

**Departamento de Filología Clásica, Francesa,
Árabe y Románica**

La concepción platónica del Más Allá

GRADO EN ESTUDIOS CLÁSICOS

Alumno: ANIOL HERNÁNDEZ ARTIGAS

Tutora: MARÍA JOSÉ MARTÍNEZ BENAVIDES

Facultad de Filología, Campus de Guajara s/n. 38071-La Laguna. Tel: 922317695/96/97 Fax: 922317611

La Laguna, julio 2015

ÍNDICE

- **Abstract:** Página 2
- **Introducción:** Páginas 3-4
- **1. El mito: definición y características:** Páginas 5-6
- **2. El mito en Platón: características, funciones y clasificación:** Páginas 6-8
- **3. La concepción platónica del Más Allá:** Páginas 8-31
 - 3.1. Geografía del inframundo y relación con la Tierra (*Fedón 110b-113c*):** Páginas 13-15
 - 3.2. Mito del Juicio Final (*Gorgias 523a-524a 7*):** Páginas 15-18
 - 3.3. Mito del viaje al Más Allá (*Fedón 107d 5-108c 8*):** Páginas 18-19
 - 3.4. Mito de Er (*República 614a-615c 7*):** Páginas 19-26
 - 3.5. La caída de las almas y el origen de sus transmigraciones:** Páginas 26-31
 - 3.5.1. Mito del carro tripartito del alma (*Fedro 246a 3-247a y 253c 7-254b 3*):** Páginas 26-27
 - 3.5.2. Mito de la reencarnación-la ley de Adrastea (*Fedro 248c 2-249d 3, Timeo 42b-c y 90b-92c y República 451a*):** Páginas 27-31
- **4. Conclusiones:** Páginas 32-33
- **5. Bibliografía consultada:** Páginas 34-36

Facultad de Filología, Campus de Guajara s/n. 38071-La Laguna. Tel: 922317695/96/97 Fax: 922317611

LA CONCEPCIÓN PLATÓNICA DEL MÁS ALLÁ

ABSTRACT

Plato uses eschatological myths (geography of the underworld and its connection with Earth, Final Judgment, journey to Hades, Er and reincarnation –soul’s tripartite truck and Adrastea’s law), which appear in dialogues *Phaedo*, *Gorgias*, *Phaedrus* and *Republic*, to explain credibly what happens after death and what destiny deserves every soul. Our author employs “mythos” with the ground of “logos”, i.e., he makes the myth has real and credible base by philosophy. He takes influence from Homer (underworld’s geography and journey to Hades executed by heroes) and from Orphism (the soul’s immortality and his transmigration) to develop his own conception of the otherworld. Thus Plato conflates both postulations, but he knows Greek society only admits the visions of traditional religions (Olympic and epic); so he inserts the Orphic doctrine with the Homer’s descriptions. The Athenian philosopher works argumentative speech, which issues truthful myth, as opposed to poetic speech, which shows lack of veracity.

With myths Plato wants to train ethical and political education, through which the human soul can reach the Utopian and godlike world where Ideal Forms and Truth are. So he uses the myth to advise the people has to practice philosophy if they want to live happily when they die and go to Hades and then to everlasting and divine world. Thus Plato praises the people who act benevolently being able to hurt because it means they have accomplished kindness, altruism, love and philosophy. Our author regards the human soul is immortal and the occupied body of the sensitive world avoids that soul remembers life with divine cortege (according to soul’s tripartite truck); so Plato believes that to recover true knowledge is necessary reminiscence’s dialectical method (according to Adrastea’s law). He makes possible that human worries are removed by philosophy, real and supreme knowledge which leads to happiness.

Keywords: eschatological myths, Plato’s philosophical and ethical thought, Orphic and Pythagorean theory of soul’s immortality, metempsychosis, Homer

INTRODUCCIÓN

Platón nos ha transmitido su concepción del Más Allá Más en diferentes diálogos, y lo ha hecho haciendo uso fundamentalmente de diversos mitos, los denominados mitos escatológicos. Utiliza estos mitos para representar qué les aguarda a las almas en el Más Allá tras separarse del cuerpo. El término “escatológico” se forma a partir del adjetivo griego “ἔσχατος” (último, el más lejano) y del sustantivo también heleno “λόγος” (estudio). Estos mitos escenifican el recorrido de las almas por el inframundo y son narrados al final de los diálogos *Fedón*, *Gorgias*, *Fedro* y *República*¹, con el fin de cerrar de manera convincente la argumentación que ha ido desarrollando a lo largo de sus obras; además, muestran los planteamientos epistemológicos, éticos y políticos que, según Platón, los lectores deben tener en cuenta para que su paso al Otro Mundo sea favorable. Con ello una de las intenciones principales de nuestro filósofo es la de hacer creíble el concepto de inmortalidad del alma mediante el uso del “μῦθος” que, como veremos, acabará siendo “λόγος” gracias a su creatividad e inteligencia.

En cuanto a la metodología, hemos analizado los mitos escatológicos que hemos considerado para el tema tomando como punto de partida la selección ofrecida en el libro *La mitología en Platón*². Asimismo, el estudio de los mitos y su relación con el pensamiento platónico ha sido realizado siguiendo fundamentalmente los trabajos de Casadesús y de Bernábé, para aspectos como la influencia de Homero y del orfismo en la creación de la concepción del Más Allá en Platón y la fusión entre mito y filosofía, y de Michael Inwood, en cuestiones relacionadas con la explicación de los mitos escatológicos propiamente y el hecho de que nuestro autor consiga transformarlos gracias a la argumentación despertando, así, reflexión y credibilidad en el receptor.

Nuestro objetivo a partir del estudio de los mitos escatológicos consiste en exponer la concepción que Platón expresa sobre el mundo del Más Allá y su repercusión en el modelo filosófico que plantea, donde se percibe con claridad la influencia del movimiento órfico-pitagórico, por un lado, y de Homero, por otro.

¹ No incluimos el diálogo *Axíoco*, donde se narra el mito del mago Gobrias debido a que es un texto que se considera apócrifo y su autoría se atribuye a un académico del siglo I a. C.

² Agradecemos que el profesor Luis Miguel Pino Campos nos haya permitido consultar su libro, que ha escrito junto a Marcos Martínez, Germán Santana Henríquez y Cristóbal Cáceres Rodríguez, y que se encuentra en fase de publicación.

La elección del tema radica en el hecho de que principalmente se trata de una cuestión que siempre ha despertado nuestro interés y aún a dos materias que tienen un peso importante en el mundo clásico, como son la filosofía y la mitología, las cuales junto a la religión están muy relacionadas.

1. EL MITO: DEFINICIÓN Y CARACTERÍSTICAS

En la Grecia antigua “μῦθος”, narración cuyo discurso está compuesto por nombres y verbos, es el pensamiento que ofrece parecer u opinión (Brisson 2010: 17). El mito es un fenómeno cultural que se utiliza para explicar los elementos propios de un pueblo, convirtiéndose en objeto de interés y de reflexión por parte de diversas ciencias (etnología, antropología, sociología, psicología, historia, religión y teología, entre otras).

Sin embargo, para este trabajo nos interesan las definiciones de mito que ofrece la Filología Griega. Así, para Luis Gil (1975: 34) el mito es un relato que no puede confirmarse por la razón, es una vieja historia, narra los orígenes del cosmos o de una institución, revela un futuro transcendente, cuya realidad indemostrable únicamente puede ser objeto de fe y de creencia, y refiere acontecimientos pasados de extraordinario valor indicativo; García Gual (2004: 18) lo define como relato memorable tradicional que narra la actuación de unos personajes extraordinarios (dioses y héroes en los mitos clásicos) en un tiempo prestigioso y lejano; Buxton (2000: 28) lo entiende como un relato sobre los hechos de los dioses y los héroes y sobre sus relaciones mutuas con las personas mortales ordinarias, transmitido a modo de tradición en el mundo griego antiguo, y de importancia colectiva para un grupo o grupos sociales particulares.

El mito tiene un peso fundamental en todos los ámbitos de la antigua Grecia, es decir, supone una fuerte influencia para la religión, la literatura, el arte, la educación, el pensamiento y la sociedad, hasta el punto de convertirse en elemento básico de cohesión de todas las manifestaciones artísticas de la cultura griega, tanto literarias como plásticas (Calvo Martínez 1995: 62), dejando huella tanto en el ámbito privado como en el público. La concepción de mito en Grecia se diferencia de la que tienen otras culturas, como demuestra Kirk (en M. Martínez et alii, cap. B-6), quien considera que el mito griego se caracteriza por ser escaso en elementos fantásticos, por tener más material del cuento que del mito propiamente, y por presentar reminiscencias históricas y un uso de la alegoría.

Las propiedades más relevantes en el mito griego son las siguientes: la distinción entre dioses y héroes, siendo los segundos hombres y mujeres de periodos concretos del pasado que tienen grandes poderes y no son dioses; la ausencia de una versión única o modélica y ortodoxa de un mito, es decir, la continuidad y transformación de la tradición mitológica durante un periodo mayor de mil años; la importancia y la penetración del mito en el sistema

social de los griegos desde la épica hasta la lírica, pasando por el teatro, la historiografía, la filosofía o el arte figurativo; el afán de la mitología griega por crear un corpus imaginario; la simbología que ofrece el mito y que permite al ser humano conocerse mejor y, por último, la belleza y su capacidad de cautivar al oyente (en M. Martínez et alii, cap. B-6).

2. EL MITO EN PLATÓN: CARACTERÍSTICAS, FUNCIONES Y CLASIFICACIÓN

El mito está totalmente presente en los diálogos de Platón, tanto en los de su juventud como en los de su madurez. Nuestro autor no utiliza el mito como lo hacen Homero o Hesíodo, por ejemplo, sino que, tomándolo de la tradición (donde encontramos como influencia al mismo Homero, entre otros), lo transforma según sus necesidades con el inteligente logro de combinarlo con la filosofía, hecho que sólo él es capaz de llevar a cabo posibilitando, como señala Droz, que mitología y filosofía se complementen de modo natural (en M. Martínez et alii, cap. B-7). Platón hace una inteligente combinación entre religión, ficción y poesía y razón y filosofía; asimismo, es típico el uso de imágenes y alegorías para explicar sus teorías e ideas.

En cuanto a las características y funciones del mito platónico, Droz (en M. Martínez et alii, cap. B-8) aporta la información necesaria: en primer lugar, éste es presentado bajo la forma de un relato ficticio, donde se imagina una situación y se narra una historia con su acción y sus personajes, ya sean Eros, Prometeo o Theuth (este sistema es parecido a la alegoría o parábola, pero se distingue de la simple imagen o metáfora, la cual se encuentra en Platón); rompe con el curso dialéctico mediante la interrupción del discurso conceptual y la restitución por otro más imaginativo y sugestivo; no es un método para buscar la verdad, sino un medio para exponer aquello que es verosímil (propone una hipótesis creíble y sugiere algo posible, donde la dialéctica no es capaz de actuar); no ha de ser leído o escuchado por sí mismo, pues tiene un sentido oculto y es portador de un mensaje, motivos por los cuales exige ser interpretado y descifrado; contiene una doble intención pedagógica (ilumina al interlocutor en dificultades, causa descanso al espíritu fatigado o sostiene una discusión que se enreda, aspira a hacer mejor al oyente o lector, a ser más valiente y sereno ante la muerte –en el caso de los mitos escatológicos–; es un incentivo moral y a veces un pensamiento espiritual, motivos por los que el mito platónico es superior a las fábulas homéricas, más útil que el discurso sofista y más eficaz que la demostración dialéctica).

Platón elabora mitos reconociendo su eficacia en el dominio de la ética y de la política. A pesar de que la *Ilíada* y la *Odisea* se escriben en el siglo VI a. C., el paso definitivo de la oralidad a la escritura se produce en la época de Platón. La fijación de la escritura permite que el relato sea suplantado por la descripción y por la argumentación, el criterio de verdad del discurso sea apoyado en un testimonio visual directo o indirecto (propio de los historiadores) en contraposición a la tradición oral fundamentada en las Musas, se empieza a afirmar un pensamiento conceptual (por ejemplo, la justicia es una entidad abstracta concebida como institución o divinidad y entidad autónoma), y se conserven documentos escritos atribuidos a un individuo y/o a un grupo, favoreciendo, así, el espíritu crítico. No obstante, el filósofo ateniense reconoce los límites de esta nueva técnica: la escritura solamente puede visualizar de modo lejano la realidad verdadera que contempla el alma, y es un instrumento de comunicación fijado e inmutable (Brisson 2005: 7-10).

Platón es el primero que da nombre al mito cuando lo considera discurso del otro (de quien se cuestiona la autoridad fundada en la tradición) y discurso para el otro (sobre quien se quiere ejercer una autoridad por medio de la persuasión). Así, hay un paso de la comunicación poética (inverificable y emotiva) al discurso argumentativo que busca decir la verdad (entendida como adecuación entre discurso y realidad). (Brisson 2005: 10). Platón atestigua el mito a modo de discurso por el cual se comunica la información sobre el pasado lejano, conservado en la memoria de una colectividad que la transmite oralmente de generación en generación. El interés del filósofo ateniense por el mito radica en el hecho de que quiere desarrollar el discurso filosófico, que tiene un estatuto superior. Así, reorganiza el sentido de mito en la Grecia antigua: “μῦθος” se asimila a “λόγος”, entendido como discurso en general, y se opone al mismo si lo entendemos como discurso verificable y argumentativo. A pesar de todo, nuestro autor admite que su discurso presenta rasgos del mito. (Brisson 2005: 121-122).

Platón pues, completa sus razonamientos filosóficos con el “λόγος” (lenguaje deíctico y demostrativo) y con el “μῦθος” (imágenes que embellecen el discurso lógico)³. Conforma, como señala Casadesús (2013: 72), una “συμπλοκή/textus” (entrelazamiento), a modo de tejedor, para mostrar un trabajo que une los diversos niveles del discurso constituyendo, finalmente, un único cuerpo literario. Cuando sus explicaciones no pueden fundamentarse con el lenguaje convencional, Platón utiliza imágenes que le ayudan a completar de modo

³ Ejemplos de ello son: el discurso de Diotima (*Banquete*, 201d-212c), la alegoría de la caverna (*República*, 514a-517c), el mito de la Atlántida (*Timeo*, 20d), el mito de Cronos (*Político*, 268d) y las fábulas de Esopo (*Fedón*, 60c-61b).

comprensible lo que quiere transmitir; así, tenemos aquellas que hacen referencia a la caída del alma al mundo terrestre, su estancia en el Más Allá o su deseo de volver a su lugar de procedencia (el mundo divino, eterno y suprasensible de las Formas ideales).

Diversas han sido las propuestas de clasificación de los mitos de Platón y desde diferentes perspectivas, como su forma, función o contenido. No obstante, hemos preferido la propuesta del libro *La mitología en Platón* (cap. B-9), ya que seguimos su organización: mitos cosmológicos relacionados con concepciones del universo real o imaginario (mito de la Atlántida, mito del Diluvio); mitos relativos a la condición humana o antropológicos referidos al aspecto espiritual o corporal del ser humano (mito de Prometeo, mito de Eros y del amor en un sentido amplio, incluyendo el nacimiento y los caracteres del dios); mitos escatológicos que se centran en cuestiones de la vida después de la muerte y en el destino de las almas en el Más Allá (mitos referentes a la geografía del inframundo y su relación con la Tierra, mito del Juicio Final, viaje al Más Allá, mito de Er y mitos de la reencarnación – carro tripartito del alma y ley de Adrastea-); mitos sociológicos referidos a aspectos de la vida en la sociedad (mito de la sociedad pacifista y de la ciudad sana y mito de las clases autóctonas); mitos gnoseológicos relacionados con el conocimiento de la teoría de las ideas (mito de la caverna); y mitos especiales que más bien son imágenes o anécdotas mitológicas (mito de la reminiscencia, mito sobre la muerte).

3. LA CONCEPCIÓN PLATÓNICA DEL MÁS ALLÁ

Platón demuestra que conocimiento filosófico y creencia religiosa pueden unirse, teniendo en cuenta que las religiones imperantes en el siglo V a. C. son la tradicional olímpica y las místicas que transmiten los poetas Homero y Orfeo, las cuales adapta (Casadesús 2011a: 99-102). Platón crea sus propios estilo y modelo expositivos mediante el proceso de transposición, es decir, el traslado de mitos fantásticos, en un principio ajenos a su filosofía, los cuales transformados según su conveniencia, terminarán conformando el núcleo fundamental de la exposición platónica. Esta transición marca una diferencia entre el mito o cuento que es narrado por los poetas y el relato verdadero que penetra en la filosofía.

Así pues, aprueba los mitos escatológicos que hablan del destino de las almas en el Más Allá, haciendo que la filosofía invada el mito (convirtiéndose éste en vehículo imprescindible). Puede resultarnos contradictorio que Platón, quien en realidad es más poeta

que filósofo, expulsa a los poetas de su Estado ideal por el hecho de que éstos utilizan para expresarse imágenes que imitan de modo degradable la realidad que es mostrada en las obras poéticas. Platón tiene la intención de que los griegos acepten la concepción de inmortalidad del alma, así como la posibilidad de regresar a la vida mediante la reencarnación, es decir, como afirma Casadesús (2006: 160-162), necesita de la doctrina órfica para transmitir sus ideas filosóficas; para ello, siendo consciente de que el pueblo heleno cree en lo que dice Homero y se extraña por la visión del orfismo, facilita y suaviza la introducción de la concepción órfica con el apoyo general de las narraciones épicas homéricas. La concepción órfico-pitagórica de la reencarnación tiene su origen en el hinduismo (muy anterior al budismo), expresado en los más antiguos *Upanishads* y casi con seguridad por mediación de Persia (Brioso Sánchez 1995: 23). Para que el pueblo griego conciba las nuevas ideas sobre la inmortalidad del alma y sus reencarnaciones, Platón fusiona las concepciones homérica (donde el poeta nos ofrece la credibilidad de lo que tradicionalmente ya es conocido y aceptado) y órfica (la innovadora visión del alma y la introducción de sus transmigraciones), y lo hace a través de los mitos.

En la *República* la experiencia que cuenta Er acerca del Más Allá pasa de “ἀπολόγος” (614b), entendido como relato, a “μῦθος” (621b); en el *Fedón* 114d, donde se describe geográficamente el Hades y se muestra el destino de las almas, Sócrates hace hincapié en el hecho de que su narración debe fundamentarse en la fe, pues Platón es consciente de que el mito sólo complementará sus teorías filosóficas. Platón no puede explicar con un lenguaje convencional y argumentaciones dialécticas el destino de las almas después de la muerte del cuerpo en el mundo sensible, de modo que necesita del mito para poder completar lo que quiere decir. En *República* 330d, acepta la explicación del mito homérico acerca de que el alma, tras ser juzgada, será premiada o castigada según su comportamiento en su vida anterior; asimismo, utiliza la estrategia de calificar como relato verdadero al que antes ha sido considerado relato ridículo (Casadesús, 2011a: 99-101):

οἱ τε γὰρ λεγόμενοι μῦθοι περὶ τῶν ἐν Ἅιδου, ὡς τὸν ἐνθάδε ἀδικήσαντα δεῖ ἐκεῖ δίδοναι δίκην, καταγελῶμενοι τέως, τότε δὴ στρέφουσιν αὐτοῦ τὴν ψυχὴν μὴ ἀληθεῖς ὄσιν [...]

[Los mitos que se cuentan acerca de los que están en el Hades y de que es necesario que el que ha cometido una injusticia aquí pague una pena allí, antes eran ridículos, pero más tarde atormentan al alma, no sea que vayan a ser verdaderos].

El descenso al Hades por parte de Odiseo (*Odisea* XI) es incluido por Platón a modo de fundamento, donde acomoda las concepciones referentes al destino de las almas, las cuales derivan de la noción de inmortalidad del alma de procedencia órfico-pitagórica. El filósofo ateniense introduce en el núcleo de la tradición homérica la esencia de la doctrina órfica añadiendo sus propias modificaciones. En los mitos escatológicos Platón se sirve de la concepción tradicional homérica, en la que el alma es un simple hálito o soplo que no permanece después de morir, y de las doctrinas órfica y pitagórica, que muestran una visión novedosa sobre el destino de las almas en el Más Allá, así como el proceso de reencarnaciones. Esta contraposición de las dos doctrinas puede apreciarse en *Fedón* (70a-b):

ὁ Σώκρατες, ὡς ἀληθῆ ἐστιν ἃ σὺ λέγεις: ἀλλὰ τοῦτο δὴ ἴσως οὐκ ὀλίγης παραμυθίας δεῖται καὶ πίστεως, ὡς ἐστὶ τε ψυχὴ ἀποθανόντος τοῦ ἀνθρώπου καὶ τινα δύναμιν ἔχει καὶ φρόνησιν [...].

[Sócrates, me parece que sobre las demás cosas has hablado bien, pero se necesita de no poca argumentación y fe para aceptar que el alma del hombre muerto tiene alguna fuerza e inteligencia].

Del mismo modo Platón hace mención tanto de Homero (en el comienzo del mito del Juicio Final en el *Gorgias* 523a, y cuando se refiere al dios dominante en el Más Allá mediante el repartimiento de poder entre Zeus, Poseidón y Hades tras recibirlo de su padre Cronos) como de Orfeo (en el mito de la *República* 620a, en el momento en que Er explica la reencarnación que las almas de ciertos personajes escogen en su próxima vida). Homero le permite asegurar la verosimilitud de las descripciones del interior del inframundo y de las almas que se mueven por allí, mientras Orfeo advierte que éstas, por ser inmortales, pueden salir del mundo de ultratumba reencarnándose de manera conveniente (Casadesús, 2013: 82-83). Homero es citado también en *Gorgias* 526d, cuando Platón resalta que incluso los gobernantes más ilustres deben pagar crueles castigos en el Hades si actúan malévolamente (es el caso, por ejemplo, de Ticio, Tántalo y Sísifo, citados en el canto XI de la *Odisea*), y cuando se habla del funcionamiento del juicio de las almas, en el que trabajan Radamantis, Éaco y Minos (quien, sentado, juzga a los muertos llevando un cetro de oro).

ὁ δὲ Μίνως ἐπισκοπῶν κάθηται, μόνος ἔχων χρυσοῦν σκῆπτρον, ὡς φησὶν Ὀδυσσεὺς ὁ Ὀμήρου ἰδεῖν αὐτὸν χρύσειον σκῆπτρον ἔχοντα, θεμιστεύοντα νέκυσσι. ἐγὼ μὲν οὖν, ὦ Καλλίκλεις, ὑπὸ τε τούτων τῶν λόγων πέπεισμαι, καὶ σκοπῶ ὅπως ἀποφανοῦμαι τῷ κριτῇ ὡς ὑγιεστάτην τὴν ψυχὴν [...] (*Gorgias*, 526d, correspondiente a *Odisea*, IX.569).

[Minos está sentado observando; sólo él lleva cetro de oro, como en Homero dice Odiseo que le vio “llevando un cetro de oro, administrando justicia a los muertos”. En todo caso, Calicles, estoy convencido de estos relatos y medito de qué manera presentaré al juez mi alma lo más sana posible].

En *Fedón* 112a, el poeta épico es también nombrado para referirse a las descripciones de las cavidades del reino subterráneo narradas en *Ilíada* VIII.14. Sócrates tiene la consciencia de que el mito no es propio de hombres sabios (filósofos), pero asegura que éste embellece lo que el ser humano desconoce (que tenemos un alma, que tiene un destino y que, además, es inmortal por su procedencia divina):

Τὸ μὲν οὖν ταῦτα δυσχυρίσασθαι οὕτως ἔχειν ὡς ἐγὼ διελήλυθα, οὐ πρέπει νοῦν ἔχοντι ἀνδρὶ· ὅτι μέντοι ἢ ταῦτ' ἐστὶν ἢ τοιαῦτ' ἅττα περὶ τὰς ψυχὰς ἡμῶν καὶ τὰς οἰκῆσεις, ἐπεὶπερ ἀθάνατόν γε ἡ ψυχὴ φαίνεται οὔσα, τοῦτο καὶ πρέπει μοι δοκεῖ καὶ ἄξιον κινδυνεῦσαι οἰομένῳ οὕτως ἔχειν – καλὸς γὰρ ὁ κίνδυνος – καὶ χρὴ τὰ τοιαῦτα ὡςπερ ἐπάδειν ἑαυτῷ, διὸ δὴ ἔγωγε καὶ πάλαι μηκύνω τὸν μῦθον [...] (*Fedón* 114d).

[En efecto, sostener que estas cosas son como han sido expuestas, no es propio de un hombre sensato. Pero que existen, o algunas otras cosas semejantes, en relación con nuestras almas y sus moradas, una vez que está claro que el alma es inmortal, esto me parece que es conveniente y digno de correr el peligro de que sea creído, pues es hermoso el peligro, y es necesario entonarlas a modo de encantamientos para uno mismo y es el motivo por el cual prolongo desde hace tiempo el mito].

En el término “ἐπάδειν” (entonar a modo de encantamientos) y en “ἔγωγε καὶ πάλαι μηκύνω τὸν μῦθον” (prolongo desde hace tiempo el mito) aprecia Casadesús (2013: 84) una clara alusión al orfismo. El orfismo garantiza, pues, la antigüedad del alma, así como su propia eternidad e inmortalidad por ser de procedencia divina (Bernabé 1997 y 2011). El verbo referido a los encantamientos (“ἐπάδειν”) alude al poder de Orfeo, quien utiliza los hechizos para dominar a los seres extraordinarios, así como los de ultratumba; los vocablos “πάλαι” y “μῦθον” hacen referencia a los relatos antiguos donde tenemos elementos doctrinales de tipo órfico.

Platón conforma, pues, su propia concepción del inframundo transformando los postulados religiosos propios de la descripción homérica y órfica sobre éste en nuevos planteamientos de tipo filosófico. El núcleo de esta actuación se encuentra en el hecho de que introduce la filosofía como principio regente que guía a las almas en su viaje al Más Allá con sus correspondientes reencarnaciones. Por ende, tal como vemos en *República* 619d-e, antes de

que Er cite las reencarnaciones elegidas por cada uno de los ocho personajes ya mencionados, recuerda:

ἐπεὶ εἴ ἀεί, ὁπότε εἰς τὸν ἐνθάδε βίον ἀφικνοῖτο, ὑγιῶς φιλοσοφοῖ καὶ ὁ κληῖρος αὐτῷ τῆς αἰρέσεως μὴ ἐν τελευταίοις πίπτει, κινδυνεύει ἐκ τῶν ἐκεῖθεν ἀπαγγελλομένων οὐ μόνον ἐνθάδε εὐδαιμονεῖν ἄι, ἀλλὰ καὶ τὴν ἐνθένδε ἐκεῖσε καὶ δεῦρο πάλιν πορείαν οὐκ ἂν χθονίαν καὶ τραχεῖαν πορεύεσθαι, ἀλλὰ λείαν τε καὶ οὐρανίαν [...].

[Si cada alma, cuando llegase aquí, filosofase sanamente, y no le tocara por sorteo elegir entre los últimos, probablemente, por las cosas que se cuentan del Más Allá, no sólo sería feliz aquí, sino que también haría el camino de aquí a allá y, de nuevo, de aquí a allá, y no marcharía por uno subterráneo y áspero, sino por otro liso y celestial].

En *Fedón* 82b, Sócrates dice:

εἰς δέ γε θεῶν γένος μὴ φιλοσοφήσαντι καὶ παντελῶς καθαρῷ ἀπίονται οὐ θέμις ἀφικνεῖσθαι ἀλλ' ἢ τῷ φιλομαθεῖ [...].

[No está permitido a quien no ha filosofado y no esté completamente puro, que vaya hacia la estirpe de los dioses, sino tan sólo al amante del saber].

Del mismo modo, en *Fedro* 249c, nuestro autor asegura que únicamente el alma del filósofo es alada porque sólo ella puede trabajar la reminiscencia de aquello que el alma contempla cuando acompaña a la divinidad, teniendo en cuenta que su mente posee la memoria de la verdad (“ἀλήθεια”), es decir, lo que siempre es y hace que el dios sea divino; en tal situación, entrelaza la capacidad de recordar propia del filósofo con las iniciaciones más perfectas, sirviéndose, así, de una terminología de tipo órfico, cuando dice que el hombre que utilice correctamente los recuerdos (“ὑπομνήματα”), siendo siempre iniciado en las iniciaciones perfectas, únicamente él será perfecto. El alma bienaventurada del filósofo será premiada, al igual que los iniciados en las laminillas órficas, con la restauración de su condición divina. Un ejemplo de ello lo muestra la laminilla *OF* 489-490.1-3 de Turios:

ἔρχομαι ἐκ καθαρῶν καθαρὰ, χθονίων βασιλεια,
Εὐκλε καὶ Εὐβουλεῦ καὶ <ῶσοι> θεοὶ δαίμονες ἄλλοι·
καὶ γὰρ ἐγὼν ὑμῶν γένος εὐχομαι ὄλβιον εἶναι,

“Vengo de entre puros, pura, reina de los seres subterráneos/ Eucles, Eubuleo y demás dioses inmortales. / Pues yo también me precio de pertenecer a vuestra estirpe bienaventurada”.

Debemos destacar el hecho de que generalmente nuestro autor expone en boca de Sócrates las argumentaciones filosóficas, las alegorías y los mitos sobre la transmigración y la inmortalidad del alma; de modo que la presencia de Platón desaparece, especialmente en los

diálogos en los que la figura socrática es únicamente testimonial, en la génesis de su obra. Ante esta situación, surge la hipótesis acerca de la cual es Sócrates y no Platón quien incorpora el concepto de transmigración en el cuerpo literario-filosófico socrático-platónico⁴. En *Apología* 40c-41c (momento del juicio de condena a pena capital), en *Critón* 54b-d, y *Fedón* 107c-108c (momento anterior de la ejecución), Sócrates aparece como una figura que se caracteriza por preocuparse por el destino del alma después de morir; efectivamente, al final de los tres diálogos Sócrates hace referencia a lo que le sucederá a su alma una vez llegue al Hades, antes de saber que está a punto de fallecer. Platón es criticado por no poder explicar de modo convincente el enlace existente entre el mundo supra-sensible (donde habitan las Formas eternas e inmutables) y divino y el mundo sensible y mortal, pero encuentra en el recorrido cíclico del alma la posibilidad de establecer un vínculo cerrado entre ambos niveles (Casadesús, 2011b: 284-285).

3.1. GEOGRAFÍA DEL INFRAMUNDO Y RELACIÓN CON LA TIERRA (*Fedón* 110b-113c)

El mito comienza con descripciones geográficas de la Tierra, del Hades y del Tártaro, lugares grandes y circulares situados en el centro del cielo: el mundo terrestre es luminoso, tiene flora, piedras y minerales y en él los hombres respiran éter y viven mucho tiempo al no estar enfermos y comunicarse con los dioses; el Tártaro es el abismo más profundo, llega hasta el núcleo esférico y por él pasan los ríos Océano, Piriflegetonte, Aqueronte y Cócito. Seguidamente, se alude al destino final de las almas: las que han actuado con normalidad son enviadas a la laguna Aquerusia, donde serán purificadas o recompensadas, mientras las incurables son condenadas a permanecer eternamente en el Tártaro. Las almas curables abandonan el Tártaro cuando son perdonadas por las personas dañadas y transportadas por los ríos Piriflegetonte y Cócito, las almas justas viven libremente en la superficie terrestre, y aquellas que han filosofado correctamente alcanzan el lugar más hermoso.

La segunda parte de este mito describe el mundo terrestre y todo lo que le rodea. El ser humano vive en una de las regiones, las cuales están distribuidas circularmente en la superficie. Cada uno de los espacios subterráneos está conectado bajo tierra por conductos y orificios de diversa dimensión y por su interior fluye agua que se comunica entre ellos. Las

⁴ Según Hackforth (1972: 91) el hecho de que el protagonismo de Sócrates esté ausente en los diálogos tardíos de Platón explica que este último acabe abandonando la teoría de la transmigración de las almas.

aguas toman estado frío o caliente según la cavidad a la que pertenecen. El fuego está presente en otras cavidades y fluye a través de un cilindro a modo de río subterráneo. Tenemos también cavidades por las que corre fango. El movimiento de todas las aguas corre según la gran corriente circular yendo de un lado a otro. El Tártaro se ubica en la zona más profunda de la Tierra: en la parte más elevada se congregan todas las corrientes, al mismo tiempo que en la misma comienza el reflujó; la masa de agua que llega a la cavidad más profunda no tiene fondo; el movimiento ejercido es producido por un oleaje donde influye el aire y el viento, y permite la formación de mares, lagunas, ríos y fuentes.

La descripción acaba con la idea de que cada una de las corrientes alcanza únicamente la parte central, a partir de la cual cada corriente no atrapa el lado opuesto debido a que terminaría dirigiéndose hacia arriba; este punto finaliza con la mención de las cuatro corrientes principales: Océano, considerado por Homero como el magno mar, Aqueronte, adonde se dirige la mayoría de las almas de los difuntos, Piriflegetonte (ardiente de fuego) con torrentes de lava, y Estigio (odio según los poetas, o Cócito –lamento-). Por lo que respecta a las almas de los muertos, éstas son enviadas por su “δαίμων” (entendido como “μοῖρα” individual, es decir, destino) hasta el lugar del juicio, en el que se lleva a cabo una separación entre los que han vivido de modo justo y los que no. Aquéllas que han vivido moderadamente, deberán purificarse y, seguidamente, serán absueltas recibiendo, consiguientemente, honores según sus buenas acciones; las que hayan actuado de un modo irremediable serán enviadas al Tártaro, de cuya zona no podrán salir jamás. Los que obtengan mayor cantidad de recompensas serán aquéllos que se hayan expiado debidamente en la labor filosófica.

Platón, en boca de Sócrates, asegura en *Fedón* 107e-108a, que el inframundo no es un lugar simple y único, sino más bien grande y complejo con diversas encrucijadas que llevan a ubicaciones distintas; de modo que el alma, una vez liberada de su cuerpo, necesita la ayuda de guías para que sea conducida hacia el lugar adecuado y no se pierda. La geografía del Hades ofrece una gran cosmología donde observamos la novedad de la figura esférica y flotante de la tierra; la concepción platónica del Más Allá se decide por una ubicación abismal que está relacionada con una visión subterránea. El inframundo sintetiza diversas creencias antiguas, donde las descripciones muestran la presencia de corrientes de agua tradicionales, praderas y bosques. No obstante, el hecho de que Platón confunda Tártaro con Hades simplifica la complejidad del inframundo anterior, siendo olvidados ciertos elementos míticos

(como los Titanes), debido a que el interés filosófico es mayor. Así, en la concepción cosmológica es esencial la concepción geográfica, que perdurará en Virgilio y en Dante, y del Hades se separarán el cielo y el infierno (Brioso Sánchez 1995: 36).

En cuanto a la mención que hace Sócrates acerca de que conoce la existencia de bifurcaciones en el Hades, podemos establecer aquí una importante influencia órfica, si prestamos atención a las ceremonias y a los rituales funerarios de Atenas en los que las laminillas de oro, que yacen junto a los cadáveres de los iniciados, muestran ilustraciones sobre el Más Allá para que el alma elija el camino correcto tras acceder al mundo subterráneo (Casadesús 2011a: 107-108, y Bernabé 2011: 212-217). También en *Gorgias* 524a, se ofrece una imagen del Hades, donde los tres jueces ya citados aparecen en el prado central, dividido entre dos caminos (el que lleva a las Islas de los Bienaventurados y el que conduce al Tártaro). Otro ejemplo se contempla en *República* 614b, cuando Er afirma haber observado que los jueces son ubicados entre dos cavidades (los que han obrado bien son enviados por la sima derecha de arriba, mientras que aquellos que han sido impíos son obligados a circular por la cavidad izquierda de abajo). Los jueces que permanecen sentados en las encrucijadas de los dos caminos opuestos aluden a la presencia de los guardianes ante los que las almas deben responder y a la prohibición de seguir la vía de oriente, según la lectura de las laminillas órficas de Petelia o Farsalo.

3.2. MITO DEL JUICIO FINAL (*Gorgias* 523a-524a 7)

Los temas que se tratan en este diálogo, junto con la retórica, son la justicia y la injusticia, la mejor manera de vivir, el bien común, y el destino del hombre, entre otros. Debemos destacar que contiene el primero de los epílogos platónicos que describen el destino de las almas después de la muerte⁵. Sócrates es quien narra el mito, que considerará verdadero en contraposición a las opiniones que puedan tener de éste su amigo filósofo Calicles, a quien se dirige, y todos aquellos que lo califiquen como simple relato.

Durante el reinado de Cronos y el repartimiento del universo entre Zeus (rey del cielo), Poseidón (dominador de las aguas) y Hades (poseedor del inframundo), la ley que gobierna el destino de las almas después de la muerte establece que los justos conozcan la felicidad

⁵ El mito que concluye este diálogo en realidad llega hasta el final del mismo en 527e, pero la narración propiamente mítica abarca el pasaje que hemos seleccionado hasta 524a.

suprema en las Islas de los Bienaventurados y los que han sido injustos e impíos deban expirar sus culpas en el Tártaro. El modo en que se decide quién merece uno u otro destino es el siguiente: los jueces están vivos y juzgan a los hombres cuando van a morir. Tal método implica que los juicios salgan defectuosos, así como que muchos hombres alcancen premios o castigos que no merecen, porque no se corresponden con las vidas que han vivido. Ello es debido a que los jueces sólo ven la envoltura del alma, es decir, el cuerpo, donde se puede mostrar nobleza y riqueza frente al verdadero aspecto horrendo del alma por su maldad en la vida terrenal (es el caso de los tiranos, reyes y príncipes de Persia).

Para solucionar la situación, Zeus garantiza juicios justos, por lo que deberá ser modificada la relación entre los hombres y su muerte y, por consiguiente, la de éstos y la manera en que deciden vivir sus vidas. Así, Zeus establece que los hombres ya no sean conocedores del día de su muerte y sean juzgados en vida sin la posibilidad de ir a los juicios vestidos con elegancia y sin testigos o parientes que hablen en su favor; asimismo, los jueces también estarán muertos y desnudos y llevarán a cabo sus juicios basándose no en la apariencia del cuerpo, sino en el alma desnuda. Nombra a tres jueces: Minos, Radamantis y Éaco. La celebración de los juicios tendrá lugar en la encrucijada que separa los dos caminos: el de las Islas de los Bienaventurados, donde van los que se han comportado correctamente, y el del Tártaro, donde son enviados aquéllos que merecen castigos curables –si su alma puede ser expiada con el cumplimiento de determinados castigos y culpa- o incurables –si su alma ha sido tan malvada que debe sufrir eternamente, sirviendo de ejemplo para los demás.

Radamantis (hijo de Zeus y de Europa, quien se dirige al Elíseo para convertirse en legislador) se encargará de juzgar a los muertos de Asia, Éaco (hijo de Zeus y de Egina, famoso por su piedad) será juez de los que vengan de Europa, y Minos se ocupará de decidir hacia qué lugar debe ir el alma en caso de que los otros dos jueces tengan dudas. El lugar propuesto por Platón para la celebración de los juicios es importante dentro de los mitos dedicados al Hades, ya que aparecen menciones a dos zonas geográficas, como Asia y Europa, que son dos de las partes del mundo conocido por el hombre. La encrucijada es parte de la geografía del mundo de los muertos (Mejía, 2002: 120-121). Con este sistema cada juez actúa de manera ecuánime, pues si los muertos están desnudos no hay nada que pueda ocultar cómo es y cómo se ha portado realmente el alma.

Michael Inwood (2009: 29-31) apunta que Platón concilia dos ideas: la que hace referencia a que el alma debe ser castigada por sus crímenes y no por sus vicios, y que necesitamos

purificarnos de nuestros vicios presentes y no de los delitos pasados; un acto negativo no tiene su origen sólo e incluso en el vicio, sino más bien en el hecho de que causa o incita maldad al alma. Nuestro autor reflexiona profundamente en el hecho de que son más felices los pobres que los ricos, porque los primeros no tienen la oportunidad de hacer el mayor de los daños, al mismo tiempo que tampoco pueden dejarse llevar por los peores vicios; los poderosos, en cambio, tienen en sus manos la ocasión de sentirse atraídos por la maldad y, así, cometerla. Platón aprovecha aquí para elogiar a todos los hombres que, pudiendo ser perversos, son los más nobles (tanto de riqueza física y material como de riqueza del alma); así pues, la felicidad se encuentra en el conocimiento verdadero (filosofía), la bondad y el altruismo o la necesidad de ayudar a los que no pueden valerse por sí solos.

Platón aprovecha para explicar en este mito que, cuando el hombre muere, el cuerpo se separa del alma y tanto uno como otra presentan la mismas apariencias que han tenido en la Tierra; así, si un cuerpo ha sido alto en su vida terrenal, también lo será en su vida post-terrenal, si ha sufrido maltrato y presenta cicatrices, también las tendrá cuando penetre en el Hades, etc. Lo mismo sucede con el alma, la cual presentará en el Más Allá la misma apariencia que ha desarrollado en la existencia corporal. Sócrates considera que los seres humanos más malvados son los más poderosos, es decir, los de la realeza, pues éstos son los que pueden hacer los daños más horribles; es el caso de Arquelaos, cruel tirano, enviado al Tártaro, donde sufrirá eternos castigos por ser un alma incurable. Hay también referencias mitológicas a tres personajes condenados a sufrir castigos eternos: Ticio, a quien los buitres le devoran el hígado, Tántalo, condenado a pasar sed en medio del agua y hambre rodeado de árboles frutales, y Sísifo, que empujará constantemente una enorme piedra que siempre acabará bajando. El filósofo, en cambio, es para Platón el hombre más inteligente, sabio y bueno, razón por la cual irá a las Islas de los Bienaventurados. Sócrates aconseja a los sabios Calicles, Polo y Gorgias seguir la vida del filósofo para que en el Más Allá tengan una vida grata y feliz.

En los pasajes del *Gorgias* se establece un interesante diálogo entre Sócrates y Calicles, a quien el filósofo califica como irreflexivo por seguir teorías que considera incorrectas. Para hacerle entrar en razón y guiarlo por ideas beneficiosas, Sócrates recurre a la narración del “μῦθος” del Juicio Final con el propósito de convencer al otro sabio de que se trata de un relato verdadero, es decir, “λόγος”, que debe ser concebido a modo de consejo y conocimiento para que la vida después de la muerte sea deseada y agradable:

Ἄκουε δὴ, φασί, μάλα καλοῦ λόγου, ὃν σὺ μὲν ἠγήσῃ μῦθον, ὡς ἐγὼ οἶμαι, ἐγὼ δὲ λόγον· ὡς ἀληθῆ γὰρ ὄντα σοὶ λέξω ἅ μέλλω λέγειν. (*Gorgias*, 523a).

[Escucha, pues, como dicen, un precioso relato que tú, según opino, considerarás un mito, pero que yo creo un relato verdadero, pues lo que voy a contarte lo digo convencido de que es verdad].

Τάχα δ' οὖν ταῦτα μῦθος σοὶ δοκεῖ λέγεσθαι ὥσπερ γραδὸς καὶ καταφρονεῖς αὐτῶν, καὶ οὐδὲν γ' ἄν ἦν θαυμαστὸν καταφρονεῖν τούτων, εἰ δὴ ζητοῦντες εἶχομεν αὐτῶν βελτίω καὶ ἀληθέστερα εὐρεῖν. (*Gorgias*, 527a).

[Quizá esto te parece un mito, a modo de cuento de vieja, y lo desprecias; por cierto, no sería nada extraño que lo despreciáramos, si investigando pudiéramos hallar algo mejor y más verdadero].

3.3. MITO DEL VIAJE AL MÁS ALLÁ (*Fedón* 107d 5-108c 8)

Cada persona posee un “δαίμων” que, mientras la religión lo concibe como elemento divino asignado a la divinidad, Platón, según explica en *República* 617, entiende que el alma debe escoger y hacerse responsable de su destino en el Más Allá. Este “δαίμων” lleva al alma a un lugar determinado, a partir del cual un guía le conducirá al Hades y, cuando haya recibido lo que merece y haya permanecido allí el tiempo necesario, será reconducida. Nuestro autor, en boca de su maestro, asegura que, según los ritos fúnebres y las ceremonias, el camino hacia el inframundo presenta gran cantidad de bifurcaciones y encrucijadas. Para el alma equilibrada el viaje será grato y su mirada seguirá el hilo correcto; pero aquella que se haya dejado llevar por las pasiones y haya sufrido y cometido graves delitos, acudirá con dificultad y violencia a su guía, al mismo tiempo que será rechazada por sus almas compañeras y permanecerá errante durante largo tiempo en el Hades hasta ser arrastrada por la necesidad a su lugar correspondiente.

El viaje al Más Allá surge para que el hombre sepa qué lugar habitará después de morir. Esta aventura está reservada a personajes semi-divinos o héroes especiales con audacia heroica, ganas de saber o temeridad; los elegidos pueden contar cómo es realmente el inframundo, así como los peligros de ultratumba y la situación de las almas. Para Platón las almas son las viajantes que, después de vivir en un cuerpo determinado, ocupan su lugar correspondiente en el Más Allá. La excursión al Otro Mundo viene a clausurar el discurso sobre la justicia, la inmortalidad del alma y el mejor modo de vida. En la mitología griega es famoso Sísifo, que consigue renacer del inframundo planeando que su esposa Mérope no incinere ni entierre su cadáver para que, habiéndose quejado a Perséfone de no recibir los

hombres fúnebres necesarios, su espíritu se reincorpore en su antiguo cuerpo; a pesar de lograr sus deseos, traiciona a los dioses y no cumple las debidas promesas, de modo que Hermes se lo lleva y es condenado a sufrir eternos castigos por su osadía. No obstante, este personaje es recordado por Teognis (712 y ss.) y Alceo (frag. 73 Diehl), por ejemplo, como el único que, logra escapar del Hades por un tiempo sirviéndose de audacia y astucia. En el opúsculo de Luciano, *Filopseudes o el amigo de las mentiras*, Cleodomo (después de un párrafo en que se ha hecho alusión a Sócrates y a Platón) cuenta que, estando gravemente enfermo, es llamado por una especie de ángel de la muerte y conducido al infierno. Pero, ya ante el tribunal de los muertos, el dios Hades decide devolverle la vida, advirtiéndole que se ha tratado de un error, pues según el hilo de su destino tejido por las Moiras aún no ha llegado su momento (C. García Gual 1983: 49-50).

3.4. MITO DE ER (*República*, 614a-615c 7)

El mito de Er, considerado el más significativo y completo en cuanto a todo lo que comprende el Más Allá propiamente dicho, es narrado por Sócrates, quien asegura que la historia que va a contar no es un relato de Alcínoo, sino el relato de un hombre valiente (Er, el Armenio de la tribu Panfilia):

Ἄλλ' οὐ μέντοι σοι, ἦν δ' ἐγώ, Ἀλκίνοῦ γε ἀπόλογον ἐρῶ, ἀλλ' ἀλκίμου μὲν ἀνδρός, Ἡρὸς τοῦ Ἀρμενίου, τὸ γένος Παμφύλου [...] (*República*, 614b).

[Pero no es precisamente un relato de Alcínoo lo que voy a contar, sino el relato de un bravo varón, Er, el Armenio de la tribu Panfilia].

Platón, como opina Casadesús (2013: 85), hace un juego de palabras entre “Ἀλκίνοος” (rey de los Feacios), descrito por Homero en la *Odisea*, y “ἀλκίμος” (fuerte), empleado para resaltar la valentía del guerrero armenio. A través de este mecanismo muestra que conviene creer en la narración de Er (al igual que las que aparecen en *Gorgias* y *Fedón*), queriendo destacar que no es como los relatos fantásticos que Odiseo cuenta a Alcínoo (entre los que sobresale su visita al Hades después de aceptar el consejo de la maga Circe). Aquí el mito es concebido como algo que con la fe debe ser verosímil y, consiguientemente, soteriológico:

καὶ οὕτως, ὃ Γλαύκων, μῦθος ἐσώθη καὶ οὐκ ἀπόλετο, καὶ ἡμᾶς ἂν σώσειεν, ἂν δειθώμεθα αὐτῷ (*República*, 621c).

[De este modo, Glaucón, se salvó el relato y no se perdió, y también podrá salvarnos a nosotros si le hacemos caso].

El tema de la justicia vuelve a aparecer tras concluir la *República*. Se establece un diálogo entre Sócrates y Glaucón acerca de los justos y de los injustos. Sócrates, mediante una comparación con los ganadores de las carreras, asegura que los justos siempre acaban teniendo buenas recompensas al final, mientras los injustos acaban sufriendo y mereciendo sus castigos por cómo han actuado. En esta situación, Platón introduce el mito de Er, que después de morir en la guerra tiene la oportunidad de resucitar y contar lo que ha experimentado en el Más Allá. Éste, tras morir en la batalla, es colocado en una pira funeraria para su cremación; el cuerpo permanece intacto durante doce días y, seguidamente, se despierta para explicar lo que ha visto en el mundo subterráneo.

Er narra que las almas se reúnen en un lugar maravilloso en el cual hay una abertura hacia arriba (el cielo) y otra hacia abajo (la tierra). Los jueces juzgan a las almas enviándolas hacia la parte derecha del cielo si han sido justas y hacia la parte izquierda de la tierra si han obrado mal; asimismo, cada una de ellas presenta un letrero para ser identificadas (las buenas lo tienen en el pecho, mientras las malas lo muestran en la espalda), así como las descripciones que de ellas hacen los mismos jueces. En el caso de Er, éste ha sido destinado a volver a la vida humana para contar lo que allí ha visto, a modo de mensajero. Explica también que ha podido observar cómo hay almas que ascienden de la tierra y descienden del cielo (las primeras presentan un aspecto horrendo y sucio, mientras las segundas son elegantes y están limpias); muchas de ellas se reencuentran teniendo la oportunidad de preguntarse mutuamente qué hay en el cielo y qué hay en la zona subterránea.

El mito empieza con el momento de la muerte de Er y la marcha de su alma al Más Allá, lugar en que las almas de los difuntos son juzgadas según sus actos (las que han cometido alguna injusticia han de ser purificadas un total de diez veces por cada una, y las que han obrado de modo justo recibirán una recompensa en la misma proporción). Luego las tres Moiras (Láquesis, Cloto y Atropo) distribuyen los destinos echados a suerte y determinan el rango de cada alma según el modelo de existencia que le toca. Hay más lotes que aspirantes, los cuales pueden elegir con conocimiento de causa vida breve o larga, animal o real, oscura o ilustre (cada una de ellas tiene alegrías y penas, éxitos e infortunios). En el mito de Er observamos las relaciones entre el destino y la libertad, así como un himno a la racionalidad, que opera antes de la elección con el fin de que ésta se lleve a cabo con inteligencia, y que es desarrollada a lo largo del ciclo vital entre el conjunto de aventuras y experiencias. La *República* finaliza con el mensaje de Platón, que dice que en cualquier lugar y en cualquier

época es fundamental hacer uso del pensamiento racional, con el que únicamente lograremos la salvación. En *República* 614a, Platón escribe que cada lector debe aprovechar del discurso de Er lo que crea conveniente o quiera escuchar, hecho que, situado en el contexto político de la obra, indica que la escatología obedece a propósitos políticos y morales, para apoyar todo lo que en ella se discute acerca de la ciudad ideal y de los ciudadanos perfectos (Bernabé 2011: 173).

Antes de explicar la función que tienen las Moiras (hijas de la Necesidad) con las almas de los muertos, Sócrates sigue narrando a Glaucón la vivencia de Er en el mundo subterráneo (615c 4-616b 7), donde Ardíeo el Grande, un tirano de Panfilia que ha asesinado a su padre y a su hermano mayor, entre otros muchos crímenes, será condenado a sufrir los mismos castigos cometidos; el castigo será diez veces superior al delito y durará un periodo de cien años. Sócrates recuerda que las almas que pretenden ascender al cielo sin haber cumplido completamente la condena impuesta, se apoderan de ellas hombres salvajes que las obligan a descender; en el caso de Ardíeo, éste es encadenado, golpeado y desgarrado sobre espinas para terminar lanzado al Tártaro. Por otro lado, aquéllos que han cumplido los debidos castigos son autorizados para dirigirse al lugar donde contemplarán una luz. Desde los extremos se explaya el huso de la Necesidad, por el que giran las diversas esferas; dentro de este huso tenemos ocho círculos, encima de los cuales una sirena entona un sonido armónico.

Platón incluye la importancia de vivir con buenos hábitos, siguiendo la filosofía y conociendo el sufrimiento, pues si éste último es desconocido o no experimentado las almas acostumbran a elegir sin reflexión y con error; así pues, es recomendable elegir una clase de vida en la que sea posible filosofar con el fin de que la felicidad sea gozada tanto en la vida terrenal como en la estancia en el Más Allá y de regreso a la vida, haciendo alusión a la metempsícosis o transmigración de las almas. Existe la posibilidad de elegir vidas humanas o animales; asimismo, las almas que actúan con injusticia se tornan salvajes, mientras que las que son justas acaban siendo dóciles.

Después de la elección del estilo de vida de las almas, éstas son enviadas ante Láquesis; esta Moira les asigna un “δαίμων” que funcionará a modo de guardián de la vida y ejecutor de la elección. Siendo conducidas por su “δαίμων”, acuden a Cloto, bajo cuyas manos hace girar el huso y ratifica el destino elegido por cada una. Seguidamente, son enviadas ante Atropo con el fin de que tal destino sea inalterable. Después de llegar al lado opuesto del trono de la Necesidad, las almas arriban a la llanura del Olvido y se aproximan al río de la

Despreocupación, donde beberán agua, excepto Er, olvidándose, consiguientemente, de todo. Las almas se dejan dormir y, después de la ocurrencia de un trueno y un terremoto, éstas son empujadas hacia arriba, a modo de estrellas fugaces, para nacer; Er logra narrar lo que ha observado en el Más Allá debido a que no bebe el agua fluvial antes de volver a aparecer vivo sobre la pira donde ha sido incinerado. Todos estos elementos mencionados en el mito por Platón, es decir, el huso de la Necesidad, la referencia a los siete círculos planetarios y a los del Zodíaco, la visión de las Moiras (a propósito del destino futuro del alma), junto con la descripción de la llanura del Olvido y del río de la Despreocupación, suponen, según Pérez Jiménez (1993: 108), una unificación entre mito literario, astronomía y misticismo religioso que constituye la aportación griega al viaje astral de las almas.

El mito nos muestra que la mayoría de los hombres sólo aprenden después de equivocarse muchas veces, ya que la mayoría de las elecciones se realizan de manera precipitada y siguiendo unas disposiciones cultivadas en vidas anteriores, lo que se convierte en una fuente de error que sólo puede evitarse con el cultivo de la filosofía (Mejía, 2002: 129).

En la exposición que hace Er de lo que ha visto se puede apreciar la unión de las visiones homérica y órfica, que desempeña un papel importante. Después de explicar el sistema del huso de la Necesidad y las funciones de sus hijas, el guerrero armenio de Panfilia procede al final de la narración a mencionar las diversas reencarnaciones que los personajes eligen y el consiguiente proceso que les permitirá renacer en una vida nueva. Por encima de la descripción que Homero hace acerca del mundo subterráneo, está presente el orfismo, que promueve la descripción platónica del Hades, donde el filósofo ateniense une las dos concepciones opuestas y las adapta a sus propias nociones éticas y epistemológicas. Con el fin de detallar de qué modo cada alma elige su póstuma manera de vivir según los hábitos de la vida anterior, Er especifica por qué optan Orfeo, Tániras, Áyax, Agamenón, Atalanta, Epeo, Tersites y Odiseo; aquí hay que resaltar que Orfeo aparece en primer lugar, y después de éste las cinco almas siguientes que corresponden a importantes personajes épico-homéricos. El hecho de que el poeta tracio, que elige la vida de un cisne, aparezca en posición inicial, simboliza que Platón tiene la intención de fusionar los dos modelos en su geografía del Más Allá. Además, quiere que la creación de su personaje (Er) rivalice con el poeta tracio, de modo que su relato es presentado como una especie de mensaje directo de los dioses, destinado a corregir el falso Orfeo. Esta mezcla entre personajes de índole distinta demuestra una vez más la propia visión platónica del inframundo a través del orfismo y de Homero.

Ante esta situación, destaquemos también las palabras de Pitágoras, quien recuerda haber sido en una reencarnación anterior Euforbo (héroe troyano que en la *Ilíada* daña a Patroclo y acaba asesinado por Agamenón); éste, además, menciona haber visto los gritos de las almas de Homero y Hesíodo en uno de sus viajes al Hades.

El filósofo ateniense sobrepasa los límites impuestos por la concepción religiosa contemplada en la obra homérica, donde la reencarnación no es posible. Resulta curioso que las almas de Áyax Telamonio y Agamenón aparezcan también en el infierno homérico que es descrito en el canto XI de la *Odisea*. Con el ejemplo de Áyax (quien es reencarnado en león por su ferocidad en la guerra), Platón evoca que el alma del héroe, tras encontrarse con Odiseo, evita conversar con el protagonista como muestra de rechazo por haber participado en el reparto de las armas de Aquiles (tal actitud es interpretada a modo de manifestación de misantropía). En cuanto a Agamenón, éste es reencarnado en águila también, según Er, por el odio de su alma hacia el género humano a causa de los sufrimientos experimentados (esta explicación coincide con la que ofrece a Odiseo en el canto XI de la *Odisea*, cuando le narra su muerte a manos de Egisto, que se ve incitado por su mujer Clitemnestra); la reencarnación en ave del héroe simboliza su antigua condición de caudillo de las tropas aqueas. Tersites, considerado el guerrero más despreciable, es contrapuesto con Agamenón, el jefe de más alto rango en el ejército aqueo; éste es reencarnado en mono por ser escenificado como un hombre odioso y de aspecto horrible que critica al rey de reyes, según el canto XI de la *Ilíada* (Casadesús (2011a:108-110).

Odiseo, agotado por esforzarse en la guerra y en su retorno a Ítaca, elige reencarnarse en un hombre anónimo y humilde que está alejado de los asuntos políticos. Con la elección de este héroe, Platón sugiere que la vida más alejada del éxito, los honores y el poder es la única que puede conducir al hombre a la virtud, al bien y al conocimiento. Asimismo, Odiseo, que ha visto los horrores que padecen las almas en el inframundo, es quien elige cuidadosamente cuál será su próxima vida (Sal, 2000: 5). El músico Támiras se reencarna en un ruiseñor, mientras Atalanta, famosa por su agilidad en la carrera, torna a la vida terrenal en forma de un conocido atleta. Tras esta narración, Er añade que en su experiencia en el Hades observa cómo animales pasan a hombres (por ejemplo, el cisne que es reencarnado en hombre) o a otros animales. Así pues, son combinadas todas las transmigraciones de las almas posibles (de hombres a hombres, de hombres a animales, de animales a hombres, de animales a animales, de hombres a mujeres y de mujeres a hombres), como se especifica en la pirámide de

reencarnaciones establecida en *Fedro*, 248d-e, y en *Timeo*, 42b-c, 90b-92c, la cual es de inspiración órfico-pitagórica.

Las almas, después de escoger la nueva vida, deben dirigirse, llevadas por un potente calor, hacia la llanura del Olvido (“τὸ τῆς Λήθης πεδίων”), donde son acomodadas al lado del río de la Despreocupación (“τὸν Ἀμέλητα ποταμόν”), cuya agua son obligadas a beber, olvidándose, consiguientemente, de todo lo que han contemplado en el Hades antes de reencarnarse. La mención del olvido alude al texto que aparece en las laminillas órficas, donde se refleja la existencia de un camino que, situado a la izquierda, conduce a una fuente, al lado de la cual hay un ciprés blanco; Platón no dice nada sobre el engañoso ciprés, sino que afirma que allí no crece ningún árbol. La disposición de los caminos es aquí distinta y su función no es la misma que ofrecen las laminillas, mientras que la llanura es un mero lugar de paso, en vez del lugar de llegada de las almas privilegiadas descritas por el orfismo (Bernabé 2011: 177).

La laguna de la Memoria (“Μνημοσύνη”) está ubicada más adelante y en su orilla están presentes los guardianes que se encargan de preguntar a las almas el motivo por el cual vagan entre las tinieblas del Hades. Tras haber bebido, el alma está capacitada para volver a poseer su condición divina, pues, según el texto de las laminillas, ésta caminará por la vía sagrada (por la cual los iniciados y los seguidores de Baco avanzan) o reinará con los demás héroes; la recuperación de la condición divina es contemplada en las laminillas de Turios. Platón calca las descripciones de las laminillas acerca de la salvación o la condena de las almas en función del camino escogido, así como la opción de beber de las aguas de la memoria o del olvido. El filósofo ateniense se siente atraído por el hecho de que en las laminillas el alma sedienta ansía beber agua de la fuente de la memoria; la fuente del olvido se identificaría con la que está situada a la izquierda, junto al ciprés blanco. Ante esta situación, Platón quiere transmitir que es necesario evitar beber agua de la fuente del olvido para que el alma purificada del iniciado recuerde lo vivido y vuelva a reencarnarse. La fuente de la memoria es de difícil acceso debido a que está custodiada por los guardianes que interrogan al alma, obligada a pronunciar palabras secretas. En este caso, la prueba es superada cuando el alma obtiene el deseado premio (recuperar la condición divina), después de beber del agua de la memoria. Nuestro autor hace hincapié en el momento en que las almas ya han sido juzgadas y condenadas a volver a reencarnarse, así como cuando se reúnen en “τὸ τῆς Λήθης πεδίων” y beben de “τὸν Ἀμέλητα ποταμόν”; con ello podemos llegar a creer que los vigilantes que aparecen en las

laminillas órficas son transformados por Platón en los mismos jueces que juzgan las almas y deciden el camino que deben seguir.

En todo caso, el propósito primordial del filósofo ateniense es el de describir detalladamente los castigos que han de pagar los injustos, mientras las laminillas órficas son empleadas como pasaporte o talismán y a través de ellas los iniciados aspiran a recuperar su condición divina con el rechazo a beber de la fuente de la izquierda y contestando bien las fórmulas planteadas por los guardianes. Así pues, Platón transforma en estrictas consideraciones éticas las simples indicaciones de las laminillas; en el texto platónico una autoridad superior se encarga de valorar el comportamiento moral del alma en su estancia en el mundo terrestre, mientras en las laminillas órficas es suficiente que el difunto haga la correspondiente declaración mediante un ritual.

En la *República* beber del río de la Despreocupación y de la llanura del Olvido simboliza el regreso a un cuerpo para volver a iniciar el ciclo de las reencarnaciones. Asimismo, es significativo que nuestro autor defina como “aguas que ninguna vasija puede retener” las aguas de la llanura del Olvido, del mismo modo que en el *Gorgias* alude al castigo que las almas de los impíos sufren por su falta de credibilidad y olvido, siendo obligadas a transportar eternamente una tinaja agujereada con un cedazo. La imposibilidad de retener el agua simboliza, según la interpretación platónica aparecida en *Gorgias* 493a-d, la incapacidad por parte de los no iniciados e ignorantes de conservar la memoria (Casadesús, 2011a:115).

En *Fedro* 95c, Platón explica que el filósofo, confiado en alcanzar el lugar eterno y divino tras la muerte, desea volver a la llanura de la Verdad (“τὸ ἀληθείας πεδίων”), la cual las almas en séquito celestial únicamente pueden vislumbrar en su primer viaje en el carro alado, antes de dar comienzo al ciclo de reencarnaciones. La llanura de la Verdad está ubicada en el extremo opuesto de la del Olvido; tal oposición está implícita en la etimología del vocablo heleno “ἀλήθεια” (verdad), entendido como “ἄ-λήθεια” (no olvido). En esta situación, cabe destacar que en la laminilla de Farsalo, *OF* 477, el alma del iniciado es ordenada a “ἀληθεῖν” (decir absolutamente toda la verdad) cuando se encuentra con los guardianes que custodian la fuente “Μνημοσύνη”; esto puede ser un secreto juego de palabras, donde “ἀλήθεια” es concebida como no olvido en el momento crucial en que el iniciado pronuncia la contraseña que le permitirá acceder a la fuente de la Memoria. Así pues, existe una relación fundamental entre el significado de “ἄ-λήθεια” (verdad, no olvido) y de “τὸ ἀληθείας πεδίων” (llanura de la Verdad), donde el alma encontrará su alimento adecuado (según la explicación que se da en

Fedro, 248b-c), entendiendo, a su vez, que la verdad y la memoria son el mejor alimento del alma porque aseguran la vida eterna junto a los dioses (Casadesús, 2011a:115-116).

En contraposición a la correcta llanura de la Verdad, si el alma bebe equívocamente de la fuente del Olvido, volverá a penetrar en un cuerpo mortal y reiniciará el proceso de reencarnaciones. En las laminillas de hueso descubiertas en Olbia podemos leer todo el ciclo al que está sometida el alma y el juego de oposiciones que expresa Platón, así como la mención a los órficos y a Dioniso, la alusión al propio ciclo de las reencarnaciones (vida-muerte-vida) y la oposición-relación mentira-verdad y cuerpo-alma (Casadesús, 2011a:116).

3.5. LA CAÍDA DE LAS ALMAS Y EL ORIGEN DE SUS TRANSMIGRACIONES

En *Fedro* 245c-250d, Platón explica el origen del nexo entre la caída de las almas y el origen de sus sucesivas transmigraciones a través de la alegoría del carro alado y la ley de Adrastea. Con estas imágenes (las cuales tienen paralelismos con textos de la India antigua) nuestro autor muestra, a partir de la situación primigenia del alma inmortal en el mundo divino y supra-celeste, la causa por la que las almas, según su grado de perfección, caen en el mundo terrenal para permanecer encerradas en un cuerpo mortal.

3.5.1. MITO DEL CARRO TRIPARTITO DEL ALMA (*Fedro* 246a 3-247a y 253c 7-254b 3)

El mito narra que inicialmente todas las almas aladas siguen en divino cortejo a Zeus, quien las guía en procesión tirando de su carro alado y siendo escoltado por el resto de dioses y “δαίμονες”. Las almas puras y perfectas acompañan hasta la morada de los dioses al cortejo logrando ver el Ser y la Verdad, las auténticas Formas de la Belleza, de la Justicia y de la Ciencia; las almas que ven de lejos la morada divina son obligadas a abandonar el séquito sin contemplar el Ser y las Formas eternas, quedándose, consiguientemente, sólo con la opinión (*Fedro* 248d). En *Fedro* 246a-257a, Sócrates explica un amplio mito escatológico en su segundo discurso sobre el amor. Hay un momento en que el alma debe encontrar a su amado, el cual se asemejará al dios del amante, que también deberá buscar y acabar encontrando; ésta tomará los hábitos del dios al que se asemeja e irá en busca de un amado que se parezca a él. El Amor enloquecido del alma hacia su amante es grandioso, pero sólo triunfa con el debido uso de la razón. El mito del carro tripartito del alma explica cómo conquistar al amado.

El alma se divide en tres partes: un auriga y dos caballos (uno bueno y otro malo). El que ocupa la posición preferente presenta un aspecto hermoso (tiene el cuello y el rostro alargados, es ligero, blanco y con ojos negros), es obediente, de modo que no le hace falta estar atado y sufrir los látigos del auriga, y posee las características de aquellos deseos que se dejan llevar por la parte racional del alma (“σωφροσύνη” –moderación/inteligencia-, “αἰδώς” –pudonor- y “ἀληθινὴ δόξα” –opinión verdadera-); el otro, en cambio, presenta un aspecto feo (es contrahecho y grueso, tiene el cuello corto y es sordo), está atado y debe sufrir latigazos por su falta de obediencia, y se deja llevar por los excesos que producen los placeres físicos. Mientras el caballo blanco representa la parte del alma que lucha por conducir el carro hacia arriba, el caballo negro se identifica con la parte del alma que, dominada por las pasiones, es sumergida en las miserias terrenales; esta división se asemeja a la que es descrita en *Katha-Upaniṣad*, I 3.3-9 (Casadesús, 2011b: 286):

“el insensato –que no llega al lugar y vuelve al ciclo de las reencarnaciones-no poseedor de discernimiento, debe ser comparado con los caballos malos del auriga, mientras el sensato – que llega al lugar del que ya no se nace-, poseedor de discernimiento, se identifica con los caballos buenos”

Cuando el amado es visible para el alma tripartita, el caballo negro no evita los impulsos y se dirige impaciente y descontroladamente sobre él; el caballo blanco y el auriga lo intentan detener hasta que, dominados por los placeres físicos que incita el caballo malo, no pueden evitar dejarse caer. Ante la presencia de la diosa Afrodita, el alma se detiene con pudor y respeto. El caballo negro injuria al caballo blanco y al auriga por no haberle dejado cumplir sus objetivos, el de poseer al amado. La conexión auténtica con el amado y el caminar junto a la divinidad serán posibles cuando el auriga sea capaz de dominar completamente al caballo negro, es decir, sus excesos y placeres físicos (propios del mundo tangible), y permita que las características positivas del caballo blanco tengan todo el poder.

3.5.2. MITO DE LA REENCARNACIÓN - LA LEY DE ADRASTEIA (*Fedro* 248c 2-249d 3, *Timeo* 42b-c y 90b-92c y *República* 451a)

En *Fedro* 248c 2-249d 3, Platón expone que, según la ley de Adrastea (“la inevitable”, epíteto de origen oriental que se identifica con Némesis, personificación de la justicia distributiva), las almas que hayan contemplado las visiones puras y eternas en el momento en que están junto al séquito divino, lograrán mantenerse hasta el próximo giro, y si vuelven a repetirlo serán libradas de daños; pero las que no consigan seguir la procesión divina perderán

las alas y caerán en el olvido en forma de cuerpo y dando lugar, así, a la primera generación de hombres. En este mito Platón destaca que el alma alada debe pertenecer a la primera generación de reencarnaciones, es decir, la que ocupan los hombres, y no la que engloba a los animales. En esta familia el orden de preferencia es el siguiente: la primera posición la ocupa el filósofo, quien es amigo del saber, de la belleza, de las Musas, de la cultura y del amor; la segunda es para el rey que sigue las leyes, el jefe en la guerra o el gobernador; la tercera pertenece al político, al administrador o al negociador; la cuarta posición es para el gimnasta, el entrenador o el médico (sanador de cuerpos); la quinta pertenece a aquellos que se dedican al arte de la adivinación o a los ritos de iniciación (profeta o autoridad en un ritual); la sexta es para el poeta, que se dedica a la imitación; la séptima pertenece al artesano o al campesino; la octava la ocupa el sofista o el demagogo; y la novena es para el tirano.

Ante esta situación, quien haya obrado justamente tendrá un destino mejor, y quien haya sido injusto deberá pasar por uno peor. El periodo de reencarnaciones ocupa diez milenios y, una vez pasado este tiempo, el alma puede tomar forma alada y vivir con los dioses felizmente. Quien haya sido un buen filósofo hasta el tercer milenio, entonces tomará forma alada sin la necesidad de completar las vidas terrenales que le quedan. Los que terminan su primera vida son juzgados y llevados a las prisiones subterráneas, donde serán purificados; hay algunos, no obstante, que en su primer periodo viven dignamente en un entorno elevado y celeste. Cuando termina el primer milenio, las almas pueden elegir su segunda existencia. Un alma humana puede pasar a ser animal, al mismo tiempo que puede volver a ser humana después de haber pertenecido a la generación animal. Asimismo, el alma sólo puede tomar forma humana si ha contemplado la Verdad. Ésta debe aprehender lo que muestran las Ideas con el fin de llegar al pensamiento a partir de las sensaciones físicas; se lleva a cabo, así pues, la reminiscencia, proceso por el cual el alma es capaz de recordar contemplando junto a la divinidad lo que es de verdad (nivel celestial) frente a lo que es considerado verdadero sin serlo (nivel terrenal). La mente del filósofo es la única que puede llegar a ser alada, pues en su memoria se encuentra lo verdadero, es decir, lo que siempre es. El hombre que alcance este nivel será considerado entusiasmado, es decir, volcado a la divinidad, y por ello será calificado como loco. Con ello surge la cuarta forma de locura, a partir de la cual será posible contemplar las bellezas del mundo tangible siendo consciente de la Verdadera Belleza espiritual/celeste; el hombre accederá al mejor de los estados de manía (locura) siendo un enamorado o amante de las cosas bellas.

En *Timeo* 42b-c y 90b-92c, nuestro autor ofrece la continuación del proceso de degradación de las reencarnaciones humanas, después de que el mismo *Timeo* explique la causa de la transmigración de las almas al reino animal. Debajo de las reencarnaciones de los hombres, se encuentra la mujer; esta conversión responde a la cobardía y a la injusticia. Con la mala y baja situación que ocupa la especie femenina (reflejo claro de la misoginia griega) Platón expone, también en orden descendente, las transmigraciones de hombres a animales: el primer lugar lo ocupan las aves, según los no malvados pero vanos que, habiéndose dedicado a la astronomía, consideran que las demostraciones más sólidas son realizadas a través de la visión; el segundo es para los animales terrestres y salvajes, según los no dedicados a la filosofía ni aplicados a observar la naturaleza del cielo, habiéndose servido de las partes del alma ubicadas en el tronco; la tercera posición pertenece a los animales cuadrúpedos y a los reptiles, según los más insensatos y torpes, que son engendrados sin pies y obligados a arrastrarse por el suelo; y el último lugar lo ocupan los animales acuáticos en general (peces y moluscos), según aquellos que han sido más insensatos e ignorantes y por sus errores tienen el alma impura (razones por las que deben vivir en lugares extremos y tienen que respirar agua turbia y profunda en lugar de aire suave y puro).

Así pues, Platón crea su propio sistema ético y epistemológico, donde el comportamiento del alma en su anterior vida afectará al destino de próximas reencarnaciones, de modo que seguir el camino del conocimiento y la bondad del filósofo es la opción más segura para tener una vida grata en el Más Allá. Esta jerarquía repercutirá en la manera de gobernar que es propuesta en la *República*, donde el mismo filósofo será la persona más adecuada para dirigir el pueblo (Casadesús, 2011b: 289).

El filósofo ateniense hace uso de la teoría órfica de “σῶμα” (cuerpo, guardián) – “σημα” (sepultura, signo, recinto que encierra -“σφίζεται”- el alma), según la cual un alma inmortal que transmigra es obligada a penetrar en un cuerpo mortal, tal como aparece en *Crátilo*, 400b-c. Este castigo, considerado pecado antecedente, tiene que ver con la muerte de Dioniso por parte de los Titanes, quienes lo devoran siendo éste un niño; el crimen es castigado por Zeus, quien los fulmina y los convierte en cenizas de las que nacen los hombres (compuestos de naturaleza divina y titánica, tal como vemos en *Leyes* 701b, cuando Platón menciona la raíz titánica humana). Platón utiliza el mito a modo de instrumento para garantizar la salud del alma, cuyo intelecto (función más elevada) determina lo que el hombre tiene de verdadero; así, el cuerpo es estado del alma, pues el primero muestra la cualidad intelectual de la

segunda. El cuerpo es un signo que simboliza que éste está animado por un alma, la cual está muerta (o sea, penetrada en un cuerpo) cuando no vive completamente por y para su intelecto. Así pues, durante las vidas terrestres el alma permanece encerrada en el interior de un cuerpo que es el signo exterior de su valor (Bernabé 2000: 223-224 y 2011: 115-147).

En *Fedón* 82d-83a, Sócrates afirma que el alma está pegada al cuerpo, de modo que ha de observar la realidad a través de la materia corpórea a modo de prisión, desorientada y llena de ignorancia; los deseos se identifican con las cadenas que tienen encerrada al alma en la prisión del cuerpo. Ante esta situación, sólo la filosofía puede liberarla, haciéndole comprender que los sentidos son engañosos y que es necesario que confíe en sí misma; asimismo, el cuerpo indica al alma, a modo de señal, qué condición moral ha tenido en la reencarnación anterior. Así, las almas que han sido dominadas por los apetitos corporales están condenadas a padecer reencarnaciones peores, mientras que las que se hayan dedicado a la filosofía serán las únicas que mejorarán y lograrán liberarse de la prisión que implica el cuerpo; en *Fedón* 81d-e, Platón relaciona las transmigraciones con el pago de un castigo por una vida anterior insensata, dedicada a satisfacer los placeres de tipo corporal:

καὶ οὐ τί γε τὰς τῶν ἀγαθῶν αὐτὰς εἶναι, ἀλλὰ τὰς τῶν φαύλων, αἱ περὶ τὰ τοιαῦτα ἀναγκάζονται πλανᾶσθαι δίκην τίνουσαι τῆς προτέρας τροφῆς κακῆς οὔσης. καὶ μέχρι γε τούτου πλανῶνται, ἕως ἂν τῇ τοῦ συνεπακολουθοῦντος, τοῦ σωματοειδοῦς, ἐπιθυμία πάλιν ἐνδεθῶσιν εἰς σῶμα: ἐνδοῦνται δέ, ὡσπερ εἰκός, εἰς τοιαῦτα ἢθη ὅποῦ ἄτ' ἂν καὶ μεμελετηκῶσι τύχῳσιν ἐν τῷ βίῳ [...].

[Y también que éstas (almas) no son en modo alguno las de los buenos, sino las de los malos, las que están forzadas a vagar para expiar el castigo de su anterior crianza, que fue mala. Y vagan errantes hasta que, por el deseo de lo que las acompaña de cerca, la naturaleza corporal, se encadenan a un cuerpo. Se encadenan, como es verosímil, a caracteres semejantes a los que habían ejercitado en vida].

En cuanto al principio de que las almas transmigran a cuerpos semejantes a la vida que han llevado anteriormente, nuestro autor recuerda en *Leyes* 870d-e y 872e, que quienes se han dedicado a la glotonería, la lujuria o la bebida se encarnan en asnos y en otros animales parecidos, así como los que han obrado con injusticia, tiranía y robo, los cuales vuelven a aparecer en animales salvajes (lobos, halcones, milanos, etcétera); así pues, el hombre ha de sufrir en una vida futura lo que ha infligido a los demás. En cambio, los hombres que han practicado la política, con cordura y justicia, acceden a una raza cívica y civilizada (es el caso de las abejas, las avispas o las hormigas) y terminan reencarnándose en hombres sensatos cuando transmigran otra vez a la estirpe humana. Los que son completamente puros porque

han consagrado su vida, a modo de amantes de la sabiduría, a la filosofía, acceden al género de los dioses; los filósofos rechazan todas las pasiones corporales, no se entregan a ellas y las soportan con firmeza, tal como se dice en *Fedón* 82b-c. Así pues, en *Fedón* 95c, Platón, en una referencia autobiográfica a Sócrates, afirma que este ha de afrontar la muerte con tranquilidad, siendo consciente de que en el Más Allá tendrá una vida grata por su actitud.

Michael Inwood (2009: 31-33) menciona la posibilidad de que Platón, al concebir la teoría de la reencarnación, llegue a considerar que el alma de un filósofo de una época pasada determinada (por ejemplo, Sócrates) acabe reencarnándose en el cuerpo de un verdadero sabio (es el caso de Nietzsche). La personalidad de ambos filósofos no es la misma, pero se propone que mediante la hipnosis sea posible que el alma, a través del cuerpo de su vida presente, recuerde momentos de sus otras vidas. Está claro que el alma recuerda con más facilidad cuando se encuentra en el inframundo, es decir, cuando está libre del cuerpo sensible, pero los hombres sólo pueden acceder al conocimiento completo a través de las capacidades proporcionadas por la apariencia que ofrece el mundo sensible. En este caso, relacionar reminiscencia a través de la dialéctica (como vemos en Platón) e hipnosis para recordar antiguas vidas, no es poco acertado, si tenemos en cuenta que ambos sistemas pretenden acceder a la Verdad.

4. CONCLUSIONES

Analizar cómo Platón crea su propia concepción del Más Allá resulta realmente interesante y novedoso, pues es el primero que utiliza el mito para explicar filosóficamente cómo es el mundo que habitaremos después de morir y qué destino nos aguarda. Para ello, en primer lugar concibe que cada ser viviente tenga alma, la cual, además, es inmortal. La concepción de inmortalidad de ésta procede de la teoría órfico-pitagórica que postula la necesidad humana de conseguir su condición divina. No obstante, Platón es consciente de que los griegos conocen la religión transmitida por Homero, así como la tradición olímpica; de modo que, sirviéndose de las explicaciones que el poeta ofrece de la geografía del inframundo y de la posibilidad que tienen los héroes de viajar por el mismo, Platón introduce la teoría de la inmortalidad del alma, así como el hecho de que el ser humano esté sometido a sucesivas reencarnaciones hasta cumplir los castigos (que tienen su origen en el afán de dejarse llevar por los engañosos placeres del mundo sensible) y recuperar su condición divina (a través de la cual sólo es posible acceder mediante la filosofía y sus métodos dialécticos –como es el caso de la reminiscencia).

Los diálogos *Fedón*, *Gorgias*, *Fedro* y *República* son completados con la introducción de los mitos escatológicos (geografía del inframundo y su relación con la Tierra, Juicio Final, Viaje al Más Allá, Er y carro tripartito del alma y ley de Adrastea). En ellos Platón incorpora personajes que son propios del mito (Orfeo y Odiseo, entre otros) y postula la existencia del Hades (un mundo que sigue siendo desconocido), pero hace posible, en boca de Sócrates, que lo que se cuenta sea creíble, pues se sirve del discurso argumentativo; a través de este inteligente mecanismo nuestro autor es capaz de persuadir al oyente, tras establecer que la base principal de cada relato está regida por la filosofía y tras generar reflexión y razonamiento. En efecto, Platón hace posible que el mundo griego al que transmite sus mitos crea verazmente que el ser humano posee un cuerpo que esconde un alma, la cual es inmortal y, consiguientemente, divina; esto significa que la Verdad de lo que somos realmente se encuentra en otro mundo, el mundo supra-sensible, eterno e inmutable, donde habitan las llamadas Formas ideales, y que, por ende, el mundo sensible en el que nos encontramos es engañoso y, con la apariencia corpórea, nos aleja del conocimiento de nuestra alma; a pesar de que la posesión del cuerpo produce atracción hacia los placeres físicos, Platón propone la posibilidad de acceder al conocimiento verdadero del alma mediante la filosofía, utilizando el método dialéctico de la reminiscencia, es decir, permitiendo que, a partir de los sentidos del

mundo sensible, el alma pueda recordar sus experiencias en el séquito divino, donde el amor se congrega con el saber verdadero.

Platón crea sus mitos escatológicos a partir de Homero y del orfismo con la intención de transmitir unos postulados ético-morales y políticos determinados. Así, en el mito del Juicio Final, donde observamos una redistribución por parte de Zeus de los juicios de las almas para que éstos sean justos, analizamos la necesidad de actuar siempre correctamente y con justicia si queremos ser recompensados felizmente en el Más Allá; aquí Platón persuade grandemente al oyente cuando afirma que seguir el comportamiento del filósofo es la vía más acertada. En efecto, el objetivo principal de nuestro autor es el de transmitir unos valores y unas actitudes concretas que tienen su origen en los beneficios de la filosofía. Platón condena a los ricos porque son los que causan mayores daños, al mismo tiempo que considera que el poder es el peor enemigo del hombre; alaba la suerte de los pobres porque, a pesar de no tener nada, su eterna felicidad está garantizada al no tener la oportunidad de hacer daño, como sucede con los reyes, por ejemplo; no obstante, halaga más a aquéllos que, pudiendo ser malvados, son los más buenos (saben gobernar con cordura, bondad e inteligencia, ayudan a los desfavorecidos y son amantes de la auténtica filosofía).

Así pues, Platón postula la existencia de un lugar utópico (el mundo de las Ideas) donde la filosofía o el saber más inteligente y verdadero es el principio regente de todas las cosas, al mismo tiempo que incita credibilidad en el hombre con la existencia y la eternidad del alma. Podemos considerar que con ello nuestro autor consigue liberar las inquietudes y tranquilizar al ser humano de su miedo a la muerte, proporcionándole seguridad mediante la transmisión de estos mitos, donde la argumentación se convierte en la clave de la persuasión. También logra que el ser humano se sienta atraído por su filosofía, la cual ofrece felicidad infinita, y se atemorice por las actuaciones malvadas (observadas en personajes míticos conocidos –Ticio, Tántalo y Sísifo, entre otros-, en reyes, etcétera) que serán causa de sufrimiento (castigos eternos en el Tártaro y reencarnaciones en cuerpos peores –conversión en animales-).

5. BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

- Libros:

- Brisson, Luc (2005): *Platón, las palabras y los mitos. ¿Cómo y por qué Platón dio nombre al mito?* Traducción de José M^a Zamora Calvo. Madrid, Abada.
- Buxton, Richard (2000): *El imaginario griego: los contextos de la mitología.* Traducción, revisada por Fernando Cervantes, de César Palma. Madrid, Cambridge University Press.
- Calvo Martínez, Tomás (1995): *De los sofistas a Platón: política y pensamiento.* Madrid, Ediciones pedagógicas, D. L.
- Edmonds, Radcliffe G. (2004): *Myths of the Underworld Journey. Plato, Aristophanes, and the "Orphic" Gold Tablets.* New York, Cambridge University Press.
- García Gual, Carlos (1983): *Mitos, viajes, héroes.* Madrid, Taurus.
- García Gual, Carlos (2004): *Introducción a la mitología griega.* Madrid, Alianza.
- Gil, Luis (1975): *Transmisión mítica.* Barcelona, Planeta.
- Hackforth, Reginald (1972): *Plato's Philebus.* United Kingdom, Cambridge University Press.

- Capítulos de libros:

- Bernabé, Alberto (1997): «Orfismo y Pitagorismo», en Carlos García Gual (ed.), *Historia de la Filosofía Antigua.* Madrid, Trotta, pp. 73-88.
- Bernabé, Alberto (2000): «Platón y el Orfismo», en José Luis Montesinos Sirera (ed.), *Ciencia y Cultura en la Grecia Antigua Clásica y Helenística: actas años VI y VII. Seminario Orotava" de Historia de la Ciencia: de octubre 1996 a mayo 1998, La Orotava y Las Palmas de Gran Canaria.* Canarias, Fundación Canaria Orotava de Historia de la Ciencia, pp. 213-234.
- Brioso Sánchez, Máximo (1995): «El concepto del Más Allá entre los griegos», en Pedro M. Piñero Ramírez (ed.), *Descensus ad Inferos. La aventura de ultratumba de los héroes (de Homero a Goethe).* Sevilla, Secretaría de publicaciones, Universidad de Sevilla, pp. 13-54.
- Brisson, Luc (2010): «El papel del mito en Platón y su incidencia en la Antigüedad», en Francisco Díez de Velasco y Patxi Lanceros (eds.), *Religión y mito.* Madrid, Pensamiento, pp. 15-40.

- Casadesús Bordoy, Francesc (2006): «Orfismo: usos y abusos», en E. Calderón, A. Morales y M. Valverde (eds.), *KOINÒS LÓGOS. Homenaje al profesor José García López*. Murcia, Servicio de Publicaciones, Universidad de Murcia, pp. 155-163.
- Casadesús Bordoy, Francesc (2011a): «Los mitos escatológicos en Platón: entre Homero y Orfeo», en Esteban Antonio Calderón Dorda y Alicia Morales Ortiz (eds.), *Eusébeia: estudios de religión griega*. Madrid, Signifer Libros, pp. 97-119.
- Casadesús Bordoy, Francesc (2011b): «Platón y la noción de transmigración de las almas», en Alberto Bernabé, Madayo Kahle y Marco Antonio Santamaría (eds.), *Reencarnación. La transmigración de las almas entre Oriente y Occidente*. Madrid, Abada, pp. 283-304.
- Inwood, Michael (2009): «Plato's eschatological myths», en Catalin Partenie (ed.), *Plato's myths*. New York, Cambridge University Press, pp. 28-50.
- Rodríguez Alfageme, Ignacio (2011): «Sombras del Más Allá. Juicio, infierno y mundo futuro en el mundo grecolatino», en Antonio Piñero y Eugenio Gómez Segura (eds.), *El juicio final. En el cristianismo primitivo y las religiones de su entorno*. Madrid, Edaf.
https://books.google.es/books/download/El_juicio_final.bibtex?id=DKI9SmphJasC&hl=es&output=bibtex
 [Consultado los días 2 y 3 de julio de 2015].

- Artículos en revistas:

- Casadesús Bordoy, Francesc (2013): «Los relatos escatológicos en Platón: entre el logos y el mito». *Humanitas*, nº 65, pp. 71-87.
- Casadesús Bordoy, Francesc (1997): «Orfeo y orfismo en Platón». *Taula, Quaderns de pensament* (UIB), nº 27-28, pp. 61-73.
- Mejía Mosquera, Juan Fernando (2002): «Los mitos del Hades en Platón. Una lectura ética». *Estudios de Filosofía*, nº 26, pp. 111-132.
- Pérez Jiménez, Aurelio (1993): «El viaje sidéreo de las almas: origen y fortuna de un tema clásico en Occidente». *Fortunatae*, nº 5, pp. 101-124.
- Sal, Florencia (2005): «La concepción de la muerte en el relato de Er en la República de Platón». *A Parte Rei: revista de filosofía*, nº 12.
<http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/florencia.pdf>
 [Consultado los días 25 de junio y 2 y 3 de julio de 2015].

- Libro en fase de publicación:

- Marcos Martínez, Luis Miguel Pino Campos, Germán Santana Henríquez y Cristóbal Cáceres Rodríguez: *La mitología en Platón* (Antología de textos).