

RESEÑA DE / REVIEW OF: Saetta Cottone, Rossella (dir.), *Penser les dieux avec les présocratiques*, Études de Littérature ancienne 28, París: Éditions Rue d'Ulm – Presses de l'École Normale Supérieure, 2021, 249 pp.

La idea directriz del volumen, expresada por Rossella Saetta en el prefacio, es el problema que plantea la recepción por parte de los presocráticos de la concepción del mundo y del vocabulario que heredan de su tradición religiosa. Las contribuciones que conforman esta obra colectiva, y que nacen de un seminario de investigación organizado por el centro Léon-Robin del CNRS entre 2017 y 2020, giran, por tanto, en torno a la relación entre el pensamiento presocrático y el pensamiento mítico y religioso que lo precede y anima.

Las doce contribuciones se agrupan en cuatro partes: la primera aborda cuestiones preliminares; la segunda trata de genealogías divinas; la tercera, de los dioses sobre la tierra y en el universo; y la cuarta, de los dioses en el teatro ateniense.

Abre la obra el capítulo de Rosemary Wright titulado «Is Presocratic Cosmology Atheistic?» Wright sostiene que el naturalismo de los presocráticos, que los llevaba a primar la naturaleza sobre los dioses, es una forma de ateísmo. Ve la cosmología presocrática como un proceso de desacralización de la teología tradicional, que es sustituida por una explicación del cosmos en términos físicos, y de deshumanización de lo divino, que es presentado en términos más abstractos y no teológicos. Ese proceso culmina en el materialismo atomista. Los presocráticos, concluye, oponiéndose a las tesis de Jaeger, fueron básicamente ateos, lo que contribuye, según ella, a su originalidad y coraje frente a la sociedad religiosa de su tiempo.

La segunda parte comienza con la contribución de Glenn Most, titulada «L'invention du Chaos», en la que el estudioso americano se pregunta por la naturaleza de Caos en la *Teogonía* de Hesíodo. Tras un análisis de las ocurrencias del término en el poema, así como de vocablos emparentados como χάσμα, Most concluye que no es una figura mítica al uso, sino más bien una figura mitológica que, dada la ausencia de todo antecedente de dicha entidad tanto en la cultura griega como en la del Próximo Oriente, parece una invención del propio Hesíodo, sea producto de él mismo o una reelaboración de otra idea más antigua de la que no tenemos constancia. Lo mismo cabe decir del Caos de Ovidio.

Sigue el capítulo de Philippe Rousseau, titulado «The Mission of the Chosen Bard. To Reveal the History of the Gods in Order to Reform the World of the Men». El autor lo dedica a contestar a la cuestión de por qué Hesíodo se nombra a sí mismo en el proemio de su *Teogonía*. Rousseau sugiere que la razón es la pretensión de Hesíodo de ofrecer un fundamento teológico a las instrucciones de reforma contenidas en *Trabajos* y *Días*, mediante una exposición sistemática del orden divino y cósmico que sirve de condición suya. La *Teogonía* expondría el marco general, presidido por Zeus,

que fija las condiciones en las que se desarrolla la existencia humana, cuya descripción sería el objeto de *Trabajos y Días*.

La contribución de Alberto Bernabé se titula «Les dieux dans le papyrus de Derveni. À propos d'Ouranos, de Cronos et de Zeus». En ella, Bernabé reconstruye el relato cosmogónico que realiza el comentador del poema órfico presente en el papiro, analizando el modo en el que el comentador «traduce» dicho poema para descubrir el mensaje filosófico que se halla escondido bajo el ropaje poético. Tras su análisis, Bernabé concluye que el comentador reconstruye una cosmogonía en cuatro fases, presididas cada una por una divinidad, la cual es expresión, a su vez, de una entidad física: 1ª. La situación precósmica, identificada con la Noche; 2ª. Aumento de la luz y el calor por efecto de la acción delimitadora de Urano; 3ª. Incremento excesivo del calor por la concentración del fuego, que provoca por su parte la colisión entre las cosas por la acción de Crono; 4ª. Ordenación final del cosmos por obra de Zeus. Urano, Crono y Zeus son denominaciones poéticas del Nous, concebido como el agente cosmogónico que lleva a cabo todo el proceso.

La tercera parte se inicia con el texto de Luan Reboredo, «Le divin, les dieux et le mouvement éternel dans l'univers d'Anaximandre». Reboredo muestra que la secularización del lenguaje sobre la naturaleza presente en Anaximandro y el pensamiento milesio no supone un olvido total (ni menos un rechazo) de lo divino, tal como dejan patente algunos testimonios de Aristóteles y Aecio, que atribuyen a Anaximandro la consideración divina de lo infinito (ápeiron), en tanto que principio inmortal e impecedero que engloba y gobierna todo, y de los astros celestes, que son dioses, respectivamente. Reboredo hace un análisis de esta concepción de lo divino en Anaximandro y de la función que ejerce el ápeiron en el gobierno del cosmos a través de su movimiento eterno.

Sigue la contribución de Federica Montecchi, «L'uomo divino. Azione e conoscenza in Eraclito, Parmenide e Zenone», en la que se estudia el modo en el que Apolo y Dioniso actúan sobre el filósofo griego antiguo desde el punto de vista práctico, tomando como referencia las figuras de Heráclito, Parménides y Zenón de Elea. La autora pretende complementar así los análisis que Nietzsche y Giorgio Colli llevaron a cabo sobre la función que estos dioses desempeñan en el pensamiento griego desde una perspectiva estética, el primero, y gnoseológica, el segundo. Montecchi muestra cómo en Heráclito y Parménides la experiencia de lo divino legitima al filósofo y a su mensaje, mientras en Zenón se privilegia la argumentación dialéctica, que busca la verdad desde una perspectiva humana, independiente de lo divino.

En «Les déesses de Parménide», Livio Rossetti parte de la hipótesis de que la continua presencia de lo femenino (en especial, de las divinidades femeninas) en el poema de Parménides tiene un significado implícito con el que el poeta pretende expresar un sentimiento de admiración por el carácter solícito del sexo femenino, especialmente notable en la actitud de la diosa hacia el poeta y, por extensión, hacia todo interlocutor, como si solo una diosa femenina pudiera ser creíble en tal actitud.

Sobre el debatido problema de la naturaleza del *daimon* en Empédocles se ocupa Carlo Santaniello en su capítulo: «Are Empedoclean Daimons Really Made of Anything? The Nature of the Daimon and Fragment 115». Santaniello pasa revista a las diferentes teorías propuestas por los especialistas, que rechaza, para basar su solución en una

consideración del *daimon* no condicionada por la teoría física, sino fundada en una interpretación mítica del destino humano, tal como se presenta en las *Purificaciones*. Según esta, no es necesario suponer ninguna materia en el *daimon*, ya que su función y tránsito en el espacio y el tiempo pueden explicarse en razón de su identidad, conocimiento y memoria.

Un estudio sobre el fundamento de la acusación de ateísmo que hicieron sus contemporáneos a Protágoras es el que ofrece Fulcran Teisserenc bajo el título «L'être et le non-être des dieux chez Protagoras». Tomando como base algunos testimonios sobre el sofista en Diógenes Laercio y el *Protágoras* y el *Teeteto* de Platón, especialmente la declaración del hombre como medida del ser y del no ser de las cosas, Teisserenc concluye que el relativismo de Protágoras entraña el ateísmo, el cual adopta tres formas: un ateísmo necesario, al afirmar que nada es por sí mismo y, por ende, tiene consistencia e identidad propia, pues todo (incluyendo a los dioses) es relativo al sujeto que siente y conoce; un ateísmo relativo negativo, pues como el hombre no tiene ninguna experiencia de los dioses, no puede afirmar su existencia; y un ateísmo relativo positivo, ya que, como el hombre solo tiene durante su vida experiencias profanas (i. e. de lo que no es divino), hay que creer que los dioses no existen. Esto no excluye un teísmo social, en la medida en que los dioses le parezcan verdaderos a la ciudad.

Abre la cuarta parte el texto de Valeria Piano titulado «Ancient Orphism and 'Pre-socratic' Philosophy in Euripides' Tragedies». Piano busca en Eurípides testimonios de la presencia y difusión del orfismo en la sociedad griega de finales del s. V a. C., encontrando en el dramaturgo elementos órficos, que clasifica en tres categorías: escritos sagrados bajo el nombre de Orfeo y referencias a otras figuras religiosas relacionadas; uso de la exégesis alegórica para desarrollar teorías sobre la teología tradicional; y una concepción teológica de la naturaleza y sus implicaciones escatológicas. La presencia en los dramas euripídeos de estos aspectos confirman, para la autora, que el orfismo era bien conocido en la Atenas del siglo V, dentro de un modelo de religión «ilustrado», alternativo al tradicional.

También trata sobre Eurípides el trabajo de Rossella Saeta Cottone, «Une anthropologie religieuse à la manière de Xénophane dans l'*Iphigénie en Tauride* d'Euripide». Partiendo del análisis de los vv. 380-391 de la pieza, en los que Ifigenia, sacerdotisa de Ártemis, critica los sacrificios humanos en honor de la diosa, Saeta Cottone aborda una triple tarea: 1ª. Confirmar lo que los comentaristas de la obra han apuntado, que los versos citados presentan numerosos puntos de contacto con los reproches que hace Jenofonte a los mitos y ritos tradicionales, inspirados en una concepción ilustrada de la religión, que somete a los dioses a una exigencia lógica y moral incompatible con el antropomorfismo; 2ª. Mostrar que dichos versos permiten explicar las aparentes incoherencias entre la función sacerdotal de Ifigenia en el culto de Ártemis y el comportamiento de ella y de la diosa contra dicho culto; y 3ª. Probar que la postura de Ifigenia obedece a una representación nueva de la divinidad, regida por la *philia*, y a la recuperación de tradiciones religiosas marginales, ligadas a la religiosidad ctónica y descartadas por la religión olímpica.

Cierra el libro el texto «Socrate *psuchagogos*. À propos d'Aristophane, *Oiseaux*, v. 1553-1564», de Alessandro Stavru. El autor utiliza este pasaje de las *Aves* de Aristófanes para aclarar en qué consiste el papel de invocador de las almas que se le atribuye

en él a Sócrates. Aristófanes, que se burla de la pretensión de Sócrates de seducir el alma de sus conciudadanos, presentándolo como un conjurador de almas, poco menos que un necromante, utilizaría a efectos cómicos el marco de prácticas pitagóricas ligadas a la ascesis y la pureza ritual, con las cuales se busca ridiculizar el modo de vida socrático.

El volumen se completa con los resúmenes de los capítulos del libro, la bibliografía citada y un índice onomástico y temático.

Típica obra de conjunto que ofrece contribuciones de interés sobre cuestiones de detalle y que sirve como obra de consulta para especialistas.

Carlos Megino  
Universidad Autónoma de Madrid  
cmeginor@yahoo.es  
ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-4514-4342>