



Universidad de Valladolid

Facultad de Filosofía y Letras

Grado en Filosofía

**Sentidos de lo demoníaco en
los *Diálogos* de Platón**

Olivia Velázquez Manero

Tutora: María Jesús Hermoso Félix

Departamento de Filosofía

Curso: 2023-2024

Resumen

El punto de partida de este trabajo es la aparición de los daimones en la obra platónica. Es inevitable que el término estuviese influido por su pasado mitológico y religioso. Si bien, hay una transformación filosófica, haciendo que aparezcan en Platón con diferentes formas, como divinidades, relacionados con el alma, lo demónico de Sócrates y Eros como gran demon. Por tanto, en este estudio, analizamos los diferentes sentidos de lo demónico dentro de los *Diálogos* para dilucidar cómo acaban confluyendo en uno solo. Para ello, mostramos cómo lo demónico, en tanto que elemento intermedio entre dios y el hombre, puede abrir un nuevo espacio de racionalidad y propiciar una determinada comprensión de la vida motivada por la filosofía que acaba por tener un único fin y objetivo: la felicidad.

Palabras clave: Platón, Démones, Demónico, Alma, Sócrates, Eros, Filosofía, Felicidad.

Abstract

The starting point of this work is the appearance of the daimons in the Platonic work. The term was inevitably influenced by his mythological and religious past. However, there is a philosophical transformation, making them appear in Plato in different forms, as divinities, related to the soul, Sócrates' daimonic sign, and Eros as big daimon. Therefore, in this study, we analyze the different senses of the daimonic within the *Dialogues* to elucidate how they end up converging into one. To this end, we show how the daimonic, as an intermediate element between god and man, can open a new space of rationality and promote a certain understanding of life motivated by philosophy that ends up having a single goal and objective: happiness.

Key words: Plato, daimons, daimonic, soul, Socrates, Eros, Philosophy, Happiness.

La filosofía es la única opción porque la naturaleza del ser humano es demoníaca.

(Vinkesteijn, 2022, p. 223)

Índice

Índice.....	4
Introducción.....	6
Aclaraciones terminológicas y metodología.....	8
Antecedentes de Sócrates y Platón	11
Concepción mitológica del demon: Homero y Hesíodo.....	11
Concepción religiosa del demon: creencias religiosas de la Antigua Grecia.....	14
Concepción filosófica presocrática del demon.....	15
Contextualización religiosa-filosófica de Sócrates y Platón.....	19
Situación religiosa y relación con la filosofía	19
Seres intermedios en Platón: démones, héroes y ángeles.....	22
Sentidos de lo demoníaco en los <i>Diálogos</i> de Platón.....	25
Primer sentido: démones como divinidades e hijos de dioses.....	25
Démones en el culto de la ciudad a partir de <i>Leyes</i>	25
Démones como hijos de dioses	28
Segundo sentido: demon como hombre divinizado.....	31
Tercer sentido: démones como guías protectores.....	33
Démones guardianes	34
Démones psicopompos.....	36
Cuarto sentido: identificación entre el demon y el alma racional	39
Quinto sentido: lo demoníaco de Sócrates.....	42

Aclaraciones terminológicas para el caso concreto de Sócrates	42
Manifestaciones y caracterización de lo demónico de Sócrates	44
Interpretaciones de lo demónico de Sócrates	54
Sexto sentido: Eros como gran demon	59
Caracterización de Eros.....	59
Naturaleza demónica: Eros y Diotima-Sócrates	63
El discurso de Alcibíades: equiparación entre Sócrates y Eros	65
Conclusión. Démones como cuidadores de la vida filosófica	70
Referencias.....	75
Fuentes primarias.....	75
Estudios modernos.....	76
Diccionarios.....	79

Introducción

Tú y yo coincidimos en la necesidad de comprender la existencia que nos atañe. Desde el comienzo, los seres humanos siempre han estado ávidos de respuestas, pero acudir a un mundo superior y divino, lejos de ayudarnos, ha complicado nuestra búsqueda. Dar sentido a nuestra vida acudiendo a la trascendencia es una opción, pero entonces se abre otro problema: nuestra relación con lo divino. En la relación entre el hombre y lo divino se ha erigido un desafío perpetuo: buscar el modo de conectar ambas dimensiones. Las soluciones han sido múltiples, dependiendo de la época y la perspectiva. En la Grecia Antigua el hombre ha tratado de conectar estas dos dimensiones, por medio de entidades superiores a los hombres, pero inferiores a los dioses. De esta forma, “la creencia en seres intermedios responde al afán por cubrir necesidades del hombre, de manera que son usados para solucionar las limitaciones del hombre” (Pérez Jiménez & Cruz Andreotti, 2000, p. 2). El cristianismo optó por los ángeles, los héroes son los protagonistas en la mitología, pero en el pensamiento filosófico, influido por las creencias religiosas primitivas, se alzó el nombre de otra clase de seres: los demonios.

Por tanto, el demonio adopta un papel integrador, como una fórmula intermedia y mediadora de las dos dimensiones, el hombre y lo divino, lo material y lo inteligible. Así, actúa como síntesis que permite rellenar el espacio, hasta ahora vacío, de lo trascendental. Por eso, la aproximación que encauza el objetivo sería: «ser intermedio que conecta el ámbito humano con el divino».

Este trabajo recoge una reinterpretación del papel de los demonios en la filosofía de Platón. Para ello, atendemos a sus *Diálogos*; concretamente *Apología*, *Eutifrón*, *Crátilo*, *Eutidemo*, *Teeteto*, *Timeo*, *Leyes*, *Banquete*, *Fedón*, *Fedro* y *República*. En ellos, las menciones a los demonios son muchas, guardando connotaciones y significados diversos.

Una de las características de Platón, y la filosofía antigua en general, es la resignificación de mitos. Por eso, proponemos una reinterpretación de los demonios que deje atrás la concepción religiosa, para presentarse como recurso para abrir otra forma de racionalidad, más allá de la razón estrecha, como han hecho autores como Zambrano, Ortega y Gasset, Cassirer o Jung. Con esta nueva lectura, que vincula los diversos sentidos de lo demónico en la obra platónica, hallamos un modo de conectarnos con lo trascendente y mantenernos en el camino de la filosofía, cuya praxis desemboca en el mayor objetivo del hombre: la felicidad.

Partimos de una contextualización de la situación previa a Sócrates y Platón, pues hemos de comprender cómo la filosofía toma la concepción religiosa del demonio y le da un nuevo rumbo. Tras esto, presentamos como los seis sentidos de lo demónico; como divinidades e hijos de dioses, como hombres sabios, como guías protectores, como equiparación con la parte racional del alma, como lo demónico de Sócrates y Eros, como gran demonio, son distintos vértices de un mismo prisma.

Finalmente, solo nos queda sumarnos a las siguientes palabras y desearte que disfrutes de este recorrido por lo demónico: “Rogamos a los otros demonios, los buenos, que orienten vuestro criterio cuando enjuiciéis estas páginas que sometemos ahora a vuestra lectura y mejor entendimiento” (Pérez Jiménez & Cruz Andreotti, 2000, p. 4).

Aclaraciones terminológicas y metodología

El pilar de este trabajo es el término: «δαίμων». En esta investigación se emplea «demon» y «démones», correspondientes a «δαίμων» y «δαίμονες», respectivamente. Nuestra decisión se basa en optar por una traducción al castellano que mantenga la mayor fidelidad posible al término griego. Para la aplicación concreta al caso de Sócrates, de τὸ δαιμόνιον, como derivado de δαίμων, optamos por «demónico» (tanto como adjetivo, como sustantivado). Por último, siguiendo la misma línea, ante δαίμων μέγας, nos referiremos a Eros como un «gran demon».

Esta elección sigue la línea de la apreciación de Martínez Hernández, quien en su traducción destaca: “Preferimos traducir los vocablos griegos *daimōn* y *daimónios* por «démon» y «demónico», en lugar de por «genio», «espíritu», etc., ya que estas traducciones son más usuales en la moderna investigación de la demonología platónica” (2020, n. 95, p. 246 y 247).

Sin embargo, esta opción no es mayoritaria entre los traductores de los *Diálogos* de Platón, por lo que recogemos cuáles han sido sus elecciones. Así, las citas corresponden a las fuentes de la bibliografía principal, pero sometida a cambios según la terminología presentada, para no quedar sujetos a errores arrastrados por estudios posteriores que pueden encaminarnos hacia significados que nos alejen de nuestro objetivo. Además, en las notas al pie se proporciona una alternativa en la traducción correspondiente a las fuentes secundarias y el texto griego original, pues nuestra metodología es altamente hermenéutica, optando por inmiscuirnos en la cuestión terminológica de los fragmentos importantes.

Por todo lo dicho, hacemos un recorrido por los diferentes *Diálogos* para recoger los términos usados por los traductores para δαίμων (y sus derivados: δαιμόνιον, δαιμόνια, δαιμονίου, δαιμόνων, δαίμονας y δαίμονες), que nos sirve, a su vez, como índice sobre los pasajes principales que hablan sobre démones que vamos a examinar, exceptuando el caso

particular de Sócrates que contará con su propio apartado terminológico, por implicar otros conceptos. En *Apología*, primero (27 b y ss.), Calonge Ruiz emplea «divinidades» y Martínez García «démones». En el *Banquete* (202 d), Martínez Hernández elige «demon», mientras que Molina Jiménez opta por mantener el diptongo griego con «daimon». En *Crátilo*, Martínez García y Calvo coinciden en el uso de «demon», «démones» y «demónico» (397 e). Después, en *Fedón* (107 d; 108 b y 113 d), García Gual emplea *daímôn*, sin traducirlo, y Gil Fernández opta por «genio». En *Eutidemo* (272 e), Olivieri emplea «demónica» y Schmidt Osmanczik «*daimonion*». Luego, en *Fedro*, tanto Lledó Íñigo como Gil Fernández comienzan empleando «divinidad» (240 a y 274 c), pero después (246 e), Lledó Íñigo opta por «démones», mientras que Gil Fernández se mantiene con «divinidades». En *Leyes* (IV, 717 b; V, 730 a; V, 732 c; V, 738 b; V, 747 e; VII, 799 a; VII 801 e; VII, 818 c; VIII, 848 b; IX, 877 a; X, 906 a; X, 910 a y XI, 914 b), Lisi siempre emplea «espíritu» o «espíritu protector»¹, mientras que Ramos Bolaños solo usa «démones» una vez (IV, 717 a), para después emplear «genio». En *República*, por un lado (III, 392 a; IV, 427 b; X, 617 d y X, 620 e), Eggers Lan emplea «demonios» y Pabón & Fernández Galiano, en general, «demones», menos en dos ocasiones que optan por «Hado» (X, 617 d y X, 620 e). En el *Timeo* (40 d), López Salvá y Zamora Calvo coinciden en el uso de «divinidades» y, después (90 a), López Salvá emplea «divino» y Zamora Calvo «demon».

Ya hemos explicado los motivos para rechazar el uso de términos como «espíritu», «genio» o «hado», pero cabe profundizar en la que podría considerarse una alternativa, empleada, de hecho, por Eggers Lan. La palabra que existe en castellano para traducir δαίμων sería «demonio», sin embargo, la variedad terminológica del término griego, tal y como vamos a ver, adquiere “concepciones más precisas con el tiempo y pasaran a participar de la esfera del vocabulario cristiano” (Rodríguez Moreno, 1993a, p. 86). Por eso, el peso e influencia de la

¹ Lisi opta por traducir δαίμων como «espíritu», pero él mismo reconoce que “la palabra griega *daímon* designa a seres divinos situados entre los dioses y los hombres que servían de mediadores entre unos y otros” (1999, n. 51, p. 370).

religión cristiana y, dentro de ella, el papel atribuido a los demonios como un ser maligno a partir de la creencia judeo-cristiana, (1993, n. 21, p. 104) dejaría implícitas características y funciones que no serían correctos para los démones en el sentido filosófico que vamos a sostener. En la misma línea, Molina Jiménez rechaza el uso de la raíz *demon-* alegando que tiene connotaciones peyorativas (2023, n. 183, p. 181). Entonces, en el vocabulario cristiano, los démones se convierten en espíritus malignos, estos son, potencias sobrenaturales con influencia maléfica sobre el hombre, como sinónimo de ángel malo o ángel caído (DGE, III, 5).

Tal y como se ve, nos limitamos a los textos popularmente atribuidos a Platón, omitiendo los considerados apócrifos. Del mismo modo, siendo importante en el caso de Sócrates, nos limitamos al testimonio recogido por Platón, siendo conscientes de que hay otros como el de Aristófanes y Jenofonte, con los que puede haber diferencias importantes.

Antecedentes de Sócrates y Platón

Concepción mitológica del demon: Homero y Hesíodo

Primeramente, vamos a recorrer la concepción mitológica del demon en los poetas Homero y Hesíodo siguiendo, principalmente, la entrada «δαίμων, -ονος» de Chantraîne (1968, pp. 246-247), pero complementándolo con otras definiciones.

Para Homero, significa poder divino (*puissance divine*) que no puede o no quiere nombrarse, adquiriendo tanto el significado de divinidad como de destino. De hecho, “raramente el poeta emplea *daímon* para una divinidad bien identificada” (Camarero, 1968, p. 9). Esta definición propia de Homero coincide con la proporcionada por DGE: “poder divino que determina el curso de los acontecimientos,” (I, 1, a) tanto en sentido favorable (*buena suerte*) como desfavorable (*suerte funesta, fatalidad*) (I, 1, c) y “en acciones concretas como un *dios* que actúa” (I, 1, b).

En cambio, Méndez Lloret no considera ajustada la caracterización de Chantraîne en Homero como poder divino innominado. Arguye que corresponde a poderes divinos indefinidos, que puede identificarse con el hado² (1993, p. 25). De hecho, Camarero y Dodds recogen que δαίμων y μοῖρα han sido usados como sinónimos en la *Iliada*, a causa de la evolución de ambos términos. Para Dodds, la evolución pudo ocurrir en sentidos contrarios, es decir, *daímon* desde “repartidor personal” a “suerte impersonal” y *moira* de “destino impersonal” a “hado personal” (1980, p. 11).

Dodds distingue entre las apariciones en la *Odisea* y la *Iliada*. Los personajes de la *Odisea* atribuyen a un demon innominado e indeterminado toda suerte de acontecer o intervención (1980, p. 29). Ejemplos donde los démones son como deidades / dioses (δαίμων /

² Algunos casos donde δαίμων y μοῖρα se usan como sinónimos en la *Iliada* son: V, 80; IV, 517; V, 83; V, 613; V, 629; VI, 487; VII, 52; XII, 117; XIII, 601; XV, 206; XVI, 334; XVI, 434; XVI, 853; XVIII, 119; XVIII, 129; XIX, 87; XIX, 410; XX, 336; XX, 477; XXI, 83; XXI, 110; XXII, 5; XXII, 436; XXIII, 80; XXIV, 132; XXIV, 209.

δαίμονος) que actúan y son los encargados de enviar males y bienes a los hombres serían: “Ahora estoy angustiada por tantos males como me envió algún dios” (*Od.*, XVIII, 226)³ y “dañáronme la mala voluntad de algún dios” (*Od.*, XI, 61).⁴ El hecho de que hagan responsable al demon de su suerte hace que en numerosas ocasiones empleen expresiones derivadas como δαϊμονίη, δαϊμόνι’ o δαϊμόνιε que se traducen por «infeliz», «desgraciado», «infortunado» o «desdichado»⁵. Cabe destacar un pasaje en el que se expresa el deseo de que un demon (δαίμων) le conduzca a casa: “Ojalá un dios te conduzca a tu casa y no te encuentres con él cuando torne a la patria tierra” (*Od.*, XVIII, 146).⁶

Si bien, en la *Iliada*, aunque aún hay reminiscencias del uso de demon para referirse a la mala suerte de los acontecimientos⁷, el demon indeterminado completa su necesidad de hacerse concreto, surgiendo la nueva acepción de dios personal definido (Dodds, 1980, p. 34). Muestra de un caso en el que el demon se concreta y “deifica” a los héroes (Apolo, Héctor o Aquiles, entre otros), sería el siguiente pasaje: “Tres veces el divino Aquiles, ligero de pies, atacó con la broncínea lanza; tres veces dio el golpe en el aire. Y cuando, semejante a un dios, arremetía por cuarta vez, increpó el héroe a Héctor con voz terrible” (*Il.*, XX, 447).⁸ Como ocurre en esta traducción, Segalá y Estalella siempre traduce este uso de demon por expresiones como “semejante a un dios” o “como si fuese un dios.”⁹ Finalmente, también se emplea δαῖμων para referirse a dioses en diferentes contextos, como puede ser el culto y las ofrendas o como

³ Νῦν δ’ ἄχομαι· τόσα γάρ μοι ἐπέσσευεν κακὰ δαίμων (*Od.*, XVIII, 226).

⁴ ...ἄσέ με δαίμονος αἴσα κακῆ (*Od.*, XI, 61).

⁵ Tal y como ocurre en la *Odisea* en los siguientes pasajes: XIV, 443; XVIII, 15, XIX, 71; XXIII, 166; XXIII, 175 y XXIII, 264.

⁶ ... ἀλλά σε δαίμων οἴκαδ’ ὑπεξαγάγοι, μηδ’ ἀντιάσειας ἐκείνω, ὀππότε νοστήσειε φίλην ἐς πατρίδα γαῖαν (*Od.*, XVIII, 146).

⁷ Algunos ejemplos de usos de términos derivados de δαίμων en la *Iliada* son: II, 200; IV 31, VI, 326; VI, 407 y IX, 40.

⁸ Τρὶς μὲν ἔπειτ’ ἐπόρουσε ποδάρκης δῖος Ἀχιλλεύς ἔγχει χαλκείῳ, τρὶς δ’ ἠέρα τύψε βαθεῖαν. ἀλλ’ ὅτε δὴ τὸ τέταρτον ἐπέσσυτο δαίμονι ἴσος, δεινὰ δ’ ὁμοκλήσας ἔπεα πτερόεντα προσηύδα· (*Il.*, XX, 447).

⁹ Otros ejemplos de este caso, en la *Iliada*, son: XI, 430; XI, 480; XVI, 705, XVI, 786, XX, 447; XX, 493; XXI, 17 y XXI, 227

ente que actúa para con el hombre¹⁰, ejemplo de ello sería la siguiente exhortación de Héctor: “Sed hombres, amigos, y mostrad vuestro impetuoso valor, mientras voy a Ilión y encargo a los respetables próceres y a nuestras esposas que oren y ofrezcan hecatombes a los dioses” (*Il.*, VI, 115).¹¹

Después, en Hesíodo, Chantraîne recoge que designa un semidios (*demi-dieu*). DGE también recoge este cambio en la concepción hesiódica: “*demon* equivale a *lote, suerte individual personal, destino otorgado al hombre*” (I, 2). De esta forma, “todo hombre tiene su destino, suerte o serie de acontecimientos y es como un *daímon* que acompaña aparte o interiormente al individuo, o dos démones, protector uno y causa el otro del mal” (Camarero, 1968, p.17). Por su parte, para Méndez Lloret, el δαίμων de Hesíodo refiere a divinidades menores que actúan de mediadores entre los dioses olímpicos y el hombre (1993, p. 25).

Para recoger la concepción de Hesíodo, es ejemplo el siguiente pasaje en *El escudo de Heracles*: “A mí la divinidad me impuso penosos trabajos,” (Hes., *Sc.*, 94)¹² acercándose a la definición de Dodds como “un espíritu maligno que tienta al hombre a su propia condenación” (1980, p. 57). En *Teogonía*, hablando sobre Faetón se nos dice: “A este, en la tierna flor nueva de su gloriosa juventud, muchacho de ingenuos pensamientos, la risueña Afrodita lo arrebató de prisa y lo hizo secreto guardián de sus sagrados templos, un divino espíritu,”¹³ que nos dirige hacia la definición de demon (δαίμονα) como divinidad menor con carácter protector, en este caso de templos.

¹⁰ Algunos casos de la *Iliada*, con este sentido de δαίμων, serían: III, 420; VI, 521; VII, 291, VII, 377; VII, 396; IX, 600; XI, 448; XV, 403; XV, 417; XV, 468; XVII, 98; XVII, 104; XIX, 187; XXI, 93 y XXIII, 595.

¹¹ Τρῶες ὑπέρθυμοι τηλεκλειτοὶ τ' ἐπικούροι ἄνδρες ἔστε φίλοι, μνήσασθε δὲ θούριδος ἄλκιης, ὄφρ' ἂν ἐγὼ βεῖω προτὶ Ἴλιον, ἠδὲ γέρουσιν εἶπω βουλευτήσι καὶ ἡμετέρης ἀλόχοισι δαίμοσιν ἀρήσασθαι, ὑποσχέσθαι δ' ἑκατόμβας (*Il.*, VI, 115).

¹² Αὐτὰρ ἐμοὶ δαίμων χαλεποὺς ἐπετέλλετ' ἀέθλους (Hes., *Sc.*, 94),

¹³ Τόν ῥα νέον τέρεν ἄνθος ἔχοντ' ἐρικυδέος ἥβης παῖδ' ἀταλά φρονέοντα φιλομμειδῆς Ἀφροδίτη ὄφρ' ἀναρεψαμένη, καὶ μιν ζαθέοις ἐνὶ νηοῖς νηοπόλον νύχιον ποιήσατο, δαίμονα δῖον. (Hes., *Th.*, 988).

Con esto, hemos recopilado las acepciones más importantes del δαίμων en Homero y Hesíodo.¹⁴

Concepción religiosa del demon: creencias religiosas de la Antigua Grecia

Las múltiples significaciones de demon no acaban en su concepción mitológica, pues también puede comprenderse como divinidad. De esta manera, δαίμων y θεός se convierten en equivalentes, siendo los démones como dios, diosa, dioses o divinidades paganas (DGE, II). Camarero recoge la similitud entre demon y *theós* del siguiente modo: “*Dáimon* más amplio que *theós*, es la omnímoda entidad de tales fuerzas ocultas de la naturaleza” (1968, p. 6).

Esta significación nos permite atender a algunas cuestiones capitales de la religiosidad de la Antigua Grecia, pues tal y como recuerda Nestle, en la época primitiva todos los fenómenos eran reducidos a seres demoníacos¹⁵ culpables de tales sucesos. En última instancia, el uso de creencias religiosas y representaciones míticas era ineludible para el hombre, porque respondía a la aspiración metafísica, la necesidad de conocer y entender el mundo (2010, p. 16). Nestle recoge que, para los griegos, cuando no podían obtener conocimiento seguro, es decir, cuando la ciencia no proporcionaba respuestas, calificaban de *resto irracional* a lo que no podían investigar (2010, p. 19).

Una de las creencias religiosas esenciales era venerar a las fuerzas de la naturaleza por ser omnipotentes. Sin embargo, en el siglo V a. C, la concepción del mundo de los dioses cambió, pues fueron elevadas a fuerzas protectoras y guardianas del orden legal necesario para el bien público.¹⁶ En este tránsito, Gomperz explica:

¹⁴ Para más información sobre esto ver: Capítulo 2, «La notion de daimôn dans la littérature grecque jusqu'à Platon» en *La démonologie platonicienne. Histoire de la notion de daimôn de Platon aux derniers néoplatoniciens* de A. Timotin (Brill, 2012).

¹⁵ Cabe decir que Nestle emplea el término «demoníacos» para apelar a estos seres que son resultado de la personificación, sin embargo, opto por emplear demoníacos por los motivos ya explicados sobre el uso de «demonio».

¹⁶ Este rasgo es claro en Platón, quien establece toda una serie de requisitos sobre la adoración a dioses que constituyen el fundamento de la ciudad ideal.

Colócase ahora en su centro una potencia protectora del derecho y punitiva del delito; una potencia que se encarna generalmente en Zeus, dios supremo o celestial, pero que se invoca también como «el dios» o «lo divino», sin que ello obste para mantener incólume la creencia en una multitud de dioses. (2000, pp. 21 y 22)

A modo de resumen sobre el lugar y la significación del demon y como tránsito hacia la concepción filosófica, Camarero expresa:

El término *daímon* es uno de los más complejos del lenguaje religioso y filosófico griego. El más vago, quizá, en las creencias sobrenaturales, es susceptible de muy variadas acepciones nunca bien definidas, cuya aproximación interpretativa depende de una época determinada, medio, sistema doctrinal o subjetividad particular. [...] El mundo griego le confió en su religiosidad las más extremas significaciones. (1968, p. 5)

Concepción filosófica presocrática del demon¹⁷

El pensamiento religioso de Homero y Hesíodo y su cosmovisión de los seres divinos influye en el pensamiento de los presocráticos (Rodríguez Moreno, 1995). La variedad de usos del término δαίμων, hace que al entrar en el vocabulario filosófico no lo haga de manera unívoca y siempre arrastre connotaciones marcadas por la religiosidad primitiva (Méndez Lloret, 1993, p. 23).

Primeramente, para Tales, δαίμων tiene las mismas connotaciones que para Homero: poder o fuerza divino, oculto e indefinido, que rodea al hombre, y como sinónimo de θεός, esto

¹⁷ Las fuentes principales para este apartado, que sirven a su vez como ampliación sobre el tema, son: Rodríguez Moreno, I. (1993a). Aproximación al estudio de los seres intermedios entre el hombre y la divinidad en el ámbito religioso y filosófico griego prearistotélico. *EXCERPTA PHILOLOGICA*, 3, 71-86 y Rodríguez Moreno, I. (1995). ΔΑΙΜΟΝΕΣ, ΗΡΩΕΣ Y ΑΓΓΕΛΟΙ EN LA FILOSOFÍA PRESOCRÁTICA. *Habis*(26), 29-46. Se mencionan los pasajes de los presocráticos citados en estos artículos, acorde a la edición de Diels-Kranz que aparece en la bibliografía y la traducción de Kik y Raven, también en la bibliografía. Además, para un recorrido más amplio que además recoge a Jenócrates, el estoicismo, Posidonio y Plutarco ver: Méndez Lloret, M. I. (1993). El démon: la inteligencia del mundo. *Faventia*, 15(2), 23-38.

es, como divinidad en general y no como ser intermedio. Las dos noticias con el vocablo «δαίμωνων» afirman que “todo está lleno de dioses”.¹⁸

Después, los pitagóricos reúnen el orfismo con el pensamiento mítico, pero ya establecen una jerarquización de los démones después de los dioses. Creían que el aire estaba lleno de almas etéreas, correspondientes a los démones, que actuaban de intermediarios entre el ser humano y lo divino. Asimismo, identificaban el alma inmortal con el demon, aunque también se producía un demon cuando el alma y el cuerpo se separaban. Por otro lado, hacían a los démones responsables de la salud y la enfermedad de los hombres. Cabe destacar que, para el pitagorismo, el demon es tanto un principio divino “interior” como “exterior”. También se vinculaba con la mántica y la predicción, siendo los objetivos de los ritos de purificación (porque podían ser tanto buenos como malos) y sacrificios expiatorios para posibilitar el contacto con la divinidad.¹⁹ El pitagorismo produce una transformación del plano religioso, donde era una categoría de lo divino, al pensamiento filosófico, donde actúa como intermediario entre el hombre y la divinidad.

Para Heráclito, δαίμων, tenía la acepción de divinidad indefinida (θεός τις) y poder divino. Si bien, el demon también se identifica con el destino del hombre: “Heráclito decía que el carácter es para el hombre su demon” (22 B 119 DK).²⁰ Así, el destino está condicionado por

¹⁸ Una de las noticias dice así: “Tales decía que dios es la mente del mundo y que todo está dotado de alma y lleno de démones; y que a través de la humedad elemental penetra una fuerza divina que la mueve” (Kirk & Raven, 1970, p. 141). Θ. νοὺν τοῦ κόσμου τὸν θεόν, τὸ δὲ πᾶν ἔμψυχον ἅμα καὶ δαίμωνων πλήρες. διήκειν δὲ καὶ διὰ τοῦ στοιχειώδους ὕγρου δύναμιν θεϊαν κινητικὴν αὐτοῦ. 11 A 23 DK (AËT I, 7, 11). Otro ejemplo es 11 A 1 DK (LD I. 27).

¹⁹ “Después de a los dioses y a los démones prestaron su máxima atención a los padres y a la ley; dicen que uno debe obedecerlos, no con simulación, sino por convicción” (Kirk & Raven, 1970, p. 186). Μετὰ δὲ τὸ θεῖόν τε καὶ τὸ δαίμόνιον πλεῖστον ποιεῖσθαι λόγον γονέων τε καὶ νόμου, καὶ τούτων ὑπήκοον αὐτὸν κατασκευάζειν, μὴ πλαστῶς, ἀλλὰ πεπεισμένως. 58 D 3 DK. Otros ejemplos que mencionan a los démones son: 14 B 1 a DK; 58 C 3 DK y 58 D 11 DK.

²⁰ Ἡράκλειτος ἔφη ὡς ἦθος ἀνθρώπου δαίμων. 22 B 119 DK Traducción de Rodríguez Moreno (1995, p. 35).

el carácter del hombre, definiendo su felicidad (εὖ δαίμων) o su desgracia (κακὸς δαίμων), pero de forma que el hombre siempre se hace cargo de destino.²¹

Parménides, por su parte, sigue el significado de Homero cuando emplea el término para referirse a la diosa del cosmos, que tiene la potencia de la mezcla y causa el 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 que gobierna todo.” (28 B 12, 3 DK).²² También lo emplea para referirse a Dike y Ananke²³ y, en otra ocasión, para referirse a las divinidades superiores²⁴ (θεοί τινες).

En Empédocles, el uso de demon es polisémico, apelando a las fuerzas cósmicas; Amor (Θιλία) y Odio (Νεῖκος)²⁵, seres semidivinos²⁶, pero también al destino²⁷ o referentes al alma²⁸, de origen divino y ajeno al cuerpo, pero como δαίμων no como ψυχή, que ha sido desterradas y para volver a estar entre los dioses debe purificarse.

Para Demócrito, siguiendo su postura materialista, los démones son seres semidivinos que habitan el aire (espacio entre la tierra de los hombres y el cielo de los dioses) y los denomina εἰδωλα²⁹, es decir, imágenes que reflejan un objeto, semejante a las apariciones aéreas, pero

²¹ Las otras menciones a los démones en Heráclito son: Πάντα τε γίνεσθαι καθ' εμαρμένην καὶ διὰ τῆς ἐναντιοδρομίας ἡρμόσθαι τὰ ὄντα καὶ πάντα ψυχῶν εἶναι καὶ δαιμόνων 22 A 1 DK. - - ἀνὴρ ρήπιος ἤκουσε πρὸς δαίμονος ὅκωσπερ παῖς πρ' ἄνδρός. 22 B 79 DK. ὅτι ὁ Ἡράκλειτος ὁρῶν τοὺς Ἕλληνας γέρα τοῖς δαίμοσιν ἀπονέμοντας εἶπεν δαιμόνων ἀγάλμασιν αὐχόνται οὐκ ἀκούουσιν, ὥσπερ ἀκούοιεν, οὐκ ἀποδιδούσιν, ὥσπερ ἀποδιδούσιν, οὐκ ἀπαιτοῦσιν, ὥσπερ ἀπαιτοῖεν. 22 B 128 DK.

²² Αἱ γὰρ στενότεραι πλῆντο πυρὶς ἀκρήτιοι, αἱ δ' ἐπὲ ταῖς φυκτός, μετὰ δὲ φλογὸς ἵεται αἴσα ἐν δὲ μέσῳ τούτων δαίμων ἢ πάντα κυβερνά... 28 B 12, 3. Traducción de Rodríguez Moreno (1993b, p. 36)

²³ Ἦτινα καὶ δαίμονα κυβερνήτην καὶ κληιδούχην ἐπονομαζει Δίκην καὶ Ἀναγκην. 28 A 27 DK.

²⁴ En el llamado *Poema* de Parménides, los démones le indican el camino... ἐπεὶ μ' ἐς ὁδὸν βῆσαν πολύφημον ἄγουσαι δαίμονος. 28 B 1, 3 DK.

²⁵ Αὐτὰρ ἐπεὶ κατὰ μείζον ἐμίσητο δαίμονι δαίμων, ταῦτά τε συμπίπτεσκον, ὅπῃ συμφέκυρσεν ἕκαστα, ἄλλα τε πρὸς τοῖς πολλὰ διηλεκτὴ ἐξεγένοντο. 31 B 59 DK.

²⁶ Ἐ δὲ μετὰ τούτους γενόμενος καὶ περὶ δαιμόνων φύσεως εἶπε πολλὰ, ὡς ἀναστρέφονται διοικῦντες τὰ κατὰ νῆν γῆν, ὄντες πλείστοι. 31 A 31 DK.

²⁷ En este caso, aparece junto a μοῖραι, adoptando el significado de destino, tal y como ocurría en Homero: Ἀλλὰ μᾶλλον, ὡς διτταί τινεκ' ἕκαστον ἡμῶν γιγνόμενον παραλαμβάνουσι καὶ κατάρχονται μοῖραι καὶ δαίμονες. 31 B 122 DK.

²⁸ Δαίμονας τὰς ψυχὰς λέγων μακραιώνας, ὅτι εἰσὶν ἀθάνατοι καὶ μακροὺς ζῶσιν αἰῶνας ἄτρις - ἀλάλεσθαι. 31 B 115, 5 DK.

²⁹ Τὸ μέντοι τοῦ Δημοκρίτου <οὐ> καλῶς ἂν ἔχοι παραλιπεῖν, ὅς αἰδωλα αὐτοὺς [τοὺς δαίμονας] ὀνομάζων μεστὸν τε εἶναι τὸν ἀέρα τούτων φησί. 68 A 78 DK.

como el producto de emanaciones atómicas. Igual que en el pitagorismo, son responsables de la felicidad (εὖ δαίμων)³⁰ o desgracia (κακὸς δαίμων)³¹, teniendo en sus manos el destino.

Finalmente, los sofistas³² no aportan novedades en la demonología y el demon sigue haciendo referencia a la divinidad todopoderosa indeterminada, que trata de comunicar a los hombres el conocimiento que porta.

³⁰ Εὐδαμονίη οὐκ ἐν βοσκήμασιν οἰκεῖ οὐδὲ ἐν χρυσῶι ψυχῇ οἰκητήριον δαίμωνος. 68 B 171 DK.

³¹ Un ejemplo sería como responsables de las enfermedades, según 68 B 300, 10 DK, aunque Rodríguez Moreno recoge la duda de autoría patente en Diel-Kranz.

³² Es empleado por Trasímaco como «divinidad» (85 B 1 DK), Antífonte con la acepción de «destino» (87 B 1 DK) y Critias, como «divinidad superior» que está al tanto de nuestros actos para controlarnos (88 B 25 DK).

Contextualización religiosa-filosófica de Sócrates y Platón

Situación religiosa y relación con la filosofía

Con esta base, hemos de comprender la situación religiosa de Sócrates y Platón y cuál es su concepción de la religión en son de su objetivo filosófico. Hemos de advertir que comprender la teología socrática y platónica por separado y claramente diferenciadas no es posible, pues Platón es una de las fuentes principales que recopila las creencias religiosas de Sócrates, pudiendo ser difícil dilucidar cuánto de verdad hay en ello y cuánto es cosecha e invención de Platón.³³

“Platón es heredero de un conglomerado religioso tradicional” (Rodríguez Moreno, 1994, pág. 185). Cabe remarcar la importancia de la expresión “conglomerado religioso”, pues Dodds, en su examen de la religiosidad desde la Época Arcaica hasta la Época Clásica y su intento de identificar “etapas”, emplea la metáfora geológica porque el crecimiento religioso se da por aglomeración, no por sustitución (1980, p. 158).

Siguiendo el testimonio de Platón, Sócrates emplea θεὸς y θεοί, es decir, «el dios» o «los dioses», recordando que, en su época, se invocaba a Zeus como “dios”. Rodríguez Moreno define la postura teológica de Sócrates como: “No es un ateo, no rechaza la religión popular y, en cierta manera venera a los dioses de la ciudad” (1993b, p. 102). Es importante enfatizar el «en cierta manera», pues Sócrates rechazaba frontalmente la superstición religiosa, en tanto que distorsionaba la comprensión del conocimiento y, consecuentemente, alejaba de la filosofía. Del mismo modo, criticaba las prácticas religiosas tradicionales por considerarlas carentes de verdadero propósito. Aun así, no era una renuncia total porque, en *Leyes*, establece requisitos sobre la adoración a dioses que constituyen el fundamento de la ciudad ideal.

³³ Camarero recoge esta dificultad apelando a la personalidad socrática diciendo: “por la dificultad de separar lo propio de Sócrates de la literatura de sus discípulos especialmente de la platónica” (1968, p. 36).

Los dioses mitológicos (olímpicos, de la ciudad), se distinguen de la divinidad única, suprema, omnipotente y perfecta en la que cree Sócrates. Además, por las influencias de la religión egipcia, no se limita a los dioses de la mitología griega. Por ejemplo, presenta el mito de Theuth y Thamus (Pl., *Phdr.*, 247 c) y caracteriza a Theuth de divinidad (δαίμονι).³⁴

Gomperz define la postura de Sócrates ante la fe como intermedia: “Ni ateo ni fiel a la fe antigua” (2000, p. 96) y solo se puede interpretar de dos formas: la panteísta-poética o la deística-teleológica. Apoya la segunda opción apelando a un rasgo fundamental de Sócrates: su pensamiento racional nunca fue motivo para renunciar a sus creencias religiosas. No obstante, no renunciar a sus creencias religiosas no significa darse a la irracionalidad de lo incognoscible, como alegaba Nestle. Sócrates perseguía el objetivo de orientar la moral, pero alzar la racionalidad como guía de vida no implica renunciar a la creencia en lo divino (*to theion / to daimonion*), que conecta con la esfera humana (Rodríguez Moreno, 1993, p. 101).

Siguiendo el testimonio de *Leyes*, Sócrates defendía la existencia de Apolo, el cual nos dirige a dos cuestiones: Primero, el Oráculo de Delfos, donde se adoraba a Apolo y, segundo, el Sol y la Luna como divinidades vinculadas con Apolo. Primeramente, fue del oráculo de Delfos, de donde Sócrates extrajo la que se convirtió en su sentencia favorita: «conócete a ti mismo». Dodds explica que los ciudadanos griegos creían en el Oráculo no por superstición, “sino porque no podían permitirse no creer en él” (1980, p. 89). Sostiene además que Platón lo usó “para estabilizar la tradición religiosa griega” (1980, p. 204). Si bien, hemos de comprender correctamente su intención filosófica. Para poder conocernos a nosotros mismos es necesario adoptar una determinada postura, ser capaces de hacer un giro, que posibilite vernos a nosotros mismos. Así, la pregunta por nosotros mismos, por quiénes somos, es la cuestión fundamental

³⁴ Ἐκουσα τοίνυν περὶ Ναύκρατιν τῆς Αἰγύπτου γενέσθαι τῶν ἐκεῖ παλαιῶν τινα θεῶν, οὗ καὶ τὸ ὄρνειον ἱερὸν ὃ δὴ καλοῦσιν Ἴβιν· αὐτῷ δὲ ὄνομα τῷ δαίμονι εἶναι Θεούθ (Pl., *Phdr.*, 274 c). Traducido por Lledó Íñigo como: “Pues bien, oí que había por Náucratis, en Egipto, uno de los antiguos dioses del lugar al que, por cierto, está consagrado el pájaro que llaman Ibis. El nombre de aquella divinidad era el de Theuth” y sin diferencias sustanciales con la de Gil Fernández.

de la filosofía. En segundo lugar, sobre el Sol y la Luna, presenta a los «dioses visibles», que refieren al poder divino que controlan los cuerpos celestes, fomentando el culto, la oración y los sacrificios al Sol, la Luna y las estrellas como divinidades (Pl., *Lg.*, VII, 821 b).

Sócrates rechazaba los mitos mayores contados por Hesíodo y Homero, por considerarlos falaces y representar de manera errónea a los dioses y a los héroes (Pl., *Rep.*, III, 377 c). Del mismo modo, condenaba frontalmente el fanatismo ante la divinidad, pero es posible ver en Sócrates un intento de dar valor filosófico a elementos religiosos. Ejemplo de esto es la mánica, pues, rechazaba la mánica popular supersticiosa, pero, por medio de una resignificación del mito, conceptos e imágenes, empleaba la religión como una forma de conducirnos hacia la vida filosófica. En *Fedro* (244 c), hace una reconstrucción de la *maniké*, diferenciando tres clases diferentes de *manía* y criticando que se ha modificado etimológicamente la palabra añadiendo una «t», resultando la «*mantiké*». Así, arguye que ha de probar que la “*manía* nos es dada por los dioses para nuestra mayor fortuna” (Pl., *Phdr.*, 245 c). Un ejemplo de esta transmutación sería el siguiente pasaje del *Fedón*:

Además, según parece, os da la impresión de que en mi arte adivinatoria soy inferior a los cisnes, que en cuanto perciben que han de morir, aun cantando ya en su vida anterior, entonces entonan sus más intensos y bellos cantos, de contentos que están a punto de marcharse hacia el dios del que son servidores. Mas los humanos, por su propio miedo ante la muerte, se engañan ahí a propósito de los cisnes, ya que dicen que éstos rompen a cantar en lamentos fúnebres de muerte por la pena, y no reflexionan que ninguna ave canta cuando siente hambre o frío o se duele de cualquier otro pesar, ni siquiera el ruiseñor o la golondrina o la abubilla, de quienes se afirma que cantan lamentándose de pena. Sin embargo, a mí no me parece que ellos canten al apenarse, ni tampoco los cisnes, sino que antes pienso que, como son de Apolo, son adivinos y, como conocen de antemano las venturas del Hades, cantan y se regocijan mucho más en ese día que

en todo el tiempo pasado. Conque también yo me tengo por compañero de esclavitud de los cisnes y consagrado al mismo dios, y en no peor manera que ellos poseo el don de la adivinación que procede de mi dueño, así que tampoco estoy más desanimado que éstos al dejar la vida. (Pl., *Phd.*, 84 e)³⁵

En este fragmento, Sócrates abraza el don adivinatorio (μαντικήν) de los cisnes (κύκνων) en tanto que cantan cuando saben que van a morir, pues siguen a Apolo y conocen de antemano el destino en el Hades, dando a entender que aceptan su suerte. Sócrates expresa que es seguidor de Apolo, como ya hemos comentado, y que, en tanto que es compañero de los cisnes, también posee el don de la adivinación. Esto hace que su actuación ante la muerte sea de alegría por poder acercarse al dios al que se entrega y pueda entonar, en el caso de Sócrates, sus bellos discursos.

Seres intermedios en Platón: démones, héroes y ángeles

Ya hemos visto la concepción demonológica en los presocráticos, si bien, Vinkesteijn expone que los démones, “como categoría filosófica, adquiere su máximo de relevancia en Platón” (2022, p. 208).³⁶ Dodds afirma que Platón toma el concepto de demon³⁷ de las creencias populares (1980, p. 62).

³⁵ [...]καί, ὡς ἔοικε, τῶν κύκνων δοκῶ φαυλότερος ὑμῖν εἶναι τὴν μαντικὴν, οἱ ἐπειδὴν αἰσθωνταὶ ὅτι δεῖ αὐτοὺς ἀποθανεῖν, ἄδοντες καὶ ἐν τῷ πρόσθεν χρόνῳ, τότε δὴ πλεῖστα καὶ κάλλιστα ἄδουσι, γεγηθότες ὅτι μέλλουσι παρὰ τὸν θεὸν ἀπιέναι οὐπὲρ εἰσι θεράποντες. οἱ δ' ἄνθρωποι διὰ τὸ αὐτῶν δέος τοῦ θανάτου καὶ τῶν κύκνων καταψεύδονται, καὶ φασιν αὐτοὺς θρηνοῦντας τὸν θάνατον ὑπὸ λύπης ἐξἄδειν, καὶ οὐ λογιζονται ὅτι οὐδὲν ὄρνειν ἄδει ὅταν πεινῇ ἢ ῥιγῶ ἢ τινα ἄλλην λύπην λυπῆται, οὐδὲ αὐτῇ ἢ τε ἀηδῶν καὶ χελιδῶν καὶ ὁ ἔποψ, ἃ δὴ φασὶ διὰ λύπην θρηνοῦντα ἄδειν. ἀλλ' οὔτε ταῦτά μοι φαίνεται λυπούμενα ἄδειν οὔτε οἱ κύκνοι, ἀλλ' ἅτε οἶμαι τοῦ Ἀπόλλωνος ὄντες, μαντικοὶ τέ εἰσι καὶ προειδότες τὰ ἐν Ἄιδου ἀγαθὰ ἄδουσι καὶ τέρπονται ἐκείνην τὴν ἡμέραν διαφερόντως ἢ ἐν τῷ ἔμπροσθεν χρόνῳ. ἐγὼ δὲ καὶ αὐτὸς ἡγοῦμαι ὁμόδουλός τε εἶναι τῶν κύκνων καὶ ἱερός τοῦ αὐτοῦ θεοῦ, καὶ οὐ χεῖρον ἐκείνων τὴν μαντικὴν ἔχειν παρὰ τοῦ δεσπότου, οὐδὲ δυσθυμότερον αὐτῶν τοῦ βίου ἀπαλλάττεσθαι. (Pl., *Phd.*, 84 e)

³⁶ Traducción propia. Cita original: “it achieves full prominence as a philosophical category in Plato” (Vinkesteijn, 2022, pág. 208).

³⁷ Cabe destacar que, Dodds en la versión original de *Los griegos y lo irracional* (1951), emplea «daemon» y «daemons», pero hemos de rechazar la traducción al castellano de Araújo por «demonio», por los motivos esgrimidos anteriormente.

Los demonios pertenecen a la categoría de seres intermedios, por lo que pertenecen al plano semidivino y conectan al hombre con Dios. Para Platón, “«lo demónico», los demonios, intermediarios entre la divinidad y la naturaleza mortal llenan el vacío, de forma que el Todo tenga unidad y relación” (Camarero, 1968, p. 43).

Junto a los demonios están los héroes (ἥρωας) y los ángeles (ἄγγελοι) (Rodríguez Moreno, 1994, p. 185). Por eso, hemos de describir a los héroes y los ángeles para poder distinguirlos de los demonios. Los ángeles son mensajeros divinos que anuncian la voluntad divina a los mortales, siendo mediadores, pero no intermediarios. En cambio, los demonios, además de ser mediadores, son intermediarios porque conectan al hombre con Dios. Por tanto, la relación entre el hombre y Dios por medio de los ángeles es unidireccional, del mundo superior al inferior, mientras que los demonios es bidireccional (Rodríguez Moreno, 1994, pp. 195 y 196).

Por otro lado, la concepción heroica de Platón sigue la de Homero, de manera que “los héroes son considerados hijos de un dios y de un mortal, por tanto, seres semidivinos situados un escalón por encima de los hombres, pero uno por debajo de los demonios, dentro de la jerarquía divina” (Rodríguez Moreno, 1994, p. 193).

Camarero defiende que la demonología en Platón recoge “la mayor complejidad y amplia significación de toda la tradición religiosa y filosófica ligadas a su sistema racional y concepciones irracionales” (1969, p. 43). No obstante, en contra de esta afirmación, defendemos la tesis de que la presencia de lo demónico en Platón no está conceder importancia a lastres irracionales de la tradición religiosa. Este resignifica el aspecto mitológico y ritual de la cultura griega para releerlo desde el camino sapiencial de la filosofía.

Timotin (2012, p. 38) distingue entre los demonios guardianes, donde incluye lo demónico de Sócrates, el demon personal, los demonios como guardianes de los mortales y el

demon equivalente al alma inmortal (*noûs*) y, por otro lado, Eros como demon. Sin embargo, nuestra propuesta distingue entre seis sentidos de lo demónico que, en última instancia, confluyen en el último, mostrando cómo son sentidos diversos, pero de una única cuestión.

Sentidos de lo demónico en los *Diálogos* de Platón

Primer sentido: démones como divinidades e hijos de dioses

El primer sentido de lo demónico que vamos a defender es heredero de la tradición anterior, por el cual los démones son divinidades indefinidas o inferiores. Dentro de este, distinguimos entre la participación en el culto de la ciudad de los démones y la caracterización de los démones como hijos ilegítimo de los dioses.

Démones en el culto de la ciudad a partir de *Leyes*

Como se ha adelantado, no hay una renuncia plena a las prácticas religiosas tradicionales, pero sí una completa transformación para posibilitar el conocimiento y que religión y filosofía estuvieran en consonancia en la ciudad ideal. A continuación, presentamos el papel de los démones a partir de la explicación del culto religioso patente en *Leyes*.

La guía legal se estructura sobre la base de la jerarquía dioses, démones y héroes, distinción presente en numerosos pasajes platónicos, por ejemplo: “Ya ha sido expuesto, en efecto, cómo se debe hablar acerca de los dioses y acerca de los démones, así como de los héroes y de los que habitan en el Hades” (Pl., *Rep.*, III, 392 a)³⁸ o “la fundación de templos, la institución de sacrificios y otros servicios a los dioses, a los démones y a los héroes, así como de tumbas a los difuntos y cuantos honores deban rendirse a los del más allá para que sean propicios” (*Rep.*, IV, 427 b).³⁹

Por eso, cuando en *Leyes*, se defiende la existencia de dioses, cabe preguntarse a qué dioses se está refiriendo. Siguiendo el recorrido de Dodds (1980, p. 196 y ss.), los dioses que

³⁸ Περὶ γὰρ θεῶν ὡς δεῖ λέγεσθαι εἴρηται, καὶ περὶ δαιμόνων τε καὶ ἡρώων καὶ τῶν ἐν Ἅιδου. (Pl., *Rep.*, III, 392 a) Otra opción de traducción es la de Pabón & Fernández-Galiano que dice: “Pues nos hemos ocupado ya de cómo hay que hablar de los dioses, de los demonios y héroes y de las cosas de ultratumba” (Pl., *Rep.*, III, 392 a).

³⁹ Ἱερῶν τε ἰδρύσεις καὶ θυσίαι καὶ ἄλλαι θεῶν τε καὶ δαιμόνων καὶ ἡρώων θεραπείαι· τελευτησάντων τε αὖ θῆκαι καὶ ὅσα τοῖς ἐκεῖ δεῖ ὑπηρετοῦντας ἕλωσ ἀυτοῦς ἔχειν (Pl., *Rep.*, IV, 427 b). Pabón & Fernández-Galiano optan por: “Las erecciones de templos, los sacrificios y los demás cultos de los dioses, de los demonios y de los héroes; a su vez, también las sepulturas de los muertos y cuantas honras que tributar para tener aplacados a los del mundo de allá” (Pl., *Rep.*, IV, 427 b).

pertenecen al culto público y que deben venerarse al alzar nuevas ciudades son: los dioses olímpicos (Ὀλυμπίους); que son los dioses patronos de la ciudad (πόλιν θεοὺς), los dioses infernales o del Hades (χθονίους θεοὺς), los demonios (δαίμοσιν) y los héroes (ἥρωσιν) (Pl., *Lg.*, IV, 717 a y *Lg.*, V, 738 b).⁴⁰

Dicho todo esto, se arguye que lo primero en lo que debe fijarse un hombre para establecer una ciudad es que haya “una inspiración divina o una zona demoníaca, puesto que éstos siempre reciben con amabilidad a los que se van a asentar y lo contrario” (Pl., *Lg.*, V, 747 d).⁴¹

Luego, se narra la labor de la educación, necesaria para defender la ciudad. Así, establecen como necesario conocer tres materias de estudio: cálculo y números; el arte de la medida, la extensión, la superficie y la profundidad; y el estudio de los cuerpos celestes (Pl., *Lg.*, VII, 817 e). De esta forma, “nadie podría llegar a ser en opinión de los hombres ni un dios, ni un demon, ni un héroe capaz de cuidar a los seres humanos con seriedad, si no las practicara o no las conociera en absoluto” (Pl., *Lg.*, VII, 818 c).⁴²

⁴⁰ Βέλη δὲ αὐτοῦ καὶ οἷον ἢ τοῖς βέλεσιν ἔφεσις τὰ ποῖ' ἂν λεγόμενα ὀρθότατα φέροιτ' ἄν; πρῶτον μὲν, φαμέν, τιμὰς τὰς μετ' Ὀλυμπίους τε καὶ τοὺς τὴν πόλιν ἔχοντας θεοὺς τοῖς χθονίοις ἂν τις θεοῖς ἄρτια καὶ δεύτερα καὶ ἀριστερὰ νέμων ὀρθότατα τοῦ τῆς εὐσεβείας σκοποῦ τυγχάνοι, τὰ δὲ τούτων ἄνωθεν τὰ περιττὰ καὶ ἀντίφωνα, τοῖς ἔμπροσθεν ῥηθείσιν νυνδὴ. μετὰ θεοὺς δὲ τούσδε καὶ τοῖς δαίμοσιν ὃ γε ἔμφρων ὀργιάζοιτ' ἂν, ἥρωσιν δὲ μετὰ τούτους. ἐπακολουθοῖ δ' αὐτοῖς ἰδρύματα ἴδια πατρῶων θεῶν κατὰ νόμον ὀργιαζόμενα, γονέων δὲ μετὰ ταῦτα τιμαὶ ζώντων. (Pl., *Lg.*, IV, 717 a) Τούτων νομοθέτη τὸ μικρότατον ἀπάντων οὐδὲν κινήτεον, τοῖς δὲ μέρεσιν ἐκάστοις θεὸν ἢ δαίμονα ἢ καὶ τινα ἥρωα ἀποδοτέον, ἐν δὲ τῇ τῆς γῆς διανομῇ πρώτοις ἐξάίρετα τεμένη τε καὶ πάντα τὰ προσήκοντα ἀποδοτέον, ὅπως ἂν σύλλογοι ἐκάστων τῶν μερῶν κατὰ χρόνους γιγνόμενοι τοὺς προσταχθέντας εἰς τε τὰς χρεῖας ἐκάστας εὐμάρειαν παρασκευάζωσι καὶ φιλοφρονῶνται τε ἀλλήλους μετὰ θυσιῶν καὶ οἰκειῶνται καὶ γνωρίζωσιν, οὗ μείζον οὐδὲν πόλει ἀγαθὸν ἢ γνωρίμους αὐτοὺς αὐτοῖς εἶναι. (Pl., *Lg.*, V, 738 d)

⁴¹ Τούτων δ' αὖ πάντων μέγιστον διαφέροισιν ἂν τόποι χώρας ἐν οἷς θεῖα τις ἐπίπνοια καὶ δαιμόνων λήξεις εἶεν, τοὺς αἰεὶ κατοικιζομένους ἴλεω δεχόμενοι καὶ τούναντίον. (Pl., *Lg.*, V, 747) La traducción por parte de Ramos Bolaños es: “De todos modos estos territorios destacarían de manera especial aquéllos en los que hay una especie de hálito divino o tierras reservadas para los genios, quienes escogen con bueno o mal augurio a sus futuros habitantes” (Pl., *Lg.*, V, 747).

⁴² ...δοκῶ μὲν, ἄς μή τις πράξας μηδὲ αὖ μαθὼν τὸ παράπαν οὐκ ἂν ποτε γένοιτο ἀνθρώποις θεὸς οὐδὲ δαίμων οὐδὲ ἥρωσ οἷος δυνατὸς ἀνθρώπων ἐπιμέλειαν σὺν σπουδῇ ποιῆσθαι. (Pl., *Lg.*, VII, 818 c) Para Ramos Bolaños: “En mi opinión, aquellas necesidades que si no se observan o no se conocen del todo, uno no podría nunca ser para los hombres como un Dios, un genio o un héroe capaz de preocuparse seriamente de ellos.” (Pl., *Lg.*, VII, 818 c)

A continuación, es menester discutir algunos elementos necesarios en las ciudades. Primero, deben tener himnos, plegarias y canciones laudatorias (de alabanza) (Pl., *Lg.*, VII, 801 e) y “en cada aldea hay que elegir primero templos y plaza para los dioses y los espíritus que siguen a los dioses [...] y deben otorgar a éstos los honores que les daban antiguamente los hombres” (Pl., *Lg.*, VIII, 848 d).⁴³ También, los magistrados como figura importante de las ciudades tienen la obligación de hacer diariamente un sacrificio a un dios o demon en nombre de la ciudad, sus habitantes y sus propiedades (Pl., *Lg.*, VIII, 828 b).⁴⁴ Continuando con los sacrificios, afirma que tanto las mujeres, enfermos, gente carente de recursos y personas en peligro o con algún tipo de necesidad, como aquellos que tienen abundancia de recursos, “tienen la costumbre de consagrar siempre lo primero que tienen a mano y de hacer sacrificios y prometer templos a los dioses, démones e hijos de dioses” (Pl., *Lg.*, X, 910 a).⁴⁵

Por otro lado, en el Libro X se examinan los delitos contra la propiedad y los dioses; enunciando la ley contra la impiedad (*Lg.*, X, 885 b). En cierto momento, atiende a las falsas creencias sobre los dioses para refutarlas, centrándose en dos acusaciones: que los dioses ignoran los asuntos humanos y que se les puede sobornar. Según Sócrates, la divinidad nunca va a influir de manera directa en el hombre, sino que lo hace por medio de los sueños o la actuación de los démones (Rodríguez Moreno, 1993a, p. 77). Con ello, se los presenta como

⁴³ [...] ἐν τῇ κώμῃ δὲ ἐκάστη πρῶτον μὲν ἱερὰ καὶ ἀγορὰν ἐξηρηῆσθαι θεῶν τε καὶ τῶν ἐπομένων θεοῖς [...] τούτοις ἀποδιδόντας τὰς τῶν πάλαι τιμὰς ἀνθρώπων (Pl., *Lg.*, VIII, 848 d) Para Ramos Bolaños: “...en cada aldea, lo primero en levantarse serán los templos y el ágora en honor de los dioses y los genios de su séquito, [...] a los que se tributarán los mismos honores que los hombres antiguos les tributaron.” (Pl., *Lg.*, VIII, 848 d)

⁴⁴ [...] ὅπως ἂν μία γέ τις ἀρχὴ θύῃ θεῶν ἢ δαιμόνων τινὶ ἀεὶ ὑπὲρ πόλεώς τε καὶ αὐτῶν καὶ κτημάτων. (Pl., *Lg.*, VIII, 828 b). La traducción de Ramos Bolaños es: “...haya por lo menos una magistratura que sacrifique en honor a los dioses o de algún genio para beneficio de la ciudad, de sus habitantes y de sus posesiones” (Pl., *Lg.*, VIII, 828 b).

⁴⁵ [...] ὅτι τις ἂν ἀπορῆ, καὶ τοῦναντίον ὅταν εὐπορίας τινὸς λάβωνται, καθιεροῦν τε τὸ παρὸν ἀεὶ καὶ θυσίας εὔχεσθαι καὶ ἰδρύσεις ὑπισχεῖσθαι θεοῖς καὶ δαίμοσιν καὶ παισὶν θεῶν, (Pl., *Lg.*, X, 910 a) La traducción de Ramos Bolaños es: “[Es costumbre...] la de consagrar siempre lo que tienen delante ha de expresar su deseo de hacer sacrificios. La vez, prometer a los dioses, a los genios y a los hijos de los dioses la creación de templos.” (Pl., *Lg.*, X, 910 a)

guardia de los hombres: “Los dioses y démones son nuestros aliados, mientras que nosotros, a su vez, somos propiedad de los dioses y démones” (Pl., *Lg.*, X, 906 a).⁴⁶

Cerramos la cuestión de los démones en el culto de las ciudades, recordando que Platón tenía la intención de “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” (Rodríguez Moreno, 1994, p. 191).

Démones como hijos de dioses

A continuación, debemos dilucidar la naturaleza de los démones en Platón, es decir, su origen.

En *Apología*, Sócrates realiza un discurso para defenderse de la acusación de ateísmo, la cual tiene dos partes: no creer en divinidades e introducir nuevas divinidades. Ilustra el sinsentido que es estar acusado de no creer en divinidades, pero sí creer en cosas relativas a las divinidades. Con sus palabras:

Luego si creo en las divinidades, según tú afirmas, y si las divinidades son en algún modo dioses, esto sería lo que yo digo que presentas como enigma y en lo que bromeas, al afirmar que yo no creo en los dioses, puesto que creo en las divinidades. (Pl., *Ap.*, 27 d)⁴⁷

Esta traducción es problemática, pues parecen tautologías, haciendo que la defensa de Sócrates adquiriera un carácter lógico. Parece no tener sentido hacer afirmaciones como “las divinidades son en algún modo dioses” o “yo no creo en los dioses, pero creo en los dioses porque creo en

⁴⁶ [...] σύμμαχοι δὲ ἦν θεοὶ τε ἅμα καὶ δαίμονες, ἡμεῖς δ' αὖ κτήμα θεῶν καὶ δαιμόνων· (Pl., *Lg.*, X, 906 a) La traducción de Ramos Bolaños es: “...y serán nuestros aliados los dioses junto con los genios, y nosotros mismos, por nuestra parte, somos propiedad de los dioses y los genios.” (Pl., *Lg.*, X, 906 a)

⁴⁷ Τίθημι γάρ σε ὁμολογοῦντα, ἐπειδὴ οὐκ ἀποκρίνη. τοὺς δὲ δαίμονας οὐχὶ ἤτοι θεοὺς γε ἠγοῦμεθα ἢ θεῶν παῖδας; φῆς ἢ οὐ; πάνυ γε. οὐκοῦν εἴπερ δαίμονας ἠγοῦμαι, ὡς σὺ φῆς, εἰ μὲν θεοὶ τινές εἰσιν οἱ δαίμονες, τοῦτ' ἂν εἶη ὃ ἐγὼ φημί σε αἰνίττεσθαι καὶ χαριεντίζεσθαι, θεοὺς οὐχ ἠγοῦμενον φάναι με θεοὺς αὖ ἠγεῖσθαι πάλιν, ἐπειδήπερ γε δαίμονας ἠγοῦμαι (Pl., *Ap.*, 27 d).

las divinidades”. La cuestión se resuelve si respetamos el término original δαίμονας / δαίμονες, que se distingue de θεούς, dioses.⁴⁸ De esta forma, Sócrates estaría defendiendo que los démones son una suerte de dioses y, consecuentemente, si cree en ellos, también ha de creer en los dioses. El siguiente paso sería resolver en qué sentido los démones son en algún modo dioses.

Sócrates continua su discurso y presenta la naturaleza de los démones, del siguiente modo: “Si, a su vez, las divinidades son hijos de los dioses, bastardos nacidos de ninfas o de otras mujeres, ¿qué hombre creería que hay hijos de dioses y que no hay dioses?” (Pl., *Ap.*, 27 d)⁴⁹ Bajo la misma argumentación que antes⁵⁰, se nos presenta a los démones como hijos (παῖδες) ilegítimos (νόθοι) de los dioses (θεῶν). Otra diferencia sustancial sería la parte femenina de la ecuación, dado que, para Calonge Ruiz, los démones son nacidos de ninfas (νυμφῶν) u otras mujeres, mientras que Martínez García habla de otras criaturas.

Si bien, hemos de comparar lo dicho hasta ahora con un pasaje mencionado anteriormente (Pl., *Lg.*, X, 910 a)⁵¹, donde se distinguía entre dioses (θεοῖς), démones (δαίμοσι) e hijos de dioses (πασιὶν θεῶν), por lo que parece distinguirse entre los hijos “legítimos” de los dioses y los démones, que no lo son.

Sócrates concluye su argumentación contra la acusación de Meleto, sosteniendo que para creer en los démones es necesario que crea en los dioses y, por eso, la acusación de «ateísmo radical» (Gómez Robledo, 1988, p. 130) es errónea. Así, dice:

⁴⁸ Esto es lo que hace Martínez García: “Luego si, como tú dices, yo creo en los démones, y los démones son una suerte de dioses, sería a eso a lo que me refería al decir que estabas jugando a las adivinanzas cuando declarabas que no creo en los dioses para, a continuación, decir que si creo en ellos en tanto que creo en las divinidades.” (Pl., *Ap.*, 27 d)

⁴⁹ Εἰ δ’ αὖ οἱ δαίμονες θεῶν παῖδες εἰσιν νόθοι τινὲς ἢ ἐκ νυμφῶν ἢ ἐκ τιῶν ἄλλων ὧν δὴ καὶ λέγονται, τίς ἂν ἀνθρώπων θεῶν μὲν παῖδας ἡγοῖτο εἶναι, θεοὺς δὲ μή; (Pl., *Ap.*, 27 d).

⁵⁰ La traducción apropiada de Martínez García es: “Por otra parte, si los démones son una suerte de hijos naturales de los dioses nacidos de las ninfas o de otras criaturas de las que se habla, ¿qué hombre reconocería la existencia de los hijos de los dioses, pero no de los dioses?” (Pl., *Ap.*, 27 d)

⁵¹ Ver página 27.

No hay ninguna posibilidad de que tú persuadas a alguien, aunque sea de poca inteligencia, de que una misma persona crea que hay cosas relativas a los démones y a los dioses y, por otra parte, no crea en démones, dioses ni héroes. (Pl., *Ap.*, 27 e)⁵²

Con estos pasajes de *Apología*, dejaríamos de lado la indistinción entre démones y dioses, para ser rebajados a divinidades no tan superiores como los dioses. Sin embargo, no es algo que se deje completamente atrás, pues hay pasajes varios en los que se usa demon como divinidad. Por ejemplo, en *Fedro*, refiere a una divinidad incierta con el poder de otorgar placer:

Existen, por supuesto, otros males; pero una cierta divinidad, mezcló, en la mayoría de ellos, un placer momentáneo, como, por ejemplo, en el adulador, terrible monstruo, sumamente dañino, en el que la naturaleza entreveró un cierto placer, no del todo insípido. (Pl., *Phdr.*, 240 a)⁵³

Otro ejemplo es el *Timeo*, donde antes de reconstruir el parentesco entre dioses griegos, leemos:

Decir y conocer el origen de las otras divinidades es una tarea que va más allá de nuestras fuerzas. Hay que creer, por con siguiente, a los que hablaron antes, dado que en tanto descendientes de dioses, como afirmaron, supongo que al menos conocerían bien a sus antepasados. No es posible, entonces, desconfiar de hijos de dioses, aunque, hablen sin demostraciones probables ni necesarias, sino, siguiendo la costumbre, debemos creerles cuando dicen que relatan asuntos familiares. (Pl., *Ti.* 40 d)⁵⁴

⁵² Ὅπως δὲ σύ τινα πείθοις ἂν καὶ μικρὸν νοῦν ἔχοντα ἀνθρώπων, ὡς οὐ τοῦ αὐτοῦ ἔστιν καὶ δαιμόνια καὶ θεῖα ἡγεῖσθαι, καὶ αὐτὸ τοῦ αὐτοῦ μήτε δαίμονας μήτε θεοὺς μήτε ἥρωας, οὐδεμία μηχανή ἐστιν (Pl., *Ap.*, 27 c). La traducción de Martínez García es: “Resulta del todo inconcebible que llegues a convencer a nadie, por corto de entendederas que sea, de que hay alguien que, creyendo en la existencia de acciones propias de los démones y propias de los dioses, no crea ni en démones ni en dioses ni en héroes.” (Pl., *Ap.*, 27 c)

⁵³ Ἔστι μὲν δὴ καὶ ἄλλα κακά, ἀλλὰ τις δαίμων ἔμειξε τοῖς πλείστοις ἐν τῷ παραυτίκα ἡδονήν, οἷον κόλακι, δεινῶ θηρίῳ καὶ βλάβῃ μεγάλῃ, ὁμῶς ἐπέμειξεν ἢ φύσις ἡδονήν τινα οὐκ ἄμουσον

⁵⁴ Περὶ δὲ τῶν ἄλλων δαιμόνων εἰπεῖν καὶ γνῶναι τὴν γένεσιν μείζον ἢ καθ’ ἡμᾶς, πειστέον δὲ τοῖς εἰρηκόσιν ἔμπροσθεν, ἐκγόνοις μὲν θεῶν οὖσιν, ὡς ἔφασαν, σαφῶς δὲ πού τοὺς γε αὐτῶν προγόνους εἰδόσιν· ἀδύνατον οὖν θεῶν παισὶν ἀπιστεῖν, καίπερ ἄνευ τε εἰκότων καὶ ἀναγκαίων ἀποδείξεων λέγουσιν, ἀλλ’ ὡς οἰκεῖα φασκόντων ἀπαγγέλλειν ἐπομένους τῷ νόμῳ πιστευτέον. (Pl., *Ti.* 40 d)

De esta forma, parece que hay, de nuevo, una distinción entre esas «otras divinidades», los démones, y los denominados descendientes de dioses (ἐκγόνοις μὲν θεῶν) o hijos de dioses (θεῶν παῖσιν).

Otra aparición de los démones como divinidades los muestra como acompañantes de Zeus, acontecimiento que se repite en varios fragmentos. En *Fedro*, dentro de la alegoría del carro alado, Zeus es seguido por démones: “Por cierto, que Zeus, el poderoso señor de los cielos, conduciendo su alado carro, marcha en cabeza, ordenándolo todo y de todo ocupándose. Le sigue un tropel de dioses y démones ordenados en once filas” (Pl., *Phdr.*, 246 e).⁵⁵ Esta idea se ratifica en *Leyes*, donde, en el contexto, de presentar a un “dios vengador” que castiga a los extranjeros (y no a los ciudadanos), leemos: “El que más puede castigar, entonces, ayuda de muy buen grado, y el que puede hacerlo mejor es el demon o el dios de la hospitalidad de cada uno, que acompañan al Zeus protector⁵⁶ de los extranjeros” (Pl., *Lg.*, V, 730 a).⁵⁷ Así, los démones, equiparados al dios de la hospitalidad, acompañan a Zeus.

Segundo sentido: demon como hombre divinizado

Platón, en *Crátilo*, realiza un examen etimológico de los miembros de la jerarquía divina, comenzando, como procede, por los «dioses», preguntándose si estos han sido correctamente denominados. Sostiene que les atribuyó el nombre de «dioses» (θεούς) porque siempre los

⁵⁵ Ὁ μὲν δὴ μέγας ἡγεμῶν ἐν οὐρανῷ Ζεὺς, ἐλαύνων πτηνὸν ἄρμα, πρῶτος πορεύεται, διακοσμῶν πάντα καὶ ἐπιμελούμενος· τῶ δ' ἔπεται στρατιὰ θεῶν τε καὶ δαιμόνων, κατὰ ἕνδεκα μέρη κεκοσμημένη (Pl., *Phdr.*, 246 c). Frente a la traducción de Lledó Iñigo de «θεῶν τε καὶ δαιμόνων» como «dioses y démones», Gil Fernández traduce «θεῶν τε καὶ δαιμόνων» como «dioses y divinidades», mostrando de nuevo la tendencia de distinguir entre dioses y divinidades, siendo estas últimas, en tanto que genéricas, inferiores e indeterminadas, correspondientes a los démones.

⁵⁶ Cabe remarcar la apreciación de Ramos Bolaños, por la que Zeus Xenio representa un calificativo con doble significación: «extranjero» y «huésped» (1988, n. 8, p. 205).

⁵⁷ Ὁ δυνάμενος οὖν τιμωρεῖν μᾶλλον βοηθεῖ προθυμότερον, δύναται δὲ διαφερόντως ὁ ξένιος ἐκάστων δαίμων καὶ θεὸς τῶ ξενίῳ συνεπόμενοι Δί. (Pl., *Lg.*, V, 730 a) La traducción alternativa de Ramos Bolaños dice: “quien puede protegerlos pone mayor empeño en prestarles ayuda, y quienes más facultades tienen para hacerlo no son otros que los genios y dioses de la hospitalidad que acompañan a Zeus Xenio, el Hospitalario.” (Pl., *Lg.*, V, 730 a)

veían «moverse a la carrera» (θέοντα), por lo que hizo derivar el nombre del término «correr» (θεΐν), que era su característica natural (Pl., *Cr.*, 397 d).

Avanzando al siguiente rango, examina si el nombre de «démones» (δαίμονες) ha sido correctamente asignado. Para ello recurre a Hesíodo, poeta que sostiene que la primera generación de hombres era de oro. Recoge el siguiente verso: “Luego que Moira ocultó por completo a esta raza, reciben el nombre de démones, puros, terrenos, nobles, protectores del mal, guardianes de los hombres [mortales]” (Pl., *Cr.*, 397 e).⁵⁸ Si acudimos a *Trabajos y días*, el fragmento es: “Después que esta generación fue cubierta por la tierra⁵⁹, por voluntad del gran Zeus ellos son démones benéficos, terrestres, guardianes de los mortales hombres” (Hes., *Op.*, 122).⁶⁰ Entonces, se presenta a los démones con las siguientes características: son santos (δαίμονες ἄγνοι) y se les asigna la función de ser guardianes, protectores, de los mortales (φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων). Con esto, quedaría recogida la acepción de los démones como «Genios buenos», seres que tienen un rango positivo de acción para con los hombres.

Después, Sócrates sostiene que al afirmar Hesíodo que «la primera generación de hombres fue de oro» se refiere a que “era excedente en cuanto a bondad y belleza” (Pl., *Cr.*, 398 a) y que alguien bueno es quien es juicioso (honrado). Nos dice:

Por consiguiente, según mi opinión, lo que define a los démones es esto más que nada; y, como eran sensatos y «sabios», les dio el nombre de démones. Y, desde luego, en nuestra lengua arcaica aparece este mismo nombre. Conque dice bien este poeta, así como cuantos afirman que, cuando fallece un hombre bueno, consigue un gran destino

⁵⁸ Αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ τοῦτο γένος κατὰ γαῖ' ἐκάλυψε, τοὶ μὲν δαίμονες ἄγνοι ἐπιχθόνιοι καλέονται ἐσθλοί, ἀλεξίκακοι, φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων. (Hes., *Op.*, 121-123)

⁵⁹ La diferencia de traducción de «γαῖ'» entre Moira y tierra (gaia) que queda recogida por Calvo (1987, n. 50, p. 390).

⁶⁰ Cabe destacar que la idea de que Zeus está acompañado de démones (δαίμονας) de Hesíodo también está presente en la *Iliada* de Homero: “La diosa regresó al Olimpo, al palacio en que mora Júpiter (Zeus), que lleva la égida, entre las demás deidades.” (*Il.*, I, 222) Ἡ δ' Οὐλύμπων δὲ βεβήκει δώματ' ἐς αἰγιόχοιο Διὸς μετὰ δαίμονας ἄλλους (*Il.*, I, 222). Además, Platón también lo recoge en *Leyes*, V, 730 a y en *Fedro* 246 e.

y honra y se convierte en demon en virtud del nombre que le impone su prudencia. Así es, pues, como yo también sostengo que todo hombre que sea bueno es demónico, tanto en vida como muerto, y que recibe justamente el nombre de demon. (Pl., *Cr.*, 398 b)⁶¹

De esta manera, vincula δαίμονες con δαήμονες (*daémones*), afirmando que todo hombre que tras su muerte es sensato y sabio, es demónico y puede llamarse demon. No obstante, en la actualidad esta etimología es considerada errónea, pues δαίμων se compone de la raíz “δα-” que significa «distribuir» o «repartir» (δαίομαι o δαίνυμι), de manera que el δαίμων sería “el que reparte o asigna lotes de destino” (Rodríguez Moreno, 1994, p. 186). Entonces, vincula δαήμονες con “los que saben”, es decir, las almas de los nuestros ilustres, como dice Rodríguez Moreno, entendiendo como ilustres aquellos hombres que fueron buenos y por eso, tras su muerte, se convierten en démones.

Aunque la etimología no esté aceptada hoy en día, es importante quedarnos con el rasgo de que los hombres buenos y sabios son dignos de ser llamados demon. Además, según este pasaje, parece legítimo atribuir naturaleza demónica a un hombre, no estando reservada solo a seres superiores a los humanos, cuestión que tendrá relevancia más adelante.

Tercer sentido: démones como guías protectores

Este tercer sentido de lo demónico recoge dos formas que están emparentadas, pues ambas tienen algo que ver con el alma. El primero de ellos, como guardianes, se aseguran de que el

⁶¹ Τοῦτο τοίνυν παντὸς μᾶλλον λέγει, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, τοὺς δαίμονας· ὅτι φρόνιμοι καὶ δαήμονες ἦσαν, δαίμονας αὐτοὺς ὠνόμασεν· καὶ ἔν γε τῇ ἀρχαίᾳ τῇ ἡμετέρᾳ φωνῇ αὐτὸ συμβαίνει τὸ ὄνομα. λέγει οὖν καλῶς καὶ οὗτος καὶ ἄλλοι ποιηταὶ πολλοὶ ὅσοι λέγουσιν ὡς, ἐπειδὴν τις ἀγαθὸς ὢν τελευτήσῃ, μεγάλην μοῖραν καὶ τιμὴν ἔχει καὶ γίγνεται δαίμων κατὰ τὴν τῆς φρονήσεως ἐπωνυμίαν. ταύτη οὖν τίθεμαι καὶ ἐγὼ τὸν δαήμονα πάντ’ ἄνδρα ὃς ἂν ἀγαθὸς ᾖ, δαιμόνιον εἶναι καὶ ζῶντα καὶ τελευτήσαντα, καὶ ὀρθῶς δαίμονα καλεῖσθαι. (Pl., *Cr.*, 498 b) La traducción secundaria de Martínez García es: “Pues esto es lo que, a mi modo de ver, define a los démones más que otra cosa: que son juiciosos y «sabios» (daemones), de ahí que les diera el nombre de démones, nombre que también aparece en nuestra lengua antigua. Por lo tanto, tienen razón tanto él como los muchos otros poetas que se pronuncian en este sentido cuando aseguran que, una vez que ha muerto, el hombre de bien obtiene un alto destino y honor y pasa a ser demon atendiendo al apelativo del que le hace acreedor su inteligencia. Por esto mismo, sostengo que todo hombre de bien, vivo o muerto, tiene esa índole demónica y es llamado demon acertadamente.” (Pl., *Cr.*, 498 b)

hombre alcanza su destino y, el segundo, como psicopompos, los démones se encargan de la travesía del alma después de la muerte.

Démones guardianes

A continuación, hemos de atender a los démones, llamados por Timotin (2012, p. 61) demon guardián, pero teniendo en cuenta que “no protege en el sentido estricto del término. Simplemente vela por el cumplimiento implacable del destino que hemos elegido”.⁶² Por eso, aunque las expresiones originales (δαμονων o δαμονας, entre otras) son las mismas, se propone diferenciar este sentido de lo demónico y marcar su cariz protector, empleando «demon guardián».

Siguiendo el mito de Er, presentado en *República*, leemos las palabras de la profetisa de Láquesis: “«Palabra de la virgen Láquesis, hija de la Necesidad: almas efímeras, este es el comienzo, para vuestro género mortal, de otro ciclo anudad a la muerte. No os escogerá un demon, sino que vosotros escogeréis un demon guardián...»” (Pl., R., X, 617 d).⁶³ Después, dice: “Láquesis hizo que a cada una la acompañara el demon guardián que había escogido, como guardián de su vida y ejecutor de su elección. Cada demon guardián condujo a su alma hasta Cloto” (Pl., R., 620 e).⁶⁴ Entonces, es el hombre el que escoge el demon y este se asegura de que el hombre cumpla su elección.

⁶² Traducción propia. La cita original es: “...il ne protège pas au sens strict du terme. Il veille simplement à l’accomplissement implacable du destin que l’on a choisi” (Timotin, 2012, p. 61).

⁶³ Ανάγκης θυγατρὸς κόρης Λαχέσεως λόγος. Ψυχαὶ ἐφήμεροι, ἀρχὴ ἄλλης περιόδου θνητοῦ γένους θανατηφόρου. οὐχ ὑμᾶς δαίμων λήξεται, ἀλλ’ ὑμεῖς δαίμονα αἰρήσεσθε. (Pl., R., 617 d). Cabe destacar que la traducción de Pabón & Fernández-Galiano es: “Ésta es la palabra de la virgen Láquesis, hija de la Necesidad: «Almas efímeras, he aquí comienza para vosotras una nueva carrera caduca en condición mortal. No será el Hado quien os elija, sino que vosotras eligiréis vuestro hado.” (Pl., R., X, 617 d) Es posible que su elección de «hado», esté influida por la concepción homérica.

⁶⁴ [...] ὥσπερ ἔλαχον ἐν τάξει προσιέναι πρὸς τὴν Λάχισιν· ἐκείνην δ’ ἐκάστω ὄν εἴλετο δαίμονα, τοῦτον φύλακα συμπέμπειν τοῦ βίου καὶ ἀποπληρωτὴν τῶν αἰρεθέντων. ὃν πρῶτον μὲν ἄγειν αὐτὴν πρὸς τὴν Κλωθῶ... (Pl., R., X, 620 e). La traducción por parte de Pabón & Fernández-Galiano es: “Y ella [Láquesis] daba a cada uno, como guardián de su vida y cumplidor de su elección, el hado que había escogido. Éste llevaba entonces el alma hacia Cloto” (Pl., R., X, 620 e).

Después, en *Leyes*, se defiende que el peor mal para el hombre está en su propia alma (Pl., *Lg.*, V, 731 d) y que el hombre debe buscar siempre lo mejor para él (Pl., *Lg.*, V, 732 b).

Tras esto:

[...]digo que hay que contener las risas violentas y lágrimas abundantes —todo varón debe recomendar esto a todo varón— e intentar guardar el tipo, disimulando toda la alegría exultante y todo su dolor extremo, tanto en los éxitos, cuando el demon guardián de cada uno no retrocede, como en dudosos avatares, cuando los démones guardianes se oponen, como si uno marchara cuesta arriba a algunas acciones y esperar que el dios con los bienes que concede, cuando sucedan las desgracias, las disminuirá en vez de acrecentarlas y mejorará las circunstancias presentes, y, en el caso de los bienes, que con buena suerte siempre les sucederá todo lo contrario. (Pl., *Lg.*, V, 732 c)⁶⁵

Además, este demon guardián adquiere diferentes funciones a lo largo de *Leyes*. Se encarga de perdonar la pena de muerte y se apiada de los lesionados (Pl., *Lg.*, IX, 877 a),⁶⁶ también es vigilante de cosas (Pl., *Lg.*, 914 b),⁶⁷ consejero, con las siguientes palabras: “Telémaco, unas cosas las reconocerá tu corazón, otras te las aconsejará un demon guardián; pues no creo que

⁶⁵ [...] διὸ δὴ γελῶτων τε εἴργεσθαι χρῆ τῶν ἐξαισίων καὶ δακρύων, παραγγέλλειν δὲ παντὶ πάντ’ ἄνδρα, καὶ ὄλην περιχάρειαν πᾶσαν ἀποκρυπτόμενον καὶ περιωδυνίαν εὐσχημονεῖν πειρᾶσθαι, κατὰ τε εὐπραγίας ἰσταμένου τοῦ δαίμονος ἐκάστου, καὶ κατὰ τύχας οἷον πρὸς ὑψηλὰ καὶ ἀνάντη δαιμόνων ἀνθισταμένων τισὶν πράξεσιν, ἐλπίζειν δ’ αἰεὶ τοῖς γε ἀγαθοῖσι τὸν θεὸν ἃ δωρεῖται πόνων μὲν ἐπιπιπτόντων ἀντὶ μειζόνων ἐλάττους ποιήσειν τῶν τ’ αὖ νῦν παρόντων ἐπὶ τὸ βέλτιον μεταβολάς, περὶ δὲ τὰ ἀγαθὰ τὰ ἐναντία τούτων αἰεὶ πάντ’ αὐτοῖς παραγενήσεσθαι μετ’ ἀγαθῆς τύχης. (Pl., *Lg.*, V, 732 c) La traducción por parte de Ramos Bolaños es: “Por eso debemos contener la risa y el llanto inmoderados, y todo hombre debe comunicar a los demás esta consigna y procurar tener un comportamiento digno ocultando por completo todo exceso de alegría o de dolor, tanto si en la prosperidad nos asista a cada uno la divinidad como si en la desgracia los genios se levantan, como rocas escarpadas, contra nuestras acciones. Siempre hay que confiar en que, gracias a los beneficios que ella nos concede, la divinidad disminuya y no acreciente los sufrimientos que nos toquen y que con el cambio logre que mejoren nuestra presente actuación y que esos beneficios opuestos a todos estos males, nos lleguen gracias a una suerte favorable.” (Pl., *Lg.*, V, 732 c)

⁶⁶ [...] τὴν δὲ οὐ παντάπασι κακὴν τύχην αὐτοῦ σεβόμενον καὶ τὸν δαίμονα, ὃς αὐτὸν καὶ τὸν τρωθέντα ἐλέησας ἀπότροπος αὐτοῖς ἐγένετο μὴ τῷ μὲν ἀνίατον ἔλκος γενέσθαι, τῷ δὲ ἐπάρατον τύχην καὶ συμφορὰν, τούτῳ δὴ χάριν τῷ δαίμονι διδόντα καὶ μὴ ἐναντιούμενον, τὸν μὲν θάνατον ἀφελεῖν τοῦ τρώσαντος, μετᾴστασιν δὲ εἰς τὴν γείτονα πόλιν αὐτῷ γίγνεσθαι διὰ βίου, καρπούμενον ἅπασαν τὴν αὐτοῦ κτήσιν. (Pl., *Lg.*, IX, 877 a)

⁶⁷ [...] ἂν τις τῶν αὐτοῦ τι καταλείπη που ἐκὼν εἴτ’ ἄκων, ὁ προστυγχάνων ἐάτω κείσθαι, νομίζων φυλάττειν ἐνοδίαν δαίμονα τὰ τοιαῦτα ὑπὸ τοῦ νόμου τῇ θεῷ καθιερωμένα. (Pl., *Lg.*, 914 b)

hayas nacido y crecido contra la voluntad de los dioses” (Pl., *Lg.*, VII, 804 a).⁶⁸ Estas palabras citan a Homero en la *Odisea*, (III, 26-28)⁶⁹ por lo que el uso de δαίμων podría dirigirse a la concepción homérica de poder divino indefinido (hado).

Entonces, veremos cómo, conectado con otros sentidos de lo demónico, esta clase de démones, efectivamente, se aseguran de que cumplamos el destino que hemos elegido como hombres. Si tomamos las palabras de la virgen Láquesis (*R.*, X., 617 d), podemos interpretar que el demon, entendido como destino, es elegido por el hombre, por eso “«la responsabilidad es del que elige, Dios está exento de culpa»”.⁷⁰ De esta forma, cabe destacar dos cuestiones, que es el hombre el que elige el demon y no está impuesto y, por ello, la responsabilidad no es de la Divinidad. Timotin también pone énfasis en esto: el único responsable del destino es el alma del ser humano y el demon personal es la expresión de la vida que el ser humano ha elegido (2012, p. 62). Añadiendo el resto de pasajes, puede concluirse que el demon guardián, en su función protectora, vigila y aconseja al hombre en son del objetivo vital que haya establecido.

Démones psicopompos

La siguiente clase de démones corresponden a una especie de espíritu guía, asignado a cada individuo para guiarle tanto en la vida como en la muerte, ocupándose de conducir al alma hasta el juicio previo al Hades y el viaje de regreso (Rodríguez Moreno, 1994, pág. 190). Si los

⁶⁸ Τηλέμαχ’, ἄλλα μὲν αὐτὸς ἐνὶ φρεσὶ σῆσι νοήσεις, ἄλλα δὲ καὶ δαίμων ὑποθήσεται· οὐ γὰρ οἶω οὐ σε θεῶν ἀέκητι γενέσθαι τε τραφέμεν τε. (Pl., *Lg.*, VII, 804 a). Ramos Bolaño traduce estas palabras como: “Telemaco, tú mismo discurrirás en tu mente algunas cosas y un numen te sugerirá otras, pues no creo que hayas nacido o crecido contra la voluntad de los dioses” (Pl., *Lg.*, VII, 804 a).

⁶⁹ Si recurrimos a la versión de la *Odisea* de Segalá y Estalella leemos: “«¡Telémaco! Discurrirás en tu mente algunas cosas y un numen te sugerirá las restantes, pues no creo que tu nacimiento y tu crianza se hayan efectuado contra la voluntad de los dioses»” (H., *Od.*, III, 26-28). Τηλέμαχ’, ἄλλα μὲν αὐτὸς ἐνὶ φρεσὶ σῆσι νοήσεις, ἄλλα δὲ καὶ δαίμων ὑποθήσεται· οὐ γὰρ οἶω οὐ σε θεῶν ἀέκητι γενέσθαι τε τραφέμεν τε. Cabe destacar como el fragmento citado por Platón como el texto original de Homero coinciden totalmente. Segalá y Estalella optan por traducir el término original, δαίμων, por «numen», definido como “una deidad dotada de un poder misterioso y fascinador” (RAE).

⁷⁰ Αἰτία ἐλομένου· θεὸς ἀναίτιος. (Pl., *Rep.*, X, 617 e). La traducción de Pabón & Fernández-Galiano dice: “«La responsabilidad es del que elige; no hay culpa alguna en la divinidad»” (Pl., *Rep.*, X, 617 e).

comparamos con los anteriores, también podrían considerarse una clase de guardianes del hombre, que aún, después de la muerte del hombre, permanecen como guías del alma, asegurándose, hasta el final, de llegar a su destino. Examinemos los fragmentos que contienen la aparición de los démones de esta clase.

En *Fedro*, Sócrates dialoga con Cebes acerca del alma. Relatan que el alma reside en un cuerpo vivo y siendo la muerte lo contrario a la vida, el alma rehúsa a la muerte, siendo la conclusión que el alma es inmortal (Pl., *Phd.*, 105 e). Cuando el ser humano muere, “lo mortal en él muere, pero lo inmortal se aleja, salvo e indestructible, cediendo el lugar a la muerte” (Pl., *Phd.*, 106 e). Es aquí, ante la muerte del hombre, cuando describe los sucesos posteriores:

[...]cuando uno muere, el demon de cada uno, que le cupo en suerte de vida, ese intenta llevarlo hacia un cierto lugar, en donde es preciso que los congregados sean sentenciados para marchar hacia el Hades en compañía del guía aquel al que le está encomendado dirigirlos de aquí hasta allí. Y una vez que allí reciben lo que deben recibir y permanecen el tiempo que deben, de nuevo en sentido inverso los reconduce el guía a través de muchos y amplios periodos de tiempo. (Pl., *Phd.*, 107 d)⁷¹

Entonces, el demon es guía (ἡγεμόνος), es el encargado de conducir y regresar el alma del difunto al Hades, que, además, ha sido atribuida en vida. García Gual explica que demon “significa algo semejante a la *moîra* individual, en el sentido de «destino», aunque el término está connotado con un valor religioso, entendiéndolo como algo divino o asignado por la divinidad a cada uno” (2020, n. 108, p. 124). Esto podría ser similar a la concepción de Hesíodo de los démones como “Genios buenos, guardianes de los mortales hombres”, posible motivo

⁷¹ Λέγεται δὲ οὕτως, ὡς ἄρα τελευτήσαντα ἕκαστον ὁ ἑκάστου δαίμων, ὅσπερ ζῶντα εἰλήχει, οὗτος ἄγειν ἐπιχειρεῖ εἰς δὴ τινα τόπον, οἷ δὲ τούτους συλλεγέντας διαδικασμένους εἰς Ἄιδου πορεύεσθαι μετὰ ἡγεμόνος ἐκείνου ᾧ δὴ προστέτακται τοὺς ἐνθένδε ἐκεῖσε πορευῆσαι: τυχόντας δὲ ἐκεῖ ὧν δὴ τυχεῖν καὶ μείναντας ὃν χρόνῳ ἄλλος δεῦρο πάλιν ἡγεμῶν κοιμίζει ἐν πολλαῖς χρόνου καὶ μακρῶν περιόδῳ. (Pl., *Phd.*, 107 d)

para que Gil Fernández emplea «genio».⁷² Esto también nos acercaría a la versión del *Crátilo* como guardianes, protectores, de los mortales (φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων). La cuestión sería que, con esta significación, la traducción de δαίμων permitiría un jugar con esta labor que se le encomienda y con usos del término homéricos y hesiódicos. La misma idea de que el alma es conducida por el demon designado hasta el juicio aparece en *Fedón* 108 a y 113 d.⁷³

Entonces, tras la muerte, cuerpo y alma se separan y el alma emprende un viaje en cuyo destino es sometida a juicio por su vida pasada. Cabe destacar aquí que este fragmento de *Fedón* es el que más elementos novedosos incorpora, destacando la cuestión de la inmortalidad del alma, pero cuya idea principal coincide con los relatos presentes en *Gorgias* 523 e y *República* X, 614 b, siendo este último en el que resuelve el problema de la responsabilidad en el destino de los individuos y el castigo o recompensa por su vida pasada (García Gual, 2011, pp. 53 y 69).

Camarero expresa este sentido de lo demoníaco así: el hombre “tiene asignado en su vida un destino personificado particular, un ángel guardián, un *daímon*, que se encarga de conocer sus actos en la tierra, de conducirlo y guiarlo en su vida y, al morir, llevarlo al lugar ultraterreno del juicio...” (1968, p. 44).

⁷² La versión de Gil Fernández es: “a cada cual, una vez muerto, le intenta llevar su propio genio, el mismo que le había tocado en vida, a cierto lugar, donde los que allí han sido reunidos han de someterse a juicio, para emprender después la marcha al Hades en compañía del guía a quien está encomendado el conducir allá a los que llegan de aquí” (Pl., *Phd.*, 107 d).

⁷³ Ἡ μὲν οὖν κοσμία τε καὶ φρόνιμος ψυχὴ ἔπεται τε καὶ οὐκ ἀγνοεῖ τὰ παρόντα: ἡ δ’ ἐπιθυμητικῶς τοῦ σώματος ἔχουσα, ὅπερ ἐν τῷ ἔμπροσθεν εἶπον, περὶ ἐκεῖνο πολὺν χρόνον ἐπτοημένη καὶ περὶ τὸν ὄρατὸν τόπον, πολλὰ ἀντιτείνασα καὶ πολλὰ παθοῦσα, βία καὶ μόγις ὑπὸ τοῦ προστεταγμένου δαίμονος οἴχεται ἀγομένη (Pl., *Phd.*, 108 c). “Ciertamente el alma ordenada y sensata sigue y no ignora lo que tiene ante sí. Pero la que estuvo apasionada de su cuerpo, como decía en lo anterior, y que durante largo tiempo ha estado prendada de este y del lugar de lo visible. Ofreciendo muchas resistencias y tras sufrir mucho, marcha con violencia y a duras penas conducida por el *daímōn* designado” (Pl., *Phd.*, 108 a) Ἐπειδὴν ἀφίκωνται οἱ τετελευτηκότες εἰς τὸν τόπον οἳ ὁ δαίμων ἕκαστον κομίζει πρῶτον μὲν διεδικάσαντο οἳ τε καλῶς καὶ ὁσίων βιώσαντες καὶ οἳ μὴ (Pl., *Phd.*, 113 d). “Siendo así la naturaleza de esos lugares, una vez que los difuntos llegan a la región adonde a cada uno le conduce su *daímōn*, comienzan por ser juzgados los que han vivido bien y piadosamente y los que no.” (Pl., *Phd.*, 113 d)

Cuarto sentido: identificación entre el demon y el alma racional

Aunque este sentido también está relacionado con el alma, no tiene el mismo cariz que los anteriores, por lo que no sería lícito reunirlo en el mismo. Para explicarlo, el pasaje central es el siguiente:

Debemos pensar que dios nos otorgó a cada uno la especie más importante en nosotros como algo demoníaco [...] Para el que se aplica al aprendizaje y a los pensamientos verdaderos y ejercita especialmente este aspecto en él, es de toda necesidad, creo yo, que piense lo inmortal y lo divino y, si realmente entra en contacto con la verdad, que lo logre, en tanto es posible a la naturaleza humana participar de la inmortalidad. Puesto que cuida siempre de su parte divina y tiene en buen orden al demon que habita en él, es necesario que sea sobremanera feliz. (Pl., *Ti.*, 90 a)⁷⁴

Por tanto, el alma del hombre tiene una parte divina capaz de participar de la inmortalidad y, si se atiende correctamente al demon, la felicidad es forzosa. Aquí, hay un juego de palabras entre εὐδαιμόνα y δαίμονα, es decir, entre «felicidad» y «demon». Tanto López Salvá como Zamora Calvo dan nota de ello: “Juego de palabras entre el buen orden en que se encuentra el dios interior (*daímon*) y el término griego feliz (*eudaimon*; *eu* = bien)” (1992, n. 106, p. 258).⁷⁵ Este vínculo entre la felicidad y los démones nos conduce al siguiente fragmento:

⁷⁴ Ὡς ἄρα αὐτὸ δαίμονα θεὸς ἐκάστω δέδωκεν, τοῦτο ὃ δὴ φαμεν οἰκεῖν μὲν ἡμῶν ἐπ’ ἄκρω τῷ σώματι, [...] τῷ δὲ περὶ φιλομαθίαν καὶ περὶ τὰς ἀληθεῖς φρονήσεις ἐσπουδακότι καὶ ταῦτα μάλιστα τῶν αὐτοῦ γεγυμνασμένῳ φρονεῖν μὲν ἀθάνατα καὶ θεῖα, ἄνπερ ἀληθείας ἐφάπτηται, πᾶσα ἀνάγκη που, καθ’ ὅσον δ’ αὖ μετασχεῖν ἀνθρωπίνῃ φύσει ἀθανασίας ἐνδέχεται, τούτου μηδὲν μέρος ἀπολείπειν, ἅτε δὲ ἀεὶ θεραπεύοντα τὸ θεῖον ἔχοντά τε αὐτὸν εὖ κεκοσμημένον τὸν δαίμονα σύννοικον ἑαυτῷ, διαφερόντως εὐδαιμόνα εἶναι. (Pl., *Ti.*, 90 a) La traducción de Zamora Calvo (2010) dice así: “En lo que concierne a la especie de alma más importante que poseemos, debemos considerar lo siguiente: un dios ha otorgado a cada uno de nosotros como un demon. Por el contrario, el que se ha esforzado en el amor al conocimiento y en los pensamientos verdaderos, y ha ejercitado sobre todo este aspecto de sí mismo, piensa lo inmortal y lo divino, y si realmente entra en contacto con la verdad, es del todo necesario que, en la medida en que la naturaleza humana es capaz de participar de la inmortalidad, no pase por alto ninguna parte de esta. Puesto que cuida siempre de su parte divina y él mismo mantiene en buen orden al demon que habita en él, ha de ser eminentemente feliz.” (Pl., *Ti.*, 90 a)

⁷⁵ Zamora Calvo en términos prácticamente idénticos dice: “Juego de palabras entre daimon y eudaimonia (felicidad)” (2010, n. 812, p. 423).

Parece que se pasó la vida en campaña desde joven y dejó a las mujeres la educación de los niños. Éstas los criaron como si hubieran obtenido la felicidad directamente desde la infancia y ya hubieran sido bienaventurados a los que no les hacía falta nada para llegar a ese estado. Como prohibían que nadie se les opusiera como si fueran personas que contaban suficientemente con el favor de los dioses y obligaban a que todos alabaran lo que decían o hacían, los educaron de tal calaña. (Pl., *Lg.*, III, 694 d)⁷⁶

En este fragmento hay nuevamente un juego de palabras entre *εὐδαίμονας* y *εὐδαίμοσιν*, es decir, entre la felicidad de los niños y aquellos protegidos por un buen demon, de forma que la posesión de un demon y la consecución de la felicidad guardan un estrecho vínculo. En este caso, Lisi lo expresa del siguiente modo: “Juego de palabras intraducible, ya que *eudáimon* quiere decir «que lo protege un buen espíritu» (*daímon*) y también «feliz»” (1999, n. 98, p. 332).

Atendiendo al contenido demonológico, hay un paso más, pues se pasa de la concepción de demon guardián o protector a asociar el demon con la parte racional del alma. Esto es, la parte inmortal en nosotros, el intelecto (*νοῦς*), es denominada demon. De ello da cuenta Zamora Calvo al decir: “Un demon protector identificado aquí con la parte racional de nuestra alma” (2010, n. 804, p. 423).

Entonces, recopilando todo lo dicho, lo demoníaco adquiere el sentido de un demon, dado por dios, capaz de participar de ese intelecto divino, haciendo posible que el hombre piense la inmortalidad y lo divino.

Timotin (2012, p. 79) expresa el vínculo entre el intelecto (*νοῦς*) y el demon del siguiente modo: “El *νοῦς*-demon es *δεσμός* y *μεταξύ*, que conecta el alma humana con el alma

⁷⁶ [...] ἔοικεν ἐκ νέου στρατεύεσθαι διὰ βίου, ταῖς γυναῖξιν παραδοὺς τοὺς παῖδας τρέφειν. αἱ δὲ ὡς εὐδαίμονας αὐτοὺς ἐκ τῶν παίδων εὐθὺς καὶ μακαρίους ἤδη γεγονότας καὶ ἐπιδεεῖς ὄντας τούτων οὐδενὸς ἔτρεφον· κωλύουσαι δὲ ὡς οὐσὶν ἰκανῶς εὐδαίμοσιν μήτε αὐτοῖς ἐναντιοῦσθαι μηδένα εἰς μηδέν, ἐπαινεῖν τε ἀναγκάζουσαι πάντας τὸ λεγόμενον ἢ πραττόμενον ὑπ’ αὐτῶν, ἔθρεψαν τοιοῦτους τινάς. (Pl., *Lg.*, III, 694 d)

del mundo y el intelecto humano con el intelecto divino, sirviendo así de intermediario entre, por un lado, el hombre y el mundo y, por otro, entre el hombre y la divinidad”.⁷⁷ Aquí, entran en juego dos nociones que pueden parecer iguales: ser intermediario (μεταξύ) y ser mediador (δεσμός), cuya diferencia es esencial para concretar lo demónico en Platón. Cabe recordar que la calidad de ser mediador e intermediario es propia de los démones, pues los ángeles solo son mediadores. Así, los démones se caracterizan por conectar hombre y dios, en ambos sentidos de la relación y no solo uno (Rodríguez Moreno, 1994, pp. 195 y 196). Aplicándolo al caso actual, sería lógico afirmar que la relación es mutua, pues el demon es proporcionado por lo divino (relación dios-hombre), pero por medio de ello el hombre puede participar de lo divino (relación hombre-mundo). Esto nos llevaría a concluir que, gracias a esta equiparación de la parte racional del alma con el demon, la naturaleza del ser humano es demónica: entre lo mortal, propio de los hombres, y lo inmortal, propio de los dioses.

Si avanzamos, leemos: “...cada uno debe asemejar lo que piensa a lo pensado de acuerdo con la naturaleza originaria y, una vez asemejado, alcanzar la meta vital que los dioses propusieron a los hombres como la mejor para el presente y el futuro” (Pl., *Ti.*, 90 d).⁷⁸ Vinkesteijn emplea este fragmento para defender que la filosofía es la única forma de vida que tiene sentido para el hombre, pues es la única manera de alcanzar la meta vital dada por los dioses. Por eso, sostiene que “lo demónico es una categoría esencial en el pensamiento de Platón acerca de la *filosofía* y la *vida filosófica*” (2022, p. 225).⁷⁹ Esta cuestión volverá a tomar gran importancia en Sócrates.

⁷⁷ Traducción propia. La cita original es: “Le νοῦς-daimōn est un δεσμός ou un μεταξύ qui relie l’âme humaine à l’âme du monde et l’intellect humain à l’intellect divin, en servant ainsi d’intermédiaire entre, d’une part, l’homme et le monde et, d’autre part, entre l’homme et la divinité” (Timotin, 2012, p. 79).

⁷⁸ [...] τῷ κατανοομένῳ τὸ κατανοοῦν ἐξομοιωσαὶ κατὰ τὴν ἀρχαίαν φύσιν, ὁμοιώσαντα δὲ τέλος ἔχειν τοῦ προτεθέντος ἀνθρώποις ὑπὸ θεῶν ἀρίστου βίου πρὸς τε τὸν παρόντα καὶ τὸν ἔπειτα χρόνον (Pl., *Ti.*, 90 d).

⁷⁹ Traducción propia. La cita original es: “the daimonic is an essential category for Plato’s thinking about philosophy and the philosophical life” (Vinkesteijn, 2022, p. 225).

Entonces, a modo de resumen, este fragmento del *Timeo* expone que “el hombre tiene como dos almas, una sujeta a todas las pasiones y otra, la sola perfecta, que reside en lo más elevado del cuerpo, la demoníca, el «yo profundo»” (Camarero, 1968, p. 45).

Quinto sentido: lo demoníco de Sócrates

A continuación, debemos atender a un nuevo sentido: lo demoníco (τὸ δαιμόνιον) de Sócrates. Para situarnos, es importante explicar la importancia que tiene que esta “versión” de lo demoníco nunca se use con el sustantivo δαίμων. Como habíamos indicado en la teología socrática, si apelaba a su dios como «lo divino», es consecuente que lo intermediario entre él y la divinidad, aunque más integrado en el ámbito divino que en el humano sea «lo demoníco» (τὸ δαιμόνιον), tanto en su uso sustantivo como adjetivo acompañando a otra palabra, pero nunca δαίμων de Sócrates (Rodríguez Moreno, 1993a, p. 77). Además, no hay marcada ninguna “relación explícita entre el signo demoníco y las demás figuras demonícas presentes en los diálogos” (Timotin, 2012, p. 53).⁸⁰

Aclaraciones terminológicas para el caso concreto de Sócrates

Con relación a Sócrates siempre se habla de τὸ δαιμόνιον, a modo de sustantivo como «algo demoníco» o como adjetivo de otro nombre, por lo que debemos examinar que términos concretan esta versión de lo demoníco y sus traducciones. El punto de partida es la naturaleza de lo que percibe Sócrates, definida como θεϊόν τι καὶ δαιμόνιον, esto es, tal y como venimos haciendo, «divino y demoníco», elección de Calonge Ruiz, frente a «divino y sobrenatural» de Martínez García, para poder distinguir el carácter demoníco (δαιμόνιον) del divino (θεϊόν), teniendo en cuenta que divino y sobrenatural pueden emplearse como sinónimos (*Ap.*, 31 d).

Después, lo demoníco de Sócrates suele manifestarse de dos formas: como voz (φωνή) o como señal o signo (σημεῖον). Comenzando por la forma de voz, Calonge Ruiz y Martínez

⁸⁰ Traducción propia. La cita original es: “relation explicite entre le signe démonique et les autres figures démoniques présentes dans les dialogues (Timotin, 2012, p. 53).

García emplean «forma de voz» y «especie de voz», respectivamente (*Ap.*, 31 d). Luego, en *Fedro* (242 b), Lledó Íñigo emplea «especie de voz» y Gil Fernández «voz». Por último, en *Eutifrón* (3 b), aunque no aparece φωνή, Míguez elige «voz interior» y Olivieri «espíritu».

En segundo lugar, σημεῖον significa «señal» o «signo» y puede aparecer sola o junto a adjetivos. Una palabra con la que suele aparecer es εἰωθυῖά que significa «habitual» o «acostumbrada». Por ejemplo, en *Apología* (40 a), primero encontramos εἰωθυῖά μοι μαντικὴ ἢ τοῦ δαίμονιου, que Calonge Ruiz traduce como «advertencia habitual» del «espíritu divino» y, aunque φωνή no aparece, Martínez García opta por «la voz profética de siempre» y «voz de la divinidad». Después (*Ap.*, 40 b), Sócrates emplea θεοῦ σημεῖον, que Calonge Ruiz traduce como «señal de dios» y Martínez García, introduce una sutil diferencia, usando «señal del dios», como si se estuviese refiriendo a un dios concreto y suyo. Poco después (*Ap.*, 40 c), aparece εἰωθὸς σημεῖον, traducido por Calonge Ruiz como «señal habitual» y por Martínez García como «señal de costumbre». En *Fedro* (242 b) aparece τὸ δαίμονιόν τε καὶ τὸ εἰωθὸς σημεῖόν μοι γίγνεσθαι ἐγένετο, que presenta τὸ δαίμονιόν como sustantivo acompañado de la misma expresión que antes, εἰωθὸς σημεῖον. Ante esto, Lledó Íñigo lo traduce como “me llegó esa señal que brota como de ese duende que tengo en mí” y Gil Fernández como “me vino esa señal divina que suele producirse en mí”. Ambos coinciden en remarcar que esa «señal habitual» es algo que viene o brota. Sin embargo, el añadido de Lledó Íñigo de “como de ese duende” no parece apropiado al incluir términos con no pocas connotaciones mágicas, que solo sería oportuno si lo reducimos a una especie de “espíritu fantástico”, que aun así nos alejaría del caso de lo demoníaco de Sócrates. Por tanto, extrayendo esta parte de Lledó Íñigo, quedarían traducciones alternativas en consonancia con la de Gil Fernández como “me llegó esa señal que brota”, “me llegó esa señal que tengo en mí” o “me llegó esa señal que brota de mí”. Después, en *República* (VI, 496 c), aparece la fórmula τὸ δαίμονιον σημεῖον, que Eggers Lan traduce como «signo demoníaco», traducción que rechazamos por los mismos motivos que

«demonio» para «δαίμων», siendo aún más peligroso en Sócrates porque hablar de «el demonio» de Sócrates, referiría a una personificación del mal, lejos de la significación buscada, y Pabón & Fernández-Galiano como «señal demoníaca». El siguiente pasaje de *Eutidemo* (272 e), con una fórmula muy similar a la anterior, como es εἰωθὸς σημεῖον τὸ δαιμόνιον, es traducida por Olivieri como «consabida señal demoníaca» y por Schmidt Osmanczik como «signo acostumbrado, el *daimonion*». Finalmente, en *Teeteto* (151 a), aparece μοι δαιμόνιον, que García Romero traduce como «señal demoníaca» y Schmidt Osmanczik como «señal demoníaca», alternativa a la que aplicamos la misma argumentación que en la de Eggers Lan.

Entonces, tras este recorrido terminológico, concluimos que la alternativa para referirnos a τὸ δαιμόνιον, en cualquiera de sus formas, pues todas remiten a ello serían «lo demónico» de Sócrates, pudiendo ser matizado con sus derivados acorde a la expresión original, por ejemplo «voz demoníaca» o «señal demoníaca». Del mismo modo, las citas son acorde a las traducciones de las fuentes principales, pero sujeta a cambios respaldados por todo lo dicho.

Manifestaciones y caracterización de lo demónico de Sócrates

A continuación, hemos de recorrer los diferentes pasajes en los que lo demónico de Sócrates se hace presente, para dilucidar sus rasgos. El primer testimonio, patente en el contexto que ya hemos introducido de la defensa de Sócrates presente en *Apología*, es:

Quizá pueda parecer extraño que yo privadamente, yendo de una a otra parte, dé estos consejos y me meta en muchas cosas, y no me atreva en público a subir a la tribuna del pueblo y dar consejos a la ciudad. La causa de esto es lo que vosotros me habéis oído decir muchas veces, en muchos lugares, a saber, que hay junto a mí algo divino y demónico; esto también lo incluye en la acusación Meleto burlándose. Está conmigo desde niño, toma forma de voz y, cuando se manifiesta, siempre me disuade de lo que

voy a hacer, jamás me incita. Es esto lo que se opone a que yo ejerza la política, y me parece que se opone muy acertadamente. (Pl., *Ap.*, 31 c)⁸¹

Extraemos que, desde que Sócrates es niño, hay algo demoníaco que se manifiesta en forma de voz y siempre con carácter disuasor, nunca para incitarle a la acción. Además, es lo demoníaco de Sócrates lo que se ha encargado de que Sócrates no participe en política. Más adelante dice así:

En efecto, jueces —pues llamándoos jueces os llamo correctamente—, me ha sucedido algo extraño. La señal habitual para mí, la demoníaca en todo tiempo anterior era siempre muy frecuente, oponiéndose aun a cosas muy pequeñas, si yo iba a obrar de forma no recta. Ahora me ha sucedido lo que vosotros veis, lo que se podría creer que es, y en opinión general es, el mayor de los males. Pues bien, la señal demoníaca no se me ha opuesto ni al salir de casa por la mañana, ni cuando subí aquí al tribunal, ni en ningún momento durante la defensa cuando iba a decir algo. Sin embargo, en otras ocasiones me retenía, con frecuencia, mientras hablaba. En cambio, ahora, en este asunto no se me han opuesto en ningún momento ante ningún acto o palabra. ¿Cuál pienso que es la causa? Voy a decíroslo. Es probable que esto que me ha sucedido sea un bien, pero no es posible que lo comprendamos rectamente los que creemos que la muerte es un mal.

⁸¹ Ἴσως ἂν οὖν δόξειεν ἄτοπον εἶναι, ὅτι δὴ ἐγὼ ἰδίᾳ μὲν ταῦτα συμβουλεύω περιῶν καὶ πολυπραγμονῶ, δημοσίᾳ δὲ οὐ τολμῶ ἀναβαίνων εἰς τὸ πλῆθος τὸ ὑμέτερον συμβουλεύειν τῇ πόλει. τούτου δὲ αἰτίον ἐστὶν ὃ ὑμεῖς ἐμοῦ πολλάκις ἀκηκόατε πολλαχοῦ λέγοντος, ὅτι μοι θεῖόν τι καὶ δαιμόνιον γίγνεται φωνή, ὃ δὴ καὶ ἐν τῇ γραφῇ ἐπικωμῶδῶν Μέλητος ἐγράψατο. ἐμοὶ δὲ τοῦτ' ἔστιν ἐκ παιδὸς ἀρξάμενον, φωνή τις γιγνομένη, ἣ ὅταν γένηται, αἰεὶ ἀποτρέπει με τοῦτο ὃ ἂν μέλλω πράττειν, προτρέπει δὲ οὐποτε. τοῦτ' ἔστιν ὃ μοι ἐναντιοῦται τὰ πολιτικὰ πράττειν, καὶ παγκάλως γέ μοι δοκεῖ ἐναντιοῦσθαι. (Pl., *Ap.*, 31 c) La traducción completa de Martínez Hernández dice así: “Tal vez pueda resultar extraño que vaya de aquí para allá repartiendo consejos en privado y con no poco es fuerza pero que, sin embargo, no me atreva a comparecer ante vuestra asamblea para dárselos a la ciudad públicamente. La causa de esto ya me la habéis oído manifestar en muchas maneras y ocasiones, y es que percibo en mí algo divino y sobrenatural, cosa que Meleto ya se ha encargado de denunciar en términos burlones en su acusación. Y esto me viene sucediendo desde niño; se trata de una especie de voz que, cuando se manifiesta, me disuade siempre de aquello que pretendo llevar a cabo y jamás me empuja a ello. Es esto lo que se opone a que me ocupe de cuestiones políticas, y me parece que con toda razón.” (Pl., *Ap.*, 31 c)

Ha habido para mí una gran prueba de ello. En efecto, es imposible que la señal habitual no se me hubiera opuesto, a no ser que me fuera a ocurrir algo bueno. (Pl., *Ap.*, 40 a)⁸²

Se reafirma el hecho de que tiene origen demoníaco y que es una advertencia a la que Sócrates está acostumbrado, pero que su manifestación es escasa, pues solo aparece si se está equivocando. En este caso, ante la condena a muerte de Sócrates, que lo demoníaco no se haya constatado, esto es, su ausencia, hace concluir a Sócrates que su muerte debe ser algo bueno.

La siguiente manifestación que hemos de recoger ocurre cuando Sócrates está volviendo a la ciudad después de la oda a Eros y se recoge en *Fedro*:

Cuando estaba, mi buen amigo, cruzando el río, me llegó esa señal demoníaca que brota en mí —siempre se levanta cuando estoy por hacer algo— y me pareció escuchar una especie de voz demoníaca⁸³ que de ella venía, y que no me dejaba ir hasta que me purificase; como si en algo, ante los dioses, hubiese delinquido. Es verdad que soy no demasiado buen adivino, pero a la manera de esos que todavía no andan muy dichos con las letras, justo lo suficiente para mí mismo. Y acabo de darme cuenta, con claridad,

⁸² [...] ὑμῖν γὰρ ὡς φίλοις οὕσιν ἐπιδειξαι ἐθέλω τὸ νυνὶ μοι συμβεβηκὸς τί ποτε νοεῖ. ἐμοὶ γάρ, ὃ ἄνδρες δικασταὶ -ὕμῃς γὰρ δικαστὰς καλῶν ὀρθῶς ἂν καλοῖην- αὐμάσιόν τι γέγονεν. ἢ γὰρ εἰωθυῖά μοι μαντικὴ ἢ τοῦ δαιμονίου ἐν μὲν τῷ πρόσθεν χρόνῳ παντὶ πάνυ πυκνὴ αἰεὶ ἦν καὶ πάνυ ἐπὶ μικροῖς ἐναντιούμενη, εἴ τι μέλλοιμι μὴ ὀρθῶς πράξειν. νυνὶ δὲ συμβέβηκέ μοι ἅπερ ὁρᾶτε καὶ αὐτοί, ταῦτ' ἅ γε δὴ οἰηθεῖη ἂν τις καὶ νομίζεται ἔσχατα κακῶν εἶναι· ἐμοὶ δὲ οὔτε ἐξιώντι ἔωθεν οἴκοθεν ἠναντιώθη τὸ τοῦ θεοῦ σημεῖον, οὔτε ἠνίκα ἀνέβαινον ἐνταυθοῖ ἐπὶ τὸ δικαστήριον, οὔτε ἐν τῷ λόγῳ οὐδαμοῦ μέλλοντι τι ἔρεῖν. καίτοι ἐν ἄλλοις λόγοις πολλαχοῦ δὴ με ἐπέσχε λέγοντα μεταξὺ· νῦν δὲ οὐδαμοῦ περὶ ταύτην τὴν πρᾶξιν οὔτ' ἐν ἔργῳ οὐδενὶ οὔτ' ἐν λόγῳ ἠναντιώταί μοι. τί οὖν αἴτιον εἶναι ὑπολαμβάνω; ἐγὼ ὑμῖν ἐρῶ· κινδυνεύει γάρ μοι τὸ συμβεβηκὸς τοῦτο ἀγαθὸν γεγονέναι, καὶ οὐκ ἔσθ' ὅπως ἡμεῖς ὀρθῶς ὑπολαμβάνομεν, ὅσοι οἴομεθα κακὸν εἶναι τὸ τεθνάναι. μέγα μοι τεκμήριον τούτου γέγονεν· οὐ γὰρ ἔσθ' ὅπως οὐκ ἠναντιώθη ἂν μοι τὸ εἰωθὸς σημεῖον, εἰ μὴ τι ἔμελλον ἐγὼ ἀγαθὸν πράξειν. (Pl., *Ap.*, 40 a) Martínez Hernández realiza la traducción del siguiente modo: “En efecto, jueces -pues llamándoos jueces os llamo correctamente-, me ha sucedido una cosa extraña. La voz profética de siempre, esa voz de la divinidad que durante todo el tiempo anterior me ha venido siendo siempre puntual, oponiéndose incluso en los asuntos más triviales si en algo me iba a conducir erróneamente, precisamente ahora que, como vosotros mismos veis, me ha sucedido lo que podría juzgarse y que por lo general se considera el peor de los males, la señal del dios no se me ha opuesto, ni cuando salí de casa esta mañana, ni cuando entré aquí en el tribunal, ni en ningún momento en que me disponía a decir algo durante mi defensa. ¡Cuántas veces en otros discursos me ha refrenado en mitad de mi parlamento! En cambio, ahora, en lo tocante a este asunto, en ningún momento se ha opuesto a ningún acto ni a ninguna palabra mía. ¿Que cuál sospecho yo que sea la causa? Os lo voy a decir. Con toda probabilidad, lo que me ha sucedido es algo bueno, y no suponemos correctamente cuántos de nosotros pensamos que morir es un mal. Hoy he tenido una gran prueba de ello, ya que la señal de costumbre no podía dejar de oponerse si lo que hacía no me había de acarrear algo bueno.” (Pl., *Ap.*, 40 a)

⁸³ Nótese que se ha modificado notablemente la versión de Lledó Íñigo por los motivos presentados anteriormente.

de mi falta. Pues, por cierto, compañero, que el alma es algo así como una cierta fuerza adivinatoria. Y, antes, cuando estaba en pleno discurso, hubo algo que me conturbó, y me entró una especie de angustia, no me fuera a pasar lo que Íbico dice, que «contra los dioses pecando consiga ser honrado por los hombres». Pero ahora me he dado cuenta de mi falta. (Pl., *Phdr.*, 242 b)⁸⁴

Sócrates vuelve a dar constancia de lo demoníaco, repitiendo que solo se manifiesta o levanta cuando Sócrates está a punto de hacer algo y quiere detenerle (ἀεὶ δέ με ἐπίσχει ὃ ἂν μέλλω πράττειν). Asimismo, que escucha una voz (φωνήν) que provenía de esa señal demoníaca, que le hace comprender que su oda a Eros estaba equivocada, generando preocupación y sintiendo que algo le contenía. Por tanto, debía purificarse pronunciando un discurso mejor (Vinkesteijn, 2002, p. 2015). Además, cabe destacar como, por medio de la manifestación de lo demoníaco, Sócrates se da cuenta de su falta (ἀμάρτημα),⁸⁵ cuestión que, vinculada a un discurso sobre Eros, será importante más adelante.

La siguiente manifestación se recoge en *República*:

En cuanto a mi signo demoníaco, no vale la pena hablar, pues antes de mí apenas ha habido algún caso, o ninguno. Y los que han sido de estos pocos que hemos enumerado

⁸⁴ [...] ἤνικ' ἔμελλον, ὠγαθέ, τὸν ποταμὸν διαβαίνειν, τὸ δαμόνιον τε καὶ τὸ εἰωθὸς σημεῖόν μοι γίνεσθαι ἐγένετο—ἀεὶ δέ με ἐπίσχει ὃ ἂν μέλλω πράττειν— καὶ τινα φωνὴν ἔδοξα αὐτόθεν ἀκοῦσαι, ἢ με οὐκ ἔᾶ ἀπιέναι πρὶν ἂν ἀφοσιώσωμαι, ὡς δὴ τι ἡμαρτηκότα εἰς τὸ θεῖον. εἰμὶ δὴ οὖν μάντις μὲν, οὐ πάνυ δὲ σπουδαῖος, ἀλλ' ὥσπερ οἱ τὰ γράμματα φαῦλοι, ὅσον μὲν ἑμαυτῶ μόνον ἰκανός· σαφῶς οὖν ἤδη μανθάνω τὸ ἀμάρτημα. ὡς δὴ τοι, ὦ ἑταῖρε, μαντικόν γέ τι καὶ ἡ ψυχὴ· ἐμὲ γὰρ ἔθραξε μὲν τι καὶ πάλαί λεγόντα τὸν λόγον, καὶ πως ἐδυσωπούμην κατ' Ἴβικον, μή τι παρὰ θεοῖς ἀμβλακῶν τιμὰν πρὸς ἀνθρώπων ἀμείψω· νῦν δ' ἦσθημαι τὸ ἀμάρτημα. (Pl., *Phdr.*, 242 b) La opción de Gil Fernández es: Cuando me disponía, buen amigo, a cruzar el río, me vino esa señal divina que suele producirse en mí —siempre me detiene cuando estoy a punto de hacer algo, y me pareció oír de ella una voz que me prohibía marcharme hasta que no me hubiera— purificado, como si efectivamente hubiera cometido algún delito contra la divinidad. Soy, en efecto, adivino, uno no muy bueno, sino al modo de los malos escritores, lo imprescindible tan sólo para bastarme a mí mismo. Y ya comprendo claramente mi pecado; que en verdad, compañero, el alma es también algo con cierta capacidad de adivinación. Pues hubo un no sé qué que me inquietó hace un rato mientras estaba pronunciando mi discurso, y me entró cierta preocupación, no fuera que, al decir de Ibico, «pecando ante los dioses, honor de los hombres a cambio [recibiera]». Pero ahora me he percatado de mi ofensa. (Pl., *Phdr.*, 242 b)

⁸⁵ Cabe destacar que la traducción para el término «ἀμάρτημα» es, para Lledó Íñigo «falta» y para Gil Fernández, «pecado», que puede implicar unas connotaciones religiosas que, en este caso, no son adecuadas, pues Sócrates quiere expresar que se ha dado cuenta de fracaso de su alabanza a Eros.

y han gustado el regocijo y la felicidad de tal posesión, pueden percibir suficientemente la locura de la muchedumbre, así como que no hay nada sano —por así decirlo— en la actividad política... (Pl., *Rep.*, VI, 496 c)⁸⁶

En este fragmento, se nos da un nuevo dato: nadie, o prácticamente nadie más, a excepción de Sócrates, la tiene. También, igual que en *Apología* 31 c, le advierte de que la actividad política no es buena.

El siguiente testimonio, presente en *Eutidemo*, dice así:

...precisamente, no sólo estuve muy atento, sino que recuerdo bien lo sucedido e intentaré relatarte todo desde el comienzo. Fue obra de algún Dios que estuviese por casualidad, sentado allí donde me viste, en el vestuario del gimnasio, completamente solo y pensando ya en irme. He aquí cuando me disponía a hacerlo, apareció la consabida señal demoníaca. (Pl., *Euthd.*, 272 e)⁸⁷

Este fragmento ocurre en una conversación con Critón. Sócrates narra que estaba por irse del gimnasio, cuando la señal demoníaca se manifestó impidiendo que se fuera, haciendo que pudiese conocer y conversar con Eutidemo y Dionisodoro, su hermano.

⁸⁶ Τὸ δ' ἡμέτερον οὐκ ἄξιον λέγειν, τὸ δαιμόνιον σημεῖον· ἢ γάρ ποῦ τι ἀλλῶ ἢ οὐδενὶ τῶν ἐμπροσθεν γέγονεν. καὶ τούτων δὴ τῶν ὀλίγων οἱ γενόμενοι καὶ γευσάμενοι ὡς ἡδὺ καὶ μακάριον τὸ κτῆμα, καὶ τῶν πολλῶν αὐτῶν ἰκανῶς ἰδόντες τὴν μανίαν, καὶ ὅτι οὐδεὶς οὐδὲν ὑγιὲς ὡς ἔπος εἰπεῖν περὶ τὰ τῶν πόλεων πράττει... (Pl., *Rep.*, VI, 496 c) Por parte de Pabón & Fernández-Galiano es: “Y no vale la pena de hablar de mi caso, pues son muy pocos o ninguno aquellos otros a quienes se les ha aparecido antes que a mí la señal demoníaca. Pues bien, quien pertenece a este pequeño grupo y ha gustado la dulzura y felicidad de un bien semejante y ve, en cambio, con suficiente claridad que la multitud está loca y que nadie o casi nadie hace nada juicioso en política y que no hay ningún aliado con el que pueda uno acudir en defensa de la justicia sin exponerse por ello a morir antes de haber prestado ningún servicio a la ciudad ni a sus amigos, con muerte inútil para sí mismo y para los demás, como la de un hombre que ha caído entre bestias feroces, se negara a participar en sus fechorías sin ser capaz tampoco de defenderse contra los furiosos de todas ellas...” (Pl., *Rep.*, VI, 496 c)

⁸⁷ Οὐκ ἂν φθάνοις ἀκούων· ὡς οὐκ ἂν ἔχοιμί γε εἰπεῖν ὅτι οὐ προσεῖχον τὸν νοῦν αὐτοῖν, ἀλλὰ πάνυ καὶ προσεῖχον καὶ μέμνημαι, καὶ σοὶ πειράσομαι ἐξ ἀρχῆς ἅπαντα διηγήσασθαι. κατὰ θεὸν γάρ τινα ἔτυχον καθήμενος ἐνταῦθα, οὐπερ σύ με εἶδες, ἐν τῷ ἀποδυτηρίῳ μόνος, καὶ ἤδη ἐν νῶ εἶχον ἀναστῆναι· ἀνισταμένου δέ μου ἐγένετο τὸ εἰωθὸς σημεῖον τὸ δαιμόνιον. (Pl., *Euthd.*, 272 e) Schmidt Osmanczik, por su parte, traduce el fragmento así: “...porque no podría decir que no les haya prestado atención, sino mucha atención les he prestado; me acuerdo {bien} y trataré de contarte todo desde un principio. Por algún azar divino estaba yo sentado ahí donde tu me viste; estaba solo en el vestidor y justo me estaba levantando; al hacerlo se me presentó el signo acostumbrado, el *daimonion*” (Pl., *Euthd.*, 272 e).

La última aparición se recoge en *Teeteto* y dice así:

Cuando vuelven rogando estar de nuevo conmigo y haciendo cosas extraordinarias para conseguirlo, la señal demoníaca que se me presenta me impide tener trato con algunos, pero me lo permite con otros, y éstos de nuevo vuelven a hacer progresos. (Pl., *Tht.*, 151 a)⁸⁸

En línea similar al testimonio anterior, en este caso, lo demoníaco de Sócrates le impide tener trato con ciertas personas. En este pasaje, García Romero destacaba la relación con el fragmento de *Apología* 31 diciendo: “Sócrates describe esta señal demoníaca como una voz divina, que, cuando se le manifiesta, lo disuade siempre de lo que va a hacer y nunca lo incita” (1988, n. 17, p. 191).

Finalmente, debemos recoger una última aparición en *Eutifrón*, que no es una declaración de Sócrates, sino que nos sirve para conocer que no solo es conocida por Sócrates, sino que sus interlocutores también saben de lo demoníaco de Sócrates. Hablando de la acusación de corromper a los jóvenes por crear nuevos dioses y no creer en los antiguos, Eutifrón responde:

Entiendo, Sócrates, que eso es por lo demoníaco que tú dices que está contigo en cada ocasión. Así pues, en la idea de que tú tratas de hacer innovaciones son las cosas divinas, te ha presentado esta acusación y, para desacreditarte, acude al tribunal, sabiendo que las cosas de esta especie son objeto de descrédito ante la multitud. (Pl., *Euthphr.*, 3 b)⁸⁹

⁸⁸ Οὓς, ὅταν πάλιν ἔλθωσι δεόμενοι τῆς ἐμῆς συνουσίας καὶ θαυμαστὰ δρῶντες, ἐνίοις μὲν τὸ γιγνόμενόν μοι δαιμόνιον ἀποκωλύει συνεῖναι, ἐνίοις δὲ ἔἴ, καὶ πάλιν οὗτοι ἐπιδιδόασιν. (Pl., *Tht.*, 151 a). La traducción de Schmidt-Osmanczik dice así: “...—cuando regresan otra vez, necesitando de mi compañía, y haciendo mucho drama—, la señal demoníaca que se me da, me prohíbe llevarme con ellos; a otros sí se lo permite y éstos nuevamente avanzan.” (Pl., *Tht.*, 151 a) En nota al pie recoge como también se refiere a ello como daímon socrático (2007, n. 9, p. LXV).

⁸⁹ Μανθάνω, ὃ Σώκρατες· ὅτι διὴ σὺ τὸ δαιμόνιον φῆς σαυτῷ ἐκάστοτε γίγνεσθαι. ὡς οὖν καινοτομοῦντός σου περὶ τὰ θεῖα γέγραπται ταύτην τὴν γραφήν, καὶ ὡς διαβαλῶν διὴ ἔρχεται εἰς τὸ δικαστήριον, εἰδὼς ὅτι εὐδιάβολα

A partir de todo esto, es posible sintetizar los elementos importantes.

En diversos pasajes sostiene que solo actúa para impedir, es disuasor, pero nunca proporciona una indicación positiva de lo que debe hacer, tal y como expresa en *Apología*: “siempre me disuade de lo que voy a hacer, jamás me incita” (*Ap.*, 31 d). Consecuentemente, su silencio indicaba, indirectamente, aprobación.

Tampoco influye la importancia de las acciones, pues puede manifestarse ante lo más valioso como la vida, dado que la muerte es el peor mal (*Ap.*, 40 a), como para alejar a Sócrates de la política (*Ap.*, 31 c y *Rep.*, VI, 496 c) o para cosas más banales como impedir que se vaya de un lugar (*Phdr.*, 242 b y *Euthdt.*, 272 e) o se junte con determinadas personas (*Tht.*, 151 a). Sobre este último uso, Gomperz arguye que Platón podía recurrir la voz demoníaca para “justificar procesos en sí insignificantes”, de manera que Sócrates cambiaba el rumbo de su acción por la aparición del signo demoníaco y relataba que estaba enviada por la divinidad para posibilitar su explicación y para remarcar que tenía un efecto positivo para él (2000, pp. 102 y 103). Esto nos permite exponer la asiduidad de su aparición, pues Sócrates la presenta como «εἰωθὸς», es decir, «consabida», «habitual» o que «suele» aparecerse (*Ap.*, 40 a; *Phdr.*, 242 b; *Euthdt.*, 272 e).

Para caracterizarlo, aunque la señal demoníaca interviniese con carácter prohibitorio y pueda interpretarse que era una forma de lo divino de protegerlo, es esencial remarcar que las decisiones siempre están imputadas a la parte racional del hombre. Por eso, la aparición inhibitoria de lo demoníaco preserva la responsabilidad individual (Timotin, 2012, p. 60). De esta forma, aunque tenga la función de avisar, no desvela los caminos del hombre, sino que

τὰ τοιαῦτα πρὸς τοὺς πολλούς. (Pl., *Euthphr.*, 3 a) La cita completa de Míguez es: “Lo comprendo, Sócrates; y creo que se refiere a esa voz interior que tú dices se deja oír en ti en toda ocasión. El infiere de ahí que verificas innovaciones en cuanto a lo divino, de donde toma cuerpo su acusación. Y viene ante el tribunal para calumniarte con el convencimiento de que tales cosas se prestan a malas interpretaciones entre el vulgo” (Pl., *Euthphr.*, 3 b). Remarca, además, que la «voz interior» que es “la divinidad y, sobre todo, el genio o voz interior que guiaba a Sócrates en los momentos decisivos de su vida” (1963, n. 3, p. 38).

cada uno debe descubrirlos (Rodríguez Moreno, 1993b, p. 113). Este podría ser también el motivo que lleva a Piat a afirmar que “el «signo demónico» solo interviene cuando la mente humana no puede resolver las cuestiones por sus propios medios,” (1912, p. 219)⁹⁰ en el sentido de tomar una mala decisión.

Con todo esto, podemos decir que la intervención de lo demónico aconsejaba, guiaba, a Sócrates para que fuese capaz de “llegar al bien, a la felicidad eudemónica” (Camarero, 1968, p. 31). Si recordamos los juegos de palabras empleados por Platón (*Ti.*, 90 a y *Lg.*, III, 694 d), *eudaimonía* proviene de la raíz «εύ-» que significa «bien», «bueno» o «correcto», «δαίμων» traducido como «espíritu», «genio» o «carácter» y el sufijo de cualidad «-ια». Por eso, además de la traducción habitual de «felicidad», *εὐδαιμονία* también significa «con buen espíritu». Uniendo todo, parece desvelarse el sentido de que Sócrates cuente con algo demónico (*τὸ δαιμόνιον*) que le guía para alcanzar la *eudaimonía* (*εὐδαιμονία*).

Sobre su origen, Sócrates explica que proviene de inspiración divina, que es dado por un dios, recordando su calificación como «algo divino y demónico» (*Ap.*, 31 c). De esta forma, actúa de intermediario (*μεταξύ*) entre los dioses y el hombre.

Después, debemos indagar en estas «manifestaciones». Lo habitual era que Sócrates se refiriese a ello como una «voz», «φωνήν», (*Ap.*, 31 c; 40 a; *Phdr.*, 242 b). Si bien, en otras tantas (*Ap.*, 40 a; 41 a; *Phdr.*, 242 b; *Rep.*, VI, 496 c; *Euthd.*, 272 e; *Tht.*, 151 a) emplea «σημεῖον», esto es, «señal» o «signo». Sobre la alteridad entre una y otra, Vinkesteijn sugiere que el uso de *σημεῖον* implica connotaciones visuales (2022, n. 17, p. 214). En la misma línea, Timotin recoge una posible ambigüedad lingüística, que une esta cuestión con el tema de su naturaleza. Para hablar de lo demónico de Sócrates, como hemos recogido, puede aparecer «*τὸ δαιμόνιον σημεῖον*», pero también solo «*τὸ δαιμόνιον*», como una forma elíptica de la anterior,

⁹⁰ Traducción propia. La cita original es: “...le «signe démonique» n'intervenait que dans les questions que l'esprit humain est impuissant à résoudre par ses propres forces” (Piat, 1912, p. 219).

haciendo que se interprete como «divinidad» o «lo divino», en un sentido indeterminado. Si bien, concluye que es algo poco probable porque ocurre demasiadas veces. También recoge la propuesta de Joyal, para quien esta indeterminación puede deberse al deseo de Platón de no desvelar la naturaleza de la señal demónica para no acabar de sentenciar a Sócrates por introducir nuevas divinidades (2012, pp. 53 y 54). Esto iría en línea con la idea de Camarero de que, por cómo se desarrolla la defensa de Sócrates contra la acusación de Meleto, lo demónico de Sócrates no puede equipararse a un dios personal que sí constituyese una nueva divinidad (1968, p. 27). Del mismo modo, para Gómez Robledo: “No cabe dudar de su carácter divino, pero sin referirlo a ningún dios en concreto” (1988, p. 131).

A continuación, hemos de examinar la relación entre lo demónico de Sócrates y su vocación filosófica, pues va a ser factor clave, aunque constituye una primera parte que se completará más adelante en la identificación de Eros y Sócrates.

Los expertos coinciden en remarcar la importancia de la estrecha relación entre lo demónico y la práctica de la filosofía (Destrée en Timotin, 2012, n. 58, p. 55; Timotin, 2012, p. 55; Rodríguez Moreno, 1993, p. 105). Se toma la actuación de la señal demónica como inhibidora de que Sócrates participe en la vida política (*Ap.*, 31 c y *Rep.*, VI, 496 c) como una directriz para encaminarse por una vida filosófica. Con palabras de Vinkesteijn: “Por lo visto, su signo demónico se aseguró de que no arruinara precozmente su potencial vida filosófica convirtiéndose en políticamente activo” (2022, p. 212).⁹¹

Además, que nadie más a excepción de Sócrates tenga experiencia de lo demónico (*Rep.*, VI, 496 c), convierte a Sócrates en modelo de vida filosófica: “Sócrates es el arquetipo, el paradigma” (Vinkesteijn, 2022, p. 217).⁹² Sócrates estaba seguro de su unicidad en la

⁹¹ Traducción propia. La cita original es: “Apparently, his daimonic sign made sure that he did not ruin his potentially philosophical life prematurely by becoming politically active” (Vinkesteijn, 2022, p. 212).

⁹² Traducción propia. La cita original es: “Socrates is the archetype, the paradigm” (Vinkesteijn, 2022, p. 217).

vivencia de lo demónico, siendo el precursor de la individualización de los *dáimones* (Tovar, 1984, p. 271) y “nos equivocáramos del todo si redujéramos lo demónico socrático a un custodio persona como el que puede tener cualquier humano como el que puede tener cualquier humano” (1984, p. 264).

Si permanecemos en este cometido filosófico de la vida de Sócrates, cuando concluye que la muerte no es un mal (*Ap.*, 40 a), por la ausencia de intervención del signo demónico, no está afirmando que la muerte, en general, sea mejor que la vida, sino que su muerte, en su caso concreto es “consecuencia intrínseca de su compromiso con la vida filosófica” (Vinkesteyjn, 2022, p. 213).⁹³ Timotin arguye que Sócrates hace una interpretación racional de las intervenciones prohibitivas. “Pero, ¿de qué tipo de racionalidad estamos hablando? La decisión de Sócrates de aceptar la muerte como un bien es razonable, ya que se basa en una opción intelectual practicada desde hace mucho tiempo” (2012, pp. 56 y 57).⁹⁴ De hecho, Tovar señala que “el demon tiene una existencia comprobada precisamente por no haber impedido la muerte de Sócrates” (1984, p. 273).

A pesar de esto, es posible una interpretación de los sentidos demónicos en Platón que tienda un puente entre el demon particular elegido por alma de cada hombre (*Phd.*, 107 c), la parte demónica del hombre identificada con el alma racional (*Ti.*, 90 a) y lo demónico de Sócrates como ejemplo paradigmático de actuación. Aunque para unir todos los elementos, es necesario llegar a la caracterización de Eros-Sócrates.

⁹³ Traducción propia. La cita original es: “the inherent consequence of his commitment to the philosophical life” (Vinkesteyjn, 2022, p. 213).

⁹⁴ Traducción propia. La cita original es: “Mais de quel type de rationalité s’agit-il? Il semble en effet qu’il faille opérer dans ce contexte une distinction essentielle entre «raisonnable» et «démontrable»: la décision de Socrate d’accepter la mort comme un bien est raisonnable, puisqu’elle est fondée sur une option intellectuelle mise en pratique depuis longtemps. (Timotin, 2012, pp. 56 y 57)

Interpretaciones de lo demónico de Sócrates

Lo demónico de Sócrates ha sido altamente y de las más diversas formas interpretado, dando lugar a mucha literatura académica. Por eso, vamos a recorrer las interpretaciones principales, así como sus argumentos a favor y en contra, para dirigirnos hacia la nuestra.

Una primera opción es una interpretación psicopática originada en los ataques catalépticos de Sócrates. Algunos de los expertos que han defendido esta postura son Leluy y Despine. Si bien, Piat la rechaza argumentando que los ataques catalépticos ocurrirían igual al realizar una acción positiva que al cometer un error. Además, aunque haya testimonio de posibles episodios de catalepsia (*Smp.* 220 c), no hay confirmación de la patología, siendo solo acontecimientos que demuestran su gran capacidad de concentración para la meditación reflexiva. Camarero rechaza esta postura porque “las intervenciones demónicas se nos citan en circunstancias de plena tranquilidad de espíritu” (1968, p. 38) y Gómez Robledo porque no hay motivos para dudar de su salud mental (1988, p. 134). Con todo ello, podemos concluir con las palabras de Piat que “hay muchas posibilidades de que el demon de la catalepsia nunca existiera” (1912, p. 222).⁹⁵

La segunda opción, defendida por Egger o Fouillée, sería que constituyese la voz de la conciencia moral. Camarero considera que la voz de la conciencia es una voz interior y como fenómeno de apariencia de impersonalidad sería una especie de «otro yo» que controla lo que piensa, dice o hace. Con ello, la voz de la conciencia moral tiene como fin el deber y que no se dirige a acciones del futuro, solo del pasado (1968, p. 31). Woodhead (citado en Rodríguez Moreno, 1993, p. 105) y Gómez Robledo (1988, p. 134) presentan dos razones para rebatirlo. Primero, la intervención de lo demónico solo es prohibitiva, mientras que si fuese la voz de la

⁹⁵ Traducción propia. La cita original es “...il y a des chances sérieuses pour que «le démon» de la catalepsie n'ait jamais existe” (Piat, 1912, p. 222).

conciencia también podría ejecutar mandatos. Segundo, la conciencia moral justificaría racionalmente su postura, mientras que lo demónico de Sócrates es racionalmente inexplicable.

Por su parte, Gomperz, después de rechazar que sea un trato constante con la divinidad ni la voz de la conciencia (2000, p. 102) lanza como conjetura, imposible de afirmar con seguridad, que sea una expresión de procesos (2000, p. 103). En cambio, Nestle considera que “la expresión de una absoluta seguridad instintiva frente a cosas que le son esencialmente extrañas y acciones incompatibles con su ser” (2010, p. 200).

Para Tovar, las interpretaciones de lo demónico como una especie de tacto moral innato (Zeller), un aspecto de lo divino (Stenzel), una «ilusión de óptica psicológica» (Stapfer) o una manifestación psicopatológica (Lelut), “demuestran su radical incapacidad para comprender el valor religioso de la relación de Sócrates con lo demónico” (Tovar, 1984, p. 270). De hecho, “sería el mayor de los errores incurrir en una interpretación racionalista, y negar sencillamente la existencia del demon” (Tovar, 1984, p. 273).

Para sustentar nuestra hipótesis, no podemos negar la importancia de la religión, dado el mero origen y desarrollo del término. Por ejemplo, Tovar concluye que “toda interpretación que borre el carácter religioso de lo demónico socrático se equivoca sobre el mismo centro de la cuestión” (1984, p. 275). Por su parte, Camarero también reconoce la importancia de la religión, pues cree que la degradación o negación de testimonio socrático sobre lo demónico se debe a prejuicios residuales supersticiosos del mundo griego (1968, p. 37). Afirma, siguiendo a Maier que la clave para entender lo demónico de Sócrates es la interpretación religiosa para la felicidad, misión y sentido vital de Sócrates (1968, p. 39). Concluye que, en Sócrates, lo demónico adquiere una singular objetivación ‘racional’ y ‘mística religiosa’ (1968, p. 51).

Siguiendo estos argumentos, parece reducirse lo demónico de Sócrates a una experiencia religiosa, fruto de la época, como hace Piat: “Sócrates, viviendo en una época en que se sabía poco acerca de las leyes de la naturaleza y con una imaginación exaltada por el sentimiento religioso, atribuía todas sus inspiraciones instintivas a la Providencia, y las llamaba voces divinas” (1912, p. 218).⁹⁶ Concluye, con ello, que lo demónico en Sócrates “era la palabra misma del gran Dios [...] era la forma interior y personal que la Providencia tomaba a su respecto” (1912, p. 220).⁹⁷ Sin embargo, debemos preguntarnos si esto no es una salida fácil y rápida para no preguntarnos por el valor filosófico que atribuyen Sócrates (y Platón) a las figuras religiosas, del mismo modo que lo hacen con los mitos y las imágenes.

Por su parte, Rodríguez Moreno expresa que lo demónico de Sócrates es “una voz procedente del ámbito⁹⁸ demónico, que no hay que entender como un dios propio, sino más bien como una experiencia persona e irracional, una inspiración divina, que siempre le va a conferir una salida exitosa” (1993a, p. 78). Con términos similares expresa Camarero que Sócrates considera limitado el saber racional y aún más, arguye que el racionalismo puro y exclusivo es peligroso. Por ello, dice: “Sócrates se halla íntimamente en contacto con la corriente irracional, instintiva, oscura, misteriosa y profunda en que está enraizada la vida cultural griega y que ha fecundado sus creaciones” (Camarero, 1968, p. 23). Sin embargo, no podemos estar de acuerdo en atribuir a lo demónico de Sócrates la calificación de irracional. Es posible vislumbrar una nueva interpretación por la cual no se trata de irracionalidad causada por la situación religiosa de la época, sino un nuevo modo de racionalidad que nos dirija hacia el cometido filosófico. Vinkesteyn nos acercaría a esta comprensión al decir que Sócrates eligió

⁹⁶ Traducción propia. La cita original es: “Socrate, vivant à une époque encore peu instruite des lois de la nature et ayant l’imagination exaltée par le sentiment religieux, attribua à la Providence toutes ses inspirations instinctives, et les appela des voix divines.” (Piat, 1912, p. 218)

⁹⁷ Traducción propia. La cita original es: “Pour lui, «la voix», c’était la parole même du grand Dieu [...] pour Socrate, la forme intérieure et personnelle que la Providence revêtait à son égard” (Piat, 1912, p. 222).

⁹⁸ Considero que el texto original tiene una errata por la aparición de un «do», bien sería “procedente del ámbito de lo demónico” o “procedente del ámbito demónico”.

un modelo de vida filosófico y el guardián de este modelo es lo demónico⁹⁹ que se manifiesta en él. Su conclusión dice así:

[Sócrates] está guiado por algo menos elaborado, menos determinado, anterior al guardián del modelo de vida filosófica, porque su vida es la constitución misma de su modelo. Le acompaña un vago algo demónico que le pertenece singularmente, y que puede convertirse en el demon de la vida filosófica después de él, porque ha mostrado el camino a los jóvenes que ahora pueden llegar a ser filósofos como él. (Vinkesteijn, 2022, p. 217)¹⁰⁰

Si bien, cabe matizar que, aunque lo demónico de Sócrates, como ser interior independiente, le guía, no se identifica con su carácter o destino, siendo el hombre quien debe descubrir sus caminos por medio de la razón (Rodríguez Moreno, 1993b, pp. 104 y 113).

Lo que es innegable es que lo demónico de Sócrates es una interiorización de lo demónico que conecta al hombre con lo divino, tal y como expresa Camarero (1968, p. 32), pero en la medida en que el demon se equipara al alma racional (*Ti.*, 90 a), hemos de interpretarlo como un paso previo que propicia la consecución del conocimiento. Timotin parece apuntar al mismo sitio al afirmar que lo demónico de Sócrates (y Eros como demon; que veremos más adelante) es coherente con el estatuto intermediario de las realidades sobre las que tratan, en la medida en que el «mito» asegura el paso hasta lo inteligible, preparando el acceso a la realidad verdadera (2012, p. 66). Tovar afirma que “Sócrates no se entregaba a lo irracional directamente, sino que buscaba un intermediario” (1984, p. 268), pero salvando la

⁹⁹ En la cita original, Vinkesteijn dice lo siguiente: “[Socrates] chose a philosophical life-model, and it is the guardian of this model, it is his daimon” (Vinkesteijn, 2022, p. 217). No obstante, ante esta afirmación el mismo se da cuenta de haber empleado «daimon», pues es consciente de la diferencia entre δαίμων y δαίμόνιον, por lo que en la traducción optamos por usar «lo demónico».

¹⁰⁰ Traducción propia. La versión original es: “[Socrates] is guided by something that is still less elaborated, by something less determined that precedes the guardian of the philosophical life-model, because his life is the very constitution of his model. He is accompanied by a vague daimonic something that belongs to him uniquely, and that can become the daimon of the philosophical life after him, because he has shown the way to those youngsters who can now become philosophers like him.” (Vinkesteijn, 2022, p. 217).

cuestión de la irracionalidad, pues afirmamos que constituye otra forma de razón, coincidimos en considerar a lo demónico como un símbolo, una herramienta, intermediario entre el hombre y el conocimiento. Igual que para Timotin, lo demónico sería un «mito»; denotado de una nueva interpretación, que nos ayuda en el ascenso dialéctico platónico hasta el conocimiento del Bien.

Hasta ahora, tenemos todos los elementos, a falta de uno, que completará nuestra tesis acerca de los sentidos de lo demónico en Platón. Si bien, antes de abordar la última arista, hemos de hacer otra unión a partir de lo demónico de Sócrates y el arte adivinatorio, concretamente, el pasaje de *Fedón* 84 e¹⁰¹, para lo cual partimos de las palabras de Timotin: “Gracias al signo demoniaco, Sócrates comprende que «el alma también tiene poder adivinatorio»” (2012, p. 59).¹⁰² En ese fragmento, Sócrates, como seguidor de Apolo, hace suyo el arte adivinatorio de los cisnes. Cabe destacar que la situación de canto de los cisnes, que los hombres no comprenden y confunden con lamentos, es ante la muerte, cuando “están a punto de marcharse hacia el dios del que son servidores”. Esto es, para Sócrates, muestra de alegría por su vida vivida y muestra de comprender que aceptan su destino. Es aquí donde Sócrates afirma: “en no peor manera que ellos poseo el don de la adivinación que procede de mi dueño, así que tampoco estoy más desanimado que éstos al dejar la vida” (Pl., *Phd.*, 84 e). Entonces, con todo lo visto sobre lo demónico de Sócrates, no es difícil vincular este pasaje con el hecho de que Sócrates, ante el silencio de la voz demónica, en *Apología*, acepte que la muerte es un

¹⁰¹ El pasaje dice así: “Además, según parece, os da la impresión de que en mi arte adivinatoria soy inferior a los cisnes, que en cuanto perciben que han de morir, aun cantando ya en su vida anterior, entonces entonan sus más intensos y bellos cantos, de contentos que están a punto de marcharse hacia el dios del que son servidores. Mas los humanos, por su propio miedo ante la muerte, se engañan ahí a propósito de los cisnes, ya que dicen que éstos rompen a cantar en lamentos fúnebres de muerte por la pena, y no reflexionan que ninguna ave canta cuando siente hambre o frío o se duele de cualquier otro pesar, ni siquiera el ruiseñor o la golondrina o la abubilla, de quienes se afirma que cantan lamentándose de pena. Sin embargo, a mí no me parece que ellos canten al apenarse, ni tampoco los cisnes, sino que antes pienso que, como son de Apolo, son adivinos y, como conocen de antemano las venturas del Hades, cantan y se regocijan mucho más en ese día que en todo el tiempo pasado. Conque también yo me tengo por compañero de esclavitud de los cisnes y consagrado al mismo dios, y en no peor manera que ellos poseo el don de la adivinación que procede de mi dueño, así que tampoco estoy más desanimado que éstos al dejar la vida.” (Pl., *Phd.*, 84 e) Ver las páginas 21 y 22.

¹⁰² Traducción propia. La cita original es: “Grâce au signe démonique, Socrate comprend que «l’âme aussi a bien un pouvoir divinatoire»” (Timotin, 2012, p. 59).

bien. Por ello, su discurso, paralelo al canto de los cisnes, y poseer el don de la adivinación por medio de lo demónico, clama que acepta, igual que los cisnes, dejar la vida.

Sexto sentido: Eros como gran demon

El siguiente sentido de lo demónico se materializa en Eros, en su descripción como «gran demon» perteneciente al *Banquete*. No obstante, en *Fedro*, lo demónico de Sócrates le avisa de que debe volver para hacer un nuevo elogio de Eros, pues el anterior no había sido satisfactorio (Pl., *Phr.*, 242 e). Por tanto, podemos usar este pasaje como vínculo entre ambos sentidos de lo demónico.

Caracterización de Eros

En el *Banquete*, Erixímaco propone hacer un encomio a Eros, pues nadie se ha atrevido hasta entonces. Propone que cada uno de los presentes haga un discurso, lo más bonito que pueda de elogio a Eros (*Smp.*, 177 b). Sócrates acepta la propuesta y da paso del siguiente modo: “Comience, pues, Fedro con buena fortuna y haga su encomio a Eros” (*Smp.*, 177 e). No es el objetivo de este trabajo recoger los discursos de todos los participantes¹⁰³, estos son: Fedro (178 a – 180 b), Pausanias (180 c – 185 c), Erixímaco (185 e – 188 e), Aristófanes (189 c – 193 e), Agatón (194 e – 197 e), Sócrates (198 a – 213 d) y Alcibíades; que hace un discurso sobre Sócrates (215 a – 222 b).

Cuando llega el turno de Sócrates adopta una postura diferente a la del resto de oradores. Si bien, el discurso no es de Sócrates como tal, sino que cuenta “el discurso sobre Eros que oí un día de labios de una mujer de Mantinea, Diotima, que era sabia en éstas y otras muchas cosas” (*Smp.*, 202 d). Sócrates, partía de dos afirmaciones contradictorias, pues había dicho que Eros no era ni bello ni bueno, pero también que Eros era un gran dios (μέγας θεός) de las cosas bellas. Diotima refutaba las palabras de Sócrates, lo que le llevaba a preguntarse si,

¹⁰³ Para ello puede verse: Jaeger, W. (1996). VIII. El simposio. Eros. En W. Jaeger, *Paideia* (págs. 565-588). Madrid: FCE.

entonces, Eros era feo y malo. Aquí, el discurso de Diotima pasa por sostener que no todos los pares opuestos de adjetivos implican que, si no se es un extremo, se es el otro, sino que existe algo intermedio (μεταξύ). Entonces, si entre bello y feo hay algo intermedio, lo mismo ocurre con sabio e ignorante. Además, si todos los dioses, por su naturaleza de dioses, son buenos y bellos, no es posible que esté carente de algo de eso. Jaeger enfatiza como Eros aspira a la belleza, pero “todo *eros* representa un anhelo de algo, que es algo que no se tiene y que se apetece tener” (1996, p. 578), por lo que no puede ser bello, sino necesitado de belleza. De hecho, la respuesta de Diotima a Sócrates es: “Pero en relación con Eros al menos has reconocido que, por carecer de cosas buenas y bellas, desea precisamente eso mismo de lo que está falto” (*Smp.*, 202 d).

Por tanto, la pregunta es, ¿qué es Eros?, pues, igual que antes, “algo intermedio entre lo mortal y lo inmortal” (*Pl.*, *Smp.*, 202 d).¹⁰⁴ Dice Diotima: “Un gran demon, Sócrates. Pues todo lo demónico está entre la divinidad y lo mortal” (*Pl.*, *Smp.*, 203 d).¹⁰⁵ Tras esto, Sócrates pregunta por las funciones de Eros, a lo que Diotima responde:

Interpreta y comunica a los dioses las cosas de los hombres y a los hombres las de los dioses, súplicas y sacrificios de los unos y de los otros órdenes y recompensas por los sacrificios. Al estar en medio de unos y otros llena el espacio entre ambos, de suerte que el todo queda unido consigo mismo como un continuo. A través de él funciona toda la adivinación y el arte de los sacerdotes relativa tanto a los sacrificios como a los ritos, ensalmos, toda clase de mántica y la magia. La divinidad no tiene contacto con el hombre, sino que es a través de este demon como se produce todo contacto y diálogo entre dioses y hombres, tanto como si están despiertos como si están durmiendo. Y así,

¹⁰⁴ ...μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου (*Smp.*, 202 d). “Algo entre mortal e inmortal” es la traducción de Molina Jiménez.

¹⁰⁵ Δαίμων μέγας, ὃ Σώκρατες· καὶ γὰρ πᾶν τὸ δαιμόνιον μεταξύ ἐστὶ θεοῦ τε καὶ θνητοῦ (*Smp.*, 202 d). La traducción de Molina Jiménez es: “Un gran daimon, Sócrates. Pues todo lo demónico está entre lo divino y lo mortal” (*Smp.*, 202 d).

el que es sabio en tales materias es un hombre demónico, mientras que el que lo es en cualquier otra cosa, ya sea en las artes o en los trabajos manuales, es un simple artesano.

Estos démones, en efecto, son numerosos y de todas clases, y uno de ellos es también Eros. (Pl., *Smp.*, 202 e y ss.)¹⁰⁶

Luego, se expone el mito sobre el nacimiento de Eros: “Eros, hijo de Poros y Penía, nace bajo el auspicio de Afrodita, de ahí que sea un eterno amante de la belleza. Ambos padres lo dotan de sus características” (Hermoso Félix, 2018, p. 120). Entonces, la naturaleza de Eros (φύσις τοῦ δαίμονος) está determinada por haber sido engendrado en el seno de Afrodita y la naturaleza de sus padres. “Eros es la síntesis de estas naturalezas opuestas: tendencia a adquirir el Bien que le falta, pero que desea ardientemente, en todos los sentidos y a todos los niveles” (Reale, 204, p. 38).

Primero de todo, como demon, Diotima ya lo ha definido como un ser intermedio entre lo divino y lo humano y lo repite con estas palabras: “No es por naturaleza ni inmortal ni mortal” (Pl., *Smp.*, 203 d). Después, por ser Afrodita bella, Eros es amante de lo bello. Por los rasgos de su padre, Poros, Eros está al acecho de lo bello y ávido de conocimiento, pero, por la naturaleza de su madre, Penía, siempre está en la indigencia y la ignorancia. Así, Eros está:

¹⁰⁶ Ἑρμηνεῖον καὶ διαπορθμεῖον θεοῖς τὰ παρ’ ἀνθρώπων καὶ ἀνθρώποις τὰ παρὰ θεῶν, τῶν μὲν τὰς δεήσεις καὶ θυσίας, τῶν δὲ τὰς ἐπιτάξεις τε καὶ ἀμοιβὰς τῶν θυσιῶν, ἐν μέσῳ δὲ ὄν ἀμφοτέρων συμπληροῖ, ὥστε τὸ πᾶν αὐτὸ αὐτῷ συνδεδέσθαι. διὰ τούτου καὶ ἡ μαντικὴ πᾶσα χωρεῖ καὶ ἡ τῶν ἱερέων τέχνη τῶν τε περὶ τὰς θυσίας καὶ τελετὰς καὶ τὰς ἐπιδὰς καὶ τὴν μαντείαν πᾶσαν καὶ γοητείαν. θεὸς δὲ ἀνθρώπων οὐ μείγνυται, ἀλλὰ διὰ τούτου πᾶσά ἐστιν ἡ ὁμιλία καὶ ἡ διάλεκτος θεοῖς πρὸς ἀνθρώπους, καὶ ἐγγηγοροῦσι καὶ καθεύδουσι· καὶ ὁ μὲν περὶ τὰ τοιαῦτα σοφὸς δαιμόνιος ἀνὴρ, ὁ δὲ ἄλλο τι σοφὸς ὢν ἢ περὶ τέχνας ἢ χειρουργίας τινὰς βάνασος. οὗτοι δὲ οἱ δαίμονες πολλοὶ καὶ παντοδαποὶ εἰσιν, εἷς δὲ τούτων ἐστὶ καὶ ὁ Ἔρως. (Pl., *Smp.*, 202 e) Molina Jiménez traduce el fragmento como: “Interpreta y transmite a los dioses las cosas de los hombres y a los hombres las de los dioses: los ruegos y sacrificios de los unos; las órdenes y las reacciones ante los sacrificios de los otros. Al estar en medio llena por completo el vacío entre ambos, de modo que este todo queda unido en sí mismo. A través de él fluye todo el arte profético y la técnica de los sacerdotes sobre los sacrificios, ceremonias, conjuros y toda la adivinación y la magia. Los dioses no se mezclan con los seres humanos, sino que, por medio de él, se relacionan y dialogan dioses con hombres, tanto despiertos como en sueños. El que es un experto en tales cosas es un hombre demónico, mientras que el que es experto en otras, en artes, o en algunas labores manuales, es un artesano. Estos dáimones, en fin, son numerosos y heterogéneos; Eros también es uno de ellos.” (Pl., *Smp.*, 202 e)

En el medio de la sabiduría y la ignorancia. Pues la cosa es como sigue: ninguno de los dioses ama la sabiduría ni desea ser sabio, porque ya lo es, como tampoco ama la sabiduría cualquier otro que sea sabio. Por otro lado, los ignorantes ni aman la sabiduría ni desean hacerse sabios, pues en esto precisamente es la ignorancia una cosa molesta: en que quien no es ni bello, ni bueno, ni inteligente se crea a sí mismo que lo es suficientemente. Así, pues, el que no cree estar necesitado no desea tampoco lo que no cree necesitar. [...] Eros es amor de lo bello, de modo que Eros es necesariamente amante de la sabiduría, y por ser amante de la sabiduría está, por tanto, en medio del sabio y del ignorante. (Pl., *Smp.*, 203 e y ss.)¹⁰⁷

En son de dilucidar la función de Eros, Diotima explica que el hombre, en tanto que amante de la belleza, desea poseer cosas bellas y, quien dice bellas, dice buenas y que, además, lo queremos para siempre. Lo que mueve este deseo es el deseo superior de ser feliz, objetivo común de todos los hombres (*Smp.*, 204 c y ss.).

Anticipando lo que ocurrirá en el discurso de Alcibiades, el relato de Diotima “se aplica al mismo tiempo a Eros, a Sócrates y al filósofo” (Hadot, p. 56), aunque primero hemos de comprender tanto la naturaleza demoníaca de Eros, así como los motivos para darle ese rasgo.

¹⁰⁷ Σοφίας τε αὐ καὶ ἀμαθίας ἐν μέσῳ ἐστίν. ἔχει γὰρ ὧδε. θεῶν οὐδεὶς φιλοσοφεῖ οὐδ' ἐπιθυμεῖ σοφὸς γενέσθαι— ἔστι γάρ—οὐδ' εἴ τις ἄλλος σοφός, οὐ φιλοσοφεῖ. οὐδ' αὖ οἱ ἀμαθεῖς φιλοσοφοῦσιν οὐδ' ἐπιθυμοῦσι σοφοὶ γενέσθαι. αὐτὸ γὰρ τοῦτό ἐστι χαλεπὸν ἀμαθία, τὸ μὴ ὄντα καλὸν κάγαθὸν μηδὲ φρόνιμον δοκεῖν αὐτῷ εἶναι ἰκανόν. οὐκ οὖν ἐπιθυμεῖ ὁ μὴ οἰόμενος ἐνδεὴς εἶναι οὐδ' ἂν μὴ οἴηται ἐπιδεισθαι. [...] ἔστιν γὰρ δὴ τῶν καλλίστων ἡ σοφία, Ἐρως δ' ἐστὶν ἔρως περὶ τὸ καλόν, ὥστε ἀναγκαῖον ἔρωτα φιλόσοφον εἶναι, φιλόσοφον δὲ ὄντα μεταξὺ εἶναι σοφοῦ καὶ ἀμαθοῦς. (Pl., *Smp.*, 203 e y ss.) La traducción de Jiménez Molina es: “[Eros está] en medio de la ignorancia y de la sabiduría. Pues la cosa es así: ningún dios ama la sabiduría ni desea llegar a ser sabio, porque ya lo es, igual que ningún otro sabio desea la sabiduría. Por su parte los ignorantes ni aman la sabiduría ni desean ser sabios, y la ignorancia es muy fastidiosa respecto a lo siguiente: al que no es bello ni bueno ni inteligente, le parece que va sobrado de ello, y, desde luego, el que no piensa que carece de algo no desea aquello de lo que no cree carecer. [...] Eros es amor de lo bello, por fuerza Eros es amante de la sabiduría y, por ser amante de la sabiduría, está entre el sabio y el ignorante.” (Pl., *Smp.*, 203 e y ss.)

Naturaleza demoníaca: Eros y Diotima-Sócrates

Platón, por medio de Diotima, discute la divinidad de Eros, eliminándole el estatus de dios, que había mantenido hasta entonces,¹⁰⁸ tal y como también hace en el *Fedro* al que afirmar, “si Eros es, como es sin duda, un dios o algo divino, no puede ser nada malo” (242 e).¹⁰⁹ Tampoco podemos olvidar que Eros no puede ser un dios porque está en estado de indigencia, no posee las características positivas propias de los dioses. Por tanto, es necesario que sea algo inferior e intermedio, siendo su naturaleza como μεταξύ el motivo por el que se describe a Eros como un «gran demon». De hecho, es clave exponer que “la naturaleza intermedia de Eros es, precisamente, lo que comporta su identificación con el filósofo” (Reale, 2004, p. 191).

Con el atributo de intermediario, recoge elementos de los dos objetos de un par de opuestos. Es decir, toma parte tanto de lo humano como de lo divino, de lo mortal como de lo inmortal, de lo feo como de lo bello, como de ser ignorante y ser sabio. Según Jensen, (citado en Rodríguez Moreno, 1994, pp. 188 y 189) si Eros fuese solo demon, sería un recurso para recoger estas cualidades contrarias y se insertaría en la doctrina demonológica por la cual los démones tienen naturaleza estática y vinculan hombres y dioses, En cambio, Eros en tanto δαίμων-μεταξύ es dinámico, “a causa del parentesco del alma con la esfera divina” (Rodríguez Moreno, 1994, pp. 188 y 189). Si bien, Eros no es solo intermedio, también es mediador. Así, como demon, “tiene un poder extraordinario, el de «mediador» en todos los sentidos. En particular, es mediador entre lo divino y lo humano: es una auténtica *copula mundi* [...] como aquello que conecta las cosas y unifica el todo” (Reale, 2004, pp. 179 y 180).

Reale (2004, p. 181) recoge las afirmaciones platónicas de que el Bien supremo de una ciudad es lo que agrupa y aúna (y el mayor mal es lo que despedaza y convierte en múltiple)

¹⁰⁸ Tanto históricamente en Sófocles o Eurípides (para más sobre este tema ver las páginas 44 y 45 de Timotin (2012). *La démonologie platonicienne. Histoire de la notion de daimôn de Platon aux derniers néoplatoniciens*. Boston: Brill) como en los discursos anteriores.

¹⁰⁹ Εἰ δ' ἔστιν, ὥσπερ οὖν ἔστι, θεὸς ἢ τι θεῖον ὁ Ἔρως, οὐδὲν ἄν κακὸν εἴη (Pl., *Phdr.*, 242 e).

(*Rep.*, V, 462 a) y que el bien es lo que cohesiona y mantiene todo (*Phd.*, 99 c). En el discurso de Diotima se dice que Eros, como demon, “llena el espacio entre ambos [hombres y dioses], de suerte que el todo queda unido consigo mismo como un continuo” (*Smp.*, 202 e).¹¹⁰ Esto nos recuerda a la concepción de los démones por la cual “llenan el vacío, de forma que el Todo tenga unidad y relación” (Camarero, 1968, p. 43).

Una vez explicada la naturaleza demónica de Eros en tanto que intermediario y mediador entre el plano humano y el divino, cabe atender a quien lo presenta: Diotima. La sacerdotisa de Mantinea emplea el lenguaje de los misterios, por lo que sería un ejemplo de la resignificación de mitos y elementos religiosos que ocurre en Platón.

Entonces, debemos preguntarnos por los motivos que llevan a Platón a presentar a Eros por medio, ya no de Sócrates, sino de Diotima. Reale explica que “con la introducción de la máscara de la sacerdotisa Diotima, bajo la cual se oculta la máscara de Sócrates, Platón intenta infundir en el discurso encima altamente religioso, escenificando un auténtico ceremonial de iniciación a los misterios en los distintos estadios” (Reale, 2004, p. 175). Además, hemos de tener en cuenta que una figura importante en los misterios son los sacerdotes.

Con ello, parece lógico suponer que si Eros “sólo puede ser comparado con las entidades demónicas por su naturaleza similar” (Rodríguez Moreno, 1994, p. 188), entonces solo puede ser desvelado por alguien del mismo cariz. Por tanto, parece necesario acudir a una sacerdotisa que intervenga como intermediaria y mediadora, ligando el mundo humano con el divino, que “actúa como portavoz de las ideas de socrático-platónicas sobre Eros δαίμων”

¹¹⁰ Tanto Martínez Hernández (2020, n. 96, p. 247) como Reale (2004, p. 105) ponen de manifiesto la semejanza entre Eros como vínculo (συνδεδέσθαι) y la amistad; por tanto, el amor de los hombres, como nexo de la realidad, presente en *Gorgias* 507 e.

(Ramos Jurado, 1999, p. 86). Por tanto, “era necesario, desde el punto de vista platónico, que para un Eros demónico hubiera una mujer demónica, Diotima de Mantinea” (1999, p. 86).¹¹¹

Después de todo esto, podemos recuperar el relato del *Banquete*, en el que se pasa de Eros demon mediador, al discurso de Alcibíades, donde presenta a Sócrates como hombre demónico, de manera que “en [Sócrates] se encarna el Eros, que es la filosofía misma” (Jaeger, 1996, p. 587).

El discurso de Alcibíades: equiparación entre Sócrates y Eros

El elogio de Alcibíades a Sócrates (*Smp.*, 215 a) comienza calificando a Sócrates de flautista, por su capacidad para la palabra y los discursos. Cuando Alcibíades escucha a Sócrates se le alborota el alma (215 e) y se da cuenta de que está falto de muchas cosas (216 a). Narra como Sócrates ignora la apariencia de los jóvenes bellos y cualquier posesión o privilegio que es alabada por el resto (216 e). Describe las imágenes del interior de Sócrates como divinas, doradas y extremadamente bellas y admirables (216 e) y ahí, cuenta cómo pensaba entregar su belleza a Sócrates para que sucediese lo propio entre amante y amado, pero eso no llegó. Sobre Sócrates, Alcibíades dice:

Tú eres el único digno de convertirse en mi amante y me parece que vacilas en mencionármelo. [...] Nada es más importante que el que yo llegue a ser lo mejor posible y creo que en esto ninguno puede serme colaborador más eficaz que tú. (*Smp.*, 219 c)

Por tanto, Alcibíades trata de conquistar a Sócrates ofreciéndole su belleza física a cambio de su sabiduría para poder ser la mejor versión de sí mismo. Si bien, Sócrates le rechaza porque estaría cambiando verdadera belleza por lo que es bello solo en apariencia (218 e).

¹¹¹ Es interesante recoger también el comentario de Martínez Hernández por el cual toda la sucesión de individuos presentes en la narración del *Banquete* (Sócrates, Aristodemo, Apolodoro, Glaucón, etc.) constituyen “en cierto modo, un *démôn*, un intermediario que actúa desde el dominio de las ideas al dominio de las personas” (1988, pp. 150 y 151).

Tras esto, Alcibíades describe a Sócrates como “un ser verdaderamente demoníaco y maravilloso” (219 c).¹¹² Finalmente, Alcibíades manifiesta que Sócrates puede ser elogiado por muchas y admirables cosas y que no hay ninguno como él, siendo ejemplo que no hay discursos como los suyos (221 c y ss.)

Expuestos los acontecimientos, hemos de indagar en el significado de las palabras de Alcibíades y, particularmente, en la calificación de Sócrates como un hombre demoníaco. La clave es comprender que, en el discurso de Alcibíades, “el elogio de Sócrates constituye un elogio de Eros y, al mismo tiempo, de la filosofía” (Timotin, 2012, p. 41).¹¹³

Si recuperamos el discurso de Diotima, ella define a los hombres demoníacos como aquellos que son sabios en el contacto entre dioses y hombres (203 a) y uno de los démones de esa clase era Eros. Por tanto, si Sócrates es el auténtico hombre demoníaco, debe poseer los mismos rasgos que Eros demon (Reale, 2004, pp. 246 y 247). Tal y como dice Vinkesteijn: “Sócrates es llamado hombre demoníaco por Alcibíades, haciéndose eco de la descripción previa de Diotima del hombre demoníaco como aquel que es sabio acerca de la comunicación entre lo humano y lo divino” (2022, p. 218 y 219).¹¹⁴ Por tanto, igual que los démones, Sócrates también participa de la adivinación, la mántica y la mágica, por medio de lo demoníaco que hay en él. Además, está entre la sabiduría y la ignorancia y en tanto que está falto de sabiduría, desea aquello de lo que carece: conocimiento. Sin embargo, “el no saber de Sócrates vale más que el saber entero de todos los hombres, tiene más poder” (Hermoso Félix, 2018, p. 125), pues es capaz de dirigir a sus interlocutores por el camino dialéctico hasta el conocimiento. De esta

¹¹² [...] τῷ δαίμονίῳ ὡς ἀληθῶς καὶ θαυμαστῷ (*Smp.*, 219 c). Tanto Martínez Hernández como Molina Jiménez traducen la expresión «τῷ δαίμονίῳ ὡς ἀληθῶς» como «verdaderamente divino». Sin embargo, vemos emplea «δαίμονίῳ», por lo que optamos por el adjetivo «demoníaco». Además, aunque no tiene mayor relevancia, difieren para «θαυμαστῷ», pues para Martínez Hernández es «maravilloso» y para Molina Jiménez «admirable».

¹¹³ Traducción propia. La cita original es: “L’ éloge de Socrate représente un éloge d’Éros et en même temps de la philosophie” (Timotin, 2012, p. 41)

¹¹⁴ Traducción propia. La cita original es: “Socrates is called a daimonic man by Alcibiades, echoing Diotima’s previous description of the daimonic man as one who is wise about the communication between the human and the divine” (Vinkesteijn, 2022, p. 218 y 219).

forma, Eros representa la vía de acceso al conocimiento por medio de la Belleza y Sócrates, la vía de la dialéctica. Así, ambos son motor fundamental para el conocimiento y comparten ser intermediarios y mediadores.

Camarero expresa que la calificación de Eros como demon puede ser un motivo para pensar que “quizá para Sócrates «lo demoníaco» comprende toda clase de fuerzas intermedias de enlace con «lo divino» y no tan sólo su «señal inspiradora»” (1968, p. 42).

A continuación, debemos atender a la cuestión de la falta (ἀμάρτημα), pues igual que Alcibiades se da cuenta de su falta (*Smp.*, 216 a), ocurre lo mismo cuando, en *Fedro* (242 b)¹¹⁵, gracias a la señal demoníaca, Sócrates se da cuenta de que su discurso sobre Eros no era adecuado y dice: “Y acabo de darme cuenta, con claridad, de mi falta. Pues, por cierto, compañero, que el alma es algo así como una cierta fuerza adivinatoria. [...] Pero ahora me he dado cuenta de mi falta” (*Pl., Phdr.*, 242 b). Ya habíamos argüido que este pasaje tendía un puente entre lo demoníaco de Sócrates y Eros como demon, pero ahora su importancia aumenta, dado que es la experiencia de la falta lo que posibilita la filosofía para los hombres. Para completar la cuestión de la falta y vincularlo con la sabiduría debemos atender al siguiente:

Muchos, en efecto, me reprochan que siempre pregunto a otros y yo mismo nunca doy ninguna respuesta acerca de nada por mi falta de sabiduría, y es, efectivamente, un justo reproche. La causa de ello es que el dios me obliga a asistir a otros pero a mí me impide engendrar. Así es que no soy sabio en modo alguno, ni he logrado ningún descubrimiento que haya sido engendrado por mi propia alma. Sin embargo, los que tienen trato conmigo, aunque parecen algunos muy ignorantes al principio, en cuanto avanza nuestra relación, todos hacen admirables progresos, si el dios se lo concede como ellos mismos y cualquier otra persona puede ver. Y es evidente que no aprenden

¹¹⁵ Ver página 47.

nunca nada de mí, pues son ellos mismos y por sí mismos los que descubren y engendran muchos bellos pensamientos. No obstante, los responsables del parto somos el dios y yo. (Pl., *Tht.*, 150 c)¹¹⁶

Sócrates hace uso de una metáfora obstétrica para describir su compromiso con la filosofía: “ayuda a los demás a dar a luz a la sabiduría, pero no les proporciona ningún conocimiento por sí mismo” (Vinkesteijn, 2022, pág. 215).¹¹⁷ Por su parte, Eros es anhelo de engendrar en lo bello, pues como Diotima había explicado antes (204 c), las cosas buenas y bellas se desea tenerlas para siempre, añorando el fin de la felicidad. Si bien, esto no se limita al cuerpo, sino también en el alma (*Smp.*, 206 b), así, “todo eros es el anhelo de ayudar al verdadero yo propio a realizarse” (Jaeger, 1996, p. 582), de alcanzar la felicidad.

Es aquí cuando debemos recurrir al sentido de lo demónico por el cual se identifica con la parte racional del alma (*Ti.*, 90 a), pues nuestra alma también está entre lo divino y lo humano (*Phdr.*, 245 c). Por ello, el ser humano es demónico porque pertenecemos tanto a la tierra como al cielo, somos intermediarios. Si unimos todos los elementos, llegamos a la conclusión expresada por Vinkesteijn del siguiente modo: “Platón encontró en su noción de lo demónico

¹¹⁶ Ἄγονός εἰμι σοφίας, καὶ ὅπερ ἤδη πολλοὶ μοι ὠνειδίσαν, ὡς τοὺς μὲν ἄλλους ἐρωτῶ, αὐτὸς δὲ οὐδὲν ἀποφαίνομαι περὶ οὐδενὸς διὰ τὸ μηδὲν ἔχειν σοφόν, ἀληθὲς ὠνειδίζουσιν. τὸ δὲ αἴτιον τούτου τόδε· μαιεύεσθαι με ὁ θεὸς ἀναγκάζει, γεννᾶν δὲ ἀπεκώλυσεν. εἰμὶ δὴ οὖν αὐτὸς μὲν οὐ πάνυ τι σοφός, οὐδέ τί μοι ἔστιν εὖρημα τοιοῦτον γεγονὸς τῆς ἐμῆς ψυχῆς ἔκγονον· οἱ δ' ἐμοὶ συγγιγνόμενοι τὸ μὲν πρῶτον φαίνονται ἐνιοὶ μὲν καὶ πάνυ ἀμαθεῖς, πάντες δὲ προϊούσης τῆς συνουσίας, οἷσπερ ἂν ὁ θεὸς παρεῖκη, θαυμαστὸν ὅσον ἐπιδιδόντες, ὡς αὐτοῖς τε καὶ τοῖς ἄλλοις δοκοῦσι· καὶ τοῦτο ἐναργὲς ὅτι παρ' ἐμοῦ οὐδὲν πώποτε μαθόντες, ἀλλ' αὐτοὶ παρ' αὐτῶν πολλὰ καὶ καλὰ εὐρόντες τε καὶ τεκόντες. τῆς μέντοι μαιείας ὁ θεὸς τε καὶ ἐγὼ αἴτιος. (Pl., *Tht.*, 150 c) La traducción de Schmidt Osmanzic es: “La mayor atracción de este arte [la mayéutica socrática] es que permite experimentar a todo evento si es una imagen falsa, fecunda y verdadera, la que engendra la inteligencia del joven. A mí me ocurre con esto mismo lo que a las comadronas: no soy capaz de engendrar la sabiduría, y de ahí la acusación que me han hecho muchos de que dedico mi tiempo a interrogar a los demás sin que yo mismo me descubra en cosa alguna, por carecer en absoluto de sabiduría, acusación que resulta verdadera. Más la causa indudable es ésta: la divinidad me obliga a este menester con mi prójimo, pero a mí me impide engendrar. Yo mismo, pues, no soy sabio en nada, ni está en mi poder en el de mi alma hacer descubrimiento alguno. Los que se acercan hasta mí semejan de primera intención que son unos completos ignorantes, aunque luego todos ellos, una vez que nuestro trato es más asiduo, y que por consiguiente la divinidad les es más favorable, progresan con maravillosa facilidad, tanto a su vista como a la de los demás. Resulta evidente, sin embargo, que nada han aprendido de mí y que, por el contrario, encuentran y alumbran en sí mismos esos numerosos y hermosos pensamientos. ¡Ah!, pero la causa de tal engendro somos la divinidad y yo mismo.” (Pl., *Tht.*, 150 c)

¹¹⁷ Traducción propia. La cita original es: “He helps others give birth to their wisdom, but does not provide them with any wisdom of his own” (Vinkesteijn, 2022, pág. 215).

una manera de expresar la posición excepcional del ser humano en el cosmos, que es la misma posición que da lugar al asombro que es el principio de toda filosofía” (2022, p. 225).¹¹⁸

Teniendo en cuenta todo lo dicho, debemos recuperar el planteamiento etimológico que hacía Platón (*Cr.*, 398 b), al derivar δαίμων de δαίμονες, que apelaba a los «hombres sabios» y explicando que los hombres buenos, al morir, podían ser llamados, justamente, démones.¹¹⁹ Por ende, el hombre también posee naturaleza demoníaca y “el hombre sabio y virtuoso es el que hace predominar la naturaleza demoníaca por medio de la sabiduría” (Camarero, 1968, p. 45).

¹¹⁸ Vinkesteyn cita el siguiente pasaje: “...pues experimentar eso que llamamos la admiración es muy característico del filósofo. Éste y no otro, efectivamente, es el origen de la filosofía” (*Pl., Tht.*, 155 d).

¹¹⁹ Ver página 33.

Conclusión. Démones como cuidadores de la vida filosófica

En este trabajo se recoge la propuesta sobre una relectura de los démones, concepto tan común como ambiguo y variado en la religiosidad primitiva, en el pensamiento filosófico de Platón. Para ello, hemos de adentrarnos en los textos y la terminología original, pues de dejarnos llevar por las traducciones, este trabajo no habría sido posible. De hecho, ligado al asombro como origen de la filosofía, el germen del tema para este trabajo está en la sensación de sorpresa y extrañeza al leer ciertos pasajes platónicos, haciendo que floreciera la inquietud por el concepto δαίμων.

De esta forma, a partir de una actitud abierta a otro tipo de racionalidad que nos permite interpretar lo demónico en Platón, hemos conseguido una herramienta que nos enlaza con lo trascendental, con lo divino.

Ahora, vamos a unir todas las piezas presentadas: todos los sentidos de lo demónico expuestos, constituyen en uno solo: cuidar que sigamos una vida filosófica.

Un primer sentido corresponde a la herencia anterior, por la cual los démones forman parte del culto de la ciudad ideal en calidad de seres divinos inferiores a los dioses, y su naturaleza es la de ser hijos espurios de los dioses. Hasta aquí, encontraríamos un sentido que nos ubica en la aproximación a los démones como seres intermedios, pues no son tan superiores como los dioses, pero tienen índole divina.

El segundo sentido procede de la conexión etimológica que Platón hace entre δαίμονες y δαήμονες. Esto proviene de la concepción hesiódica de los hombres de oro, que son aquellos excedentes en bondad y belleza, de manera que los hombres buenos son demónicos. La cuestión es que se vincula a los démones con los hombres sabios. Además, ya se ha producido un salto por el que es posible calificar como démones a los hombres, por lo que ya no está

limitado a lo divino, en tanto que, como vamos a ver en el cuarto sentido, en la propia naturaleza del hombre hay algo divino.

El tercer sentido corresponde a los démones guías protectores. Dentro de estos, distinguimos, por un lado, entre los démones escogidos por el hombre y cuya función es que el hombre alcance el destino que ha elegido. Por el otro, los démones son guías que conducen el alma de los fallecidos hasta el Hades y de regreso. Entonces, los démones serían los encargados de orientar a los hombres, tanto en vida para completar el rumbo elegido, como tras la muerte en el tránsito del alma.

El cuarto sentido apela a la identificación del demon con el alma racional. La clave de esta versión es que el alma del hombre tiene una parte divina, que si se cuida correctamente puede participar de lo divino. Aquí, se vincula esta forma de lo demónico con la «ευδαίμονια», es decir, con la felicidad, pues si este demon interior se encuentra en orden, la felicidad es una consecuencia derivada. Además, aparece la noción de «intermediario» y «mediador», pues el alma racional-demon, conecta el hombre con el mundo y la divinidad. A partir de esta caracterización del alma resulta la denominación del hombre como demónico, pues está a caballo entre lo humano y lo divino. Además, la naturaleza originaria de los hombres, dada por los dioses, solo puede ser conseguida por medio de la filosofía.

Recapitulando lo dicho hasta ahora, el punto de partida a los démones era considerarlos seres que conectan el ámbito humano con el divino. Después, el adjetivo «demónico» puede atribuirse a los hombres, a partir de la definición de hombres sabios, y no solo a lo divino, pues la propia naturaleza del hombre tiene cariz divino. Por eso, podemos afirmar que la naturaleza del hombre es demónica. Esto se manifiesta en la equiparación del alma racional con un demon. Sumado a esto, los démones se presentan como guías protectores del alma, por los cuales cuidan que el hombre alcance su destino, tanto en vida, como tras la muerte.

El quinto sentido corresponde a lo demónico de Sócrates, que se manifiesta para hacerle saber a Sócrates que no debe continuar con lo que estaba a punto de hacer. Por el contrario, nunca le indicaba que hacer porque la toma de decisiones siempre está achacada al hombre. Lo esencial es que lo demónico de Sócrates le guiaba para alcanzar la felicidad, tal y como ocurría en el sentido anterior con la parte racional del hombre. Para Sócrates, la felicidad dependía de la filosofía y, consecuentemente, lo demónico le dirige en su cometido filosófico. Sumado a esta interpretación, el argumento de que Sócrates se daba a la irracionalidad porque su método racional no era capaz de obtener respuestas definitivas, no es válido, pues, reivindica el valor de la adivinación y la mántica.

Eros-demon es el sexto y último sentido de lo demónico. Diotima adjudica a Eros el rasgo de «gran demon», porque no cumple las propiedades de los dioses: es intermediario entre lo bueno y lo malo, la sabiduría y la ignorancia y lo inmortal y lo mortal, de manera que conecta la esfera humana con la divina. Es también mediador, por lo que se encarga de unificar el universo. Tras esto, ocurre lo que va a culminar en la unidad de lo demónico que tiene como partes todos los sentidos expuestos.

Alcibiades califica a Sócrates como un hombre demónico y su elogio es tanto a Sócrates como a la filosofía. Si Sócrates es demónico tiene los mismos rasgos que Eros: no es sabio ni ignorante y conecta lo humano con lo divino. Aquí, este paso hacia la trascendencia, debemos equipararlo con la consecución del conocimiento. De manera que tanto lo demónico de Sócrates como Eros-demon, son formas de preparar el acceso al conocimiento, uno por medio de la dialéctica y otro por medio de la Belleza. Sin embargo, la filosofía no puede limitarse a su objetivo teórico, sino que debemos atender a su praxis. El modelo de vida filosófico, en la práctica diaria de los hombres, ha de ocuparse del objetivo primordial: la felicidad. Aquí, hemos de recoger las siguientes palabras de Aristóteles que, además de ilustrar la continuidad del pensamiento platónico, nos conducirán hasta nuestra conclusión:

Si la felicidad es una actividad de acuerdo con la virtud, es razonable de acuerdo con la virtud más excelsa, y ésta será una actividad de la parte mejor del hombre. [...] Tal vida, sin embargo, sería superior a la de un hombre, pues el hombre viviría de esta manera no en cuanto hombre, sino en cuanto que hay algo divino en él; y la actividad de esta parte divina del alma es tan superior al compuesto humano. Si, pues, la mente es divina respecto del hombre, también la vida según ella será divina respecto de la vida humana. Pero no hemos de seguir los consejos de algunos que dicen que, siendo hombres, debemos pensar sólo humanamente y, siendo mortales, ocuparnos sólo de las cosas mortales, sino que debemos, en la medida de lo posible, immortalizarnos y hacer todo esfuerzo para vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros. [...] Y esta vida será también la más feliz. (Aris., *EN.*, 1177 a 13-15; 1177 b 30 – 1178 a 2 y 1178 a 6-8.)

Entonces, reiteramos que la naturaleza del hombre queda abierta a la divinidad. De hecho, atendiendo al demon que pertenece a la parte divina del hombre, se cultiva aquello que conduce, inevitablemente, al hombre a ser feliz. Es decir, tal y como dice Aristóteles, como hombres, debemos atender lo demónico (y divino) que hay en nosotros, pues eso nos proporcionará la vida superior, es decir, la más feliz.

Luego, Sócrates es el paradigma de filósofo y lo demónico se le manifestaba para asegurarse de que permanezca en el riel de la vida filosófica a la que se había encomendado. Alcibiades, en su elogio a Sócrates, que también lo es a Eros y la filosofía, califica a Sócrates como un hombre demónico, otorgándole los mismos rasgos que a Eros-demon. No obstante, por más filósofos que seamos, cabe recordar las palabras de Hadot: “El filósofo puede, pues, progresar, pero siempre en el interior de la no sabiduría. Tiende hacia la sabiduría, pero de manera asíntota, sin jamás poder alcanzarla” (1998, p. 62).

Por eso, la filosofía en tanto que modo de vida, se alza como única posibilidad. Concluimos, pues, como nexo definitivo, lo siguiente:

“La filosofía es la única opción porque la naturaleza del ser humano es demoníaca.”

(Vinkesteijn, 2022, p. 223)¹²⁰

¹²⁰ Traducción propia. La cita original es: “Philosophy is the only option, because the human being is daimonic by nature” (Vinkesteijn, 2022, p. 223).

Referencias

Fuentes primarias

Aristóteles. (1985). *Ética nicomáquea*. (J. Pallí Bonet, Trad.) Gredos.

Hesíodo. (2014). *El escudo de Heracles*. (J. A. Fernández Delgado, Trad.) Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Hesíodo. (2014). *Teogonía*. (J. A. Fernández Delgado, Trad.) Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Hesíodo. (2014). *Trabajos y días*. (J. A. Fernández Delgado, Trad.) Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Homero. (1908). *La Iliada*. (L. Segalá y Estalella, Trad.) Barcelona: Montaner y Simón Editores.

Homero. (1910). *La Odisea*. (L. Segalá y Estalella, Ed.) Barcelona: Montaner y Simón Editores.

Platón. (1963). *Eutifrón, o de la piedad*. (J. A. Míguez, Trad.) Buenos Aires: Aguilar.

Platón. (1982). *Apología de Sócrates*. (J. Calonge Ruiz, Trad.) Madrid: Gredos.

Platón. (1985). *Eutifrón*. (J. Calonge Ruiz, Trad.) Madrid: Gredos.

Platón. (1987). *Crátilo*. (J. L. Calvo, Trad.) Madrid: Gredos.

Platón. (1987). *Eutidemo*. (F. J. Olivieri, Trad.) Madrid: Gredos.

Platón. (1988). *La república*. (J. M. Pabón, & M. Fernández-Galiano, Trads.) Madrid: Alianza.

Platón. (1988). *Las leyes*. (J. M. Ramos Bolaños, Trad.) Madrid: Akal.

Platón. (1988). *Teeteto*. (F. García Romero, Trad.) Madrid: Gredos.

- Platón. (1992). *Timeo*. (M. López Salvá, Trad.) Madrid: Gredos.
- Platón. (1998). *Fedón*. (L. Gil Fernández, Trad.) Madrid: Alianza.
- Platón. (1998). *Fedro*. (L. Gil Fernández, Trad.) Alianza.
- Platón. (1999). *Leyes* (Vols. I (I-VI)). (F. Lisi, Trad.) Madrid: Gredos.
- Platón. (1999). *Leyes* (Vols. II (VII-XII)). (F. Lisi, Trad.) Madrid: Gredos.
- Platón. (2002). *Eutidemo*. (U. Schmidt Osmanczik, Trad.) México D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Platón. (2004). *Apología de Sócrates*. (Ó. Martínez García, Trad.) Madrid: Alianza.
- Platón. (2004). *Crátilo*. (Ó. Martínez García, Trad.) Madrid: Alianza.
- Platón. (2007). *Teeteto*. (U. Schmidt Osmanczik, Trad.) México D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Platón. (2010). *Timeo*. (J. M. Zamora Calvo, Trad.) Madrid: Abada Editores.
- Platón. (2020). *Banquete*. (M. Martínez Hernández, Trad.) Madrid: Gredos.
- Platón. (2020). *Fedón*. (C. García Gual, Trad.) Madrid: Gredos.
- Platón. (2020). *Fedro*. (E. Lledó Íñigo, Trad.) Madrid: Gredos.
- Platón. (2020). *República*. (C. Eggers Lan, Trad.) Barcelona: Gredos.
- Platón. (2023). *Banquete o sobre el amor*. (P. Zapata Bosch, Ed., & J. M. Molina Jiménez, Trad.) Bubok.
- Estudios modernos Aristóteles. (1985). *Ética nicomáquea*. (J. Pallí Bonet, Trad.) Gredos.
- Burkert, W. (1985). Daimon. En W. Burkert, *Greek religion: archaic and classical* (págs. 179-181). Oxford: Blackwell Publishers.

- Camarero, A. (1968). *Sócrates y las creencias demoníacas griegas*. Universidad Nacional del Sur (Argentina): Bahía Blanca.
- Diels, H. (1906). *Die Fragmente der Vorsokratiker* (2 ed., Vol. 1). Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- Dodds, E. R. (1951). *The greeks and the irrational*. California: University of California Press.
- Dodds, E. R. (1980). *Los griegos y lo irracional*. (M. Araujo, Trad.) Madrid: Alianza.
- García Gual, C. (2011). *Mitos, viajes, héroes*. Madrid: FCE.
- Gómez Robledo, A. (1988). *Sócrates y el socratismo*. México D. F.: FCE.
- Gomperz, T. (2000). *Pensadores griegos (II): Sócrates y Platón*. Barcelona: Herder.
- Hadot, P. (1998). *¿Qué es la filosofía antigua?* FCE.
- Hermoso Félix, M. J. (2018). La ironía socrática en el Banquete platónico: eros y belleza. En J. Lavilla de Lera, & J. Aguirre Santos (Edits.), *El humor en Platón* (págs. 119-132). Sevilla: Doble J.
- Jaeger, W. (1996). VIII. El simposio. Eros. En W. Jaeger, *Paideia* (págs. 565-588). Madrid: FCE.
- Kirk, G., & Raven, J. (1970). *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*. Gredos.
- Méndez Lloret, M. I. (1993). El démon: la inteligencia del mundo. *Faventia*, 15(2), 23-38.
- Nestle, W. (2010). *Historia del espíritu griego*. (M. Sacristán, Trad.) Barcelona: Ariel.
- Pérez Jiménez, A., & Cruz Andreotti, G. (2000). Introducción. Seres intermedios. En A. Pérez Jiménez, & G. Cruz Andreotti, *Seres Intermedios. Ángeles, Demonios y Genios en el Mundo Mediterráneo* (págs. 1-4). Madrid: Ediciones Clásicas.

- Piat, C. (1912). VII. Théologie. En C. Piat, & F. Alcan (Ed.), *Socrate* (págs. 208-222). Paris: Boulevard Saint-Germain.
- Ramos Jurado, E. Á. (1999). Eros demónico y mujer demónica, Diotima de Mantinea. *Habis*(30), 79-86.
- Reale, G. (2004). *Eros, demonio mediador*. Barcelona: Herder.
- Rodríguez Moreno, I. (1993a). Aproximación al estudio de los seres intermedios entre el hombre y la divinidad en el ámbito religioso y filosófico griego prearistotélico. *EXCERPTA PHILOLOGICA*, 3, 71-86.
- Rodríguez Moreno, I. (1993b). La cosmovisión demonológica de Sócrates. *Anales de la Universidad de Cádiz*, 101-114.
- Rodríguez Moreno, I. (1994). Démones y otros seres intermedios entre el hombre y la divinidad en el pensamiento platónico. *Fortunatae: Revista canaria de Filología, Cultura y Humanidades Clásicas*(6), 185-198.
- Rodríguez Moreno, I. (1995). ΔΑΙΜΟΝΕΣ, ΗΡΩΕΣ Y ΑΓΓΕΛΟΙ EN LA FILOSOFÍA PRESOCRÁTICA. *Habis*(26), 29-46.
- Timotin, A. (2012). *La démonologie platonicienne. Histoire de la notion de daimôn de Platon aux derniers néoplatoniciens*. Boston: Brill.
- Tovar, A. (1984). El demonio socrático. En A. Tovar, *Vida de Sócrates* (págs. 259-275). Madrid: Alianza.
- Vinkesteijn, R. (2022). Philosophy and the Daimonic in Plato. En E. Pachoumi (Ed.), *Conceptualising Divine Unions in the Greek and Near Eastern Worlds* (págs. 208-228). Brill.

Diccionarios

Adrados, Francisco R.; Rodríguez Somolinos, Juan. *δαίμων*. (CSIC, Editor) Consultado el 30 de Mayo de 2024, from Diccionario Griego-Español (en línea): <http://dge.cchs.csic.es/xdge/δαίμων>

Chantraine, P. (1968). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* (Vols. I (A-Δ)). Paris: Éditions Klincksieck.

RAE. *Numen*, 23.7 en línea. (2. ed., Editor) Consultado el 25 de mayo de 2024, from Diccionario de la lengua española: <https://dle.rae.es>