεία en cuanto que era aplicada con fines religiosos y no profanos.

- ❖ *De Platone et eius dogmate*: contiene una biografía de Platón y un resumen de su doctrina. Es fundamentalmente una obra didáctica representativa del platonismo medio.
- ❖ *De mundo*: adaptación al latín del tratado peripatético *Περί Κόσμου*.
- ❖ *Περί Ἑρμηνείας*: tratado de lógica aristotélica en latín.
- ❖ *Asclepius*: versión al latín de un texto hermético griego hoy perdido.

Respecto a sus obras perdidas, tenemos conocimiento de su remota existencia gracias a la referencia directa o indirecta de Apuleyo y de otros autores como Nonio, Carisio, Prisciano, Fulgencio, Paladio, Servio, Sidonio, Macrobio y Casiodoro.

Entre estas obras perdidas tenemos:⁴⁴

- ❖ *Ludicra o Liber ludicrorum*: recopilación de divertidos y ligeros poemas con alguna que otra pincelada erótica.
- ❖ *De proverbiiis*: una compilación de proverbios en al menos dos libros.
- ❖ *Hermagoras*: Se conservan sólo seis cortos fragmentos de esta obra que con seguridad constaba de más de un libro. Algunos ven en ellos indicios de una novela, mientras que otros han considerado que podría tratarse de un diálogo al estilo platónico.
- ❖ *Phaedo*: una traducción del diálogo de Platón “Fedón”.
- ❖ *Epitoma Historiarum*: epítome de historia romana.
- ❖ *De re publica*: algunos ven en ella una posible versión de la obra con el mismo nombre de Platón o Cicerón. Otros la consideran similar a la *Praecepta gerendae rei publicae* de Plutarco.
- ❖ *Libri medicinales*: obra sobre medicina.
- ❖ *De re rustica*: obra sobre agricultura
- ❖ *De arboribus*: manual botánico en el que ofrecía una identificación y clasificación de los árboles.
- ❖ *Eroticus*: probable diálogo sobre el amor en la tradición del *Banquete* y el *Fedro* de Platón.

⁴⁴ En lo sucesivo, me baso en los títulos y comentarios que S. J. Harrison ofrece en su trabajo titulado “*Apuleius: a Latin sophist*”.

- ❖ *Astronomica*: obra que versaría sobre cometas, portentos solares y lunares, meteoros y relámpagos.
- ❖ *Quaestiones Conviviales*: en esta obra planteaba y resolvía cuestiones a la manera de los *Προβλήματα* de Aristóteles.
- ❖ *De musica*: obra sobre música cuya fuente probable parece ser el neopitagórico Nicómaco de Gerasa.
- ❖ *De arithmetica*: traducción al latín de *Ἀριθμητικὴ εἰσαγωγή* de Nicómaco de Gerasa.
- ❖ Obras zoológicas o sobre Historia Natural: en la *Apología*,⁴⁵ Apuleyo afirma haber escrito varios libros sobre cuestiones naturales cuyos títulos desconocemos.
- ❖ Discursos: se considera que existió una versión escrita de su extensa actividad retórica. Algunos de estos discursos los conocemos gracias a su obra conservada.
- ❖ Poemas: entre ellos, un himno en verso a Esculapio y un elogio a Escipión Orfito.

⁴⁵ Cf. Apul., *Apol.*, XXXVI.

III. EL TEXTO APULEYANO

DE DEO SOCRATIS

III. El texto apuleyano *De deo Socratis*

III.1. Sobre *De deo Socratis*

La antigua querrela socrática entre el sofista y el filósofo encontró fin a sus desavenencias bajo la figura de Apuleyo. Este escritor romano entendió la filosofía como una actividad cuyo ingrediente base no sólo fue la sabiduría, sino también la elocuencia.¹ Y a pesar de que él mismo se autodenominó “filósofo platónico”, bien pudo haberse confesado con mucha mayor fidelidad como un “retor platónico”. El texto que nos ocupa, *De deo Socratis* es una clara demostración de su retórica filosófica. Es, en pocas palabras, una conferencia sobre demonología antigua de clara influencia platónica. El aspecto retórico florido y literario modela el discurso. Su relevancia reside en la de ser un documento esencial para el platonismo medio, pues ofrece una especulación filosófica de carácter místico y trascendental que apunta ya hacia la filosofía teológica del neoplatonismo. En él, Apuleyo postula la existencia de diversos seres sutiles y ultraterrenos denominados “demonios” que se hallan inmersos en la vida humana. A pesar del título² tan sugestivo, *De deo Socratis* no versa únicamente sobre el “demonio” (demon) de Sócrates, sino que presenta un amplio estudio sobre la naturaleza y las cualidades de los demonios. Y, aunque existen otros textos sobre demonología medioplatónica,³ la doctrina de los demonios que se ofrece en este opúsculo es la más completa sobre el tema.⁴

¹ Cf. Apul., *Flor.*, XIII.

² Respecto al título del opúsculo, éste ha sido motivo de controversia desde la Antigüedad. Agustín de Hipona (*Civ. Dei.*, VIII. 14), por ejemplo, planteó la cuestión sobre la intención de Apuleyo de titular su opúsculo bajo el nombre de “*De deo Socratis*” y no con el de “*De daemone Socratis*”. En su opinión, Apuleyo tuvo cierto reparo en dejar implícito el término “*daemon*” en el título, puesto que aquel que lo leyera se apartaría con “horror” antes de adentrarse al texto, al representarse a Sócrates en compañía de un “demonio”, de manera que a consecuencia de ello, prefirió un vocablo más “benigno” como “*deus*”. Sin embargo, esta opinión parece ser una clara muestra de la ya vigente estigmatización del término por parte del cristianismo, de tal forma que para Agustín “*δαίμων*”, “*daemon*” o “*demon*” parece corresponder al representante del mal de la religión cristiana: el demonio. Coincido con Antonio Camarero (Apuleyo, *Tratados filosóficos*, XCI) quien opina que el hecho de que Apuleyo prefiriera emplear “*deus*” y no “*demon*” se debió principalmente a que el autor romano quería emplear un término adecuado para ponerlo en relación a Sócrates que pudiera eliminar de antemano la ambivalencia intrínseca en el concepto “*daemon*”. Además, no hay que olvidar que conceptualmente los vocablos *demon/daemon/δαίμων* contienen también en sí mismos la noción de “*deus*” o “*ξεός*”.

³ Vid. *infra* p. 142.

⁴ Cf. Dillon, J. M., *The middle platonists: 80 b.c. to a. d. 220*, p. 320.

La autenticidad de *De deo Socratis* como producción de Apuleyo no se pone en duda⁵ y, de hecho, de entre su *opera* filosófica conservada se destaca por ser la más original.⁶ La transmisión manuscrita⁷ nos ha legado este texto precedido de cinco fragmentos que no tienen relación temática con el resto del discurso, por ello, usualmente se ha convenido en denominar a esta serie de fragmentos como un “falso prefacio”. Se ha sugerido que por su índole, este prefacio pertenece originalmente a la parte final de su colección de discursos “*Florida*” y que, por algún error de transmisión textual,⁸ se ubicó equivocadamente a la cabeza del *De deo Socratis*.⁹ Todo parece indicar que no disponemos del inicio original dado que el comienzo de su teoría sobre los démones es demasiado repentino, sin ningún tipo de preámbulo o introducción al respecto; algo sumamente raro en un discurso y, sobre todo, en un orador profesional como Apuleyo.

⁵ Vid. Fletcher, R., *Apuleius' Platonism, The Impersonation of Philosophy*, p.1; Harrison en *Apuleius Rhetorical Works*, p. 185; Reynolds, L. D. (ed.), *Texts and Transmission: A Survey of the Latin Classics*, p. 16; Stover, J. and Mike Kestemont, “Reassessing the apuleian corpus: a computational approach to authenticity”, *The Classical Quarterly*, pp. 655-656.

⁶ “Original” a comparación de sus otras dos obras de índole filosófica; ya que *De Platone et eius dogmate* es más que nada un manual o resumen escolar de la doctrina platónica y *De mundo* tan sólo una adaptación al latín del tratado aristotélico *Περὶ Κόσμου*. En este sentido, *De deo Socratis* se destacaría como la única relativamente “creativa” entre sus obras filosóficas, al lograr organizar un sistema más o menos coherente en torno a algunas de las diversas concepciones del δαίσις previamente establecidas; y es que, a pesar de que el contenido parte de una larga tradición, no disponemos de algún otro tratado similar que se equipare tanto en contenido como en extensión.

⁷ La transmisión manuscrita de Apuleyo es esencialmente “bipartita”. Por un lado, encontramos las obras retóricas de tradición italiana: *Metamorphoses*, *Apologia* y *Florida*, las cuales se derivan en conjunto del manuscrito “F” (Florenia, Biblioteca Medicea Laureniana, 68. 2), datado en el siglo XI y encontrado por Giovanni Boccaccio en la abadía de Montecassino. Por el otro, están sus escritos filosóficos: *De deo Socratis*, *De mundo* y *De Platone et eius dogmate*, que inicialmente aparecieron y circularon al norte de Europa junto al *Asclepius* (de autenticidad aún disputada) en el denominado “*Codex de Bruxellensis*”, mejor conocido como manuscrito “B” (Bruselas, Biblioteca Real de Bélgica, 10054-56) y datado en la tercera década del siglo IX. Sobre esto, vid. Reynolds, L. D. (ed.), *op. cit.*, pp. 15-18.

⁸ Stephen Harrison (*Apuleius: A Latin Sophist*, pp. 91-92) cree que dicho “error de transmisión textual” sobrevino en un punto temporal en el que *Florida* y *De deo Socratis* se yuxtapusieron en una colección general de siete obras “apuleyanas” (i.e. *Metamorphoses*, *Apologia*, *Florida*, *De deo Socratis*, *De mundo*, *De Platone et eius dogmate* y *Asclepius*) y que, al realizar la separación entre las dos “familias” de manuscritos, es decir, entre los pertenecientes a las “obras retóricas” y los relativos a las “obras filosóficas”, dichos manuscritos se seccionaron en un punto equivocado, seleccionando unas pocas páginas del final de los *Florida* como perteneciente al *De deo Socratis*, de tal manera que la última parte de aquellos quedó erróneamente unida al comienzo de este último texto.

⁹ Sobre la controversia que ha originado este “falso prefacio” remito nuevamente a S. J. Harrison (*op.cit.* pp. 141-143). Pese a que hay otros autores como Hunink (*Vid. The Prologue of Apuleius' De deo Socratis*) que no rechazan la posibilidad de que tales fragmentos formen parte del prefacio original, he decidido seguir el parecer de Harrison y texto latino establecido por Paulus Thomas en *Apulei opera quae supersunt, III. Apulei Platonici Madaurensis de philosophia libri* (Leipzig, 1921), de manera que he omitido los cinco fragmentos del denominado “falso prefacio”, tanto en el texto latino, como en la versión al español del presente capítulo.

En cuanto a la datación y el lugar en el que fue pronunciado el discurso, la sola lectura de *De deo Socratis*, y su afinidad con el lenguaje y el estilo de los *Florida* (*i.e.* colmado de anécdotas y citas literarias) bastan para hacer pensar que esta disertación fue originalmente declamada por Apuleyo para un público cartaginés de habla latina, en la etapa posterior de su vida, entre los años 160 y 170.¹⁰

¹⁰ Cf. Harrison, S. J., *op.cit.*, pp. 138-139.

III.2. Estructura

Con el fin de facilitar su lectura y comprensión, presento, a continuación, la estructura del discurso apuleyano *De deo Socratis*, esbozado en primer lugar de manera analítica y, en segundo lugar, de manera descriptiva.

1. INTRODUCCIÓN (Ø)

2. DESARROLLO

2.1 DIOSSES Y HOMBRES (I-V)

2.1.1 *Tripartición de los seres vivos* (I)

2.1.2 *Los dioses: dioses visibles e invisibles* (I-III)

2.1.3 *Los hombres* (III-IV)

2.1.4 *Separación entre dioses y hombres* (IV-V)

2.2 LOS DÉMONES (VI-XVI)

2.2.1 *Función de los demonios* (VI-VII)

2.2.2 *Morada de los demonios* (VII-VIII)

2.2.3 *Características generales de los demonios* (IX-XIV)

2.2.4 *Clases de demonios* (XV-XVI)

2.3. EL DEMON DE SÓCRATES (XVII-XX)

2.3.1 *Sabiduría y adivinación* (XVII-XVIII)

2.3.2 *Características del demon de Sócrates* (XIX-XX)

3. CONCLUSIÓN (XXI-XXIV)

3.1 EXHORTACIÓN A LA FILOSOFÍA (XXI-XXIV)

1. INTRODUCCIÓN: No disponemos del inicio original de la obra.

2. DESARROLLO

2.1. DIOSES Y HOMBRES (I-V)

2.1.1 *Tripartición de los seres vivos* (I). Apuleyo adjudica a Platón una división tripartita de los seres vivos, en seres superiores, intermedios e inferiores. Esta distribución no sólo responde a un criterio espacial sino también cualitativo.

2.1.2 *Los dioses: dioses visibles e invisibles* (I-III). Platón consagró el cielo a los inmortales dioses. Una parte de ellos pueden ser percibidos por medio de la vista y otra parte son conocidos por medio del intelecto (I). La luna, el sol, los cinco planetas y los restantes astros pertenecen al rubro de los dioses visibles (II). Los dioses olímpicos y los de la religión tradicional pertenecen al rubro de los dioses invisibles y están situados en la elevada cima del éter, alejados de todo contacto humano. Son incorpóreos, eternos, benévolos y de temperamento perfecto. Por encima de estos dioses, está su padre, autor y señor de todas las cosas. Apuleyo abandona cualquier explicación sobre este gran artífice pues, dice, éste es imposible de aprehender o referir mediante el lenguaje humano (III).

2.1.3 *Los hombres* (III-IV). Los hombres son los seres superiores de la tierra, aunque la mayoría de ellos ha descuidado la bondad de su especie y ha caído en tal depravación y perversión que podría parecer que no hay seres vivos más viles que ellos (III). Apuleyo ofrece una breve descripción de la naturaleza humana (IV).

2.1.4 *Separación entre hombres y dioses* (IV-V). Los dioses y los hombres se contraponen entre sí por la altura de su morada, por la eternidad de su vida y por la perfección de su naturaleza; asimismo, no existe contacto ni comunicación inmediata entre ellos, debido a la gran distancia que separa las moradas de los unos y los otros (IV). Tal distanciamiento, dice Apuleyo, podría hacer pensar que los hombres se encuentran en una situación de desamparo por parte de los dioses y que, por lo mismo, toda súplica, voto, víctima o juramento carece de sentido (V).

2.2. LOS DÉMONES (VI-XVI)

2.2.1 *Función de los demonos* (VI- VII). Lo cierto es que los dioses no están totalmente apartados de los hombres ni son indiferentes a ellos, sino que, entre el firmamento más alto y las tierras más bajas, existen ciertas potencias divinas denominadas “démonos” que se

desempeñan como intermediarios entre dioses y hombres, llevando a cabo todo contacto y diálogo entre los unos y los otros (VI). Apuleyo expone algunos ejemplos de sus proceder (VII).

2.2.2 *Morada de los démones* (VII-VIII). Los démones son seres vivos que habitan el espacio aéreo.

2.2.3 *Características generales de los démones* (IX-XIV). Los démones son entes corpóreos de un material sutil y fino no tan pesado como el terreno ni tan ligero como el etéreo, gracias al cual logran mantener su posición intermedia de equilibrio entre las regiones más bajas de la tierra y las más altas del firmamento (IX-X). Sus cuerpos rara vez son visibles a los hombres, salvo que por voluntad divina concedan una manifestación suya (XI). Los poetas suelen suponer que existen dioses que experimentan los mismos afectos, inclinaciones y pasiones del ánimo que los démones, cuando la realidad es que están libres de todas ellas (XII). Lo cierto es que la naturaleza de los démones se ajusta perfectamente con su estado intermedio, ya que a pesar de tener en común con los seres superiores la inmortalidad, comparten con los inferiores la capacidad de padecer. En definición, los démones son seres vivos por su naturaleza, racionales por su temperamento, capaces de padecer por su ánimo, aéreos por su cuerpo y eternos por su temporalidad. Las tres primeras características las tienen en común con los hombres, la cuarta les es propia, y la última les es común con los dioses inmortales (XIII). Gracias a la existencia de estos démones, y a su mediación en la vida humana, se debe conceder crédito a la variedad de los cultos religiosos y al conjunto de prácticas que los regulan (XIV).

2.2.4 *Clases de démones* (XV-XVI). Apuleyo distingue tres clases de démones. El primer tipo de demon es el alma humana encarnada en el cuerpo; este demon es conocido por los romanos como Genio. El segundo es el demon-alma que, tras cumplir su servicio en la vida, se ha separado de su cuerpo. Este demon-alma descarnado es llamado a menudo "Lemur", y a su vez se divide en dos categorías: el Lar familiar, un demon pacífico y benéfico encargado de proteger a sus descendientes, y el Larva, un demon fantasmal que a causa de sus malas acciones en vida es condenado a llevar una indeterminada existencia errante. Cuando no es posible saber si este demon-alma descarnado es Lar o Larva se le denomina "Mane" (XV). El tercero es el demon que nunca ha estado en conexión con el cuerpo humano; este demon es eminente y superior. Entre el número de esta clase de démones, están el Sueño y el Amor, así

como ciertos testigos y guardianes colocados junto a cada uno de los hombres, testigos de sus actos y pensamientos, y que, al término de su respectiva vida mortal, los conducen a un proceso judicial donde se ha de juzgar su comportamiento. En tal juicio, estos dēmones presentan su testimonio y con su declaración se emite una sentencia. A esta categoría de dēmones particulares pertenece el demon de Sócrates (XVI).

2.3 EL DEMON DE SÓCRATES (XVII-XX)

2.3.1 *Sabiduría y adivinación* (XVII-XVIII). Sócrates reconoció y veneró a su demon particular al grado de que, cuando se le presentaba alguna cuestión ajena a las funciones de la sabiduría, se dejaba guiar por el poder profético de este demon suyo. Y es que muchas son las veces en las que incluso los sabios recurren a la adivinación y los oráculos. Para ejemplificar este hecho, Apuleyo presenta una digresión en donde los personajes de Homero requieren o de la ayuda de la sabiduría o la de la adivinación.

2.3.2 *Características del demon de Sócrates* (XIX-XX). El demon de Sócrates acudía a él para disuadirle de realizar algunas acciones, nunca para instigarlas. Esto se explica porque Sócrates no necesitaba que le dijera lo que debía de hacer (pues éste ya lo sabía), sino sólo que le alertara ante cualquier peligro (XIX). Este demon se manifestaba bajo el aspecto de “cierta voz” que no provenía de boca humana, sino que tenía en ella algo de insólito y misterioso que indicaba su clara procedencia divina. Apuleyo considera que Sócrates también percibía a su demon de manera visual, es decir, contemplaba el aspecto del demon mismo (XX).

3. CONCLUSIÓN (XXI-XXIV)

3.1 *EXHORTACIÓN A LA FILOSOFÍA* (XXI-XXIV). Apuleyo concluye que para vivir mejor es preciso cultivar el espíritu mediante la práctica de la filosofía. Sócrates, Platón y Pitágoras son claros ejemplos de este arte de vivir. Además, el culto al propio demon es, en resumidas cuentas, el misterio de la filosofía (XXI-XXII). A la hora de valorar un hombre, hay que prescindir de todo lo externo y considerar al hombre en sí mismo desde el fondo; hay que enfocarse en su sabiduría y su trato con el bien. Por ello, el prototipo del hombre excelente es Sócrates, quien ciertamente era un hombre sabio y versado en lo bueno (XXIII). Apuleyo cierra poniendo de ejemplo a Ulises, quien con su sabiduría y previsión afrontó todas las adversidades (XIV).

III.3. Particularidades del latín de Apuleyo y rasgos estilísticos del *De deo Socratis*

La *Africitas* es un concepto surgido en el Renacimiento que, por largo tiempo, ha referido un hipotético dialecto del latín asociado al estilo de ciertos autores latinos nacidos en África. Este supuesto “latín africano” se asignó a diversos autores como Agustín de Hipona, Tertuliano, Frontón y, sobre todo, al autor que nos concierne, Apuleyo. Aquellos que propusieron y extendieron el término “*Africitas*” lo tacharon de un latín “extraño” a los estándares del llamado latín clásico; señalado por ser demasiado retórico, demasiado barroco. Entre sus principales características encontraron una marcada afectación expresiva, cierta tendencia a lo arcaico, redundancia, incorporación de frecuentes vulgarismos, creatividad verbal, policromía léxica y un especial cuidado a los estándares rítmicos y fónicos del discurso. Sin embargo, en los últimos años, la *Africitas* ha sido un concepto que ha caído en desuso por varios motivos; primero, por ser considerado un término racista y despectivo, dado que se ha hablado de él como un latín provincial, bárbaro, extraño e inferior al latín clásico, que se explicaría como consecuencia del “exuberante” temperamento y clima africano; segundo, porque, a pesar de que es cierto que existieron diversas variantes del latín hablado, no se ve el porqué de la necesidad de hablar de una “*Africitas*” cuando jamás se ha hablado de, por ejemplo, una “*Brittanitas*” o una “*Germanitas*”; tercero, es arriesgado hablar de las “anomalías” de la lengua de los autores africanos, dado que la literatura latina de los siglos II y III está casi exclusivamente representada por ellos, lo que hace imposible establecer un punto de comparación entre el llamado “latín africano” y el de las otras provincias; y por último, y muy importante, se ha determinado que muchas de las características que se tenían como propias de la “*Africitas*” parecen más bien corresponder a una natural evolución del latín que gradualmente fue influenciado por las formas del lenguaje hablado.¹¹

Así pues, en lo relativo al estilo literario de Apuleyo, no se puede hablar de una “*Africitas*” o de un dialecto africano, sino de un estilo característico de autores del s. II en adelante; aunque, tampoco se puede negar el hecho de que su pluma literaria dependió, en cierto sentido, de sus orígenes africanos pues, en la medida en que Apuleyo habló y empleó

¹¹ Cf. Mattiacci, S., “Apuleius and Africitas” en *Apuleius and Africa*, pp. 88-90; Hunink, V., “Review of Benjamin Todd Lee, Ellen Finkelppearl, Luca Graverini (ed.), *Apuleius and Africa*, Routledge Monographs in Classical Studies” consultado en línea el 5 de Junio del 2017 <<http://bmcr.brynmawr.edu/2015/2015-04-04.html>>

dos o más lenguas,¹² éstas pudieron proporcionarle una excesiva conciencia léxica, sobrecompensando su estilo literario y haciéndolo un tanto más retórico y artificioso. Los juegos de palabras, el uso de neologismos, arcaísmos y vulgarismos, la atribución de nuevos significados a palabras existentes, la búsqueda de “eolor” poético y la eufonía parecen ser las manifestaciones de la realidad lingüística y cultural que experimentó, y también la manera en que compensó, mediante un excesivo virtuosismo retórico, el hecho de no haber nacido en Roma, como nativo hablante latino.¹³

Ahora, toca enumerar, en líneas generales, aquellos rasgos estilísticos más apreciables en el texto apuleyano *De deo Socratis*:

- ❖ DISERTACIÓN RETÓRICA. El texto es evidentemente una disertación retórica con recursos fundamentalmente didácticos, tales como el uso de referencias a otros autores, ejemplos,¹⁴ anécdotas, comparaciones, metáforas, etc.
- ❖ REFERENCIA A MODELOS CLÁSICOS. Se sirve de la cita directa de autores griegos y latinos como Virgilio, Lucrecio, Ennio, Homero, Terencio, Aristóteles, así como de alusiones o interpretaciones a la obra de Platón, Valerio Máximo, Tito Livio, Cicerón, Accio y Homero, ligándolos unos a otros hasta hilvanar su exposición demonológica. Para ello, utiliza uno de los métodos más frecuentes entre los exponentes del platonismo medio, esto es: la cita “espejo” deliberada e introducida para evitar la referencia directa.¹⁵ Este método implica algunas leves alteraciones en los pasajes citados. Por ejemplo, al recordar un verso de Lucrecio cita “*notham iactat de corpore lucem*” en lugar de “*unaque sive notho fertur loca lumine lustrans/ sive suam proprio iactat de corpore lucem*”, o al mencionar un verso de Plauto cita “*praestringens oculorum aciem hostibus*” en lugar de “*praestringat oculorum aciem in acie hostibus*”. Sin embargo, esta falta de precisión al evocar los pasajes podría explicarse también como una inevitable manifestación del “lenguaje hablado” del discuso apuleyano. Así, por ejemplo, al recordar el contexto del siguiente pasaje de la *Eneida* de Virgilio: *miscetque viris, neque cernitur ulli* (y se mezcla entre los hombres y no es visto por

¹² Apuleyo habló latín, griego y se especula que muy probablemente su lengua materna fue el púnico.

¹³ Cf. Mattiacci, *op.cit.*, p. 102.

¹⁴ Cf. *De deo. Soc.*, VII y XIV.

¹⁵ Cf. García, J. T., “Contenido y enseñanza del platonismo en el siglo II”, *Filosofía Unisinos*, p. 215.

ninguno)¹⁶ Apuleyo comete una ligera imprecisión (que no parece deliberada), al atribuir como sujeto de este verso a Juturna, ninfa de las aguas y manantiales; mientras que el sujeto virgiliano original era Eneas quien, envuelto por una nube gracias a la intervención de su madre Venus, entra a Cartago sin ser visto.

- ❖ HELENISMOS. Su formación bilingüe se hace notar al adoptar palabras de origen griego como *trifariam* (de ἡξηθάζηνο), *apagesis* (de ἀπάγισ), *helicem* (de ἕλιξ), *porro* (de πόρξις), *cyclopiis* (de κύκλιος), *scyllam* (de σκύλα), *charybdi* (de χάρυβδι) y *lotophagos* (de λοτοφάγος)
- ❖ NEOLOGISMOS. Gracias a su tendencia a la matización y al valor específico de cada vocablo, logra en el texto una riqueza léxica extraordinaria, incurriendo en potentes neologismos, algunos de evidente influencia griega. Entre las creaciones apuleyanas que encontramos en el texto están: *corniculata*, *rimabundi*, *communicatu*, *nutabilem*, *totiuga*, *flammida*, *glebulenta*, *devergant*, *flammida*, *terriculamentum*, *praemonitor*, *polimina*, *pugillatur* (del gr. ππγκή), *cymbalistarum* (del gr. κύμβαλαίον) y *tympanistarum* (del gr. τυμπανιστήριον).
- ❖ VULGARISMOS. El texto está impregnado del uso de la lengua vulgar. Este rasgo puede ser explicado como propio del período histórico, pero también como un recurso estilístico al cual Apuleyo recurrió para dirigirse a las capas más populares. Recurre, por ejemplo, a *formosus* cuando bien pudo haber utilizado *pulcher*. Otra manifestación del latín vulgar en el texto, es la preferencia por el uso de diminutivos como por ejemplo *corniculum*, *pennula*, *nubecula*, los cuales translucen un valor semántico afectivo, más conforme al habla coloquial. El uso de sustantivos con sufijo —*mentum*”, también es característico del latín vulgar. Así, encontramos vocablos como *placamenta*, *incitamenta*, *terriculamentum*, *ornamentum* y *additamenta*.
- ❖ USO NUEVO DE LA LENGUA. Apuleyo utiliza el término *lemurem*, cuando este vocablo es usado sólo en plural (*lemures*, *um*) por el resto de los autores latinos.
- ❖ SUPERRETORICISMO O BARROQUISMO. El innegable dominio del latín por parte de Apuleyo se exhibe en el texto a través de un “superretoricismo” o barroquismo, es decir, un estilo un tanto hinchado y rebuscado. Así, encontramos expresiones redundantes que forman pleonasmos (*opaco umbraculo*, *sursum versus* *longe*

¹⁶ Verg., *Aen.*, I. 440.

remotis'), un sobrado uso de superlativos (*amoenissima et exstructissima et ornatissima*'; *scrupulosissimo...insolentissimo*'; *artissimis...rapidissimo*'), empleo de políptoton (*acie...acrius*'; *contemplamur...contemplantes*'), lítotes (*nullius extrarii boni participatione*'; *nullo inter se propinquo communicatu*'), *esse nonnullos ex hoc divorum numero*') y de múltiples anáforas (*...cui...cui...cui*'; *quem...quem...quem*'; *omnia...omnia...omnia*').

- ❖ VOCABULARIO POSTCLÁSICO. Muchas de las palabras que forman el discurso no corresponden al latín clásico, sino que se trata de un vocabulario postclásico. Entre éstas encontramos: *spretu*', *inscie*', *indefecta*', *infimata*', *salutigeri*', *passiva*', *improbator*', *tutator*', *opitulator*' y *adhuntium*'.

III.4. *De deo Socratis*. Texto latino y versión al español

De deo Socratis¹⁷

I. Plato omnem naturam rerum, quod eius ad animalia praecipue pertineat, trifariam divisit censuitque esse summos deos. Summum, medium et infimum fac intellegas¹⁸ non modo loci disclusionem verum etiam naturae dignitate, quae et ipsa neque uno neque gemino modo sed pluribus cernitur. Ordini tamen manifestius fuit a loci dispositione, nam, proinde ut maiestas postulabat, diis immortalibus caelum dicavit, quos quidem deos caelites partim visu usurpamus, alios intellectu vestigamus. Ac visu quidem cernimus

*...vos, o clarissima mundi
lumina, labentem caelo quae ducitis annum.*¹⁹

Nec modo ista praecipua: diei opificem lunamque, solis aemulam, noctis decus, seu corniculata seu dividua seu protumida seu plena sit, varia ignium face, quanto longius facessat a sole, tanto longius collustrata, pari incremento itineris et luminis, mensem suis auctibus ac dehinc paribus dispendiis aestimans; sive illa proprio sed perpeti candore, ut Chaldaei arbitrantur, parte luminis compos, parte altera cassae fulgoris, pro circumversione oris discoloris multiiuga pollens speciem sui variat, seu tota proprii candoris experta, alienae lucis indiga, denso corpore sed laevi ceu quodam speculo radios solis obstipi vel adversi usurpat et, ut verbis utar Lucretii

*notham iactat de corpore lucem,*²⁰

¹⁷ El presente texto latino es el establecido por Paulus Thomas en *Apulei opera quae supersunt, III. Apulei Platonici Madaurensis de philosophia libri* (Leipzig, 1921).

¹⁸ *Fac intellegas*: *Fac* más vbo. en subj. da más fuerza a la orden.

¹⁹ Verg., *Geor.*, I. 5-6: *vos, o clarissima mundi/ lumina, labentem caelo quae ducitis annum.*

²⁰ Lucr., v. 575: *lunaque sive notho fertur loca lumine lustrans/ sive suam proprio iactat de corpore lucem.*

Sobre el dios de Sócrates

I. Platón dividió en tres partes toda la naturaleza, particularmente en lo que respecta a sus seres vivos, y consideró que en la parte superior estaban los dioses. Haz de entender lo superior, lo intermedio y lo inferior, no sólo por una separación de su espacio, sino por la excelencia de su naturaleza, misma que también se distingue, no por una o dos razones, sino por muchas. Sin embargo, fue más palpable <para él> empezar a partir de la separación de su espacio, pues, así como lo requería su grandeza, consagró el cielo a los inmortales dioses; a estos dioses celestes, en parte ciertamente los percibimos por medio de la vista, y a otros los conocemos por medio del intelecto. Y, en verdad, con la vista las observamos

*...a ustedes, las más brillantes luces del mundo
que conducen el año que transcurre por el cielo*

Y no sólo a estas principales: al creador del día y a la luna, rival del sol, belleza de la noche, ya sea que esté en crecimiento, en su mitad, henchida o llena,²¹ variable de brillo en su fulgor, cuanto más se aparta del sol, tanto más se ilumina con similar incremento de recorrido y de luz, señalando cada mes a partir de sus aumentos e iguales pérdidas; ya sea con resplandor propio pero eterno, como piensan los Caldeos, en una parte poseedora de luz, en otra privada de brillo, en virtud del movimiento de rotación de su rostro coloreado, poderosa en múltiples formas, cambia la apariencia de sí misma; o ya sea que esté desprovista completamente de resplandor propio, necesitada de luz ajena, con su cuerpo espeso, pero pulido, en cierta forma como en un espejo, recibe los rayos del sol frontal u oblicuamente, y para emplear las palabras de Lucrecio:

...de su cuerpo arroja una luz prestada

²¹ Apuleyo recurre aquí a una gradación. Expone, según un criterio de orden ascendente, los cambios aparentes de la visión iluminada del astro, que va de la luna nueva a la luna llena. Utiliza el término *corniculata* para designar la luna nueva visible, que generalmente tiene forma de pequeña guadaña o cuerno; luego, utiliza el término *dividua* para referirse al cuarto creciente, donde la parte luminosa de la luna tiene la forma de un círculo partido a la mitad; después, mediante el término *protumida* (que literalmente significa “hinchado de frente”, “protuberante” o “hoso”) designa la llamada luna gibosa, donde ésta toma la forma de una joroba. A la luna gibosa, entre la luna llena y el cuarto creciente, se le llama “luna gibosa creciente”, mientras que a la luna gibosa, entre el cuarto menguante y la luna llena, se le llama “luna gibosa menguante”.

II. Utra harum vera sententia est —nam hoc postea videro—, tamen neque de luna neque de sole quisquam Graecus aut barbarus facile cunctaverit deos esse; nec modo istos, ut dixi, verum etiam quinque stellas, quae vulgo vagae ab imperitis nuncupantur, quae tamen indeflexo et certo et stato cursu meatus longe ordinatissimos divinis vicibus aeternos efficiunt. Varia quippe curriculi sui specie sed una semper et aequabili pernecitate, tunc progressus tunc vero²² regressus mirabili vicissitudine assimilant pro situ et flexu et obstipo circulorum, quos probe callet qui signorum ortus et obitus comperit. In eodem visibilium deorum numero cetera quoque sidera, qui cum Platone sentis, locato:

*Arcturum pluviasque Hyadas geminosque Triones*²³

aliosque itidem radiantes deos, quibus caeli chorum comptum et coronatum suda tempestate visimus, pictis noctibus severa gratia, torvo decore, suspicientes in hoc perfectissimo mundi, ut ait Ennius, clipeo miris fulguribus variata caelamina.²⁴

²² *Vero*: conjunción de coordinación adversativa.

²³ Verg., *Aen.*, III. 516: *Arcturum pluviasque Hyadas geminosque Triones*.

²⁴ Ennio *apud* Varr., *L.L.*, VI: *Quid noctis videtur? in altisono/ caeli clipeo temo superat/stellas suplime<n> agens etiam/atque etiam noctis itiner*.

II. De entre éstos, uno de los dos pareceres es el verdadero —de hecho, después me ocuparé de esto—, sin embargo, ni de la luna, ni del sol, algún griego o extranjero habrá dudado fácilmente que son dioses;²⁵ y no sólo éstos, como dije, sino también las cinco estrellas que comúnmente son llamadas “errantes” por los ignorantes, que, no obstante, con su curso inflexible, preciso y fijo, realizan a lo lejos sus eternos movimientos completamente ordenados gracias a sus extraordinarias alternancias.²⁶ Sin duda, por la variable forma de su recorrido, mas siempre con una velocidad uniforme, aparentan en ocasiones avances, en cambio otras veces regresiones, en admirable alternancia, de acuerdo con la posición, la curvatura y la oblicuidad de sus círculos, los cuales conoce perfectamente aquél que está versado en los ortos y ocasos de los astros. Coloca tú, que estás de acuerdo con Platón, en la misma categoría de dioses visibles, a los restantes astros también:

a Arturo, y a las lluviosas Hiades, y a las dos Osas

e igualmente a los demás dioses brillantes, a los cuales, en tiempo sereno, contemplamos en el cielo como una danza cuidada y adornada, en las noches pintadas con severo encanto, de amenazante belleza, admirando, como dice Ennio, la variada cinceladura de asombrosos fulgores, en este perfectísimo escudo del mundo.

²⁵ El pensamiento religioso de muchos pueblos prehistóricos y antiguos estableció un sólido vínculo entre astros y dioses. El culto al sol y a la luna originó la noción de pueblos solares y lunares; además, la historia registra diversos cultos a otros astros y constelaciones. Sin embargo, esta asociación entre dioses y astros se configura más claramente hacia el siglo VII a. C en Babilonia, donde se inicia el estudio científico de los planetas y su correspondiente identificación con los dioses de la religión babilónica. Estas creencias astrolátricas por parte de los caldeos permearon de manera considerable en otras culturas, como es el caso de la cultura grecorromana (vid. I. M. Gómez, —Astr~~l~~atría”, en *Mercaba. Biblioteca católica digital*, consultado en línea el 7 Septiembre 2016, <<http://www.mercaba.org/Rialp/A/astrolatria.htm>>).

²⁶ Los primeros astrónomos griegos, al proyectar su mirada al cielo, se dieron cuenta de que había determinados puntos de luz que navegaban vagabundos por el cielo, a estos puntos celestiales los designaron con el nombre de “estrellas errantes” (ἀζήξεο πλανήται), llamados así porque creían que, a diferencia del Sol, su movimiento no trazaba ninguna órbita alrededor de la tierra. Apuleyo sabía que esta consideración sobre el movimiento errático de los astros era errónea, y, al parecer, por influencia pitagórica y platónica, consideraba el desplazamiento del Sol, la luna y los cinco planetas, como parte de un preciso y ordenado movimiento, mejor conocido como “la armonía de las esferas”. (vid. Pl., *Ti.*, 35-37).

Est aliud deorum genus, quod natura visibus nostris denegavit, nec non tamen intellectu eos rimabundi contemplamur, acie mentis acrius contemplantes. Quorum in numero sunt illi duodecim numero situ nominum in duo versus ab Ennio coartati:

*Iuno, Vesta, Minerva, Ceres, Diana, Venus, Mars,
Mercurius, Iovis, Neptunus, Vulcanus, Apollo*²⁷

ceterique id genus, quorum nomina quidem sunt nostris auribus iam diu cognita, potentiae vero animis coniectatae,²⁸ per varias utilitates in vita agenda animadversae²⁹ in iis rebus, quibus eorum singuli curant.

²⁷ Enn., Ann., 240-241: *Iuno, Vesta, Minerva, Ceres, Diana, Venus, Mars/ Mercurius, Iovis, Neptunus, Vulcanus, Apollo.*

²⁸ *coniectatae: sc. coniectatae sunt.*

²⁹ *animadversae: sc. animadversae sunt.*

Hay otra clase de dioses que la naturaleza ha negado a nuestros ojos y, sin embargo también, nosotros, los que indagamos constantemente, observamos mediante el intelecto, contemplándolos muy agudamente con la mirada de la inteligencia. En la clase de éstos están aquellos doce reunidos por Ennio en dos versos, según la cadencia de la disposición de sus nombres:

Juno, Vesta, Minerva, Ceres, Diana, Venus, Marte
*Mercurio, Júpiter, Neptuno, Vulcano, Apolo*³⁰

Y el resto es de esta clase, cuyos nombres, sin duda, son ya desde hace largo tiempo conocidos a nuestros oídos, poderes que, por cierto, han sido inferidos por nuestras mentes; que han sido advertidos en el transcurrir <de esta> vida, gracias a sus diversas injerencias en esos asuntos en los que cada uno de ellos se ocupa.

³⁰ La enumeración que Ennio realiza de estos doce nombres está constreñida a las restricciones métricas del hexámetro dactílico. Apuleyo recoge esta valiosa referencia a Ennio, donde establece los llamados dioses olímpicos que eran conocidos en la Antigua Roma como *Dii Consentes*. El significado de “*eonsentes*” está sujeto a interpretación, pero se entiende que formaban un consejo o consenso de deidades. En tiempos de Apuleyo, se consideraba que estos dioses se asentaban sólidamente al frente de los destinos del Estado romano; su reconocimiento era común y se identificaban sin dificultad con los Olímpicos. El establecimiento definitivo de los *Dii Consentes* es relativamente contemporáneo al autor y parece que fueron considerados protectores de la ciudad durante la Segunda Guerra Púnica. El lugar de acogida de los doce *Dii Consentes* fue el foro y en su honor se realizaban las lectisternia o banquetes sagrados, practicados por los romanos en tiempos de crisis y calamidades (*vid.* García Moreno, Luis *et al.*, *Historia del mundo clásico a través de sus textos*, pp. 259-60).

III. Ceterum³¹ profana philosophiae turba imperitorum, vana sanctitudinis, priva verae rationis, inops religionis, impos veritatis, scrupulosissimo culto, insolentissimo spretu deos neglegit, pars in superstitione, pars in contemptu, timida vel tumida. Hos namque cunctos deos in sublimes aetheris vértice locatos, ab humana contagione procul discretos plurimi sed non rite venerantur, omnes sed inscie metuunt, pauci sed impie diffitentur. Quos deos Plato existimat naturas incorporeas, animales, neque fine ullo neque exordio, sed prorsus ac retro³² aeviternas, a corporis contagione suapte natura remotas, ingenio ad summam beatitudinem perfecto, nullius extranei boni participatione sed ex sese bonas et ad omnia competentia sibi promptu facili, simplici, libero, absoluto. Quorum parentem, qui omnium rerum dominator atque auctor est, solutum ab omnibus nexibus patiendi aliquid gerendique, nulla vice ad alicuius rei munia obstrictum, cur e(r?)go nunc dicere exordiar, cum Plato caelesti facundia praeditus, aequiparabilia diis immortalibus disserens,³³ frequentissime praedicet hunc solum maiestatis incredibili quadam nimietate et ineffabili non posse penuria sermonis humani quavis oratione uel modice comprehendi, vix sapientibus viris, cum se vigore animi, quantum licuit, a corpore removerunt, intellectum huius dei, id quoque interdum, velut in artissimis tenebris rapidissimo coruscamine lumen candidum intermicare?

³¹ *Ceterum*: sentido adverbial.

³² *Prorsus ac retro*: adelante y atrás. Debe entenderse en sentido figurado como “pasado y futuro”.

³³ *Aequiparabilia diis immortalibus disserens*: sc. *verba aequiparabilia diis immortalibus disserens*.

III. Por lo demás, la muchedumbre de los ignorantes no consagrada a la filosofía, alejada del carácter de lo sagrado, privada del verdadero razonamiento, desprovista de sentimiento religioso, no poseedora de la verdad, de un culto en demasía escrupuloso, rechaza a los dioses con un menosprecio excesivamente insolente; temerosa o altiva, una parte en razón de la superstición, otra en razón de su desdén. En efecto, a estos dioses que están colocados todos juntos en la elevada cima del éter, separados lejos del contacto humano, la mayoría los venera pero no como es debido, todos les temen sin saber porqué, otros pocos los niegan pero de manera sacrílega. Platón considera que estos dioses son naturalezas incorpóreas, seres vivos sin algún principio o final, sino eternos en el pasado y futuro, extraños por su propia naturaleza al contacto del cuerpo, de un temperamento perfecto para la felicidad suprema, sin participación de algún bien externo, sino buenos en sí mismos y también para todas las cosas que les son adecuadas debido a una fácil, simple, libre y perfecta presteza. Respecto al padre de éstos, que es autor y también señor de todas las cosas, que en lugar de estar atado a los deberes de un asunto cualquiera, es libre de todas las cadenas del padecer o de hacer algo. ¿Por qué motivo, por tanto, comenzaré a referirlo yo ahora, cuando Platón, dotado de la elocuencia de lo divino, examinando <palabras> equiparables a los dioses inmortales, frecuentemente manifestará que este ser único, por cierto increíble e inefable exceso de grandeza, no puede ser aprehendido, ni medianamente, con cualquier discurso, debido a la pobreza del lenguaje humano; cuánta comprensión de este dios, apenas les fue permitida a los sabios, cuando con la fuerza de la mente se alejaron del cuerpo, esto incluso ocasionalmente, como al brillar, en un rapidísimo destello, la luz clara en las profundas tinieblas?³⁴

³⁴ El Dios supremo de Platón (*Ti.*, 28c) es uno a quien es difícil hallar e imposible de describir a las masas: ἤρλ κελ νῦλ πνιφῆλ θαὶ παρῆξα ηνῦδε ηνῦ παληρο εὔξεῖλ ηε ἔξγνλ θαὶ εὔξόληα εἰο πάληρο ἀδύλαηλ ι ἐγεηλ (Descubrir al hacedor y padre de este universo es difícil, pero, una vez descubierto, comunicárselo a todos es imposible). Trad. Francisco Lisi.

Missum igitur hunc locum faciam, in quo non mihi tantum, sed ne Platoni quidem meo quiuerunt ulla uerba pro amplitudine rei suppetere, ac iam rebus mediocritatem meam longe superantibus receptui canam tandemque orationem de caelo in terram deuocabo. In qua praecipuum animal homines sumus, quamquam plerique se incuria verae disciplinae ita omnibus erroribus ac piacularibus deprauauerint, sceleribus imbuerint et prope exesa mansuetudine generis sui inmane efferarint, ut possit videri nullum animal in terris homine postremius. Sed nunc non de errorum disputatione, sed de naturae distributione disserimus.

Por tanto, haré que sea abandonada esta cuestión, sobre la que, por la grandeza del asunto, no sólo para mí, sino ni siquiera para mi maestro Platón, pudieron ser suficientes algunas palabras; y ya, al haber superado estas cosas en gran manera mi mediocridad, finalmente tocaré retirada y haré descender este discurso del cielo a la tierra. En ella los hombres somos un ser superior, aunque la mayoría, por el descuido de la verdadera disciplina, se haya depravado en razón a todas sus faltas y sacrilegios, se haya impregnado de perversidades, y al haber destruido la bondad de su especie se haya embrutecido casi salvajemente, en tal manera que puede parecer que no hay ningún ser vivo más vil en la tierra que el hombre. Pero ahora no discutiremos en esta disertación sobre sus faltas, sino sobre la distribución de la naturaleza.

IV. Igitur homines ratione gaudentes, oratione pollentes, immortalibus animis, moribundis membris, levibus et anxiiis mentibus, brutis et obnoxiiis corporibus, dissimilis moribus, similibus erroribus, pervicaci audacia, pertinaci spe, casso labore, fortuna caduca, singillatim mortales, cunctim tamen universo genere perpetui, vicissim sufficiens prole mutabiles, volucris tempore, tarda sapientia, cita morte, querula vita, terras incolunt.³⁵

Habetis interim bina animalia: deos ab hominibus plurimum differentes loci sublimitate, vitae perpetuitate, naturae perfectione, nullo inter se propinquo communicatu, cum et habitacula summa ab infimis tanta intercapedo fastigii dispescat et vivacitas illic aeterna et indefecta sit, hic caduca et subsiciva, et ingenia illa ad beatitudinem sublimata sint, haec ad miserias infimata. Quid igitur? Nullone conexu natura se vinxit, sed in divinam et humanam partem hiulcam se et interruptam ac veluti debilem passa est? Nam, ut idem Plato ait, nullus deus miscetur hominibus,³⁶ sed hoc praecipuum eorum sublimitatis specimen est, quod nulla adtractatione nostra contaminantur. Pars eorum tantummodo obtutu hebeti visuntur, ut sidera, de quorum adhuc et magnitudine et coloribus homines ambigunt, ceteri autem solo intellectu neque prompto noscuntur. Quod quidem mirari super diis immortalibus nequaquam congruerit, cum alioquin et inter homines, qui fortunae munere opulenti elatus et usque ad regni notabilem suggestum et pendulum tribunal evectus est, raro aditu sit, longe remotis arbitris in quibusdam dignitatis suae penetralibus degens. Parit enim conversatio contemptum, raritas conciliat admirationem.

³⁵ En este párrafo se aprecia una *gradatio* conformada a su vez por una serie de antítesis.

³⁶ Pl., *Smp.*, 203a: ζεὸ δὲ ἀλλζξώπφ νὸ κείγληρη (la divinidad no se mezcla con el hombre).

IV. Pues bien, los hombres que son alabados por su facultad de razonar, poderosos por su lenguaje, de almas inmortales, de cuerpos mortales, de espíritus ligeros e inquietos, de cuerpos pesados y esclavos, de costumbres diferentes, de faltas similares, de firme decisión, de duradera esperanza, de vano esfuerzo, de perecedera fortuna, mortales de manera aislada, mas perdurables en conjunto gracias a su origen universal, mudables al ser sucesivamente reemplazados por su stirpe, de tiempo efímero, de lenta sabiduría, de precipitada muerte, de lamentable vida, <ellos>, habitan la tierra.

Tenéis, por ahora, dos clases de seres vivos: a los dioses que son excesivamente diferentes de los hombres: por la altura de su morada, por la eternidad de su vida, por la perfección de su naturaleza, por la ausencia de comunicación inmediata entre ellos; ya que es tanta la distancia de la altura que separa las moradas más elevadas de las más bajas, allí la fuerza vital es eterna y no debilitada, en este lugar es caduca y secundaria; aquellas naturalezas son elevadas hasta la felicidad, éstas rebajadas hasta las miserias.

¿Qué entonces? ¿Acaso la naturaleza no se ha sujetado con alguna atadura, sino que ha consentido estar ella desgarrada e interrumpida en una parte divina y en otra humana y quedar como debilitada? Pues, como dice el mismo Platón, ningún dios se mezcla con los hombres y la principal muestra de su grandeza es esto: que nunca se contaminan con nuestro contacto. Una parte de ellos es contemplada únicamente con nuestra débil vista, como a los astros, de los cuales los hombres aún dudan tanto de su color como de su tamaño; los restantes se conocen por medio de nuestra sola inteligencia y no fácilmente. Pues ciertamente, de ninguna manera, sería conveniente admirarse de los dioses inmortales, ya que por lo demás, también entre los hombres, aquél que es levantado por el poderoso beneficio de la fortuna y llevado hasta el inestable púlpito del imperio y al vacilante asiento, se hace de un difícil acceso, viviendo a larga distancia de los remotos testigos en aquel lugar más recóndito de su prestigio. Pues el trato frecuente despierta el desdén, la distancia consigue la admiración.

V. Quid igitur, orator, obiecerit aliquis, post istam caelestem quidem sed paene inhumanam tuam sententiam faciam, si omnino homines a diis immortalibus procul repelluntur atque ita in haec terrae tartara relegantur, ut omnis sit illis adversus caelestes deos communio denegata nec quisquam eos e caelitem numero velut pastor vel equiso vel busequa ceu balantium vel hinnientium vel mugientium greges intervisat, qui³⁷ ferocibus moderetur, morbidis medeatur, egenis opituletur? Nullus, inquis, deus humanis rebus intervenit. Cui igitur preces allegabo? cui votum nuncupabo? cui victimam caedam? quem miseris auxiliatorem, quem fautorem bonis, quem adversatorem malis in omni vita ciebo? quem denique, quod frequentissimum est, iuri iurando³⁸ arbitrum adhibebo? an ut Vergilianus Ascanius

*per caput hoc iuro, per quod pater ante solebat?*³⁹

At enim, o Iule, pater tuus hoc iure iurando uti poterat inter Troianos stirpe cognatos et fortassean inter Graecos proelio cognitos; at enim inter Rutulos recens cognitos si nemo huic capiti crediderit, quis pro te deus fidem dicet? An ut ferocissimo Mezentio dextra et telum?⁴⁰ quippe haec sola advenerat, quibus propugnabat:

*dextra mihi deus et telum, quod missile libro*⁴¹

³⁷ El pronombre relativo *qui* introduce tres oraciones finales.

³⁸ *Iuri iurando*: de *iusiurandum*, *i*: “prometer bajo juramento” “prestar un juramento”. En este caso se encuentra separado por tmesis. En ocasiones se encuentra también invertido: *qui item ut nos iurando iure malo male quaerunt rem* (Plaut., *Ps.*, 197).

³⁹ Verg., *Aen.*, IX. 300: *per caput hoc iuro, per quod pater ante solebat*.

⁴⁰ *An ut ferocissimo Mezentio dextra et telum?*: Zeugma sc. *An ut ferocissimo Mezentio dextra et telum fidem dicet?*

⁴¹ Verg., *Aen.*, X. 773-74: *dextra mihi deus et telum, quod missile libro, /nunc adsint!...*

V. ¿Entonces, qué haré, me objetará alguno, después de esta teoría tuya, orador, ciertamente celeste pero casi inhumana, si los hombres son repelidos completamente lejos de los inmortales dioses y también relegados a este tártaro de la tierra, de tal manera que toda comunicación para con los dioses celestes les es negada y ninguno entre el gran número de los habitantes del cielo los visita de vez en cuando, tal como el pastor, el domador de caballos y como el boyero visita a su rebaño de ovejas, caballos y bueyes, para refrenar a los salvajes, curar a los enfermos y socorrer al desvalido? Ningún dios, dices, interviene en los asuntos humanos ¿A quién, entonces, ofreceré mis súplicas? ¿Para quién pronunciaré mis votos? ¿A quién ofreceré una víctima? ¿A quién haré llamar toda mi vida auxiliar de los desgraciados, a quién partidario de los buenos, a quién enemigo de los malvados? En fin ¿a qué testigo, lo que es bastante frecuente, convocaré para <prestar> un juramento? ¿O diré como el Ascanio virgiliano:

Lo juro por esta cabeza, por la que mi padre solía jurar antes?

Pero ciertamente, Julio, tu padre podía utilizar este juramento entre los troyanos, que eran consanguíneos por su estirpe y tal vez entre los griegos, que eran conocidos en el combate; mas ciertamente si ninguno entre los rútuos que eran conocidos recientemente se fiara de esta cabeza, ¿qué dios expresará confianza por ti? ¿Acaso <podría ser> la diestra y la flecha como para el ferocísimo Mecencio?, pues éstas, con las que luchaba, habían llegado solas:

Mi dios es la diestra y la flecha arrojadiza que disparo

Apagesis tam cruentos deos, dextram caedibus fessam telumque sanguine robiginosum: utrumque idoneum non est, propter quod adiures, neve per ista iuretur, cum⁴² sit summi deorum hic honor proprius. Nam et ius iurandum Iovis iurandum dicitur, ut ait Ennius.⁴³ Quid igitur censes? Iurabo per Iovem lapidem Romano vetustissimo ritu? Atque si Platonis vera sententia est, numquam se deum cum homine communicare, facilius me audierit lapis quam Iuppiter.

⁴² *Cum*: matiz concesivo.

⁴³ Ennio en Cic., *Off.*, III. 29. 104: *O Fides alma, apta pinnis, et Ius Iurandum Iovis.*

Aparten a tan cruentos dioses, a la diestra cansada de muertes y al dardo herrumbroso por la sangre. Ninguno de los dos es digno, por lo cual jures, ni que se jure por éstos, aun cuando este honor sea propio del más eminente de los dioses. Y pues, *ius iurandum* se refiere al juramento de Júpiter, como dice Ennio. Por lo tanto, ¿qué opinas? ¿Juraré por el Júpiter de piedra en razón a un antiquísima costumbre romana?⁴⁴ Y si es verdadera la opinión de Platón: que nunca un dios se relaciona con el hombre, la piedra me escucharía más fácilmente que Júpiter.

⁴⁴ Se sabe que uno de los juramentos más solemnes de los romanos era el que hacían por “Júpiter de piedra” (*per Jovem lapidem*). La persona que quería realizar un juramento debía lanzar una piedra con su mano derecha mientras decía —“¡Falto a la verdad a sabiendas, entonces Júpiter me aparte de mis bienes y de mi refugio seguro, tal como yo lo hago con esta piedra” (*Si sciens fallo, tum me Diespiter, salva urbe arceque, bonis ejiciat, ut ego hunc lapidem* [Plin., *H.N.*, II. 7]). Así pues, para el romano, la piedra que es apartada recibe el mismo trato que recibiría el perjuro. Esta forma de vincular a la piedra con Júpiter la dota de un sentido especialmente sagrado y poderoso: el juramento adquiere una especial autoridad. Tras la ceremonia denominada *Iovem lapidem iurare* había implicadas dos ideas: Jurar por Júpiter e invocarlo en tal juramento.

VI. Non usque adeo —responderit enim Plato pro sententia sua mea voce— non usque adeo, inquit, seiunctos et alienatos a nobis deos praedico, ut ne vota quidem nostra ad illos arbitrer pervenire. Neque enim illos a cura rerum humanarum sed contrectatione sola removi. Ceterum sunt quaedam divinae mediae potestates inter summum aethera et infimas terras in isto intersitae aeris spatio, per quas et desideria nostra et merita ad eos commeant. Hos Graeci nomine daemonas nuncupant, inter terricolos caelicolasque vectores hinc petitiones inde suppetias ceu quidam utrisque interpretes et salutigeri. Per hos eosdem, ut Plato in Symposio autumat, cuncta denuntiata et magorum varia miracula omnesque praesagiorum species reguntur. Eorum quippe de numero praediti curant singuli, proinde ut est cuique tributa provincia, vel somniis conformandis vel extis fissiculandis vel praepetibus gubernandis vel ostinibus erudiendis vel vatibus inspirandis vel fulminibus iaculandis vel nubibus coruscandis ceterisque adeo, per quae futura dinoscimus. Quae cuncta caelestium voluntate et numine et auctoritate, sed daemonum obsequio et opera et ministerio fieri arbitrandum est.

VI. No a tal grado —sin duda respondería Platón a favor de su teoría con mi voz— no proclamo, dice < él>, que los dioses estén apartados y separados de nosotros a tal grado que considere que ni siquiera nuestros votos⁴⁵ llegan hasta ellos. Pues no los he alejado del cuidado de los asuntos humanos, sino de su solo contacto. Además, hay ciertos poderes divinos intermedios, situados en ese espacio del aire entre el firmamento más alto y las tierras más bajas, por medio de los cuales transportan hasta los dioses nuestros deseos y méritos.⁴⁶ Los griegos los designan con el nombre de *“démones”*, conductores, entre los habitantes del cielo y la tierra, de las súplicas de aquí y de los dones de allá; ellos transportan de un lado a otro, las peticiones de aquí, la ayuda de allá, como <si fueran> auxiliares e intermediarios para cada uno. Por mediación de estos mismos, como afirma Platón en *el Banquete*, son dirigidas todas las advertencias, los variados prodigios de los magos y todo tipo de presagios.⁴⁷ De hecho, cada protector de entre el número de ellos, según la función que tenga asignada, se ocupa de modelar los sueños, de dividir las entrañas de las aves, de gobernar a los pájaros, de formar los augurios, de inspirar a los adivinos, de lanzar los rayos, de agitar las nubes y, sobre todo, de las restantes cosas, por las cuales vislumbramos el futuro. Se debe pensar que todas estas cosas juntas son llevadas a cabo gracias a la voluntad, el poder y la autoridad de los dioses, pero también gracias a la obediencia, el esfuerzo y la mediación de los *démones*.

⁴⁵ El *votum* o promesa era un acto ritual muy frecuente entre los romanos. Constituía una forma de religión personal basada en alguna promesa a los dioses. El individuo realizaba su petición a las divinidades y, en caso de ser satisfecha la misma, éste se comprometía a realizar algún acto de culto o donación para las divinidades. Así, era una suerte de *“pacto”* o *“contrato”* establecido entre suplicante y deidad.

⁴⁶ En *Epinomis* (984e) Platón caracteriza a los *démones* como una especie aérea que media entre los dioses celestes y la raza humana. Servían de intérpretes a los hombres y, según él, éstos debían honrarles con oraciones para obtener de ellos sus anuncios. Además, eran invisibles para los hombres y, aunque se encontraran cercanos a ellos, éstos no podían percibirlos.

⁴⁷ Pl., *Smp.*, 202e: ἐξκελεῦνθαι θαι διπνξζκεῦνθαι ζενῖο η̄α παξ’ ἀλζξώπσλ θαι ἀλζξώπνη η̄α παξὰ ζεῶλ, η̄ῶλ κέλ η̄αο δεήζεηοθαι ζπζῖαο, η̄ῶλ δὲ η̄αο ἐπιγάμειοηθαι ἀκνιβᾶο η̄ῶλ ζπζῖῶλ, ἐλ κέζω δὲ ὄλ ἀκθνηξέζσλ ζπκπτε ξνῖ, ὤζ η̄η η̄ὸ πᾶλ αὐηὸ αὐηὸ ζπλδεδέζζαη διη̄ η̄νύηηπ θαι ἡ καληθη̄η πᾶζα ρσξεί θαι ἡ η̄ῶλ ιεξέσλ η̄έρλε τῶλ η̄η πεξὶ η̄αο ζπζῖαο θαι η̄ηεηᾶο. (<El demon Eros> interpreta y comunica a los dioses las cosas de los hombres y a los hombres las de los dioses, súplicas y sacrificios de los unos y de los otros órdenes y recompensas por los sacrificios. Al estar en medio de unos y otros llena el espacio entre ambos, de suerte que todo queda unido consigo mismo como un continuo. A través de él funciona toda la adivinación y el arte de los sacerdotes relativa tanto a los sacrificios como a los ritos, ensalmos y toda clase de mántica y magia). Trad. M. Martínez Hernández.

VII. Horum enim munus atque opera atque cura est, ut Hannibali somnia orbitatem oculi comminentur, Flaminio extispicia periculum cladis praedicant, Atto Navio auguria miraculum cotis addicant; item ut nonnullis regni futuri signa praecurrant, ut Tarquinius Priscus aquila obumbretur ad apice, Servius Tullius flamma colluminetur a capite; postremo cuncta hariolorum praesagia, Tuscorum piacula, fulguratorum bidentalia, carmina Sibyllarum. Quae omnia, ut dixi, mediae quaequam potestates inter homines ac deos obeunt.

VII. Sin duda, es obra, esfuerzo y diligencia de éstos que los sueños amenacen a Aníbal con la pérdida de un ojo, que el examen de las entrañas de las víctimas predigan a Flaminio el peligro de una desgracia,⁴⁸ que los augurios entreguen a Atto Navio la maravilla de la piedra de afilar;⁴⁹ de igual manera, que los astros anticipen a algunos un reino futuro,⁵⁰ que un águila proyecte su sombra desde lo alto a Tarquinio Prisco,⁵¹ que las llamas iluminen a Servio Tulio desde su cabeza;⁵² en fin, todos los presagios de los adivinos, los sacrificios expiatorios de los etruscos, los monumentos elevados de los intérpretes de rayos,⁵³ las profecías de las sibilas. Como dije, ciertos poderes intermedios ejecutan estas cosas entre los hombres y los dioses.

⁴⁸ Cicerón refiere que, en un sueño, la diosa Juno le advirtió a Aníbal que desistiera de su tentativa de sustraer una columna de oro consagrada en su honor, amenazándole con hacerle perder el único ojo que le quedaba (es decir, el izquierdo, dado que el derecho lo había perdido ya en Etruria). En el caso de Flaminio, señala que una extispicina alertó a éste del peligro que corría al emprender batalla, anunciándole con antelación su propia muerte y la derrota de su ejército. Cicerón relata que Flaminio hizo caso omiso de tal vaticinio que ciertamente acabó por cumplirse. Cf. Cic. *Div.*, I. 24. 48 y I. 77. 35.

⁴⁹ Val., *Max.*, I. 4: *Lucius Tarquinius rex, centuriis equitum, quas Romulus auspicato conscripserat, alias adijcere cupiens, cum ab Decio Accio Navio augure prohiberetur, offensus interrogavit, Possetne fieri quod ipse mente conceperat? Posse fieri dicente: jussit novacula cotem discindi. Qua Decius allata, administrato incredibili facto, effectum suae projectionis oculis regis subjecit* (El rey Lucio Tarquino, deseando añadir nuevas centurias de caballeros a las que Rómulo, después de consultar los auspicios, había creado, preguntó ofendido al augur Ato Navio, que se lo había prohibido, —¿Sería posible hacer lo que ahora se me está ocurriendo?— Cuando el augur le respondió que sí, ordenó que se rajara una piedra de afilar con una navaja de barbero. Ato llevó a cabo esta increíble acción e hizo resplandecer ante los ojos del rey el poder de su ciencia). Trad. Fernando Martín Acera.

⁵⁰ Se trata de la astrología. Su boga en el mundo clásico parece empezar en la época de Apuleyo, hacia el s. II. En dicho siglo empezaron a circular manuales populares de astrología y aparecieron en Roma astrólogos practicantes. (Sobre esto *vid.* Dodds, *Los griegos y...*, p. 230).

⁵¹ Tito Livio (I. 34) refiere el siguiente presagio: Tarquinio, en busca de mayor fortuna, decidió emigrar a Roma y al llegar al Janículo, estando sentado junto con su esposa Tanaquil en un carruaje, un águila descendió volando suavemente hacia éste, le quitó el ápex y giró numerosas veces en torno al carruaje, emitiendo fuertes gritos, para posteriormente volver a colocárselo en la cabeza y elevarse a la distancia. Su esposa Tanaquil que, como muchos de los etruscos, era experta en la interpretación de los prodigios celestes, interpretó tal acontecimiento como una señal de encumbramiento y coronación enviada por los dioses.

⁵² Nuevamente es Tito Livio (I. 39) quien relata este presagio. Narra que en una ocasión en que Servio Tulio dormía, siendo aún niño, su cabeza fue envuelta en llamas ante la vista de muchos. El grito de los que presenciaban tal prodigio despertó a la familia real y ante la presencia de la reina, un criado se dispuso a extinguir el fuego, pero fue detenido por ésta, quien le instó a permanecer en calma y a no molestar al niño. Una vez que éste despertó por sí mismo, desaparecieron las llamas. Por este suceso, Servio Tulio fue protegido de Tanaquil y Tarquino, se casó con la hija de éstos y logró obtener el reino.

⁵³ La interpretación de los rayos formaba parte de una de las prácticas religiosas romanas de origen etrusco. Los etruscos denominaban a este arte —*eeraunoscopía*— o estudio de los rayos (del gr. θεξαπλνζθνπία). Esta práctica estaba compilada en los *Libri Fulgurales*, libros que basaron su estudio en el cielo, entendiendo que éste era el lugar en donde residían los dioses y desde donde podían expresar su voluntad por medio de los rayos. La interpretación la realizaba el *haruspex* según la procedencia del rayo. (Sobre este tema *vid.* Francesc Gracia, —Fuego. Las acciones, los rituales y la vida,— en *Antropología de la religión: una aproximación interdisciplinar a las religiones antiguas y contemporáneas*, p. 49).

Neque enim pro maiestate deum caelestium fuerit, ut eorum quisquam vel Hannibali somnium pingat vel Flaminio hostiam corroget vel Atto Navio avem velificet vel Sibyllae fatiloquia versificet vel Tarquinio velit apicem rapere sed reddere, Servio vero inflammare verticem nec exurere. Non est operae diis superis ad haec descendere: mediorum divorum ista sortitio est, qui in aeris plagis terrae conterminis nec minus confinibus caelo perinde versantur, ut in quaque parte naturae propria animalia, in aethere volventia, in terra gradientia.

Como dije, ciertos poderes intermedios ejecutan estas cosas entre los hombres y los dioses. Pues no sería por la majestad de los dioses celestes el que alguno de ellos represente un sueño a Aníbal, o que pregunte por una víctima para Flaminio, o que haga volar un ave para Atto Navio, o que ponga en versos los oráculos de la Sibila, o quiera robar a Tarquino su ápex⁵⁴ pero para después devolverlo, o <quiera> inflamar a Servio su cabeza mas no quemarla. No es ocupación de los dioses superiores descender a todo esto: esta es la condición de las divinidades intermedias, que residen en el espacio aéreo contiguo a la tierra y no menos cercano al cielo, de la misma manera que existen seres vivos característicos en cada parte de la naturaleza, los que vuelan en los aires, los que caminan en la tierra.

⁵⁴ El ápex formaba parte de la indumentaria sacerdotal de Roma y consistía en una especie de bonete o gorro puntiagudo con dos cordones por debajo de la barba. La parte esencial del ápex, por la que propiamente llevaba el nombre, era un trozo de madera de olivo que formaba la punta.

VIII. Nam cum⁵⁵ quattuor sint elementa notissima, veluti quadrifariam natura magnis partibus disternata, sintque propria animalia terrarum, aquarum, flammaram, —siquidem Aristoteles auctor est⁵⁶ in fornacibus flagrantibus quaedam propria animalia, pennulis apta volitare totumque aevum suum in igne diversari, cum eo exoriri cumque eo extingui—, praeterea cum totiuga sidera, ut iam prius dictum est, sursum in aethere, id est in ipso liquidissimo ignis ardore, compareant, cur hoc solum quartum elementum aeris, quod tanto spatio intersitum est, cassum ab omnibus, desertum a cultoribus suis natura pateretur, quin in eo quoque aerea animalia gignerentur, ut in igni flammida, in unda fluxa, in terra glebulenta? Nam quidem qui aves aeri attribuet, falsum sententiae meritissimo dixeris. Quippe nulla earum ultra Olympi verticem sublimatur. Qui cum⁵⁷ excellentissimus omnium montium perhibeatur, tamen altitudinem perpendiculo si metiare, ut geometrae autumant, decem stadia altitudo fastigii non aequiperat, cum⁵⁸ sit aeris agmen immensum usque ad citiman lunae helicem, quae porro aetheris sursum versus exordium est. Quid igitur tanta vis aeris, quae ab humillimis lunae anfractibus usque ad summum Olympi verticem interiacet?

⁵⁵ *Cum*: matiz concessivo.

⁵⁶ *Auctor est* seguido de un acusativo con infinitivo: contar, referir.

⁵⁷ *Cum*: matiz concessivo.

⁵⁸ *Cum*: matiz concessivo.

VIII. En efecto, si bien son cuatro los elementos más conocidos, como si la naturaleza hubiera sido separada en cuatro grandes partes, hay animales característicos de la tierra, del agua y del fuego —puesto que Aristóteles refiere que ciertos animales peculiares, equipados con alitas, revolotean en ardientes hornos y se alojan durante el transcurso de toda su vida en el fuego, con éste nacen y con éste mueren—,⁵⁹ además, a pesar de que tan variados astros se manifiestan, como ya se dijo antes, hacia lo alto en el éter, esto es, en ese más puro ardor del fuego,⁶⁰ ¿por qué la naturaleza admitiría que sólo este cuarto elemento del aire, que está situado en tan grande espacio, esté desprovisto de todo, esté despoblado de sus habitantes? ¿y más aún, engendraría seres vivos en ese espacio aéreo, tal como los inflamados en el fuego, los que fluyen en el agua, los terrestres en la tierra? Pues ciertamente quien atribuye al aire las aves, podrías llamar, con toda razón, falsa a esa opinión, puesto que ninguna de éstas se eleva más allá de la cima del Olimpo. Aun cuando ésta sea llamada la más alta de todas las montañas, si es que se mide su altitud de manera perpendicular, la altura de su cima, como piensan los geómetras, no iguala los diez estadios,⁶¹ <y> a pesar de que hay una inmensa corriente de aire, hasta la órbita más cercana a la luna, la cual es origen del éter hacia arriba en adelante, ¿entonces, por qué hay tanta cantidad de aire que se extiende desde la revolución más baja de la luna hasta la punta más elevada del Olimpo?

⁵⁹ Arist., *H A.*, v. 19. 10: Ἐλ δὲ Κύπερῳ, νῦ ἢ ραι θῆηρ ι ἴζνο θαίεραη ἐπὶ πνι ι ἄο ἠκέξασ ἐκβαι ι ὀληρλ, ἐληαῦζα γίλεραηζεξία ἐλ ηῷ ππξί, ηῶλ κεγάι σλ κπῖλ κηθξόλ ηηκειδνλα, ὑπόπηξα, ἂ διη ηνῦ ππξόο πεδᾶ θαὶ βαδίδεη 19 Ἀπνζλήζ θνπζηη δὲ θαὶ νὶ ζθ ὠι εθεο θαὶ ηῶηρα ρσιθόκελα ηὰ κέλ ηνῦ ππξόο, νὶ δὲ ηῆο ρηφλνο. Ὅηηδ' ἐλδέρεραη θαὶ κῆ θαίεζζαηηζ πζηᾶζεηρ ηηλα δῶσλ, ἢ ζαι ακάλδξα πνιῖθὶ θαλεξόλ: αὔηε γάξ, ὡο θαζί, διη ηνῦ ππξόο βαδίδνπζα θαηαζ βέλλπζηηηρ πῦξ (Por otro lado, en Chipre, allí donde se amontonan durante varios días las pirritas de cobre, se forman, en el fuego, animalillos un poco mayores que las moscas grandes, dotados de alas y que saltan y pasan a través del fuego. Las larvas de nieve y las del fuego mueren cuando se las separa de estos elementos. Pero la posibilidad de que haya animales constituidos de tal manera que el fuego no les afecte, viene demostrada por el ejemplo de la salamandra; en efecto, ésta, se dice, apaga el fuego si pasa a través de él). Trad. Julio Pallí Bonet.

⁶⁰ Aristóteles, al explicar el cosmos, diferenciaba dos regiones: la región sublunar y la región celeste o supralunar. La primera era la región constituida por los elementos: tierra, agua, aire y fuego; y la segunda — que comprendía desde la Luna hasta la región de las estrellas fijas— estaba constituida por un elemento mucho más fino (y divino) que llenaba el espacio, un quinto elemento mejor conocido como éter, el cual tenía la propiedad de moverse en círculo. La introducción de este elemento en el pensamiento griego, atendió, ciertamente, a cuestiones religiosas, pero también explicó, durante mucho tiempo, el movimiento circular, eterno e invariable de los cuerpos celestes. La mayoría de los autores griegos anteriores o contemporáneos a Aristóteles asocia el éter con el brillo y la luminosidad del cielo, probablemente de ahí su etimología, del sustantivo αἴζηζ y éste, a su vez, del verbo αἴζω (brillar o alumbrar) (vid. Geoffrey Lloyd, *Aristóteles: desarrollo y estructura de su pensamiento*, pp. 108-111).

⁶¹ El estadio romano fue una medida de longitud equivalente a 185 metros. Actualmente conocemos de manera certera la altura del monte Olimpo: 2919 metros sobre el nivel del mar, los cuales corresponderían a 15.7 estadios romanos.

quid tandem? vacabitne animalibus suis atque erit ista naturae pars mortua ac debilis? immo enim si sedulo advertas, ipsae quoque aves terrestre animal, non aerium rectius perhibeantur. Enim semper illis victus omnis in terra, ibidem pabulum, ibidem cubile, tantum quod aera proximum terrae volitando transuerberant. Ceterum cum illis fessa sunt remigia pinnarum, terra ceu portus est.

¿Qué pues? ¿Acaso carecerá de sus propios seres vivos y será ésta la parte muerta y débil de la naturaleza? En efecto, si adviertes con cuidado, también las mismas aves se podrían llamar más correctamente un animal terrestre, no aéreo. Ciertamente aquéllas tienen siempre su sustento dentro de la tierra, allí mismo su alimento, allí mismo su guarida; sólo que atraviesan volando el aire próximo a la tierra. Por lo demás, cuando aquéllas tienen los remos de sus alas cansados, la tierra es como su puerto.

IX. Quod si manifestum flagitat ratio debere propria animalia etiam in aere intellegi, superest ut, quae tandem et cuiusmodi ea sint, disseramus. Igitur terrena nequaquam — devertant enim pondere— sed nec flammida, ne sursum versus⁶² calore rapiantur. Temperanda est ergo nobis pro loci medietate media natura, ut⁶³ ex regionis ingenio si etiam cultoribus eius ingenium. Cedo igitur mente formemus et gignamus animo id genus corporum texta, quae neque tam bruta quam terrea neque tam levia quam aetheria, sed quodam modo utrimque seiugata vel enim utrimque commixta sint, sive amolita seu modificata utrisque rei participatione: sed facilius ex utroque quam ex neutro intelligentur. Habeant igitur haec daemonum corpora et modicum ponderis, ne ad superna inscendant, et aliquid levitatis, ne ad inferna praecipitentur.

⁶² *Sursum versus*: el adv. *sursum* se une pleonásticamente con el adv. *versus*.

⁶³ *Ut*: matiz consecutivo.

IX. Pero si la razón exige como evidente que se deben concebir también seres vivos propios del espacio aéreo, resta que examinemos finalmente qué podrían ser ellos y de qué clase. Así pues, en absoluto están formados de tierra —porque se irían hacia abajo por su peso—, pero tampoco están formados de fuego, para que no puedan ser arrastrados hacia arriba por el calor. Por consiguiente, debemos asignarles una naturaleza media en razón de la posición intermedia de su espacio, de manera que conforme a la condición de su posición, sus habitantes también tengan <esa> condición. Veamos entonces, formemos en la mente y originemos en el pensamiento aquella naturaleza de sus cuerpos, una red de tejidos que no sean tan pesados como los térreos, ni tan ligeros como los etéreos, sino de algún modo distintos de ambos o ciertamente formados de ambos, ya despojados, ya regulados por la participación de ambos componentes: pues se concebirán más fácilmente a partir de ambos que de ninguno. Así pues, que estos cuerpos de los démones tengan no sólo escaso peso para que no lleguen hasta la parte superior, sino también algo de ligereza para que no se precipiten hasta los infiernos.

X. Quod ne vobis videar poetico ritu incredibilia confingere, dabo primum exemplum huius libratae medietatis. Neque enim procul ab hac corporis subtilitate nubes concretas videmus. Quae si usque adeo leves forent ut⁶⁴ ea quae omnino carent pondere, numquam infra iuga, ut saepenumero animadvertimus, gravatae caput editi montis ceu quibusdam curvis torquibus coronarent. Porro si suapte natura spissae tam graves forent ut nulla illas vegetioris levitatis admixtio subleverat, profecto non secus quam plumbi robus et lapis suoapte nisu caducae terris illiderentur. Nunc enimvero pendulae et mobiles huc atque illuc vice navium in aeris pelago ventis gubernantur, paululum inmutantes proximitate et longinquitate. Quippe si aliquo humore fecundae sunt, veluti ad fetum edendum deorsus degrassantur. Atque ideo umectiores humiliter meant aquilo agmine, tractu segniore; sudis vero sublimior cursus est, cum lanarum velleribus similes aguntur, cano agmine, volatu pernitione. Nonne audis, quid super tonitru Lucretius facundissime disserat?

*principio tonitru quatiuntur caerula caeli
propterea quia concurrunt sublime volantes
aetheriae nubes contra pugnantis ventis.*⁶⁵

⁶⁴ Ut: matiz consecutivo, está en correlación: *–usque adeo...ut?*.

⁶⁵ Lucr., VI. 96-98: *Principio tonitru quatiuntur caerula caeli / propterea quia concurrunt sublime volantes/ aetheriae nubes contra pugnantis ventis.*

X. En cuanto a eso, para que no les parezca que por una costumbre de poeta imagino cosas increíbles, daré en primer lugar un ejemplo de esta posición intermedia de equilibrio. Ciertamente, no lejos de esta sutileza del cuerpo vemos las nubes condensadas. Éstas si fueran ligeras hasta el punto de aquello que carece completamente de peso, nunca coronarían, agravadas por el peso, como a menudo advertimos, la cumbre de una elevada montaña por debajo de su cima a la manera de sinuosos collares. Además, si espesas por su propia naturaleza, fueran tan pesadas que ninguna mezcla de vigorosa ligereza las elevara, ciertamente no de otro modo que como un objeto de plomo y una piedra, se estrellarían contra la tierra, cayendo por su propia presión. Pero en realidad, vacilantes y móviles de un lado a otro a la manera de los navíos, son piloteadas por los vientos en el piélago del aire, cambiando un poco por su proximidad y su lejanía. Pues si son cargadas con algún líquido, se precipitan hacia abajo como para dar a luz a un hijo. Y por esto, las más húmedas circulan más abajo en oscura marcha, con un trayecto más lento; pero el curso es más elevado para las que están poco húmedas, cuando similares a copos de lana son conducidas, en marcha blanca, con un vuelo más ligero. ¿Acaso no sabes qué cosa argumenta Lucrecio acerca del trueno con mucha elocuencia?

En primer lugar, lo cerúleo del cielo es sacudido por el trueno

precisamente porque acuden hacia lo alto las nubes etéreas

volando contra los combatientes vientos.

XI. Quod si nubes sublime volitant, quibus omnis et exortus est terrenus et retro defluxus in terras, quid tandem censes daemonum corpora, quae sunt concretio multo tanta subtiliora? Non enim ex hac faeculenta nubecula et humida caligine conglobata, sicuti nubium genus est, sed ex illo purissimo aeris liquido et sereno elemento coalita eoque nemini hominum temere visibilia, nisi divinitus speciem sui offerant, quod nulla in illis terrena soliditas locum luminis occuparit, quae nostris oculis possit obsistere, qua soliditate necessario offensa acies inmoretur, sed fila corporum possident rara et splendida et tenuia usque adeo ut radios omnis nostri tuoris et raritate transmittant et splendore reverberent et subtilitate frustrentur. Hinc est illa Homerica Minerva, quae mediis coetibus Graium cohibendo Achilli intervenit. Versum Graecum, si paulisper opperiamini, Latine enuntiabo —atque adeo hic sit inpraesentiarum. Minerva igitur, ut dixi, Achilli moderando iussu Iunonis advenit:

*soli perspicua est, aliorum nemo tuetur.*⁶⁶

Hinc et illa Vergiliana Iuturna, quae mediis milibus auxiliabunda fratri conversatur

*miscetque viris neque cernitur ulli,*⁶⁷

prorsus quod Plautinus miles super clipeo suo gloriatur,

*praestringens oculorum aciem hostibus.*⁶⁸

⁶⁶ Hom., *Il.*, I. 198: νῖφ ἤϊλ δ' ἄι ι σ λ νῦ ηπ ὀξᾶ ηγ.

⁶⁷ Verg., *Aen.*, I. 439-40: *infert se saeptus nebula, mirabile dictu / per medios, miscetque viris, neque cernitur ulli.*

⁶⁸ Plaut., *Mil.*, 4: *praestringat oculorum aciem in acie hostibus.*

XI. Pero si vuelan en lo alto las nubes, que tienen un origen todo terrestre y un derrame de regreso a la tierra, ¿qué consideras, pues, que son los cuerpos de los démones, que son conglomerados muchísimo más finos? Pues no están formados por una aglomeración de esta niebla espesa y vapor húmedo, tal como es la naturaleza de las nubes, sino que están conformados a partir de aquél más puro elemento transparente y claro del aire, y por ello rara vez son visibles para algún hombre, salvo que concedan por voluntad divina una manifestación suya, pues en ellos no existe alguna consistencia terrena que haya ocupado el lugar de la luz, que pueda oponerse a nuestros ojos. Con qué consistencia la mirada se detiene forzosamente cuando es impactada, mas <ellos> poseen tejidos de cuerpos espaciados, resplandecientes y delicados hasta el punto que por su poca densidad dejen pasar todos los rayos de luz de nuestra vista, los reflejen con su brillo y los engañen con su fineza. De este origen es aquella Minerva de Homero que interrumpió en media asamblea de los griegos para refrenar a Aquiles. Si aguardan un momento, pronunciaré el verso griego en latín, incluso, aquí está ahora: Minerva, entonces, como dije, llegó por orden de Juno para moderar a Aquiles:

Es visible para él solo, ninguno de los otros la ve.

También de este origen es aquella Juturna de Virgilio, la cual, compasiva con su hermano, vivió entre los soldados:

*Y se mezcla entre los hombres y no es vista por ninguno,*⁶⁹

Sin duda, el soldado de Plauto hacía alarde de esto sobre su escudo:

Deslumbrando la agudeza de los ojos de los enemigos.

⁶⁹ Apuleyo comete aquí un equívoco al atribuir como sujeto de este verso a Juturna, ninfa de las aguas y manantiales, mientras que el sujeto virgiliano original es Eneas, quien entra sin ser visto a Cartago, gracias a una nube que extiende a su alrededor su madre Venus. *Vid. Verg., Aen., I. 439-40.*

XII. Ac ne ceteros longius persequar, ex hoc ferme daemonum numero poetae solent haudquaquam procul a veritate osos et amatores quorundam hominum deos fingere: hos prosperare et evehere, illos contra adversari et affligere; igitur et misereri et indignari et angi et laetari omnemque humani animi faciem pati, simili motu cordis et salo mentis ad omnes cogitationum aestus fluctuare, quae omnes turbelae tempestatesque procul a deorum caelestium tranquillitate exulant. Cuncti enim caelites semper eodem statu mentis aeterna aequabilitate potiuntur, qui numquam illis nec ad dolorem versus nec ad voluptatem finibus suis pellitur nec quoquam a sua perpetua secta ad quempiam subitum habitum demovetur nec alterius vi —nam nihil est deo potentius —neque suapte natura— nam nihil est deo perfectius. Porro autem qui potest videri perfectus fuisse, qui a priore statu ad alium rectiorem statum migrat, cum praesertim⁷⁰ nemo sponte capessat nova, nisi quem paenituit priorum? Non potest enim subsequi illa mutata ratio sine praecedentium infirmatione. Quapropter debet deus nullam perpeti vel odii vel amoris temporalem perfunctionem et idcirco nec indignatione nec misericordia contingi, nullo angore contrahi, nulla alacritate gestire, sed ab omnibus animi passionibus liber nec dolere umquam nec aliquando laetari nec aliquid repentinum velle vel nolle.

⁷⁰ *Cum praesertim*: “Dado que”, “siendo así que...”.

XII. Y para no exponer por largo tiempo todos los demás <ejemplos>; a partir de esta clase de d\u00e9mones, por lo general, los poetas suelen suponer, en modo alguno alejados de la verdad, que existen dioses que aman y odian a ciertos hombres: que favorecen y elevan a algunos, <y> que por el contrario afligen y perjudican a otros: que por consiguiente tambi\u00e9n se compadecen, se indignan, se angustian, se alegran y padecen toda condici\u00f3n del alma humana; con un similar movimiento del coraz\u00f3n y agitaci\u00f3n del esp\u00edritu, fluct\u00faan hacia todas las incertidumbres de los pensamientos; todas estas perturbaciones y tempestades viven alejadas de la tranquilidad de los dioses celestiales, pues la totalidad de los habitantes del cielo disfruta siempre, con eterna firmeza, del mismo estado de la mente, el cual nunca es apartado de aquellos l\u00edmites suyos, ni hacia el dolor ni hacia el placer, y no es desviado de su perpetua l\u00ednea de conducta hacia alg\u00fan s\u00fabito estado, ni hacia la virtud de otro —pues nada es m\u00e1s poderoso que un dios —ni por su propia voluntad— pues nada es m\u00e1s perfecto que un dios. Y adem\u00e1s, \u00bfc\u00f3mo puede parecer que ha sido perfecto aqu\u00e9l que pasa de un estado anterior a otro mejor, dado que ninguno desea cosas nuevas por voluntad propia, a no ser que no est\u00e9 satisfecho de aquello anterior? Pues aquel modo de ser que ha sido modificado no puede venir despu\u00e9s sin la invalidaci\u00f3n de las cosas que lo preceden. Raz\u00f3n por la cual, un dios no debe padecer alguna experiencia temporal de amor o de odio, y por eso, no <debe> ser afectado ni por la misericordia ni por la indignaci\u00f3n, ni ser oprimido por alguna angustia, ni arder por alg\u00fan entusiasmo, sino que libre de todas las pasiones del \u00e1nimo, nunca ni alguna vez <debe> sentir dolor, ni alegrarse, ni querer o no querer algo repentinamente.⁷¹

⁷¹ Pl. *Epin.* 985: ζεὸν κέλ γὰρ διὴ τῶν ἡείν ο ἔρνληα ἡῖο ζείαο κνίξαο ἔμοσ ἡνύησλ εἶλαη ἰ ὑπεο ηε θαὶ ἡδνλῆο (Pero dios, teniendo por completo la perfecci\u00f3n de la naturaleza divina, est\u00e1 m\u00e1s all\u00e1 de la tristeza y la alegr\u00eda).

XIII. Sed et haec cuncta et id genus cetera daemonum mediocritati rite congruunt. Sunt enim inter nos ac deos ut loco regionis ita ingenio mentis intersiti, habentes communem cum superis immortalitatem, cum inferis passionem. Nam proinde ut nos pati possunt omnia animorum placamenta vel incitamenta, ut et ira incitentur et misericordia flectantur et donis invitentur et precibus leniantur et contumeliis exasperentur et honoribus mulceantur aliisque omnibus ad similem nobis modum varient. Quippe, ut fine comprehendam, daemones sunt genere animalia, ingenio rationabilia, animo passiva, corpore aera, tempore aeterna. Ex his quinque, quae commemoravi, tria a principio eadem nobiscum, quartum proprium, postremum commune cum diis immortalibus habent, sed differunt ab his passione. Quae propterea passiva non absurde, ut arbitror, nominavi, quod sunt iisdem, quibus nos, turbationibus mentis obnoxii.

XIII. Pero incluso también el conjunto de esto y el resto de esta naturaleza se ajustan correctamente al estado intermedio de los démones. Ciertamente, han sido colocados entre nosotros y los dioses; lo mismo que con el lugar de su espacio, así es con la índole de su estado anímico, teniendo común con los superiores la inmortalidad, con los inferiores la capacidad de padecer. Pues así como nosotros, <ellos> pueden experimentar todas las moderaciones o incitaciones del alma, de tal manera que los impulse la ira, los doblegue la misericordia, los atraigan las ofrendas, los moderen las súplicas, los irriten las injurias, los halaguen los honores y se transformen completamente en otros de manera semejante a nosotros. En efecto, para comprenderlos en una definición: los démones son seres vivos por su naturaleza, racionales por su temperamento, capaces de padecer por su ánimo, aéreos por su cuerpo, eternos por su temporalidad. De estas cinco <características> que mencioné, las tres del principio las tienen iguales con nosotros, la cuarta es propia, la última es común con los dioses inmortales, mas son diferentes de éstos por su capacidad de padecer. Por esta razón los llamé capaces de padecer no absurdamente, como pienso, porque están sometidos a las mismas perturbaciones de la mente que nosotros.

XIV. Unde etiam religionum diversis observationibus et sacrorum variis suppliciis fides impertienda est, esse nonnullos ex hoc divorum numero, qui nocturnis vel diurnis, promptis vel occultis, laetioribus vel tristioribus hostiis vel caerimoniis vel ritibus gaudeant, uti Aegyptia numina ferme plangoribus, Graeca plerumque choreis, barbara autem strepitu cymbalistarum et tympanistarum et choraularum. Itidem pro regionibus et cetera in sacris differunt longe varietate: pomparum agmina, mysteriorum silentia, sacerdotum officia, sacrificantium obsequia; item deorum effigiae et exuviae, templorum religiones et regiones, hostiarum cruores et colores. Quae omnia pro cuiusque more loci sollemnia et rata sunt, ut⁷² plerumque somniis et vaticinationibus et oraculis comperimus saepenumero indignata numina, si quid in sacris socordia vel superbia negligatur. Cuius generis mihi exempla affatim suppetunt, sed adeo celebrata et frequentata sunt ut nemo ea commemorare adortus sit, quin⁷³ multo plura omiserit quam recensuerit.

Idcirco supersedebo impraesentiarum in his rebus orationem occupare, quae si non apud omnis certam fidem, at certe penes cunctos notitiam promiscuam possident. Id potius praestiterit Latine dissertare, varias species daemonum philosophis perhiberi, quo⁷⁴ liquidius et plenius de praesagio Socratis deque eius amico numine cognoscatis.

⁷² *Ut*: adv. relativo, matiz temporal-causal.

⁷³ *Quin*: sentido adverbial.

⁷⁴ *Quo*: matiz final.

XIV. Por lo cual, se debe conceder crédito también a los diversos cultos religiosos y a las variadas plegarias de sus liturgias, <se dice> que hay algunas entre esta clase de divinidades que se complacen con ritos, ceremonias o sacrificios, ya nocturnos o diurnos, de fácil acceso o secretos, tristes o alegres, <y> que las divinidades egipcias gozan usualmente con los lamentos, las griegas casi siempre con las danzas en coro y las extranjeras con el estrépito de los cimbaleros, timbaleros y flautistas. Asimismo, según sus localidades, las restantes cosas en sus liturgias difieren de manera muy variada: la marcha de las procesiones, el silencio de los misterios, la función de los sacerdotes, la deferencia de los que ofrecen los sacrificios; de igual manera los ornamentos y las efigies de los dioses, la consagración y las localidades de los templos, el colorido y la sangre de las víctimas. Todas estas cosas son constantes y consagradas según la costumbre de cada localidad, pues por lo general averiguamos muchas veces en sueños, en vaticinios o en oráculos que las divinidades están irritadas, si por indolencia o insolencia se descuida algo en las liturgias. Tengo a mi disposición un gran número de ejemplos de esta naturaleza, pero son tan repetidos y frecuentes que no existe alguien que intente evocarlos, <y> más aún pasaría por alto muchos más de los que pudiera recordar.

Por ello, me abstendré por el momento de llenar el discurso con estos asuntos, que si no tienen cierto crédito en todos, al menos <sí> una vulgar noción en manos de todo el mundo. Será mucho mejor exponer en lengua latina esto: que los filósofos refieren diversas clases de demonios, para que conozcan de manera más clara y plena sobre el presagio⁷⁵ de Sócrates y su divinidad amiga.⁷⁶

⁷⁵ El sentido más certero de un término como *praesagium* es, ante todo, un conocimiento anticipatorio; un penetrar en lo venidero antes de que las cosas sucedan. Reside en el signo que anuncia el porvenir y en la conjetura que se hace de dicho signo. El presagio está en las señales, es decir, en el objeto mismo y en la mente de quien lo recibe; por ello, corresponde al ámbito de la sagacidad, la ciencia, la deducción y el raciocinio. Los antiguos creían que un presagio contenía un mensaje de origen divino; así, la observación de distintos signos en la naturaleza correspondía a un intento por traducir los propósitos divinos y sus decisiones, destinados a ser interpretados por vehículos intermediarios entre lo divino y lo humano. Al respecto Cicerón (*Div.*, I. 31. 66) declara: *Is igitur qui ante sagit quam oblata res est, dicitur praesagire, id est futura ante sentire. Inest igitur in animis praesagatio extrinsecus iniecta atque inclusa divinitus* (Se dice que 'presagia' el que es capaz de 'oler' una cosa antes de producirse, esto es, el que presiente el futuro. Por tanto, es en el espíritu donde reside la capacidad de presagiar, la cual se infunde desde el exterior y se recibe por voluntad divina). Trad. Ángel Escobar.

⁷⁶ Es decir, su demon.

XV. Nam quodam significatu et animus humanus etiam nunc in corpore situs daemon nuncupatur:

*...dine hunc ardorem mentibus addunt,
Euryale, an sua cuique deus fit dira cupido?*⁷⁷

Igitur et bona cupido animi bonus deus est. Vnde nonnulli arbitrantur, ut iam prius dictum est, *εὐδαίμονας* dici beatos, quorum daemon bonus id est animus virtute perfectus est. Eum nostra lingua, ut ego interpretor, haud sciam an⁷⁸ bono, certe quidem meo periculo poteris Genium vocare, quod is deus, qui est animus sui cuique, quamquam sit immortalis, tamen quodam modo cum homine gignitur, ut⁷⁹ eae preces, quibus Genium et Genitam precantur, coniunctionem nostram nexumque videantur mihi obtestari,

⁷⁷ Verg., *Aen.*, IX. 184-5: *Nisus ait: 'dine hunc ardorem mentibus addunt/ Euryale, an sua cuique deus fit dira cupido?'*

⁷⁸ *Haud sciam an*: expresión cortés y modesta de su convicción subjetiva; así como también una leve indicación de duda. e.g.: *haud scio an aliter sentias* (quizá eres de otro parecer) (Cic. *De or.* I. 263).

⁷⁹ *Ut*: matiz consecutivo.

XV. En efecto, por cierto significado, el alma humana asentada todavía en el cuerpo es llamada también demon:

*¿acaso los dioses inspiran este ardor a nuestras mentes,
Euríalo, o el propio cruel deseo pasa a ser un dios para cada uno?*

Y así pues, un buen deseo del alma es un dios bueno. Por lo cual, algunos piensan, como ya antes se ha dicho, que se denomina *eudaimones* a los hombres felices,⁸⁰ cuyo demon bueno es esto: es un alma perfecta por su virtud. A éste, como yo interpreto, no sé si bien, en todo caso bajo mi responsabilidad, podrás llamarlo en nuestra lengua Genio,⁸¹ porque este dios, que cada uno tiene como alma propia, aunque sea inmortal, nace, no obstante, en cierto modo con el hombre, de tal manera que aquellos ruegos con los que suplicamos a Genio y a Génita,⁸² me parece que atestiguan nuestra conexión y nexos,

⁸⁰ La εὐδαιμονία (Liddell-Scott, s.v. εὐδαιμονία) es entendida como prosperidad y buena fortuna en autores griegos como Homero o Heródoto. En la filosofía clásica griega, pensadores como Sócrates, Platón, Aristóteles y Epicuro equipararon este término con el de «la felicidad», entendiendo la felicidad como la excelencia humana a través de la práctica de la ἀρετή o virtud. Así, el término pasó de ser algo externo y circunstancial al hombre a algo interno e intrínseco a él.

⁸¹ En la religión romana, el término *genius* designó la parte superior o divina innata al individuo, es decir, el espíritu (Lewis & Short s.v. *Genius*). Así, es el «dios» al cual todo hombre fue confiado al momento de nacer. Míticamente es una especie de doble del ser humano, solidario con él y vinculado con éste a lo largo de su vida. Los romanos le dedicaron un culto, consagrándole el *dies natalis* o aniversario. Asimismo, consideraron que, de alguna forma, el *genius* preexistía al día del nacimiento y por ello estaba ligado al destino de la personalidad más allá de la muerte. El concepto se extendió a otros ámbitos y llegó a designar también a humanos divinizados (*genius Augusti*), comunidades (*genius populi Romani*), grupos religiosos (*genius collegi*), e incluso tenía una contraparte femenina (las mujeres tenían una *Iuno*); además de que en algún momento llegó a ser una asimilación del concepto griego «δαίμων» (vid. *Diccionario Akal de las religiones*, s.v. Genio). A pesar de la afinidad lingüística (de *gigno*), no se puede demostrar la conexión del *genius* con la de la función procreadora. Por ello, en la distribución simbólica de las divinidades en relación con las partes del cuerpo, al genio se le consagró la frente, no los genitales: *frontem genio, unde venerantes deum tangimus frontem* (Serv., III. 607).

⁸² Diosa romana llamada *Genita Mana* (o *Geneta*). Un demon que tenía que ver con el origen y nacimiento de lo perecedero. Su nombre —al contrario de *genius*— es derivado de *gigno*, por lo que designa aquello que surge o nace. Plinio dice que esta diosa recibía sacrificios de perros (cf. Plin., *HN.*, XXIX). Plutarco, en las *Cuestiones Romanas* (Plu., *Moralia*, v. 52) lo confirma, pero problematiza el porqué de estos sacrificios: «¿Por qué sacrifican una perra a la diosa llamada Geneta Mana y le suplican que ningún pariente resulte bueno? ¿Acaso porque Geneta es una divinidad relativa a la generación y nacimiento de lo perecedero? Porque su nombre significa algo así como «flujo» y «generación» o «generación que tiene su curso». Así como los griegos sacrifican una perra a Hécate, también los romanos la sacrifican a Geneta con ayuda de sus familiares. Sócrates dice que los argivos sacrifican una perra a Ilionia por razón de la facilidad de su parto. Y lo de la súplica de que ninguno sea «bueno», ¿acaso se refiere no a los miembros humanos de una familia sino a los perros? Pues los perros deben ser fieros y temibles. ¿O por el hecho de que a los muertos se les llama por eufemismo «buenos», suplican veladamente que ningún familiar muera? De esto no hay que asombrarse. Pues Aristóteles dice que está escrito en los tratados de arcadios y espartanos que a nadie se le haga «bueno» por ayudar a los partidarios espartanos de Tegea, lo que significa que a nadie se mate.» Trad. Mercedes López Salvá.

corpus atque animum duobus nominibus comprehendentes, quorum communio et copulatio sumus. Est et secundo significatu species daemonum animus humanus emeritis stipendiis vitae corpore suo abiurans. Hunc vetere Latina lingua reperio Lemurem dictitatum. Ex hisce ergo Lemuribus qui posterorum suorum curam sortitus placato et quieto numine domum possidet, Lar dicitur familiaris; qui vero ob adversa vitae merita nullis sedibus incerta vagatione ceu quodam exilio punitur, inane terriculamentum bonis hominibus, ceterum malis noxium, id genus plerique Larvas perhibent. Cum vero incertum est, quae cuique eorum sortitio evenerit, utrum Lar sit an Larva, nomine Manem deum nuncupant: scilicet et honoris gratia dei vocabulum additum est.

entendiendo con <estos> dos nombres el alma y el cuerpo, de los cuales somos asociación y unión.⁸³ En un segundo sentido, <otra> categoría de entre los démones, es el alma humana que tras cumplir el servicio de su vida, reniega de su cuerpo. A ésta la encuentro, en <nuestra> antigua lengua latina, llamada a menudo Lémur.⁸⁴ Así pues, de entre estos Lémures el que, asignado al cuidado de sus descendientes, toma posesión del hogar mediante una voluntad divina benéfica y pacífica, se llama Lar familiar;⁸⁵ pero el que a causa de los méritos odiosos de su vida es castigado con una indeterminada vida errante sin un hogar, como si <estuviera> en un destierro, vano fantasma para los hombres buenos, mas funesto para los malvados, a esa clase casi todos la refieren como Larvas.⁸⁶ Pero cuando es dudosa qué suerte le haya tocado a cada uno de ellos, si es Lar o Larva, <lo> designan con el nombre de dios Mane.⁸⁷ Naturalmente, le ha sido añadida la palabra “dios” a causa de su consideración.

⁸³ *Genius* correspondería a la parte divina (alma) y Génita al cuerpo (lo percedero) (*vid. supra* p. 105 notas 81 y 82).

⁸⁴ En la antigua mitología romana los *lemures* eran los espíritus de los muertos que regresaban del inframundo para infringir daño a los vivos. Para poder aplacarlos, los romanos celebraban en mayo fiestas religiosas nocturnas conocidas como las *Lemuralia* o Lemurias.

⁸⁵ El *Lar Familiaris* probablemente deriva de los llamados *lares* en plural, los cuales eran un conjunto de *numina* poco definidas pero de fuerza potencialmente activa. A pesar de que su concepción es la de divinidades esencialmente benéficas, hay quienes afirman que en sus orígenes tuvieron una naturaleza ambivalente e incluso maléfica debido a su relación con *Larentia*, diosa protectora de los muertos. A lo largo del desarrollo del término, los lares se singularizaron y se incorporaron a la esfera familiar. Este *Lar Familiaris* protegía a la familia, particularmente en los momentos más significativos de ésta, como nacimientos, bodas, defunciones y aniversarios; asimismo, se ocupaba de que no faltara fuego en el hogar (*vid. Xavier Espluga y Mónica Miró, Vida religiosa en la Antigua Roma*, pp. 70-71).

⁸⁶ Las *Larvae* eran representadas por los romanos como esqueletos. Además se pensaba que éstas podían apoderarse de las personas, provocándoles angustia, locura, epilepsia o hipocondría.

⁸⁷ Espíritus de antepasados difuntos. El término genérico fue usado para referirse a aquellos espíritus que permanecían cerca de sus tumbas y requerían de alimentos. Se les ofrecía comida en su funeral y después se les alimentaba anualmente en el festival de las *Parentalia* o fiestas parentales. Se clasificaban en Lar o Larvas (*vid. Encyclopedia of Spirits and Ghosts in World Mythology*, s.v. Manes).

Quippe tantum eos deos appellant, qui ex eodem numero iuste ac prudenter curriculo vitae gubernato pro numine postea ab hominibus praediti fanis et caerimoniis vulgo advertuntur, ut in Boeotia Amphiaraus, in Africa Mopsus, in Aegypto Osiris, alius alibi gentium, Aesculapius ubique.

Porque solamente llaman dioses a los que de esta misma clase, habiendo dirigido el curso de su vida de manera justa y sabia, son advertidos en seguida por los hombres en calidad de divinidad, provistos públicamente de santuarios y ceremonias, tal como Anfiarao en Beocia,⁸⁸ Mopso en África,⁸⁹ Osiris en Egipto,⁹⁰ otro en algún otro pueblo, Esculapio en todas partes.⁹¹

⁸⁸ En mitología griega, Anfiarao fue un famoso adivino, hijo de Ecles y de Hipermestra, y también descendiente del gran adivino Melampo. Participó en la expedición de los siete contra Tebas y gracias a sus dotes de adivino, sabía que tal expedición estaba condenada al fracaso y que morirían casi todos, incluyéndolo a él, sin embargo, atado a una promesa que había hecho a su esposa, Erífile, participó en dicha expedición. Cuando el adivino estaba a punto de ser atravesado por una lanza, Zeus se compadeció de él y abrió el suelo con un rayo. Se dice que bajó al Infierno donde siguió viviendo y que Zeus le concedió la inmortalidad. En el viaje que hizo a Grecia hacia el s. II a. C., Pausanias llegó a ver el famoso santuario-oráculo de Anfiarao en Oropo, entre el Ática y Beocia, donde se interpretaban sueños y curaban enfermos (*vid. Diccionario de mitología clásica, s.v. Anfiarao*).

⁸⁹ Adivino griego, hijo de Anficos y Cloris. Participó en la expedición de los Argonautas. Se dice que se estableció en África donde se hizo de tal renombre que después de su muerte los habitantes le tributaron honores divinos y le consagraron un oráculo frecuentado por largo tiempo (*vid. Diccionario Universal de Mitología o de la Fábula, s.v. Mopso*).

⁹⁰ Uno de los dioses supremos del panteón egipcio. Hijo de Geb (tierra) y de Nut (cielo), hermano de Isis, Seth y Nephtis. En un principio fue una divinidad agrícola, más tarde se convirtió en el patrono de los muertos con culto en Egipto, sobre todo en Ábidos y Busiris (*vid. Diccionario Akal de Mitología Universal, s.v. Osiris*).

⁹¹ Es el Asclepio de los griegos, considerado el dios de la Medicina e hijo de Apolo. Su culto se estableció principalmente en Epidauró (Peloponeso), donde se desarrolló una verdadera escuela de medicina, cuyas prácticas eran sobre todo de índole mágico, pero que poco a poco abrieron paso a una medicina más científica. Pausanias menciona 63 santuarios de Asclepio, aunque parece que tuvo más de 200, situados en la cercanía de aguas termales y en regiones boscosas y salúferas (*vid. Diccionario de mitología griega y romana, s. v. Asclepio y Santiago Segura Munguía, Diccionario etimológico de Medicina, p. XV*).

XVI. Verum haec omnis distributio eorum daemonum fuit, qui quondam in corpore humano fuere. Sunt autem non posteriore numero, praestantiore longe dignitate, superius aliud, augustius genus daemonum, qui semper a corporis compedibus et nexibus liberi certis potestatibus curant. Quorum e numero Somnus atque Amor diversam inter se vim possident, Amor vigilandi, Somnus soporandi. Ex hac igitur sublimiore daemonum copia Plato autumat singulis hominibus in vita agenda testes et custodes singulis additos, qui nemini conspicui semper adsint arbitri omnium non modo actorum verum etiam cogitatorum. At ubi vita edita remeandum est, eundem illum, qui nobis praeditus fuit, raptare ilico et trahere veluti custodiam suam ad iudicium atque illic in causa dicunda assistere, si qua commentiatur, redarguere, si qua vera dicat, asseverare, prorsus illius testimonio ferri sententiam. Proinde vos omnes, qui hanc Platonis divinam sententiam me interprete auscultatis, ita animos vestros ad quaecumque agenda vel meditanda formate, ut sciatis nihil homini prae istis custodibus nec intra animum nec foris esse secreti, quin⁹² omnia curiose ille participet; omnia visitet, omnia intellegat, in ipsis penitissimis mentibus vice conscientiae deversetur.

⁹² *Quin*: sentido adverbial.

XVI. Pero toda esta fue una clasificación de esos démones que estuvieron en cierto momento en el cuerpo humano. Mientras que existe otra más eminente, no inferior en cantidad, una venerable clase de démones, de dignidad mucho más distinguida, los cuales, libres siempre de las cadenas y conexiones del cuerpo, realizan sus funciones mediante determinadas facultades. De entre el número de ellos, el Sueño y el Amor son poseedores de un efecto opuesto entre sí. El Amor el de estar despierto, el Sueño el de adormecer. Así pues, a partir de esta multitud más sublime de démones, piensa Platón que existen <ciertos> testigos y guardianes colocados junto a cada uno de los hombres al transcurrir su vida, que, siempre invisibles para todos, están presentes como testigos no sólo de todos nuestros actos, sino también de nuestros pensamientos. Pero cuando al terminar la vida se debe retornar, <piensa> que, aquel mismo, el que estuvo encargado de nosotros, nos arrastra al instante y <nos> lleva a la fuerza a un proceso judicial⁹³ como su prisionero y allí nos asiste al declarar en nuestro caso, si se miente, nos refuta, si se dice la verdad, la confirma; en una palabra, se emite la sentencia mediante el testimonio de aquel. Por consiguiente, todos ustedes, que escuchan esta divina teoría de Platón, teniéndome a mí como intérprete, modelen vuestras almas, para meditar o realizar cualquier cosa, de tal manera que sepan que frente a estos vigilantes no existe para el hombre ningún secreto ni en el interior, ni en el exterior del alma, es más, aquel podría participar en todo con curiosidad, inspeccionar todo, comprender todo, podría habitar en lo profundo de los pensamientos mismos a manera de conciencia.

⁹³ Pl., *Phd.*, 107d y ss: Λέγεσθαι δὲ νῦν οὐ, ὡς ἄρα ημεῖς ἐπιήζομεν ἕσθαι τὸν ὁ ἐθαζόμενον δαίμονα, ὅς περ δῶλρα εἰς ἡρεῖαν νῦν οὐ ἀγεῖν ἐπιήζομεν εἰς δὴ τὴν ἡρόν, νῦν δὲ τὸν οὐκ ἐγγύς διὰ τὴν ἀκρίβειαν εἰς Ἄϊδον πνεύματα κερὰ ἡγεμόνων ἐθεῖλοντο ἃ δὴ πρὸς τὴν ἡρόν ἐλθέειν ἐθεῖλε πνεύματα (Se cuenta eso de que, cuando uno muere, el demon de cada uno, el que le cupo en suerte en vida, ése intenta llevarlo hacia un cierto lugar, en donde es preciso que los congregados sean sentenciados para marchar hacia el Hades en compañía del guía aquel al que le está encomendado dirigirlos de aquí hasta allí) Trad. Carlos García Gual.

Hic, quem dico, privus custos, singularis praefectus, domesticus speculator, proprius curator, intimus cognitor, assiduus observator, individuus arbiter, inseparabilis testis, malorum improbator, bonorum probator, si rite animadvertatur, sedulo cognoscatur, religiose colatur, ita ut a Socrate iustitia et innocentia cultus est, in rebus incertis prospector, dubiis praemonitor, periculosis tutator, egenis opitulator, qui tibi queat tum insomniis, tum signis, tum etiam fortasse coram, cum usus postulat, mala averruncare, bona prosperare, humilia sublimare, nutantia fulcire, obscura clarare, secunda regere, adversa corrigere.

Este guardián particular, a quien denomino, encargado personal, espectador doméstico, procurador propio, conocedor íntimo, observador asiduo, juez individual, testigo inseparable, crítico de las malas acciones, alabador de las buenas, si es atendido rectamente, <si> es conocido concienzudamente, <si> es venerado religiosamente, tal como fue venerado por Sócrates con justicia y con integridad, <será> un previsor en las incertidumbres , un consejero que advierte anticipadamente en las situaciones riesgosas, un protector en los peligros, un auxiliar en las privaciones, <y> que, unas veces en sueños, otras veces mediante señales, y otras, cuando la circunstancia lo exige, tal vez en su presencia, podría alejar las cosas malas, propiciar las buenas, elevar las despreciables, sostener las vacilantes, iluminar las complicadas, regir las propicias, reparar las adversas para ti.

XVII. Igitur mirum, si Socrates, vir apprime perfectus et Apollinis quoque testimonio sapiens, hunc deum suum cognovit et coluit, ac propterea eius custos —prope dicam Lar contubernio familiaris— cuncta et arcenda arcuit, quae cavenda praecavit et praemonenda praemonuit, sicubi tamen interfectis sapientiae officiis non consilio sed praesagio indigebat, ut ubi dubitatione clauderet, ibi divinatione consisteret? Multa sunt enim, multa de quibus etiam sapientes viri ad hariolos et oracula cursitent. An non apud Homerum, ut quodam ingenti speculo, claritus cernis haec duo distributa, seorsus divinationis, seorsus sapientiae officia? Nam cum duo columnina totius exercitus dissident, Agamemnon regno pollens et Achilles bello potens, desideraturque vir facundia laudatus et peritia memoratus, qui Atridae superbiam sedet, Pelidae ferociam compescat atque eos auctoritate advertat, exemplis moneat, oratione permulceat, quis igitur tali in tempore medius ad dicendum exortus est? Nempe Pylius orator, eloquio comis, experimentis catus, senecta venerabilis, cui omnes sciebant corpus annis hebere, animum prudentia vigere, verba dulcedine affluere.

XVII. Por tanto, ¿es extraño si Sócrates, hombre ante todo perfecto, y según el testimonio de Apolo, también sabio,⁹⁴ reconoció y veneró a este dios suyo, y a causa de esto, su guardián —casi lo llamaría yo un Lar familiar por su compañerismo— apartó todo aquello que debía ser apartado, tomó las precauciones de todo aquello que debía evitarse y le previno de todo lo que debía prevenirse; si, no obstante, alguna vez, desvanecidas las funciones de la sabiduría, <éste> sentía la necesidad, no de la reflexión, sino de un presagio, para, entonces, apoyarse en la adivinación,⁹⁵ cuando estaba atrapado por la duda?⁹⁶ Muchos son pues, muchos, los asuntos sobre los que incluso los hombres sabios irían corriendo hacia los adivinos y los oráculos. ¿O no distingues en Homero claramente, como en un cierto espejo inmenso, estas dos funciones distribuidas, por un lado <la > de la adivinación, por el otro <la> de la sabiduría? Pues cuando las dos columnas de todo el ejército están divididas, Agamenón, poderoso en su reino, y Aquiles, potente en la guerra, y se echa de menos un varón alabado por su elocuencia y célebre por su conocimiento, que mitigue la soberbia del Atrida, refrene la bravura del Périda y los encamine con su autoridad, que los instruya con ejemplos, que los suavice con su discurso, ¿Así pues, qué intermediario apareció en aquel tiempo para hablarles? Evidentemente fue el orador de Pilos,⁹⁷ agradable en su facultad de hablar, hábil por sus experiencias, venerable por su ancianidad, de quien todos conocían que su cuerpo estaba debilitado por los años, que su espíritu florecía por su prudencia, que sus palabras fluían con dulzura.

⁹⁴ Se refiere al episodio que relata Platón, según el cual el oráculo de Delfos dictamina que Sócrates es el más sabio de los hombres (*vid. Pl., Ap., 21a -22e*). Jenofonte también alude a la misma afirmación por parte del oráculo (*vid. X., Ap., 14*).

⁹⁵ El término *divinatio* parte del verbo *divinare* que está etimológicamente emparentado con *divinitu*, *divinus*, *divus*, *deus* y éste a su vez con el griego ζεόο y δῖο. De ahí que la adivinación en la Antigüedad estaba directamente relacionada con los dioses, pues se consideraba que su práctica permitía el conocimiento de las cosas futuras, atributo fácilmente accesible a los dioses y transmitido por ellos a ciertos hombres “inspirados” o conocedores de las señales divinas. Así, la adivinación era un medio de comunicación entre los hombres y los dioses, y gracias a ella los hombres podían conocer lo inaccesible. Para los antiguos, las prácticas adivinatorias se sustentaban en la capacidad de los dioses de sustraerse de los límites del espacio-tiempo y poder conocer el pasado, presente y futuro, y asimismo en la creencia de que el mundo es un todo orgánico interconectado, en el que cada elemento o hecho refleja una voluntad divina, de ahí que el conocimiento de ciertas señales o signos permitían conocer el porvenir (*vid. Mercedes López Salvá, —Adivinación y sueños en el paganismo y en el cristianismo— en Profecía, magia y adivinación en las religiones antiguas, pp. 65-67*).

⁹⁶ Hay numerosas referencias de Platón y Jenofonte que sugieren que Sócrates recurría a la adivinación (*Pl., Apol., 33c; Phd., 85 b; Phdr., 242c; Smp., 198 a; Plt., 290c; X., Apol., 13; Mem., I. 1. 2-5; I. 1. 7; I. 1. 19*). Además, se tienen noticias de que el filósofo Antípatro de Tirso recopiló algunos relatos adivinatorios de Sócrates (*Cic., Div., I. 54. 123; I. 3. 5*).

⁹⁷ Se refiere al rey de Pilos, Néstor; célebre por su sabiduría y elocuencia.

XVIII. Itidem cum rebus creperis et afflictis speculatores deligendi sunt, qui nocte intempesta castra hostium penetrent, nonne Ulixes cum Diomede deliguntur veluti consilium et auxilium, mens et manus, animus et gladius? Enimvero cum ad Aulidem desidibus et obsessis ac taedio abnudentibus difficultas belli et facultas itineris et tranquillitas maris et clementia ventorum per fibrarum notas et alitum vias et serpentium escas exploranda est, tacent nempe mutuo duo illa sapientiae Graiae summa cacumina, Ithacensis et Pylius. Calchas autem longe praestabilis hariolari simul alites et altaria et arborem contemplatus est, actutum sua divinatione et tempestates flexit et classem deduxit et decennium praedixit. Non secus⁹⁸ et in Troiano exercitu cum divinatione res indigent, tacet ille sapiens senatus nec audent aliquid pronuntiare vel Hicetaon vel Lampo vel Clytius, sed omnes silentio auscultant aut ingrata auguria Heleni aut incredita vaticinia Cassandrae.

⁹⁸ *Non secus: sc. non secus evenit.*

XVIII. De igual forma, cuando en circunstancias sombrías y desesperadas deben ser elegidos espías que penetren los campamentos de los enemigos en altas horas de la noche, ¿no es verdad que son elegidos Ulises junto con Diomedes, como si <estos fueran> la reflexión y el medio de auxilio, la mente y la fuerza física, el espíritu y la espada?⁹⁹ Ciertamente, cuando, al quedarse detenidos y asentados en Áulide,¹⁰⁰ y oponiéndose a <esto> con disgusto, debe ser examinada tanto la dificultad de la guerra como la posibilidad de un itinerario, la tranquilidad del mar y también la calma de los vientos por medio de las señales en las entrañas, los recorridos de las aves y las comidas de las serpientes, naturalmente de manera recíproca permanecen mudas aquellas dos supremas cumbres de sabiduría griega: el de Ítaca y el de Pilos; mas Calcas,¹⁰¹ el más notable para profetizar, contempló al mismo tiempo las aves, los altares y el árbol, y al instante, con su adivinación, dobló las tempestades, hizo salir a la flota y anunció de antemano el decenio.¹⁰² Y no de otro modo <sucedió> en el ejército troyano cuando las circunstancias necesitan de la adivinación, aquel sabio senado calla y ni Hicetaón, ni Lampo, ni Clitio¹⁰³ tienen la audacia de expresar algo, sino que todos en silencio escuchan con atención, ya los desagradables augurios de Heleno,¹⁰⁴ ya los no creíbles vaticinios de Casandra.¹⁰⁵

⁹⁹ Vid. Hom., *Il.*, x., 194-271.

¹⁰⁰ Ἀυτίο o Áulide, antigua ciudad situada en la costa beocia del estrecho de Euripo (estrecho que separa la isla griega Eubea de Beocia). Según la leyenda fue aquí donde la flota griega se reunió para salir rumbo a Troya y esperar vientos favorables, mismos que Agamenón obtendría al sacrificar a su hija Ifigenia (vid. Eur., *IA.*, 1470-1610; *The Princeton Encyclopedia of Classical Sites*, s.v. Aulis).

¹⁰¹ Calcas o Calcante, hijo de Téstor, adivino famoso y sacerdote. Reveló que los vientos no serían favorables a los griegos hasta que Ifigenia, hija de Agamenón, fuera sacrificada; asimismo, predijo el asedio de diez años de la guerra de Troya. Se suicidó cuando conoció en el bosque de Apolo, en Colofón, al adivino Mopso, más competente que él en el arte de la profecía. Su oráculo en la colina de Drío en la Daunia era muy consultado (vid. *Diccionario Akal de Mitología Universal*, s.v. Calcante).

¹⁰² Cf. Hom., *Il.*, II. 300-330.

¹⁰³ Homero describe a Hicetaón, Lampo y Clitio como ancianos del pueblo que a causa de su vejez no podían combatir pero que, no obstante, eran muy buenos arengadores —semejantes a las cigarras que, posadas en los árboles de la selva, dejan oír su aguda voz? (Hom., *Il.*, III. 151-152: ἤγηγεζζή ἐνιθόρηο νῖ ἤ θαζ' ὕι ελ δελδέξέω ἐθε δόκελνηῶπα ι εἰρήεζζ αλ ιεῖζ η).

¹⁰⁴ Hijo de Príamo y Hécuba, que al igual que su hermana Casandra estaba dotado de poderes adivinatorios. Al caer prisionero de los griegos, predijo que la caída de Troya no sería posible sin la ayuda de Neoptólemo y de Filoctetes. Pasó a ser esclavo de Neoptólemo, quien agradecido por sus predicciones le cedió en herencia una parte de Epiro y lo casó con la viuda de Héctor, Andrómaca (vid. *ib.*, s.v. Heleno).

¹⁰⁵ Hija de Príamo y Hécuba, llamada también Alejandra. Fue amada por Apolo, de quien obtuvo el don de la profecía pero al rechazar el amor del dios, éste la condenó a no ser creída. Predijo la caída de Troya y se opuso sin éxito a que los troyanos introdujeran el caballo de madera a la ciudad. Después de la destrucción de la ciudad, fue llevada por Agamenón a Argos como su esclava concubina, una vez ahí, fue asesinada junto con Agamenón a manos de Clitemestra (vid. *ib.*, s.v. Casandra).

Ad eundem modum Socrates quoque, sicubi locorum aliena sapientiae officiis consultatio ingruerat, ibi vi daemonis praesaga regebatur. Verum eius monitis sedulo oboediebat eoque erat deo suo longe acceptior.

Del mismo modo, Sócrates también, si en alguno de sus asuntos le había acometido una cuestión ajena a las funciones de la sabiduría, en ese momento era guiado por el poder profético de su demon. Ciertamente, prestaba oídos constantemente a las advertencias de éste, y por ello era mucho más grato a su dios.

XIX. Quod autem incepta Socratis quaequam daemon ille ferme prohibitum ibat, numquam adhortatum, quodam modo ratio praedicta est. Enim Socrates, utpote vir apprime perfectus, ex sese ad omnia congruentia sibi officia promptus, nullo adhortatore umquam indigebat, at vero prohibitore nonnumquam, si quibus forte conatibus eius periculum suberat, ut monitus praecaveret, omitteret coepta impraesentiarum, quae tutius vel postea capesseret vel alia via adoraretur.

In huiusmodi rebus vocem quampiam divinitus exortam dicebat audire —ita enim apud Platonem—, ne quisquam arbitretur omnia eum vulgo loquentium captitasse. Quippe etiam semotis arbitris uno cum Phaedro extra pomerium sub quodam arboris opaco umbraculo signum illud adnuntium sensit, ne prius transcendet Ilissi amnis modicum fluentum, quam increpitum indignatum Amorem recinendo placasset; cum praeterea, si omnia observitaret, aliquando eorum nonnulla etiam hortamenta haberet, ut videmus plerisque usu evenire, qui nimia ominum superstitione non suo corde sed alterius verbo reguntur ac per angiporta reptantes consilia ex alienis vocibus colligunt et, ut ita dixerim, non animo sed auribus cogitant.

XIX. Pero en cuanto al hecho de que aquel demon de Sócrates acudía generalmente para prohibirle algunas acciones, nunca para incitarlas,¹⁰⁶ la razón, en cierto modo, se ha señalado de antemano.¹⁰⁷ Sin duda Sócrates, visto que <era> un hombre perfecto ante todo, dispuesto por sí mismo a todos los deberes concordantes a él, no sentía la necesidad de alguien que lo incitara, pero sí a veces de alguien que le prohibiera si en alguno de sus esfuerzos se le aproximaba por casualidad un riesgo, para que, siendo advertido, se previniera, <y> depusiera por el momento lo comenzado, lo cual acometería después de manera segura o intentaría por otro medio.

En circunstancias de este género, decía escuchar una voz que surgía por inspiración divina —ciertamente así <se dice> en Platón—, para evitar que alguno piense que él recogía presagios de los que hablaban por hablar. Puesto que incluso, al estar solo con Fedro fuera de los límites, alejados de testigos, bajo el umbráculo sombreado de un árbol,¹⁰⁸ sintió aquella señal,¹⁰⁹ que <le> anunciaba que no atravesara la pequeña corriente del río Íliso¹¹⁰ antes de que, retractándose, hubiera aplacado al dios Amor irritado por su reproche;¹¹¹ además, si observara cuidadosamente los presagios, teniendo también de vez en cuando, algunas incitaciones de éstos, como vemos que acontece a la mayor parte con su práctica, que por excesiva superstición de los presagios son conducidos no por su propia inteligencia sino por la palabra de un ajeno a través de callejones sin salida, arrastrando las opiniones que recolectan de voces ajenas y, para decirlo así: piensan no con su espíritu, sino con sus oídos.

¹⁰⁶ Cf. Pl., *Apol.*, 31d; *Fed.*, 242c; *Theag.*, 128d.

¹⁰⁷ Vid. párrafo XVI.

¹⁰⁸ Esta escena aparece al comienzo del diálogo platónico *Fedro*. En ella se relata cómo Sócrates y Fedro se reúnen, en un hermoso día de verano, para dialogar sentados en el césped bajo un alto plátano (cf. Pl., *Phdr.*, 229 a-b).

¹⁰⁹ Pl., *Phdr.*, 242b-43d: ἡλίθ' ἔκει νλ, ὠγαζέ, ἦλ πνηκὸλ διβαίληλ ἦ δακὸλρὺλ ἦ θαὶ ἦ εἰς ὁ ζεκεῖὸλ κνηγίγλεζζαηέγλεην ἀεὶ δέ κε ἐπίζρηθ ἄλ κέυ σ πζάηπειλ—θαὶ ἦλα θσ λήλ ἔδνμα αὐρὸζελ ἀθνῦζαη ἦ κε νῦθ ἔῃ ἀπῆλαη πζιλ ἄλ ἀθνζρὸζσκαη ὠο δὴ ἦ ἦκαζηεθὸηρα εἰο ἦ ζεῖνλ (Cuando estaba, mi buen amigo, cruzando el río, me llegó esa señal que brota como ese duende que tengo en mí —siempre se levanta cuando estoy por hacer algo—, y me pareció escuchar una especie de voz que de ella venía, y que no me dejaba ir hasta que me purificase; como si en algo, ante los dioses, hubiese delinquido). Trad. E. Lledó Iñigo.

¹¹⁰ Río que corría fuera de las murallas defensivas de Atenas.

¹¹¹ En Platón (*Phdr.*, 240a), Sócrates enumera a su interlocutor (Fedro) una larga lista sobre las desventajas que acarrea el —Amor—.

XX. Verum enimvero, utut¹¹² ista sunt, certe quidem¹¹³ ominum harioli vocem audiunt saepenumero auribus suis usurpatam, de qua nihil cunctentur ex ore humano profectam. At enim Socrates non vocem sibi sed *voem quampiam*¹¹⁴ dixit oblatam, quo additamento profecto¹¹⁴ intellegas non usitatum vocem nec humanam significari. Quae si foret, frustra *quæpiam*¹¹⁴ quin potius aut *vox*¹¹⁴ aut certe *aiuspian* *vox*¹¹⁴ diceretur, ut ait illa Terentiana meretrix:

*audire vocem visa sum modo*¹¹⁵ *militis.*¹¹⁶

Quid vero vocem quampiam dicat audisse, aut nescit unde ea exorta sit, aut in ipsa aliquid addubitat, aut eam quiddam insolitum et arcanum demonstrat habuisse, ita ut Socrates eam, quam sibi divinitus editam tempestive aiebat. Quod equidem arbitror non modo auribus eum verum etiam oculis signa daemonis sui usurpasse. Nam frequentius non vocem sed signum divinum sibi oblatum prae se ferebat. Id signum potest et ipsius daemonis species fuisse, quam solus Socrates cerneret, ita ut Homericus Achilles Minervam. Credo plerosque vestrum hoc, quod commodo dixi, cunctantius credere et impendio mirari formam daemonis Socrati visitatum. At enim Pythagoricos mirari oppido solitos, si quis se negaret umquam vidisse daemonem, satis, ut reor, idoneus auctor est Aristoteles. Quod si cuivis potest evenire facultas contemplandi divinam effigiem, cur non apprime potuerit Socrati obtingere, quem cuivis amplissimo numini sapientiae dignitas coaequarat? Nihil est enim deo similis et gratius quam vir animo perfecte bonus, qui hominibus ceteris antecellit, quam ipse a diis immortalibus distat.

¹¹² *Utut=ut ut= utcumque*, adv. relativo con matiz explicativo.

¹¹³ *Quidem*: reforzado por el adv. afirmativo *certe*: *“eerte quidem”*.

¹¹⁴ *Profecto*: adv. afirmativo.

¹¹⁵ *Modo*: adv. temporal.

¹¹⁶ Ter., *Eun.*, 454: *Audire vocem visa sum modo militis.*

XX. Pero sin duda, como quiera que sea esto, a lo menos, los adivinos de presagios escuchan frecuentemente una voz percibida por sus oídos, sobre la cual no pueden dudar que ha provenido de una boca humana. Pues ciertamente Sócrates dijo que se le había presentado no una voz, sino “cierta voz”, seguramente para que con este añadido comprendas que da a entender una voz no ordinaria ni humana. Si fuera ésta, se diría en vano “cierta”, antes bien “voz” o cuando menos “la voz de alguien”, como aquella meretriz terenciana dijo:

me pareció escuchar hace un instante la voz de un militar.

Mas el que diga haber escuchado cierta voz, o no sabe de dónde ha surgido ésta o pone en duda algo en ella misma, o manifiesta que ella tuvo algo insólito o misterioso, tal como Sócrates <decía> que ésta se le había revelado oportunamente por inspiración divina. Ciertamente yo considero esto: que él percibía las señales de su demon no solamente con los oídos sino también con los ojos. Pues declaraba que se le había presentado más a menudo no una voz sino una señal divina. Esta señal puede haber sido el aspecto del demon mismo, el cual sólo percibiría Sócrates, tal como el Aquiles homérico a Minerva. Creo que la mayor parte de ustedes cree con muchas reservas esto que dije apenas y que se extraña más de que la figura de un demon haya visitado a Sócrates. Pero de hecho, Aristóteles, bastante digno de confianza como juzgo, refiere que los pitagóricos estaban habituados a extrañarse mucho si alguno decía no haber visto alguna vez un demon. Porque si puede acontecer a cualquiera la facultad de contemplar una imagen divina, ¿por qué no le habría podido caber en suerte a Sócrates, a quien la dignidad de su sabiduría era equiparable con cualquier numen más notable? Pues nada es más semejante y grato a un dios que un hombre completamente bueno de espíritu que sobresale tanto del resto de los hombres como él mismo dista de los inmortales dioses.

XXI. Quin potius nos quoque Socratis exemplo et commemoratione erigimur ac nos secundo studio philosophiae pari similium numinum caventes permittimus? De quo quidem nescio qua ratione dirapimur. Et nihil aequè miror quam, cum¹¹⁷ omnes et cupiant optime vivere et sciant non alia re quam animo vivi nec fieri posse quin,¹¹⁸ ut optime vivas, animus colendus sit, tamen animum suum non colant. At si quis velit acriter cernere, oculi curandi sunt, quibus cernitur; si velis perniciousiter currere, pedes curandi sunt, quibus curritur; itidem si pugillare valde velis, brachia vegetanda sunt, quibus pugillatur. Similiter in omnibus ceteris membris sua cuique cura pro studio est. Quod cum¹¹⁹ omnes facile perspiciant, nequeo satis mecum reputare et proinde, ut res est, admirari, cur non etiam animum suum ratione excolant. Quae quidem ratio vivendi omnibus aequè necessaria est, non ratio pingendi nec ratio psallendi, quas quivis bonus vir sine ulla animi vituperatione, sine turpitudine, sine labe contempserit. Nescio ut Ismenias tibiis canere, sed non pudet me tibicinem non esse; nescio ut Apelles coloribus pingere, sed non pudet me non esse significem; itidem in ceteris artibus, ne omnes persequar, licet tibi nescire nec pudeat.

¹¹⁷ *Cum*: matiz concessivo.

¹¹⁸ *Quin*: sentido adverbial.

¹¹⁹ *Cum*: matiz concessivo.

XXI. ¿Por qué no, más bien, nosotros nos elevamos también con el ejemplo y el recuerdo de Sócrates y, disponiendo de divinidades parecidas, nos entregamos con dichoso afán a semejante filosofía? Desconozco, en verdad, por qué razón estamos separados de esto. Y nada me asombra tanto como, aun cuando todos desean tanto vivir muy bien como saben que no puede vivirse por otra cosa que por el espíritu, y que no puede realizarse <esto>, incluso (para que vivas muy bien), debe ser cultivado el espíritu, no obstante no cultivan su espíritu. Pero si alguien quisiera ver con mayor agudeza, ha de cuidar los ojos con los que ve; si quisieras correr rápidamente, debes cuidar los pies con los que corres; igualmente si quisieras combatir mucho, debes ejercitar los brazos con los que peleas. De semejante manera <sucede> en los restantes miembros, cada uno tiene un cuidado particular en virtud de su afán. Aun cuando evidentemente todos reconocen a fondo esto, no soy capaz de reflexionar conmigo lo suficiente y por tanto, tal como es este asunto, me asombra el por qué no perfeccionan también su espíritu mediante la razón. En verdad, este arte de vivir es igualmente necesario para todos, no el arte de pintar, ni el arte de tocar un instrumento, los cuales cualquier <hombre> bueno podría desdeñar sin ningún reproche del espíritu, sin deshonra, sin vergüenza. No sé hacer cantar las flautas como Ismenias,¹²⁰ pero no me avergüenzo de no ser un flautista; no sé pintar con colores como Apeles,¹²¹ pero no me avergüenzo de no ser un pintor; para no exponerlas todas es igual en las restantes artes, te es lícito no conocerlas y no avergonzarte.

¹²⁰ Famoso flautista de Tebas del s. IV a. C.

¹²¹ Pintor griego del siglo III a. C. Los comentarios a su vida, obra y teoría están incluidos en la *Historia Naturalis* de Plinio el Viejo. Desde su tiempo, fue considerado un gran maestro, famoso por su técnica expresiva y evolución cromática. Su prestigio fue objeto de tal fascinación por parte de teóricos, artistas y escritores que atravesó toda la Edad Media y fue referencia obligada para todo erudito y artista del s. XV (vid. *Diccionario Akal del color*, s.v. Apeles).

XXII. Enimvero dic, sodes:¹²² *n*escio bene vivere, ut Socrates, ut Plato, ut Pythagoras vixerunt, nec pudet me nescire bene vivere; numquam hoc dicere audebis. Sed cum primis mirandum est, quod ea, quae minime videri volunt nescire, discere tamen negligunt et eiusdem artis disciplinam simul et ignorantiam detrectant. Igitur cotidiana eorum aera dispungas: invenias in rationibus multa prodige profusa et in semet¹²³ nihil, in sui dico daemonis cultum, qui cultus non aliud quam philosophiae sacramentum est. Plane quidem villas opipare exstruunt et domos ditissime exornant et familias numerosissime comparant. Sed in istis omnibus tanta affluentia rerum nihil est praeterquam ipse dominus pudendum: nec iniuria. Cumulata enim habent, quae sedulo percolunt, ipsi autem horridi, indocti incultique circumeunt. Igitur illa spectes, in quae patrimonia sua profuderunt: amoenissima et exstructissima et ornatissima deprehendas, villas aemulas urbium conditas, domus vice templorum exornatas, familias numerosissimas et calamistratas,¹²⁴ opiparam supellectilem, omnia affluentia, omnia opulentia, omnia ornata praeter ipsum dominum, qui solus Tantali vice in suis divitiis inops, egens, pauper non quidem fructum illud fugitivum captat et fallacis undae sitit, sed verae beatitudinis, id est secundae vitae et prudentiae fortunatissimae esurit et sitit. Quippe non intellegit aequae divites spectari solere, ut equos, quos mercamur.

¹²² *Sodes: sodes= si audes.*

¹²³ *Semet:* pronombre reflexivo *se* más sufijo *-met*. Este último da énfasis y fuerza al significado del pronombre personal.

¹²⁴ *Calamistrata:* de *calamistratus*, a, um como *-ealamister*. Denota al *-ealamistro*, un hierro que se usaba para rizar el cabello. En este sentido la palabra debe entenderse en sentido figurado y considerar que la intención de Apuleyo era la de aludir al adorno excesivo y exageradamente lujoso que ostentaban los miembros de una acaudalada familia romana.

XXII. Pues di, si te atreves: ~~no~~ sé vivir bien, como vivieron Sócrates, como Platón <y> como Pitágoras, y no me avergüenza no saber vivir bien”; en absoluto, te atreverás a decir esto. Pero es particularmente sorprendente que a pesar de todo no se preocupan por aprender las cosas que de ninguna manera quieren que parezca que no saben y al mismo tiempo <se> rehúsan tanto al aprendizaje de este mismo conocimiento como a su desconocimiento. Por tanto, haz un balance de la fortuna habitual de ellos, podrías encontrar en sus cuentas muchas cosas gastadas con despilfarro y nada en sí mismos, es decir, en el culto de su demon, culto que no es otra cosa que el misterio de la filosofía. Sin duda, erigen suntuosamente villas, decoran sus casas de manera muy opulenta y adquieren servidumbre en grandísimas cantidades. Pero en todos estos <ejemplos> con tanta abundancia de cosas no hay nada vergonzoso a excepción del propietario mismo: y no sin razón. Pues tienen acumuladas cosas a las que rinden culto afanosamente, mas ellos mismos van de un lugar a otro salvajes, ignorantes e incultos. Por consiguiente, contempla aquellas cosas en las que han malgastado su patrimonio: descubrirías cosas muy agradables, muy bien construidas y muy bien adornadas, villas construidas como imitadoras de ciudades, casas adornadas a la manera de templos, servidumbres muy numerosas y pomposas, un mobiliario suntuoso, todo en abundancia, todo en opulencia, todas ornamentadas salvo el propietario mismo, el cual solo, impotente, necesitado y pobre en medio de sus riquezas a la manera de Tántalo,¹²⁵ ciertamente, no intenta atrapar aquel fruto que huye ni está sediento del agua engañosa, sino de una felicidad genuina, es decir, tiene hambre y sed de una vida dichosa y del más afortunado conocimiento. Porque no comprende que los ricos suelen ser vistos igual que los caballos que compramos.

¹²⁵ Tántalo es un mítico rey frigio, célebre por el castigo que tuvo que sufrir en el Infierno: una sed y hambre eternas. El castigo era el siguiente: era sumergido en agua hasta el cuello y no podía beber el líquido pues éste retrocedía cada vez que Tántalo intentaba introducirlo en su boca; además, tenía a la vista una rama cargada de frutos que se alejaba cada vez que intentaba alcanzar los frutos. Los autores divergen al explicar el motivo del suplicio. Algunos dicen que los dioses lo culparon de orgullo, tras revelar a los hombres los secretos que le habían confiado al invitarlo a la mesa; otros relatan que había sustraído néctar y ambrosía de los banquetes y los había ofrecido a los hombres, o bien, que inmoló a su hijo para servirlo a los dioses (*vid.* Pierre Grimal, *Diccionario de mitología griega y romana*, s.v. Tántalo).

XXIII. Neque enim in emendis equis phaleras consideramus et baltei polimina inspicimus et ornatissimae cervicis divitias contemplantur, si ex auro et argento et gemmis monilia variegata dependent, si plena artis ornamenta capiti et collo circumiacent, si frena caelata, si ephippia fucata, si cingula aurata sunt. Sed istis omnibus exuviis amolitis equum ipsum nudum et solum corpus eius et animum contemplantur, ut sit et ad speciem honestus et ad cursuram vegetus et ad vecturam validus; iam primum in corpore si sit¹²⁶

argutum caput, brevis alvus obesaque terga

*luxuriatque toris animosum pectus honesti;*¹²⁷

praeterea si duplex agitur per lumbos spina:¹²⁸ volo enim non modo perniciousiter verum etiam molliter pervehat. Similiter igitur et in hominibus contemplandis noli illa aliena aestimare, sed ipsum hominem penitus considera, ipsum ut meum Socratem pauperem specta. Aliena autem voco, quae parentes pepererunt et quae fortuna largita est. Quorum nihil laudibus Socratis mei admisceo, nullam generositatem, nullam prosapiam, nullos longos natales, nullas invidiosas divitias. Haec enim cuncta, ut dico, aliena sunt. Sate prothaonio gloriae est, qui talis fuit, ut eius nepotem non puderet. Igitur omnia similiter aliena numeres licebit. Generosus est: parentes laudas. Dives est: non credo fortunae. Nec magis ista adnumero: Validus est: aegritudine fatigabitur. Pernix est: stabit in senectute. Formosus est: exspecta paulisper et non erit. At enim bonis artibus doctus et apprime est eruditus et, quantum licet homini, sapiens et boni consultus: tandem aliquando ipsum virum laudas.

¹²⁶ *Iam primum in corpore si sit*: sc. *iam primum in corpore si sit contemplantur*.

¹²⁷ Verg., *Geor.*, III. 80-81: *argutumque caput, brevis alvus obesaque terga/ luxuriatque toris animosum pectus honesti*.

¹²⁸ *Praeterea si duplex agitur per lumbos spina*: sc. *praeterea si duplex agitur per lumbos spina contemplantur*.

XXIII. Y ciertamente, al comprar caballos, no consideramos sus faleras, ni examinamos el brillo de su cinturón, ni contemplamos la opulencia de su adornadísima cabeza, si penden coloridos collares de oro, plata y gemas, si rodean su cabeza y su cuello ornamentos repletos de arte, si sus frenos están cincelados, si sus gualdrapas¹²⁹ están teñidas, si su cinturones son dorados. Sino, al quitarle todos estos adornos, contemplamos al caballo mismo desnudo, su solo cuerpo y su espíritu, a fin de que <éste> sea noble en cuanto a su figura, vigoroso para la carrera y resistente en el acarreo; <contemplamos> en primer lugar si en su cuerpo existiera:

*Una cabeza fina, un vientre pequeño y un lomo espeso
y <si> el valeroso pecho del noble <animal> tiene abundancia de músculos*

Además <contemplamos> si su espina dorsal se hace doble a través del lomo, pues quiero que no sólo transporte rápidamente sino también de manera suave. Así pues, de igual modo al contemplar a los hombres, no quieras apreciar aquellas cosas ajenas, sino que considera al hombre mismo desde el fondo, míralo a él mismo, tal como a mi <querido> Sócrates, que poseía poco.¹³⁰ Por otra parte, llamo ajeno a lo que procuraron los padres y a lo que la fortuna concedió. Nada de éstas incorporo a las cualidades de mi <querido> Sócrates: ninguna nobleza, ninguna ascendencia, ningún extenso linaje, ninguna envidiable riqueza. Ciertamente, todas estas cosas, como digo, son ajenas. Bastante es la gloria del hijo de Portaón, que fue de tal naturaleza que no avergonzaría a su nieto. Así pues, se podrá enumerar de manera semejante todas las cosas ajenas: –Es noble” alabas a sus padres. –Es rico” : No me fio de la fortuna. Y ni valoro más estas cosas: –Es resistente” : la enfermedad lo fatigará. –Es ágil” : estará inmóvil en la vejez. –Es hermoso” espera un momento y no lo será. –Pero ciertamente está instruido en las buenas artes y es muy erudito, y en la medida en que le está permitido al hombre, es un hombre sabio y versado en lo bueno” : finalmente alabas al hombre por sí mismo.

¹²⁹ *Ephippium*, *i*: manta o tela larga que cubre y adorna las ancas del caballo.

¹³⁰ Referencias de Platón, Jenofonte, Aristófanes, Séneca, Diógenes Laercio, entre otros, señalan la pobreza y sencillez con la que vivía Sócrates, pues éste no daba mucha importancia a las apariencias externas. La tradición refiere que portaba una túnica austera y caminaba descalzo por Atenas (*vid.* Pl., *Apol.*, 31c, *Prt.*, 335d, *Grg.*, 485e; X., *Mem.*, I. 6. 1-3, *Oec.*, XI. 3-5; Ar., *Ra.*, 362ss; Sen., *Ep.*, XVII-XVIII. 104. 27-28; D.L., II. 27-28 y 36-37).

Hoc enim nec a patre hereditarium est nec a casu pendulum nec a suffragio anniculum nec a corpore caducum nec ab aetate mutabile. Haec omnia meus Socrates habuit et ideo cetera habere contempsit.

Sin duda esto no es heredado por el padre, ni depende del azar, ni <se recibe> anualmente por sufragio, ni es perecedero en el cuerpo, ni es mudable con la edad. Mi <querido> Sócrates tuvo todo esto y por ello desdeñó poseer todo lo demás.

XXIV. Quin igitur et tu ad studium sapientiae te ingeris vel properas saltem, ut nihil alienum in laudibus tuis audias, sed ut, qui te volet nobilitare, aequè laudet, ut Accius Vlixen laudavit in Philocteta suo in eius tragoediae principio:

*inclite, parva prodite patria
nomine celebri claroque potens
pectore, Achivis classibus auctor,
gravis Dardaniis gentibus ultor,
Laertiade.*

Novissime patrem memorat. Ceterum omnes laudes eius viri audisti: Nihil inde nec Laertes sibi nec Anticlia nec Arcisius vindicat. Haec tota, ut vides, laudis huius propria Vlixis possessio est. Nec aliud te in eodem Vlixis Homerus docet, qui semper ei comitem voluit esse prudentiam, quam poetico ritu Minervam nuncupavit.

XXIV. Y por qué, entonces, no te introduces tú al estudio de la sabiduría, o al menos te apresuras para que en tus alabanzas no escuches nada ajeno, sino para que, quien quiera darte estimación te elogie justamente, tal como Accio alabó a Ulises en su *Filoctetes*, al principio de su tragedia:

*Afamado <tú>, que naciste en una pequeña patria
célebre por tu nombre y dueño de una brillante
inteligencia, modelo para los ejércitos Aqueos,
vengador imponente para el pueblo dárdano,
hijo de Laertes*¹³¹

En último lugar menciona a su padre. En cuanto a lo demás, escuchaste todos los méritos de este varón. Y nada de esto se <lo> atribuyen a sí mismos ni Laertes,¹³² ni Anticlea, ni Arcesio.¹³³ Como ves, todas las cosas de este elogio es una propiedad exclusiva de Ulises. Y no otra cosa te enseña Homero respecto al mismo Ulises, el cual siempre quiso que la previsión fuera su compañera, a la que por costumbre poética llamó Minerva.

¹³¹ Acc., *Trag. Rom.*, 520-524. Del poeta trágico latino Lucio Accio, sólo quedan fragmentos como éste cuya fuente es Apuleyo mismo y el filósofo neoplatónico y también retórico Mario Victorino.

¹³² Rey de Ítaca. Desposó a Anticlea con la que tuvo a Ulises. Participó junto con Jasón en la expedición de los argonautas. Al partir Ulises a Troya, los pretendientes invasores lo obligaron a abandonar su residencia y a vivir en la pobreza lejos de Ítaca; al volver Ulises, participó junto con éste en la masacre de los pretendientes (*vid. Diccionario Akal de Mitología Universal, s.v. Laertes*).

¹³³ Rey de Ítaca, padre de Laertes y, por tanto, abuelo de Ulises.

Igitur hac eadem comite omnia horrenda subiit, omnia adversa superavit. Quippe ea adiutrice Cyclopi specus introiit, sed egressus est; Solis boves vidit, sed abstinuit; ad inferos demeavit et ascendit; eadem sapientia comite Scyllam praeternavigavit nec ereptus est; Charybdi consaepus est nec retentus est; Circae poculum bibit nec mutatus est; ad Lotophagos accessit nec remansit; Sirenas audiit nec accessit.

Por consiguiente, con esta misma como compañera, afrontó todo lo horroroso, superó todo lo adverso. Pues con ésta como auxiliar entró a la cueva del Cíclope, pero salió; vio a los bueyes del <dios> Sol, pero se abstuvo;¹³⁴ descendió a los infiernos y ascendió;¹³⁵ con esta sabiduría como amiga, pasó navegando más allá de Escila¹³⁶ y no fue substraído; fue cercado por Caribdis¹³⁷ y no fue capturado; bebió de la copa de Circe¹³⁸ y no fue transformado; llegó con los lotófagos¹³⁹ y no se quedó <allí>; escuchó a las Sirenas y no se dirigió <a ellas>.¹⁴⁰

¹³⁴ Vid. Hom., *Od.*, XII. 260 y ss.

¹³⁵ Vid. Hom., *Od.*, XI. 22 y ss.

¹³⁶ Escila es hija de Tifón y de Equidna. Ninfa bellísima de la que se enamoró el marinero Glauco, el cual, al saberse no correspondido, hizo que la maga Circe la transformara en un horrible monstruo ladrador con seis cabezas. Ante su fatal transformación, Escila se precipitó al mar y se escondió en un escollo frente a la cueva en donde vivía otro monstruo marino: Caribdis. Otra versión indica que Escila sufrió esta monstruosa transformación a causa de Anfitrite, quien, celosa, solicitó a Circe que la metamorfoseara, al saber que su esposo Posidón estaba prendado de la ninfa (vid. *Diccionario Akal de Mitología Universal*, s.v. Escila, y, sobre la Escila homérica, vid. Hom. *Od.*, XII. 84 y ss).

¹³⁷ Hija de Forcis (o de Posidón) y de Gea. Robó a Heracles los bueyes de Gerión, por lo que Zeus la transformó en un monstruo marino. Habitaba en una gruta sobre el mar, donde tres veces al día engullía y vomitaba grandes cantidades de agua, destruyendo las naves que pasaban cercanas (vid. *Diccionario Akal de Mitología Universal*, s.v. Caribdis y sobre Caribdis en Homero, vid. Hom., *Od.*, XII. 234 y ss.).

¹³⁸ Famosa maga, hija de Helios y de la ninfa Perseis o, según otros, del Día y de la Noche. Habitó en la isla de Eea, donde hospedaba a extranjeros de paso y les concedía favores, para posteriormente con ayuda de filtros mágicos convertirlos en bestias (vid. *Diccionario Akal de Mitología Universal*, s.v. Circe, y sobre la copa mágica de Circe vid. Hom., *Od.*, X. 281 y ss.).

¹³⁹ Los llamados «comedores de loto». Pueblo legendario que, según autores antiguos, habitaban en las costas de Libia. Según Heródoto (IV. 177), el loto era un fruto parecido por su dulzura al dátil. En la *Odisea* (IX. 82 y ss), este fruto provocaba el olvido a todo aquel que lo comía.

¹⁴⁰ Las sirenas eran ninfas del mar, hijas del río Aqueloo y de Calíope. En Homero (*Od.*, XI. 156 y ss) aparecen como seres fabulosos de canto seductor. Ulises escapó de ellas haciéndose atar del mástil de su nave y taponeando las orejas de sus compañeros de viaje.

IV. LA TEORÍA DEMONOLÓGICA
EN EL *DE DEO SOCRATIS*
DE APULEYO

IV. La teoría demonológica en el *De deo Socratis* de Apuleyo

IV.1. Contexto ideológico de la demonología medioplatónica del s. II.

Frente a la luz favorable que nos presenta al s. II en Roma como un momento idóneo, de esplendor económico y cultural, de paz y prosperidad; en pocas palabras, como un verdadero “siglo de oro”,¹ surge otra luz que, con mucho mayor alcance y profundidad, nos ha permitido vislumbrar un clima de gran agitación espiritual. Es significativo que gran parte de los testimonios literarios relativos a este siglo manifiestan explícita o implícitamente un sentimiento de inseguridad y zozobra que empezó a invadir la esfera anímica del hombre de la Antigüedad tardía y que tomó nuevas formas religiosas y filosóficas caracterizadas por una excesiva apertura hacia lo numinoso e irracional. El siglo II es el preámbulo de lo que E. R. Doods denominó “época de angustia”,² esto es, el período de la historia de Roma invadido por una inseguridad a la vez material y espiritual, que suscitó una religiosidad casi patológica, una filosofía mística y teológica, así como el surgimiento de tendencias espirituales, soteriológicas y eclécticas. Sobre el s. II se ha hablado también de una suerte de “destrucción” o “asalto a la razón”,³ por la excesiva credulidad con la que se admitió cualquier clase de supuestos relacionados con el mundo sobrenatural, supuestos que por la intensidad y frecuencia con la que se dieron, fueron arraigándose hasta ser social y culturalmente aceptados, tanto por las clases populares como por los estratos sociales más altos. La creencia en interferencias de potencias sobrehumanas y la posibilidad de algún contacto o control sobre ellas motivó la proliferación de prácticas y doctrinas que apreciamos hoy en día como extrañas y supersticiosas, tales como la afición a los oráculos, la creencia en hombres divinos y demonios, la astrología, la magia, la mántica, el uso de maleficios, la interpretación de sueños, la brujería, la teúrgia, entre otras.⁴

¹ Cf. Gibbon, E., *Decline and fall of the Roman Empire*, vol. I, p. 28-58.

² Dodds, E. R., *Paganos y cristianos en una época de angustia: algunos aspectos de la experiencia religiosa desde Marco Aurelio a Constantino*, 22. Dodds sitúa la “época de angustia” en el período que va de Marco Aurelio a Constantino (del año 161 al 337). La demonología de Apuleyo (s. II) se sitúa, entonces, justo en el borde extremo de los inicios de dicha época.

³ *Vid.* Gascó, F., “El Asalto a la Razón en el s. II d. C.”, p. 25.

⁴ No es difícil notar que en todas y en cada una de las obras de Apuleyo están presentes reflexiones o argumentos de tipo filosófico, religioso y mágico, y que, ya sea por medio de demonios, potencias divinas, sueños, magia, adivinación, maleficios, teúrgia u oráculos, se entrevé un mundo en permanente contacto con lo sobrenatural. Como ya se dijo, esta actitud marcada y sobradamente crédula ante lo “irracional” se introduce como algo endémico no sólo a sus obras sino también a su época.

Una de las claves para entender esta “época de angustia” la encontramos en el llamado “extrañamiento del mundo”, el cual consistió en una actitud creciente de “huida” del mundo material y de los sentidos, y en un repliegue y acrisolamiento interior. Por influencia de Platón, Aristóteles y algunas religiones orientales, se había trazado una línea divisoria sobre el mapa cósmico: el mundo supralunar, divino e inmutable por encima; y el mundo sublunar, mudable y corrupto por debajo.⁵ Esta parcelación y radical separación del universo en un mundo celeste, por un lado, y terreno, por el otro, fue sustento de ideas dualistas que repercutieron en la percepción de la condición humana y que derivaron en doctrinas filosófico-religiosas de un ascetismo y misticismo acentuado. No es sorprendente que el hombre se sintiera “extraño” y quisiera “escapar”, mediante la vida del espíritu, de un mundo defectuoso en el que la materia⁶ y el cuerpo⁷ eran concebidos como origen del mal. De ahí que reflexiones sobre el sentido de la vida y la relación existente entre el cielo y la tierra, la búsqueda de salvación del alma mediante la ἀπειθή y la ética, así como el anhelo de trascendencia, fueran los rasgos inherentes a la idiosincrasia del individuo de la Antigüedad tardía. Ante tal contexto, la especulación filosófica del s. II se sirvió de una sensibilidad cada vez más religiosa, al punto en que la filosofía y la religión pasaron a ser, al unísono, el sol naciente que abarcó y cubrió con su resplandor la vida humana.

Acorde con estas tendencias, movimientos caracterizados por integrar elementos religiosos a la vez que filosóficos tuvieron gran notoriedad, al brindar el sosiego, la esperanza y orientación a la agitación espiritual sentida.⁸ Uno de estos movimientos más representativos es el referido a la Academia platónica de época imperial, llamado también por los críticos “platonismo medio”. Tal como su nombre lo sugiere, el platonismo medio constituye la etapa de transición que discurre entre la Academia antigua y el neoplatonismo de Plotino (s. I a. C.-s. III d. C.). A pesar de ser poco consistente entre sus exponentes, se caracterizó por ser un

⁵ Cf. Dodds, *Paganos y cristianos...*, p. 25.

⁶ Las concepciones negativas en cuanto a la materialidad del mundo como principio y origen del mal tiene tanto raíces griegas, como orientales. Sobre ello, *vid.* Dodds, *Ib.*, pp. 52-60.

⁷ En el *Corpus Hermeticum* (VII. 2), por ejemplo, se habla del cuerpo como “ese tejido de la ignorancia, ese sostén de la maldad, esos hilos de la perdición, esa tenebrosa prisión, la muerte viviente, el cadáver sensible, el sepulcro que te circunda, el ladrón que habita en ti...” Trad. Xavier Renaut Nebot.

⁸ Movimientos como el cristianismo, el judaísmo, el hermetismo, el gnosticismo, el neopitagorismo y el platonismo medio.

platonismo fundamentalmente ecléctico, al buscar reconciliar ideas prevalentemente platónicas con otras de origen pitagórico, estoico y aristotélico.⁹

El platonismo medio no sólo no fue ajeno a la sensibilidad religiosa de su tiempo, sino que en él hallamos insistentemente un misticismo filosófico que puso en consideración el posible acceso o relación cercana con realidades divinas o superiores. Inspirados en el famoso pasaje de Platón en el *Teeteto*,¹⁰ los filósofos del platonismo medio plantearon el ideal ético de “huida” o rechazo hacia el mundo sensible y el afán místico de semejanza o imitación de lo que consideraron una divinidad suprema trascendente (ὁμοίωζ ἰρθεῶ), con la cual se establecía un anhelado contacto a través de la práctica de la virtud. Por otro lado, como a nivel espacial la idea de un hiato o ruptura entre el dios trascendente y el mundo sensorial era fundamento de la imagen cósmica de la época, para salvaguardar la distancia y resolver este problema que parecía insuperable, hicieron uso de una idea ampliamente divulgada desde la más remota Antigüedad, es decir, de creaturas sobrehumanas denominadas “δαίμονερ” o démones que, a decir de Platón en el *Banquete*,¹¹ actuaban como seres mediadores entre lo divino y lo humano, capaces de “llenar” el vacío existente entre el mundo sublunar y supralunar, y de hacer efectiva la adivinación, la magia, los sacrificios, las evocaciones, las iniciaciones religiosas y demás prácticas asociadas con lo sobrenatural. De este modo, el desprecio por el mundo físico, el deseo de trascenderlo y tener contacto con un dios único por encima de lo puramente inmanente, así como la buena disposición con la que el individuo de la Antigüedad tardía dio crédito a la intervención de entidades sobrenaturales, permitió el florecimiento de la demonología filosófica del platonismo medio.

⁹ Cf. Donini, P.L., “Apuleio e il platonismo medio” en *Apuleio, letterato, filosofo e mago*, p. 103. El platonismo medio combina elementos sobresalientes del platonismo (como la concepción platónica de un dios creador trascendente y la doctrina de las ideas y de la materia), del estoicismo (ideal del sabio), del aristotelismo (la filosofía del *νοῦς* y la parcelación del universo en mundo sublunar y supralunar) y del pitagorismo (la idea de la inmortalidad del alma).

¹⁰ Pl., *Theaet.*, 176 a-b: <τὰ κακά> οὐκ ἔν θεοῖρ ἀνηϊ ἰδπῶζ θαι, ἦν δὲ θνητῶν θύζ ἰν καὶ ἦνδὲ ἦν ἦρον πεπιπολεῖ ἔξ ἀνάγκηρ. διὸ καὶ πειπᾶζ θαι σπῆ ἐνθένδε ἐκείζε θεύγειν ὄη ἦσαιζ ηα. θςγ ἦ δὲ ὁμοίωζ ἰρθεῶ κατὰ ἦρ δςν απόν: ὁμοίωζ ἰρ δὲ δίκαιον καὶ ὄζιον μετὰ θ πονήζεσ ρ γενέζ θαι (<Los males> no habitan entre los dioses, pero están necesariamente ligados a la naturaleza mortal y a este mundo de aquí. Por esa razón es menester huir de él hacia allá con la mayor celeridad, y la huida consiste en hacerse uno tan semejante a la divinidad como sea posible, semejanza que se alcanza por medio de la inteligencia con la justicia y la piedad). Trad. Álvaro Vallejo Campos.

¹¹ Pl., *Symp.*, 202d-203a.

No es exagerado decir que la demonología fue la clave tanto de la religiosidad de la época como del platonismo medio. Los démones fueron el lazo que lo unía todo, el recurso ante el abismo entre lo mundano y lo superior, así como la tan ansiada comunicación con lo divino. Su auge se puede explicar en la medida en que su carácter personal brindaba la posibilidad de establecer contacto con lo divino, además de que fueron entidades sobrenaturales al margen de las divinidades establecidas por las instituciones (dioses cívicos) que habían ya caído en cierta incredulidad.¹² Así, el accionar de los démones fue a la vez filosófico y religioso, y su proximidad con lo humano es lo que los convirtió en populares. En ellos se cree firmemente, se les invoca, se les quiere convertir en propicios, se les confía protección, se les suplica inspiración, y precisamente por sus presuntas múltiples injerencias en la vida humana algunos filósofos del platonismo medio se dedican a teorizar sobre ellos. El discurso teológico del platonismo de época imperial cree encontrar en ellos el camino necesario para el conocimiento de Dios y por ello, el problema general de la naturaleza, las cualidades y hábitat de los démones ocupa el centro de sus preocupaciones. Algunos de los estudios más destacables del Platonismo medio respecto a los démones los encontramos en *Διδακκαλικὸν ἤν Πλάτωνος δόγματων* de Alcínoo; en *Διάλεξις VIII y IX (Dissertationes)* de Máximo de Tiro; en *Περί Γιγάντων (De gigantibus)* de Filón de Alejandría; en *Περί ηος Σωκράτους δαιμονίος (De genio Socratis)*, *Περί Ἴσιδος καὶ Ὀσίριδος (De Iside et Osiride)* y *Περί ἤν Ἐκλελοιπῶν Χρηζηηπίων (De defectu oraculorum)* de Plutarco; en *Λόγος Ἀληθῆρ* de Celso y especialmente en el texto de Apuleyo que nos ocupa: *De deo Socratis*, el más completo sobre el tema.

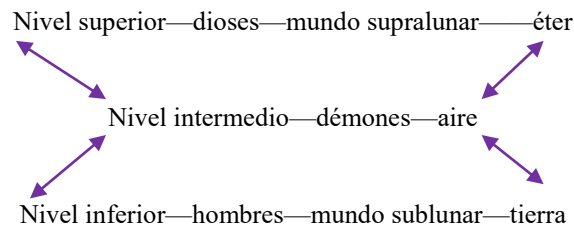
¹² Cf. Gascó, F., *Devociones demónicas (s. II y III d. C.)*, p. 240.

IV.2. Análisis de la teoría demonológica del *De deo Socratis* de Apuleyo

Ante la vocación mística inherente al platonismo medio de entablar relación con el plano divino, Apuleyo elabora una interesante teoría sobre seres intermedios denominados “démones” encargados de establecer el anhelado contacto a través de diversas formas y medios. A continuación, presento un análisis aproximativo a la teoría demonológica del *De deo Socratis* de Apuleyo.

a) Jerarquización del universo.

Como punto de partida, Apuleyo encuadra su estudio sobre los démones o demonología, en una explicación física del universo de ligera apariencia científica. La línea directriz entorno a la cual sustenta su exposición demonológica la constituye el planteamiento de un universo tripartito estructurado de manera jerárquica. Esta jerarquización corresponde únicamente a los seres animados que, en calidad de su naturaleza, se hallan ordenados espacialmente en tres niveles, de tal forma que a cada uno de estos seres animados corresponde un lugar en el espacio. En este universo el lugar más elevado lo ocupan los dioses, el intermedio los démones y el más bajo los hombres. Los dioses vienen a ocupar el mundo celeste o supralunar, formado por el elemento más puro e incorruptible: el éter. Los hombres, habitantes de la tierra, moran en el mundo sublunar, sujeto a lo mudable y corruptible. Los démones, habitantes del aire, ocupan la posición intermedia del espacio entre dioses y hombres, pues se encuentran entre el mundo supralunar y sublunar. En suma, en este universo tripartito se establece la siguiente correspondencia:



A pesar de que Apuleyo atribuye a Platón¹³ esta división tripartita del universo con sus correspondientes ocupantes (*i.e.* dioses, demonios y hombres), lo cierto es que esta imagen cósmica no corresponde en estricto sentido al filósofo de la Academia. Si bien esta parcelación del universo se alcanza a esbozar en el *Epinomis*¹⁴ y en “la jerarquía de los seres” de los pitagóricos,¹⁵ el influjo más marcado de esta teoría se rastrea en la cosmología de Aristóteles¹⁶ y, sobre todo, en la de Jenócrates¹⁷ y Posidonio,¹⁸ quienes fragmentaron el universo en un mundo supralunar, eterno e imperecedero y en un mundo sublunar, terrestre y corruptible, con la luna y los demonios ocupando una posición intermedia.

Es de notar que los habitantes de cada uno de estos planos cósmicos no constituyen un todo homogéneo. Un ejemplo manifiesto es el relativo a los habitantes del mundo supralunar que contiene en sí la dicotomía dioses visibles/dioses invisibles. Para Apuleyo, los dioses visibles no son más que los cuerpos celestes, los “*caelicolae*”, seres vivos inmortales que en función de su inteligencia trazan las revoluciones perfectas, constantes y eternas que deleitan a los mortales en la tierra.¹⁹ Aunque esta creencia en la divinidad y en la perpetuidad del movimiento de los astros, se esboza en el *Epinomis*,²⁰ es muy probable que el influjo de los caldeos tenga mucho más peso en esta concepción. Y es que el culto babilónico de los astros y la idea de que los cuerpos celestes merecían ser considerados como dioses había ganado una posición importante en la Roma del s. II, sobre todo en el sector culto, de tal manera que para éstos, al igual que para los caldeos, eran divinidades por excelencia, cuya influencia propicia o funesta determinaba los acontecimientos en la tierra.²¹ Por ello, en lo relativo a esto, es más viable que Apuleyo esté reproduciendo una idea no de origen griego sino más bien oriental.

Por otro lado, frente a la grandeza y espectáculo de los dioses visibles, Apuleyo apunta la existencia de dioses invisibles, eternos y perfectos: *quod natura visibus nostris denegavit*,²² dioses descubiertos gracias a la facultad intelectual del hombre. En el conjunto de éstos,

¹³ Apul., *De deo Soc.*, 1: *Plato omnem naturam rerum, quod eius ad animalia praecipue pertineat, trifariam divisit...*

¹⁴ Cf. Pl., *Epin.*, 984d-985c. Sobre la autoría del *Epinomis* remito a la p. 36 nota 135.

¹⁵ Cf. D. L., VIII. 23. Sobre esto, *vid. supra* p. 27.

¹⁶ Aristóteles diferenciaba dos regiones del cosmos: el mundo sublunar y la región celeste o supralunar. Sobre esto, *vid. supra* p. 89 nota 60.

¹⁷ Sobre la teoría de Jenócrates *vid. Plu., Def. Or.*, 416d.

¹⁸ Méndez Lloret, *art.cit.*, p. 29.

¹⁹ Cf. Apul., *De deo Soc.*, 1-2.

²⁰ Pl., *Epin.*, 981e-983b.

²¹ Cumont, F. V. M., *Las religiones orientales y el paganismo romano*, p. 150.

²² Apul., *De deo Soc.*, 2: “...que la naturaleza ha negado a nuestros ojos.”

Apuleyo coloca a los dioses olímpicos y de la religión tradicional (Minerva, Diana, Venus, Júpiter, etc.). A pesar de que Apuleyo señala que son conocidos sólo por el pensamiento, dichos seres no parecen ser meras representaciones mentales sino que más bien, al carecer de naturaleza corpórea, deben ser entidades espirituales. No está claro de qué manera coexisten en el mismo plano material (mundo supralunar) estos dioses incorpóreos con los dioses celestes corpóreos, o si su incorporación por parte de Apuleyo sea más bien un recurso que utilizó para reproducir la teología conservadora y popular, y no la personal. En todo caso, en los dioses astrales está patente una teología culta, mientras que en los dioses tradicionales una pública y de masas.

Ahora bien, en otro orden jerárquico, más allá de los dioses visibles e invisibles, Apuleyo indica la existencia de un principio divino, un ser único supremo, padre de estos dioses, autor y señor de todas las cosas.²³ En su discurso demuestra, además, la dificultad de hablar de este “dios”, dado su carácter inefable, inconmensurable e inaprensible, aunque plantea la posibilidad de una leve y fragmentaria comprensión de este ser supremo a través del intelecto:

Este ser único, por cierto increíble e inefable exceso de grandeza, no puede ser aprehendido, ni medianamente, con cualquier discurso, debido a la pobreza del lenguaje humano; cuánta comprensión de este dios, apenas les fue permitida a los sabios, cuando con la fuerza de la mente se alejaron del cuerpo, esto incluso ocasionalmente, como al brillar, en un rapidísimo destello, la luz clara en las profundas tinieblas?²⁴

Parece ser que todos los medioplatónicos eran renuentes a hablar de “este dios”, considerado por ellos “ἄπρηρ”, es decir, indecible y secreto.²⁵ Tal vez por ello, Apuleyo no deja a su público pistas que permitan enlazar a este dios con “el Bien” platónico de la *República*, con el *Demiurgo* del *Timeo*, con ambos o, en su defecto, con ninguno. No obstante, si se tiene en consideración los sustantivos “*parens*”, “*dominator*” y “*auctor*” con los que lo refiere, tal parece que debe considerarse una entidad real, absoluta y suprema, capaz de producir otros seres por medio de la generación. Cabe mencionar que en *de dogmate Platonis*, Apuleyo habla más ampliamente de este dios, refiriéndolo además como “*aperimetros*”

²³ Cf. Apul., *De deo Soc.*, 3.

²⁴ Apul., *De deo Soc.*, 3: *hunc solum maiestatis incredibili quadam nimietate et ineffabili non posse penuria sermonis humani quavis oratione uel modice comprehendendi, vix sapientibus viris, cum se vigore animi, quantum licuit, a corpore removerunt, intellectum huius dei, id quoque interdum, velut in artissimis tenebris rapidissimo coruscamine lumen candidum intermicare?*

²⁵ Giovanni Silvestri, “De deo Socratis. L'evoluzione del daimon in Apuleio” Tesi di Bachelor in Filosofia, p. 4.

(inconmensurable), “*aoratos*” (invisible), “*incorporeus*” (incorpóreo) y “*ultramundanus*” (trascendente al mundo).²⁶ Llama la atención sobremanera este último adjetivo: “*ultramundanus*”, pues supondría que en el plano cósmico, este dios único mora no sólo lejos de la tierra, sino más allá del mundo lunar y supralunar, más allá de todos los astros y demás divinidades, más allá del espacio y del tiempo; en un cosmos supracelestial y trascendente, es decir, “*ὑπεροσπάνιον*”. De nuevo, la influencia oriental, de la que sin duda Apuleyo y otros platónicos de época imperial se vieron imbuidos, se hace notar en la concepción de este dios todopoderoso, universal, inabarcable e inefable; un dios que, como un Padre “artesano” y “oculto”, reside en la región más distante de la tierra.²⁷

La existencia de este dios como realidad suprema, única y trascendente, en el marco de la teoría demonológica de Apuleyo, tiene dos implicaciones importantes. En primer lugar, supone una jerarquía divina en la que las diversas deidades del mundo supralunar no son más que vasallos de este ser supremo y único que, al ser absolutamente más primordial que aquéllos, socava su poderío o “prestigio”, al grado de hacerlos formar parte de un peldaño subordinado.²⁸ En este sentido, se puede decir que, en el sistema de Apuleyo, este dios es “el Dios” en toda la extensión de la palabra; el Dios “único” a partir del cual se genera el resto del aparato divino.²⁹ En segundo lugar (y muy importante para su teoría demonológica), supone una “ruptura” aún más marcada entre lo divino y lo humano, acentuando de este modo la visión trascendente de la divinidad y la perspectiva dualística entre ambos planos. Es este aparente “hiato” o “fractura” entre el plano divino y humano el que planteará la problemática de si existe un abandono total por parte de los dioses a los hombres, o si es posible la conexión y comunicación entre sí. Apuleyo, acorde al decir de Platón en el *Banquete*,³⁰ opta por solucionar tal problema, introduciendo criaturas sobrehumanas capaces de subsanar esta aparente “ruptura” y de llenar el vacío existente entre los dos planos cósmicos.

²⁶ Apul., *Dogm. Plat.*, I. 5 y 11.

²⁷ Cf. Cumont, *op. cit.*, p. 171.

²⁸ Es de notar que incluso en el sentir de muchos paganos los dioses tradicionales no eran más que “sátrapas de un rey supramundano”. Cf. Dodds, *Paganos y cristianos...*, p. 62.

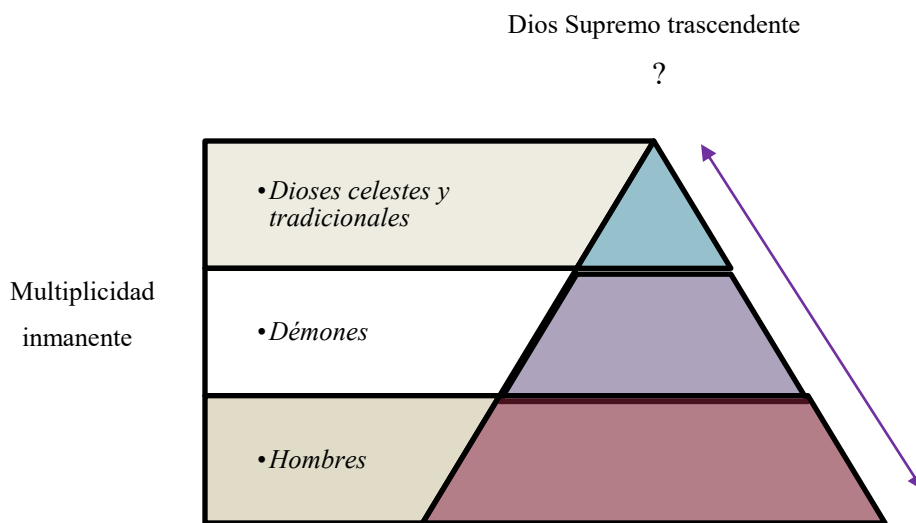
²⁹ Si este “Dios” es más un principio filosófico que religioso, no está claro en el texto, pero si Apuleyo va acorde a la escuela medioplatónica, es ambos, es decir, un principio religioso y filosófico. En todo caso, a través del planteamiento de este principio divino trascendente a la materia así como de otras deidades inmanentes al mundo, Apuleyo busca, a nivel ideológico, vincular la creciente tendencia al monoteísmo del platonismo medio con las diversas teologías y creencias de la época.

³⁰ Pl., *Symp.*, 202d-203a.

Así lo dice:

No a tal grado —sin duda respondería Platón a favor de su teoría con mi voz— no proclamo, dice < él >, que los dioses estén apartados y separados de nosotros a tal grado que considere que ni siquiera nuestros votos llegan hasta ellos. Pues no los he alejado del cuidado de los asuntos humanos, sino de su solo contacto. Además, hay ciertos poderes divinos intermedios, situados en ese espacio del aire entre el firmamento más alto y las tierras más bajas, por medio de los cuales transportan hasta los dioses nuestros deseos y méritos.³¹

De manera que la admisión de intermediarios entre lo divino y lo humano resuelve el problema de la gran distancia que los separa y viene además a establecer la imagen cósmica de un mundo interconectado y providencial. Para Apuleyo, estos seres intermediarios denominados “démones”, por su condición y por el lugar que ocupan, son inferiores a los dioses supralunares y al Dios *ultramundanus*, pero superiores ciertamente a la naturaleza humana. En estos términos se proyecta, entonces, la imagen de un universo unificado, coherente y jerarquizado, formado por diversos planos cósmicos que, como peldaños de una escalera, conectan o, en su defecto, aproximan al ser ilimitado y perfecto de la siguiente manera:



³¹ Apul., *De deo Soc.*, 6: *Non usque adeo —responderit enim Plato pro sententia sua mea voce— non usque adeo, inquit, seiunctos et alienatos a nobis deos praedico, ut ne vota quidem nostra ad illos arbitrer pervenire. Neque enim illos a cura rerum humanarum sed contractatione sola removi. Ceterum sunt quaedam divinae mediae potestates inter summum aethera et infimas terras in isto intersitae aeris spatio, per quas et desideria nostra et merita ad eos commeant.*

Así pues, frente a esta imagen cósmica, Apuleyo construye el edificio de su teoría demonológica. Los démones serán las entidades encargadas de salvaguardar la dignidad y la grandeza de los dioses, quienes, según una referencia platónica,³² no se “contaminan” directamente con los asuntos de los seres humanos sino sólo a través de estos intermediarios.

b) Démones

Función de los démones

Tal como el resto de las demonologías del platonismo medio, la especulación de Apuleyo sobre la naturaleza y las cualidades de los démones arranca de la definición de lo “demónico” en el *Banquete*³³ de Platón. A partir de esto, hace de los démones entidades cósmicas mediadoras entre lo divino y lo humano, vínculos (ζύνδεζμορ) que reúnen ambos extremos y llenan el vacío que los separa. Estos démones, mediante sus poderes “sobrenaturales” de relación, interpretan y transmiten los deseos y aspiraciones de los hombres a los dioses, así como la voluntad y los dones de los dioses a los hombres. Por lo mismo, presiden sucesos extraordinarios y maravillosos a través de revelaciones, sueños, vuelos de pájaros, profecías, prodigios, intuiciones, signos, presagios, advertencias y todo aquello que permite un flujo de conocimiento “extralógico” entre dioses y hombres.³⁴ Así, los démones en permanente unión con dioses y hombres conforman una tríada cósmica que armoniza las partes distantes y divergentes del universo, permitiendo emerger entre lo superior e inferior una armonía o ζς μπάθεια cósmica, doctrina que, por cierto, será fundamental en el subsecuente neoplatonismo.³⁵

³² Pl., *Smp.*, 203a: θεὸρ δὲ ἀνθρώπω οὐ μείγνηται (la divinidad no se mezcla con el hombre).

³³ Pl., *Symp.*, 202d-203a.

³⁴ Cf. Apul., *De deo Soc.*, 6.

³⁵ Alsina, C. J., *El neoplatonismo. Síntesis del espiritualismo antiguo*, pp. 24-25. Es significativo que en el campo de actividad de estos démones, Apuleyo parte del pasaje platónico del *Banquete* pero también refleja fielmente la postura de Posidonio, filósofo estoico y sirio helenizado que había incorporado en su demonología prácticas y creencias relacionadas a las religiones orientales tales como la magia, la astrología y la adivinación. Estos fenómenos fueron de notable interés para el individuo de la Antigüedad tardía y, por ello, poco a poco lograron imponerse en el paganismo romano del s. II dadas sus aplicaciones prácticas que, según se consideraba, permitían descubrir o eludir las contrariedades de la fatalidad (astrología y adivinación) o conseguir cosas extraordinarias (magia). Sobre esto, *vid.* Cumont, *op.cit.*, pp. 143-164.

Un rasgo notable de la demonología de Apuleyo es el deseo de eximir tanto a dioses como a los emisarios de sus designios (démones), de actividades o prácticas que puedan parecer viles o indignos de ellos; por ello, salvo excepciones,³⁶ en nada tienen que ver éstos con enfermedades, estados posesos, trastornos o desgracias. Su campo de acción es fundamentalmente benéfico, en cuanto a que son entidades benévolas que brindan protección, cuidado, dirección y transmiten la providencia divina. Tal interpretación positiva por parte de nuestro autor se debe sin duda al influjo platónico del que en este aspecto fue fiel, aunque lo cierto es que en la totalidad, la teoría demonológica de Apuleyo no es del todo platónica, sino que, en conjunto, ofrece una visión heterodoxa y ecléctica del platonismo, al tomar en sí misma diversas concepciones de otras escuelas filosóficas, religiones orientales y creencias populares romanas. De ahí que esta doctrina en particular sea más bien una suerte de “mezcla creativa” entre concepciones diversas.

Naturaleza física y morada

Dada su vinculación al mundo sensible, Apuleyo no les niega morada ni corporeidad. Hace de los démones habitantes de aquel espacio intermedio entre la tierra y el éter, es decir, el aire.³⁷ Su posición de equilibrio por la que se mueven en el espacio evidencia también su materia; para Apuleyo, los démones poseen cuerpos muy finos formados de aire. Por ello, los considera diáfanos e invisibles a los hombres salvo que, por voluntad divina, se manifiesten visualmente.³⁸ Tal correspondencia de los démones con el aire se vincula, por supuesto, a la antigua religión griega que imaginaba el aire poblado por démones-alma interesados y dispuestos a intervenir favorable o desfavorablemente en la vida de los hombres. Pero también, en un contexto filosófico, tiene reminiscencias de aquellas almas-démones que llenan el espacio aéreo de los pitagóricos,³⁹ de los démones atómicos⁴⁰ “semejantes a apariciones etéreas” de Demócrito⁴¹ y más marcadamente de la cosmología del opúsculo platónico *Epinomis*.⁴²

³⁶ Me refiero a los démones “larvas” o “*larvae*”. Su imputada relación con el “mal”, la detallaré más adelante.

³⁷ Cf. Apul., *De deo Soc.*, 8.

³⁸ Cf. Apul., *De deo Soc.*, 9-11.

³⁹ Cf. D. L., VIII. 32.

⁴⁰ Recordemos que para Demócrito tanto el alma como el cuerpo son compuestos atómicos.

⁴¹ Cf. Rodríguez, I. M., “Aproximación al estudio de los seres intermedios entre el hombre y la divinidad en el ámbito religioso y filosófico griego prearistotélico”, *Excerpta Philologica: Revista de filología griega y latina de la Universidad de Cádiz*, p. 77.

⁴² Cf. Pl., *Epin.*, 984e-985c.

Naturaleza moral

En cuanto a la naturaleza moral de los demonios, Apuleyo apela nuevamente a una índole intermedia que los posiciona entre la perfección divina y la imperfección humana. Así, toma para los demonios cualidades tanto humanas como divinas: los considera inmortales como los dioses pero racionales y pasibles como nosotros.⁴³ Esta última característica se remonta claramente a la demonología de Jenócrates⁴⁴ quien, al igual que Apuleyo, deriva de la “atadura” de estos demonios con la materia (cuerpo) su capacidad para sentir afecciones, dolores y placeres. Una clara prueba de su capacidad para sentir gozo es, para Apuleyo, la innumerable variedad y disparidad de liturgias, ritos y cultos religiosos que, desde su punto de vista, no son más que el reflejo de las preferencias particulares de cada uno de los demonios.⁴⁵

Tipos de demonios

En cuanto a los tipos de demonios, Apuleyo distingue las siguientes tres clases: los demonios-almas encarnados (*genius*), los demonios-almas que han dejado el cuerpo (lémures) y los demonios superiores.

1) Demonios-almas encarnados (*genius*)

La primera clase de demonio es el alma humana encarnada en el cuerpo. La asociación alma-demonio no es una idea novedosa, en cuanto a que el alma ha sido por largo tiempo puesta en relación con lo divino. Sin embargo, en esta relación “alma/demonio”, Apuleyo alude y, prácticamente, parafrasea a Jenócrates quien manifestó que el alma de cada hombre era su demonio y que todo aquel que mantenía su demonio (alma) en buen estado era necesariamente un “εὐδαίμων”, es decir, un hombre feliz.⁴⁶ Para Apuleyo —al estilo platónico— la perfección, la felicidad o el buen estado del alma (εὐδαιμονία) se logra en la medida en que el alma-demonio participa de la virtud.⁴⁷ Destacable es que Apuleyo ve al “demonio-alma encarnado” bajo la

⁴³ Cf. Apul., *De deo Soc.*, 13.

⁴⁴ Cf. Plu., *De Iside.*, 360e.

⁴⁵ Cf. Apul., *De deo Soc.*, 14.

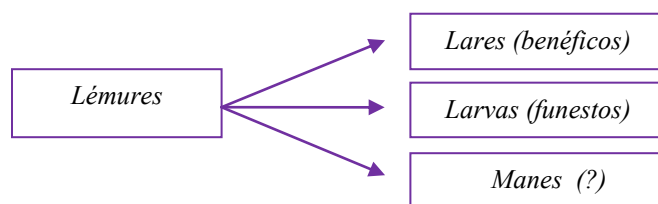
⁴⁶ Sobre Jenócrates remito a Dillon, J. M., *The middle platonists: 80 b. c. to a. d. 220*, p. 30. Esta idea también tiene reminiscencias platónicas, pues ya Platón en el *Timeo* (90 a-c) consideró que cada hombre tenía un demonio propio identificado con la parte racional del alma, la cual nos “jala” y “nos eleva de la familia terrestre al cielo”. Para Platón, la manera en que el individuo rendía “culto” a su propio demonio, manteniéndolo en buen estado (εὐδαιμονία), era a través del amor a la ciencia y a la verdad (la filosofía). Sobre esto, *vid. supra* p. 35.

⁴⁷ Apul., *De deo Soc.*, 15: *Nam quodam significatur et animus humanus etiam nunc in corpore situs daemon nuncupatur (...) Igitur et bona cupido animi bonus deus est. Unde nonnulli arbitrantur, ut iam prius dictum est, εὐδαίμονα dici beatos, quorum daemon bonus id est animus virtute perfectus est.*

misma luz que al *genius*⁴⁸ o genio romano. Lo cual sugiere que esta correspondencia era vigente en la época de Apuleyo, o bien, que el autor intentó apelar a una entidad que tenía enorme popularidad en la religión romana (*genius*) para brindar propaganda o mayor aceptación al *δαίμων* griego que, ciertamente, no siempre fue su equivalente. Sea como sea, el *genius* llegó a ser considerado por los romanos como el elemento inmortal de cada persona, dado que permanecía junto a cada ser humano con el que estaba vinculado, mas también podía seguir existiendo tras la muerte física de éste,⁴⁹ lo cual remite oportunamente a la que considera la segunda clase de demon.

2) Démones-almas que han dejado el cuerpo o lémures (lares, larvas y manes)

A la segunda clase de démones corresponden, según Apuleyo, aquellas almas/démones encarnados o *genius* que se han desligado de su cuerpo. Todos estos démones “desencarnados”, al igual que los anteriores, concuerdan con figuras de las creencias populares de los romanos. Así, denomina a esta particular clase de démones “Lémures” (fantasmas de los muertos para los romanos) y, a su vez, los clasifica, de acuerdo a su comportamiento en vida, en “lares”, “larvas” y “manes”. Mientras que los “lares” corresponden a todos aquellos démones benéficos que permanecen ligados a la tierra para procurar cuidado y protección, las “larvas” son todos aquellos démones que cometieron actos viles en vida y que tras la muerte de su cuerpo son “castigados” a llevar una vida sin reposo, como espectros funestos para los hombres malos, mas inofensivos para los buenos. Por otra parte, están los “manes”, cuya condición es incierta pero que, en todo caso, merecen la consideración de divinidades o démones.⁵⁰



⁴⁸ El *genius* simbolizaba para los romanos el ser espiritual de cada persona o cosa; generador del optimismo y la personalidad.

⁴⁹ Cf. “Demons and Spirits” en *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, p. 621.

⁵⁰ Sobre esto, vid. Apul., *De deo Soc.*, 15.

Resulta notable que bajo esta particular clase de démones vemos sistematizadas un conjunto de creencias populares romanas que largo tiempo sustentaron la idea de la permanencia del alma tras la muerte del cuerpo. Una idea que, a su vez, fue de gran importancia para el orfismo, el pitagorismo y el platonismo. Lares, larvas y manes o, en conjunto, “lémures” vienen a manifestar que el alma es ἀθάνατος, es decir, que está permanentemente viva y posee continuidad existencial tras la muerte del cuerpo. Así, puede apreciarse que, disimuladamente, Apuleyo admite el eterno dualismo alma/cuerpo, que en sus términos se leería como “demon inmortal/cuerpo perecedero”. La diferencia entre el demon “*genius*” y el demon “*lemur*” estaría marcada únicamente por la estructura física y material del cuerpo humano, el cual se concibe como algo prescindible. La muerte sólo viene a marcar en el demon un cambio de vida físico, mas no interno. Los valores que el demon tendría en vida, permanecerían tras la muerte de su cuerpo. Por eso, Apuleyo sólo acepta la idea de démones capaces de hacer mal, es decir, de los *larvae*,⁵¹ en cuanto a que éste denominado “mal” deriva de su pasado humano. Ideológicamente, la existencia de estos démones *larvae* derivados de hombres viles serviría para eximir a los dioses, o bien, al dios único, de la responsabilidad directa del mal.

3) Démones elevados

En la tercera clase de démones, Apuleyo sitúa a todos aquellos que nunca han tenido conexión con el cuerpo humano y que gozan de poderes determinados. Éstos son, en sus palabras, démones superiores, más eminentes y venerables. Como ejemplos de ellos, cita al “Sueño”, al “Amor” y a los “démones guardianes”. No es sorpresa que inserte al gran demon platónico “Ἔρως” (Amor) en esta categoría de démones, puesto que es Ἔρως, nexo de lo mortal y lo divino, el que inspirará toda la demonología antigua. Aunque no lo explicita, es factible que, en su cosmovisión, sea este excelso demon el que intervenga en el campo de la adivinación, de los prodigios diversos de la magia, en toda clase de mántica, misterios, ritos y ensalmos, tal y como Platón, en boca de Sócrates, lo establece en el *Banquete*.⁵² Por otro lado,

⁵¹ En la creencia popular romana eran temibles espectros, sombras fantasmales y espíritus malignos vengativos. Los situaban al mismo nivel que las “Empusa” o “Lamias” griegas que, por cierto, también fueron consideradas démones en la Antigüedad.

⁵² Cf. Hidalgo de la Vega, M.J., *El intelectual, la realeza y el poder político en el Imperio romano*, p. 171.

el hecho de que mencione al “Sueño” como ejemplo de estos démones superiores puede deberse, como bien indica Dillon,⁵³ a su presunta facultad de presidir sueños, los cuales, se creía en la Antigüedad, eran uno de los principales canales de comunicación por los que los dioses establecían contacto con los hombres.

c) Démones guardianes y el demon socrático

Un lugar especial en la teoría demonológica de Apuleyo lo ocupan los démones guardianes o personales que, como ya se dijo, forman parte de los démones elevados. Esta distinción se debe en parte a que, para el escritor romano, fue un demon personal el que apareció bajo su forma más paradigmática y articulada en la vida de su venerable Sócrates. El punto de partida que retoma para delinear a estos démones guardianes lo encontramos, sobre todo, en corrientes místicas como el orfismo, en los démones “guardianes” del *Fedón* y la *República*⁵⁴ de Platón, en el famoso δαιμόνιον socrático y en la figura del demon individual propia del estoicismo de época imperial.⁵⁵ A partir de ello, hace de estos démones “testigos y guardianes colocados junto a cada uno de los hombres al transcurrir su vida, que, siempre invisibles para todos, están presentes como testigos no sólo de todos nuestros actos, sino también de nuestros pensamientos.”⁵⁶ Según Apuleyo, a cada demon guardián le correspondería a nivel particular cumplir con el papel de “*praefectus*” (encargado), “*speculator*” (espectador), “*curator*” (procurador), “*intimus cognitor*” (conocedor íntimo), “*observator*” (observador), “*arbiter*” (juez), “*testis*” (testigo), “*malorum improbator*” (crítico de las malas acciones), “*bonorum probator*” (alabador de las buenas acciones); además de que en caso de ser atendido correctamente y venerado “religiosamente” (tal como Sócrates lo hizo con el suyo), es capaz de brindar sus aptitudes proféticas, ya sea a través de sueños, señales o, incluso, en su presencia misma, al grado de llegar a ser un “*in rebus incertis prospector*” (previsor en las incertidumbres), “*dubiis praemonitor*” (pronosticador de las situaciones

⁵³ Dillon, *op.cit.*, p. 319.

⁵⁴ Sobre los démones guardianes platónicos, *vid.* Pl., *Phd.*, 107d-108c; *R.*, X. 617d-e y 620d-e.

⁵⁵ Sobre ello, *vid. supra* pp. 39-40.

⁵⁶ Apul., *De deo Soc.*, 16: (...) *singulis hominibus in vita agenda testes et custodes singulis additos, qui nemini conspicui semper adsint arbitri omnium non modo actorum verum etiam cogitatorum.*

riesgosas), “*periculosus tutator*” (protector en los peligros) y “*egenis opitulator*” (auxiliar en las privaciones).⁵⁷

Importante, además, es que concibe a estos démones no sólo como asistentes en vida sino también tras la muerte. Pues son ellos, incluso, seres *psicopompos* (τς σοπομπόρ), es decir, conductores de las almas hacia el Más Allá. Apuleyo retoma los numerosos escenarios escatológicos platónicos⁵⁸ (influenciados a su vez por corrientes místicas y órficas) e introduce la noción de un juicio ultraterreno en el que cada alma es juzgada y sentenciada de manera individual:

Pero cuando al terminar la vida se debe retornar, <piensa> que, aquel mismo, el que estuvo encargado de nosotros, nos arrastra al instante y <nos> lleva a la fuerza a un proceso judicial como su prisionero y allí nos asiste al declarar en <nuestro> caso, si, por un lado, se miente, nos refuta, si, por el otro, se dice la verdad, la confirma; en una palabra, se emite la sentencia mediante el testimonio de aquel.⁵⁹

Más adelante, —tal y como en el texto platónico— precisa la importancia del comportamiento del alma humana en la vida terrenal, pero añade una velada advertencia sobre la constante supervisión del demon particular y del eventual juicio ultraterreno.⁶⁰ Llama la atención que este demon custodio personal es bastante similar al modelo del “ángel guardián” del cristianismo, aunado a que la escatología apuleyana es muy afín a la cristiana (que ya sabemos en creciente expansión en el s. II), al introducir ciertos indicios de nociones como “mal comportamiento”, “buen comportamiento”, “juicio” y “condena”. Sin embargo, más allá de esto, el demon guardián apuleyano supone, a grandes rasgos, el contacto permanente con una divinidad particular que ofrece cuidado y socorro, además de servir éste como aliciente e

⁵⁷ Apul., *De deo Soc.*, 16.

⁵⁸ Platón expone numerosos escenarios escatológicos respecto al juicio en la otra vida. En la *Apología* (41a) presenta una serie de jueces ejemplares que hacen justicia en el Más Allá. En el *Fedón* (113d), menciona que los muertos que llegan a donde los conduce su δαίμων, son sometidos a un juicio, y que los que han vivido bien son purificados en el Aqueronte y retribuidos por sus buenas acciones, mientras que los otros, “los irremediables”, a causa de la magnitud de sus delitos son arrojados al Tártaro, de donde nunca salen. En las *Leyes* (870d) refiere el castigo de los delitos en el Hades o el Más Allá. En la *República* (614b) presenta unos jueces que, una vez emitidos sus veredictos, ordenan a los hombres marchar hacia el cielo, o hacia abajo, en el Infierno, según el comportamiento y las acciones llevadas en vida. En la *Carta séptima* (VII. 335a) presenta el juicio a las almas y señala que es preciso creer que el alma es inmortal, que sufre juicios y que paga terribles castigos cuando se separa del cuerpo. La idea de que el alma es inmortal sirve adecuadamente para basar su teoría de la transigración de las almas y la de la reminiscencia, inseparables a su vez de implicaciones morales (*vid.* Pl., *Men.*, 81a-d, *Phdr.*, 248d; *Phd.*, 70c; *Resp.*, 608d).

⁵⁹ Apul., *De deo Soc.*, 16: *At ubi vita edita remeandum est, eundem illum, qui nobis praeditus fuit, raptare ilico et trahere veluti custodiam suam ad iudicium atque illic in causa dicunda assistere, si qua commentiat, redarguere, si qua vera dicat, asseverare, prorsus illius testimonio ferri sententiam.*

⁶⁰ *Vid.* Apul., *De deo Soc.*, 16.

impulso para el mejoramiento de la vida humana. Por eso, no es extraño que para ilustrarlo Apuleyo recurra a Sócrates, modelo arquetípico de hombre que contiene en sí mismo el ideal ético y religioso por excelencia y que, ya desde la Antigüedad clásica, se sabía en continuo contacto con una “divinidad” personal.

Así, el demon socrático se convierte en el complemento necesario para ejemplificar y coronar su exposición sobre los démones guardianes. La interpretación de Apuleyo sobre el afamado δαίμόνιον socrático como un demon guardián, logra poner especial hincapié en aquella típica cosmovisión del platonismo medio según la cual las personas están cuidadas y atendidas por divinidades externas a ellas.⁶¹ Y es que, tal como los de su género, lo concibe como una entidad sobrenatural, es decir, como un demon externo, un δαίμων, y no como el sentido interior y divino del “δαίμόνιον” socrático que otros autores como Platón, Jenofonte, Cicerón, Plutarco y Eliano interpretan.⁶² Apuleyo apela a las limitaciones del razonamiento lógico de Sócrates y vuelca sobre su demon todo el sentir irracional y religioso no tanto del filósofo de Atenas, sino del s. II. Lo representa como guardián y compañero de Sócrates, al que atendió, conoció y veneró religiosamente, como una suerte de dios.⁶³ A causa de esta misma “veneración” fue su indisoluble compañero, proveedor de adivinación y todo conocimiento anticipatorio con los que podía hacer frente a cualquier cuestión ajena a las funciones de su pensamiento racional.⁶⁴ Apuleyo también retoma⁶⁵ y explica su naturaleza prohibitiva y nunca incitadora (*quaepiam daemon ille ferme prohibitum ibat, numquam adhortatum*⁶⁶), en cuanto a que aparecía solamente para disuadir, prohibir, alertar o detener a tiempo a Sócrates, antes de que éste incurriera en una mala acción o decisión. Además, para Apuleyo, este demon se manifestaba de dos principales maneras: bajo la forma de “cierta voz” (en modo alguno ordinaria o humana, sino insólita, misteriosa y divina) o de forma visual, es decir, cree que podía manifestarse a Sócrates visualmente.⁶⁷

⁶¹ Cf. Rodríguez, I. M., “Demonología estoica”, en *Habis*, p. 186.

⁶² Vid. Platón: *Apol.*, 31d; *R.*, VI. 496c; *Tht.*, 151 a; *Phdr.*, 242b; *Euthd.*, 272e; *Thg.*, 129b y 128d-e; *Alc.*, I. 103a. Jenofonte: *Ap.*, 4 y *Smp.*, VIII. 5. Plutarco: *Nic.*, 13. 6 y *Alc.*, 17. 4. Cicerón: *Div.*, I. LIV. 122-123; Eliano: *VH.*, 8. 1.

⁶³ Cf. Apul., *De deo Soc.*, 16-17.

⁶⁴ Cf. Apul., *De deo Soc.*, 18.

⁶⁵ Sobre la naturaleza prohibitiva del demon socrático en otros autores vid. *supra* p. 30.

⁶⁶ Apul., *De deo Soc.*, 19.

⁶⁷ Cf. Apul., *De deo Soc.*, 19.

d) El culto al demon

Lamentable es que Apuleyo dedique poco espacio a la cuestión que da título a su exposición demonológica, es decir, al “dios de Sócrates” (*De deo Socratis*). Aun con ello, nuestro autor le confiere al demon socrático la distinción de más alto significado, al considerarlo parte de aquellos démones elevados, démones aún más divinos —quizá también de ahí el “*deus*” del título— que permiten todo flujo de conocimiento velado al pensamiento racional. El demon socrático que para nosotros encarna el acontecimiento psicológico extraordinario del presentimiento, la inspiración súbita, lo incomprensible e irracional, es para Apuleyo una potencia divina concreta que, como guía espiritual, supervisora y censora de comportamiento, acompañó a Sócrates en su ideal de excelencia y cuidado del alma. Frente a la finitud del conocimiento racional humano, el filósofo ateniense viene a apoyarse, entonces, en una fuente de conocimiento “extrarracional” divina, es decir, en un demon que, mediante su cuidado y tutela, le proporciona las pautas para la excelencia ética y la aproximación⁶⁸ a lo más divino. Precisamente por esto, Apuleyo exhorta a su público a imitar el culto de Sócrates al propio demon: “¿Por qué no, más bien, nosotros nos elevamos también con el ejemplo y el recuerdo de Sócrates y, disponiendo de divinidades parecidas, nos entregamos con dichoso afán a semejante filosofía?”⁶⁹

Para Apuleyo, “semejante filosofía”, más que un conocimiento meramente intelectual y teórico, supone una filosofía mística y ética. “Mística” porque su objetivo es fundamentalmente trascendental y espiritual y, a la vez, “ética” porque este objetivo implica también un continuo proceso vital y autotransformador que, bajo la guía de su demon particular, permite al filósofo desplegar la mejor versión de su más profundo sí mismo, esto es, de su alma o *genius*. Así, la filosofía que Apuleyo propone cree ver en el perfeccionamiento del alma, a través del demon, el mejor modo de asemejarse o acercarse al modelo divino de lo

⁶⁸ “Nada es más semejante y grato a un dios que un hombre completamente bueno de espíritu que sobresale tanto del resto de los hombres como el mismo dista de los inmortales dioses” *Nihil est enim deo similis et gratius quam vir animo perfecte bonus, qui hominibus ceteris antecellit, quam ipse a diis immortalibus distat* (Apul., *De deo Soc.*, 20). En el misticismo filosófico de la teoría demonológica del *De deo Socratis* se plantea uno de los temas fundamentales del platonismo medio: la asimilación o elevación por semejanza a Dios (ὁμοίωσις τῷ θεῷ). Para Apuleyo, esta última se logra en la medida en que se mantiene contacto con la divinidad personal, es decir, el demon, el cual acerca, por medio de la práctica de la virtud, a la excelencia divina.

⁶⁹ Apul., *De deo Soc.*, 21: *Quin potius nos quoque Socratis exemplo et commemoratione erigimur ac nos secundo studio philosophiae pari similium numinum caventes permittimus?*

que considera “el Dios Supremo”. Es el demon el que brindará al filósofo la posibilidad de traspasar el umbral de lo efímero y terrenal, elevar la mente y el alma sobre lo sensible, en búsqueda de aquella añorada perfección y comunión con lo divino “inefable”, “incomensurable” y “trascendente al mundo”. En este sentido, frente las distintas jerarquías que Apuleyo establece en su imagen cósmica, jerarquías que suponen un casi abismal distanciamiento y disimilitud del ser humano con el ser más perfecto e ilimitado, nuestro autor sugiere un camino inverso de ascenso y “asimilación” o “semejanza” a lo divino (ὁμοίωσις ἰπ θεῶν), a través de la “ligazón” que es capaz de proporcionar el culto al propio demon guardián y la actividad filosófica.⁷⁰

⁷⁰ Para Apuleyo, “el misterio de la filosofía” se identifica con el culto al demon personal: *daemonis cultum, qui cultus non aliud quam philosophiae sacramentum est.* (Apul., *De deo Soc.*, 22). Lo cual sugiere una filosofía mística, porque sirve de unión y relación con la divinidad.

Conclusiones

Resulta innegable que la formulación de una teoría demonológica como la del *De deo Socratis* de Apuleyo responde, precisamente por su contenido, a la necesidad de un desarrollo espiritual que conjugó simultáneamente filosofía con religión. Tal necesidad, como se ha planteado a lo largo de este trabajo, es una prueba genuina de que en el s. II se buscaba, más que la satisfacción del raciocinio, la satisfacción de sentimientos y exigencias espirituales del hombre. En este sentido, el propósito de la demonología de Apuleyo, tal y como el del resto de las demonologías contemporáneas a él, fue el de proporcionar una respuesta efectiva y concreta a las preguntas que el hombre antiguo pudo plantearse acerca de su lugar y papel en el cosmos, de las relaciones existentes entre el cielo y la tierra, así como de la presencia o ausencia de lo divino en el universo. Interrogantes que, sin duda, incidieron en las insatisfechas mentes humanas en el contexto de una época de profundo malestar anímico e inseguridad cósmica. Sin duda, en el *De deo Socratis* nos encontramos de cara a un tratado que, por su sensibilidad, cabe considerarlo partícipe de una filosofía religiosa, es decir, de una filosofía incesantemente maravillada por el elemento religioso y muy dispuesta a dar cabida a la intervención de fuerzas y entidades sobrehumanas. Este opúsculo de Apuleyo es una clara muestra de que los filósofos de su época fueron, antes que racionalistas empedernidos, teólogos y guías espirituales afanosos de marcar a los hombres la vía mística para la búsqueda de lo divino. Precisamente por esto último, Apuleyo recurrió a la remota —y aún vigente en su tiempo— creencia en los demonos y, acorde a la demonología filosófica del platonismo medio, los perfiló como los vínculos cósmicos intermediarios por excelencia entre el plano divino y el humano. En su cosmovisión, los demonos intermediarios figuran como las vías de acceso a un dios que se consideraba, entre los círculos medioplatónicos, un *deus summus ultramundanus* e inefable.

Para confeccionar este discurso Apuleyo partió de la demonología filosófica antigua —particularmente de la platónica— e insertó, además, una amalgama de diversas formas de expresiones religiosas y filosóficas vigentes en el Imperio de los Antoninos. En estos términos, esta demonología debe considerarse una expresión particular de un platonismo medio heterodoxo y ecléctico, fuertemente impregnado de otras corrientes filosóficas, religiones orientales, creencias populares romanas y prácticas en boga asociadas a lo

sobrenatural, tales como la magia, la astrología y la adivinación. La intrusión de pensamiento de origen ajeno al platonismo ortodoxo logra, en el marco de la demonología de Apuleyo, replantear de manera creativa la demonología platónica original.

Omitiendo el indiscutible influjo de Platón, entre las principales fuentes filosóficas para la construcción demonológica del *De deo Socratis* encontramos, sobre todo, el influjo del platónico Jenócrates, del estoico Posidonio, del autor, aún polémico, del opúsculo “*Epinomis*” e inclusive de Aristóteles. En lo relativo a las principales influencias religiosas, rastreamos un marcado influjo oriental que coexiste a la par con una teología romana tradicional y conservadora. También están presentes un conjunto de creencias populares sistematizadas en la exposición que Apuleyo ofrece sobre las distintas clases de démenes “lémures” y sobre el demon encarnado “*genius*”.

Resulta interesante que Apuleyo vinculó las diversas teologías y creencias populares con un principio filosófico y religioso de marcada tendencia monoteísta. Este “principio”, viene denotado por la concepción de un “Dios” al que Apuleyo presenta como un “ser supremo único” e “inefable”. Para este Dios se sugirió una posible influencia oriental; aunque, cabe mencionar que este influjo pudo no ser exclusivo ni decisivo, dado que esta “divinidad única” era un fundamento esencial de la teología medioplatónica, de la cual no sería absurdo esperar que Apuleyo estuviera siendo fiel. Sea como sea, tal entidad suprema constituye el pilar de la teoría demonológica de Apuleyo, dado que es ésta la que configura y sustenta el cuerpo y el alma del universo entero, con todo y el aparato divino (*i.e.* dioses menores y démenes).

Pese a concentrar la autoridad en una divinidad suprema que somete a las restantes divinidades y, por lo mismo, convertir a estas últimas en entidades vasallas de aquella, Apuleyo no ignoró la importancia de estos seres en el plano cósmico e incluso la subrayó aún más, ya que serán el ancla segura con la cual la humanidad permanece ligada al ser único. Así, ser supremo, divinidades menores, démenes y hombres, conforman la arquitectura del universo apuleyano, en una suerte de red cósmica jerarquizada según su importancia, misma que disminuye a medida que los seres están ligados a la tierra. Implícitamente, en esta construcción demonológica vemos, pues, el desprecio por el mundo físico y la preocupación por escapar de éste a través de la ligazón que proporciona el demon, al ser éste el vínculo más inmediato con lo divino; de tal manera que el hombre sólo sea capaz de romper con su

carnalidad corruptible y hacerse más divino y perdurable en la medida en que acude al demon como medio de escape y contacto con lo verdaderamente trascendente.

Por lo anterior, la explicación sobre los denominados “démones guardianes” o “personales” y sobre su culto es, a mi parecer, el meollo de la doctrina del *De deo Socratis*. Como vimos, el culto al demon guardián del que habla Apuleyo, supone seguir a aquel demon que acompaña a través de la vida, para que este demon se encargue de proporcionar no sólo ciertas funciones providenciales, sino también un cambio revolucionario en la vida, gracias a su continua guía, supervisión y cercanía con lo divino y sagrado. No es gratuito que aluda como ejemplo paradigmático de esto a Sócrates, cuyo demon particular fue, como se vio en el primer capítulo, no sólo un sentido místico-religioso, sino también ético. A diferencia de autores como Platón, Jenofonte o Cicerón, Apuleyo proyectó al célebre demon socrático como un ente concreto e individual, como un “dios” personal tangible, cuyo compañerismo proporcionó al filósofo cierta clase de γνῶσις o conocimiento extrahumano del sendero a seguir para su perfeccionamiento interior; de tal suerte que aquel ideal de Sócrates del “cuidado del alma” y del logro de la virtud se alcanzó en la medida en que disfrutó de una ética asistida por una personalidad divina. Al proponer este “culto” o veneración al demon personal como una filosofía del alma, Apuleyo resuelve y celebra uno de los ideales más queridos de los medioplatónicos: la ὁμοίωσις θεῷ o afán místico de asimilación o imitación divina del *Teeteto*. Pues, la relación “demónica” que Apuleyo recomienda es justamente una filosofía mística cuyo afán consiste en acercar, asemejar y elevar la parte divina humana, es decir, el alma a Dios.

Cabe destacar que ciertos rasgos intrínsecos en el culto al demon personal, tales como la importancia de la relación del individuo con una divinidad de manera personal y privada, la vivencia personal y experimentable de la misma y su función soteriológica, consiguen subrayar las profundas similitudes y coincidencias con los cultos místicos y orientales de los que, como ya se dijo en este trabajo, el autor se vio profundamente influido. Además de que tal vez sobra mencionar que el modelo del demon personal, como espíritu protector durante la vida y la muerte, parece bastante similar al *fravashi* o *farohar* persa y al popular ángel guardián del cristianismo.

Ahora bien, más allá de la explicación religiosa y filosófica del *De deo Socratis* es posible interpretar este opúsculo en términos políticos. Y es que esta doctrina podría buscar

legitimar, disimuladamente, el orden político del Imperio Romano del s. II. Como vimos, la construcción de la teoría demonológica de Apuleyo establece una organización de los seres animados a partir de una escala subordinante y ordenada según un criterio de mayor o menor relevancia dentro del cosmos. En la cima existe un Dios que como soberano único gobierna el resto del cosmos a través de instancias intermedias, en una suerte de monarquía divina. En un marco político, este Dios encontraría su reflejo en la tierra bajo la figura del emperador que, como monarca único y soberano, gobierna al pueblo a través de funcionarios intermedios. Lo que hace pensar que la respectiva estratificación y jerarquización del cosmos pudo ser un recurso ideológico que buscó justificar y legitimar un orden jerárquico a nivel social, en términos de una monarquía política, con el emperador en la cima más alta, con los funcionarios como intermediarios de su poder y con la respectiva sumisión del pueblo. Conclusión no tan descabellada dada la posición socialmente privilegiada de Apuleyo quien pudo, tal vez, acomodar de manera intencional su propia filosofía y religión a los intereses del Imperio; de tal forma que la noción de un modelo divino celestial que se proyecta en la tierra fuera una manera de acallar cualquier intento subversivo que buscara desencajar con la estructura política del Imperio.

Por último, me gustaría subrayar el valor de la teoría demonológica del *De deo Socratis* de Apuleyo como un testimonio invaluable de la labor de interpretación de la doctrina platónica en el s. II. Este opúsculo deja en claro que los filósofos del platonismo medio se preocuparon ante todo por resaltar al Platón metafísico y por recuperar, evocar y encumbrar el reino de lo suprasensible, trascendente y espiritual. Al formar parte de ese puente que discurre entre el platonismo de la Academia antigua y el neoplatonismo de Plotino, es decir, de ese puente denominado “platonismo medio”, es posible descubrir en esta demonología, no sólo antiguas ideas rememoradas e interpretadas creativamente, sino también ciertos cimientos de lo que será la filosofía mística neoplatónica e incluso del platonismo renacentista. Entre tales “cimientos” encontramos: la búsqueda espiritual; el deseo de trascendencia; la idea de la naturaleza trascendental de Dios; la jerarquización cósmica o jerarquía del ser; la creencia en la existencia de la providencia divina; la idea de un hiato entre Dios y la humanidad (mismo que es subsanado por los démones); la idea de la inmortalidad y divinidad del alma; la interdependencia del mundo o *συνπάθεια* cósmica; el principio de que la filosofía es un esfuerzo por ascender hasta una determinada participación con lo divino (*ὁμοίωσις θεῶν*).

Bibliografía

FUENTES Y TEXTOS

- APULEIUS, *Apulei opera quae supersunt, I. Apulei platonici madaurensis Metamorphoseon libri XI*, ed. Rudolfus Helm, Leipzig, Teubner, 1913.
- _____, *Apulei opera quae supersunt, II. 1. Apulei platonici madaurensis Pro se de magia liber (Apologia)*, ed. Rudolfus Helm, Leipzig, Teubner, 1958.
- _____, *Apulei opera quae supersunt, II. 2. Apulei platonici madaurensis Florida*. ed. Rudolfus Helm, Leipzig, Teubner, 1958.
- _____, *Apulei opera quae supersunt III. Apulei Platonici Madaurensis de philosophia libri*, ed. Paulus Thomas, Leipzig, Teubner, 1908.
- APULEYO, *Apología o discurso sobre la magia en defensa propia*, introd., trad. y notas de Roberto Heredia Correa, UNAM-Coordinación de Humanidades (Biblioteca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 2003.
- APULEYO, *Las metamorfosis o el Asno de oro*, introd., trad. y notas Juan Martos, Madrid, Alma Mater-Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2003.
- APULEYO, *Tratados filosóficos*, introd., trad. y notas Antonio Camarero, Ciudad de México, UNAM-Coordinación de Humanidades (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 1968.
- ARISTÓTELES, *Investigación sobre los animales*, introd. Carlos García Gual, trad. y notas de Julio Pallí Bonet, Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 171), 1992.
- _____, *Metafísica*, introd., trad. y notas de Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 200), 1994.
- ARISTOTELIS, *De Caelo, libri quattuor: recognovit brevique anotatione critica instruxit*, ed. D. J. Allan, Oxford (Oxford Classical Texts), 1936.
- ARNIM, H. Von (ed.), *Stoicorum Veterum Fragmenta*, vols. II-III, Stuttgart, Bibliotheca Teubneriana (B.G. Tuebneri), 1964.
- CICERO, M. Tullius, *De Divinatione*, ed. C. F. W. Müller, Leipzig, Teubner, 1915.
- CICERÓN, *Sobre la adivinación, Sobre el destino, Timeo*, introd., trad. y notas Ángel Escobar, Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 271), 1999.

- DIELS, Hermann und Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Erster Band, Berlín, Neukölln, Weidmannsche Buchhandlung, 1960.
- _____, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Zweiter Band, Berlín, Neukölln, Weidmannsche Buchhandlung, 1952.
- DIÓGENES LAERCIO, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, trad., introd., y notas Carlos García Gual, Madrid, Alianza Editorial (El libro del bolsillo), 2013.
- ENNIUS, *Tragicorum Romanorum Fragmenta*, vol. II, ed. Gesine Manuwald, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2012.
- EPICTETO, *Disertaciones por Arriano*, trad., introd. y notas Paloma Ortíz García, Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 185), 1993.
- ESQUILO, “Agamenón” en *Tragedias*, trad. Bernardo Perea Morales, Madrid, Gredos (RBA Coleccionables), 2010.
- HESÍODO, *Trabajos y Días*, introd., trad., y notas Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez, Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 13), 1978.
- HOMERO, *Iliada*, trad., prólogo y notas Emilio Crespo Güemes, Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 150), 1991.
- _____, *Odisea*, trad. José Manuel Pabón, Barcelona, RBA (RBA Bolsillo), 2008.
- Los filósofos presocráticos III*, introd., trad. y notas Armando Poratti, Conrado Eggers Lan, María Isabel Santa Cruz de Prunes y Néstor Luis Cordero, Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 28), 1986.
- MACROBIO, *Saturnales*, introd., trad. y notas Fernando Navarro Antolón, Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 384), 2000.
- MENANDER, *Poetae Comici Graeci (PCG)*, vol. VI, 2, *Menander, Testimonia et Fragmenta apud scriptores servata*, ed. R. Kassel et C. Austin, Berlín, Walter de Gruyter, 1992.
- MARCO AURELIO, *Meditaciones*, trad. y notas Ramón Bach Pellicer, Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 5), 1977.
- PÍNDARO, “Píticas” en *Odas y Fragmentos*, introd., trad., y notas Alfonso Ortega, Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 68), 1984.
- PLATO, *Platonis Opera*, ed. J. Burnet, Oxford, Oxford Classical Texts, 1900–1907.
- PLATÓN, “Apología”, en *Diálogos I*, trad. Calonge Ruíz, Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 37), 1985.

- _____, “Banquete”, en *Diálogos III*, trad. M. Martínez Hernández, Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 93), 2008.
- _____, “Carta VII”, en *Diálogos VII*, trad. Juan Zaragoza, Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 162), 2002.
- _____, “Fedón”, en *Diálogos III*, trad. Carlos García Gual, Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 93), 2008.
- _____, “Fedro”, en *Diálogos III*, trad. E. Lledó Íñigo, Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 93), 2008.
- _____, “Timeo” en *Diálogos VI*, trad. Francisco Lisi, Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 93), 1992.
- _____, “Teeteto” en *Diálogos V*, trad. Álvaro Vallejo Campos, Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 117), 1988.
- PLUTARCH, *Moralia*, vol. 3, ed. Gregorius N. Bernardakis, Leipzig, Teubner, 1891.
- _____, *Plutarch's Lives*, vol. 3, ed. E. H. Warmington, Cambridge, MA-London, Harvard University Press-William Heinemann Ltd, 1914.
- _____, *Plutarch's Lives*, vol. 4, ed. E. H. Warmington, Cambridge, MA-London, Harvard University Press-William Heinemann Ltd, 1916.
- PLUTARCO, “Sobre el demon de Sócrates” en *Obras morales y de costumbres (Moralia) VIII*, Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 219), 1985.
- _____, *Obras morales y de costumbres (Moralia) VI*, introd., trad. y notas de Francisca Pordomingo Pardo y José Antonio Fernández Delgado, Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 213), 1985.
- _____, “Cuestiones romanas” en *Obras morales y de costumbres (Moralia) V*, trad. Mercedes López Salvá, Madrid, Gredos, (Biblioteca Clásica Gredos, 132), 1989.
- SÉNECA, *Ad Lucilium Epistulae Morales*, vol. 1-3, ed. Richard M. Gummere, Cambridge-London, Harvard University Press-William Heinemann, Ltd, 1917-1925.
- TEOGNIS en *Elegíacos griegos*, introd., trad. y notas de Emilio Suárez de la Torre, Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 403), 2012.
- Textos Herméticos*, trad. Xavier Renaut Nebot, Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 268), 1999.

- VALERIO MÁXIMO, *Los nueve libros de hechos y dichos memorables*, trad. y edición Fernando Martín Acera, Barcelona, Akal (Akal Clásica), 1988.
- XENOPHON, *Xenophontis opera omnia*, vol. 2, Oxford, Clarendon Press, 1921.
- _____, *Xenophontis opera omnia*, vol. 3, Oxford, Clarendon Press, 1904.

LITERATURA SECUNDARIA

Libros

- ALGRA, Keimpe, “Stoics on Souls and Demons: Reconstructing Stoic Demonology” in *Body and Soul in Ancient Philosophy*, edited by Dorothea Frede and Burkhard Reis, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 2007.
- ALSINA Clota, José, *El neoplatonismo. Síntesis del espiritualismo antiguo*, Barcelona, Anthropos, 1989.
- BERNABÉ, Alberto, *Platón y el orfismo. Diálogos entre Religión y Filosofía*, Madrid, Abada, 2011.
- BURKERT, Walter, *Religión griega: arcaica y clásica*, trad. Helena Bernabé, Madrid, Abada, 2007.
- CORNFORD, Francis Macdonald, *De la Religión a la Filosofía*, trad. Antonio Pérez Ramos Barcelona, Ariel, 1984.
- CUMONT, Franz-Valéry-Marie, *Las religiones orientales y el paganismo romano*, trad. José Carlos Bermejo Barrera, Madrid, Akal, 1987.
- DILLON, John M., *The middle platonists: 80 b. c. to a. d. 220*, N.Y, Cornell University Press, 1977.
- DODDS, E. R., *Los griegos y lo irracional*, trad. María Araujo, Madrid, Alianza (El libro universitario), 2010.
- _____, *Paganos y cristianos en una época de angustia: Algunos aspectos de la experiencia religiosa desde Marco Aurelio a Constantino*, trad. J. Valiente Malla, Madrid, Cristiandad, 1975.
- DURKHEIM, Émile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, trad. Ramón Ramos, Madrid, Akal, 1982.
- ESPLUGA, Xavier y Mónica Miró i Vinaxia, *Vida religiosa en la Antigua Roma*, Barcelona, Editorial de la Universitat Oberta de Catalunya, 2003.

- FLETCHER, Richard, *Apuleius' Platonism, The Impersonation of Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014.
- FRANCESC, Gracia, “Fuego. Las acciones, los rituales y la vida” en *Antropología de la religión: una aproximación interdisciplinar a las religiones antiguas y contemporáneas*, Coords. Elisenda Ardèvol y Glòria Munilla Cabrillana, Barcelona, Editorial UOC, 2014.
- FRIEDLÄNDER, Paul, *Platón: verdad del ser y realidad de vida*, trad. S. González Escudero, Madrid, Tecnos, 1989.
- GARCÍA MORENO, Luis *et al.*, *Historia del mundo clásico a través de sus textos, 2. Roma*, Madrid, Alianza (El libro universitario), 1999.
- GASCÓ, Fernando, “El Asalto a la Razón en el s. II d. C.” en *La Conversión de Roma. Cristianismo y Paganismo*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1990.
- GIBBON, Edward, *Decline and Fall of the Roman Empire*, vol. 1, London, Everyman's Library, 1963.
- GÓMEZ Robledo, Antonio, *Sócrates y el Socratismo*, México, Fondo de Cultura Económica - El Colegio Nacional, 1988.
- HARRISON, S. J., *Apuleius: a Latin sophist*, Oxford-México City, Oxford University Press, 2000.
- _____ (ed.), *Apuleius Rhetorical Works*, translated and annotated by Stephen Harrison, John Hilton and Vincent Hunink, Oxford, Oxford University Press, 2001.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Lecciones de la Filosofía de la Historia II*, trad. Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.
- HIDALGO, M. J. de la Vega, *El intelectual, la realeza y el poder político en el Imperio romano*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1995.
- _____, *Sociedad e ideología en el Imperio Romano: Apuleyo de Madaura*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1986.
- JAEGER, Werner, *La teología de los primeros filósofos griegos*, trad. José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1952.
- JUNG, Carl Gustav y Richard Wilhelm, *El secreto de la flor de oro*, trad. Roberto Pope, Barcelona, Paidós, 2009.

- KIERKEGAARD, Soren, *De los papeles de alguien que todavía vive. Sobre el concepto de ironía*, trad. Darío González y Begoña Saez, Madrid, Editorial Trotta, 2000.
- KIRK, G. S, J. E. Raven y M. Schofield, *Los filósofos presocráticos: historia crítica con selección de textos*, trad. Jesús García Fernández, Madrid, Gredos, 1987.
- LEVI, Adolfo, *Historia de la filosofía romana*, trad. Héctor Pozzi, Buenos Aires, Eudeba, 1969.
- LLOYD, Geoffrey, *Aristóteles: desarrollo y estructura de su pensamiento*, trad. María Luisa Femenías, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007.
- LUCK, Georg, *Arcana Mundi: magia y ciencias ocultas en el mundo griego y romano*, trad. Elena Gallego Moya y Miguel E. Pérez Molina, Madrid, Gredos, 1995.
- MESLIN, Michel, *Aproximación a una ciencia de las religiones*, trad. Gonzalo Torrente Ballester, Madrid, Cristiandad, 1978.
- MONTEIRO, Belchior Lima Neto, *Bandidos e elites cidadinas na África romana: um estudo sobre a formação de estigmas com base nas metamorphoses de Apuleio de Madaura*, Vitória-Espírito Santo, EDUFES, 2014.
- MOSCONE, Ricardo Óscar, *Sócrates: Sólo sé de amor*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002.
- NESTLE, Wilhelm, *Historia del espíritu griego: desde Homero hasta Luciano*, trad. Manuel Sacristán, Barcelona, Ariel, 1961.
- NIETZSCHE, Friedrich, *El crepúsculo de los ídolos*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1993.
- NILSSON, Martin Persson, *Historia de la religión griega*, trad. Atilio Gamero, Buenos Aires, Eudeba, 1968.
- PENNACINI, Adriano *et al.*, *Apuleio, letterato, filosofo e mago*, Bologna, Pitagora, 1979.
- PIAT, Clodius, *Socrate*, Paris, Félix Alcan, 1900.
- REYNOLDS, L. D. (ed.), *Texts and Transmission: A Survey of the Latin Classics*, contributions P. K. Marshall, M. D. Reeve, L. D. Reynolds, R. H. Rouse, R. J. Tarrant, M. Winterbottom, and others, Oxford, Clarendon Press, 1986.
- ROHDE, Erwin, *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, trad. Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1948.
- SANDY, Gerald, *The Greek World of Apuleius: Apuleius and the Second Sophistic*, Leiden-New York-Köln, Brill, 1997.

- TAYLOR, Alfred Edward, *El pensamiento de Sócrates*, trad. Mateo Hernández Barroso, México, Fondo de Cultura Económica, 1961.
- TEJA, Ramón (coord.), *Profecía, magia y adivinación en las religiones antiguas*, Palencia, Fundación Santa María la Real-Centro de Estudios Románico, 2001.
- TODD, Benjamin Lee, Ellen Finkelppearl and Luca Graverini (eds.), *Apuleius and Africa*, New York, Routledge Monographs in Classical Studies, 2014.
- TOVAR, Antonio, *Vida de Sócrates*, Madrid, Alianza, 1984.
- ZELLER, Eduard, *Sócrates y los Sofistas*, trad. J. Rovira Armengol, Buenos Aires, Editorial Nova, 1955.

Artículos de revistas

- GARCÍA, Jorge Tomás, “Contenido y enseñanza del platonismo en el siglo II”, *Filosofía Unisinos*, vol. 16, núm. 3 (2015), 212-226.
- HUNINK, Vincent, “Apuleius and the *Asclepius*”, *Vigiliae Christianae*, vol. 50, núm. 3 (1996), 288-308.
- _____, “The Prologue of Apuleius’ *De deo Socratis*”, *Mnemosyne*, vol. 48, núm. 2 (1995), 292-312.
- LUCARELLI, Rita, “Demonology during the Late Pharaonic and Greco-Roman Periods in Egypt”, *Journal of Ancient Near Eastern Religions*, vol. 11, núm. 2 (2011), 109–125.
- MÉNDEZ Lloret, M. Isabel, “El Démon: La Inteligencia en el mundo”, *Faventia*, vol. 15, núm. 2, (1993), 23-38.
- MONTEMAYOR Aceves, Martha Elena, “Leyes contra el crimen de magia (*crimen magiae*): la *Apología* de Apuleyo”, *Nova tellus: Anuario del Centro de Estudios Clásicos*, núm. 26, 2, (2008), 203-222.
- RODRÍGUEZ Moreno, Inmaculada, “Aproximación al estudio de los seres intermedios entre el hombre y la divinidad en el ámbito religioso y filosófico griego prearistotélico”, *Excerpta Philologica: Revista de filología griega y latina de la Universidad de Cádiz*, núm. 3 (1993), 71-86.
- _____, “*Δαίμονες, Ἡρώες* y *Ἄγγελοι* en la Filosofía Presocrática.” *Habis*, núm. 26 (1995), 29-46.

_____ , “Demonología estoica”, *Habis*, núm. 30 (1999), 175-187.

STOVER, J., and Mike Kestemont, “Reassessing the apuleian corpus: a computational approach to authenticity”, *The Classical Quarterly*, 66, 2 (2016), 645-672.

Tesis

FULLER, Hailey Marie, “*From Daimon to Demon: The evolution of the Demon from Antiquity to Early Christianity*”, Bachelor of Arts, University of Nevada, Las Vegas, 2009.

SILVESTRI, Giovanni, “De deo Socratis. L'evoluzione del daimon in Apuleio” Tesi di Bachelor in Filosofia, Facoltà di Teologia di Lugano, 2009-2010.

DICCIONARIOS Y ENCICLOPEDIAS

BANE, Theresa, *Encyclopedia of Spirits and Ghosts in World Mythology*, North Carolina, McFarland & Company, Inc, 2016.

BLÁNQUEZ, Agustín, *Diccionario latino-español*, Madrid, Gredos, 2015.

CHANTRAINE, Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*, Tome I, París, Éditions Klincksieck, 1968.

DAREMBERG-SAGLIO, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, vol. 2, Paris, Librairie Hachette, 1900.

ERRANDONEA, Ignacio, *Diccionario del Mundo Clásico*, Tomo 1, Barcelona-Madrid-Buenos Aires-Río de Janeiro-México-Montevideo, Editorial Labor, 1954.

FILORAMO, Giovanni, *Diccionario Akal de las religiones*, trad. María Teresa Robert Rogla, Madrid, Akal, 2001.

GRIMAL, Pierre, *Diccionario de mitología griega y romana*, trad. Francisco Payarols, Barcelona, Paidós, 1989.

HASTINGS, J. *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. IV, New York, T&T Clark's. 1908.

HORNBLOWER-SPAWFORTH, *The Oxford Classical Dictionary*, third edition, Oxford-New York, Oxford University Press, 1996.

LIDDELL-SCOTT, *Greek-english lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1966

- MARCH, Jenny, *Diccionario de mitología clásica*, trad. Teófilo de Lozoya, Barcelona, Crítica, 1998.
- POKORNY, Julius, *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*, vol. 1, Bern, Francke, 1959.
- SANZ, Juan Carlos y Rosa Gallego, *Diccionario Akal del color*, Madrid, Akal, 2001.
- SECHI, Mestica Giuseppina, *Diccionario Akal de Mitología Universal*, trad. Marie-Pierre Bouyssou y Marco Virgilio García Quintela, Madrid, Akal, 2007.
- SEGURA Munguía, Santiago, *Diccionario etimológico de Medicina*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2004.
- STILLWELL, Richard, *The Princeton Encyclopedia of Classical Sites*, New Jersey, Princeton University Press, 1976.

RECURSOS ELECTRÓNICOS

- ACCIUS, L., “Fragments des anciens tragiques latins”, L'antiquité grecque et latine Du moyen âge de Philippe Remacle. Consultado el 22 de noviembre de 2016 en: <http://remacle.org/bloodwolf/tragediens/accius/fragments.htm>
- GÓMEZ, I. M., “Astrolatría”, Mercaba. Biblioteca católica digital. Consultado el 7 Septiembre 2016 en: <http://www.mercaba.org/Rialp/A/astrolatria.htm>
- HUNINK, V., “Review of Benjamin Todd Lee, Ellen Finkelpearl, Luca Graverini (ed.), *Apuleius and Africa*, Routledge Monographs in Classical Studies” consultado el 5 de Junio del 2017 en: <http://bmcr.brynmawr.edu/2015/2015-04-04.html>
- *PERSEUS DIGITAL LIBRARY en: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>
- **THE LATIN LIBRARY en: <http://www.thelatinlibrary.com/>

* En *Perseus Digital Library* fue consultado el texto griego de: Aesch., *Ag.* y *Pers.*; E., *I.A.*; Epict.; Hdt.; Hes., *Op.* y *Th.*; Hom., *Il.* y *Od.*; M. Ant.; Pi., *P.*; Pl., *Epin.* y *Smp.*; S., *Aj.*, *OT.* y *Tr.*; Thgn. Asimismo, fue consultado el texto latino de: Plaut., *Mil.* y *Ps.* Plin., *H.N.*; Plu., *De Iside.* y *De defect.*; Serv., A.

** En *The Latin Library* fue consultado el texto latino de: Aug., *Civ. Dei.*; Cic., *De Or.*, *Div.* y *Off.*; Liv.; Lucr.; Ter., *Eun.*; Verg., *Aen.* y *Georg.*