

ΔΑΙΜΟΝΕΣ, ΗΡΩΕΣ Υ ΑΓΓΕΛΟΙ EN LA FILOSOFÍA PRESOCRÁTICA

Inmaculada Rodríguez Moreno

Universidad de Cádiz

El estudio de los seres intermedios y de su jerarquía en el pensamiento religioso-filosófico supone una tarea bastante atractiva. Tales entes, constituidos por δαίμονες, ἥρωες y ἄγγελοι, actúan de intérpretes de dioses y hombres y rellenan el espacio comprendido entre ambos planos. La creencia en dichos seres parte de una época primitiva y de un ámbito popular, la cual va a ser heredada por los filósofos presocráticos. Δαίμων es un término complejo y polivalente, pues unas veces designa a una divinidad indeterminada, otras al destino, al alma o a una especie de ser intermedio. Ἡρώς alude sin más a un individuo ilustre de un pasado remoto y glorioso, dotado de unas cualidades extraordinarias, por las que destaca por encima del resto de la humanidad, mientras que ἄγγελος es el mensajero divino por excelencia. Todas estas acepciones son recogidas por las corrientes filosóficas desde sus orígenes, como sucede en los presocráticos analizados.

The study about intermediate beings and their hierarchy into the religious-philosophical thought entails a very attractive work. These entities, constituted by δαίμονες, ἥρωες and ἄγγελοι, act like interpreters and intermediaries of the gods and men and refill the space between both levels. The popular faith about these beings comes from a primitive epoch, faith which is going to be inherited by Presocratic philosophers. Δαίμων is a complicated and polyvalent term, because, sometimes, it indicates an indeterminate divinity and, other times, the fate, the soul or an intermediate being. Ἡρώς refers to a member from a remote and glorious past, provided with some extraordinary characteristics, while ἄγγελος is used for divine messengers. Every meaning is taken by the philosophical doctrines from their origins, as it occurs to the examined Presocratic philosophers.

Ya apuntaba Jaeger¹ que la filosofía griega es pura teología natural, considerada ésta como “la aproximación a Dios o a los dioses (θεοί) por medio del *Lógos* “. En este sentido, se podría calificar a los presocráticos de auténticos teólogos en cuanto al pensamiento y a sus ideas, constituyendo una parte muy importante de la historia de la religión griega. El objetivo primordial de los presocráticos era el conocimiento de la Naturaleza o del Ser. Presentaban cierta predisposición a ofrecer una explicación racional al origen de todas las cosas, incluyendo también el de la divinidad, lo que da lugar a una nueva concepción del plano divino. De hecho, los mismos presocráticos aluden a Dios como algo que abarca y reina todo². Para ellos, lo limitado o lo finito no puede tener relación alguna con la divinidad.

En cierto número de filósofos naturales se observa un gran infjujo de Homero y Hesfodo en cuanto al pensamiento religioso, llegando también a tener la misma cosmovisión de los seres divinos. Así, por ejemplo, la palabra δαίμων puede adquirir, por ejemplo, igual connotación en Tales que en Homero, como veremos en su momento, y justifica que Jenófanes llegara a decir que todos habían aprendido, desde un principio, de Homero³.

Nosotros nos vamos a centrar, en especial, en el estudio y la evolución de los seres intermedios entre el hombre y los dioses, démones, ἄγγελοι y héroes, en la filosofía helénica primera, siguiendo este orden. Para ello, nos dedicaremos a la observación de tales entes siguiendo un sistema diacrónico.

I. ΔΑΙΜΟΝΕΣ

I.1. Tales

Los dos textos de Tales conservados y en los que figura el vocablo δαίμων, no son de los clasificados con la letra B en Diels - Kranz, es decir, no son originales, ya que parece ser que el filósofo en cuestión no dejó nada escrito, sino que su doctrina fue transmitida oralmente. El primero procede de Diógenes Laercio, y el segundo de Aecio⁴, los cuales muestran el mismo apotegma πάντα δαίμωνων πλήρη, “todo está lleno de dioses”.

En los pasajes citados, δαίμων connota una serie de misteriosos poderes divinos ocultos, indefinidos, que bien pueden referirse a la divinidad en general. Es como si un alma divina penetrara en el universo y dotara de vida a las almas particulares.

¹ Cf. W. Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos* (México 1952) 9 s.

² Cf. Heraclit. 22 A 1 DK; Tales 11 A 1 DK; 11A 3 DK; 11 A 23 DK. Los fragmentos de los presocráticos son citados por la clásica edición de H. Diels - W. Kranz, *Die fragmente der Vorsokratiker* (Zurich - Hildesheim 1985).

³ Cf. 21 B 10 DK: 'Ἐξ ἀρχῆς καθ' Ὀμηρον ἐπέε μεμαθήκασιν πάντες.

⁴ D. L. 1. 27 = 11 A DK; Aët. 1. 7. 11 = 11 A 23 DK. Cf. *etiam* Heraclit. 22 A 1 DK.

La sentencia “todo está lleno de dioses” (δαιμόνων πλήρη / πάντα πλήρη θεῶν) está muy extendida a lo largo de la filosofía griega antigua. De hecho, la comparación entre ambas expresiones viene a poner de relieve que los dos términos, δαίμων y θεός, están utilizados indistintamente. Así pues, en este fragmento, δαίμων no designa a ningún tipo de ser semidivino concreto o intermedio, sino una divinidad cualquiera. Los dioses de Tales no habitan en una región aparte e inaccesible, sino que están presentes en todo lo que nos rodea⁵, por lo que estaríamos más en contacto con los efectos de su poder. El mundo está, para Tales, realmente lleno de lo divino. Puede tocarse con la mano. El aforismo analizado ya aparece en Platón⁶ sin atribuirlo a ningún autor. Diógenes Laercio adscribe a Heráclito la afirmación de que “todas las cosas están llenas de dioses y espíritus”⁷. De esta manera, se puede pensar que quizás se trate de un apotegma aislado que se relaciona a un filósofo famoso por su sabiduría⁸.

Como es sabido, para Tales, el agua es el “principio de todas las cosas”, incluso es posible que sostuviera, como señalan Kirk y Raven⁹, que el mundo se originó de una indefinida extensión de agua primigenia, sobre la que aún continúa flotando y sigue siendo causa de ciertos fenómenos naturales. Al proclamar que “todo está lleno de dioses” (o de demonios, según la paráfrasis de Diógenes Laercio y Aecio, pero entendidos como poderes ocultos y divinos, causa de vida en el universo), y que el agua es el origen de la naturaleza, evidencia que este elemento también pertenecería al mundo divino. Habría que interpretar a los dioses como meras fuerzas vivas en la naturaleza. Con todo ello, nuestro filósofo es consciente del cambio de su pensamiento ante las ideas tradicionales sobre los dioses. En el supuesto caso de que el apotegma sea atribuible a Tales, éste utiliza la palabra θεός con una acepción distinta al resto de los hombres, pues con ella no alude a los dioses antropomórficos y personales de la religión popular, sino a fuerzas ocultas que están en el mundo familiar que nos rodea.

I.2. Pitágoras y los pitagóricos

Pitágoras y su escuela¹⁰ consideraban que todo el aire está lleno de almas, constituidas por demonios y héroes. En este sentido, coloca en el mismo plano a ambas entidades, con lo cual nos encontramos con la formulación demonológica más clara dentro de la filosofía presocrática. La demonología desempeñaba un destacado papel en el pensamiento pitagórico¹¹, ya que a los demonios se les asig-

⁵ Cf. W. Jaeger, *op. cit.* 27 s.

⁶ *Lg.* 899 b 10.

⁷ Cf. Heraclit. 22 A 1 DK; D. L. 9. 1 - 17.

⁸ Cf. W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega* (Madrid 1984 - 1988) I 73.

⁹ Cf. G. S. Kirk - J. G. Raven, *Los filósofos presocráticos* (Madrid 1969) 36.

¹⁰ Cf. 14 B 1a DK. Otros fragmentos interesantes sobre los demonios en el pensamiento pitagórico son 58 C 3 DK, 58 D 3 DK y 58 D 11 DK.

¹¹ Cf. E. R. Ramos Jurado, *Lo platónico en el siglo V p. C.: Proclo* (Sevilla 1981) 42 s.

naban todo lo relacionado con la predicción, la mántica, la purificación y las ceremonias expiatorias, los sueños, las enfermedades de los hombres y de los animales y todo lo concerniente al hombre. Esto último es realmente interesante y vendría a subrayar el carácter primitivo de dicha concepción¹². Son calificados de entes tanto benignos como malignos. Además, a ellos van dirigidos todos los ritos de purificación y los sacrificios expiatorios, en especial para alcanzar la pureza y entrar en contacto con Dios. También se les destinan la magia y los rituales que el hombre emplea para poder comunicarse con los seres superiores y conocer así la voluntad divina y su hado.

Los pitagóricos identificaban al demon con el alma. M. Detienne¹³ demuestra que, de acuerdo con la concepción arcaica griega, había en el cuerpo humano una pluralidad de almas funcionales y que el nombre de ψυχή era aplicado a ellas cuando se concebía como una unidad. En el curso del siglo VI, ψυχή llegó a ser el nombre de lo que se pensaba que era el alma inmortal, que para los pitagóricos se conocía como δαίμων¹⁴. El ideal pitagórico consistía especialmente en interiorizar un demon dentro de uno mismo, lo cual se consigue por medio de la purificación y la contemplación, y supone un acercamiento al mundo divino.

La separación del alma del cuerpo va a crear un δαίμων. Según Detienne¹⁵, “en el pitagorismo, la representación del alma demoníaca entra dentro de una teoría del conocimiento... Si la separación del alma demoníaca permite el conocimiento total, recíprocamente el conocimiento de la astronomía, de la geometría, de la música, que son las formas de la σοφία pitagórica, debe realizar la purificación del δαίμων, que es la separación de ella del cuerpo”. A partir de esta teoría, Jensen llega a la conclusión de que hay una “directa reciprocidad causal entre el dualismo relativo inherente a la básica suposición epistemológica y la identificación del órgano del conocimiento (δαίμων) con el alma humana.”¹⁶.

¹² Cf. P. Boyancé, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs. Études d'histoire et de psychologie religieuses* (París 1972) 103 s.; M. Detienne, “Xenocrate et la démonologie pythagoricienne”, *REA* 60 (1958) 271-279.

¹³ Cf. M. Detienne, *La notion de daimón dans le pythagorisme ancien*, Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège CLXV (París 1963) 68.

¹⁴ Cf. *Ibidem* 63.

¹⁵ Cf. *Ibidem* 58.

¹⁶ Cf. S. S. Jensen, *Dualism and demonology, The function of demonology in pythagorean and platonic thought* (Munksgaard 1966) 72. Cf. *etiam* 66: “En principio sería posible mostrar que la fase de la filosofía pitagórica que identifica al demon y al alma está caracterizada por lo que nosotros podríamos llamar dualismo relativo. El punto es, como hemos visto, que la coincidencia parcial de la esferas divina y humana de seres le hace imposible crear un punto medio separado o, en otros términos, separar el concepto *démon* del concepto *alma*. Sin embargo, podría ser posible demostrar que cuando la separación del demon y del alma se lleva a cabo, eso es un efecto directo de separación de las esferas divinas y humanas (...) La posición filosófica del dualismo relativo responde, en religión, a postular que el alma humana posee divinidad actual: la enseñanza religiosa es que las inherentes fuerzas naturales de la sublime alma humana constituyen un significado suficiente por el que se puede obtener un contacto directo con lo divino.”

Ya hemos aludido con anterioridad a que los sueños y las enfermedades son enviadas por démones a hombres y animales, con lo que nos remontar amos a un estado social muy arcaico, que nos lleva a la Grecia anterior al siglo VI, totalmente distinta a la Grecia de las *poleis*. Parece ser que esta creencia arranca de un estado en que en una pequeña comunidad agrícola animales y seres humanos son inseparables y constituyen un todo, el cual se puede ver afectado por el influjo de almas portadoras de tales fenómenos. Esas almas, a las que ya hemos aludido, son evidentemente los démones y los h eros, las almas de los muertos, por lo que estaríamos ante una concepción histórica primitiva referente a las cualidades dem nicas de las almas de los antepasados, las cuales forman toda una colectividad más o menos anónima. Tales démones aparecen como seres poderosos, κρείττονες, e invisibles que tanto pueden ser favorables como funestos. Por tal razón los hombres emplean los ritos apotropaicos y las purificaciones, como simples medidas de prevenci n¹⁷.

Los démones aparecen ligados a los sueños, elemento de vital importancia en el pensamiento pitagórico. Incluso, se llegó a cultivar la idea de un alma que escapa del cuerpo durante el sueño, creencia que arraiga en una "tradición de oráculos por incubación"¹⁸. Atendiendo a las recomendaciones de Pitágoras, sus discípulos, antes de dormirse, tocaban música, ya que ciertos ritmos les preparaban para un sueño "poblado de sueños poco numerosos pero buenos"¹⁹. P. Boyancé ha sugerido que la música suponía un medio de rechazo de los démones funestos²⁰.

En cuanto a la estrecha relación entre la enfermedad y el δαίμων, aquélla, enviada por los δαίμονες, no podía ser curada nada más que por ellos mismos, pues son los que velaban por las purificaciones y los encantamientos y los únicos que podrían actuar sobre las fuerzas dem nicas²¹.

De todas formas, debemos insistir en la ambigüedad del vocablo δαίμων en el pitagorismo. Dentro de la mencionada doctrina se ha producido,  n la noción del término, un cambio de pensamiento m tico a racional: "de un signo que estaba en un sistema del pensamiento religioso, δαίμων llegaba a ser término de un sistema de pensamiento filosófico, donde no tendrá menos importancia definida que la noción de *héroe*"²². Δαίμων es entendido como una parcela de lo divino en la naturaleza. Para el pitagorismo, es tanto un principio divino "interior" como "exterior". Precisamente, se demuestra su ambigüedad mediante la comparación de dos teorías: en la primera, es el principio interior del individuo y está atado a él; como poder exterior, es un simple compañero de su víctima, al cual se adhiere.

¹⁷ Cf. M. Detienne, *op. cit.* 36.

¹⁸ Cf. *Ibidem* 43-46.

¹⁹ Cf. Iamb. *V.P.* 64-65.

²⁰ Cf. P. Boyancé, *op. cit.* 110-112.

²¹ Cf. M. Detienne, *op. cit.* 47 s.

²² Cf. *Ibidem* 123-139.

Esto no supone una contradicción, ya que la oposición de estas dos parcelas no es sentida por un griego de la misma manera que por nosotros, pues la idea de un mundo interior no tiene el carisma que ha tomado en la conciencia occidental.

Al lado de las entidades demoníacas, además, se encuentran los héroes, a quienes, también, les corresponden las mismas funciones. Prácticamente no se distinguen ambos demasiado en el pitagorismo, puesto que son todos ellos, por ejemplo, los responsables de las enfermedades y los sueños. Tanto si la comunidad sueña, como si sufre, los culpables son estos seres, es decir, las almas de los muertos, quienes forman parte de un estado anónimo y cuya intervención puede ser en ocasiones negativa²³. El papel de intermediario de los ἥρωες no ha sido nunca en la ciudad griega el de disminuir la distancia que separa a los hombres de los dioses, sino simplemente el de servir de puente entre ambas esferas.

Para los pitagóricos el héroe es un alma etérea, que flota en el espacio, a medio camino entre la tierra de los hombres y el cielo, donde gobiernan los dioses. Es una figura que, dentro de tal escuela, deja de ser todo lo que era para Hesíodo y Homero, convirtiéndose así en un alma-demon, consejero de los hombres. De este modo, somos testigos de los principios de una transformación frente a la vieja concepción de los héroes²⁴. Lo cierto es que los pitagóricos han concedido a la creencia heroica un valor más sistemático, una teología y una moral, lo cual ha contribuido a su difusión. Los héroes cesan de ser personajes ctónicos, como hasta ahora se les venía considerando, convirtiéndose en seres celestes. Siempre hay héroes, porque siempre hay almas, quienes pueden, por la virtud de los ritos o de su propio valor moral, elevarse por encima de las condiciones de los hombres ordinarios.

Para concluir acerca del significado de δαίμων, se podría decir que, entre los seguidores de la doctrina de Pitágoras, no designa a un dios o poder determinado, sino a un ser semidivino, junto con los ἥρωες, habitantes del aire, identificados con las almas, guías de los mortales ante la divinidad.

El término presenta variaciones que siempre apuntan a la relación de los vivos con los poderes del mundo invisible. Es la traducción, respecto al ámbito religioso, de ciertos fenómenos de la realidad humana, dentro de la experiencia sensible: es la enfermedad o el sueño, considerados, por ejemplo, como algo demoníaco. Si presenta una predisposición a la personificación, es un εἶδωλον o la sombra sin más de una figura²⁵.

En el pitagorismo se ha producido, por tanto, una transformación importante de un pensamiento religioso en uno filosófico en el plano demoníaco, pues, mientras que, religiosamente hablando, designaba una categoría de lo divino, que no gozaba de un culto civil, ni de una representación figurada, ni mítica, en dicha doctrina va a ser el intermediario entre el hombre y la divinidad.

²³ Cf. *Ibidem* 34 s.

²⁴ Cf. P. Boyancé, *op. cit.* 246 s.

²⁵ Cf. M. Detienne, *op. cit.* 52.

1. 3. Heráclito

Todos sabemos que la actitud de nuestro filósofo frente a las religiones de su tiempo fue hostil²⁶. Tiene su propia religión, pero, en parte, interpreta la teología popular de un modo que se ajusta a su doctrina y, en parte, la rechaza con ira. Lo cierto es que podría haber llegado a ser un reformador religioso, si no hubiera desdiseñado al vulgo. El Efesio se opone a las opiniones religiosas y a los usos del pueblo al criticar, con palabras verdaderamente mordaces, no sólo los excesos de los misterios, como los dionisiacos, sino también la idolatría, el antropomorfismo y los sacrificios cruentos de la religión popular, ya que fue el primer filósofo que reconoció el carácter simbólico de la religión y así pudo descubrir el sentido que subyace en los cultos populares²⁷. Sobre ello afirma Nestle²⁸: “La religión no es verdad real, como suele entenderse erróneamente, sino que sólo da símbolos de la verdad. Si no se reconoce esa significación suya, todo termina en ceremonias vacías, mientras que si se apresa su sentido, se revela su contenido espiritual”. Para él los misterios no serían del todo despreciables, si se llevan a cabo correctamente²⁹, incluso pueden llegar a tener un valor positivo porque conducen a los hombres a la aprehensión del Logos.

En lo referente al término δαίμων³⁰, Heráclito es heredero de una tradición que remonta al pensamiento homérico, donde el vocablo vendría a equivaler a θεός τις³¹, es decir, a una divinidad indefinida, a cualquiera de los poderes divinos que rigen el universo, y el destino del hombre.

Conceptualmente se aleja también de la mentalidad homérica. Quizás el fragmento más interesante al respecto sea 22 B 119 DK, Ἡράκλειτος ἔφη ὡς ἦθος ἀνθρώπου δαίμων: “Heráclito decía que el carácter es para el hombre su demon”. Δαίμων connota simplemente en esta cita que el destino personal de un individuo está determinado por su propio carácter, sobre el que ejerce cierto control, y no por poderes externos y, a menudo, caprichosos, que actúan a través de un “genio” asignado a cada ser por el azar o el hado. En definitiva, el pasaje intercede por la libertad del hombre frente a todas aquellas fuerzas ajenas a él, con lo cual se estaría alejando de la mentalidad homérica.

Lo demoníaco, el destino que uno tiene en esta vida, no es otra cosa que lo que uno se hace a sí mismo; es su carácter, el único responsable de todas sus acciones, de su suerte, de su desdicha, no fuerzas exteriores ajenas al ser. El hombre no posee un δαίμων, a no ser su propio temple que lo induce a la felicidad (εὐδαιμονία = acción de poseer un εὖ δαίμων) o al infortunio. Con esta máxima, Herá-

²⁶ 22 B 128 DK.

²⁷ Cf. 22 B 11 DK.

²⁸ Cf. W. Nestle, *Historia del espíritu griego. Desde Homero hasta Luciano* (Barcelona 1962) 64.

²⁹ Cf. 22 B 15 DK; 22 B 93 DK.

³⁰ Cf. 22 B 79 DK; 22 B 119 DK.

³¹ Cf. J. Sánchez Lasso de la Vega, “Dioses y demonios”, *Introducción a Homero* (Madrid 1984) 264-267.

clito rehúsa todas las creencias relacionadas con la suerte innata y la tentación divina³², y muestra al hombre haciéndose cargo de su propio destino, no como algo que le ataca desde fuera, sino como parte de su propio ser. En definitiva, hace al hombre mismo, no a una fuerza exterior, culpable de su propio sino. Pero lo más importante es que, a pesar de que en los múltiples usos lingüísticos ἦθος - como factor interno- y el demon -como factor externo- son opuestos, llegan a identificarse dentro de la formulación de Heráclito.

I. 4. Parménides

Parménides presenta, en el proemio, su poema como una auténtica revelación divina, sobre lo que existe eternamente, con la descripción de su propio viaje a los cielos.

El Eléata utiliza en dos ocasiones la voz δαίμων³³ para referirse a las divinidades superiores sin más (θεοί τινες), como ya había realizado Homero. Son los δαίμονες los que lo ponen en el “famoso” camino (ἐπεὶ μ' ἔς ὁδὸν βῆσαν πολύφημον ἄγουσαι/ δαίμονες...). Indistintamente Parménides emplea las palabras δαίμων y θεά para aludir a la diosa que le anuncia la enseñanza de la verdad³⁴, de la “verdad bien redonda” (ἀληθείης εὐκυκλῆος), merecedora de toda la credibilidad posible, ya que es la revelación divina.

También observamos el uso de δαίμων para la divinidad suprema en otro pasaje³⁵, pero en esta caso representa a la diosa rectora del cosmos, que posee su trono en el centro de los dos anillos que rodean el mundo, el anillos de fuego y el anillo de noche. Tal divinidad es la que potencia la mezcla o la unión, causa del origen de las cosas :

“Los anillos más estrechos están llenos de fuego puro; los siguientes de noche; pero al lado se propaga una porción de llama, y en el centro de ellos se encuentra la diosa (δαίμων) que gobierna todo. Ella, pues, es el principio del parto doloroso y del coito, al enviar la hembra a unirse con el macho, y a la inversa, el macho a la hembra”.

Por otra parte, ha habido, incluso, quien piensa³⁶ que el δαίμων de Parménides correspondería al fuego central de los pitagóricos, mientras que otros opinan que los elementos fuego y noche equivaldrían también a “masculino” y “femenino”, teoría un tanto inverosímil.

No obstante, existe, además, cierto testimonio de Aecio³⁷, donde nos informa de que Parménides emplea δαίμων para la diosa Dike y Ananke: ἦτινα καὶ δαί-

³² Cf. E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional* (Madrid 1986⁴) 173.

³³ 28 B 1 3 DK.

³⁴ Cf. Hom. *Il.* 1. 1; 2. 485; Hes. *Th.* 27-28.

³⁵ 22 B 12 3 DK.

³⁶ Cf. W. K. C. Guthrie, *op. cit.* II 78 n. 84 y 84 n. 96.

³⁷ Aët. 2. 7. 1 = 28 A 37 DK. Cf. *etiam* 28 B 12 DK ; B 12 3DK; B 1 14 DK; B 8 30 DK; B 10 6 DK).

μονα κυβερνήτην καὶ κληιδουῦχον ἐπονομαζει Δίκην καὶ Ἄναγκην. Son seres poderosos que rigen el universo. Para tales divinidades supremas el Eléata usa la palabra δαίμων tomando el significado que ya hallábamos en Homero.

I.5. Empédocles

Empédocles poseía una concepción distinta de los δαίμονες. Eran espíritus que, por sus pecados, están presos en cuerpos mortales, pero que, si logran vivir con pureza, resurgirán de nuevo como “dioses, los más altos en honor”³⁸. Él denominaba δαίμων a esa especie de “chispa divina existente en nosotros, que es ajena al cuerpo”³⁹. Guthrie⁴⁰ señala que la creencia hesiódica de los espíritus de los héroes que se convierten en “démones benignos” después de su muerte, había sido desarrollada y modificada por las doctrinas órfica y pitagórica, pero Empédocles aún continuaba conservándola, de modo que la había combinado con la leyenda de los dioses, expulsados del cielo por sus faltas. Retoma del orfismo la creencia teológica en un alma-demon que no podemos ver ni aprehender con nuestras manos, un espíritu que recorre el mundo entero con sus pensamientos rápidos como el rayo⁴¹.

Δαίμων, en la doctrina de Empédocles, es un término polisémico que va a adquirir varias acepciones, tales como ser intermedio, destino y alma, según podemos observar en los fragmentos seleccionados. En cuanto al primer valor, nos lo encontramos en 31 B 59 DK⁴², el cual ha sido interpretado de diversas formas. Guthrie⁴³, al igual que Simplicio, considera que en los dos casos se refiere al Amor y al Odio, démones propiamente dichos, es decir, entes semidivinos, origen de las cosas y de los seres. Empédocles promulgaba que todos los miembros animales se encontraban por separado en el universo, hasta que con la acción de una fuerza bipolar, representada por el Amor (Φιλία) y la Discordia (Νεῖκος), a los cuales denomina δαίμονες, se reunían “allí donde se encontraban”, produciéndose una especie de ordenamiento cósmico. Así, el pronombre ταῦτα se refiere claramente a dichos miembros animales, teoría que nosotros también compartimos. Simplicio, por su parte, interpreta, a partir de sus interpolaciones, tal vocablo como δαίμονες, y no como los miembros.

Habría, además, que destacar otro pasaje interesante⁴⁴ donde δαίμων designa al sino y a la naturaleza, entendidos como algo divino. Según Porfirio, es el que

³⁸ Cf. 31 B 21 DK; 31 B 23 DK.

³⁹ Cf. W. K. C. Guthrie, *op. cit.* II 273.

⁴⁰ Cf. *Ibidem* 274.

⁴¹ Cf. 31 B 134 DK.

⁴² αὐτὰρ ἐπεὶ κατὰ μείζων ἐμίσητο δαίμονι δαίμων,
ταῦτά τε συμπίπτεισκον, ὅππῃ συνέκυρσεν ἕκαστα,
ἄλλα τε πρὸς τοῖς πολλὰ διηνεκῆ ἔξεγένοντο.

⁴³ Cf. W. K. C. Guthrie, *op. cit.* II 213, n. 169.

⁴⁴ 31 B 126 DK. Cf. Plu. *De Esu. Carm.* 2. 3p. 998 c; Porph. *Ap. Stob. Ecl.* 1.491.60 (1.446.7).

“envuelve con una extraña túnica de carne y cambia el vestido de las almas” (σαρκῶν ἀλλογῶτι περιτέλλουσα χιτῶνι καὶ / μεταμπίσχουσα τὰς ψυχάς), si atendemos esta interpretación, pues los participios aparecen en género femenino, igual que los términos εἰμαρμένη y φύσις. Plutarco también cita este texto, pero utilizando como sujeto principal sólo a la Naturaleza. En cambio, a partir del participio femenino περιτέλλουσα, hay quienes llegan a conjeturar como sujeto a la Necesidad⁴⁵, la cual dota al δαίμων-alma de un cuerpo⁴⁶. La idea del alma-demon que rige la tierra, revestida “con su túnica de carne” también se puede encontrar en el fragmento 31 A 31 DK. Por otra parte, está la hipótesis de que δαίμων, en este texto, no alude a una entidad que habita en el cuerpo, sino que se trata de un “destino”, en el sentido de “continuidad causal de vidas vegetales, animales u hombres que marcan el estado inferior de existencia propio del mundo del Odio que ha quebrado la unidad beatífica”⁴⁷.

Por lo que respecta al segundo significado de δαίμων, el pasaje más célebre⁴⁸ de los *Καθαρμοί* de Empédocles es aquel en el que descubre el destino del alma, que él llama demon, cuando es desterrada de su patria divina al mundo material y corruptible, sufriendo el castigo de la reencarnación. Presenta a los δαίμονες como una raza de seres intermedios entre el cielo y la tierra. Δαίμων es un “alma” existente en el hombre, inmortal y divina, que padece la transmigración a través de numerosos y diferentes cuerpos. En este pasaje Empédocles fusiona, por un lado, la concepción órfica de la preexistencia del alma y la transmigración por diversas formas mortales, y, por otro, la vieja creencia de Hesíodo de que las almas de los muertos continúan existiendo como démones invisibles por el mundo:

“Hay un oráculo de la Necesidad, antiguo decreto de los dioses, eterno, sellado con amplios juramentos; cuando alguien peca y mancha sus propios miembros con sangre derramada de un crimen o quien, debido al Odio, errado, emite un vano juramento, éstos, démones que tienen asignada una larga vida, por treinta mil estaciones deben vagar lejos de los Bienaventurados, naciendo a lo largo del tiempo bajo todo tipo de figuras mortales, que cambian los penosos rumbos de la vida. Pues el rigor del éter los empuja hacia el mar; el mar los escupe hacia el suelo de la tierra; la tierra a los rayos del resplandeciente sol, y éste los lanza a los torbellinos del éter: unos los recibe del otro, pero todos lo aborrecen. Yo también soy ahora uno de ellos, un exiliado de los dioses y vagabundo, por haber confiado en el furioso Odio”.

La cosmovisión mística de nuestro filósofo nace de la doctrina pitagórica sobre el alma humana y su destino. Mientras que la primera tiene un claro origen

⁴⁵ Cf. 31 B 115,5 DK.

⁴⁶ Cf. *Los filósofos. presocráticos*. Introducciones, traducciones y notas de N. L. Cordero, F. J. Olivieri, E. La Croce y C. Eggers Lan (Madrid 1979-1981) II 242 n. 179.

⁴⁷ Cf. *Ibidem* 243 n. 179.

⁴⁸ 31 B 115 5 DK.

divino, el cuerpo va a ser sin más la extraña cobertura de carne que la cubre. Tras su muerte, se desintegra ésta en los cuatro elementos. El alma tiene que pasar por un proceso de purificación, consistente en una larga y penosa peregrinación a través de toda clase de animales y plantas, hasta llegar a la esfera divina, a la cual pertenece. Su elevación se efectúa de un modo gradual, hasta expiar totalmente su culpa durante su existencia preterrena mediante una vida purificada.

En la existencia terrena, gran castigo para el alma, Empédocles se muestra como un mendigo errante y desterrado. Pero, otras veces, después de haber sufrido varias reencarnaciones, se ve como “ya no mortal”, sino “dios inmortal”⁴⁹, como un dios-hombre que ya en vida goza de veneración religiosa⁵⁰. Ni siquiera, el conocimiento de la naturaleza puede liberar al alma de las ataduras corporales, pues exige una correcta comprensión de la esencia de la divinidad. Todo esto lo pone en el camino de una “reforma religiosa”. Pretende, sobre todo, promover la liberación de esa prisión. Tal “reforma” es concebida como un conocimiento más profundo, conocimiento que pasa por la investigación de la naturaleza.

Merece mención especial la paráfrasis de Plutarco⁵¹ que precede a las propias palabras de Empédocles:

“Además, según Empédocles, ciertos pares se hacen cargo de cada uno de nosotros al nacer, y las Moiras y démones nos inician:

“Estaban allí Tierra y Sol de larga vista, Discordia la sangrienta y Armonía de grave semblante, Belleza y Fealdad, Rapidez y Tardanza, Veracidad la amable e Incertidumbre de negros cabellos”.

Δαίμων no está empleado con el valor de “alma”, sino que alude simplemente a los seres semidivinos que protegen al ser humano desde el nacimiento hasta su muerte, como meros “genios tutelares”. En el fragmento de los *Καθαρμοί* aparecen una serie de seres contrarios, que acompañan al hombre en su vida. Con esta idea de los contrarios, Empédocles se remonta a las teorías pitagóricas sobre tales elementos desarrollada por Aristóteles⁵².

Empédocles creyó siempre en algo divino ajeno al cuerpo, el alma, que él no denominó ψυχή, sino δαίμων, un ser exiliado de los dioses, a los que ahora volver. El cuerpo es para el alma-demon una especie de “túnica” que la cubre y, a la vez, le sirve de cárcel por haber delinquido impulsada por Νεῖκος. Para su liberación es necesario el conocimiento⁵³, pero no el de los objetos empíricos, sino, como bien dice Platón⁵⁴, el de la verdad total, relegando a un segundo plano el cuerpo y la experiencia sensible. Hay que buscar un camino directo para obtener

⁴⁹ Cf. 31 B 112 4 DK.

⁵⁰ Cf. 31 B 112 8 DK.

⁵¹ *De tranq. an.* 474 b = 31 B 122 DK.

⁵² Cf. Arist. *Metaph.* 1. 5. 986 a 22.

⁵³ Cf. W. K. C. Guthrie, *op. cit.* II 302.

⁵⁴ *Phd.* 65 a 1-65 d 3.

el conocimiento divino o, mejor dicho, el contacto con la divinidad. El alma-demon sobrevive al cuerpo y está sujeto a numerosas encarnaciones. Es un δαίμων caído que debía purificarse a sí mismo para obtener de nuevo su forma divina. Todo ello revela que lo Divino se encuentra en el interior del hombre mismo. Según Jaeger⁵⁵, dentro de este alma-demon están todos los poderes eternos y divinos, el Amor y el Odio: “La intuición normativa ético-religiosa de este gobierno dual de la naturaleza tiene que haberse derivado realmente de las regiones interiores del yo. Empédocles lo revela así en rigor ante todo en su gran descripción de la naturaleza; pero esta misma descripción refleja ya la interna experiencia dualista, implícita en la visión órfica de la vida que se revela en los *Καθαρμοί*”.

Marcel Detienne⁵⁶, distingue, en el poema de Empédocles, tres especies de démones: la categoría de las almas-démones, los démones funcionales, personales o psicopompos y el demon como poder sobrenatural indeterminado. Los dos primeros son seres divinos, inferiores a los dioses, y la tercera especie aparece en un ámbito religioso donde la noción de δαίμων aún no está definida. Ciertamente, se trata de un vocablo dotado de una gran polivalencia en el pensamiento religioso griego. El análisis efectuado en las últimas citas aboga precisamente por la ambigüedad de la palabra en cuestión. Además, en el famoso fragmento 31 B 115,5 DK, δαίμονες designan⁵⁷ a unos seres que pueden poseer a un individuo e incitarlo a cometer un crimen, llegando incluso a identificarse con él y, al mismo tiempo, ser distintos de “esos poderes míticos que son la causa de su crimen. Estos últimos poderes se definen, pues, en diversas funciones relativas a ese individuo”, es decir, los δαίμονες ψυχοπομποί o guías del hombre, démones personales. Finalmente, Detienne matiza que esa definición de δαίμονες como ψυχαί no es más que la “precisión de una dimensión de este morfema polivalente que es δαίμων”.

I. 6. Demócrito

Para Demócrito, los δαίμονες eran unos seres semidivinos, habitantes del aire, o sea, el espacio comprendido entre el dominio de los dioses y la tierra de los hombres, según los testimonios conservados⁵⁸. Con ello se remonta a la doctrina pitagórica⁵⁹, que promulgaba que el aire estaba lleno de almas, constituidas especialmente por héroes y démones. Dichos entes poseen cierto poder sobre las enfermedades y la felicidad, en función de que el hombre tenga un demon bueno o malo⁶⁰. No obstante, Demócrito, a esas divinidades menores, las denomina

⁵⁵ Cf. W. Jaeger, *op. cit.* 154.

⁵⁶ Cf. M. Detienne, “La démonologie d’Empédocle”, *REG* 72 (1959) 1-17.

⁵⁷ Cf. *Ibidem* 16 s.

⁵⁸ Cf. 68 A 78 DK.

⁵⁹ Cf. Pythag., 14 B 1a DK.

⁶⁰ 68 B 171 DK: εὐδαιμονίη οὐκ ἐν βοσκήμασι οἰκεῖ οὐδὲ ἐν χρυσῶι ψυχὴ οἰκητήριον δαίμονος.

“imágenes” (εἶδωλα). No define de un modo explícito la “imagen”, pero sí se puede entrever en su teoría la verdadera acepción del término. La imagen sería un doble del objeto, en la cual no sólo se reproduciría su aspecto exterior, sino también, sus emociones, opiniones y pensamientos⁶¹. Parece ser que esa imagen se trata de una entidad independiente que se halla suspendida en el aire y penetra en el cuerpo por los poros, provocando así la sensación, el pensamiento y los sueños. Guthrie⁶² señala que no son meras apariciones etéreas, a partir de las cuales los hombres habrían originado la falsa creencia en seres con la suficiente capacidad como para originar su propia felicidad o desdicha, sino que son el producto de reflejos materiales o de emanaciones atómicas, ya que sin el choque de ellos no puede haber impresión alguna. Además, aporta la opinión de que tanto las almas como el fuego están compuestos de átomos esféricos, cuyo vehículo más inmediato es el aire, lugar en el que se forman las imágenes divinas⁶³. Esta teoría de las imágenes perfectamente podría apuntar a Homero, quien, de hecho, utiliza el término εἶδωλα, no para una entidad independiente, sino para el fantasma de una persona⁶⁴.

Ya hemos aludido a los δαίμονες como simples responsables de las enfermedades⁶⁵: εἰσὶν μὲν οὖν καὶ νόσοι καὶ στάσεις τῆς ἐν ἡμῖν ὕλης· δαίμονες δὲ αἴτιοι τούτων, οἷς τὰς αἰτίας ἐπειδὴν συμβαίνουσιν ἑαυτοῖς, προσγράφουσι, ἐπιόντες ὅποταν καταλαμβάνῃ κάματος. Tales entes intermedios también se ven dominados por la fuerza de un ser superior, Dios, el único capacitado para apartarlos de la persona afectada por su acción, temerosos de su poder y de las represalias que pueda tomar contra ellos. Esta intervención divina hace que la persona se recupere al instante: (ἔστι δὲ ὅτε καὶ αὐτοὶ χειμῶνι τῆς σφῶν ἀβελτερίας κραδαίνουσιν τὴν ἕξιν τοῦ σώματος)· οἱ λόγῳ θεοῦδυνάμειως πληττόμενοι δεδιότες ἀπίασιν, καὶ ὁ κάμνων θεραπεύεται. Hay que tener en cuenta que la nota es propia de una mano cristiana, como es la de Taciano. De ahí, el que destaque por encima de los demonios, en tal caso seres malignos, causantes de enfermedades, a Dios y su soberano poder⁶⁶.

Por otra parte, Demócrito afirma que la felicidad no se encuentra en los bienes materiales, sino que todo ser está sujeto a un destino, en función de un demon o “genio” bueno o malo, que va a ser la causa del bienestar y de la desgracia respectivamente. Este destino va a poseer su morada en el “alma”. Δαίμων parece hacer cierta referencia al factor que determina el punto clave para la felicidad, la εὐδαιμονία. Cuando ésta se obtiene, la principal causa va a ser la posesión de un

⁶¹ Cf. 68 A 77 DK.

⁶² Cf. W. K. C. Guthrie, *op. cit.* II 485.

⁶³ Cf. *Ibidem* 487.

⁶⁴ Cf. *Il.* 5. 445-453; *Od.* 9. 601-604.

⁶⁵ 68 B 300, 10 DK. Atendiendo a la edición de los textos presocráticos de Diels-Kranz, esta teoría presenta ciertas dudas de autoría.

⁶⁶ Tatianus 16. 17 p. 18, 6. Schw.

buen genio (εὖ δαίμων). En caso contrario, la desgracia (κακοδαίμονία) vendría avalada por la adquisición de un κακὸς δαίμων. Precisamente, ambos δαίμονες tendrían en sus manos el destino.

Por lo que se refiere al adjetivo δαιμόνιος, tan sólo contamos con un testimonio y de transmisión indirecta⁶⁷. En él, el azar es la causa “oculta a la razón humana” (ἀδηλος δὲ ἀνθρωπίνῃ διανοίᾳ) de todos los hechos, por su carácter “divino y bastante demónico” (ὡς θεῶν τι οὔσα καὶ δαιμονιώτερον), o sea, por no hallar ninguna explicación asequible que ofrezca una razón convincente. Toda esta teoría, según Guthrie⁶⁸, habría que atribuirle a la creencia popular sobre la fortuna o τύχη. En este sentido, nos lleva a coincidir en los tres aspectos de Guthrie acerca de la doctrina de Demócrito en lo que respecta a la casualidad⁶⁹, a saber, en primer lugar, que para nuestro filósofo no existe el azar en general, sino que cada fenómeno está determinado por un motivo concreto; segundo, que la comprensión de tal noción será limitada para nosotros, ya que va a indicar una causa que siempre será oscura, y por último, que la explicación de esa causa ofrece un amplio abanico de posibilidades que podría aportar una luz sobre ese hecho. Siempre que acontece un evento en función del azar, la explicación de tal suceso se va a ver sujeta a diversas razones, de entre las cuales sólo una podría ser la indicada, pero siempre se hallará lejos de nuestro entendimiento. No sólo Demócrito, sino también Pitágoras y Empédocles⁷⁰ incluyen al azar dentro de los límites demónicos como una fuerza que va a depender de la acción de un demon. El azar era algo subjetivo, según se posea un demon favorable o funesto. Simplicio⁷¹ afirma que Demócrito intentaba explicar los fenómenos o problemas particulares a partir de otras causas ajenas al azar. Por ello, jamás se sometió a él.

I.7. Los sofistas

En cuanto al término δαίμων, contamos con escasos fragmentos, a partir de los cuales no se aporta una teoría completa e innovadora, pues los sofistas en cuestión, Trasímaco, Antifonte y Critias, se retrotraen a una tradición heredada.

En Trasímaco⁷², δαίμων alude sin más a la divinidad, portadora del conocimiento omnisciente que ha intentado comunicar a los hombres, remontándose a la creencia tradicional, en el sentido de emplear δαίμων como “divinidad”.

Antifonte⁷³ lo utiliza en un contexto referente al problema del matrimonio. El primer día de unión conyugal sería el origen de una “nueva voluntad divina”, (δαίμων), de un nuevo destino. La voz recoge la acepción del “destino” asignado

⁶⁷ 68 A 70 DK.

⁶⁸ Cf. W. K. C. Guthrie, *op. cit.* II 426.

⁶⁹ Cf. *Ibidem* 427.

⁷⁰ Cf. 31 A 14 DK.

⁷¹ Cf. 68 A 68 DK; *Simp. Phys.* 330.14.

⁷² 85 B I DK: ...ἐπειδὴ δ' εἰς τοσοῦτον ἡμᾶς ἀνέθετο χρόνον ὁ δαίμων...

⁷³ 87 B 49 DK.

a cada individuo desde su nacimiento y hasta su muerte, adquiriendo, por tanto, el mismo significado que *πότης*. Tal destino estaría sujeto a una voluntad divina.

Critias, discípulo de los Sofistas y tirano de Atenas, en un famoso pasaje de su tragedia *Sísifo*⁷⁴, al comienzo menciona la situación caótica en la que vivían los hombres como bestias salvajes, sin ley y sin orden, hasta que se establecieron leyes y castigos. Pero, como los hombres continuaban cometiendo crímenes en secreto, se introdujo el temor a los dioses superiores, con el fin de que, al menos, todos los criminales sintieran miedo a que una divinidad superior (*δαίμων*) estuviera al tanto de todas sus fechorías y pudiera de algún modo castigarlos. Por tanto, *δαίμων* se referiría a un ser superior, no intermedio, que es capaz de ver, oír todos nuestros actos y, al mismo tiempo, pensar y dominar. Esta entidad todopoderosa fue creada por la mente sutil de los hombres contra los malhechores, para implantar el terror y asegurarse la obediencia.

El pasaje, puesto en boca de Sísifo, viene a mostrar la religión deliberadamente como una obra forjada por unos gobernantes para garantizar una sanción moral a la conducta de los ciudadanos y de este modo reforzar el poder de la ley para refrenar al pueblo. Ello sugeriría cierto ateísmo, al ser *δαίμων* una mera ficción humana, un ente superior, imaginando cuya presunta existencia intimida a los mortales.

A lo largo de este análisis, vemos que los sofistas son herederos de una tradición en lo que se refiere al uso del término *δαίμων* como “destino” o simplemente “divinidad” en general, sin proponer una teoría innovadora.

I.8. Epicarmo

De sus obras de carácter filosófico, extraemos tan sólo el fragmento 23 B 11 DK, relacionado con el de Heráclito 22 B 119 DK, en el que hace alusión al término *δαίμων* como carácter (*ἦθος/τρόπος*)⁷⁵: *ὁ τρόπος ἀνθρώποισι δαίμων ἀγαθός, ὅς δὲ καὶ κακός*. Todo ser humano tendría dos démones, uno bueno (*εὖ δαίμων*) responsable de su felicidad (*εὐδαιμονία*), y otro malo, de su desgracia (*κακοδαιμονία*). Esta teoría vendría a abogar por la libertad del hombre ante sus actos, al no depender éstos de la acción de fuerzas divinas ajenas a él, idea ésta muy extendida en Homero. El carácter del hombre sería su propia divinidad, el causante de su situación.

II. ΑΓΓΕΛΟΙ Y ΗΡΩΕΣ

Tras el presente análisis de los démones en el pensamiento presocrático y dentro de toda ese amplio abanico de divinidades intermedias que nos aporta la reli-

⁷⁴ 88 B 25 DK.

⁷⁵ Cf. Heraclit. 22 B 119 DK.

gión griega, también existen otros seres mediadores entre el hombre y la divinidad, que se van a caracterizar por unas funciones propias y específicas: los ἄγγελοι y los ἥρωες. No obstante, habría que aclarar que ambas figuras, en general, aún no están en los presocráticos lo suficientemente definidas como para desarrollar una teoría completa, aparte del número escaso de fuentes con que contamos.

Acerca del término ἄγγελος como “mensajero”, los fragmentos más representativos proceden de Demócrito, Gorgias y Acusilao⁷⁶. En los dos primeros, el vocablo en sí no se refiere a ningún ser divino portador de los preceptos de los dioses a los mortales, sino tan sólo alude, en el primer caso, a la función de la lengua como “mensajera” de los sentimientos que guardamos en el interior del alma, mientras que Gorgias lo utiliza sin más para las “señales de fuego” como el medio más efectivo de comunicación a distancia⁷⁷.

El fragmento de Acusilao merece mención especial por el hecho de emplear ἄγγελος para los mensajeros de los dioses. En tal caso, citando a Homero, propone una relación de las divinidades encargadas de comunicar a los mortales la voluntad divina. Así, tenemos a los Sueños, Hermes e Iris, como servidores de Zeus, aunque Iris lo sea también de Hera para algunos, mientras que Acusilao, por su parte, introduce la innovación de diosa mensajera de todos los dioses. Este pasaje viene a evidenciar la enorme influencia que Homero, a la manera de un guía espiritual, ha ejercido en cuanto al plano religioso y divino en el pensamiento de los griegos, sobre lo cual venimos insistiendo continuamente.

Por lo que respecta a la figura del ἥρωος, en los escasos testimonios conservados, se le representa como un ser intermedio, situado en el mismo plano que los démones. Ambas figuras estarían identificadas con almas, cuya misión va a ser la de revelar presagio. De ellas va a depender todo lo relacionado con la magia y la mántica. En este sentido, el fragmento más destacado es el de la escuela pitagórica, que ya hemos analizado.

Por otro lado, tenemos noticias, a través de Ateneo⁷⁸, de que Anaximandro habría compuesto una *Ἡρωολογία*, obra conocida tan sólo por el título, la cual habría supuesto una importante fuente para nuestro estudio.

Sólo en el fragmento 22 B 5 DK Heráclito emplea la voz ἥρωος para censurar todos los ritos, todas las purificaciones, el culto a las estatuas, pero en especial la creencia en el dionisismo y los rituales báquicos y afines⁷⁹. Los héroes fueron siempre unas entidades que actuaron como meros objetos de culto por parte del pueblo, culto que derivaba de la veneración de los antepasados, de ahí que se hallen muy ligados a su tumba, donde se presenta su espíritu con todo su vigor. Los hombres esperan siempre del personaje heroico su favor para obtener prospe-

⁷⁶ Democr. 68 C 6 DK; Gorg. 82 B 11a, 30; Acus. 9 B 5 DK.

⁷⁷ Cf. A. A. 8-10.

⁷⁸ 11. 498 b 10.

⁷⁹ No es la única vez que Heráclito critica estos ritos establecidos. También lo hemos podido estudiar en los fragmentos 22 B 14 DK y 22 B 15 DK.

ridad. Además, tal culto se caracteriza por ser apotropaico, pues está destinado a apaciguar los espíritus poderosos e irritados.

Habría que destacar una inscripción⁸⁰ de tipo órfico en una laminilla de oro, hallada en Petelia, del siglo IV o III a.C., aunque esos versos se remontarían por lo menos al siglo V a.C. Tal tablilla fue descubierta en una tumba y el objetivo de esos escritos era el de instruir al alma del difunto sobre su comportamiento en el mundo subterráneo⁸¹. Le señala el camino que debe tomar y las palabras que debe decir. Ésta debe beber del “manantial de Mnemosine”, fuente de la Memoria, para llegar a reinar entre los héroes y convertirse así en un alma ilustre como la de tales entes, cuyas almas han logrado la purificación y la expiación de las que nos hablan los pitagóricos en su famoso fragmento.

En tercer lugar, Hippias, en el fragmento 86 A 11 DK, sólo menciona a los héroes como fundadores de colonias o ciudades, para captar mediante sus discursos el favor y la simpatía del pueblo colonizado. Es común que el fundador de tales colonias pasase por un proceso de heroización para engrandecer el pasado de sus pueblos.

El héroe, a pesar de su conexión con el ámbito divino, todavía en esta época, no cumple la función de intermediario entre los hombres y los dioses. Es una potencia, vinculada al suelo, donde posee su tumba y su poder tan sólo se difunde a partir de ella.

III. Conclusiones

La esfera religiosa intermedia, según la filosofía arcaica, va a estar ocupada fundamentalmente por los demonios, aunque también destacan los héroes y los *ἄγγελοι*, pero sin alcanzar aún plena relevancia filosófica.

Δαίμων para Tales, Heráclito y los sofistas Trasímaco y Critias, siguiendo la misma línea de la tradición homérica, no designa más que la divinidad en general, *θεοί τινες*, cualquiera de los poderes existentes en el universo. Los pitagóricos, en cambio, van más allá, al considerar a dichas entidades, junto con los héroes, almas etéreas, intermedias entre el mundo divino y el humano y responsables de la enfermedad y de la salud de hombres y animales. Son seres que se encuentran muy ligados a todos los ritos expiatorios y la mántica. Sin embargo, el demon en Heráclito también se identifica con el destino del hombre, determinado por su propio carácter, al ser éste el único culpable de la desgracia o de la felicidad humana, en función de la posesión de un *κακός δαίμων* o de un *εὖ δαίμων* respectivamente, como sucede además en el sofista Antifonte y Epicarmo. Parmeni-

⁸⁰ Orph. I B 17 DK.

⁸¹ Cf. W. K. Guthrie, *Orfeo y la religión griega* (Buenos Aires 1970) 174; A. González Ruiz, “Traducción de algunos fragmentos de Orfeo”, *Homenaje a José Alcina* (Barcelona 1969) 37-43; R. Janko, “Forgetfulness in the Golden Tablets of Memory”, *CQ* 34 (1984) 89-100.

des aplica el término a la diosa rectora del cosmos, bien se trate de Dike o Ananke. En Empédocles, el vocablo δαίμων es polisémico, pues, unas veces equivale a Amor y Odio, fuerzas cósmicas y seres semidivinos, otras representa el destino en general, o bien, simplemente las almas. Demócrito, partiendo de su teoría materialista de los átomos, hace de los démones una materia visible, al decir que están formados por átomos, partículas extraordinariamente pequeñas que se comparan con las motas de polvo que se ven a través de la luz. Son εἶδωλα, bien benefactores, bien funestos.

Tal es el estado de la cuestión de los seres mediadores entre el mundo de los dioses y el de los hombres, dentro del pensamiento presocrático, los cuales van a servir como puente imprescindible para comunicar ambos planos, pese a que los héroes y “mensajeros”, en época arcaica, todavía no han llegado a su plenitud.