

LA COSMOVISIÓN DEMONOLÓGICA DE SÓCRATES

Inmaculada RODRÍGUEZ MORENO

Universidad de Cádiz

La vida de Sócrates está marcada por acontecimientos realmente peculiares, algunos de los cuales son sin duda extraños. Fue uno de los hombres del gran siglo de Pericles, un siglo aún entre la oralidad y la escritura, eligiendo la primera de ellas, de ahí que no tengamos a nuestro alcance ningún testimonio directo del pensamiento o de las acciones de Sócrates. Todo lo que sabemos de él se lo debemos a Platón, Aristófanes, Jenofonte, etc⁽¹⁾, quienes se dedicaron a guardar para la posteridad su recuerdo, descubriendo su personalidad a través de las conversaciones que con él mantuvieron. Sin embargo, se ignora hasta qué punto refleja la realidad, cuestión aún hoy muy debatida.

Sócrates era visto en su tiempo por algunos como un hombre escéptico ante la existencia de los dioses. Ello vendría a explicar el que fuera acusado de no rendir culto a los dioses del Estado, y de introducir, a la vez, prácticas religiosas innovadoras.

La teología socrática es bastante compleja, pues, en unas ocasiones, nuestro filósofo habla de "Dios" y, en otras, "el dios" o "los dioses". Hay quien piensa⁽²⁾ que Sócrates tenía una concepción monoteísta, y Dios sería una especie de *Espíritu*; lo divino (τὸ θεϊκόν) sería algo que estaría en conexión con la esfera humana, e incluso se manifestaría en otros entes, pero siempre dentro de un límite, y, en cierto modo, deja paso a la concepción de un Ser único que condensa en su interior toda la omnipotencia divina. Evidentemente, ello no significaría en absoluto que desdeñara a los dioses de la ciudad, sino que creía en un Panteón, por ejemplo el olímpico, y además en un Dios único, superior y perfecto, pero no habría que entenderlo como el monoteísmo de la doctrina cristiana. De hecho, tomaba parte en las ceremonias del

(1) Cf. TAYLOR, A.E., *El pensamiento de Sócrates*, México, 1961, pp. 13-29.

(2) Cf. GOMEZ ROBLEDO, A., *Sócrates y el socratismo*, México, 1966, pp. 114-115.

culto público. Sin embargo, no fue bien comprendido por sus conciudadanos, incompreensión ésta que le costó su vida. El pueblo no hacía distinción, dentro del ámbito divino, entre la unidad y la pluralidad, aunque en el fondo se tendía a un *Dios Único*, noción que la filosofía pretendía reflejar. Por encima de todos los dioses tradicionales, semiperfectos y antropomórficos, a los que la ciudad rendía culto, se encontraría el dios perfecto en el mayor grado, omnisciente y eterno.

En efecto, Sócrates es acusado de negar a los dioses de la ciudad, de introducir nuevas divinidades y corromper a la juventud⁽³⁾. No obstante, se afana especialmente en dejar bien patente su respeto por la divinidad y su sometimiento a su voluntad⁽⁴⁾.

La segunda acusación es la que más nos llama la atención, con la introducción de nuevas divinidades o "démones", entendidos éstos como entidades de naturaleza divina o semidivina, a los que considera como hijos bastardos de los dioses, engendrados con simples mortales o ninfas: εἰ δ' αὖ οἱ δαίμονες θεῶν παῖδες εἰσιν νόθοι τινὲς ἢ ἐκ νυμφῶν ἢ ἐκ τινῶν ἄλλων ὧν δὴ καὶ λέγονται. Realmente el filósofo alega, en defensa propia, que resultaría un tanto absurda la creencia en los hijos de los dioses y no en los propios dioses, como ya estudiaremos más adelante.

Sócrates pretendía la educación de la humanidad. La religión griega no aportaba precisamente una orientación para la conducta moral en la vida, principal objetivo de la doctrina socrática. Él buscaba, mediante el pensamiento racional, una respuesta al modo en que debemos vivir⁽⁵⁾. No es un ateo, no rechaza la religión popular y, en cierta manera venera a los dioses de la ciudad. Simplemente fue mal comprendido, ya que tan sólo buscaba el bien, y son los dioses los que mejor conocen lo bueno⁽⁶⁾. No diferencia entre "los dioses" y "el dios". En definitiva, defendía una interiorización de la religión griega.

Por otra parte, para el filósofo en cuestión, era primordial la vinculación de la religión con las divinidades vernáculas. Así, Platón⁽⁷⁾ expone que la ciudad ideal ha de ser fundada sobre la base de ciertos cultos. La religión socrática hay que considerarla como un fenómeno íntimo y personal, sin dogmas fijos y natural, sin supersticiones. Ve con buenos ojos a todo aquel que cumpla con sus deberes religiosos y consigue la benevolencia de los dioses. Sólo él conoce las maneras de honrar a los dioses y exteriorizar un sentimiento piadoso y justo para con los mismos. Era una religión

(3) PLATO, *Ap.*, 24 c: Σωκράτης φησὶν ὀδικοῦν τούτους τε νέους διαφθεῖροντα καὶ θεοὺς οὐκ ἢ πόλις νομίζειν οὐ νομίζοντα, ἕτερα δὲ δαιμόνια καινά.

(4) Cf. *Ap.*, 26 c - 28 a; 30 a.

(5) Cf. NESTLE, W., *Historia del espíritu griego. Desde Homero hasta Luciano*, Barcelona, 1962, pp. 176-178.

(6) Cf. XENOPHON, *Mem.*, 1, 3, 2.

(7) PLATO, *Lg.*, 8, 848 d, 1-4: "En cada una de las doce aldeas hay que reservar un espacio para el ágora y los santuarios de los dioses y démones que siguen a los dioses, bien sean algunas divinidades del lugar de Magnés, bien templos de otras antiguas que se guarden en la memoria". En la colonización no se podía fundar de nuevo sin recordar a los venerables genios del lugar, a los dioses que servían para santificar la tierra. A los dioses de la ciudad, a los de la tierra, a los démones y a los héroes, a todos hay que honrar, según la doctrina socrática (Cf. *Lg.*, 4, 717 a - e.) y, en especial, a los santuarios e imágenes que son herencia de los antepasados, a los cuales debemos todo. Cf. ROHDE, E., *Psique. La inmortalidad del alma entre los griegos*, Madrid, 1942, pp. 117-156.

sincera, auténtica⁽⁸⁾. Antonio Tovar⁽⁹⁾ señala que la religión de Sócrates es producto también del proceso dialéctico. En este sentido, la piedad para con los dioses no reside en los ritos establecidos, sino en el no poco profundo conocimiento de las fórmulas y los ritos⁽¹⁰⁾. Sócrates sabía que él era el único que podía valorar la intención y el contenido moral de los sacrificios.

El monoteísmo que observamos en la *Apología* platónica⁽¹¹⁾ es sólo aparente. Ese "dios" mediador entre Sócrates y los atenienses, que le muestra su misión, es el *δαίμων*, o mejor dicho τὸ δαίμόνιον, el que da órdenes para que las transmita, dios providente, misterioso, que advierte a los humanos, ése es el dios de Sócrates. Él creía en la existencia de su "demon" interior que le aconsejaba cómo debía actuar ante una determinada situación. El "demon" socrático cuenta con diversos testimonios antiguos que iremos mostrando a lo largo de nuestra exposición.

El hombre se siente iluminado por esa inspiración mediadora, que mantiene cierto equilibrio entre él y los dioses. La creencia tradicional en los *δαίμονες* como "espíritus" intermedios arranca ya de época primitiva. *Δαίμων*, entre algunos presocráticos, no era más que un genio propio, un conjunto de disposiciones personales. Los demonios eran seres indefinidos, que llegaron a ocupar un lugar determinado, cuando se estableció una jerarquía entre los seres divinos y semidivinos. Al *δαίμων* se le identificaba, en un principio, con el destino o con una divinidad cualquiera, aunque también podría hacer referencia a otra inferior. Sin embargo, el vocablo *δαίμόνιον* era para los griegos todo lo que tenía un cierto carácter fatal, sobrehumano, extraordinario, o sea, todo lo que quedaba al margen de su conocimiento o de su experiencia empírica.

El término en sí presenta cierta complejidad y carecía de un significado preciso. A través de los testimonios socráticos se deja ver esa falta de claridad del concepto, así como esa misteriosa acepción. Platón hace el intento de explicar la verdadera etimología del vocablo⁽¹²⁾, al ponerlo en relación con los *δαίμονες*, "los que saben", es decir, las almas de los muertos ilustres.

Entre los pitagóricos, los *δαίμονες* eran seres que vagaban por el aire junto con los héroes, teoría que arrancaba de la creencia popular. Además, fueron ellos los primeros en establecer una escala jerárquica entre los diversos demonios y héroes, concepción que también la hallamos en Platón⁽¹³⁾.

Algunos filósofos presocráticos utilizan la palabra con el valor de "divinidad" (Tales)⁽¹⁴⁾, pero al mismo tiempo puede designar al genio que se oculta en nosotros y determina el carácter (Heráclito)⁽¹⁵⁾, limitando de este modo lo que hay de divino en

(8) Cf. XENOPHON, *Mem.*, 4, 6, 2-4.

(9) Cf. TOVAR, A., *La vida de Sócrates*, Madrid, 1947, pp. 149-150. Son magistrales las observaciones de Tovar en su libro ya clásico sobre la religiosidad de Sócrates, pp. 145-173.

(10) XENOPHON, *Mem.*, 4, 6, 3-4.

(11) Cf. PLATO, *Ap.*, 35 d, 37 e, 40 b, 42 a; XENOPHON, *Ap.*, 13.

(12) PLATO, *Cra.*, 397 e - 398 c.

(13) PLATO, *R.*, 3, 392 a; 4, 427 b, 6 -9; *Lg.*, 7, 818 c; *Smp.*, 202 d - e.

(14) Cf. TALES 11 A 1 DK; 11 A 23 DK.

(15) HERACLITUS 22 B 119 DK; EPICHRMUS 23 B 11 DK.

estos δαίμονες. Así, el δαίμων era un genio personal, un modo de ser, del que dependía la conducta humana, cuya residencia va a ser el alma⁽¹⁶⁾.

Sócrates también se asignó a sí mismo un demon, pero no lo identificó con su carácter o con el destino propio de cada uno, sino que se trataba de un ser independiente que simplemente le aconsejaba y le guiaba en su conducta. Era un ser interior, más bien producto de una interiorización de la inspiración divina, que se manifestaba en los oráculos y le ponía en conexión directa con la divinidad.

El "demon" ha sido calificado como una especie de genio personal, "divinidad" que Meleto no ha incluido en su acusación. Bien es obvio que no afectaba para nada al Panteón divino helénico. No ha sido considerado una entidad concreta, sino como algo indefinido, con una naturaleza divina o demoníaca (θεῖον τι καὶ δαιμόνιον); otras veces se refiere a una "señal de Dios" (τὸ τοῦ θεοῦ σημεῖον) y otras como una "voz" (φωνή τις γυνομένη).

Una característica a resaltar de esa voz, a juzgar por las evidentes palabras de Sócrates, es que se muestra como un espíritu disuasor ante lo que va a hacer⁽¹⁷⁾. Interviene en su vida no en sentido positivo, sino negativo. Es una voz o señal de carácter prohibitivo, o como dice Platón, un "prohibición divina" (δαιμόνιον ἐναντίωμα)⁽¹⁸⁾. Todas sus advertencias son dadas en forma de prohibiciones y con su silencio expresa su aprobación. Tales prohibiciones del demon socrático son como los mandamientos del Antiguo Testamento, precisamente por su carácter moral y negativo.

Ese demon pertenecía a su propio patrimonio personal, no podía ser compartido, aunque sí podía aconsejar a los amigos por medio de él⁽¹⁹⁾. Es una fuerza interior y poderosa. Según declara Tovar⁽²⁰⁾: "El demonio⁽²¹⁾ es el que rodea al hombre de un mundo mágico y de encanto, con voces interiores y gritos en las selvas, con terrores y grandeza. Sin demonios, todos los conflictos se reducen a tramas de comedias burlescas".

Nestle interpreta al "demon" o "voz interior" de la siguiente manera⁽²²⁾: "Lo más correcto será ver en ese rasgo místico la expresión de una absoluta seguridad instintiva frente a cosas que le son esencialmente extrañas y acciones incompatibles con su ser". A esa voz le añade, además, un aspecto irracional. No obstante, el filósofo guarda siempre su fe en la providencia: "Los dioses no se despreocupan nunca de los problemas de los hombres buenos"⁽²³⁾. Se han sugerido, además, otras interpretaciones. Hay

(16) Cf. DEMOCRITUS, 68 B 171 DK. Platón, en *Ti.*, 90 a, alega que el demon que habita en cada uno es la facultad suprema.

(17) Cf. PLATO, *Ap.*, 31 d 3-4: ἄει ἄποτρέπει με τοῦτο ὃ ἂν μέλλω πράττειν, προτρέπει δέ οὐποτε.

(18) Cf. PLATO, *Alc.*, 1, 103 a, 5.

(19) Cf. PLATO, *Thg.*, 129 a - e.

(20) TOVAR, A., *op. cit.*, pp. 264-265.

(21) La traducción del término griego δαίμων, como ya venimos insistiendo, a "demonio" no es la más adecuada. La más correcta, en nuestra modesta opinión, sería la de "demon", dadas las connotaciones positivas y negativas, y no "demonio", el cual ha sido interpretado como un ser maligno a partir de la creencia judeo-cristiana.

(22) NESTLE, W., *op. cit.*, p. 178.

(23) PLATO, *Ap.*, 41 c 8 - 41 d 2.

quien opina que se trata de un fenómeno patológico, debido a alucinaciones de ataques de catalepsia, hecho éste realmente absurdo. Tampoco ha de ser interpretado como la voz de la conciencia moral⁽²⁴⁾, por dos razones: en primer lugar, porque formula todos sus mandatos en forma de prohibiciones, y en segundo porque la conciencia intenta razonar todos sus preceptos, tanto los negativos como los positivos. La voz demoníaca era, para Sócrates, "la forma interior y personal que revestía para él la Providencia"⁽²⁵⁾. Esta interpretación viene a indicar que Dios o los dioses cuidan de los hombres. Es la *πρόνοια* griega. Su misión es avisar o detener a tiempo a quien se precipite a su perdición. Ésta es la razón por la que todos los preceptos de la voz son prohibitivos, para guiar al hombre por el buen camino y alejarlo del peligro.

En definitiva, Sócrates estaba inspirado por un *δαίμων*, o como él lo llama, un signo divino o demoníaco (*θεῖόν τε καὶ δαιμόνιον σημεῖον*). Su vida, su carácter, su doctrina o sus acciones se explicaban de este modo. Era un principio divino que le indicaba lo correcto de su actuación, inspiración proveniente desde lo alto, verdadera y divina, y que le servía de punto de conexión con Dios. Esa señal le guía por el camino de la filosofía, relegando toda actividad política.

Son diversos los testimonios referentes al demon socrático. Por nuestra parte, vamos a exponer algunos de los más destacados, comenzando por dos de sus principales discípulos: Jenofonte y Platón⁽²⁶⁾.

I. El demon socrático en Jenofonte.

Los *Memorabilia* y la *Apología* de Jenofonte, las dos obras más importantes que sirven de reflejo de la relación de este autor con el maestro, son poco fiables en cuanto a la historicidad⁽²⁷⁾. La relación entre Sócrates y Jenofonte no fue demasiado duradera ni fuerte. Parece ser que Jenofonte estuvo unos pocos años con él, cuando aún era muy joven. En torno al 401 a.C., parte a la expedición relatada en la *Anábasis* y ya no volvió a verle más. De hecho, hay quien no lo reconoce en la categoría de discípulo suyo, pues no tardó en abandonarle para participar en la campaña emprendida por el príncipe persa Ciro contra Artajerjes. Sus obras socráticas fueron escritas algún tiempo más tarde.

En los *Memorabilia* el autor pretende mostrar a un Sócrates totalmente patriótico y justo, que cumplía con sus sacrificios a los dioses. Sin embargo, pese a su intención, el retrato de Sócrates resulta un tanto "grotesco" e, incluso, tiene que recurrir a otras fuentes escritas sobre el maestro. Se piensa que, tal vez, tomó como modelo a Antístenes, de cuya filosofía Jenofonte tomó un mero reflejo para su imagen de Sócrates.

Jenofonte a lo largo de toda su obra va a insistir en la idea de que Sócrates era un hombre profundamente religioso⁽²⁸⁾, pues siempre cumplía con los ritos oficiales y

(24) Cf. WOODHEAD, W. D., "The daimonion of Socrates", *CPh.*, 35, 1940, pp. 425 -426.

(25) PIAT, C., *Socrate*, París, 1900, p.220.

(26) El demon de Sócrates ha suscitado un gran interés a lo largo de la historia. Existe una extensa bibliografía sobre el tema en PATZER, A., *Bibliographia socratica*, Munich, 1965, pp. 127 - 133.

(27) Cf. TOVAR, A., *op. cit.*, pp. 35 - 39

(28) XENOPHON, *Mem.*, 1,4.

los sacrificios a los dioses. Con ello deja ver la injusticia del acusador y la pésima justicia de Atenas.

Respecto al δαίμων socrático⁽²⁹⁾, se hace mención de él en dos pasajes de los *Memorabilia*⁽³⁰⁾. En el primero, aparece como un genio-guía que le aconseja su modo de proceder, y en el segundo viene a recoger esa misma idea. Jenofonte tiende a conferir a lo δαιμόνιον una función positiva y negativa. Cuando Meleto acusó a Sócrates de introducir nuevas divinidades y de rechazar a los dioses del Estado, tal vez tenía presente a ese *demon*. El citado historiador parece sugerir que era la manera en que uno de los dioses conocidos revelaba su voluntad a Sócrates, lo mismo que se podía manifestar en los presagios. Dice⁽³¹⁾ que algunos podrían pensar que un hombre, bajo la guía de un demon personal, no podría cometer en su juicio todos los errores que el maestro realizó. Sin embargo, para deshacer todo engaño en relación con lo δαιμόνιον, argumenta que se acercaba el final de su vida, la peor etapa de su existencia, por tanto, la muerte se presenta como el único medio de salvación de no ver merendadas sus facultades mentales y proporcionarle a cambio una esplendorosa fama y reputación. De este modo, se demuestra la existencia del demon interior.

Si nos centramos en la *Apología*, lo δαιμόνιον no es otra cosa que una "voz" o "señal" divina, aunque con cierta imprecisión, al igual que los oráculos. Su carácter divino es bien patente, pero eso sí, nunca se atribuye a ningún dios en concreto. Tovar⁽³²⁾, por su parte, señala que el δαίμων de Sócrates es puramente apolíneo. Es una entidad exterior e interior al alma⁽³³⁾, es la que ilumina para imponerse a ella. No se trata de un "ser" propiamente dicho, sino de una voz intermedia⁽³⁴⁾.

En la citada obra jenofontíaca, se compara esa voz demoníaca con la de la Pítia en la inspiración divina oracular⁽³⁵⁾ o con los gritos de las aves, medios usuales de interpretar la voz de la divinidad en la Grecia antigua. La voz interior de su demon venía a ser lo mismo que las voces exteriores de los oráculos, anunciadoras del futuro, hecho que pone en evidencia la existencia de la divinidad. Así, Sócrates pudo responder sin reparos a la acusación de que introducía nuevos dioses en la ciudad. El

(29) Habría que citar el interesante artículo de KIESOW, F., "Jenofonte ed il daimonion di Socrate", *Riv. di filol. neo-scolastica*, 10, 1918, pp. 153 - 166, y también del mismo autor "Il δαιμόνιον di Socrate", *Bolletino di filologia classica*, 22, 1917, pp. 34 - 40 & 52 - 57, donde se estudian los términos en Platón y Jenofonte, acercando los conceptos a la psicología empírica. Cf. MACNAGHTEN, R. E., "Socrates and the daimonion", *CR*, 28, 1914, pp. 185 - 189, quien estudia el empleo del adjetivo δαιμόνιον en Jenofonte en el sentido de "divinidad" como alternativa a θεός. Además concluye con las siguientes teorías: a) δαιμόνιον en forma sustantiva significa "deidad", "divinidad"; b) en forma adjetiva equivale al adjetivo "divino", y c) no tiene el mismo significado que δαίμων.

(30) *Mem.*, 1, 1, 2-14; 4, 8, 1. Cf. etiam 4, 8, 6 y *Smp.*, 8, 5.

(31) XENOPHON, *Mem.*, 4, 8, 1-6.

(32) Cf. TOVAR, A., *op. cit.*, p. 108.

(33) Cf. DETIENNE, M., *La notion de daimón dans le pythagorisme ancien*, Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, CLXV, Paris, 1963, pp. 123-139.

(34) Cf. XENOPHON, *Ap.*, 11-12: "καὶ γὰρ μὴν δαιμόνια πᾶς ἔν ἐγὼ εἰσφέρουμι λέγων ὅτι θεοῦ μοι φωνὴ φαίνεται σημαίνουσα ὃ τι χρὴ ποιεῖν";

(35) Cf. XENOPHON, *Ap.*, 12-13. Tovar declara que este pasaje en cuestión pretende mostrar el afán de Sócrates de identificar todo lo novedoso de su creencia con los elementos tradicionales de la religión popular. Cf., *op. cit.*, pp. 396 - 397.

demon le aconseja, no le da órdenes. Todas estas advertencias aparecen en forma de negación y sólo su silencio indica su aprobación.

Sócrates reconoce el carácter religioso de su fuerza interior, que forma parte de un mundo distinto al de los dioses tradicionales. De este modo, afirma: “Algunos consideran que los pájaros, las voces, los consejeros y los adivinos son los que anuncian de antemano los prodigios, pero yo lo llamo demon, y, en consecuencia, creo que con este nombre hablo con más verdad y piedad que los que atribuyen a las aves el poder de los dioses. Así, en realidad, no me engaño sobre la divinidad y tengo la siguiente prueba, pues a pesar de los avisos divinos a muchos de mis amigos, jamás se ha visto que me haya equivocado”.⁽³⁶⁾

Por tanto, Sócrates estaba inspirado por una especie de “espíritu” guía que lo va a conducir por el camino correcto en su conducta, pero sin imponérselo como una obligación. Siempre le va a dejar actuar de acuerdo con su propia voluntad, de forma que no parezca un mero títere de la divinidad. Dicha voz demoníaca es semejante a la de la Pitonisa en los oráculos, aunque se va a mostrar en él más precisa y nítida. Responde, en definitiva, a un producto más de la interiorización de la religión, a la que ya hemos aludido con anterioridad.

II. El demon socrático en Platón⁽³⁷⁾.

El discurso de la defensa de Sócrates en Platón comienza dejando ver su improvisación ante el tribunal, pues como él mismo declarará más adelante, su demon le había impedido prepararlo y decidió dejarse llevar por su propio instinto⁽³⁸⁾. Guardó silencio cuando Sócrates salió al amanecer de su casa y subió al tribunal para defenderse. Ahora, va a predominar su propia razón, su destreza y su capacidad de persuasión.

Una de las acusaciones de la condena fue la de corromper a los jóvenes, enseñándoles a no creer en los dioses de la ciudad, sino en nuevos *espíritus* (δαίμονες). La realidad es que Sócrates nunca fue bien comprendido. Meleto, su principal contrincante, no entendió el verdadero significado de δαιμόνιον como linaje semidivino nacido de la unión de dioses y mortales⁽³⁹⁾, sino que lo interpretó como la alusión a todo el abanico de “divinidades” del que se habla en *Las Nubes* de Aristófanes contra

(36) XENOPHON, *Ap.*, 13.

(37) Para el desarrollo del demon socrático, sólo nos vamos a centrar en especial en la *Apología*, paralelo de las obras de Jenofonte. A continuación exponemos otros textos donde también se nombra al demon-guía de Sócrates, distinto del platónico como ser intermedio entre el hombre y la divinidad: *Euthphr.*, 3 b; *Alc.*, 1, 103 a - b, donde censura a su demon por haber evitado la compañía de Alcibíades (Cf. XENOPHON, *Smp.*, 8, 5, Antístenes se lamenta de que Sócrates haga del δαιμόνιον una excusa para no hablarle), 105 d, 124 c; *Euthd.*, 272 e, donde cuenta cómo le recompensó con una exhibición de dos egregios sofistas, y en *Phdr.*, 242 b, cómo se le presentaba la “señal acostumbrada” (τὸ εἰωθὸς σημεῖον) y cómo le parecía oír una voz que le impidió marcharse después de su primer discurso sobre el amor sin haber cantado la palinodia; *R.*, 4, 496 c; *Tht.*, 151 a, el demon le disuadió a aceptar alumnos que no pudieran aprovecharse de sus métodos extremadamente personales; *Thg.*, 128, e, el poder demoníaco colaboraba en el éxito de los alumnos que tomaba.

(38) Cf. PLATO, *Ap.*, 40 a-b.

(39) Cf. PLATO, *Ap.*, 27 d, 8-10.

Sócrates: las Nubes, el Aire o el Caos⁽⁴⁰⁾. Precisamente, en otro texto platónico, se define a los démones como entes intermedios entre los dioses y los hombres⁽⁴¹⁾. En este sentido, tales seres se caracterizarían por una función análoga a la de los ángeles en la creencia judeo-cristiana, o sea, la de intercesores entre el hombre y la divinidad, aunque en Sócrates el camino que realiza el genio es sólo de arriba abajo, es decir, entidad del plano divino que se limita a apartar de todo lo desaconsejable a su protegido, pues éste jamás se va a dirigir a él como un ser que porte las palabras de los mortales a los dioses.

Los dos pasajes de la *Apología* platónica donde Sócrates alude a la intervención de su demon son los siguientes:

a) El primero es aquel en que explica ante los miembros del tribunal por qué él no ha tomado nunca parte de los asuntos políticos de su ciudad⁽⁴²⁾: una “voz interior” le ha prohibido dedicarse a la política. Luego, continúa alegando que de haberse ocupado en los asuntos públicos de la ciudad, habría perecido hace mucho tiempo y no hubiera sido útil a sus conciudadanos⁽⁴³⁾. Dentro de este capítulo, concretamente en 31 c-d, hay dos puntos que Platón repite en otras ocasiones. Uno de ellos aparece en *Eutifrón*, 3 b: el personaje que da nombre al diálogo supone que Meleto se centra en ese δαιμόνιον para acusarlo de introducir dioses nuevos. Por otro lado, la idea de que lo δαιμόνιον es la causa de que Sócrates se haya apartado de la actividad política, se encuentra reflejada en la *República* 496 c.

b) La segunda vez en la que se refiere a su demon interior es al pronunciar sus últimas palabras, después de que los jueces han dictado definitivamente la sentencia de muerte⁽⁴⁴⁾. El acusado actúa con serenidad, mientras que el demon guarda silencio. Así, se da cuenta de que su actuación ha sido la correcta. Al mismo tiempo, permite ver que la muerte que le espera, no es un mal, pues el demon no le ha advertido nada en contra.

Otro pasaje que merece mención aparte es el de la *Apología* 27 b. Sócrates pretende defenderse de la acusación de no creer en los dioses del Estado por parte de Meleto, quien le reprocha dierto ateísmo. La respuesta de tan absurda inculpación se la ofrece más adelante: si lo δαιμόνιον pertenece a una estirpe divina y él cree en la existencia de ese demon, es porque también cree en los dioses, en la misma medida que sería inaudito que alguien crea en los mulos y no en los asnos y los caballos. Lo cierto es que los atenienses no entendieron la religión personal de Sócrates, ni su interpretación y sentimientos individuales. Tras todos estos argumentos, se llega a la conclusión de que si él cree en las cosas relativas a la divinidad, los nuevos démones, es decir los δαιμόνια καινά, es lógico que crea en los dioses y, por tanto, es nula la acusación de su ateísmo. Esta circunstancia evidencia que el pensamiento religioso de la Atenas del siglo V a. C. no se había individualizado, sino que era entendido como un fenómeno colectivo.

(40) Cf. ARISTOPHANES, *Nu.*, vv 264 - 274. Cf. *etiam* PLATO, *Ap.*, 18 d; 19 c.

(41) Cf. PLATO, *Smp.*, 202 d - e.

(42) Cf. PLATO, *Ap.*, 31 d : τοῦτ' ἔστιν ὃ μοι ἐναντιοῦται τὰ πολιτικά πράττειν.

(43) Cf. *Ibidem* 31 e - 32 e.

(44) Cf. *Ibidem* 40 a - c.

El discurso se cierra con la resignación por parte del reo y el consuelo de la muerte. Insiste en lo beneficioso de ella, como una mera salvación ante los avatares de la vida. Pero antes, muestra toda su religiosidad en los mismos dioses populares, con el fin de hacer ver al tribunal la injusticia que se está cometiendo contra él y su inocencia, creando así cierto sentimiento de culpabilidad colectiva.

* * *

Tanto Platón como Jenofonte entienden de manera muy diversa los dos facetas de la acusación. En cuanto al primero, la negación de los dioses de la ciudad con la introducción de nuevas divinidades, lo explica por el estudio de los "meteora"⁽⁴⁵⁾, tal y como figura en *Las Nubes* de Aristófanes, mientras que Jenofonte lo reduce simplemente al δαίμόνιον socrático.

El acusado tenía parte de razón cuando se defendía de la denuncia de introducir dioses nuevos en Atenas. Ese demon que los jueces no entendían, no era otra cosa que una forma personal, reducida a lo racional.

No obstante, convendría destacar algunas diferencias importantes del demon platónico y jenofontíaco. En primer lugar, para Jenofonte es τὸ δαίμόνιον, una divinidad anunciadora del futuro, semejante a la función de una pitonisa, además de indicar a Sócrates cómo debe actuar y qué debe hacer o evitar, dentro de sus propias concepciones religiosas, mientras que Platón se refiere a él como τὸ δαίμόνιον, el cual sólo le advierte, con preceptos de carácter negativo, para que no actúe de una determinada manera, según afirma Sócrates⁽⁴⁶⁾: *"Desde mi niñez me sucede lo siguiente: me ha acontecido una voz que cuando me sobreviene, siempre me impide hacer eso que tenía intención y nunca me incita"*.

El término δαίμόνιον siempre va a aparecer en Jenofonte en forma sustantiva, algo indefinido y menos comprometedor que ὁ δαίμων, como un ser divino personal. En los textos platónicos, en cambio, puede ser utilizado como sustantivo o como adjetivo con el significado de "divino"⁽⁴⁷⁾.

Obviamente, Sócrates escuchaba en su interior la voz de un δαίμων o algún tipo de señal divina y demoníaca (θεῖον τι καὶ δαίμόνιον σημεῖον). Todo lo que le rodeaba o le sucedía hallaba su explicación en ese ser verdadero y divino, que siempre lo acompañaba desde niño y le servía de punto de contacto con Dios. Gracias a él, consagró su vida a la filosofía, abandonando cualquier actividad política. Su voz interior le prohibía realizar una acción determinada, sin llegar a preguntarse el motivo, y sólo su silencio significaba su conformidad. De ahí el que guardara una extraordinaria serenidad ante su propia muerte y ejecución, pues si la muerte fuera un mal, ya se lo hubiera advertido. El creía plenamente en esa Providencia (πρόνοια) divina que

(45) Cf. *Ibidem* 26 d - e.

(46) *Ap.*, 31 d.

(47) Adjetivo: *Ap.*, 31 c - d; *Alc.* 1 103 a; *Euthd.* 272 e; *Phdr.* 242 b; *R.* .4, 496 c.
Sustantivo: *Euthphr.* 2 b; *Ap.* 24 b; 40 a - b; *Thl.* 151 a.

nunca habría de abandonarle⁽⁴⁸⁾: “Entérate bien de eso, mi querido amigo Critón, que es esto lo que me parece escuchar, al igual que los coribantes creen oír las flautas, y el mismo eco de estas palabras retumban en mí y me hace que no pueda oír otras”. Él mismo afirmaba que era el primero en poseerla, pues no encuentra testimonio alguno en el pasado⁽⁴⁹⁾: “No sería digno hablar de nuestro signo demónico, pues no tiene ningún otro testimonio en el pasado”. La explicación se halla en la relación de su alma con la propia divinidad, en la que depositaba una enorme confianza.

III. El demon socrático en Cicerón.

Los pasajes más destacados, en los que se menciona al demon socrático proceden de *De divinatione*, I 3, 5; I 25, 52, donde se hace referencia al sueño que va a presagiar el día de la muerte de Sócrates⁽⁵⁰⁾, y *De divinatione*, I 54, 122-4. Precisamente, en este último, de nuevo, se remonta a la tradición platónica del carácter prohibitivo de lo δαιμόνιον: “Hoc nimirum est illud, quod de Socrate accepimus, quodque ab ipso in libris socraticorum saepe dicitur, esse divinum quiddam, quod δαιμόνιον appellat, cui semper ipse paruerit, numquam impellenti, saepe revocanti”. Cicerón, además, lo demuestra mediante tres ejemplos acaecidos en su vida. El demon, aparte de aconsejar a Sócrates, también puede advertir a sus seres más allegados, como sucede con Critón, quien se hirió en un ojo con una rama por no hacer caso de la advertencia divina anunciada por medio de Sócrates.

Cicerón se limita solamente a esos hechos, aunque, además, anuncia la existencia de un gran número de anécdotas del mismo estilo, que han sido transmitidas por Antípatro de Tarso⁽⁵¹⁾, todas ellas sin duda igualmente portentosas y maravillosas, muestra manifiesta del carácter *divino* del demon.

A continuación, admite la propiedad semidivina de ese ser y la serenidad de Sócrates ante su condena a muerte, seguida de la ya conocida escena en la que el *demon* mantuvo silencio antes y después del juicio⁽⁵²⁾.

Cicerón, prácticamente, retoma todo lo expuesto por Platón y Jenofonte, así como por Antípatro, sobre la influencia que ejerció lo δαιμόνιον en la vida de Sócrates.

IV. El demon socrático en Plutarco.

Sobre el demon de Sócrates en Plutarco, los dos pasajes más representativos corresponden, por un lado, a la *Vida de Alcibíades* 17, 5 (p. 199 F) y a la *Vida de Nicias* 13, 7-8 (p. 532 a-b), donde se hace mención sin más a la posesión por parte de Sócrates de algo *demónico* que siempre le acompaña, y, por otro, destaca principal-

(48) Cf. PLATO, *Cri.*, 54 d, 1-5.

(49) Cf. PLATO, *R.*, VI, 496 c- e.

(50) Cf. PLATO, *Cri.*, 44 a.

(51) Cf. frag. 38, *Stoicorum Veterum Fragmenta* Ed. de VON ARNIN, H., I-IV, Leipzig, 1902-1905, III, p. 249.

(52) Cf. PLATO, *Ap.*, 40 a - b.

mente su obra *De genio Socratis*, diálogo del cual, sobre todo, se extraen para ejemplificar lo δαιμόνιον, los pasajes 9 (p. 580b) - 12 (p. 582c) y 20 (p. 588b - 590b).

En el primero, el interlocutor, en este caso Galaxidoro, defiende la enseñanza moral tan simple y sincera de Sócrates. Alega las razones principales por las que Meleto le acusó ante los atenienses, como por ejemplo, por su falta de religiosidad, motivo que tanto él mismo como sus seguidores siempre han tratado de negar.

No obstante, parece ser, según se deduce de la obra de Plutarco, que Sócrates se remonta a la teoría filosófica de los pitagóricos sobre la existencia de unos *espíritus* o seres etéreos, denominados *démones*, teoría que fue posteriormente desarrollada también por Empédocles. De nuevo, se insiste en la idea del demon socrático como genio protector que se mantuvo a su lado a lo largo de toda su vida, desde su infancia, y le iluminó en todos sus propósitos, así como en su carácter extraordinariamente poderoso y *semidivino*. Tal δαιμόνιον jamás abandonó a Sócrates en los momentos más cruciales y siempre le aconsejó muy acertadamente, pero sin llegar a controlar su vida de una forma tan absorbente que no le dejara tomar sus propias decisiones.

En relación al segundo pasaje en cuestión, Sócrates argüía que todos aquellos que mantenían una comunicación visual con los dioses celestiales eran unos impostores, pues no advierten ese espacio intermedio ocupado por los *démones*, seres verdaderamente mediadores, encargados de conectar al hombre con la divinidad y de revelarle los preceptos divinos. Sólo él reconoce la existencia de tal ente intermedio mediante la voz demónica que le aconseja en las circunstancias más decisivas. La voz también puede ser escuchada por algunos hombres en sueños, mejor que despiertos, donde precisamente se revela con absoluta claridad.

Plutarco pone en boca de Simias, en contraposición a Galaxidoro, quien interpretaba el mensaje del demon desde un punto de vista racional, la consideración de una facultad adivinatoria, no de una visión comunicativa, sino percepciones auditivas, voces extrañas que se manifiestan en los sueños, mientras que en la vigilia los hombres no las oyen por el tumulto de sus pasiones y distracciones. Sócrates, sin embargo, una vez exento de ellas, escucha las palabras demónicas, palabras que se difunden por todas partes, llegan al aire de un modo fluido y se hacen oír en los hombres virtuosos, superiores, o sea, *demónicos*, ya que es innata la facultad adivinatoria en sus almas. De hecho, la voz y los pensamientos de los *démones* que se dejan percibir en el *hombre demónico* son tan claros y luminosos que no necesitan de verbos y nombres, meros símbolos de las relaciones humanas. Todos los mensajes de los *démones* pasan a través de los hombres, pero encuentran su eco sólo en aquellos cuyo carácter no es problemático y su alma está tranquila, libre de pasiones. Éstos son los llamados *hombres demónicos*, individuos selectos, en los que el demon constituiría las partes más puras de su mente (νοῦς), caso evidente de Sócrates.

V. El demon socrático en Apuleyo.

Apuleyo, como Plutarco, pertenece a esa etapa del platonismo medio, en la que el hombre siente la necesidad de creer en seres sobrenaturales que sirven de puente entre la divinidad, trascendente y absoluta, y el hombre. Es en este momento cuando se introduce un gran abanico de divinidades mediadoras que vienen a rellenar ese

espacio intermedio. Apuleyo no sólo expone esa concepción demonológica en la presente obra que nos va a servir de base para explicar el genio socrático (*De deo Socratis*), sino también en *De Platone et eius dogmate* (1, 11, 204-206), *De Mundo* (344 y ss) y el capítulo X de *Florida*.

De deo Socratis no sólo nos aporta una explicación sistemática sobre los demonios en general y sobre el demon socrático en particular, sino que presenta primero las tres categorías de seres animados: dioses, demonios y hombres. De ellos, los dioses y los hombres mantienen una distancia insalvable y no guardan una relación inmediata. Son los demonios los que completan el espacio existente entre ambas categorías con la finalidad de facilitar la conexión entre el plano divino y el humano. Sus funciones primordiales giran en torno a la mánica y los presagios; los δαίμονες son los que comunican a los hombres y a los dioses, pues éstos son demasiado poderosos como para entrar en contacto directo con los mortales.

Dichos entes demónicos no son más personales que los sueños o las visiones. Apuleyo resume todas las opiniones más antiguas acerca del δαίμων en dos tendencias:

a) Una interpretación materialista, supersticiosa, según la cual el δαίμων es un ser vivo perteneciente al aire⁽⁵³⁾.

b) Una interpretación moral, en el sentido de que a estos seres se les atribuye la posesión de la felicidad humana (εὖ δαίμων).

Apuleyo los define de la siguiente manera: "Los demonios son seres de naturaleza animada, de carácter racional, alma pasional, cuerpo etéreo y de eterna duración"⁽⁵⁴⁾. La naturaleza de los δαίμονες debe ser híbrida, de forma que deban tener algo de pesadez, para que no sean arrebatados a la región superior, y un tanto de ligereza, a fin de que no se precipiten a la inferior⁽⁵⁵⁾. Toda estas teorías las ilustra mediante ejemplos bastante esclarecedores.

El demon de Sócrates, del cual recibió tan gratos favores, estuvo ligado a él durante toda su existencia. Apuleyo comienza diciendo que es un δαίμων externo, guardián personal, una experiencia única. Es considerado una fuente de mánica, de adivinación, de la zona impenetrable por la razón (*sicubi interfectis sapientiae officiis non consilio, sed praesagio indigebat . . . sicubi locorum aliena sapientiae officiis consulatio ingruerat, ibi vi daemonis praesagia regebatur*)⁽⁵⁶⁾. También explica a través de su silencio la acción positiva demónica, aunque ejerciera cierta influencia mediante prohibiciones (*utpote vir opprima perfectus . . . nullo adhortatore unquam indigebat*)⁽⁵⁷⁾.

Para Apuleyo, la voz demónica es extraña, misteriosa y divina e, incluso, creía que Sócrates no sólo la oía, sino que además la figura de su δαίμων se dejaba ver para él y para nadie más. De hecho, lo compara con el caso de Aquiles y Atenea en Homero.

(53) Cf. APULEIUS, *Socr.*, 8 - 9..

(54) *Ibidem* 13.

(55) Cf. *Ibidem*, 9.

(56) *Ibidem*, 17 - 18.

(57) *Ibidem*, 14.

Por último, Apuleyo recoge las teorías anteriores acerca del demon de Sócrates, puente imprescindible para el ser mortal con el mundo divino, así como las anécdotas de su vida. Justifica la conducta del maestro, a quien considera como el modelo a seguir, no sólo por su virtud, sino por su conducta y moral, el mayor sabio de todos los tiempos. En nuestra modesta opinión, Apuleyo sería el que del mundo antiguo mejor ha comprendido el demon socrático, pese a que le diera una visión personal.

VI. *El demon socrático en Eliano.*

Eliano⁽⁵⁸⁾ sólo menciona en una ocasión a lo δαιμόνιον socrático como una voz que sólo él percibía. En el texto se vuelven a exponer todas las características ya enumeradas del demon. Es una voz que siempre le aconseja sobre lo que conviene hacer en una ocasión determinada, bajo la forma de una prohibición, como es propio de todo precepto moral. Puede, además, ayudar a los amigos y allegados de Sócrates. En definitiva, es la voz de la inspiración divina.

VII. *Conclusiones.*

Conforme a lo que hemos apuntado, Sócrates se consideraba como el único mortal dotado de un ser mediador. No hay que olvidar, no obstante, que todo esto fue, en él, el producto de una experiencia personal. Nuestro personaje se entrega a ese *genio*, sin desdeñar una actitud racional. Acepta sus órdenes negativas, esas advertencias sobre lo que no debe hacer, decidiéndose por sí mismo, por su razón, en todos sus propósitos, e interpretando el silencio del δαίμων como una aprobación.

El demon ha suscitado múltiples interpretaciones tanto en la Antigüedad como en los tiempos modernos. Para Jenofonte es τὸ δαιμόνιον, lo que inspiraba a Sócrates lo que tenía que hacer y evitar, además de revelarle el futuro, mientras que Platón se refiere a él como τὸ δαιμόνιον, entidad consejera de Sócrates en los momentos más cruciales de su vida. Cicerón se sirve de los datos de ambos, aunque, sobre todo, se atiene a Platón, al afirmar que, según los socráticos, existe algo divino, cuyo camino había siempre Sócrates seguido, *nunquam impellenti, saepe revocanti*. Para Plutarco, lo δαιμόνιον es una voz que sólo se manifiesta en aquellos hombre virtuosos, superiores, los denominados demoníacos. Apuleyo lo tiene por un dios particular; los Padres de la Iglesia veían en él una especie de criatura angélica. Algunos creen hablar de fenómenos de alucinación, propios de la epilepsia, y otros lo entienden como la voz de la conciencia moral, la cual da testimonio directo de la bondad o malicia de nuestras acciones, tanto recomendando lo bueno como evitando lo malo. Este hecho no explica el fenómeno, ya que en la vida de Sócrates solamente aparecía para impedir algo desaconsejable.

Lo demoníaco es llamado por el mismo Sócrates *voz* o *señal*, que lo relaciona con la divinidad. Esta idea hace pensar que él era un inspirado. El demon jamás le señala los caminos a seguir, sino que el hombre mismo los debe descubrir. En cir-

(58) Cf. AELIANUS, *V. H.*, 8, 1. Cf. *etiam* IULIANUS, *Orat.*, 4, 6p. 249 b; ARISTIDES, *De rhetor.*, 1, 79-80 (= *Orat.*, 45, 2p. 25d) et FULGENTIUS, *Virg. Cont.*, 154.

cunstances decisivas, el *genio* detiene a su protegido ante el peligro, con el fin de que no avance hacia su desgracia.

Es obvio que lo demónico en la mente de Sócrates presenta un carácter religioso. Para él, son los dioses o Dios los que le inspiraban su auxilio oportuno. Tal ser supremo se hallaba en nuestros pensamientos, conociéndolos a fondo y dirigiéndolos para provecho de los hombres con benevolencia. Es la Providencia divina.

Por otro lado, Sócrates se entrega al ser demónico sin tener en cuenta las fuerzas terribles y misteriosas de su naturaleza, en las que el vulgo creía bajo el prisma de la superstición y del irracionalismo. Nunca negó su contacto intermediario con el ámbito sobrenatural. Para referirse al demon, Sócrates emplea siempre la calificación de "demónico" en forma adjetiva (*δαίμωνιον*) y no sustantiva (*δαίμων*).

Son muy numerosas las opiniones conferidas al demon socrático, en relación con la polémica interpretativa que ha desatado a lo largo de la historia. Lo cierto es que se trata de una experiencia personal y racional, que permite seguir sus inclinaciones interiores, aportando un resultado exitoso. El filósofo en cuestión lo interpretaba sin más como un producto de la inspiración divina, una iluminación que jamás le abandonó en las situaciones de máxima dificultad, pese a todo lo que pudieran pensar los demás.