

DÉMONES Y OTROS SERES INTERMEDIOS ENTRE EL HOMBRE Y LA DIVINIDAD EN EL PENSAMIENTO PLATÓNICO

INMACULADA RODRÍGUEZ MORENO
Universidad de Cádiz

SUMMARY

The actual analysis shows a general vision about the figures and main functions of intermediate beings between gods and men in Plato's thought. All of them are entities that communicate both levels, while the heroes, besides, take part of a cult from the State.

Platón es heredero de un conglomerado religioso tradicional que intentará reformar en su Estado ideal. Acepta la existencia de una jerarquía divina, cuya cima la ocupa la divinidad suprema y poderosa, exenta de imperfección y causa del bien y no del mal. Por tal motivo, se muestra reacio a los mitos de Homero y Hesíodo sobre los dioses y los héroes, al considerarlos falsos y engañosos, así como a las interpretaciones alegóricas de los mismos¹. El segundo escalón jerárquico correspondería al plano semidivino, destinado a los démones, héroes y mensajeros divinos o ἄγγελοι, cada uno con su función asignada, seres que conectan al hombre con Dios y sientan las bases para la escuela platónica posterior.

¹ Cf. R., 3, 377a - 378e.

I. EL SISTEMA DEMONOLÓGICO

La creencia platónica en los δαίμονες es prácticamente el resultado de la influencia que ha ejercido la tradición. Son seres que se remontan a un culto muy primitivo. El término en sí ya ha planteado problemas a la hora de estudiar su etimología, dificultades de las que tampoco es ajeno nuestro filósofo. De este modo, en el *Crátilo*² comienza con la definición que realiza de ellos Hesíodo³, como aquellos seres ilustres de la Edad de Oro, para pasar después a relacionar el vocablo δαίμονες con δαήμονες perteneciente a la lengua épica y arcaica, en el sentido de “experto”, “conocedor”, “hábil”, relacionado con el defectivo δάω ya que los démones hesiódicos eran “sensatos” y “sabios”, de donde tomaron el nombre. Así, cuando fallece un hombre honrado y que ha conseguido un buen destino, se convierte en demon, precisamente por su prudencia y su naturaleza demoníaca. Tal etimología en la actualidad resulta errónea, pues se tiende a hacerla derivar del verbo δαίωμαι o δαίνυμι, “repartir”, por lo que δαίμων sería en un principio “el que reparte o asigna lotes de destino”.

En la *Apología*⁴, Sócrates hablaba de los démones como “los hijos bastardos de los dioses”, nacidos de una ninfa y un mortal, de ahí su naturaleza intermedia. En un conocidísimo pasaje del *Banquete*⁵, uno de los interlocutores aporta la siguiente definición: *“Interpreta y transmite los asuntos humanos a los dioses y los divinos a los hombres, de unos súplicas y sacrificios, y de otros órdenes y recompensas para ellos. Al estar en medio de unos y otros, completan el espacio entre ambos, de manera que el Todo queda unido consigo mismo. A través de él, se difunde toda la mántica y el arte de los sacerdotes sobre los sacrificios y ritos, ensalmos y toda clase de adivinación y magia. La divinidad no traba contacto con el hombre, sino que, por medio*

² Cf., *Cra.*, 397 d - e; 398 a - c. Cf. *etiam* 438 c. Es significativo que nos encontremos la clasificación ritual dioses-démones-héroes. Sobre la interpretación pitagórica del juego etimológico de las palabras *daímon* y *daémon*, cf. DETIENNE, M., *La notion de daímon dans le pythagorisme ancien*, Bibliothèque de la Faculté de Philosophie e Lettres de l'Université de Liège, CLXV, Paris, 1963, pp. 101-103.

³ Cf. *Op.*, vv. 121-123. Cf. *etiam* *Lg.*, 4, 713 d.

⁴ Cf., *Ap.* 27 c - d.

⁵ Cf. *Smp.*, 202 e - 203 a. Cf. *etiam* RAMOS JURADO, E. A., *Lo platónico en el siglo V p.C.: Proclo*, Sevilla, 1981, pp. 43-46.

de él, los dioses mantienen toda conexión y diálogo con los hombres, y los hombres con los dioses, tanto despiertos como dormidos”.

Precisamente, esta definición se la aplica a Eros⁶, ser por naturaleza demónico o, según sus propias palabras, un “*gran demon*”, en cuya idea va a insistir de forma amplia. Pero tendríamos que preguntarnos por qué Platón no hace de Eros un dios, sino un *gran demon*. La respuesta no es fácil. La razón quizás sea que Eros es μεταξύ un ser que no alcanza la suma perfección de un dios, sino que toma parte también de la imperfección, propia del ámbito humano, como ser intermedio que es, ya que debe participar de ambos planos. Los demonios tienen en el culto religioso un papel de primer plano: son intermediarios entre los hombres y los dioses; trasladan a los dioses las plegarias de los hombres y a éstos los dones de los dioses.

Jensen⁷ opina que la definición de los demonios en el *Banquete* responde a una repetición de la concepción de la naturaleza y funciones de dichas entidades. En efecto, la teoría de los demonios como mediadores arranca de las especulaciones de los pitagóricos⁸, quienes distinguían entre dioses, demonios, héroes y hombres, siendo precisamente las dos entidades centrales las que rellenaban el espacio comprendido entre el plano divino y el humano. Los pitagóricos argüían que “*todo el aire está lleno de almas. Ésas son consideradas demonios y héroes, y ellas envían a los hombres sueños, señales de enfermedad y salud, no sólo a los hombres, sino también a los rebaños y demás clases de ganado. A ellas están destinados las purificaciones y los sacrificios expiatorios, toda la mántica, fenómenos de cledomanancia y demás cosas del mismo tipo. Afirman que lo más importante en los hombres es que el alma induce al bien o al mal; que los hombres son felices, cuando les toca en suerte un alma buena...*”. Todo ello pone de relieve que, en este terreno demonológico, Platón no resulta nada innovador, pues la noción de los δαίμονες μεταξύ, es decir, entidades que ocupan el ámbito que separa a los hombres de los dioses, había sido ya postulada con anterioridad. La originalidad de nuestro filósofo estriba en la descripción del *Banquete*, que

⁶ Resulta magistral la interpretación del mito de Diotima en FRIEDLÄNDER, P., *Platón. Verdad de ser y realidad de vida*, Madrid, 1989, p. 57.

⁷ Cf. JENSEN, S.S., *Dualism and demonology. The function of demonology in pythagorean and platonic thought*, Munksgaard, 1966, p. 77.

⁸ Cf. RAMOS JURADO, E.A., *op. cit.*, pp. 43-44. Cf. etiam DETIENNE, M., *op. cit.*, p. 137: “La secta pitagórica ha preparado la definición del *Banquete* 202 d-e”.

vendría a confirmar la ruptura definitiva del ambiguo sistema demonológico de la época arcaica.

Los démones fueron creados para rellenar el espacio mediador entre la divinidad, que no se mezcla con la humanidad, y el hombre. Eros, sin embargo, en calidad de ser intermedio, sólo puede ser comparado con las entidades demoníacas por su naturaleza tan similar. Él es *“el que filosofa a lo largo de toda su vida y un apasionado por la sabiduría y fértil en recursos”*⁹. Por su naturaleza intermedia, no es mortal ni inmortal, sino que unas veces vive, y otras muere, pero recobra su vida gracias al don de su padre (Poros). Él continuamente intenta trascender su actual *status*, incluso más lejos. Como filósofo se halla entre el sabio y el ignorante¹⁰. Su situación es análoga a la de los mortales, cuya meta es obtener su propia sabiduría.

Para Jensen, Eros no es un demon, en el sentido de que no puede ser interpretado como un tipo de agente divino, mítico o semidivino, es decir, una entidad independiente. La dificultad estriba en el hecho de que él haya sido calificado de μεταξύ. Si Platón no hubiera utilizado este término, no habría lugar para el problema, ya que Diotima lo emplea para aludir a una serie de cualidades contrarias, y no para un ser que venga a situarse en el espacio mediador entre la divinidad y el hombre. Es un estadio a caballo entre la posesión y la no posesión, que permite identificar al alma con su característica primaria¹¹. Sin embargo, los platónicos posteriores utilizaron la definición platónica de Eros en calidad de demon como modelo fundamental de lo que podría ser tal ente demoníaco: un ser intermedio entre dioses y hombres. Es necesaria una zona intermedia, un ser μεταξύ, pues de lo contrario *“se rompe el cielo y la tierra”*¹².

Jensen insiste, además, en la idea de que se debería llamar al alma humana μεταξύ, pero eso sí, lejos de las funciones intermedias entre Dios y el hombre, aunque el término necesitaría un significado más preciso y específico, de acuerdo con la diferencia esencial con el demoníaco μεταξύ¹³.

Por otro lado, habría que tener en cuenta que el alma humana posee una misión distinta a los démones, ya que éstos últimos cumplen su tarea

⁹ Cf., *Smp.*, 203 d.

¹⁰ Cf. *Smp.*, 203 e. *Etiám* 204 b.

¹¹ Cf. JENSEN, S.S., *op. cit.*, pp. 84-85.

¹² Cf. FRIEDLÄNDER, P., *op. cit.*, p. 58.

¹³ Cf. JENSEN, S.S., *op. cit.*, pp. 85-86.

mediadora por estar situados en la mitad de ambos extremos, hombre-Dios, y sirven de conexión entre ellos. En cambio, el alma es también intermediaria, pero no conecta tales planos, porque ella se encuentra más cercana a un solo extremo, el humano. En este sentido, según Robin¹⁴, sería un error atribuir a Eros la misma función que a los démones, pues no podría actuar como un δαίμων-μεταξύ entre Dios y el hombre. Así es como Platón entiende el término δαίμων en el *Banquete*, y no como una raza de seres que ocupan el espacio etéreo. Jensen¹⁵, por su parte, admite que cuando Platón utiliza el término μεταξύ se refiere a la existencia de dos extremos opuestos. El significado exacto del vocablo dependería del carácter de la relación que puede existir entre ambos polos.

Jensen llega a la conclusión sobre los démones de que poseen una naturaleza estática, determinada por sus funciones como σύνδεσμος, vínculo entre hombres y dioses. En cambio, Eros es un μεταξύ dinámico, a causa del parentesco del alma con la esfera divina.

Otro rasgo propio a destacar de la figura de Eros va a ser la locura (μανία) de ese impulso amoroso. También, en esa demencia, hay algo, bien sea divino o demoníaco, que le sobreviene al hombre sin saber por qué. Aquí reconocía el filósofo la huella de la gracia divina, haciendo uso del primitivo lenguaje religioso. Eros sería, para el pensamiento platónico, el único medio que pone en contacto las dos naturalezas del hombre, el yo divino y la bestia, como demon que es. Pero, al mismo tiempo, Platón comprende las manifestaciones sexuales y no sexuales de Eros como verdaderas expresiones de tal impulso. El hombre solamente tiene un único punto que comparte con los animales, el impulso fisiológico, provocado por Eros, quien, a la vez, pone al alma en la búsqueda de una satisfacción trascendente, fuera de la experiencia empírica¹⁶.

Platón emplea, además, el término δαίμων en otros pasajes de sus diálogos para distintos referentes. Habría que resaltar un sentido tradicional para indicar la divinidad indeterminada¹⁷, bien sea superior o inferior, o simplemente un genio protector, como ocurre en el *Fedón*¹⁸, donde

¹⁴ Cf. ROBIN, L., *La théorie platonicienne de l'amour*, París, 1933, p. 279.

¹⁵ Cf. JENSEN, S.S., *op. cit.*, p. 87-89.

¹⁶ Cf. DODDS, E.R., *Los griegos y lo irracional*, Madrid, 1986⁴, p. 205.

¹⁷ Cf. *Phdr.*, 240 a, 9; *Lg.*, 5, 732 c; 9, 877 a; *Ax.*, 371 c, 6.

¹⁸ Cf. *Phd.*, 107 d, 6; 108 b, 3; 113 d, 2. La creencia del demon protector de los hombres aparece también en *Lg.*, 5, 730 a; 747 e; 7, 804 a; 818, c,1; 9, 877 a; 10, 906 a; 11, 914 b.

δαίμων hace referencia a una especie de *espíritu* guía que a cada uno le ha sido asignado en vida, para acompañarle e iluminarle el camino, no sólo en vida, sino también en la muerte, y conducir al alma al lugar donde ha de ser juzgada, antes de purificarse de sus delitos y pasar al Hades, de donde, después, otro la saca de allí. Es significativo que Platón emplee el viejo término religioso, que ya antes había utilizado Empédocles, para el yo oculto, o sea, demon. En este caso, es el consejero divino y guía del hombre durante su existencia. Cuando ésta termina, es el demon el encargado de conducir al alma al lugar en el que se encuentran los muertos. Otro demon sería el que la vuelve a la vida, una vez que se haya librado de su propia pena. Al momento de recomenzar el alma la nueva existencia terrestre, el demon, tras haberla guiado en la operación que precede al retorno, le acompaña enseguida sobre la tierra¹⁹. Este demon será escogido por un individuo particular desde su nacimiento, a la vez que determinará el propio destino. No obstante, en la *República*, aunque también vemos la comparación de los hombres sabios, virtuosos y valerosos con el demon, éstos, a su vez, después de su muerte, se convierten en protectores de los hombres, es decir, en otros genios que velan por ellos, no sólo durante su existencia terrena, sino también en su muerte. Son aquellos hombres ilustres de los que habla Hesíodo, démones benignos, protectores de los mortales²⁰.

En *Fedro*²¹ encontramos en tres ocasiones la palabra δαίμων. En el primer caso, está empleada, como ya hemos apuntado, en su primitiva acepción de divinidad indefinida, mientras que, en las dos restantes, vemos que el vocablo alude sin más a divinidades menores, bien pertenezcan al cortejo de los dioses olímpicos, bien al ámbito egipcio.

¹⁹ Cf. *R.*, 10, 617 e; 620 d - 621 b; 10, 619 c, 5; 3, 391 e, 11; 392 a, 5. Cf. JAEGER, W., *Paideia: Los ideales de la cultura griega*, México, 1957, p. 775, quien relaciona la acción del demon con el ámbito de la Ananke. En los libros 4, (427 b, 7); 5, (469 a, 8) y 7, (540 c, 2) se alude a las prácticas cultuales que el Estado debe tener en cuenta para los démones, así como para los dioses y los héroes. Platón en *R.*, 5, 9 468e - 469b habla de los honores que se debían rendir a los guerreros muertos por la ciudad. Ello nos permite entender la cualidad de estos démones, objeto de un culto. Serían las almas de los muertos, los mismos que en el mito de las edades hesiódicas se llaman "démones", gentes de la Edad de Oro o de Plata, a quienes también se le dedican honores. (HESIODUS, *Op.*, 142.)

²⁰ HESIODUS, *Op.* vv. 121 - 125.

²¹ 240 a, 9; 246 e, 6 y 274 c, 7.

Son muy numerosas las veces en las que Platón utiliza el término en las *Leyes*. No obstante, merece mención especial los pasajes en los que se alude al culto establecido para este tipo de seres divinos²². En principio, conviene, de acuerdo con la teoría platónica, a la hora de fundar una ciudad, respetar todas las divinidades locales y alzar templos en honor de los dioses, de los démones, pertenecientes al cortejo divino en calidad de divinidades menores, y a los héroes. Platón pretendía, en cierto modo, estabilizar el culto a los dioses y demostrar su existencia, así como generalizar los rituales a ellos destinados. A la vez, proponía reformar la estructura tradicional, descartar todo lo que estuviera ya degenerado y sustituirlo por algo más duradero. Las proposiciones de Platón eran²³:

- a) Que los dioses existen.
- b) Que les interesa la suerte de la humanidad (visión filantrópica).
- c) Que no se les puede sobornar.

Sobre tales dioses, cuyo culto quería establecer en su utópico Estado, el filósofo nos ofrece una lista tradicional²⁴: dioses del Olimpo, dioses de la ciudad, dioses ctónicos, démones y héroes, todos ellos pertenecientes al culto público.

En cuanto a la segunda proposición, implica una concepción piadosa de los dioses, ya que éstos no se muestran ni crueles ni indiferentes con los hombres, posición ajena al epicureísmo.

La tercera proposición parece indicar una ruptura tajante con la ciencia y prácticas tradicionales. Sucede lo mismo que si llevara implícita una repulsa de la interpretación ordinaria del sacrificio como una expresión de gratitud, del tipo *do ut des*²⁵.

Merece también mención especial la acepción del término δαίμων en la *Epístola VII*, 336 b, donde hallamos el primer testimonio filosófico de la connotación negativa que se le aplica a los démones²⁶. Hasta ahora, se

²² Cf. *Lg.*, 4, 717 b; 5, 738 b-d; 740 b; 7, 799 a, 7; 801 e, 3; 8 848 b-d; 10, 910 a, 1. *Etiám* n. 16.

²³ Cf. DODDS, E.R., *op. cit.*, p. 205.

²⁴ *Lg.*, 4, 717 a-b; 5, 738 d.

²⁵ Cf. DODDS, E.R., *op. cit.*, pp. 208-210.

²⁶ "Pero, en cierta manera, es un demon o un ser perverso el que ha sobrevenido por la ilegalidad, el desprecio a los dioses y, lo que es peor, por la audacia, procedente de la ignorancia, de la que arraigan y nacen todos los males para todos y después producen a los que la cultivan el fruto más amargo. Ella misma es la que ha destruido y aniquilado todo".

refería sin más al destino o a un genio protector del hombre a lo largo de la vida. Ciertos indicios de esta noción del demon maligno se encuentra ya en la filosofía arcaica, pero no será hasta el neoplatonismo cuando se desarrolle más ampliamente tal teoría demonológica.

En el *Político*²⁷, obra de la vejez del autor, lo volvemos a encontrar como intermediario del plano divino y el humano. En este diálogo, los demonios eran los pastores y los guías de la especie animal, impuestos por la divinidad. El pasaje hay que entenderlo metafóricamente, pues es Cronos²⁸ el que da como reyes de las ciudades no hombres, sino genios, raza más divina y perfecta, mientras que los hombres, raza superior a los animales, los gobiernan. Parece ser que con esta teoría, nos estaríamos remontando a la antigua acepción hesiódica de los demonios como seres de la Edad de Oro y de Plata, quienes, al desaparecer, se convirtieron en guías o *pastores* de los hombres.

Platón, en el *Timeo*²⁹, expone la teoría del genio, protector, concedido por Dios, el cual habita en la cabeza. Este ser ha sido identificado con un tipo de *alma* racional. Frente a ella, estaría la irracional, que ya no es un demon, sino una clase mortal, sometida por terribles e inestables pasiones. Todo ello parece sugerir que para Platón la personalidad humana se halla escindida en dos, aunque no deja bien claro qué nexos podría unir a un demon invencible, residente en la cabeza, con un conjunto de impulsos irracionales, habitantes del pecho o del vientre. Esta escisión platónica del hombre empírico en demon y parte concupiscente, de hecho, se refleja también en la misma naturaleza humana.

En *Epinomis*³⁰, diálogo atribuido a Filipo de Opunte, se esboza una demonología análoga a la del *Banquete*, pero, en este caso, está ligada a la cosmología y a la teología. En ella, se confiere a los demonios el papel de intérpretes de los dioses, aparte de servir de intermediarios y de rellenar el espacio etéreo. Dentro de la jerarquía de las criaturas inferiores, los demonios ocupan el primer escalón, cumpliendo con el oficio de mensajeros. Por esta razón, es una clase de seres a los que hay que honrar para captar

²⁷ *Plt.*, 271 d-272 e; 247 b.

²⁸ *Cf. etiam Lg.* 4, 713 c-d.

²⁹ *Ti.*, 90 a-c. En el citado diálogo, 40 d, se vuelve a desarrollar y a confirmar la teoría de los demonios como hijos de dioses.

³⁰ 977a, 5; 984e - 985e. *Cf.* JENSEN, S. S., *op. cit.*, pp. 91-101 *et* RAMOS JURADO, E.A., *op. cit.*, pp. 46-48.

su benevolencia. En este pasaje, se distinguen dos especies de *genios*, una hecha de éter, y otra de aire, ambas diáfanas y compañeras de los hombres virtuosos. Además, se alude a otra especie, creada a través del agua, por lo que unas veces son visibles y otras invisibles. Todas ellas se manifiestan a los mortales en sueños, presagios o en los límites de la vida. Son susceptibles de sufrimiento y placer, buenos y malos³¹.

Por tanto, es obvio que los démones, en el pensamiento platónico, van a aparecer como seres intermediarios entre el hombre y la divinidad, muy ligados con el mundo racional, que se encargan de transmitir los asuntos humanos a los dioses y viceversa, al tiempo que están relacionados con el arte adivinatorio y de la magia. Además actúan como verdaderos consejeros de los hombres virtuosos, durante su existencia y tras ella, en calidad de guías del Hades. Tal concepción de los démones platónicos tiene su origen en el pitagorismo, donde dichos entes también rellenan el espacio mediador entre el plano divino y el humano y presentan las mismas funciones que les ha asignado Platón. Ciertamente, nuestro filósofo ha sabido poner los cimientos de una doctrina demonológica que alcanzará una gran relevancia a lo largo de la filosofía de época tardía.

II. LA CLASE HEROICA Y SU CULTO EN EL PENSAMIENTO PLATÓNICO

Resulta difícil desarrollar toda una teoría innovadora sobre los héroes en Platón, ya que prácticamente su propia concepción heroica, así como la del espíritu griego de la época, se basa en la misma noción homérica, es decir, el héroe que expone su vida a cambio de un botín o del honor personal, característico de una cultura de vergüenza³². En este sentido, los héroes son considerados hijos de un dios y de un mortal³³, por tanto, seres semidivinos situados en un escalón por encima de los hombres, pero uno por debajo de los démones dentro de la jerarquía divina. Es precisamente en el diálogo *Crátilo*³⁴ donde se sugiere tal jerar-

³¹ Cf. NILSSON, M. P. *Historia de la religiosidad griega*, Madrid, 1969, p. 103.

³² Cf. DODDS, E. R., *op. cit.*, pp. 39-60.

³³ Cf. *R.*, 3, 391 d, 2; *Ap.*, 27 e-28 a, 1; *Lg.*, 9, 853 c, 5, donde al mismo tiempo actúa como el antepasado común de una noble estirpe, práctica común entre la aristocracia griega con el propósito de engrandecer su pasado.

³⁴ 397 b, 1-d, 9. *Etiám Lg.*, 7, 801 e, 3.

quía de dioses, démones, héroes y hombres, a juzgar por el orden de exposición de los términos a la hora de examinar su etimología. No deja de ser curiosa la raíz de la que se hace derivar el término ἥρωας³⁵. Platón plantea como origen de la palabra una relación con el nombre del Amor, ἔρως. En Homero se aplica, en calidad de epíteto, en general a los personajes de la epopeya. El ateniense, no obstante, parece ser que retoma la concepción de Hesíodo sobre los héroes, como semidioses intermedios entre los dioses y los hombres. Son los caídos en la guerra de Troya y Tebas, habitantes, tras su muerte, de la Isla de los Bienaventurados. Los héroes han nacido de la unión de un dios y un mortal y, a consecuencia de ese amor, toman su nombre. Además, nuestro filósofo los define como buenos y elocuentes oradores, al relacionarlos con el verbo ἐρωτᾶν y εἶρειν, sinónimo de λέγειν. Lógicamente, en la actualidad no se admite dicha etimología, pues se relaciona con una raíz *ser-, variante de *swer- y *wer-, propia del verbo *servare*, en el sentido de “sirviente”, o mejor “protector” de los hombres.

En el diálogo de la *República*³⁶ se censuran ciertas acciones llevadas a cabo por los héroes, acciones que no deben ser permitidas en el utópico Estado de Platón, quien critica algunos mitos en cuanto que éstos narran hechos sacrílegos y falsos, ya que jamás los dioses, y, en consecuencia, los hijos de los mismos, realizan actos impíos e indignos, sino que tan sólo buscan el bien y son incapaces de generar males. Todo ello pone en relieve una concepción piadosa de la divinidad. De este modo, se pretende que los jóvenes no se dejen llevar por la vileza al escuchar tales historias.

Un detalle curioso respecto a los héroes de Homero es el que se señala en el citado tratado platónico con relación a la dieta alimenticia³⁷: en el campo de batalla, no se alimentan con pescado o carne hervida, sino siempre con carne asada, por resultar mucho más cómodo encender un fuego y no usar ningún otro utensilio.

Esta dieta debe formar parte de la vida del atleta, así como unos ejercicios adecuados y privarse de dulces, con el fin de mantener su cuerpo en forma. De hecho, Homero ni siquiera los menciona.

³⁵ 398 c-e, 1.

³⁶ 3, 391 b-d; 392 a.

³⁷ R, 3, 404 b-c.

En las *Leyes*³⁸, Platón no se pone de acuerdo en los honores extraordinarios a los héroes que deben tener lugar en el Estado, mientras que para los ciudadanos más comunes prescribe unos ritos funerarios un tanto modestos. Boyancé³⁹ muestra que la heroización de los personajes míticos no mantiene ninguna diferencia esencial con los históricos e ilustres.

En el *Banquete*⁴⁰ se aluden, en un único pasaje, a algunas acciones heroicas efectuadas por personajes mitológicos por amor. Tal es el caso de Alcestris por Admeto, Orfeo por Eurídice, y Aquiles por Patroclo.

La figura heroica en Platón no guarda demasiadas diferencias con la expuesta en la tradición homérica. Es un hombre ilustre del pasado, dotado de un poder y una fuerza excepcionales, que casi roza los límites de lo sobrenatural. Además, los héroes son objetos de un culto local por parte del Estado, quienes, junto con los dioses y los démones, van a gozar de santuarios y unos ritos prescritos, para obtener benevolencia y prosperidad, como seres egregios que fueron en un tiempo anterior.

III. LOS ἄγγελοι EN PLATÓN

Para el estudio de otros seres mediadores, concretamente los “mensajeros” divinos o ἄγγελοι nos centraremos, sobre todo, en el *Crátilo*⁴¹, donde destaca la tradicional atribución de esta función sólo a los dioses Hermes e Iris. En principio, se viene a relacionar el nombre de Hermes con el término ἑρμηνεῖα, “intérprete”, en calidad de mensajero, además de ladrón, mentiroso y mercader, pues todas sus funciones mantienen un estrecho vínculo con el vocablo⁴². Además, el dios pasa por ser el inventor de la palabra (cf. λέγειν y εἶρειν), como su único instrumento para conseguir sus propósitos. Tal etimología también se aplica al nombre de Iris, mensajera de los dioses, haciéndolo coincidir con εἶρειν, como heraldo de las palabras divinas.

³⁸ 12 12, 957a-959a.

³⁹ Cf. BOYANCÉ, P., *Le culte des Muses chez les philosophes grecs. Études d'histoire et de psychologie religieuses*, París, 1972, pp. 267-275.

⁴⁰ 179b, 2-180a, 6.

⁴¹ 407e-408b.

⁴² Sobre el posible tono irónico y humorístico cf. RITORÉ PONCE, J., *La teoría del nombre en el neoplatonismo tardío*. Cádiz, 1992, pp. 11-19.

Por otro lado, en las *Leyes*⁴³, se califica a Némesis como “*Mensajera de la Justicia*”, título un tanto extraño para una diosa, ya que habría que entenderlo como la “portadora de la Justicia a los hombres”, y no como “la anunciadora de los preceptos divinos”, función exclusiva de Hermes e Iris. No se trataría, por tanto, de un ser intermedio, pero sí mediador entre los hombres, pues es la que distribuye la justicia y, al mismo tiempo, es la diosa de la venganza, que restablece el equilibrio roto por una falta o crimen.

Finalmente, Platón emplea el término ἄγγελος para aludir a los mensajeros divinos Hermes e Iris, quienes son los encargados de anunciar sólo la voluntad divina a los mortales, mientras que los démones, además de cumplir con la misma misión, también conectan al hombre con Dios. Sin embargo, los ἄγγελοι establecerían una conexión del mundo superior con el inferior, frente a los démones, los cuales no sólo realizan la misma comunicación que los primeros, sino también la contraria, según observamos a partir del pasaje del *Banquete* ya estudiado con anterioridad.

IV. CONCLUSIONES

Platón es consciente de una jerarquía divina entre dioses, démones y héroes. Tal distinción jerárquica no es el fruto de una especulación artificial, sino una puesta en orden más bien empírica de los diversos poderes a los que estaban destinados los honores, τιμαί. Además, no sólo la vamos a encontrar en Platón, sino también en Pitágoras y sus seguidores, y no gratuitamente. No son invenciones de filósofos, ya que provienen de un pensamiento religioso bastante más antiguo que se racionaliza.

Ciertamente, dentro de dicha clasificación, hay que tener muy en cuenta que los démones, junto con los héroes van a situarse en el espacio intermedio entre los dioses y los hombres. Los démones son seres que van a establecer un vínculo entre el mundo humano y el divino y viceversa. Su principal labor es la de actuar como guías de los hombres tanto en la vida como en su descenso al Hades, además de llevar los preceptos divinos a los hombres, y las plegarias y súplicas de los mortales a los dioses. Los

⁴³ 4, 717d, 3.

héroes, en cambio, no cumplen la misma función de mediadores, pese a que ocupan ese espacio, sino que son simplemente seres semidivinos, a los que se les rinde un culto en calidad de hombres ilustres del pasado, surgido por el antiguo respeto a los muertos, con el fin de captar su benevolencia y obtener prosperidad, mientras que los démones se encuentran ajenos al culto. Junto a ellos, también destacan los ἄγγελοι, entidades semidivinas que ejecutan una de las misiones de los démones, es decir, vincular sólo a los dioses con los hombres, como mensajeros de las órdenes divinas, pero sin apenas una intervención relevante en Platón. La única diferencia entre ambos entes radica en el hecho de que estos últimos son “divinidades” con un nombre concreto (Hermes e Iris) y no guardan relación alguna con la mántica y el arte adivinatorio, propio de los démones.

En definitiva, tales son los seres intermedios entre la divinidad y el hombre, seres que, a medida que la religión y la creencia popular evolucionan con el paso del tiempo, irán alcanzando mayor importancia en el pensamiento teológico y filosófico hasta desembocar en la época tardía, donde ya desempeñan un papel más sobresaliente.