

## DEMONOLOGÍA ESTOICA

*Inmaculada Rodríguez Moreno*  
*Universidad de Cádiz*

El presente artículo pretende aportar un análisis de la evolución de los seres intermedios dentro del estoicismo en época helenística e imperial, período éste en el que la concepción demonológica goza de cierta relevancia.

This paper analyzes the evolution of the Stoic concept of intermediate beings during the Hellenistic and Imperial period, when Demonology has become more important in Philosophy.

No pasa inadvertido el estoicismo como una filosofía práctica y ética que proporciona un sentido a la existencia humana mediante la búsqueda de la felicidad a través de la razón<sup>1</sup>. La física estoica y la teología se integran en una misma parte de su filosofía. Se retoma de Heráclito la teoría del Λόγος y del fuego como sustancia del mundo<sup>2</sup>. El mundo es para los estoicos

<sup>1</sup> Verbeke expone que el estoicismo es una "filosofía sin fronteras", al tiempo que aporta diferentes definiciones para ella. Es "la ciencia de las realidades divinas y humanas". Cf. G. Verbeke, "Le stoïcisme, une philosophie sans frontières", *ANRW* 1. 4. (1973) 3-42.

<sup>2</sup> Zenón discrepó de todos los griegos en la hipótesis del *Lógos* o fuego divino creador del mundo y del hombre. Parece ser que guarda una gran afinidad con el pensamiento hebreo al declarar: "Zeno Citieus. Stoicae sectae conditor, principium humano generi ex novo mundo constitutum putavit, primosque hominesque ex solo, adminiculo divini ignis id est dei providentia, genitos". *SVF* 1.124. Los

un producto de la razón divina (λόγος), de Dios, y, por tanto, debe ser perfecto<sup>3</sup>.

Respecto a Dios, si anteriormente era concebido como vida aparte de la humanidad, el dios estoico vive en sociedad con los hombres<sup>4</sup>, disponiendo todas las cosas del universo y su providencia afecta a todo<sup>5</sup>. No obstante, puede llegar a tener vida en cierta medida independiente del mundo. El estoico cuando se dirige a él lo llama Zeus y lo hace como una entidad providencial, que todo lo arregla en su beneficio, ser todopoderoso, gobernador de todas las cosas, a quien se debe obedecer<sup>6</sup>, lo que motiva unas relaciones más directas con el hombre.

Hay que dejar sentado que este dios no tiene nada que ver con los dioses personales de la religión tradicional. Sin embargo, la teología estoica intenta conectar con esa religión y para ello echa mano, igual que Heráclito, el comentarista de Homero, de la interpretación alegórica de los mitos de tipo físico y moral<sup>7</sup>. Con este método los estoicos pretenden alcanzar la verdad filosófica subyacente en los relatos mitológicos.

Hasta este punto se ha expuesto de manera muy concisa lo que sería la teología estoica antigua, tema bastante extenso y siempre abierto a debate, que se puede resumir así: Dios, ὁ Λόγος, es el principio activo que contiene formas activas de lo que ha de ser, en una palabra, son los λόγοι σπερματικοί, formas materiales semejantes a semillas, por medio de las cuales van naciendo las cosas individuales a medida que el mundo se desarrolla<sup>8</sup>. Este Dios, viviente, inmortal, razonable, perfecto, inteligencia, espíritu, soplo, Destino o Zeus, términos de una misma realidad<sup>9</sup>, es el ordenador de todas las cosas, un ser providente, que se ocupa del hombre, con quien entra en relación directa, y éste a su vez se dirige a él por medio de la súplica, de donde procedería la citada conexión estoica con la religión popular.

Dentro de tal comunicación hombre-Dios, ¿habría lugar para un espacio intermedio, ocupado por los démones y otros seres mediadores, entre ambas esferas en

textos de los estoicos son citados por la edición de H. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta* (Leipzig, 1902-1905). Nuestro filósofo fusiona dos mitos: uno hurrita y otro helénico para la creación del hombre. Cf. E. Elorduy, *El estoicismo* (Madrid 1972) 35-36; Hes. *Th.* 535-616. La Providencia, según el mito griego, es Prometeo, quien es el que ofrece el fuego divino al hombre. Aquí precisamente es donde Elorduy sitúa la diferencia más destacada de Zenón frente a los demás griegos en su defensa de la providencia, mientras que Platón la incluye en Prometeo de un manera más "torturada" y Aristóteles la niega.

<sup>3</sup> *Áet.* 1.7.23.

<sup>4</sup> *SVF* 3.333; 2.1077.

<sup>5</sup> Para el estoicismo y la providencia, cf. J. P. Martin, *Providentia deorum, Aspects religieux du pourvoir romain* (Roma 1982) 19-30.

<sup>6</sup> *SVF* 1.537.

<sup>7</sup> W. Nestle, *Historia del espíritu griego. Desde Homero hasta Luciano* (Barcelona 1962) 251-252; F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque* (París 1956); E. A. Ramos Jurado, "Los filósofos griegos y Hesíodo I", *Habis* 10-11 (1979-1980) 17-37.

<sup>8</sup> *SVF* 2.580; 1.102; 1.107; 2.717; 2.739; 2.780; 2.1027; 2.1074; 3.141.

<sup>9</sup> Cf. D. L. 7.147.

la doctrina estoica? Y si existen ¿qué papel desempeñan?, cuestiones que a continuación trataremos de analizar dentro de la evolución del estoicismo helenístico e imperial en función de los testimonios conservados de algunos de sus seguidores.

## I. CRISIPO

Crisipo de Soloi o de Tarso, calificado como el segundo fundador de la Escuela, es un personaje de gran relevancia dentro de la misma, que supo elevar hasta las más altas cotas la dialéctica, llegando a ser considerada divina<sup>10</sup>.

En los fragmentos conservados de su obra *De natura deorum* retoma el ideal de un panteísmo estoico e interpreta a las divinidades tradicionales conforme a la manera alegórica habitual<sup>11</sup>, aunque es evidente su rechazo a las representaciones vulgares de los dioses. Admitió la existencia de seres intermedios entre hombres y dioses, procedentes de una creencia primitiva y popular, y llegó incluso a aceptar el poder de la mántica y la astrología, eliminando todo lo que hay de maravilloso o casual. Dice sobre la adivinación<sup>12</sup>:

“Es la fuerza que conoce y explica las señales que los dioses anuncian a los hombres; también es su función conocer de antemano qué intención tienen los dioses frente a los hombres, qué quieren decir y de qué modo se conjuran y expían esas cosas'. Al mismo tiempo definió la interpretación de los sueños así: 'es la fuerza que observa y explica qué muestran los dioses a los hombres en sueños'”.

Esos signos divinos configuran el arte de la mántica que para Crisipo es así:

“Afirma que la mántica es el conocimiento teórico de señales que se dirigen a partir de los dioses o los démones a la vida humana. Del mismo modo también las formas de adivinación”<sup>13</sup>.

Se trata de una ciencia natural, en el sentido de que los démones se manifiestan en la naturaleza, al tiempo que son los únicos que pueden conectar al hombre con la divinidad suprema, por hallarse en el espacio mediador entre ambos planos, y ser los responsables, en consecuencia, de la adivinación. Precisamente en esas señales envia-

<sup>10</sup> D. L. 7.180.

<sup>11</sup> Cf., por ejemplo, *SVF* 2. 910.

<sup>12</sup> *Cic. Div.* 2.63.130. Para el tema de Crisipo y la mántica, cf. M. A. Vinagre Lobo, *La literatura onirocrítica griega anterior a Artemidoro Daldiano* (Sevilla 1992) 309-324; F. Pfeffer, *Studien zur Mantik in der Philosophie der Antike* (Meisenheim 1976) 43-61. Sobre la adivinación en Posidonio, cf. F. Pfeffer, *Op. cit.* 63-96.

<sup>13</sup> *SVF* 3. 654. Para la adivinación en filosofía, cf. F. Pfeffer, *Op. cit.* . Cf. etiam A. Bouché-Leclérq, *Histoire de la divination dans l'Antiquité* (París 1879-1882, reimpr. 1963) 29-91, y especialmente para Crisipo 61-62. Aristóteles afirma que los sueños son enviados por los démones, no por los dioses, estableciendo así una diferencia frente a los estoicos, ya que aquellos seres están más próximos a los hombres. *Arist. Div. Somn.* 2. 463 b 12.

das por los dioses y los démones a los hombres es donde se refleja la Providencia divina de la que hablan los estoicos<sup>14</sup>. Así es como aquéllos se dirigen a los mortales, cuyos mediadores son los démones, dada su proximidad a una esfera y a otra.

Lo cierto es que los estoicos supieron aunar su teología con todas las supersticiones populares<sup>15</sup> y la fe popular, hallando en el lenguaje humano un punto de apoyo. Esto es lo que sucede con los nombres de los dioses y con los ritos, donde veían una especie de mina científica en la que poder descubrir el conocimiento de la divinidad.

Es por ello por lo que los estoicos recurrieron, como las escuelas precedentes, a un lenguaje religioso-popular para designar a los seres que están a medio camino entre la esfera divina y la humana, indicándolos con el término δαίμονες. Lo encontramos en un pasaje de Diógenes Laercio<sup>16</sup> sobre la vida de Crisipo, quien hace mención del demon que ha sido asignado a cada individuo, el cual no ha de ser entendido como un ente extraño al hombre, puesto que de él depende su felicidad (εὐδαιμονία), en función de un εὖ δαίμων, o su desdicha (κακοδαιμονία) a consecuencia de un κακὸς δαίμων. Por tanto, hay que vivir κατὰ τὴν συμφωνίαν τοῦ παρ' ἐκάστῳ δαίμονος πρὸς τὴν τοῦ ὄλου διοικητοῦ βούλησιν, idea platónica de la posesión de un ser interior o demon, es decir, una especie de genio protector o guardián, el cual tiene συμπάθεια con el hombre y está pendiente de sus asuntos<sup>17</sup>.

Según Plutarco<sup>18</sup>, Crisipo supo distinguir a los démones de los dioses y de los hombres. No obstante, los estoicos reconocieron no sólo a los dioses, démones y hombres, sino también una cuarta categoría, los héroes, o sea, las almas de los muertos separadas de los cuerpos, remontándose así a la teoría arcaica de los pitagóricos antiguos<sup>19</sup>. De acuerdo con Aecio, existen héroes, unos buenos y otros malos<sup>20</sup>, en función del estado de la persona al morir. Tal distinción también la encontramos en Diógenes Laercio<sup>21</sup>, quien nos dice que los démones mantienen

<sup>14</sup> Cf., por ejemplo, SVF 2.1192.

<sup>15</sup> Aug. Civ. 6.9; cf. *etiam Tert. Nat.* 2. 9; Serv. *Ad Aen.* 8. 275. E. Elorduy, *Op. cit.* 294-295.

<sup>16</sup> 7. 87 = SVF 3. 4.

<sup>17</sup> D. L. 7. 151: ...τινας δαίμονας ἀνθρώπων συμπάθειαν ἔχοντας, ἐπόντας τῶν ἀνθρωπέων πραγμάτων. Cf. SVF 2.1104: ἀλλὰ φαύλους μὲν, ἔφη, δαίμονας οὐκ ἔμπεδοκλῆς μόνον ἀπέλιπεν, ἀλλὰ καὶ Πλάτων καὶ Ξενοκράτης καὶ Χρῦσιππος, ἔτι δὲ Δημόκριτος. Cf. SVF 2.1178. A estos δαιμονία φαῦλα se les echa la culpa de todas las desgracias por su actuación siempre premeditada.

<sup>18</sup> Plu. *De Iside et Osiride* 25. 360 e = SVF 2.1103.

<sup>19</sup> Pythag. 14 B 1a DK. Cf. S. S. Jensen, *Dualism and Demonology. The Function of Demonology in Pythagorean and Platonist Thought* (Munksgaard 1966) 62-64; M. Detienne, *La notion de démon dans le pythagorisme ancien* (Paris 1963) 58-68.

<sup>20</sup> SVF 2.1101 = *Aët.* 1.8.2: Θαλῆς Πυθαγόρας Πλατῶν οἱ Στωϊκοὶ δαίμονας ὑπάρχειν οὐσίας ψυχικὰς εἶναι δὲ καὶ ἥρωας τὰς κεχωρισμένας ψυχὰς τῶν σωμάτων καὶ ἀγαθοῦς μὲν τὰς ἀγαθὰς, κακοῦς δὲ τὰς φαύλας.

<sup>21</sup> D. L. 7. 151 = SVF 2. 1102: φασι δὲ εἶναι καὶ τινας δαίμονας ἀνθρώπων συμπάθειαν ἔχοντας, ἐπόντας τῶν ἀνθρωπέων πραγμάτων καὶ ἥρωας τὰς ὑπολειμμένας τῶν σπουδαίων ψυχὰς.

una συμπάθεια con los hombres y están al tanto de sus asuntos, mientras que los héroes son las almas de los hombres sabios (σπουδαίων) e ilustres, tras ver ascendido su rango.

Por el contrario, mayor dificultad presenta el pasaje de Sexto Empírico relativo a los estoicos<sup>22</sup>, quien no hace uso de la voz ἥρωες, pero sí afirma que si las almas sobreviven, ellas llegarían a ser iguales a δαίμονες (εἰ οὖν διαμένουσιν αἱ ψυχαί, δαίμοσιν αἱ αὐταὶ γίνονται). Mas para la doctrina estoica antigua las almas y los démones no son idénticos, pues, siguiendo a Aecio, los δαίμονες serían más bien entidades anímicas (οὐσίαι ψυχικαί), no almas propiamente dichas<sup>23</sup>.

No se puede dar una explicación exacta de por qué hallamos sólo en Crisipo la teoría sobre los démones y no en Zenón, el primer fundador de la Estoa, si bien conjeturamos que tal vez pudo haberlos tratado, pero no existen testimonios conservados que así lo acrediten. Lo que sí está claro es que la demonología formaba parte importante de la teología estoica.

Por otro lado, Crisipo emplea la doctrina de la συμπάθεια para explicar la armonía existente entre la esfera divina y la humana. En particular, conserva la visión de los démones del *Banquete* platónico, con el fin de indicar la conexión de dioses y hombres, la cual sólo puede ser mantenida gracias a algún ser intermediario que comporte las características de ambos.

Evidentemente los estoicos posteriores se remontaron a antiguas creencias populares y a sus predecesores a la hora de tratar el tema, aunque, en relación a ellos, enriquecieron con más teorías el ámbito de la demonología y de otros entes mediadores, habida cuenta de la relevancia de la cuestión de acuerdo con la época.

## II. POSIDONIO

Posidonio (135 a. C. - 50 a. C.), natural de Apamea y discípulo de Panecio, abarcó los más diversos temas: historia, geografía, meteorología, astronomía y mecánica. Al ser un sirio helenizado, constituye un puente de unión entre Oriente y Occidente, y como tal, se observa en su figura cierta inclinación hacia lo misterioso y lo místico, consecuencia directa de la cultura oriental que lo caracteriza, por lo que se hace en él más patente la creencia en los démones<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> S. E. M. 9.71 = SVF 2. 1105.

<sup>23</sup> SVF 2. 1102.

<sup>24</sup> Cf. F. Cumont, "Un mythe pythagoricien chez Posidonius et Philon", *RPh* (1919) 78-85; L. Edelstein, "The Philosophical System of Posidonius", *AJPh* (1936) 286-325; I. G. Kidd, "Philosophy and Science in Posidonius", *A&A* 24 (1978) 7-15; J. Kroll, "Die Religionsgeschichtliche Bedeutung des Poseidonios", *NJA* (1917) 145-157; M. Laffranque, *Poseidonios d'Apamée* (París 1964); F. Mora, "L'interpretazione della collettività divina in Strabone (X. 13) e la fenomenologia religiosa di Posidonio", *SMSR* 69, 17. 1 (1933) 7-20; A. D. Nock, "Posidonius", *JRS* 49 (1959) 1-15. Para la figura de Posidonio, cf. K. Reinhardt, "Poseidonius von Apameia", *RE* 22. 1 (Stuttgart 1954) cols. 557-826; E. des Places, *Syngeneia. La parenté de l'homme avec Dieu d'Homère a la patristique* (París 1964) 145-149.

Nuestro filósofo admitía cierto dualismo, inspirado en la concepción platónica-pitagórica. El universo aparece dividido en dos zonas, el mundo supralunar y el sublunar. Mientras que este último es terrestre y mortal, el otro es indestructible. El hombre se halla a medio camino entre lo perecedero y lo inmortal. Ahora bien, en el espacio que separa al hombre de la divinidad suprema están los démones, quienes actúan de intérpretes y con los que los mortales pueden entrar en comunicación.

Las almas también participan de esa naturaleza demoníaca, pues subsisten después de la muerte y habitan en la región sublunar. Son las “entidades anímicas” mencionadas por Aecio a la hora de referirse a Crisipo. Sin embargo, en su existencia terrena, a causa de su relación con el ámbito demoníaco, pueden manifestarse como seres independientes y divinos por su capacidad de separarse del cuerpo en el sueño y el éxtasis, llegando de este modo a adivinar el porvenir.

Acerca del demon propiamente dicho, parece ser que Posidonio sintió atracción por analizar el tema en una obra suya, de la que conocemos sólo el título por una referencia de Macrobio<sup>25</sup>, *Περὶ ἠρώων καὶ δαιμόνων*, donde incluso trataba la etimología del vocablo δαίμων, cuestión que en su momento suscitó ya el interés de Platón<sup>26</sup>. En tal fragmento se exponen todas las posibles raíces de las que se hace derivar el término, como la platónica de δαήμων, al ser una entidad capaz de conocer y revelar el futuro. Mas la voz δαίμων, ser provisto de una naturaleza dividida e ígnea, teoría propia del estoicismo antiguo, puede estar relacionada, por un lado, con el verbo δαίω, “brillar” (cf. καίω), en el sentido de δαήμων como brillante e ilustre, y, por otro, con el verbo δαίω, “dividir” (cf. δαίνυμι), es decir, ente dividido, separado del cuerpo (μεριζόμενος). En realidad, la etimología en sí resulta bastante compleja, ya que desde la antigüedad fue objeto de debate y, de hecho, actualmente existen diferentes opiniones, si bien se tiende a hacer derivar la palabra de δαίνυμι con el significado del que “reparte lotes de destino a cada individuo”<sup>27</sup>.

La concepción del demon en Posidonio varía respecto a la de los antiguos estoicos, ya que conecta con la socrática, pues se trata de una entidad interior del hombre<sup>28</sup>. Ellos no hablaban del δαίμων de esta manera, aunque mantienen que el

<sup>25</sup> Macr. *Sat.* 1. 23. 7: Nomen autem daemonum cum deorum appellacione coniungit aut quia di sunt δαήμονες, id est scientes futuri, aut ut Posidonius scribit in libris quibus titulus est *Περὶ ἠρώων καὶ δαιμόνων*, quia ex aethera substantia parta atque divina qualitas illis est, sive ἀπὸ τοῦ δαιομένου, id est καιομένου, seu ἀπὸ τοῦ δαιομένου, hoc est μεριζομένου.

<sup>26</sup> Pl. *Cra.* 398 b-c; *Phdr.* 246 e.

<sup>27</sup> Cf. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots* (París 1968-1980) s.v. δαίμων.

<sup>28</sup> Pl. *Ti.* 90 c. Para el trabajo de Posidonio sobre el *Timeo*, cf. J. Rist, *Stoic Philosophy* (Cambridge 1969) 206; E. A. Ramos Jurado, *Lo platónico en el siglo V p. C.: Proclo* (Sevilla 1981) 13-24; J. Dillon, *The Middle Platonists. A Study of Platonism* (Londres 1977) 110-112. Cf. etiam S. E. M., 7. 93; Plu. *De animae Procreatione in Timaeo* 1032 b; K. Reinhardt, *Op. cit.* 569.

hombre es en cierto sentido de origen divino<sup>29</sup>. La doctrina demonológica del filósofo la encontramos en Galeno<sup>30</sup>, quien transmite la siguiente cita literal:

“La causa de los sufrimientos, esto es, del desacuerdo y de una vida desdichada, está en no seguir en todo al demon interior, que es connatural y tiene una naturaleza semejante al que administra todo el mundo, sino que ellos (los hombres), decayendo, se dejan llevar algunas veces por uno inferior y animal, y sin poner los ojos en esto, ni en esos que mejoran la causa de los sufrimientos ni en los que tienen una correcta opinión sobre la felicidad y la armonía. Pues no ven que lo primero en ella es el no dejarse arrastrar en nada por el alma irracional, desgraciada y abandonada por los dioses (ὑπὸ τοῦ ἀλόγου τε καὶ κακοδαίμονος καὶ ἀθέου τῆς ψυχῆς)”.

El hombre perverso no sigue al demon que está en él (τῶ ἐν αὐτῷ δαίμονι), sino que en su lugar se deja influir por su lado perverso y de instinto animal e irracional (τῶ χείρονι καὶ ζῳώδει). Así el δαίμων aconseja al hombre, a la manera de un ángel guardián, el camino que debe seguir para alcanzar su felicidad y bienestar, noción que encuentra sus antecedentes en la teoría del demon de Sócrates<sup>31</sup>. Por tanto el motivo fundamental de la desgracia se debe buscar en el rechazo del hombre a seguir ese ser interior (el demon) que regula su vida.

Pohlenz llega a definir el demon de Posidonio de la siguiente forma: “son stoïcisme empêchait Posidonios d’admettre l’esprit immatériel. Le démon apparenté à l’esprit universel était pour lui une étincelle divine rayonnée par le soleil, la source de toute vie physique et spirituelle, et qui devait finalement y retourner”<sup>32</sup>. En definitiva, consiste en el “ser interior” de Platón<sup>33</sup>, ente independiente, cuya unión con el cuerpo es sólo pasajera. Su misión es la de guiar al individuo hacia la ansiada felicidad mediante la razón, por lo que éste debe rehusar todo comportamiento animal y no dejarse llevar por su lado irracional.

### III. EPICETETO

Las posibilidades demonológicas del estoicismo de época imperial son desarrolladas ampliamente por Epiceteto de Hierápolis<sup>34</sup>, discípulo de Musonio Rufo, el

<sup>29</sup> SVF 1. 537: “Somos una raza derivada de ti” (Zeus).

<sup>30</sup> *De placitis Hippocratis et Platonis* 5. 469-476 pp. 448, 15, edición de I. Müller (Leipzig 1874). SVF 3. 460.

<sup>31</sup> Para bibliografía sobre el tema cf. A. Patzer, *Bibliographia socratica* (Munich 1985). Cf. I. Rodríguez Moreno, “La cosmovisión demonológica de Sócrates”, *Anales de la Universidad de Cádiz* 9-10 (1992-1993 [Cádiz 1994]) 101-114.

<sup>32</sup> M. Pohlenz, *La liberté grecque. Nature et evolution d’un idéal de vie* (París 1956) 177.

<sup>33</sup> *Ibidem* 119.

<sup>34</sup> Cf. A. Jagu, “La religion d’Épictète”, *R & T* (1946) 5-16; A. Bonhöfer, *Epiktet und die Stoa* (Stuttgart 1890); E. Cizek, “Épictète et l’heritage stoicien”, *Stud Clas.* 17 (1975) 71-87; E. G. Gulin, “Die Religion Epiktets und die Stoa”, *Commentationes philologicae in honorem professoris emeriti J. A. Heinke* (Helsingfors 1926) 32-47; J. P. Hershbell, “The Stoicism of Epictetus: Twentieth Century Perspectives”, *ANRW* 36. 3 (1989) 2148-2163; R. Laurenti, “Musonio e Epicteto”, *Sophia* 34 (1966) 317-335.

cual no escribió nada, sino que su pensamiento lo conocemos de la mano de un seguidor suyo, Arriano.

La teología de Epicteto, bien se encuentre conectada o no con el cristianismo, se caracteriza por la presencia de un dios providente o Zeus, quien a su vez proporciona al individuo un guardián o genio custodio, siempre alerta, tanto de día como de noche<sup>35</sup>:

“¿Alguien te dice esto, que posees igual poder que Zeus? Mas no por eso le puso a cada uno como custodio su propio demon y le encomendó vigilarlo, y éste no debe dormir ni se deja engañar. ¿Pues a qué otro guardián mejor y más cuidadoso podría haber confiado a cada uno de nosotros? De esta manera, cuando corráis las puertas y hagáis la oscuridad dentro, acordaos de no decir que estáis solos, pues no lo estáis, sino que Dios está dentro<sup>36</sup> y vuestro demon también. ¿Qué necesidad tienen ellos de luz para ver qué hacéis?”.

Tal demon es para él un modelo que hay que imitar, si bien en circunstancias fatales no parece ser un consuelo<sup>37</sup>. No obstante, precisamente a él es a quien debemos obedecer y, al mismo tiempo, confiarle todo<sup>38</sup>, ya que se trata de la emanación de Zeus mismo, de cuyos designios es el mensajero. En consecuencia, llega a ser en un alma estoica las reglas y la medida de todas las cosas. Así Epicteto llega a pronunciar una verdadera frase sentenciosa<sup>39</sup>:

“Consulta cuidadoso ‘conócete a ti mismo’, interroga a tu demon y sin Dios no emprendas nada”.

Estos seres demoníacos lo ocupan todo y para demostrarlo, Epicteto hace uso de una máxima, ya bien conocida en toda la antigüedad griega<sup>40</sup>:

“Todo está lleno de dioses y démones”.

<sup>35</sup> Epict. 1. 14. 12-14.

<sup>36</sup> Cf. Cic. *Tusc.* 1. 30; Sen. *Epist.* 41: Prope est a te deus; tecum est; intus est.

<sup>37</sup> 4.1.109.5: "...se quejaban del demon...", en el sentido de que éste es el responsable de su desdicha.

<sup>38</sup> 4.4.39.4: "Hay un camino para la serenidad (...), el apartamiento de lo que no depende del albedrío, el no considerar nada propio, el entregar todo al demon, a la Fortuna, poner a éstos por cuidadores de estas cosas, a los que ya puso Zeus..."

<sup>39</sup> 3.22.53.2. Sólo en este caso Epicteto usa para el genio o divinidad interior de cada uno el neutro sustantivo τὸ δαιμόνιον, para aludir a un ser indeterminado que nos indica los designios de la divinidad suprema ante ciertas circunstancias de nuestra vida. Cf. *etiam* Ceb. 24. 3. 5; 30. 1. 3; 31. 3. 3; 31. 5. 1; 32. 5. 1; 33. 2. 2.

<sup>40</sup> 2. 13. 16. 1. Cf. Corn. *ND.* 75. 2; Sen. *Epist.* 24. 18; D. L. 1. 27; Tales 11 A 23 DK; Heraclit. 22 A 1 DK; Democr. 68 a 78 DK (edición de H. Diels-W. Kranz, *Die fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch.* Zurich-Hildesheim 1985). Cf. *etiam* Epict. 1. 14. 12; 3. 24. 11: "Todo está lleno de amistades, primero de dioses, luego también hombres, por naturaleza unos con otros emparentados". Cf. 2. 1. 18; 3. 13. 15; 1. 19. 11-15.



De todos estos testimonios se puede desprender que Epicteto sólo considera existentes a estos démones como seres buenos, los cuales no viven fuera, sino dentro de los hombres. La razón humana, parte de la divina<sup>41</sup>, es identificada con el Genio o demon bueno que acompaña a todo individuo desde su nacimiento en calidad de protector, de acuerdo con la creencia tradicional griega<sup>42</sup>.

Otra de las entidades intermedias entre el hombre y Dios, aludida en el pensamiento de Epicteto, es la del ἄγγελος, nuncio noble de la divinidad<sup>43</sup>. Sin embargo, el término es empleado para calificar un cargo sacerdotal en los misterios: κύριος ἄγγελος καὶ κατάσκοπος καὶ κήρυξ τῶν θεῶν<sup>44</sup>. Dicho título también es susceptible de ser aplicado a la figura del filósofo cínico, en cuanto predicador de la verdad en lo concerniente al bien y al mal, como embajador de Dios, habida cuenta de la misión evangelizadora acerca de la distinción entre los males y los bienes<sup>45</sup>:

“Así pues, bien dispuesto, no puede con esto contentarse el cínico de verdad, sino que debe saber que como mensajero de Dios ha de ser enviado también a los hombres para mostrarles acerca de lo bueno y lo malo que andan errantes y en otro lugar buscan la esencia del bien y del mal dónde no está pero no piensan dónde está, y, como Diógenes, llevado ante Filipo después de la batalla de Queronea, les muestra ser su espía”.

Con todo ello Epicteto deja ver su admiración por la indiferencia manifestada por los cínicos para con los bienes externos<sup>46</sup>.

En suma, tales son los aspectos que configuran el pensamiento teológico de Epicteto, quien se va a caracterizar, respecto de los estoicos antiguos y de los de su época, por un tono más religioso, más solemne, que le lleva a personificar a la divinidad<sup>47</sup>. Él defiende la existencia de Dios, o dioses, como un buen rey, un buen padre<sup>48</sup>, que se ocupa de todos nosotros, sus hijos, en todos los momentos y de una manera continua<sup>49</sup>. Dios es la inteligencia dispersa en el mundo. Es el principio immanente de “simpatía” que une todas las realidades. Nuestros cuerpos y almas participan de esa unidad. El hombre, por su espíritu, está más cercano a Él, en lo

<sup>41</sup> 1. 14. 6 ; 2. 8. 11: “Tú eres una chispa divina”.

<sup>42</sup> Cf. M. Heinze, *Der Eudemonismus in der Griechischen Philosophie* (Leipzig 1883) I. p. 15; Sen. *Epist.* 41. 2: “Sacer intra nos spiritus sedet, malorum bonorumque nostrorum observator et custos”. Para Apuleyo, *Socr.*, 16, es el Genio personal. Cf. Sen. *Vit. beat.* 20. 4: “Nihil opinionis causa, omnia conscientiae faciam”.

<sup>43</sup> Epict. 3. 1. 38.1.

<sup>44</sup> 3. 22. 38. 2; 3. 22. 69. 7.

<sup>45</sup> 3. 22. 23. 1.

<sup>46</sup> M. J. Lagrange ( “La philosophie religieuse d’Épictète et le christianisme”, *RBi* 9 (1912) 5-11; 192-212, especialmente 207), respecto al cínico como heredero y embajador de Dios, se pregunta: “Ne dirait-on pas que la philosophie insiste sur cette classe d’hommes voués au bien religieux et moral de l’humanité, pour rivaliser avec l’apostolat chrétienne?”.

<sup>47</sup> Τὸ δαίμόνιον, cf., por ejemplo, 3. 1. 37. 6; *Ench.* 11. 11.

<sup>48</sup> 1. 6. 40; 1. 3. 1.

<sup>49</sup> 3. 24. 3; 1. 3. 3; 1. 9. 6. Cf. Sen. *Epist.* 95. 52.

que a la jerarquía de seres se refiere, ya que es poseedor de un alma que se encuentra ligada a Dios como parte y fragmento de su ser, quien recibe cada uno de sus movimientos. Cuando el hombre muere, cada una de las partes que lo componen retorna a los elementos de donde salió. A su vez, Dios está acompañado de un séquito constituido por démones y mensajeros divinos o ἄγγελοι. Los démones son enviados a cada individuo por el Ser supremo en calidad de guía o protector, genio personal, para comunicar su voluntad ante las circunstancias decisivas de la vida, mientras que los ἄγγελοι, entidades semidivinas concretas, transmiten a los hombres los bienes y los males, al tiempo que es empleado como un título conferido en especial a todos los seguidores del cinismo como nuncios de la verdad, corriente por la que Epicteto demuestra una gran admiración<sup>50</sup>. Ciertamente, por sus concepciones religiosas, nuestro filósofo ha desatado una polémica en torno a su pertenencia al cristianismo, si bien esta cuestión queda aún abierta a discusión.

#### IV. MARCO AURELIO

Marco Aurelio concedía a su filosofía un profundo carácter religioso. También él va a poner el acento en la afirmación de la divina Providencia y de la sabia ordenación del universo, así como en las estrechas relaciones entre el hombre y Dios y el deber de amar a nuestros semejantes<sup>51</sup>.

El Emperador exigía un cumplimiento puntual en los ritos del culto panteísta, considerado como un deber de todo buen ciudadano, lo que explica, en cierto modo, las persecuciones contra los cristianos bajo su reinado, de acuerdo con las obligaciones culturales del Estado. Manifiesta una clara predisposición a romper con el materialismo del estoico. Distingue en el hombre tres constituyentes<sup>52</sup>:

- a) σῶμα o cuerpo, instrumento de sensaciones (αἰσθησεις).
- b) ψυχή o alma, residencia de pasiones e inclinaciones (ὄρμαί)<sup>53</sup>.
- c) νοῦς o intelecto, responsable de los juicios (δόγματα), diferente a la materia.

El νοῦς humano ο τὸ νοερόν procede del τὸ νοερόν del universo. Es un ἀπόσπασμα de Dios<sup>54</sup>, es τὸ ἡγεμονικόν<sup>55</sup>, el cual guarda tres relaciones esenciales,

<sup>50</sup> Cf. 3. 22.

<sup>51</sup> *Med.* 7. 22; 26. Cf. E. Asmis, "The Stoicism of Marcus Aurelius", *ANRW* 36. 3 (1989) 2228-2252; G. Loisel, *Marcoaurelia, doctrine néoplatonisme de vie religieuse, morale et sociale, exposé et explique d'après le manuel de l'empereur Marc-Aurèle* (París 1928).

<sup>52</sup> *Med.* 3. 16; 12. 3.

<sup>53</sup> Cf. G. Cortassa, "Marco Aurelio e il destino dell'anima", *RFIC* 107 (1979) 420-438.

<sup>54</sup> *Med.* 5. 27: "Vive con los dioses el que muestra siempre su alma satisfecha con ellos, con lo que le ha tocado en suerte y hace cuanto quiere el demon que a cada uno Zeus le ha concedido como protector y guía, un pedazo de sí mismo".

<sup>55</sup> *Med.* 12. 1. 2. 1.

con los dioses, con los seres humanos y con las cosas no racionales, a saber, el cuerpo y el resto del alma. Sus funciones son la piedad, justicia y libertad o auto-control.

Ahora bien, el νοῦς es denominado δαίμων<sup>56</sup>, concedido por Zeus a cada individuo en calidad de guía y protector, al que es preferible servir<sup>57</sup>. Consiste en una emanación de la divinidad, de cuya actividad depende nuestro poder<sup>58</sup>. Mas todo aquel que desobedezca los imperativos del δαίμων interior, en definitiva, los de la razón, actúa de manera irracional e impía<sup>59</sup>, resultando así que la inmoralidad es impiedad<sup>60</sup>. Siempre es conveniente vivir conforme a los dioses, lo cual sólo lo hace el que sigue los preceptos del destino y obra según el agrado de su demon<sup>61</sup>. Quien actúa de esta manera, alcanzará la ansiada felicidad, producto de un genio bueno (ἀγαθὸς δαίμων)<sup>62</sup>, si bien, según Marco Aurelio, hay quienes se valen de él para su fechorías mediante el engaño<sup>63</sup>.

Marco Aurelio reconoce clara y explícitamente la influencia de Sócrates al mencionar a ese δαίμων interior<sup>64</sup>, el intelecto, que ha de ser apartado de las afectaciones sensoriales. Asocia sensación, αἴσθησις, con el cuerpo y las afecciones con el placer y el dolor<sup>65</sup>.

El Emperador, además, se plantea la cuestión de qué es lo que puede guiarnos, cuya respuesta la halla en la filosofía<sup>66</sup>. Ésta preserva de toda violencia y pasión al genio que está en nosotros, y lo conserva puro<sup>67</sup>, exento de imaginaciones, injusticias y mentiras<sup>68</sup>. Sólo él guía a los mortales, al tiempo que también se somete a los dioses. Así, domina tanto el placer como el dolor, no hace nada irreflexivamente, deja a un lado toda mentira e hipocresía y se mantiene al margen de la acción de otros démones, aceptando todo cuanto nos ocurre y con ello nuestro destino, en tanto procedente del mismo origen. Ha de esperar la muerte con ánimo alegre, ya que ésta no es más que la separación de los elementos de que consta todo ser vivo.

<sup>56</sup> *Med.* 3. 3; V. 27.

<sup>57</sup> *Med.* 2. 13: "...Ser para el demon que lleva dentro y servirle".

<sup>58</sup> *Med.* 5. 27.

<sup>59</sup> *Med.* 3. 7; 5. 10.

<sup>60</sup> *Med.* 9. 1.

<sup>61</sup> *Med.* 12. 3; 2. 8.

<sup>62</sup> *Med.* 3. 12; 3. 16; 8. 17.

<sup>63</sup> *Med.* 10. 13. 1. 8.

<sup>64</sup> *Med.* 3. 6. Cf. I. Rodríguez Moreno, *Art. cit.* 101-114.

<sup>65</sup> *Med.* 3. 16; 12. 1.

<sup>66</sup> *Med.* 2. 13.

<sup>67</sup> *Med.* 3. 6; 8. 45. Cf. 12. 19: "Entérate pues de que tienes algo en tu interior más poderoso y divino que lo que provoca tus pasiones y te maneja una sola vez por todas".

<sup>68</sup> *Med.* 3. 16: ... τὸν δὲ ἔνδον ἐν τῷ στήθει ἰδρυμένον δαίμονα μὴ φύρειν μηδὲ θορυβεῖν ὄχλω φαντασιῶν, ἀλλὰ ἴλεων διατηρεῖν, κοσμίως ἐπόμενον θεῶ, μήτε φθεγγόμενόν τι παρὰ τὰ ἀληθῆ μήτε ἐνεργούντα παρὰ τὰ δίκαια.

Nuestro filósofo llega a compararse a sí mismo con un sacerdote, que ejecuta los ritos de ese δαίμων interior<sup>69</sup>. El intelecto es un refugio mejor que el campo, el mar o las montañas, donde él puede renovarse y obtener paz.

Por esta doctrina demonológica Marco Aurelio se acerca mucho a la espiritualidad platónica. El principio de simpatía en el universo implica el origen divino del hombre, el cual, por su parte, se encuentra asociado a la presencia de Dios bajo la figura del demon<sup>70</sup>, quien vigila a la persona no desde fuera, sino desde dentro de uno mismo, al igual que el de Sócrates. Dicha deidad mantiene una postura contraria a la cosmovisión del platonismo medio, en función de la cual las personas están atendidas por divinidades externas a ellas<sup>71</sup>. Lo cierto es que tanto en un caso como en otro va a estar siempre en vela, en favor del individuo, en los momentos más decisivos.

## CONCLUSIÓN

A lo largo del estoicismo antiguo y medio sólo hemos observado cierta referencia a los démones en dos filósofos, Crisipo y Posidonio. Ambos comparten prácticamente la misma visión respecto a dichos entes, ya que constituyen seres interiores del individuo, de acuerdo con los cuales va a estar su felicidad o su desgracia. De ellos, además, depende todo lo relacionado con la mántica y el arte de la adivinación, definidas como el conocimiento contemplativo de las señales divinas y demónicas. Sin embargo, Posidonio presenta una variante en cuanto a los démones, pues para él no son las entidades anímicas atribuidas a los anteriores estoicos, sino más bien seres independientes del alma, de suerte que se acerca más con su teoría al platonismo, mientras que el estoicismo antiguo, cuya figura más representativa es Crisipo, se remonta en el terreno demonológico al pitagorismo, con su doctrina de los démones y los héroes como almas.

Estos filósofos, al igual que los estoicos posteriores, recurren a una terminología popular y a una creencia ampliamente difundida en la época, lo cual ha de entenderse como el intento de aproximación por parte del estoicismo a la religión del pueblo, a pesar de que Posidonio le añade un interés personal, puesto que le dedicó al tema una obra específica, desgraciadamente perdida, *Περὶ ἠρώων καὶ δαιμόνων*, donde tal vez se encontraba lo suficiente para demostrar que el alma se transformaba en un demon y habitaba en las partes altas de la atmósfera<sup>72</sup>. Fue Posidonio el que abrió las puertas a una demonología más sistemática.

<sup>69</sup> *Med.* 3.4;7.

<sup>70</sup> Séneca, *Epist.* 41. 2, admite la presencia de un demon que nos advierte sobre las malas y buenas acciones. Cf. P. Grimal, "La religion des stoïciens, de Sénèque à Marc Aurèle", *Religion, superstition y magia en el mundo romano* (Cádiz 1985) 35-48. Tal deidad conecta también con Posidonio, frag. 417 (*Die fragmente/Erläuterungen*, edición de W. Theiler, Berlín 1982). Cf. J. Rist, *Op. cit.* 265-272.

<sup>71</sup> Plutarco, *De genio Socratis* 591 e, dice que la mente (νοῦς) es un δαίμων externo a la persona.

<sup>72</sup> S. E. M. 9. 71. 4.

Finalmente, la Estoa, dentro del aspecto religioso, se caracteriza por un panteísmo materialista, donde Dios es una entidad providente en su mayor grado, presente en la materia misma, al tiempo que está acompañado de un séquito integrado por démones y ἄγγελοι, figuras éstas últimas que aparecen en el estoicismo imperial y que constituyen los mensajeros divinos, transmisores directos de la voluntad divina a los hombres, como entes externos a los mismos. Frente a ellos, están los δαίμονες, seres intermedios, que también llevan a los mortales los designios de Dios y les revelan las buenas y malas acciones, pero como figuras internas al individuo, las cuales han sido asignadas desde el nacimiento por Zeus, según se rastrea, sobre todo, en Epicteto y Marco Aurelio. Tal concepción demonológica ahonda sus raíces en los primeros estoicos y habría que retrotraerla al pensamiento de Sócrates, quien se veía poseído por un δαίμων οὐ τὸ δαιμόνιον, que le aconsejaba y orientaba sobre los hechos más significativos de su vida, en calidad de espíritu protector o la voz de la conciencia misma, producto de una experiencia personal e inspirador de un auxilio oportuno, en una palabra, la Providencia divina.