

APROXIMACIÓN AL ESTUDIO DE LOS SERES INTERMEDIOS ENTRE EL HOMBRE Y LA DIVINIDAD EN EL ÁMBITO RELIGIOSO Y FILOSÓFICO GRIEGO PREARISTOTÉLICO

Inmaculada Rodríguez Moreno
Universidad de Cádiz

El presente análisis pretende aportar una teoría aproximada de los seres intermedios entre el hombre y la divinidad, δαίμονες, ἥρωες y ἄγγελοι, desde el punto de vista de la religión popular griega y de la filosofía prearistotélica, a través de los textos conservados.

The actual study tries to give an approximate theory about the intermediate beings between men and gods, δαίμονες, ἥρωες and ἄγγελοι, from the point of view of greek popular religion and the prearistotelic philosophy, through the preserved texts.

Amplia es la frontera existente entre hombres y dioses. El mundo de los dioses griegos es complejo y en su jerarquía hay sitio para categorías intermedias. El espacio que separa a los hombres de las divinidades superiores aparece ocupado por una serie de seres semidivinos, démones, héroes y ἄγγελοι. Todos estos mediadores, a lo largo de un proceso especulativo, acabarán por poseer unas funciones específicas.

I. ΔΑΙΜΩΝ.

Es un término complejo de la religión y de la filosofía griegas, cuya interpretación va a estar en función de una corriente, de una época o de un sistema determinado. La etimología del vocablo no está muy clara. Para Chantraine¹, la palabra derivaría de la raíz de δαίομαι, pero en

1 Cf. CHANTRAINE, P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*, París, 1968 - 1980, s. v. δαίμων.

el sentido de “poder que otorga”, de donde “divinidad”, “destino”. Los griegos han constituido una etimología popular acercando δαίμων a δαήμων², como una entidad procedente de las dos primeras razas hesiódicas que destacaban por su sensatez y sabiduría.

No obstante, hay quienes³ relacionan δαίμων con los verbos “dare”, “δαίειν”, “δαίνυμι”, “δάσασθαι”, incluso lo identifican con “δαιτύμων”, aportando la explicación de que en Hesíodo los démones son llamados πλουτοδοῦται, calificativo que se acerca a δωτῆρες ἐάων⁴, propio de los dioses. Esta etimología alude a δαίμων personificando el destino invencible.

La palabra, en sus orígenes, se refería a un ser bastante impreciso. Sólo cuando se necesitó establecer una jerarquía entre los seres semidivinos, los démones ocuparon un lugar determinado. Los griegos denominaron a los “poderes divinos” δαίμονες, pero, en gran parte, tales entidades demoníacas resultaron personales, antropomórficas; además, el término puede indicar cualquiera de los grandes dioses. Son seres mediadores entre hombres y dioses que pueblan de espíritus el mundo. Son los que ocasionan todo lo concerniente al hombre: envían prosperidad y miseria, suerte y desgracia. El hombre tiene mayor conciencia de la intervención de los poderes superiores en su vida cuando se enfrenta a las desgracias que cuando los hechos siguen su curso normal.

Usener consideró al δαίμων un “dios momentáneo”: “lo que aparece súbitamente ante nosotros como otorgado desde lo alto, lo que nos hace felices, desgraciados o pesarosos, lo que se presenta ante la erudición exaltada como un ser divino”⁵. Δαίμων constituye una forma de expresar la creencia de que un poder superior produce cierto efecto. La diferencia fundamental entre dioses (θεοί) y démones (δαίμονες) es que éstos últimos están en un lugar equidistante de la perfección divina y la imperfección humana. Un δαίμων representa, en definitiva, una parte del poder sobrenatural que el hombre capta en fenómenos que él se siente incapaz de explicar a partir de su experiencia cotidiana.

Δαίμων ya se emplea en Homero para aludir a una potencia divina que no se puede o no se quiere nombrar, en el sentido de divinidad, en general, y, por otra parte, de destino, en cuanto poder responsable de la suerte o de la desdicha del individuo. Sugiere la idea de un poder demoníaco secreto, indefinido, del cual sólo los dioses participan y dejan ver su superioridad frente a los hombres. Aquí precisamente es donde se observa un uso indistinto de las voces δαίμων y θεός, pues se intercambian muy a menudo. Se trata de una expresión que equivale por tanto a θεός τις⁶. Δαίμων parece designar cualquiera de los dioses antropomórficos, pero la base del concepto está en lo indefinido, en el poder, mientras que θεός tiene su centro en lo individual y personal

2 Cf. PLATO, *Cra.*, 397 c - 398 c.

3 Cf. DAREMBERG - SAGLIO, *Dictionnaire des antiquités grecs et romaines*, Graz, 1969, s. v. δαίμων.

4 HESIODUS, *Th.*, 46.

5 USENER, H., *Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen begriffsbildung*, Bonn, 1896, p. 291.

6 *Il.*, 1, v. 222. Cf. SANCHEZ LASSO DE LA VEGA, J. “Dioses y démones”. *Introducción a Homero*, Madrid, 1963, pp. 265 - 266. Cf. *etiam* DAREMBERG - SAGLIO, *op. cit.*, s. v. δαίμων.

Ehmark⁷ ha señalado, muy acertadamente, que los griegos emplearon, por lo general en todas las épocas, un lenguaje vago parecido para referirse a lo sobrenatural, no por escepticismo, sino porque no podían identificar al dios en cuestión. Lo utilizan los pueblos primitivos, ya sea por la misma razón, ya porque carecen de la idea de dioses personales. La remota antigüedad del adjetivo δαιμόνιος pone en evidencia que su empleo por los griegos es muy antiguo. Esta palabra debe haber significado originariamente “la monición de un demon”; pero ya en la *Iliada* es tan impreciso su valor primitivo que Zeus puede aplicárselo a Hera⁸.

Sin embargo, no sólo sucede esto en Homero, sino también en todos aquellos escritores eruditos que o bien imitan a Homero, o bien ya no sienten una gran conexión con las creencias tradicionales en los Olímpicos, pero en otros muchos casos es un modo de referirse a los dioses o a la divinidad en general, sin mencionar el nombre propio de un dios determinado. Además, es común que se utilicen esas expresiones muy a menudo en aquellas ocasiones en las que no resulta importante la identificación del dios o apuntan a un concepto general de lo divino⁹. La causa de este uso se debe sobre todo al hecho de que un hombre cualquiera, que no guarda relación alguna con un dios, no puede saber qué divinidad ha intervenido en una ocasión determinada. Frecuentemente se dice que un demon ha guiado al hombre en sus actos contra su voluntad. El hombre experimenta la impresión de que es arrastrado por una fuerza oculta que se interpone en sus intenciones, hacia un resultado que él no ha buscado. Este poder no es un dios individual, sino una fuerza oscura, indefinida, divina. Todo esto induce a pensar que el empleo de la palabra δαίμων para los grandes dioses es limitado, aludiendo sobre todo a fuerzas divinas indeterminadas.

En Homero ya hemos visto que la palabra δαίμων se aplica a los dioses en cuanto expresión indefinida. Hesíodo es el primero en referirla a divinidades menores. Δαίμων es a menudo una fuerza sobrenatural que unas veces se identifica con el destino y otras se convierte en un genio benévolo o maligno, vinculado a un pueblo o a un hombre. Hesíodo señala que tales démones proceden de las dos primeras razas de hombres. Los hombres de la Raza de Oro se transformaron en genios terrenos, dispensadores de riquezas y guardianes de los mortales¹⁰, y a ellos Zeus les ha encomendado la misión de velar por la justicia. La Raza de Plata dio origen a unos genios subterráneos, cuyas atribuciones son más vagas. Para Hesíodo, es evidente que todos estos genios o démones poseen una procedencia humana y no se distinguen demasiado de los héroes en cuanto al origen, aunque pertenecieron a dos razas más antiguas y dignas de veneración. Los démones hesiódicos no son otra cosa que seres intermedios entre los dioses y los hombres, personificando las virtudes y las cualidades morales, así como las fuerzas cósmicas¹¹. Su papel es el de asistir a los dioses como auxiliares y ministros. Solamente la personalidad del héroe es real e histórica, mientras que la de los démones es fantástica, ideal y divina.

7 Cf. EHMARK, E., *The idea of god in Homer*, Upsala, 1935, cap. V. También LINFORTH, I. M., “Greek gods and foreign gods in Herodotus”, *CPh*, 9, 1, 1926, pp. 1-25: “Nombrar a un dios era reconocerlo como un individuo”.

8 Cf. *Il.* 4, 31.

9 Cf. SANCHEZ LASSO DE LA VEGA, J., *op. cit.*, p. 266.

10 Cf. *Op.*, vv. 109-126.

11 DAREMBERG - SAGLIO, *op. cit.*, s.v. δαίμων.

Por otra parte, un tipo de demon que hace su aparición en época arcaica es el que se vincula a un individuo, generalmente desde su nacimiento, y determina, de un modo total o parcial, su destino. Lo encontramos por vez primera en Hesíodo, concretamente en los *Opera et Dies* v. 314: “δαίμονι δ’ οἶος ἔησθα, τό ἐργάζεσθαι ἄμεινον” (“para tu demon, según estabas, es mejor trabajar”). Representa la μοῖρα individual o el destino del que habla Homero, pero en la forma personal conforme a la imaginación de la época. No obstante, es precisamente en la literatura posthomérica donde el término mejor connota la idea de “destino”. La nueva época se distingue de la antigua por su espíritu de individualismo consciente. Cada uno se preocupaba por aquello que más le interesaba. En este sentido, la idea de δαίμων sufrió un cambio que va a encontrar ciertas relaciones con algunas afirmaciones de pensadores arcaicos¹².

La acepción de δαίμων como destino proviene de una actitud relativa a la suerte del hombre en la vida, que es muy semejante a la que Homero expresa con las palabras αἴσα y μοῖρα. El demon va a ser la causa de la desgracia o fortuna del individuo. Si éste está en posesión de un εὖ δαίμων, gozará de plena felicidad, en caso contrario, κακός δαίμων, se verá presa de la desgracia (κακοδαίμονία). El hombre que se ha dejado arrastrar por la pasión o el extravío, se convierte en alguien ajeno a sus propios actos. Al tener conciencia de la intervención de un poder superior, va a utilizar el término δαίμων como responsable de sus acciones, aparte de emplearlo como “suerte”, “sino” (μοῖρα, μόρος, αἴσα). Tal vocablo entró, además, en concurrencia con otro anterior, τύχη, relacionado con el verbo τυγχάνω, cuyo significado puede ser “destino”, “suerte” o “infortunio”.

Dodds explica de manera interesante la evolución en cuanto al significado de δαίμων como “destino”, equivaliendo a μοῖρα. Mientras para Nilsson, el demon, en un principio, no era sólo indeterminado, sino impersonal, una mera “manifestación de poder”¹³, para Dodds, dicho vocablo, frente a μοῖρα que se desarrolló partiendo de la noción de “sino” impersonal hasta llegar a un hado personal, evolucionó en sentido opuesto, y de un “repartidor” personal vino a ser una “suerte” impersonal. Habría un momento en que las dos evoluciones se cruzarían y las dos palabras llegarían a significar prácticamente lo mismo¹⁴.

En la época que media entre la *Odisea* y la *Orestíada*, el concepto de lo demoníaco también parece aludir a unos seres más insidiosos y siniestros. Teognis y sus contemporáneos toman en serio al demon que tienta al hombre para que caiga en la ἄτη, provocando así un acto de ὕβρις, creencia ésta que pervivió en la mente popular hasta mucho después de los días de Esquilo¹⁵.

A partir del siglo IV a. C., se va a producir una gradual jerarquización de las entidades demónicas. Se podrían clasificar los diversos seres que se reparten el mundo de la siguiente

12 Cf. HERACLITUS, 22 B 119 DK ; EPICHRMUS, 23 B 11 DK. Para los fragmentos de los presocráticos hemos utilizado la clásica edición de DIELS H. - KRANZ, W. *Die fragmente der Vorsokratiker*, Zurich - Hildesheim, 1985, que aparecerán marcados con las siglas DK detrás de cada uno.

13 Cf. NILSSON, M.P., *Historia de la religión griega*, Madrid, 1968³, pp. 135, 148 y 282.

14 Cf. DODDS, E.R., *Los griegos y lo irracional*, Madrid, 1986⁴, p.34, nota 65.

15 Cf. *Ibidem* p. 51.

manera: en primer lugar estarían los hombres, después los héroes, los ἄνθρωποι-δαίμονες u hombres divinizados en vida, a los que ya hemos hecho alusión, y los δαίμονες propiamente dichos, bien sea el alma del hombre purificada después de la muerte o una divinidad inferior con las funciones de ἐστιοῦχοι, γενέθλιοι, ἐπιχώριοι. Tras ellos estaría el δαίμων πρόπολος o residente del Infierno o del Cielo, y finalmente los dioses superiores, junto a los cuales la filosofía, especialmente la naturalista, coloca al δαίμων único, como una fuerza oculta y eterna.

Los démones se hicieron “perversos” al entrar en oposición con los dioses. De este modo, éstos últimos se hacen racionales y éticos, mientras que los démones se pueden convertir en diablos, en enemigos de los primeros. En este sentido señala Van der Leeuw¹⁷: “Forman la masa de los jóvenes impertinentes, mantenidos en obediencia por los grandes señores, y de vez en cuando se les permite hacer una travesura, pero también, a menudo, son severamente castigados”. Y más adelante insiste en la misma idea: “pero se vengan sensiblemente porque la vivencia de lo terrible e insuficiente del mundo sigue siendo demasiado profunda. Así, los dioses de Grecia tuvieron que dejarse rebajar a engañosos demonios”, pero siempre bajo la cosmovisión cristiana.

Sería interesante mencionar que las entidades demónicas desempeñan un papel importante en la literatura y la filosofía griegas, pues son bastantes los testimonios dedicados a ellos. En cambio, resultaron insignificantes en el culto, pues jamás fueron objetos de un culto propio y verdadero. Se les suele invocar con el nombre general de démones. Son seres que constituyen un producto de la imaginación humana sin una personificación mítica. Las fiestas en honor de los démones son escasas y extrañas. Para este culto demónico, no conocemos ningún ritual específico, aunque Platón les asigna un culto especial en las *Leyes*¹⁸, ... “Para el hombre de bien, sacrificar a los dioses, entrar en la relación con ellos por medio de las oraciones, las ofrendas y todo lo demás del culto divino, es lo más bello, lo mejor, el camino más seguro para una vida dichosa... (ὡς τῷ μὲν ἀγαθῷ θύειν καὶ προσομιλεῖν ἀεὶ τοῖς θεοῖς εὐχαῖς καὶ ἀναθήμασιν καὶ συμπάσῃ θεραπείᾳ θεῶν κάλλιστον καὶ ἄριστον καὶ ἀνυσιμώτατον πρὸς τὸν εὐδαίμονα βίον...). “Tras los dioses”, con sus subclases de olímpicos, protectores de la ciudad y ctónicos “los démones tendrían el culto de los hombres sensatos, y tras ellos estarían los héroes.” (μετὰ θεοῦς δὲ τούτου καὶ τοῖς δαίμοσιν ὃ γε ἔμφρων ὀργιάζοιτ’ ἄν, ἥρωσιν δὲ μετὰ τούτου).

El culto suponía la personalidad del ser divino. En función de esta veneración estaba la representación artística de estos seres, lo cual vendría a explicar que los démones rara vez inspiraban a los artistas griegos, salvo los subterráneos, cuya imagen siempre estuvo sujeta a la imaginación artística. Marcel Detienne¹⁹, en su ya clásico estudio, dice lo siguiente: “Si δαίμων no juega ningún papel en el pensamiento religioso de la ciudad, es que esta forma de lo divino escapa al pensamiento cultural; pero si los δαίμονες no están definidos por una liturgia cívica, no son más que una representación figurada. Mientras que las otras categorías religiosas de la Grecia antigua están definidas a la vez a través de las obras orales y escritas, a través de las obras

17 Cf. VAN DER LEEUW, G., *Fenomenología de la religión*, México, 1964, p. 133.

18 Cf., *Lg.*, 4, 716 d, 6 - 9; 717 b, 2 - 4.

19 Cf. DETIENNE, M., *La notion de daïmón dans le pythagorisme ancien*, Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, CLXV, París, 1963, pp. 26 - 27.

plásticas y figuradas, δαίμων no tiene beneficio ni de unas ni de otras”. Además, añade que, como δαίμων no goza de merced alguna y no ha sido una forma de lo divino inscrito en la materia, nunca ha penetrado en el espacio en tres dimensiones, “en la realidad cotidiana que construye nuestro aparato sensorial”. Si hubiera participado en el mundo escultórico, habría tenido una historia diferente. Lo cierto es que δαίμων, frente a los dioses y los héroes, no está definido “ni por una representación figurada, ni por un mito, ni por ritual”. Por otra parte, no obstante, contamos con numerosas inscripciones que están destinadas a un ἀγαθὸς δαίμων. Tal ente evidentemente habrá que entenderlo como un mero “genio local”, con el que se confunde muy a menudo.

Todas las acepciones son recogidas por las corrientes filosóficas desde sus orígenes. De hecho, así sucede en los presocráticos. Para Tales, no es más que una divinidad indeterminada, cualquiera de los grandes poderes universales divinos u ocultos, causa de la vida, es decir, una fuente viva en la naturaleza, carente de una relación antropomófica²⁰. Sin embargo, el vocablo en sí, en concordancia con la época del filósofo, posee aún un significado vago, pese a que en la creencia popular más difundida no era ajeno a la alusión de una divinidad que rellenaba el campo intermedio entre dioses y hombres, llegando a la identificación y posterior individualización del destino propio del hombre.

El pitagorismo²¹, por su lado, establecía cierto orden mediante la jerarquización de los démones después de los dioses, los cuales, junto con los héroes, ocupaban el espacio etéreo y el aire, elemento comprendido entre el reino de los dioses y el ámbito terreno de los mortales. Son almas purificadas, responsables de toda la mántica y el arte de la adivinación, además de la salud o la enfermedad de hombres y animales.

Frente a los pitagóricos, Heráclito²² no aporta nada nuevo a la tradición de Homero, principal modelo, en lo que se refiere al aparato divino, de la especulación religiosa y filosófica posterior. Los δαίμονες, dentro de su pensamiento, son meros poderes indefinidos, un simple θεός τις, al igual que para Tales, mientras que Parménides²³ lo aplica a una diosa, bien sea Dike o Ananke, gobernadora del cosmos y potenciadora de la unión entre machos y hembras. No obstante, el demon heraclíteo²⁴ también es identificado con el destino del hombre, condicionado por su propio carácter, único responsable de su suerte.

En Empédocles²⁵, el término es polisémico. Unas veces, se utiliza para indicar el alma, desterrada por un delito, prisionera del cuerpo, que le va a servir de cárcel en su peregrinar durante la existencia terrestre, y sólo a través de la purificación podrá regresar a su estado primigenio entre los dioses. Esta alma no deja de ser un ser divino, pero eso sí, extraño al cuerpo, un ser exiliado de los dioses. En otras ocasiones, δαίμων es el destino, o bien alude a entidades semidivinas como el Amor (Φιλία) o el Odio (Νεῖκος).

20 Cf. TALES 11 A 1 DK; 11 A 23 DK.

21 Cf. PYTHAGORAS 14 B 1a DK; PYTHAGORICI 58 D 11 DK.

22 Cf. 22 A 1DK; 22 B 79 DK; 22 B 128 DK.

23 Cf. 28 A 37 DK; 28 B 1, 3 DK; 28 B 12, 3 DK.

24 22 B 119 DK.

25 Cf. 31 A 31 DK; 31 B 59 DK; 31 B 115, 5 DK; 31 B 122 DK.

Demócrito²⁶ aboga por la existencia de los démones, habitantes del aire, que denomina εἰδωλα, imágenes, resultado del reflejo de un objeto tanto desde un ámbito interior como exterior, semejante a apariciones etéreas. Estos δαίμονες serían, igual que en la doctrina pitagórica, los causantes de la felicidad o desdicha, determinadas ambas por la presencia de un εὖ δαίμων o de un κακὸς δαίμων respectivamente.

Los sofistas no ofrecen ninguna teoría innovadora en este terreno demonológico. Tal es el caso sólo de Antífonte, Critias y Trasímaco, para quien es la divinidad todopoderosa indeterminada, portadora del conocimiento supremo, que por todos los medios posibles ha intentado transmitirlo a los mortales²⁷. Ellos, junto con Epicarmo, son receptores de la tradición homérica en cuanto al significado de δαίμων, todavía impreciso y que alude a un ser mediador entre el hombre y la divinidad suprema. Pero ya con la llegada de la Ilustración griega el concepto de lo demoníaco adquiere cierto aspecto racional, al ser identificado con el carácter del hombre, en el sentido de destino dependiente de la conducta, concepción de la que ya hallamos indicios en Heráclito o Epicarmo por ejemplo²⁸.

Tanto Sócrates como Platón se encuadran dentro de la oleada racionalizadora de la época, de la que constituyen el clímax. Sócrates, por su parte, va más allá. Ensalza a la divinidad por encima de todo, alejada de la imperfección humana, por lo que jamás va a influir en el hombre de manera directa, sino por medio de sueños, presagios o demás mecanismos de superstición, o bien a través de la actuación de démones, quienes se van a transformar en verdaderos espíritus-guías de los hombres, totalmente separados del irracionalismo característico del vulgo.

Se trataría, por tanto, de una creencia pura y limpia en una “señal demoníaca”, apartada de toda clase de oráculos y sueños, y relacionada con la divinidad²⁹. No consiste en un δαίμων propiamente dicho, sino en “lo demoníaco”, τὸ δαιμόνιον, adjetivo sustantivado, más integrado en el ámbito divino que en el humano. Tal fenómeno ha sido objeto de múltiples interpretaciones por parte de los seguidores de Sócrates. De la expresión “señal demoníaca”, con la que se alude al denominado comúnmente “genio” o “demon”, se pueden desprender las siguientes características:

a) Sócrates reconoce en sí la presencia de algo divino, al que nombra en forma adjetiva (δαιμόνιον).

b) Ese algo actúa como una señal que se manifiesta en forma de voz, pero no física, sino que sólo es escuchada por la conciencia.

26 Cf. 68 A 78 DK; 68 B 300, 10 DK; 68 B 171 DK.

27 Cf. ANTIPTHO 87 B 49 DK; CRITIAS 88 B 25, 17 DK; THRASYMACUS 85 B 1 DK..

28 Cf. supra nota 14.

29 Cf. XENOPHON, *Mem.*, I, I, 2-14; 4, 8, 1; 4, 8, 6; *Smp.*, 8, 5; *Ap.*, 11-13; PLATO, *Euthphr.*, 3 b; *Alc.*, I, 103 a - b; 105 d; 124 c; *Euthd.*, 272 e; *Phdr.*, 242 b; *R.*, VI, 496 c; *Thet.*, 151 a; *Thg.*, 128 e; *Ap.*, 18 d; 19 c; 27 c - d; 28 a; 31 d - 32 e; *Ti.*, 40 a - c; CICERO *Div.*, 1 3, 5; 1, 25, 52; 1, 54, 122 - 4; PLUTARCHUS, *Alc.*, 17, 5p 199 F; *Nic.*, 13, 7 - 8p. 532 a - b; *Socr.*, 9p. 580 b - 12p. 582 c y 20p. 588 b - 190 b; APULEIUS, *Socr.*; *Plat.*, 1, 11, 204 - 206; *Mund.*, 344 ss; *Flor.*, 10; AELIANUS, *V. H.*, 8, 1; JULIANUS, *Orat.*, 4, 6p. 249 b; ARISTIDES, *De rhetor.*, 1, 79 - 80; FULGENTIUS, *Virg. cont.*, 154.

c) Esa voz familiar aparece siempre de una manera súbita e imprevisible, con carácter imperativo, en circunstancias cruciales, y su silencio advierte de su aprobación

d) Sócrates le atiende más que a los sueños y los oráculos.

Es, en definitiva, una voz procedente del ámbito lo demónico, que no hay que entender como un dios propio, sino más bien como una experiencia personal e irracional, una inspiración divina, que siempre le va a conferir una salida exitosa.

Platón se caracteriza por una compleja doctrina demonológica. Promulga la teoría de la existencia de los démones como seres intermediarios entre la divinidad y el hombre, “lo divino” y “lo mortal”³⁰, habitantes del espacio etéreo, entidades inferiores a los dioses, pero superiores a los hombres. Son, según emplea Platón el término adecuado, μεταξύ, así como “*hijos bastardos de los dioses*”³¹ que guardan una estrecha relación con la mántica, los sacrificios y todo lo concerniente al mundo y las artes mágicas. Tal demon intermediario es un puro símbolo de la conexión que media entre el plano divino y humano.

Como ya hemos visto, δαίμων deja ver su complejidad dentro del lenguaje religioso y filosófico griego. En efecto, los griegos son conscientes de su significado impreciso y ambiguo para referirse a lo sobrenatural, por lo que lo han aplicado a distintos referentes, como son el poder divino indefinido, el destino, todo lo irracional, entidades servidoras de los dioses, el alma, una especie de genio divino o consejero práctico, hasta desembocar con el cristianismo en una noción maligna como va a ser la de demonio propiamente dicho, producto de una degradación en cuanto al significado.

II. “*ἦρωες*”.

Nuestro estudio se va a ocupar especialmente de la figura global del héroe, así como de la etimología del término, dejando a un lado al héroe literario, tipo homérico, no objeto de este análisis, el cual ha pervivido como personaje ideal y mítico y, a la vez, ha nutrido la literatura popular de todos los tiempos.

La palabra ἦρωες es fácilmente traducida por “héroe”, término de cortesía, según señala Chantraine, utilizado para los héroes de Homero. Sin embargo, ἦρωες comporta igualmente una significación religiosa después de los poemas homéricos, es decir, alude a una especie de “semidiós”, que figura ya en los textos de Hesíodo. El vocablo, en un principio, parece ser que se usó como una simple apelación honorífica, equivalente al inglés “sir” y al francés “sire”³². Para Homero, todos los personajes de la epopeya son susceptibles de llevar tal título antes de su muerte, especialmente aquellos que sobresalen por sus hazañas y fuerza, sobre todo en la *Iliada*, mientras en la *Odisea* el título de héroe también se aplica a los nobles ancianos, como Laertes, Demócoco, etc. Dicho empleo, carente de cualquier sentido religioso, conviene interpretarlo a

30 Cf. *Smp.*, 202 e - 203 e et 204 a - b; *Ti.*, 40 d.

31 *Ap.*, 27 d - 28 a.

32 Cf. CHANTRAINE, P., *op. cit.*, s. v. ἦρωες.

la luz del mito de las Razas de Hesíodo. El poeta distingue³³, en la jerarquía de los seres, a los dioses y los démones (nacidos, como hemos visto, de las dos primeras razas). Tras los Hombres de Bronce, desaparecidos sin dejar huella, menciona a la Raza de los Héroe, y, por último, a los hombres de su tiempo, que forman la Raza de Hierro³⁴. “La Raza divina de los héroes que son llamados los semidioses” comprende los hombres de la edad épica, aquellos que han combatido ante Tebas o Troya. Hesíodo, al igual que Homero, los considera, sin duda, diferentes de los hombres contemporáneos. Al morir, Zeus determinó que vivieran felices y apartados de los hombres en las Islas de los Afortunados. Ya en los siglos posthoméricos, el poeta o el prosista que ve las cosas desde su propio punto de vista, cuando con la palabra ἥρωϛ se refiere a un hombre vivo, alude a él al igual que si se tratara de un individuo de aquella época homérica, en la que tal vocablo se empleaba como un título honorífico.

Sobre la etimología del término, Chantraine puntualiza que ἥρωϛ no presenta un tema *ἥρωF-, como siempre se ha venido especulando, como se evidencia con el micénico “ti-ri-se-ro-e”, “triple héroe”. Según él, quizás se trate de la raíz *ser-, variante de *swer- y *wer- (cf. *servare*) o de un préstamo. Tradicionalmente se ha venido considerando que ἥρωϛ está en relación con la raíz indoeuropea *seru- “proteger” de donde procede también el nombre de Hera y Heracles.

A continuación intentaremos definir y hacer un retrato del héroe, tomando como base diversas teorías sobre su figura y culto.

Los héroes son, para los antiguos, hombres ascendidos después de su muerte a una posición privilegiada. E. Rohde afirma que “no son otra cosa que espíritus de hombres que han desaparecido, moran en las profundidades de la tierra, viven allí eternamente lo mismo que los dioses y se hallan dotados de un mismo poder que los aproxima también a los dioses”³⁵.

Usener rebatió tal teoría, pues Rohde se dejó influenciar por la tendencia que los griegos tenían a dar figura humana a los seres divinos y a acogerlos en su historia legendaria. Originariamente los héroes serían unos espíritus especializados en alguna función determinada o antiguas divinidades que con el paso del tiempo han degradado su status, el clásico evemerismo inverso. De hecho, para Nock³⁶, el término ἥρωϛ a menudo adquiere el significado de “deidad menor”, no “un hombre que vivió, murió y recibió veneración”. La idea de que los héroes eran hombres muertos y eminentes llegó a ser dominante en el pensamiento y en la literatura, pero no en el culto. Muchas figuras llamadas “héroe” o “heroína” no eran de esta clase y fueron intrínsecamente pequeños dioses o diosas. Nock a la vez señala que “un elemento constante en el uso del término ἥρωϛ es que las figuras así designadas no eran de una significación nacional o universal”.

33 Cf. HESIODUS, *Op.*, vv. 109 - 126.

34 Cf. *Ibidem* vv. 109 - 266.

35 Cf. ROHDE, E., *Psique. La inmortalidad del alma entre los griegos*, Madrid, 1942, p. 120.

36 Cf. NOCK, A.D., “The cult of heroes”, *Essays of religion and the ancient world*, 2, Oxford, 1972, pp. 575 - 602.

No obstante, Rohde³⁷ además alega, frente a Usener, que los héroes son espíritus de hombres y de ninguna manera dioses inferiores o “semidioses”. Nada tienen que ver con los “démones”, objeto de estudio de la especulación posterior y que viven en la fe religiosa del pueblo. Los démones, para él, son divinidades de una categoría inferior, pero que han estado siempre exentos de la muerte, “porque en ningún momento se les incluyó en los estrechos límites de la existencia humana”. Los héroes, por su parte, fueron en un principio hombres, y de hombres pasaron a ser héroes después de ceder a la muerte. Es ahora cuando alcanzan una vida superior como clase especial de seres, a los que se mencionan como puente entre los hombres y los dioses. Ello viene a explicar el que los griegos se sintieran más cerca de los héroes que de las divinidades olímpicas, pues eran lazos diferentes y más estrechos los que unían a los hombres en su culto a los héroes. Este culto derivaba de la veneración dirigida a los antepasados³⁸ y presenta una fuerza que no posee la de los démones. El hombre antiguo se dirige a ellos con el fin de alcanzar su presencia propicia y conseguir su ayuda. Para ello va a echar mano de una serie de formulaciones de rituales definidos como mágicos. La manifestación de la magia en el culto heroico parte de la creencia de que se halla atado a su tumba, donde se presenta su espíritu con toda su fuerza, de modo que resultaba tan importante para la *polis* griega contar con los restos del héroe en su territorio. Si la tumba existe, puede mostrarse en ella, desde donde puede ser invocado y ayudar a los propósitos de los hombres³⁹. Además, en el caso de que el héroe no fuera local, se le convierte en tal. Son figuras que tienen derecho a ser sepultados en los santuarios de los dioses, lugar en el que están rigurosamente prohibidas las tumbas humanas.

El héroe no es ni un difunto cualquiera ni un dios caído, sino un ser *sui generis* intermedio entre el hombre y dios. “Es un personaje cuya muerte adquiere particular relieve; con estrechas relaciones con la guerra, la agonística, la mántica, la medicina, la iniciación de los adolescentes, los misterios; es el fundador de alguna ciudad y su culto toma carácter cívico; es el antepasado de ciertos grupos consanguíneos y el representante y prototipo de algunas actividades humanas fundamentales”⁴⁰. En definitiva, según Brelich, habría que distinguir tres categorías distintas de héroes:

- a) Los de origen puramente poético y literario.
- b) Los de naturaleza política (fundadores de ciudades, instituciones, etc.)
- c) Los de carácter doméstico y familiar (fundador de una estirpe o saga).

Por otra parte, la figura del personaje heroico se va a caracterizar por una naturaleza sobrehumana que se manifiesta a través de aspectos más o menos monstruosos: talla gigantesca o bien enana, apariencia teriomórfica, androginia, apetito sexual exagerado, glotonería, tendencia a cometer toda clase de excesos, etc.

37 Cf. ROHDE, E., *op. cit.*, p. 122.

38 Cf. *Ibidem* pp. 155 - 156.

39 Cf. PEDREGAL, Amparo, “El Culto a los Mártires”, en ALVAR, J., BLANQUEZ, C., WAGNER, C.G., (eds.), *Héroes, semidioses y démones*. Primer encuentro- coloquio de ARYS, Jarandilla de la Vera, Diciembre de 1989, Madrid, 1992, pp.350 - 351.

40 Cf. BRELICH, A., *Gli eroi greci: un problema storico-religioso*, Roma, 1978, p. 313.

Los héroes eran considerados como antepasados. Sus hazañas constituían la primitiva historia del pueblo. Por lo general, se caracterizan por los siguientes rasgos:

1) Destacan sobre la humanidad por una fuerza y poder excepcionales, condicionados por un comportamiento excéntrico. Ya Aristóteles⁴¹ afirmaba que los héroes eran física y *espiritualmente* (κατὰ τὴν ψυχὴν) superiores a los hombres. Brelich señala que en ámbito de la monstruosidad es la estatura sobrehumana la que mejor se concilia con la tendencia idealizante y con el concepto de superioridad⁴². También aparecen como un genio tutelar, capaz de proteger a la ciudad de todos los azotes y calamidades.

2) La vida del héroe escapa a las normas humanas: nacimiento irregular y maravilloso, infancia entre dioses o monstruos, hazañas y peregrinaciones lejanas, bodas divinas, muerte violenta o sobrenatural, incluso raptó al país de los Bienaventurados. "Inicia su aventura desde el mundo de todos los días hacia una región de prodigios sobrenaturales, se enfrenta con fuerzas fabulosas y gana una victoria decisiva; el héroe regresa de su aventura misteriosa con la fuerza de otorgar dones a sus hermanos (cf. Prometeo, Jasón, Eneas, etc.)"⁴³. El mundo de los Muertos es lo más lejos que el héroe puede llegar en su peregrinar⁴⁴, es su empresa definitiva, que sólo él puede realizar. El Más Allá sería el mundo prohibido a los mortales. Parte en busca de algo que anhela y regresa triunfador, aunque a veces no consiga su empeño, con mayor sabiduría, experiencia y magnanimidad.

Como apuntaba Otto Rank⁴⁵, el héroe desciende de padres de noble alcurnia, de reyes o dioses. Su origen se halla precedido de dificultades, como la continencia o la esterilidad prolongada, o la unión secreta de los padres, por prohibiciones ajenas u otros obstáculos. Con frecuencia se produce una profecía bajo el aspecto de un sueño u oráculo que advierte contra el nacimiento. Generalmente el niño es abandonado o confiado a su preceptor o tutor. Luego, es recogido y salvado por animales o gente humilde. Al darse cuenta de su noble descendencia, suele ir en busca de todas las personas que le han causado daño para vengarse y, tras una serie de hazañas y pruebas, por fin alcanza el grado y honor que le corresponden.

3) Los héroes adquieren carácter de creadores, tanto en el culto como en la leyenda: son los fundadores de familias o de pueblos, oráculos, instituciones humanas, misterios y juegos. Es común que se diera el nombre de héroes a los personajes reales que habían desempeñado un papel decisivo como fundadores de ciudades, jefes políticos y militares, o se habían distinguido por otra razón cualquiera⁴⁶. Éstos se convierten en benefactores, pero también existen otros con un carácter perverso por temperamento. En este sentido, se parecen a los demonios, que algunas teorías filosóficas y la alteración de la creencia religiosa popular dividieron en dos categorías distintas: los de naturaleza propicia y benévola, y los de carácter tenebroso, vengadores de actos culpables contra la moral.

41 Pol., 7, 1332 b.

42 Cf. BRELICH, A., *op. cit.*, pp. 234 - 237.

43 Cf. CAMPBELL, J., *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*. México 1959, p. 35.

44 Cf. GARCIA GUAL, C., *Mitos, viajes y héroes*. Madrid, 1981, pp. 26 y 36.

45 Cf. RANK, O. *El mito del nacimiento del héroe*, Barcelona, 1981, pp. 79 -80.

46 Cf. BRELICH, A., *op. cit.*, pp. 131 - 144

Su nacimiento e infancia se diferencian de las de los hombres ordinarios, pues proceden de dioses, aunque muchas veces se supone que gozaron de una doble paternidad⁴⁷ (Heracles, Teseo, Los Dióscuros), en tanto que, al lado del padre divino, ellos tuvieron un verdadero o “supuesto” padre humano.

También es prototípica su forma de morir. Algunos son trasladados a la Isla de los Bienaventurados, a la mítica Leuké (Aquiles), al Olimpo (Ganímedes) o se desvanecen bajo tierra (Trofonio, Anfiarao). Pero en su mayor parte sufren muerte violenta en la guerra, en combates singulares o por traición, o bien reciben una muerte trágica (Orfeo). Al desaparecer, se convierten en un genio protector de la ciudad contra las invasiones, las epidemias, etc. Merece especial atención los ejemplos que destaca Brelich en su obra⁴⁸: Teseo, Fílaco, Autónoo, Marsias, Telamón, Ayax Telamonio, etc. El último ciclo de la vida del héroe es el de su muerte o partida, donde se sintetiza todo el sentido de la misma. “El héroe no sería héroe, si la muerte lo aterrorizara; la primera condición es la reconciliación con la tumba”⁴⁹.

Los héroes, en general, se muestran buenos o malvados, siempre dicen la verdad y son reacios a la mentira, defensores de la franqueza y leales a su palabra; son invulnerables (Aquiles), pero terminan por ser abatidos, vigorosos, fuertes, hermosos, monstruosos, teriomorfos (Licón), andróginos (Cécrops), cambian de sexo (Tiresias) o se disfrazan de mujer (Heracles). Tienen un brillo extremo y una luminosidad en sus ojos como claras reminiscencias de la divinidad⁵⁰. Caen, en diversas ocasiones, en la ὑβρις, pues su osadía no conoce límites, llegando incluso a violentar a diosas, y no se detienen a veces ante el sacrilegio. Siempre van en pos de la gloria y la fama, propio de una cultura de vergüenza⁵¹, preocupada especialmente por la reputación, lo cual ya se detecta a lo largo de los poemas homéricos⁵². Aristóteles⁵³ distingue dos clases de magnanimidad: la de los políticos y la de los filósofos. La primera se consigue en la acción y la lucha, es la heroicidad del guerrero o del político en la conquista del mundo, cuyo precio es el honor y la gloria. La segunda consiste en la impasibilidad ante los avatares de la fortuna, y mira más al testimonio de la propia conciencia que a la gloria del mundo y que, más que la conquista del mundo, busca su posición condescendiente o su desprecio. Ambos tipos de magnanimidades se observan en los dos elementos esenciales de la figura del héroe tradicional, en la acción y la lucha del mismo en pos de su propia meta, a saber, la fortaleza ante la muerte y la resignación ante las vicisitudes de la fortuna.

Brelich también divide los posibles tipos de héroes conforme a su nombre⁵⁴:

47 Cf. *Ibidem*, p.285.

48 Cf. *Ibidem*, p. 91

49 Cf. *Ibidem*, p. 316.

50 Cf. CUENCA, L. A., *El héroe y sus máscaras*, Madrid, 1991, p. 19.

51 Cf. DODDS E. R., *op. cit.*, pp. 30 - 31 y 39 - 60.

52 Esta idea también es recogida en PLATO, *Smp.*, 208 c - d. Cf. SANCHEZ LASSO DE LA VEGA, J., *Héroe griego y santo cristiano*, Universidad de la Laguna, 1962, p. 37: “El héroe está dispuesto a morir antes que traicionar una causa; el héroe está dispuesto a vivir aun en medio de las más duras pruebas para probar su heroísmo.

53 *Apo.*, 2, 97 b, 15 - 25.

54 Cf. BRELICH, A., *op. cit.*, pp. 156 - 157.

a) Aquellos cuyo nombre alude claramente a una función o actividad humana, pero de los que no se sabe nada más.

b) Otros que tienen el mismo tipo de nombre, pero sobre los que no existen datos que tengan que ver con la función indicada en el nombre.

c) Otros en los que el aspecto indicado en el nombre es confirmado e integrado eventualmente en los datos relativos al culto y al mito.

d) Los que no tienen un nombre que se refiera a alguna función, pero que, según ciertos datos, resultan conexos con una particular actividad humana.

Para Brelich, ningún héroe resulta "funcional" en el sentido de tener un vínculo exclusivo con cualquier actividad u operación humana, hecho o fenómeno singular de la vida o de la naturaleza. "El nombre transparente del héroe puede ser una cualidad que no excluye que tuviera una personalidad un tanto compleja; o puede referirse a un aspecto importante de la 'personalidad' del héroe"⁵⁵.

Por lo que se refiere a su culto, ya hemos señalado con anterioridad que, para algunos, tiene su origen en el culto a los muertos, al que se debe precisamente su florecimiento. Además, se caracteriza por ser apotropaico en mayor grado que otro, pues su intención es la de apaciguar los espíritus poderosos y fáciles de irritar. Entre los héroes se mezclaban progresivamente deidades locales, e incluso otros cultos recientes e insignificantes adquirían la forma del culto heroico, ya que ellos, frente a los dioses, contaban con un número ilimitado por la tradición⁵⁶.

Por lo que se refiere a los héroes concretamente dentro de pensamiento prearistotélico, sus figuras así como sus propias funciones no están aún definidas y plenamente desarrolladas en el terreno filosófico. De acuerdo con la corriente mística del orfismo⁵⁷, son entendidos como almas ilustres y purificadas, guías para los hombres hasta llegar a la fuente de Mnemosine y alcanzar la ansiada purificación, con el fin de reinar entre los héroes. Los seres heroicos se corresponden con el pasado glorioso de Grecia, situados a una distancia intermedia entre la esfera divina y la humana. Pero, pese a este acercamiento, aún no ejercen su función de intercesor, sino que son entidades ctónicas, por lo que su poder se difunde a partir de su tumba.

III. ἄγγελος

Desde siempre ἄγγελος, dentro del ámbito divino, connota la idea de "mensajero", especialmente de los dioses, bien se refiera a Iris o a Hermes. Es éste un empleo que ya se remonta a los primeros textos literarios griegos conservados. El término, sin embargo, ha sufrido una evolución progresiva, de manera que en la filosofía tardía se utiliza para otros seres semi-divinos⁵⁸, sobre todo, para hacer alusión a la figura del ángel, puente imprescindible entre los

55 Cf. *Ibidem* pp. 184 - 185.

56 Cf. NILSSON, M. P., *op. cit.*, pp. 242 - 243.

57 Cf. ORPHEUS 1 B 17 DK; HERACLITUS 22 B 5 DK; HIPIAS 86 A 11 DK.

58 Cf. IULIANUS, *Orat.*, 4, 141 b; IAMBlichus *Myst.* 2.6; PROCLUS, *In. R.*, 2, 243 Kroll.

hombres y Dios. La palabra ἄγγελος ha pasado al latín bajo la forma de “angelus”, entrando a formar parte de la esfera cristiana.

Chantraine⁵⁹ viene a destacar la relación etimológica de ἄγγελος con el sánscrito *āngiras*. Llega a proponer que la palabra es un préstamo oriental de ἄγγαρος⁶⁰.

En cuanto a la figura del ἄγγελος como “mensajero de los dioses”, normalmente apunta a Hermes o a Iris. A ambos se les ha encomendado la transmisión de los mensajes, órdenes o consejos de los dioses a los mortales. Iris se halla al servicio de Zeus, pero, sobre todo, parece casi la sirvienta de Hera. En los poemas homéricos, ella va a ser por antonomasia la encargada de revelar a los hombres los preceptos divinos. Por su parte, Hermes, además de cumplir su tarea de mensajero divino, está muy ligado al alma por su carácter de psicopompo, es decir, de guía de las almas a los Infiernos. Hermes es una divinidad de carácter pregregio frente a Iris, que se remontaría a la civilización indoeuropea. No obstante, hay que tener en cuenta que a lo largo de la historia del pensamiento griego, existen otras divinidades menores (tales como, por ejemplo, la Fama en *Il.*, II, v. 93), que van a cumplir con la misión de comunicar la voluntad divina a los seres mortales.

Dentro de la filosofía anterior al siglo III a.C., para los mensajeros o ἄγγελοι contamos con tan pocos testimonios que nos resulta casi imposible establecer una teoría sobre la posición que ocupan en el pensamiento filosófico, al tiempo que nos muestran que aún no han alcanzado relevancia. Ellos son los que se encargan de comunicar directamente a los hombres los preceptos de los dioses, labor asignada especialmente a Hermes, Iris o los Sueños, según tenemos noticias por Homero, Ferécides, Acusilao y Epiménides⁶¹. Platón, igual que sus antecesores, también confiere las mismas atribuciones a los héroes⁶² y los ἄγγελοι⁶³.

En resumen, los demonios son los que conectan a los mortales con los dioses, mientras que los héroes no establecen dicho vínculo, sino que son objetos de culto en calidad de hombres ilustres del pasado, con el objetivo de recibir benevolencia de su parte y obtener prosperidad. Tras ellos destacarían los ἄγγελοι, por antonomasia Hermes e Iris, cuya misión es establecer una comunicación entre dioses y hombres y revelar a los mortales las órdenes de la divinidad suprema.

Como decíamos, ya en la filosofía tardía, el vocablo ἄγγελος va a aludir a una serie de seres semidivinos que van a ejecutar la misma misión. Hay quien llega a identificar a los δαίμονες con los ἄγγελοι de la *Biblia* y a relacionar la demonología griega con la creencia judía en los ángeles⁶⁴. Resulta bastante interesante la visión de Van der Leeuw sobre los ángeles: “son esencias anímicas. Esto significa que no son formaciones independientes del poder, sino pode-

59 Cf. CHANTRAINE, P., *op. cit.*, s. v. ἄγγελος.

60 Ἄγγαρος es un término empleado para designar el correo a caballo que llevaba los despachos reales a Persia por relevo.

61 Cf. frag. 9 B 5 DK: Ὀμηρος μὲν γὰρ οὐ μόνον τοὺς Ὀνειρούους ἀγγέλους τῶν θεῶν, ἀλλὰ καὶ τὸν Ἑρμῆ Διὸς ἀγγελὸν φησὶν εἶναι καὶ τὴν Ἴριν, ἔνιοι δὲ ταύτην καὶ τῆς Ἥρας, Ἀκουσίλαος δὲ καὶ θεῶν πάντων Φερεκύδης δ' ὁ Ἀθηναῖος καὶ τὸν Ἑρμῆ καὶ τὰς Ἀρπυίας τὰ μῆλα φυλάττειν Ἀκουσίλαος, Ἐπιμενίδης δὲ καὶ τοῦτο καὶ τὰς αὐτὰς εἶναι ταῖς Ἑσπερίσιν.

62 Cf. *R.*, 3, 391 b - d; *Ap.*, 27 e - 28 a, 1; *Lg.*, 9, 853 c, 5; 12, 957 a; 959 a.

63 Cf. *Cra.* 407 e - 408 b; *Lg.* 717 d, 3.

64 Cf. RAMOS JURADO, E. A., *Lo platónico en el siglo V p. C.: Proclo*, Universidad de Sevilla, 1981, p. 48 - 49.

res que se liberan de otro poder y aparecen como figuras. Los dioses pueden enviar seres angélicos, pero también hombres. La idea de ángel está en íntima conexión con la de alma externa. Los ángeles son poderes idos hacia afuera”⁶⁵.

Para Van der Leeuw, los ángeles fueron en un principio revelaciones independientes de un poder y sólo posteriormente se fusionaron a una figura divina. En este sentido, esta hipótesis llevaría a la conclusión de que los ángeles son más antiguos que los dioses⁶⁶. Cuanto más cerca está el ángel de la misión de mensajero, más se aparta de la idea de poder. Sin embargo, puede volver a hacerse “poder”, según se observa en la religión astral de época helenística.

En definitiva, los ángeles son seres intermedios. En el cristianismo, su tarea va a consistir en celebrar a Dios por encima de todo, servir de puente entre el hombre y Dios, y anunciar o realizar la voluntad divina. El hombre puede aproximarse a los ángeles, los cuales, a su vez, son capaces de acercarse al hombre, pues van a actuar como mediador para el individuo que pretende contactar con Dios, y, al mismo tiempo, como mensajero de todas las órdenes divinas⁶⁷.

IV. Conclusión.

Tanto ἄγγελος, como ἥρωσ and δαίμων aluden a seres intermedios entre los hombres y los dioses, pero cada uno de ellos se caracteriza por una serie de rasgos diferenciadores y misiones específicas y concretas. Así, ἄγγελος es el mensajero divino por excelencia, encargado de revelar las órdenes y preceptos divinos a los mortales. Con dicha tarea es como aparece en la filosofía prearistotélica, según hemos podido ver en los textos conservados. La divinidad superior puede dirigirse a los hombres bien dejándose ver, o bien mediante tales ἄγγελοι (Hermes, Iris, etc.). El término sufrirá una evolución y, ya en el pensamiento cristiano, designará también a un ser perteneciente al cortejo divino, que desempeña la labor de revelador y servirá de mediador entre hombres y dioses.

ἥρωσ es un ser intermedio, que en la mayoría de los casos suele descender de un dios, o puede tener cierto vínculo con él. Consiste en una personalidad superior que posee las cualidades de fuerza, valor, inteligencia y coraje en el más alto grado frente a los simples mortales. El héroe, como tal, a lo largo de toda la religión griega, va a ser objeto de un culto importante, culto que tiene su origen en la veneración a los antepasados, pues también ellos fueron, en un principio, hombres ascendidos tras su muerte. Incluso, entre las mismas entidades heroicas existen tres categorías fundamentales: a) Héroe poético y literario, producto de la imaginación artística; b) Héroe fundador de ciudades, instituciones humanas, etc.; c) Héroe fundador de estirpes o sagas. Se trata de un personaje capaz de salir victorioso en su lucha por unos princi-

65 Cf. VAN DER LEEUW, G., *op. cit.*, p. 134.

66 Cf. *Ibidem* pp. 137 - 138.

67 Según E. Peterson, atendiendo al pensamiento cristiano, son innumerables las formas por las que el hombre puede conectar con el ángel, pero no para convertirse, “lo que sucede es que el ser que el hombre vive es pasajero y no se ha manifestado todavía lo que somos”. Peterson también señala que los ángeles forman parte del hombre, ya que éste no es más que una porción de la creación y está en relación con otros seres, entre ellos con los mismos ángeles y los demonios. Cf. *Tratados teológicos*, Madrid, 1960, pp. 189 - 190.

pios ideales y morales; es defensor de la lealtad y el honor y, a la vez, asume el papel de creador, no sólo en el culto, sino también en la leyenda de pueblos y colonias. Sin embargo, no presenta una función específica en el pensamiento filosófico en oposición a démones y ἄγγελοι, sino que simplemente se muestra como un ser venerable y extraordinario, perteneciente al pasado ilustre y glorioso de Grecia. En cambio, en el orfismo, constituye un alma purificada que obtiene su reino entre los demás héroes, convirtiéndose en una deidad ctónica.

Δαίμων, por su lado, designaba un “poder divino” indeterminado, una divinidad cualquiera, incluso llegó a confluír con θεός, intercambiándose a menudo, según desprendemos de Tales, Heráclito, Parménides y los sofistas Trasímaco y Critias, herederos de la tradición homérica. La palabra, algunas veces, también se identifica con el destino, poder que se vincula al hombre desde su nacimiento y del cual dependen la suerte y la desgracia, como así sucede en Heráclito, Demócrito, Antífonte o Epicarmo. En Empédocles, aparece la voz con valor polisémico, esto es, como destino, como ser intermedio para las fuerzas Amor (Φιλία) y Odio (Νεῖκος) y, por fin, como alma exiliada de los dioses que busca la purificación. Entre los pitagóricos, los démones son almas que ocupan el espacio etéreo como entidades que envían la salud o la enfermedad y guardan una estrecha relación con el arte de la mántica, teoría que además se refleja en determinados fragmentos de Demócrito, si bien él los denomina εἶδωλα. Son seres mediadores sin más entre el plano humano y el divino, que volveremos a encontrar en Sócrates como su guía en vida, y en Platón, en calidad de ente intermediario entre los hombres y los dioses.

Lo cierto es que todos estos términos en el pensamiento griego se van a ver afectados por una evolución importante, en la que adquirirán unas acepciones más precisas con el tiempo y pasarán a participar de la esfera del vocabulario cristiano, en especial ἄγγελος y δαίμων designando “ángel” y “demonio” respectivamente.