

LO QUE EL ANÁLISIS LÉXICO DE ἄθεος EN LAS FUENTES DEL SIGLO V A.C. PUEDE REVELAR SOBRE EL ESTADO DEL ATEÍSMO EN ESE PERÍODO¹

PABLO PINEL MARTÍNEZ
Universidad Complutense de Madrid
ppinel@ucm.es
ORCID: 0000-0003-0571-6158

RESUMEN

En este artículo pretendo hacer una aproximación a la conceptualización de la irreligiosidad y su relación con la *increencia* a partir del análisis léxico del término ἄθεος. En primer lugar, se procede a ver algunos de los usos primitivos del término y su relación con la irreligiosidad, para lo cual se va a realizar el análisis desde un punto de vista semántico; a continuación, se analizan algunos de los pasajes en los que el uso de esta palabra parece ambiguo, en los que se tendrán en cuenta aspectos pragmáticos; finalmente se comentan los contextos en los que, de manera inequívoca, el adjetivo ἄθεος define a una persona «que no cree en los dioses».

PALABRAS CLAVE: ateísmo, irreligiosidad, filosofía, lexicografía, Grecia Clásica.

WHAT THE LEXICAL ANALYSIS OF ἄθεος WITHIN THE SOURCES OF THE 5TH CENTURY BC CAN TEACH US ABOUT THE STATE OF ATHEISM AT THE TIME

ABSTRACT

In this article I attempt an approximation to the conceptualization of irreligiosity and its relation to *unbelief* from the lexicographical analysis of the term ἄθεος. First, some of the primitive uses of the term are assessed in their relation to irreligiosity through a semantic analysis; next, some passages in which the use of this term is ambiguous are examined with a focus on pragmatics. Finally, the attention turns to those contexts in which, unequivocally, ἄθεος designates a person «who does not believe in the gods».

KEYWORDS: atheism, irreligiosity, philosophy, lexicography, Classical Greece.

INTRODUCCIÓN

La terminología irreligiosa de la Antigüedad ha recibido una atención desigual en el mundo académico. Por un lado, hay cierta despreocupación por parte de los estudiosos del pensamiento religioso: así, Rudhardt (1958: 36-37) apenas dedica una página a describir el significado de los términos ἀνίερος y ἀνόσιος, frente a las quince anteriores que dedica a analizar sus antónimos. Sin embargo,

¹ La investigación que ha dado lugar a estos resultados ha sido impulsada por la Obra Social «La Caixa».

el más reciente estudio de Peels (2016) en torno a la *ἀσείτης* tiene en cuenta el espectro completo de la (ir)religiosidad, pero solo aplicado a su contrapartida (lo *ἀνόσιον/οὐχ ὄσιον*). Por su parte, debido a la orientación filológica de muchos de los estudios sobre ateísmo en la Antigüedad, algunas expresiones irreligiosas sí que han recibido una atención particular. Un claro ejemplo es el de la secuencia *θεοῦς (οὐ/μὴ) νομίζειν (εἶναι)* que, sobre todo enfocada hacia la negación de la creencia, ha sido discutida desde Tate (1936, 1937) hasta Meert (2017), pasando por las aportaciones de Fahr (1969).

En cambio, el análisis de los usos de *ἄθεος* todavía no ha recibido atención más que tangencial² y, en muchos casos, los comentarios parten de la traducción de Drachmann (1922: 5) como *godless* (con un carácter más moral que religioso) para sus primeras apariciones en el siglo V a.C., antes de que desarrollara la acepción correspondiente al moderno «ateo».³ Por ello, en este artículo pretendo arrojar algo de luz sobre el tránsito desde estas primeras acepciones hasta el primer contexto en el que este término designa la *increencia*,⁴ y precisar la relación de esta evolución léxico-semántica con el surgimiento del ateísmo radical como postura filosófico-religiosa en la Atenas de finales del siglo V a.C., según asegura Winiarczyk (1990: 14). Lo realizaré a través del comentario de los ejemplos más ilustrativos de entre los 31 pasajes en los que aparece el término desde su primer uso⁵ hasta la segunda década del siglo IV.⁶ Las consideraciones que se van a realizar son, por un lado, de tipo semántico y, por otro, de tipo pragmático, todo ello en relación con el contexto intelectual y religioso de la época. Para los aspectos semánticos, seguiremos la teoría semántica aplicada por Peels (2016: 14-23) en su estudio de *ὄσιος*, que resumo en los siguientes puntos:

- a. el «conocimiento semántico de un lexema» es el conocimiento de la distribución de sus usos;
- b. al inventario de usos hay que añadir un *esquema*, o una idea abstracta de aquello que todos los usos tienen en común;
- c. a la hora de discernir la acepción pertinente en cada contexto, el oyente *co-activa* temporalmente todas las acepciones posibles, y estas influyen en la comprensión de la acepción pretendida;

² Fahr (1969: 15-17) tan solo hace una consideración sobre su primera aparición en Píndaro; Meert (2017: 198-203) hace un comentario breve de algunos pasajes, pero su interés es la relación con la evolución de la expresión *θεοῦς (οὐ/μὴ) νομίζειν*; finalmente, en el estudio coordinado por Ramón Palerm *et al.* (2018), por la propia naturaleza del trabajo, no hay un estudio sistemático y unificado del término.

³ Desde entonces, esta observación ha sido reafirmada por Fahr (1969: 17), Bremmer (2007: 19), Durán López (2011: 180), Whitmarsh (2015: 116) y Meert (2017: 198-199).

⁴ A lo largo de este artículo se utilizará el neologismo *increencia* (como traducción del francés *incroyance* y del inglés *unbelief*) como alternativa sinónima pero menos cargada connotativamente del término «ateísmo». Para esta decisión sigo la reflexión de Soneira Martínez (2018: 297-298).

⁵ La primera aparición del término se da en Baquílides (*Ep.* 11, 109).

⁶ Los últimos pasajes tenidos en cuenta pertenecen al *Gorgias* de Platón.

- d. las acepciones son categorías difusas, con casos prototípicos y marginales en cada caso;
- e. cada término está asociado a uno o varios «marcos culturales» o «estructuras experienciales», relacionados con los momentos y situaciones en los que se utilizan, y su comprensión no se puede separar de estos marcos.

En lo referente a la pragmática, resultará interesante el uso peyorativo que adopta este adjetivo y cómo pudo acabar utilizándose como una etiqueta estigmatizante. Ambos niveles estarán imbricados y se complementan a la hora de aportarnos algo de información sobre el comienzo y estado del ateísmo en este momento histórico.

LA INTERPRETACIÓN DE LAS DOS DIÁTESIS

Ya hemos mencionado brevemente la acepción popularizada por Drachmann, y que corresponde, en realidad, a la primera que recoge nuestro DGE (I.1: «que desprecia a los dioses y leyes, impío, sacrílego, criminal»). Años más tarde, Fahr (1969: 17) precisó en mayor medida las posibles acepciones al defender que, dependiendo de la semántica del sustantivo del que dependa ἄθεος, se puede entender un sentido activo (que cabría entender como «que odia a los dioses»⁷), y un sentido pasivo («odiado/abandonado por los dioses»⁸). Como vamos a ver, lo que describe este adjetivo es una situación en la que, ya sea por voluntad humana o por voluntad de los dioses, estos últimos se encuentran ausentes. De esta manera, nos encontramos con un *esquema* que implica la ausencia de dioses (literalmente, ἄ- + θεός) y, en principio, dos acepciones opuestas por la diátesis, que se activarían en función de la semántica del sustantivo al que modifique ἄθεος: cuando el sustantivo se refiere a un ser animado (sobre todo un ser humano), va a tender a aplicarse la diátesis activa; cuando el sustantivo se refiere a un ser inanimado, sin capacidad agentiva (incluidas entidades abstractas), debería ser forzoso activar la diátesis pasiva. Los estudiosos que han seguido a Fahr por lo general solo han tenido en cuenta estas dos posibilidades, y así lo hace, por ejemplo, Vicente Sánchez cuando afirma que la alternancia entre una diátesis y otra

depende de la opinión que el emisor tiene del elemento sobre el que pronuncia el calificativo, teniendo ese sentido activo si lo considera responsable de la acción contraria a los dioses, y pasivo si no le atribuye dicha responsabilidad. (Vicente Sánchez 2018: 139)

Sin embargo, parece que se puede hablar de una tercera acepción en los casos en los que el adjetivo depende de un sustantivo que designa una acción,

⁷ Aunque la mencionada acepción I.1 también se compadece bien con esta diátesis, probablemente la acepción más cercana en el DGE es la II.1: «sacrílego, blasfemo, impío».

⁸ Tal y como recoge el DGE en su acepción III: «abandonado, maldito por los dioses».

donde la oposición activa-pasiva se puede neutralizar, y da lugar a una acepción menos marcada semánticamente y más cercana al esquema original («al margen de los dioses»), que podemos equiparar con la acepción II.2 del DGE. Varios pasajes parecen confirmar esta distribución, pero, por una cuestión de brevedad, procedemos a comentar solo los más prototípicos de cada caso:⁹

ἰὼ παῖ Διός, ἐπίκλοπος πέληι,
νέος δὲ γραΐας δαίμονας καθιππάσω
τὸν ἰκέταν σέβων, ἄθεον ἄνδρα
καὶ τοκεῦσιν πικρὸν,
τὸν μητραλοΐαν δ' ἐξέκλεψας ὦν θεός. (A. *Eu.* 149-153).

¡Eh, hijo de Zeus, eres un ladrón!

Siendo un jovenzuelo has atropellado a divinidades vetustas,
al honrar a ese suplicante, un hombre contrario a los dioses
y amargo para sus padres;
y tú, un dios, nos has arrebatado a un matricida.

στέγαι δ' ἔρημοι φίλων,
τὰν δ' ἀνόστιμον τέκνων
Χάρωνος ἐπιμένει πλάτα
βίου κέλευθον ἄθεον ἄδι-
κον. (E. *HF.* 432-434)

Tus moradas desiertas de amigos,
y el remo de Caronte aguarda
el camino sin regreso de la vida de tus hijos,
abandonado de todo dios y de toda justicia.

ἄθεος ἄνομος ἄχαρις ὁ φόνοσ (E. *Andr.* 491)

Al margen de los dioses, al margen de la ley y desagradable es el asesinato.

Así, en el primer pasaje, que pertenece a las Euménides, el coro de Erinis es el que otorga a Orestes el apelativo de ἄθεος y, si tenemos en cuenta la relación que se establece entre estas y el protagonista, no es raro que ellas lo acusen de ser «contrario a los dioses», siguiendo la diátesis activa, que además es la generalizada en Esquilo (Vicente Sánchez 2018: 78). En el segundo, el adjetivo ἄθεος depende de κέλευθος («camino»), entidad sin capacidad agentiva, por lo que parece que, en efecto, la traducción más acertada es «abandonado de todo dios» y, de hecho, es recogido por Vicente Sánchez (2018: 139) entre los usos pasivos del término. Más complejo es el tercer pasaje, puesto que en este caso ἄθεος califica a la acción del φόνοσ («asesinato»): de ella se podría decir que ofende a los dioses o que es contraria a ellos en tanto que garantes de la moralidad; sin embargo, también llama la atención el paralelo con el pasaje anterior por la yuxtaposición de ἄδικος y ἄθεος, que podría invitar a una interpretación pasiva en la línea de «condenado por los dioses». Es un caso claro de neutralización de la oposición activa-pasiva y precisamente creo que, por la

⁹ Otros casos que cabe entender como prototípicos, en diferentes grados, incluyen: acepción activa: S. *Tr.* 1036; E. *Or.* 925; E. *Ba.* 995-995=1015-1016; acepción pasiva: B. *Ep.* 11, 106-109; E. fr. 953m Kannicht, 28-29; acepción neutralizada: E. *Hel.* 1147-1148; Antipho orator 1, 21 y 23.

ambigüedad que ocasiona, lo más acertado es entender el sentido neutro, tal y como lo presento en la traducción. De hecho, considero que mientras que en los otros contextos la diátesis aporta información relevante, en este tercero, en cambio, lo que se pone en primer plano es la ausencia de dioses, una ausencia que se manifiesta con la suspensión de la moralidad. Es decir, mientras que en el segundo pasaje la mencionada yuxtaposición permite extender esta diátesis pasiva de ἄθεος a ἄδικος (tal y como he reflejado en la traducción), en el tercero parece que traslada el adjetivo ἄθεος al ámbito de la moralidad, en el que se distinguen dos planos complementarios: la justicia de los hombres y la garantizada por los dioses; no cumplir con este segundo implica actuar al margen de los dioses e incluso prescindir de su existencia. Por ello se podría entender que el «asesinato está al margen de los dioses».

Tras la exposición de los casos más prototípicos, se observa que los sentidos activo y neutro, en realidad, nos acercan a nociones irreligiosas: el uno por su relación con la impiedad en tanto que acción contra los dioses y su culto y el otro por su posible relación con el ateísmo o el agnosticismo, por el hecho de actuar sin tener en cuenta a la divinidad e, incluso, ignorando su existencia. Por tanto, la irreligiosidad constituye un marco cultural importante para el término ἄθεος.

Frente a los casos prototípicos, existen otros marginales o que, al menos, necesitan una explicación más concienzuda de su distribución. De nuevo, nos centraremos en los casos más representativos:

νῦν δ' ἄθεος μὲν εἰμ', ἀνοσίων δὲ παῖς,
 ὁμογενῆς δ' ἀφ' ὧν αὐτὸς ἔφυν τάλας. (S. OT. 1360-1361)
 Ahora me hallo sin dioses, hijo de unos impíos,
 y, desdichado, he engendrado con aquella de la que nací.

ἐς τὸ πᾶν σοι λέγω,
 βωμὸν αἶδεσαι Δίκας,
 μηδέ νιν κέρδος ἰδὼν ἀθέωι ποδὶ
 λάξ ἀτίσης· ποινὰ γὰρ ἐπέσται. (A. Eu. 538-540)
 En general, te digo:
 respeta el altar de la Justicia,
 y al ver la ganancia, con sacrílego pie
 de una patada no lo ultrajes, pues llegará el castigo.

ἄθεον ἱκεσίαν μεθεῖναι
 πόλει ξένων προστροπᾶν. (E. Heracl. 106-107).
 Es un sacrilegio para una ciudad rechazar
 a un grupo suplicante de extranjeros.

Como vemos en el primero, Edipo se declara a sí mismo ἄθεος, pero no por no creer en los dioses ni por considerarse contrario a ellos, sino más bien porque se siente abandonado por ellos, de manera que encontramos aquí la diátesis propia de las entidades sin capacidad agentiva. En una obra en la que se nos presenta a un protagonista a merced de la voluntad divina, es comprensible que este pueda activar la acepción pasiva del término, lo que acentúa más todavía la

apraxia de Edipo.¹⁰ Por otro lado, en Sófocles a menudo la diátesis pasiva es la única interpretación posible, independientemente de la entidad a la que califique el adjetivo, por lo que parece que es casi un rasgo estilístico del autor, y que podría revelar mucho sobre su concepción de las relaciones entre dioses y hombres.¹¹ En el segundo pasaje vemos que se habla de un «ἄθέωι ποδί» con el que se ultraja el altar de la Justicia, lo que nos obliga a entender un sentido activo a pesar de estar referido a una cosa; sin embargo, aquí podemos entender que hay una metonimia, por lo que realmente lo que sería ἄθεος es la persona que lleva a cabo esta acción (con el pie). Finalmente, en el último de los contextos vemos claramente que lo que es calificado como ἄθεος es la acción del infinitivo μεθεῖναι, y el contexto también nos invita a entender que tal acción es «contraria a los dioses», más que ajena a ellos. Por ello, aunque vemos que algunas de las excepciones que no cuadran con la distribución que planteábamos más arriba se pueden explicar individualmente para que no resulten incompatibles con dicho planteamiento, no se puede plantear una distribución perfecta, lo cual está en línea con la teoría semántica que seguimos. Por otro lado, lo que sigue sucediendo es que, incluso en los casos menos prototípicos, está presente el marco de la irreligiosidad, como es el caso del segundo y tercer pasaje mencionados.

En conclusión: en origen, el adjetivo ἄθεος parte de un esquema que implica la ausencia de dioses; tiene tres acepciones que se pueden entender a partir de una oposición diatética activa-pasiva, así como su neutralización; finalmente, dos de esas acepciones (la activa y la neutralizada) van a encuadrarse con especial facilidad dentro del marco cultural de la irreligiosidad. No es de extrañar, por tanto, que la conjunción del esquema y el marco cultural permitieran el desarrollo posterior de la acepción que designa la *increencia*.

OTRAS DINÁMICAS INTERESANTES: GRADACIÓN Y SUSTANTIVACIÓN

Más allá del nivel puramente semántico, hay dos aspectos en el uso de este término que pueden resultar especialmente reveladores. El primero es una cuestión pragmática, y tiene que ver con el uso peyorativo, como vemos ejemplificado en este texto, que pertenece al *Pluto*, representado en el 388, y por tanto en el límite posterior del período que nos ocupa:

φανερὸν μὲν ἔγωγ' οἶμαι γινῶναι τοῦτ' εἶναι πᾶσιν ὁμοίως,
ὅτι τοὺς χρηστοὺς τῶν ἀνθρώπων εὖ πράττειν ἔστι δίκαιον,
τοὺς δὲ πονηροὺς καὶ τοὺς ἀθέους τούτων τάναντία δήπου.

¹⁰ Al final, lo que vemos aquí en funcionamiento es la dinámica de *markedness* que aplica Peels (2016: 149-150), con la que explica que los usos más marginales tienden a estar más *marcados*, en el sentido de que suelen tener una intención comunicativa adicional. En este caso, la intención es llamar la atención sobre la apraxia de Edipo.

¹¹ Cf. S. OT 254 y 661-662; El. 1181.

τοῦτ' οὖν ἡμεῖς ἐπιθυμοῦντες μόλις ἠύρομεν, ὥστε γενέσθαι
 βούλευμα καλὸν καὶ γενναῖον καὶ χρήσιμον εἰς ἅπαν ἔργον.
 ἦν γὰρ ὁ Πλούτος νυνὶ βλέψη καὶ μὴ τυφλὸς ὢν περιουσιῇ,
 ὡς τοὺς ἀγαθοὺς τῶν ἀνθρώπων βαδιεῖται κοῦκ ἀπολείψει,
 τοὺς δὲ πονηροὺς καὶ τοὺς ἀθέους φευξεῖται· (Ar. Pl. 489-496)

Al menos yo considero que esto es fácil de comprender para todos por igual:

que es justo que los nobles entre los hombres medren,
 mientras que los mezquinos y los ἄθεοι, seguro, al revés.

Afanados en esto, nosotros a duras penas hemos hallado la manera de que se dé
 un plan bueno, noble y útil para todo hecho.

Pues si Pluto empezara a ver ahora y no vagabundeara con su ceguera,
 iría a casa de las personas de bien y no las abandonaría
 y huiría de los mezquinos y los ἄθεοι.

Como vemos, en realidad poco nos dice este texto sobre el significado del término. Parece tentador hablar de que esta es la primera vez que tenemos la posibilidad de traducir el término como «los ateos», y aunque nada aquí nos permite realizar este salto, tampoco hay suficiente información para negarlo. En este sentido, estoy de acuerdo con Ramón Palerm cuando afirma que

en todo caso, bien parece que el adjetivo presenta aquí una acepción polisémica, conjugando tanto la noción de impiedad religiosa cuanto el concepto de repudio formal hacia los preceptos divinales y aun los mismos dioses. (Ramón Palerm 2018: 201)

Es por esta razón por la que se ha dejado el término sin traducir en este texto. Sin embargo, como decíamos, nuestro interés aquí está en el hecho de que funciona como un término despectivo. Esto se aprecia con facilidad gracias al hecho de que aparece coordinado con τοὺς πονηροὺς, un término que no solo es negativo en el nivel denotativo, sino también en el connotativo. Más interesante aún es el hecho de que aparezca sustantivado: dentro del período que nos ocupa, esto solo sucede en las dos ocasiones que presenta este pasaje. Sin embargo, la utilización de adjetivos sustantivados para referirse a grupos es un síntoma de discriminación: en lengua inglesa, por ejemplo, Marshall (2004: 8) explica cómo el colectivo LGBTI+ ha intentado que no se hable de *the gays*, sino de *gay people*, puesto que esta sustantivación contribuye a la «asunción errónea de homogeneidad en tales grupos, al mismo tiempo que define a las personas por un único aspecto de quiénes son». Además, esta homogeneización y simplificación agrupa a las personas según sus diferencias y permite la aparición del estigma social (Link y Phelan 2001: 367-368).¹² Según pienso, esta percepción de la cualidad de ser ἄθεος como algo que es sustantivo a la persona va a cristalizar con la aparición del sustantivo ἀθεότης en las obras más tardías de

¹² La idea de que ἄθεος sea una etiqueta estigmatizante aparece igualmente en Whitmarsh (2015: 124), que también compara el funcionamiento de esta palabra con otras como *geek*, *gay* y *nigger*. Sin embargo, él lo hace para conjeturar que la etiqueta ἄθεος pudo ser reapropiada (como estos otros términos en inglés) por los ateos de la época y, en particular, por Diágoras de Melos.

Platón.¹³ Por otro lado, otro aspecto que puede apoyar el hecho de que este término se esté convirtiendo en una etiqueta estigmatizante es el tránsito que presenta desde textos líricos y trágicos hacia la prosa (oratoria, sobre todo) y la comedia, lo que parece que nos habla de un cambio desde un registro poético o elevado hacia uno más estándar o incluso coloquial, en el que es más esperable encontrar términos despectivos.

El siguiente pasaje pertenece al *Contra Andócides* de Lisias, que corresponde a la acusación de ἀσέβεια que sufrió Andócides y tuvo lugar en el año 400, por lo que de nuevo nos encontramos en el final de nuestro período. Por ello, no es raro que encontremos alguna similitud con el texto del *Pluto*:

τὸ δὲ τελευταῖον νυνὶ παραδέδωκεν αὐτὸν ὑμῖν χρῆσθαι ὅ τι ἂν βούλησθε, οὐ τῷ μὴ ἀδικεῖν πιστεύων, ἀλλ' ὑπὸ δαιμονίου τινὸς ἀγόμενος ἀνάγκης. οὐκ οὐκ χρῆ μὰ τὸν Δία οὔτε πρεσβύτερον ὄντα οὔτε νεώτερον, ὀργῶντας Ἀνδοκίδην ἐκ τῶν κινδύνων σφζόμενον, συνειδόμενος αὐτῷ ἔργα ἀνόσια εἰργασμένῳ, ἀθεωτέρους γίνεσθαι, ἐνθυμούμενος ὅτι ἡμῖς ὁ βίος βιώνει κρείττων ἀλύπως ἐστὶν <ἢ> διπλάσιος λυπούμενῳ, ὥσπερ οὗτος. (Lys. 6, 32)

Por último, ahora se ha entregado a vosotros para que dispongáis de él como creáis conveniente, no porque crea que no ha cometido injusticias, sino llevado por alguna necesidad divina. Ciertamente, es necesario que, seáis ancianos o jóvenes, al ver que Andócides se ha salvado de sus peligros, y sabiendo que ha cometido impiedades, no dejéis de lado a los dioses, al daros cuenta de que es mejor vivir media vida sin sufrimiento que vivir el doble, pero sufriendo, precisamente como él.

Lo primero que podemos apreciar es la gran ambigüedad de ἀθεωτέρους; Meert (2017: 198) defiende que podría tratarse del primer contexto en el que ἄθεος significa 'ateo', pero es difícil afirmarlo con seguridad. En mi traducción he intentado dar una traducción lo más cercana al esquema semántico que se ha descrito en el primer apartado, sin decantarme por ninguna acepción en concreto. En segundo lugar (y esto no ha podido reflejarse en la traducción) parece razonable entender que en este texto ἄθεος vuelve a tener un uso peyorativo: teniendo en cuenta que el orador está intentando disuadir a su audiencia de una actitud que él condena, podemos asumir que un término despectivo podía servir para convencer a los oyentes de apartarse de lo que esa palabra denota. Y tercero, nos encontramos con la primera aparición del adjetivo ἄθεος en un grado distinto del positivo. Si entendiéramos que ἄθεος es traducible por nuestro moderno «ateo» en este contexto, resultaría difícil de entender cómo alguien se puede volver «más ateo», puesto que se trata de una cualidad absoluta, no susceptible de gradación. Ello nos obliga a entender que, como decía Vicente Ramón para el anterior pasaje, ἄθεος puede incluir formas variadas de irreligiosidad, las cuales cabría colocar en una escala, desde la menos a la más grave, de manera que el orador estaría animando a sus oyentes a que no ascendieran en esa escala hacia posturas más ἄθεοι. ¿Cuáles serían, sin embargo, estas posturas más ἄθεοι? El propio contexto nos puede dar una pista: el orador

¹³ E. g.: Pl. Lg. 13, 967c.

está hablando del hecho patente de que Andócides no ha recibido castigo divino y, precisamente, la ineficacia o inexistencia del castigo divino es un argumento que en la época estaba empezando a esgrimirse en contra de la existencia de los dioses.¹⁴ Por tanto, parece que en la escala de las actitudes ἄθεοι (que, gracias a uno de los marcos culturales en los que se encuadra el término, podemos entender aproximadamente como irreligiosas), la *increencia* es de las más graves. Por ello, la utilización de los grados comparativo y superlativo puede ser una forma de desambiguar la referencia a la *increencia* en un término que engloba muchas otras formas de irreligiosidad.

LOS ἌΘΕΟΙ COMO NEGADORES DE LA DIVINIDAD

Finalmente, podemos comentar dos pasajes en los que el uso del adjetivo designa de manera inequívoca la *increencia*. Ambos son muy cercanos en el tiempo a los dos últimos textos comentados, y nos pueden permitir confirmar en mayor medida las tendencias mencionadas. El primero de ellos pertenece a la *Apología* de Platón, y existe consenso de que es aquí donde por primera vez ἄθεος se puede traducir con nuestro moderno «ateo»:¹⁵

—Πρὸς αὐτῶν τοίνυν, ὦ Μέλητε, τούτων τῶν θεῶν ὧν νῦν ὁ λόγος ἐστίν, εἰπέ ἔτι σαφέστερον καὶ ἐμοὶ καὶ τοῖς ἀνδράσιν τουτοισί. ἐγὼ γὰρ οὐ δύναμαι μαθεῖν πότερον λέγεις διδάσκειν με νομίζειν εἶναι τινὰ θεοῦς — καὶ αὐτὸς ἄρα νομίζω εἶναι θεοῦς καὶ οὐκ εἰμὶ τὸ παράπαν ἄθεος οὐδὲ ταῦτη ἀδικῶ — οὐ μέντοι οὐσπερ γε ἡ πόλις ἀλλὰ ἑτέρους, καὶ τοῦτ' ἐστὶν ὃ μοι ἐγκαλεῖς, ὅτι ἑτέρους, ἢ παντάπασί με φησὶ οὔτε αὐτὸν νομίζειν θεοῦς τοὺς τε ἄλλους ταῦτα διδάσκειν.

— Ταῦτα λέγω, ὡς τὸ παράπαν οὐ νομίζεις θεοῦς. (Pl. *Ap.* 26b-c)

— Así pues, por esos mismos dioses, Meleto, sobre los que discutimos, hablemos con aún más claridad tanto a mí como a estos hombres. Pues no consigo enterarme de si dices que yo creo que existen unos dioses –y por tanto entonces creo que los dioses existen y no soy totalmente ateo, ni cometo injusticia de esta manera–, pero que no son precisamente a los que la ciudad da culto, sino otros, y esto es por lo que a mí me acusas, porque son otros, o si afirmas que no creo en los dioses en absoluto, y que en esto adoctrino a otros.

— Esto digo: que no crees en absoluto en los dioses.

Como vemos, aquí el adjetivo hace referencia de manera inequívoca al ateísmo, puesto que Sócrates afirma que, si cree que existe algún dios, entonces no puede ser τὸ παράπαν ἄθεος («completamente ateo»), para lo cual existe un

¹⁴ Por ejemplo, en numerosas obras de Eurípides la certeza sobre la existencia de los dioses por parte de algunos personajes está sujeta a su eficacia como garantes de la moralidad y la justicia (Fahr 1969: 65 y ss.). Además, también merece la pena tener en cuenta la descripción de Tucídides de la reacción de la gente ante la realidad de que la plaga de Atenas estaba acabando con justos e injustos, piadosos e impíos por igual (Th. 2, 53). Además, Winiarczyk (2016: 139-140), en su apéndice *Contra deos testimonium*, recoge múltiples pasajes de la época que hablan de la falibilidad de los dioses a la hora de repartir justicia como posible prueba de su inexistencia.

¹⁵ Fahr (1969: 138), Winiarczyk (1990: 4), Bremmer (2007: 19), Durán López (2011: 412), Sedley (2013: 347).

paralelismo en la respuesta de Meleto, que le acusa de no creer en absoluto en los dioses («τὸ παράπαν οὐ νομίζεις θεούς»). Por tanto, no solo vemos la relación del adjetivo con la *increencia*, sino que además se confirma que los *increyentes* eran entendidos como los ἄθεοι más extremos y que, además, los superlativos (en este caso, un superlativo léxico) se podían utilizar como un mecanismo de desambiguación semántica entre las acepciones de ἄθεος.¹⁶

El último pasaje que merece la pena comentar también presenta un superlativo, pero es cierto que en este caso no es tan claro como el que nos ofrece Platón. El pasaje al que me refiero se encuentra en el *De morbo sacro* y hace referencia a los curanderos-chamanes a quienes el autor pretende desacreditar y diferenciar de los médicos:

Καθαρμοῖσί τε χρέονται καὶ ἐπαιδιῆσι, καὶ ἀνοσιώτατόν γε καὶ ἀθεώτατον ποιέουσιν, ὡς ἔμοιγε δοκέει, τὸ θεῖον. (Hipp. *Morb.Sacr.* 1, 93-95)

Se sirven de purificaciones y conjuros y, con respecto a la divinidad, llevan a cabo las acciones más sacrílegas y ajenas a los dioses.

Aquí ἀθεώτατον califica los rituales realizados por estos individuos, y en un principio en estas palabras nada nos permite deducir que el autor se esté refiriendo al ateísmo a pesar de usar el superlativo. Sin embargo, no mucho antes ha declarado que es imposible que estos curanderos, si se comportan de esta manera, crean en los dioses, sino que construyen sus discursos «no sobre el principio de la piedad, según creen, sino sobre el de la impiedad, y sobre la creencia de que los dioses no existen».¹⁷ Por tanto, para el autor del tratado este tipo de actividades implican una suerte de *increencia* en los dioses.¹⁸ Además, esto se puede poner en relación con la tercera forma de ἀσέβεια que Platón describe en sus *Leyes*, la creencia de que a los dioses se les puede sobornar con sacrificios o encantamientos, que está al mismo nivel que el ateísmo, el primer tipo de impiedad (Pl. *Lg.* 10, 885b). Es, por tanto, coherente con la propuesta realizada anteriormente de que el superlativo de ἄθεος se utiliza para designar lo que se percibía como la forma más extrema de religiosidad: el ateísmo. Por otro lado, en este texto se vuelve a hacer bastante aparente que ἄθεος, como en el pasaje del *Pluto*, se utiliza como una etiqueta estigmatizante. Esto se ve confirmado, de un lado, por el hecho de que ἀνόσιος se usa frecuentemente en contextos de

¹⁶ De hecho, Fahr (1969: 138-140) hace una consideración similar sobre el uso de adverbios intensivos (como παντάπασιν en el texto que nos ocupa) para distinguir el uso de θεούς νομίζειν como «respetar según la convención» del de «creer en los dioses».

¹⁷ «ἔμοιγε οὐ περὶ εὐσεβείης δεοκέουσι τοὺς λόγους ποιέεσθαι, ὡς οἴονται, ἀλλὰ δυσσεβείης, καὶ ὡς οἱ θεοὶ οὐκ εἰσὶ» (Hipp. *Morb.Sacr.* 1, 65-68).

¹⁸ Cf. Hipp. *Morb.Sacr.* 1, 73-76: οἱ ταῦτ' ἐπιτηδεύοντες, δυσσεβέειν ἔμοιγε δοκέουσι καὶ θεοὺς οὔτε εἶναι νομίζειν οὔτ' ἐόντας ἰσχύειν οὐδὲν οὔτε εἰργεσθαι ἂν οὐδενὸς τῶν ἐσχάτων, ὧν ποιέοντες πῶς οὐ δεινοὶ αὐτοῖσιν εἰσιν («A mí me parece que los que se sirven de estas cosas se comportan impiamente, y que piensan que no existen los dioses, o que, aunque existan, no tienen poder alguno y, además, creo que no se refrenarían de las acciones más extremas, haciendo las cuales no tienen temor alguno»).

evaluación negativa en el campo religioso (Peels 2016: 106), pero también por el tono general del tratado, que pretende desacreditar a la figura de estos curanderos o «chamanes».

CONCLUSIONES

Como hemos visto, el adjetivo ἄθεος comienza siendo un término propio de registros poéticos y elevados que, a nivel semántico, consta de un esquema que designa de manera general la ausencia de dioses, lo cual se concreta en determinadas acepciones que, normalmente, están condicionadas por la semántica del sustantivo al que acompañan. Por otro lado, algunas de estas acepciones hacen referencia al marco cultural de la irreligiosidad desde muy pronto en la historia de este término. Con el paso de tiempo, este término aparece en registros más coloquiales, como la comedia, dentro de la poesía y la prosa en general. En este tránsito, según parece, desarrolla un carácter despectivo, y parece que podemos apreciar la inepción de una etiqueta estigmatizante, como revela su uso sustantivado para homogeneizar de manera artificial a un grupo de personas. Por otro lado, hemos visto que, en esta segunda etapa, el adjetivo ἄθεος puede aludir a la *increencia*, pero a menudo la incluye entre otra serie de posturas consideradas irreligiosas. Sin embargo, esta era tenida como una forma extrema entre estas manifestaciones; por ello, los comparativos y los superlativos (ya sean morfológicos o léxicos) van a funcionar como una forma de desambiguación, que se usará para referirse específicamente a la *increencia*. Esto nos permite sacar una serie de conclusiones sobre el estado del ateísmo en el siglo V a.C.:

- a. el hecho de que ἄθεος desarrolle la capacidad de designar la *increencia* nos invita a pensar que, en efecto, estamos ante la época en la que se plantea por vez primera la posibilidad de no creer en los dioses, conclusión que es paralela a la que llega Fahr (1969) en su estudio;
- b. la irreligiosidad se estaba empezando a constituir como una categoría estigmatizada;
- c. en concreto, el término ἄθεος parece haber sido una de las herramientas de estigmatización y descrédito de la irreligiosidad;
- d. la *increencia* era entendida como una de las formas extremas (si no la más extrema) de irreligiosidad, y es probable que por ello fuera la más estigmatizada.

BIBLIOGRAFÍA

- BREMMER, J. (2007), «Atheism in Antiquity», en *The Cambridge Companion to Atheism*, Martin, M. (coord.), Cambridge, Cambridge University Press, 11-26.
- LINK, B. G. y PHELAN, J. C. (2001), «Conceptualizing Stigma», *Annual Review of Sociology*, 27, 263-385.

- DRACHMANN, A. B. (1922), *Atheism in Pagan Antiquity*, Londres, Gyldendal.
- DURÁN LÓPEZ, M. A. (2011), *Los dioses en crisis. Actitud de los sofistas ante la tendencia religiosa del hombre*, Madrid, Ediciones Clásicas.
- FAHR, W. (1969), *ΘΕΟΥΣ ΝΟΜΙΖΕΙΝ: Zum Problem der Anfänge des Atheismus bei den Griechen*, Hildesheim, Georg Olms.
- MARSHALL, S. (2004), *Difference and Discrimination in Psychotherapy and Counseling*, Londres, Thousand Oaks y Nueva Dehli, SAGE.
- MEERT, A. (2017), *Positive Atheism in Ancient Greece: A Philosophical and Sociological Analysis (500 BC – 200 AD)*, Gante, Universiteit Gent.
- PEELS, S. (2016), *Hosios. A Semantic Study of Greek Piety*, Leiden y Boston, Brill.
- RAMÓN PALERM, V. M. (2018), «Comedia», en *Irreligiosidad y Literatura en la Atenas Clásica*, Ramón Palerm, V. M., Sopeña Genzor, G. y Vicente Sánchez, A. C. (coords.), Coímbra, Universidade de Coímbra, 154-205.
- RAMÓN PALERM, V. M., SOPEÑA GENZOR, G. & VICENTE SÁNCHEZ, A. C. (coords.) (2018), *Irreligiosidad y Literatura en la Atenas Clásica*, Coímbra, Universidade de Coímbra.
- RUDHARDT, J. (1958), *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Ginebra, E. Droz.
- SEDLEY, D. (2013), «The atheist underground», en *Politeia in Greek and Roman Philosophy*, Harte, V. y Lane, M. (coords.), Cambridge, Cambridge University Press, 329-348.
- SONEIRA MARTÍNEZ, R. (2018), «Reflexiones de ateísmo e 'increencia' en torno al fragmento del *Sísifo* (88 B25)», *Ilu*, 23, 279-303.
- TATE, J. (1936), «Greek for 'Atheism'», *The Classical Review*, 50 (1), 3-5.
- TATE, J. (1937), «More Greek for 'Atheism'», *The Classical Review*, 51 (1), 3-6.
- VICENTE SÁNCHEZ, A. C. (2018), «Tragedia», en *Irreligiosidad y Literatura en la Atenas Clásica*, Ramón Palerm, V. M., Sopeña Genzor, G. y Vicente Sánchez, A. C. (coords.), Coímbra, Universidade de Coímbra, 65-150.
- WHITMARSH, T. (2015), *Battling the Gods. Atheism in the Ancient World*, Nueva York, Alfred A. Knopf.
- WINIARCZYK, M. (1990), «Methodisches zum antiken Atheismus», *Rheinisches Museum für Philologie*, 133, 1-15.
- WINIARCZYK, M. (2016), *Diagoras of Melos. A Contribution to the History of Ancient Atheism*, Berlin y Boston, De Gruyter.