

El alma y su dimensión escatológica en la religión y la filosofía griega: De Homero a Platón

Roberto Cañas-Quirós*

*"Muchos intentan en vano decir gozosamente lo más gozoso; aquí se me expresa, por fin, en la tristeza",¹
Friedrich Hölderlin*

En la tradición hebrea Dios es bueno y justo, mientras que, en la religión y la tragedia griegas, por el contrario, las divinidades se complacen del sufrimiento humano² y algunas de ellas están expresamente encargadas de castigar a los mortales. Destacan divinidades como Ate, la que camina sobre las cabezas de los hombres y suscita la ofuscación mental; Némesis, la diosa de la venganza divina; y las Erinias, las que castigan implacablemente los derramamientos de sangre. Incluso los dioses personifican calamidades tan nefastas como el Hambre y la Peste.³ El sufrimiento es una condición inherente de la vida humana, y en la concepción homérica, el hombre mortal es el ser desdichado por excelencia:

"Pero de todo lo que se agita y respira en la tierra, no hay ser más digno de lástima que el hombre".⁴

En este contexto los dioses son causa del bien y del mal. Por eso, ni aun el hombre justo se escapa de padecer el infortunio, pues a todos les está deparado por la inexorable legalidad del Destino. Es más, si alguien comete un crimen, las Moiras le fijan sufrimientos por encima de los que ya le tenían previsto. La concepción helénica de la divinidad, marcó una notable diferencia con relación a la clase de veneración que se rendía en los pueblos semíticos. El pueblo de Israel se inclinaba hacia el respeto y el temor en una actitud de humildad ante un Dios santo; en cambio, entre los griegos los dioses no eran moralmente superiores a los mortales, pues su supremacía sólo radicaba en su poder y eterna juventud. A pesar de ello, resulta erróneo considerar la religión homérica como simple invención poética o como algo que es ajeno de una verdadera religión y moralidad. Aun cuando los mortales eran juguetes de divinidades veleidosas, existió un vínculo tan estrecho entre el hombre y lo divino, que las obras épicas, líricas, trágicas, cómicas, políticas, filosóficas, arquitectónicas, entre otras, nunca estuvieron al margen de un contenido religioso. Un ejemplo significativo fue el oráculo de Delfos, cuyos vaticinios dominaron por más de 1.000 años en las decisiones de toda la Hélade e incluso en pueblos no griegos. En este sentido, las representaciones teatrales de carácter licencioso e irreverente con respecto a los dioses, como las obras de Aristófanes, se escenificaban dentro de ceremonias religiosas, y las discusiones más libres de los filósofos acerca de la naturaleza del mundo y los dioses, solían efectuarse en torno al altar de las Musas a quienes rendían culto.

En la religión homérica no hay distinción entre lo natural y lo sobrenatural, pues los dioses siempre interfieren en los asuntos humanos. Los dioses y los hombres se parecen en sus vicios y virtudes. Por eso en el contexto griego todo está lleno de dioses, semidioses o seres intermedios.⁵ Los dioses coexisten en la naturaleza, la cual es venerada por el hombre.

* Bachiller y Licenciado en Filosofía por la Universidad de Costa Rica, realiza estudios de Posgrado allí mismo. Profesor en la Escuela de Estudios Generales de la U.C.R.

(1) **Sophokles**, en *Sämtliche Werke*, Wiesbaden, Emil Vollmer Verlag, Sonderausgabe, Die Tempelkassiker, 1964: "Viele versuchten um soast das Freudigste freudig zu sagen, Hier spricht endlich es mir, hier in der Trauer sich aus".

(2) Atenea dice que su padre Zeus "en su furor revela una mente perversa, ¡el cruel y siempre dañino!" (*Ilíada*, VIII, 360 - 361). Apolo acusa a los dioses por haber aceptado la violación del cadáver de Héctor de "crueles y maléficos" (*Ilíada*, XXIV, 33). La ninfa Calipso llama a los dioses en general "crueles, dañinos y desfavorables" (*Odisea*, V, 118).

(3) Sófocles, *Edipo rey*, 28.

(4) Hornero, *Odisea*, XVIII, 130-131.

En cambio, el Dios bíblico se halla fuera del mundo que creó y no hay nada en ese mundo que sea divino o que merezca adoración; sólo el hombre es poseedor del espíritu de Dios, pero a cierta distancia. En términos filosóficos, puede decirse que la visión del mundo y de los dioses en el mundo griego fue *inmanente*, mientras que la concepción judeocristiana en torno a la figura de Dios, pertenece al ámbito de lo *trascendente*.

En la religión de Homero no existe un infierno aterrador como tampoco una feliz existencia en el cielo. El "Elisio" o las "islas de los Bienaventurados", son regiones reservadas en casos excepcionales para los favoritos de los dioses. La vida del hombre es la corporeidad, y su muerte significa convertirse en una sombra errante privada de todo entendimiento. Resulta impropio buscar en la religión griega tradicional una reivindicación para los sufrimientos del hombre justo en el más allá, pues allí sólo existen copias inertes que "lloran su destino, su virilidad y juventud perdidas".⁶ Aun Aquiles, que en el Hades ostenta el puesto más prominente, no atina sino a decir:

"preferiría ser el siervo de un labrador de poco caudal en el mundo de los vivos, a reinar sobre todos los muertos".⁷

La causa del mal como un problema extrínseco al hombre, fue visto por los hebreos hacia comienzos de la era cristiana en la figura de Satanás y su séquito de espíritus rebeldes y, desde esta perspectiva, existe una separación abismal entre la maldad de éstos y la suprema bondad de Dios y sus ángeles. En cambio, los dioses griegos pueden discrepar al respecto de intenciones o preferencias, pero no se puede decir que sean opuestos en cuanto a su naturaleza divina. La religión griega nunca fue dualista. Las teomaquias y titanomaquias no implican una división de bandos de dioses en buenos y malos, pues cualquier dios puede hacer el bien o el mal arbitrariamente. El problema del justo doliente en la religión homérica, llega a un callejón sin salida en donde no existe explicación satisfactoria. Los hombres son títeres que las divinidades manejan a su capricho y el sufrimiento puede ser injustificado a pesar de que se ignoren los designios divinos. Esto se condensa muy bien en la afirmación de Esquilo: "la divinidad hace culpables a los hombres, si exterminar alguna casa de raíz quiere".⁸ La visión de Hesíodo sobre

(5) Como dice Aristóteles acerca de Tales de Mileto (*De An.* I, 411a 7), y que también lo repite Platón por cuenta propia en las *Leyes* (899 B).

(6) Hornero, *Ilíada*, XVI, 856 - 857.

(7) Hornero, *Odisea*, XI, 489 - 491.

(8) Esquilo, *Niobe*, fr. 154.

el problema del sufrimiento es distinta a la de Hornero, pero manteniendo siempre un pesimismo sobre la condición humana. A pesar de la creencia de Hesíodo en un cierto orden moral, los males, las enfermedades y las privaciones del presente, se originan de una querrela divina y de un germen de corrupción intrínseca en los pobladores de la tierra. A raíz de que Prometeo burló a Pandora en beneficio de los mortales, ésta se vengó abriendo una caja a partir de la cual se esparcieron todos los males que aquejan al género humano.⁹ También el poeta campesino conoce el mito de las cinco razas, en donde plantea una degeneración progresiva de los hombres a partir de la estirpe de oro, pasando por la de plata, la de bronce, la de los héroes y finalmente la de hierro.¹⁰ Hesíodo cree con firmeza en la justicia de Zeus, y las desventuras que circundan el mundo no son más que la demostración de su poder para humillar la altivez humana. Pero el problema que todavía está presente en su pensamiento, es que el bien está mezclado con el mal, a pesar de que Zeus otorgue a los hombres el derecho y la justicia, y pueda levantar al insignificante por encima del soberbio. Guardando las proporciones, quizás algún paralelo con el Dios bíblico de designios misteriosos e. inescrutables, pueda hallarse en la expresión de Hesíodo: "ningún ser terreno conoce los sentidos de Zeus".¹¹ En el mundo griego el problema del sufrimiento fue designado con el término *πάθος*, el cual se hace intraducible para las lenguas modernas. Usualmente, se ha vertido como "pasión" o "emoción" y remite a un movimiento interior, ya sea de placer o dolor, en donde se descubre el significado especial de esa condición. Aristóteles dice que el peines toda afección del alma que va acompañada de placer o de dolor, y en la que el placer y el dolor son la advertencia del valor que tiene para la vida la situación a la que se refiere la afección misma.¹² La definición aristotélica deja ver que el sufrimiento es un estado de alta intensidad sentimental frente a una situación desfavorable y en donde el hombre entra en *krísis* a la hora de enfrentarla con los medios de los que pueda disponer. La mayor condensación del *páthos* en la literatura griega probablemente la fijaríamos en los personajes que Sófocles plasmó en sus obras Antígona y Edipo.

(9) Hesíodo, *Trabajos y días*, 42 -105.

(10) Hesíodo, *Trabajos y días*, 106 ss. La religión griega se caracteriza por extrañar una edad primigenia, y en este sentido, es fundamentalmente nostálgica (de *OOT*, regreso); mientras que la religión hebrea, aun cuando haya planteado un jardín del Edén y un pecado original que suscitara la caída del hombre, su mentalidad es prospectiva, pues asume que Yahvé al final de los tiempos creará "cielos nuevos y nueva tierra" (Isaías 65, 17. Apocalipsis 21, 1).

(11) Hesíodo, fr. 197.

(12) *Ética a Nicómaco*, II, 4, 1105" 21.

La tragedia de Antígona empieza cuando su amor de hermana la impulsa a inhumar el cadáver de Polinice a pesar de los edictos de Creonte. Hegel, con su divinización del Estado, percibió la *Antígona* como el trágico conflicto entre dos principios morales: la ley del Estado y el derecho de la familia.¹³ Por acatar los ritos fúnebres Antígona padece la pena de muerte, pero no por el hecho de incurrir en la ilegalidad, sino por el cumplimiento de las leyes divinas. La tragedia de Antígona radica en que su piedad es castigada por el mismo destino que le envían los dioses y que suelen padecerlo las naturalezas más nobles. Ismene es la hermana que representa la feminidad ordinaria y, en este sentido, no encarna ningún dolor fatal al plegarse a los mandatos de Creonte, aunque, no obstante, se halla muy distante de descubrir la esencialidad de lo humano. Con gran tino, Werner Jaeger refiriéndose a Antígona dice: "Por primera vez el hombre trágico de Sófocles, se levanta a verdadera grandeza humana mediante la plena destrucción de su felicidad terrestre o de su existencia física y social".¹⁴ La *hybris* de Creonte centrada en su legalismo y orgullo, hace que pierda a su esposa y a su hijo. En este castigo sí ha habido justicia por parte de los dioses y ante el sufrimiento merecido cabe decir: "Porque sufrimos, reconocemos haber obrado mal".¹⁵ En cambio, este no es el caso de Antígona al ser su dolor inmerecido. Pero este es el precio que hay que pagar para poder personificar un destino superior. En el espíritu que anima la grandiosidad de Antígona, se palpa una intuición de orden filosófico: el descubrimiento de la verdad más allá de las apariencias y la conciencia de la trascendencia personal en cuanto ciudadana de una patria eterna y divina: "Hades quiere una misma ley para todos... ¿Quién sabe si allí abajo estas mis obras son piadosas?... Mi persona no está hecha para compartir el odio, sino el amor".¹⁶

(13) Fenomenología del Espíritu. Trad. Wenceslao Roces. México, Fondo de Cultura Económica, 1985, pp. 262 - 286. Estética, II 2. 1.

(14) Paideia. Los ideales de la cultura griega, I. Trad. Joaquín Xirau. México, Fondo de Cultura Económica, 1942, p. 299.

(15) Sófocles, Antígona, 926. En el libro de Job, 15, 17, también se podría aproximar el mismo sentido pedagógico con el verso: "¡Oh sí, feliz el hombre a quien corrige Dios!"

(16) Sófocles, Antígona, 519 - 523. También en los versos 71 - 76 Antígona dice: "Yo le enterraré. Hermoso será morir haciéndolo. Yaceré con él al que amo y me ama, tras cometer un piadoso crimen [ir en contra de las leyes humanas], ya que es mayor el tiempo que debo agradar a los de abajo que a los de aquí. Allí reposaré para siempre". Nótese que el mismo conflicto entre las leyes divinas y las humanas, también se le presentó a Sócrates cuando fue acusado de impiedad. "Yo, atenienses -dice Sócrates-, os aprecio y os quiero, pero voy a obedecer al dios más que a vosotros" (Platón, Apología, 29 D). La escogencia socrática hacia lo divino y su muerte sublime, manifiestan que la figura de Antígona había sido un anticipo de un modelo de vida.

Antígona no es ni una revolucionaria política, ni un ser autodestructivo que siente una incompatibilidad frente a la vida; más bien, es un personaje poseído por un deber hacia la naturaleza de las cosas, tanto en relación con sus semejantes como con lo divino. En *Edipo rey* Sófocles plantea que los sucesos funestos del porvenir pueden ser manifestados a los mortales sin que éstos puedan hacer nada para evitarlos. Tanto Layo como Edipo se enteran a través del oráculo de Delfos de su sino fatal. Ambos tratan de soslayarlo, pero al cabo de los años no hacen más que darle confirmación. En lugar de imaginarse la posibilidad de que si no se hubiese consultado a la Pitonisa el Destino pudo haber sido otro, más bien habría que considerar que el Destino ya tenía previsto su cumplimiento mediante su propia evasión. Las resoluciones divinas son inescrutables y las predicciones de los oráculos son una forma en que los dioses ironizan y juegan capciosamente con los hombres.

Edipo se caracteriza por ser un hombre ingenioso, valiente y honesto, que es perseguido y atrapado por la fatalidad. La nobleza del personaje en la obra de Sófocles radica en que es poseedor de un carácter que busca incesantemente descubrir la verdad a cualquier costo. Primero derrota a la Esfinge desentrañando su enigma y luego persiste hasta conocer que es un parricida y que ha compartido el lecho con su madre. La espantosa realidad provoca que ella se ahorque con sus trenzas y Edipo, para no ver el trágico mundo, se saca los ojos con un alfiler. Los sufrimientos de Edipo revelan la condición indefensa del hombre frente al Destino y a los designios divinos. No obstante, Edipo reyes una obra religiosa y como tal, en su personaje central se desarrolla un *drama de revelación*, que se orienta por el descubrimiento de la verdad. Ésta en el fondo significa el conocimiento de la fragilidad y caducidad del poder y la felicidad humanas.¹⁷

El hecho de que Edipo se haya manchado, aunque sea involuntariamente, con el parricidio y el incesto, requiere que en medio de su tormenta se purifique y restablezca su pureza. El camino por seguir es el del autoconocimiento y el de la inscripción deífica. Sólo esta sabiduría hace que el doliente no se desplome y mantenga la serenidad para descubrir una grandeza superior en el dolor mismo. Esto lo percibe Edipo el enceguecido, que como decía Hölderlin "poseía un ojo de más". Se trata de una visión del espíritu que compartían invidentes como Hornero y Tiresias. Sin embargo, la autognosis de Edipo surge a lo largo de una peregrinación en donde es perseguido por las Erinias.

(17) Sófocles, Edipo rey, 1189 ss.

(18) Sófocles, Edipo en Colono, 42 - 46.

En *Edipo en Colono*, Edipo ya es un hombre anciano y mendigo, careciendo por completo del esplendor y el poder. Se convierte en un suplicante de Atenas y Teseo, pero, más bien, son los dioses quienes lo acogen y le otorgan una dimensión heroica en el recinto sacro de las Euménides, las cuales lo liberan de su hado.¹⁸ La muerte de Edipo se sepulta en el enigma, pues sólo él es capaz de conocerlo. Cuando sale solo hacia el bosque y sin la guía de Antígona, su lazarillo, es llamado por un rayo desde lo alto. Incomprensible para los hombres, en el dolor se produce la divinidad de Edipo. Los mismos dioses que lo castigaron, lo levantan para que derrame bendiciones para todo el Ática. El misterio de la tragedia de Edipo estriba en que su consagración al dolor que los dioses no padecen, es, precisamente, el camino que le conduce a ellos.

Existe otra vertiente de la religión y la filosofía griegas que aporta una nueva visión del hombre y su destino. Coexistiendo con la religión homérica, surgieron en Grecia una serie de cultos místéricos que ya no veían la *psyché* como un pálido simulacro del hombre, ni tampoco hacían la separación abismal entre los dioses olímpicos y los mortales. Aun cuando las ciudades-estado helénicas y la mayoría de las grandes figuras de la literatura congeniaban con la religión oficial y ortodoxa, en el espíritu libre de estos hombres aparecieron otras necesidades que ya no podían ser llenadas por una época arcaica, en donde no había más realidad que el arrojamiento corporal en el combate, la fama, las fiestas y el amor. La claridad racional de los jonios, es la atmósfera que se impregna en la religión homérica y que la hace disipar las brumas de la superstición que nublaban la vida de otros muchos pueblos antiguos. Sin embargo, el resabio que permanecía de las divinidades frívolas y volubles, que no brindaban ninguna seguridad de obtener la compensación esperada ante la rectitud de los actos humanos, ya no satisfacía a los que se sentían víctimas de este mundo y anhelaban encontrar la justa retribución en otro. Por ello, se remozaron antiguos cultos de carácter agrario como los de Eleusis a finales del siglo VII a. C. en la Grecia peninsular. Mediante la iniciación en los misterios de Deméter, la Madre Tierra, y su hija Perséfone, sus devotos creían que era posible adquirir la ciudadanía dentro del círculo de los dioses, para poseer la felicidad en la vida futura.

En la Magna Grecia, los iniciados en la religión órfica extrajeron mayores consecuencias, pues hicieron depender la esperanza en la inmortalidad de los arduos esfuerzos por perfeccionar el alma. Para ellos la *psyché* era una combinación de lo divino y lo terrenal, siendo el primer elemento el que debe gobernar al hombre. Los sufrimientos son explicables cuando no se es capaz de

domeñar la parte mortal o "titánica" de la naturaleza humana. Por eso, para poder encender la chispa divina, se cumplía con un régimen de vida que observaba prohibiciones rituales y entre ellas sobresalía la abstinencia de carne.¹⁹

En el contexto de las religiones de misterio todas las injusticias cometidas, ya sean voluntarias o involuntarias, necesariamente son purgadas a través de sufrimiento. Pero, podríamos agregar que, en ocasiones, sólo a través de los golpes de la vida el hombre reflexiona sobre sus actos y se vuelca sobre sí mismo para ser más humano. En el caso de los sufrimientos "inmerecidos", no debe verse en ellos un absurdo, sino, más bien, el sentido positivo de *humanizar* y dar mayor apertura a la conciencia del hombre. Circunstancias que pueden parecer catastróficas, significan el rompimiento del cascarón del egoísmo que se abre hacia una nueva comprensión de lo divino y de los demás seres humanos. El sufrimiento reflexivo es una de las mayores vetas del Humanismo.

La mayor parte de las tesis de los cultos místéricos fueron acogidas por Pitágoras y los pitagóricos. Todas estas doctrinas confluían en que el alma era inmortal, pero no como la descolorida *psyché* de Hornero, sino como un ser con la facultad de regresar con la familia de los dioses. En el círculo pitagórico la *psyché* fue concebida como un daímon, es decir, como un exiliado de los dioses que añora volver a su antigua patria.²⁰ Mientras tanto, las acciones del hombre en la vida terrena y después de la muerte son recompensadas o castigadas, todo depende de la evolución espiritual que logre alcanzar. Su significado profundo no es sino la ruptura con el ciclo del metempsicosis. La liberación se efectúa a través del conocimiento, pero no del conocimiento de los sentidos corporales, sino de los pensamientos divinos que convierten al hombre en divino y lo ubican como un ser intermedio entre dos mundos. Ahora bien, el practicante de la justicia no viene a la tierra para ser castigado inmerecidamente, sino para aprender aquello que lo pueda perfeccionar en cuanto persona. El sufrimiento no es un castigo per se, sino una "lección" que, aunque no sea comprendida, representa la experiencia de una misión que se le encomienda al hombre para la superación y salvación de su *psyché*.

(19) El vegetarianismo no era una simple prescripción dietética, pues estaba emparentado con la teoría de la reencarnación, la cual postulaba que una misma alma podía habitar diversos cuerpos ya fueran racionales o irracionales. Por tanto, el solo hecho de consumir carne, haría al hombre copartícipe de un derramamiento de sangre que lo cargaría de impurezas. Los animales, al igual que el hombre, son una misma estirpe y alimentarse con ellos es una forma de canibalismo.

(20) Aristóteles, fr. 115.

Los afanes humanos se resumen en hallar la llave que abra el cofre en donde se oculta el dios-sabio interior, el cual pugnará siempre por conducirnos hacia un destino supremo.

Platón es uno de los mayores herederos de las doctrinas pitagóricas y principalmente las de orden escatológico. El fundador de la Academia cree con firmeza que lo mejor para el hombre es seguir la justicia por sí misma, sin tener en cuenta la reputación o las utilidades. Los dioses conocen la verdadera justicia humana y no se engañan con las acciones aparentes. En este sentido, Platón presenta una antítesis con relación a su pensamiento, con la única intención de refutarla: "El justo será flagelado, torturado, encarcelado, le quemarán los ojos, y tras haber padecido toda clase de males, será al fin empalado y aprenderá de este modo que no hay que querer ser justo, sino sólo parecerlo".²¹ Su posición, como la de sus predecesores los órficos y pitagóricos, se adscribe a negar la existencia de un justo sufriente en cuanto tal, pues ello constituiría una contradicción en el orden divino e inmanente de la naturaleza.

La filosofía platónica, que es eminentemente soteriológica, asume que todo tiene un orden cósmico y que las divinidades no descuidan el bienestar de los justos. Si se es desgraciado en la tierra, debe ser en vistas a su último bien, pues quizá sea una penitencia saludable por las faltas cometidas en una vida pasada. Por su parte, el hombre injusto puede prosperar durante un tiempo, pero normalmente sus actos salen a la luz y acaba sus días en la desgracia y la humillación. La clave es entender que Dios es la "medida de todas las cosas"²² y que cada cual recibe su merecido en la justa proporción en la vida o después de la muerte.

Un hecho que llama la atención, es que Platón en ningún momento se lamentó de la muerte de Sócrates, el hombre más justo de los que se hayan conocido en su tiempo.²³ Las cosas sucedieron de la mejor manera, aunque a los ojos de otros sólo fuera una amarga injusticia. El ánimo sereno de Sócrates, durante el juicio y en la prisión, reveló que nunca tuvo miedo de morir, pues más bien para eso había estado acondicionando su *psyché*. Su vida fue una preparación para la muerte y supo afrontarla como un héroe que, como en los juegos olímpicos, sale vencedor y recoge su justo premio otorgado por Dios. La sabiduría socrática fue la fidelidad a una *misión divina* que hizo irrelevante cualquier padecimiento humano.

Para Platón existe una realidad significativa: las penalidades en la vida no son nada si se las compara con lo que les espera al justo y al injusto después de la muerte. La elección entre la justicia y la injusticia no sólo afecta al hombre durante su corto período de vida, sino

durante todo el tiempo, porque el alma es inmortal. Si el marco de la existencia de la *psyché* no es el tiempo, sino la eternidad, el justo busca su salvación en este mundo y en el otro. Para ello, se educa para alcanzar un estado interior acorde con los paradigmas en el cielo.²⁴ La creencia platónica es que los dioses siempre conocen la verdadera justicia del hombre y en ningún momento descuidan su bienestar. En caso de ser desgraciado en la tierra, quizás se deba a una penitencia saludable por los desaciertos en que incurrió en una vida anterior y deben asumirse en vistas a un bien ultramundano. El final del Fedón y la República, así como el Pedro, representan la gran escatología del alma y su destino como peregrinación en el orden universal.

Uno de los argumentos centrales del Fedón lo constituye la afinidad entre el alma y las realidades invisibles.²⁵ De suerte que el alma del filósofo, cuya vida ha sido un "entrenamiento para la muerte", haciéndose a sí misma semejante al Ser inmutable e inmortal, obtendrá, al abandonar el cuerpo, su ascensión a esa región pura e inteligible y morará con los dioses, exenta de las aflicciones de la existencia humana. Quienes, en cambio, han dado supremacía a los placeres del cuerpo y rehuido la contemplación de las Formas, se van de este mundo cargados de impurezas y turbados por lo sensible, necesitando nuevamente adherirse al reino de lo visible hasta poder reencarnar en un cuerpo propicio para su carácter. La filosofía, como forma de purificar el alma, descubre que el mundo de los placeres, pesares y terrores, no es más que el punto de vista de una prisión corporal que se halla sumida en la apariencia de los sentidos y que juzga como real y verdadero lo que no lo es. Los placeres y las penas son una especie de clavos que atan el alma al cuerpo y le impiden la comunión con lo divino, puro y simple. Si el filósofo soslaya los señuelos del cuerpo, no es por temor a la pobreza o a la desgracia como ocurre con muchos, sino con vistas a un "fin último".

El viaje al más allá que se relata en el Fedón es la fabulosa geografía del otro mundo y el destino de las almas.²⁶

(21) Platón, República, 362 A.

(22) Platón, Leyes, 716 C.

(23) Platón, Fedón, 118C.

(24) Platón, República, 592 B. La palabra *cúranos*, que suele traducirse por "cielo", no posee el mismo significado que el de Cielo cristiano. Para los griegos el Urano representa el orden visible del universo, así como la morada (como forma material) de los dioses. Según su modo metafórico, Platón suele ubicar las Formas inteligibles como "lo que está al otro lado del cielo", cf. Pedro, 247 C.

(25) Platón, Fedón, 78 B ss.

(26) Platón, Fedón, 107 C - 115 A.

El mito presenta las almas de los muertos cuando son conducidas al Hades, donde, sin llevar consigo nada más que su paideia, enfrentan el destino correspondiente. El sendero es de difícil acceso y hay daímones o guías divinos que acompañan las almas sensatas y ordenadas, mientras que las corruptas andan errantes y finalmente son llevadas con violencia. Después de haberse sometido a juicio, las almas que vivieron con cierto grado de moderación, van a la laguna Aquerusia a ser castigadas y purificadas de sus delitos y premiadas por sus buenas acciones. Las que cometieron numerosos sacrilegios y asesinatos son arrojadas para siempre al Tártaro.²⁷ Los pecadores que en la vida de mortal cometieron injusticias y que luego fueron objeto de remordimiento, pasan un año en el Tártaro hasta que la corriente de los ríos Piriflegetone y Cócito los arrastra para que pidan perdón a los que mataron o agravaron y así puedan unirse a ellos. De no acontecer, los condenados volverían a repetir la misma vuelta. Los que se distinguieron al vivir con justicia y santidad, son liberados de las regiones subterráneas y ascienden para habitar la verdadera superficie de la tierra. De entre ellos, todas las almas que han sido purificadas por la filosofía viven sin cuerpo para toda la eternidad, en una morada aún más bella, en donde las palabras son insuficientes para describirla. En el *Pedro*, Platón ilustra la naturaleza de la psyché, al compararla con la fuerza unida de una biga tirada por corceles alados y conducida por un auriga. Los caballos y el conductor de los dioses siempre son buenos y de raza pura, pero los demás están mezclados: en la de los hombres, uno de los caballos es bueno y el otro malo, dificultando al conductor su manejo. El alma atraviesa el universo y está presente aun en lo inanimado. Cuando es perfecta y alada, surca las alturas y gobierna todo el Cosmos, pero, la que pierde sus alas, se precipita hacia la tierra y se aferra a un cuerpo. Este compuesto de alma y cuerpo recibe el nombre de criatura mortal; mientras que el término "inmortal" se utiliza inapropiadamente, pues el hombre nunca ha visto un dios: lo más que podría es imaginarlo, figurarlo o modelarlo con un alma y un cuerpo unidos para siempre.²⁸

(27) En la mitología el Tártaro era la región más profunda del Hades, en la que se hallaban los enemigos de los dioses y los grandes criminales. Allí podía encontrarse a los Ciclopes, los Titanes, los Alóadas y Salmoneo. En *Orestes* de Eurípides (265), Orestes teme que las Erinias le arrojen al Tártaro. Platón lo asume como la sede de los condenados incurables. En el *Gorgias* (523 B), dice que el que ha pasado su vida justa y dichosamente debe ir, después de muerto, a las Islas de los Bienaventurados y residir en la mayor felicidad, libre de todo mal; mientras que el injusto y el impío deben ir a la cárcel de expiación y del castigo, que llaman Tártaro. Posteriormente, este lugar se identificó con los Infiernos.

(28) Platón, *Fedro*, 246 A - C.

El poder natural del ala es levantar lo pesado, lo cual hace que tenga afinidad con lo divino al tener la facultad de elevarse hasta la morada de los dioses. De manera que la belleza, la sabiduría y el bien pertenecen a lo divino y se nutren con el plumaje del ala; pero todo lo que le es contrario, los debilita y destruye. Una procesión de dioses y daímones, encabezada por Zeus, marcha formando once filas, permaneciendo Hestia en casa.²⁹ Todo este trayecto se circunscribe a los límites de lo visible, donde las almas contemplan muchas visiones maravillosas. Estos son los días festivos para los dioses, cuando por las empinadas cumbres, suben por lo más alto del arco que sostiene el cielo. Para las otras almas el ascenso es difícil, pues el caballo malo hace gravitar al otro caballo y al auriga hacia la tierra. Las almas inmortales cuando se posan sobre el dorso del cielo, describen un movimiento circular y contemplan las cosas que hay fuera de él.³⁰

Esta región supraceleste es invisible e intangible, y sólo puede ser discernible por la razón. Las mentes de los dioses se nutren con ese conocimiento puro y verdadero, al contemplar la Justicia, la Sensatez y el Conocimiento en sí mismos y no tal y como se dan en este mundo cambiante. En éste las cosas que asumimos como reales, no logran alcanzar el conocimiento verdadero del Ser. Una vez que se han deleitado con los otros seres que de verdad son, regresan a su morada. Las mejores almas después de los dioses, continúan girando con la cabeza del auriga por encima del borde, aunque obstaculizadas por los caballos y viendo con dificultad las realidades. Del resto de las almas, algunas se elevan y caen, y otras que no alcanzan la cima, se desploman y pisotean entre sí al intentar ser más que las otras. En la lucha, muchas quedan rencas y con las alas partidas. Pierden la visión de la Realidad, quedándoles sólo la dóxa u opinión por alimento. El pasto adecuado para que al alma se le desarrollen las alas, crece en la Llanura de la Verdad.³¹

Una ley inevitable es que el alma que haya seguido a los dioses y visto algo de la verdad, completa el viaje sin ningún daño, pero cuando ya no se puede seguir y pierde la visión, se torna olvidadiza y floja, hasta el punto de

(29) Hestia, diosa de la tierra, de la vida doméstica y del hogar, fue también identificada con la tierra (Eur., f r. 944) y se consideraba que tenía una posición fija en el centro del universo. Por estas razones se la excluye del viaje hacia el hiperurano. Platón suele acompañar los mitos escatológicos con una descripción cosmológica, siendo en este caso las doce Constelaciones o los signos del Zodíaco, que representan el límite de lo ultraterreno. Para este tema de los dioses griegos puede consultarse la obra de W.K.C. Guthrie, *The Greeks and their Gods*. Londres, 1950, p. 110ss.

(30) Platón, *Fedro*, 246 D - 247 C.

(31) Platón, *Fedro*, 247 C - 248 C.

(32) Aquí Platón se refiere al filósofo, pues también en *Fedón* 61 A, se concibe la filosofía como la "música más elevada".

perder las alas y caer sobre la tierra. La primera encarnación del alma es como hombre, que puede ser en nueve tipos, dependiendo de la cantidad de verdad que haya contemplado: 1) amante de la sabiduría, la belleza, la cultura de las Musas y el amor;³² 2) monarca legislador o jefe en la guerra; 3) político, administrador u hombre de negocios; 4) atleta, entrenador o médico; 5) profeta o autoridad en los rituales; 6) poeta o artista imitativo; 7) artesano o campesino; 8) sofista o demagogo; y 9) tirano. De entre todos, quien haya llevado una vida justa será partícipe de un destino mejor después de la misma, y el que haya vivido injustamente, de uno peor. De la región supraceleste nadie regresa antes de cumplir 10.000 años, excepto el filósofo, que recobra sus alas si ha elegido el mismo tipo de existencia tres veces. Las demás almas cuando terminan su primera vida, unas son llamadas a juicio y juzgadas, yendo a parar a prisiones bajo tierra, donde expían sus injusticias con castigos; y otras que, por haber abrazado la justicia, ocupan un lugar en el interior de los cielos y, después de 1.000 años, eligen libremente su segunda vida, que puede ser como animal o como hombre. El alma que nunca ha visto la verdad, no puede adquirir una forma humana, pues el hombre tiene como naturaleza el comprender las Formas universales, avanzando desde las sensaciones hasta la unidad que abarca el pensamiento puro. En la vida mortal, es posible recuperar la visión de la realidad mediante la reminiscencia. De manera que sólo la razón del filósofo recupera sus alas, al utilizar el recuerdo de lo divino e inmutable, para perfeccionarse en los misterios. Mientras los demás piensan que está loco, no perciben que está poseído por alguna divinidad.³³

Estos mitos del *Fedón* y el *Fedro*, concuerdan en considerar la inmortalidad del alma y su transmigración, así como la teoría de la reminiscencia y el mundo de las Ideas. Sin embargo, el *Fedón* mantiene una perspectiva dualista, en donde el noûs³⁴- la facultad que el hombre comparte con la divinidad y con la que capta la verdad- se separa de las sensaciones, placeres y dolores que acompañan exclusivamente al cuerpo. Lo corporal no es más que un obstáculo, del que el alma intenta purificarse al escrutar la realidad. Hay que aceptar la influencia de los misterios órficos en el *Fedón*, cuya hostilidad contra el cuerpo era tan pronunciada. En el *Fedro* el pensamiento de Platón tiene un cambio significativo al concebir el alma como la fuente de toda la vida, aun de los deseos y concupiscencias. Por tanto, el alma no sólo puede identificarse con el noûs, sino también con los instintos y pasiones. La alegoría del auriga y los dos caballos, corresponde con la división de las tres "partes" del alma de la República, basadas en la razón, la voluntad y los apetitos.⁵¹ El auriga y el caballo bueno

simbolizan la cooperación entre lo intelectual y el *thymós* o el elemento fogoso, cuya misión es domar y armonizar el caballo díscolo que representa la *epithymía*, que son los deseos de dinero, comida, bebida y sexo.³⁵

Aunque la división tripartita del alma de la República se refiere a esta vida terrena, aun en el Fedón los apetitos y pasiones como producto de la unión del alma con el cuerpo, no la abandonan después de la muerte.

Este es el caso de un alma contaminada e impura a consecuencia de una vida desordenada, la cual gravita hacia la tierra hasta aferrarse a un cuerpo.³⁶ En cambio, un alma filosófica después de su separación corporal ya no cuenta con el carácter triple, siendo esencialmente un noûs. En el Fedro parece haber un cambio radical a raíz del estado compuesto de todas las almas, incluyendo las de los dioses. Sin embargo, debe distinguirse las almas que siguen atrapadas dentro del ciclo de la metempsicosis y las que se han salvado y purificado hasta dirigirse a "lo invisible, divino, inmortal y sabio, alcanzando la felicidad, apartados de los errores, insensateces, terrores, pasiones violentas y demás males humanos, viviendo con los dioses el resto del tiempo".³⁷ Es importante apreciar que tanto en el Fedón como en el Fedro, el noûs no es un elemento aislado, como la "razón" fría, lógica y calculadora a la que estamos acostumbrados. El noûs platónico aun cuando sea incorpóreo tiene una función volente y sintiente. La contemplación del mundo de las Ideas no es una simple actividad intelectual, sino una intensa vivencia del alma con toda la dimensión de su ser.³⁸ Prueba de ello es que el alma en su trayecto supraceleste es impulsada por el éros, como fuerza primordial hacia la verdad y el bien.³⁹ Por eso el alma filosófica que ya no está prisionera en el ciclo de los nacimientos es una armonía duradera y en perfecto acuerdo, como en el caso de los dioses en donde el conductor y los corceles son igualmente excelentes.⁴⁰ En este nivel el alma ya no necesita encarnarse al no admitir la desarmonía, siendo completamente buena e incapaz de producir el mal.⁴¹

(33) Platón, Fedro, 248 C - 249 D.

(34) No existe una traducción adecuada a las lenguas modernas del término "voûç", que usualmente es vertido como razón, mente o Inteligencia. En Hornero el vocablo aparece como sinónimo de voluntad o deseo (iL. I,363). El noûs para Anaxágoras es una entidad divina fuera del hombre, que no conoce limitaciones. Es incorpóreo al estar separado de las cosas materiales, aunque gobierna y es responsable del movimiento de éstas, otorgándoles orden y disposición. Y mantiene un control sobre el mundo orgánico, a) ser idéntico a la psyché, como principio de animación en las cosas vivas (Aristóteles, De An. 404b1, 405" 13; Metaph. 984" 15 - 985a 18). En Platón el noûs debe verse como la capacidad íntima para autoconocerse y definir lo universal, así como para dar sentido o significado a las cosas y hacer inteligibles las verdades más elevadas.

(35) Platón, República, 435 D - 444 A.

El *Fedro* es un discurso sobre el amor que muestra la "caída" (ἐκπτώσις) del alma humana de un estado originario de perfección a un mundo que no es más que su pálido reflejo. Platón no explica en términos filosóficos por qué ocurre la caída, como tampoco el Génesis expone racionalmente la caída del hombre del Edén, a pesar de estar hecho a imagen y a semejanza de Dios. Tampoco la caída definitiva de los ángeles, podríamos asumirla con categorías racionales, sino sólo desde el plano de nuestras creencias. Las verdades religiosas en cualquier contexto o cultura únicamente pueden aprehenderse a través de la fe. Lo más que podría interpretarse en el judeocristianismo, es que el abuso de la libertad, a consecuencia del pecado de envidia y soberbia al querer parangonarse con Dios, fue lo que suscitó la caída de los ángeles malos y del primer hombre. Esta culpabilidad se inserta dentro de un plan providencial, en donde los acontecimientos tienen como culminación un estado definitivo de perfección. Por eso la historia bíblica fue concebida por los Padres orientales como una "apocatástasis" o retorno final del mundo a la condición perfecta y feliz que tenían en el origen.⁴² Esta doctrina, tan frecuente en los primeros tiempos del cristianismo y que a menudo volvió a presentarse en la Edad Media, toma como punto de partida el Apocalipsis de San Juan, el mayor documento de una creencia fundada en el quiliasmo o milenarismo. Este advenimiento de una restauración radical del género humano y la instalación de un estado de perfección definitivo, se distingue de la concepción platónica que asume la historia como una serie de edades o ciclos con nacimiento, muerte y renovación ininterrumpida. Para el autor de las Leyes existen grandes catástrofes de la naturaleza, como inundaciones de la superficie de la tierra, pestes u otras calamidades semejantes, que se suceden en períodos de destrucción y renovación continua. En los albores de la humanidad florecía un estado de vida esencialmente pacífico, en el que aún no existían pobres ni ricos y en el que la bondadosa sencillez del hombre se reflejaba en un elevado nivel de la moral.⁴³ También en el *Crítias* Platón retoma la descripción de las cinco edades del género humano de Hesíodo, sólo que reduciéndolas a tres: la de los dioses, la de los héroes y la de los hombres,

(36) Platón, *República*, 580 E.

(37) Platón, *Fedón*, 81 B.

(38) Platón, *Fedón*, 81 A.

(39) En *Fedro* 248 B, se alude al *noûs* como la "mejor" parte del alma, que "pace" en la "Llanura de la Verdad".

(40) Platón, *Fedro*, 248 B - C; 253 E.

(41) En el *Fedón* 94 A, se utiliza este argumento, pero aplicado a las almas terrenas, en el sentido en que no pueden ser una armonía, pues habría que concluir el absurdo de que todas las almas no participaran de la maldad.

conservando el mismo carácter decadente y degenerativo de las condiciones materiales y morales de la especie humana.⁴⁴

En Platón no aparece la noción tan difundida en la filosofía griega de *ciclos cósmicos* o *eterno retorno*, tal y como la propusieron Anaximandro,⁴⁵ los órficopitagóricos,⁴⁶ Empédocles,⁴⁷ Heráclito⁴⁸ y posteriormente los estoicos.⁴⁹ Aun cuando Platón considera que el mundo recomienza de manera más perfecta en sus orígenes para luego decaer, nunca sugiere que su curso sea siempre igual. Tampoco hay que olvidar el carácter mítico y no tanto histórico de la concepción de las edades, tratándose de un sentido religioso en donde el alma justa y filosófica, en lugar de seguir un proceso decadente y repetitivo, puede progresar rompiendo el ciclo de la reencarnación. La relación del alma con el mundo de las Formas eternas e inmutables proporciona un nuevo punto de vista sobre la teoría de los ciclos. Así como existen ciclos terrenales, también existen ciclos ultraterrenos en donde acontece la peregrinación de las almas tal y como se detalla en el *Fedón*, el *Fedro* y el final de la *República*. Sin embargo, Platón le confiere un sentido metafórico, pues el mundo ideal es incompatible con el devenir y con la periodicidad cronológica.

En el mito de Er⁵⁰ se plantea que el sufrimiento injustificado no existe, como sí ocurría en la religión homérica cuando los dioses enviaban arbitrariamente

(42) Este es el punto de vista de Orígenes, según la cual la caída se debió a un acto libre de rebelión contra Dios, en la que participaron seres suprasensibles a excepción del Hijo de Dios. Esta caída del mundo inteligible fue lo que originó el mundo material, en donde antiguas sustancias intelectuales, expían su pecado original mediante una serie de vidas sucesivas y en varios mundos, hasta que al final sean restituidas a su condición primitiva (In Johann., I, 16, 20). También Orígenes consideró que los mundos se suceden en el tiempo como otras tantas escuelas donde se reeducan los seres decadentes (De Princ., III, 6,3). En esta misma tónica, Gregorio de Nisa interpretó la sucesión de los mundos como el teatro de la progresiva reeducación de los seres hacia su bienaventurada condición primigenia. Incluso el Niseno asumió en la apocatástasis un carácter de restitución universal aun de los seres más caídos: "Hasta el inventor del mal (o sea el demonio), unirá su voz al himno de gratitud al Salvador" (De hom. Optt., 26). Agustín de Nipona consideró que el orden providencial se da en la lucha entre la ciudad celestial y la ciudad terrenal, lucha destinada a culminar con el triunfo de la ciudad celestial. El mal y la voluntad maligna contribuyen al triunfo de la ciudad de Dios. Esto se enmarca dentro de tres períodos históricos en donde los hombres viven sin leyes, viven bajo la ley y finalmente en el tiempo de la gracia (De Civ. Dei, XI, 17; XIX, 15 - 26). En el siglo XII Joaquín de Fiore preconizó la misma concepción agustiniana de la historia, según la división de las edades: la edad del Padre, que es la de la ley; la edad del Hijo, que es la del Evangelio; y la edad del Espíritu Santo, que es la de la gracia, de la plena inteligencia de la verdad divina (Concordia Novi et Vetarte Testamenti, V, 35, 84, 112).

(43) Platón, *Leyes*, 677 D - 679 D.

(44) Platón, *Crítias*, 109 B ss.

las calamidades a los hombres. En el relato platónico, cada cual obtiene lo que se merece, ya sea en la vida o después de la muerte. Es probable que sea una narración de origen órfico a la que Platón le haya dado una expresión propia, gracias a su incomparable aptitud para combinar la imaginación poética, el simbolismo, la filosofía y el misticismo religioso. Aquí expone la historia de un hombre que, a pesar de haber fenecido en combate, su cuerpo no se descompuso y, doce días después, resucitó y contó sus vivencias en el más allá. Se trata de un lugar asombroso, en el que existen dos aberturas tanto en la tierra como en el cielo, y entre ellas un tribunal de jueces, quienes les imponen a las almas ciclos ultraterrenos de 1.000 años. Las que fue-ron justas pasan a la región elevada en donde existe una indescriptible bienaventuranza y hermosura, mientras que las injustas descienden a la región de los gemidos y el llanto. Una vez concluido el ciclo milenar, todas las almas salen por las aberturas hasta llegar a una "pradera", a excepción de las almas incurables y tiránicas a las que les está vedada la salida para siempre. Lo cierto del caso es que cada alma paga la pena de todas sus injusticias y ofensas hechas a los demás, de modo que las que habían traicionado a ciudades o ejércitos o los habían reducido a la esclavitud, eran acreedoras, por cada una de ellas, a unos padecimientos diez veces mayores; en cambio, las que realizaron obras buenas y piadosas, obtenían su re-compensa en la misma proporción. Por otra parte, las mayores sanciones están reservadas para quienes cometieron impiedad para con los dioses y los padres, así como el homicidio a mano armada. Los tiranos que cometieron actos abominables no pueden franquear la abertura que se cierra estrepitosamente con su sola presencia y seres de fuego se encargan de amarrarlos, desollarlos y arrastrarlos por espinos, hasta lanzarlos finalmente al Tártaro.

Después de una descripción de la estructura del universo visible, Platón introduce divinidades mitológicas como Ananke, la Gran Diosa de la Necesidad, en cuyas rodillas sostiene un huso sobre el que giran en movimiento circular las estrellas fijas, los cinco planetas, el sol y la luna conforme al sistema geocéntrico de la época.

(45) Hip., Refut. Omn. «aeres., I, 6, 1.

(46) Arist., Phys., 264^a 27; fr. 2 DK...

(47) Fr. 17 DK.

(48) Fr. 5 DK.

(49) Nemesio, De nat. Hom., 38.

(50) Platón, República, 614 B - 621 D.

El huso, ayudan a moverlo sus tres hijas, las Moiras.⁵¹ Entre ellas, Láquesis porta un número de géneros de vida, que son anunciados por un sacerdote a las almas prestas a reencarnar. En lugar de que las divinidades les adjudiquen un destino ineluctable a los mortales, como era común en las creencias populares, se les proclama que su propia libertad y responsabilidad dependen de la práctica de la virtud, así como la inculpabilidad de Dios ante el mal: "No será el *daímon* quien elija, sino vosotras lo elegiréis a él. El primero a quien le toque en suerte, será el primero que escoja la forma de vida a la que habrá de unirse irrevocablemente. La areté no es propiedad de nadie; cada cual participa de ella en mayor o menor medida, según que la enaltezca o la deshonre. La responsabilidad es de quien elige su suerte. Dios es inocente".⁵² Con esto Platón concilia la antigua fe griega que encadena al mortal a la vigilancia de un *daímon* desde el principio de su existencia hasta el final, con la libertad de optar por alguna de las formas de vida (*βίωv αἰρεσις*) que se realiza al final del ciclo ultraterreno. La felicidad o el sufrimiento del hombre dependen sólo de sí mismo, de su capacidad para comprender lo bueno y lo malo, sopesando las ventajas que ofrecen las diversas mezclas de la hermosura, la pobreza, la riqueza, el abolengo, el poder político o la vida privada, la fuerza y la debilidad, la facilidad o la torpeza para aprender, de manera que, teniendo en cuenta todo, pueda elegir una vida intermedia entre los extremos y alejada de todos los excesos, tanto en esta vida como en la ulterior, porque sólo eligiendo la vida justa como la mejor se puede llegar a ser feliz.

Luego de que el sacerdote profiere la amonestación divina, se aproxima la primera alma y elige de manera insensata la vida de un tirano. Al percatarse que le esperan un cúmulo de dolores y calamidades, le echa la culpa al destino y a los dioses sin hacerse responsable de su propia elección.⁵³ Esta alma tomó esta clase de decisión al seguir el prejuicio popular que asume que la felicidad está especialmente reservada para los tiranos u otros hombres poderosos.⁵⁴ Al igual que la tradición bíblica, Platón considera que el hombre peca a pesar de la advertencia previa de Dios. Sin embargo, en la caída del primer hombre prevalece una ingenuidad que no existe en las almas que ya han pasado por distintos ciclos terrestres y ultraterrenos. Por eso cada una de las opciones se halla predeterminada por el tipo de vida precedente.

(53) Platón, República, 617 E.

(54) Platón, República, 619 B - C.

Tal es el caso de las almas que provenían del cielo y que en su anterior vida mantuvieron una conducta convencionalmente virtuosa en una comunidad ordenada, a raíz del hábito y no de la filosofía. Como no cuentan con grandes pecados que expiar, después de la muerte van al cielo en su peregrinación milenaria, para después elegir una próxima vida, para la que se hallan menos preparadas que las de los pecadores que han aprendido tanto en el mundo terrenal como en el subterráneo, la lección que significa el sufrimiento propio y el de los demás. Platón pone muchos ejemplos en que las almas escogen formas de vida de acuerdo con el carácter, la experiencia y el conocimiento de la vida anterior. Orfeo el músico, que fue despedazado por las Ménades, las mujeres adeptas a Dionisos, decide convertirse en un cisne, para no nacer del linaje femenino que fue la causa de sus desgracias. Ajax, que se había suicidado porque sus compatriotas prefirieron a Odiseo al entregarle las armas de Aquiles, se decepciona de los afanes que padece el héroe y quiere ser un león. También Agamenón odiaba la estirpe humana, pues cuando regresó victorioso de Troya fue asesinado por su esposa Clitemnestra, de manera que escoge ser un águila. Mientras que el feo y ridículo Tersites revistió la forma de mono.⁵⁵ Odiseo, con su gran experiencia e ingenio, se cura de toda ambición por el recuerdo de sus anteriores sufrimientos y escoge, tras una larga búsqueda, la vida de un simple particular que no está ajetreado por la fama, las hazañas, las riquezas y el poder, como tampoco lo contrario de ellas. La vida intermedia es la mejor elección, al ser consecuente con la del filósofo, cuyo conocimiento lo capacita para prepararse en esta vida a fin de realizar la mejor elección en el más allá, después de emprender otra peregrinación milenaria.

Después de efectuadas las elecciones, Láquesis le asignó a cada alma un *daímon* para que velara por el cumplimiento del destino. Entre tanto, Cloto y Atropo lo ratificaron e hicieron irrevocables las decisiones en medio del trono de la Necesidad. Cuando pasaron todas las almas, se dirigieron a la llanura desierta del Leteo (el Olvido), en medio de un calor sofocante, hasta acampar junto al río Ameles (Despreocupación), cuya agua no puede contenerse en ningún recipiente.

(55) Platón, República, 344 B - C.

(56) No está demás resaltar el sentido del humor de Platón, sobre todo cuando trata de manera lúdica las cosas más serias.

(57) Como en el Pedro, 247 A - 248 B, en donde se refiere que el auriga y los corceles alados de los dioses van a un "banquete", en donde "comen" y "beben" ambrosía y néctar, y "pacen" en el prado de la Verdad.

(58) Platón, República, 620 C - D.

A todos, a excepción de Er, les fue forzoso beber cierta cantidad de esta agua para no tener recuerdo de lo acontecido cuando volvieron a nacer, aunque algunas por el viaje abrasador, fueron imprudentes y bebieron demasiado.⁵⁶ Este pasaje al igual que otros,⁵⁷ vuelve a plantear el problema de si el alma después que abandona el cuerpo es simple o está compuesta de partes. En el caso de las almas que escogen su próxima vida, debe atenderse que se trata de naturalezas que todavía requieren de procesos cíclicos que las purifiquen y que aún no han adquirido la paideia apropiada para alcanzar la perfección eterna. Por eso en la mayoría de ellas sigue persistiendo la desarmonía de la *psyché* aun en el momento previo de la encarnación corporal. Esto se ve reflejado en la insensatez de los que optan por vidas tiránicas, los que escogen basados en anteriores odios y decepciones, o aquellas cuya saciedad sensual las hace beber desmesuradamente el agua del Olvido. El alma de Odiseo es la más aproximada a la verdadera armonía y buena proporción de sus partes, al tomarse el tiempo necesario para juzgar como la mejor una opción que había sido desdeñada por todos, y sintiendo júbilo porque a pesar de tocarle de último, lo mismo habría hecho si le hubiese correspondido de primero.⁵⁸ Por otra parte, podría argumentarse que el cuadro completo de los mitos platónicos es eminentemente simbólico, es decir, que toda la narración del poeta es propia del vuelo lúdico de su imaginación. Sin embargo, esto es menos plausible que lo anterior al restarle potencia a una narración sagrada que se origina de una experiencia mística, incomunicable mediante el lenguaje ordinario, y cuya exposición para los no iniciados se plasma únicamente a través de la alegoría mítica: la mezcla de lo fabuloso con las verdades más profundas. Platón concluye el relato cuando dice que las almas se fueron a dormir y, a media noche, sobrevino un trueno con un terremoto, hasta el punto de que cada una fue lanzada hacia arriba,⁵⁹ al sitio específico en donde habría de nacer, como si fuesen estrellas fugaces. Mientras tanto, Er regresó a su cuerpo, abrió súbitamente los ojos encontrándose en la pira y tuvo la suerte de llevar al mundo de los vivos las noticias sobre el más allá.

"Fue así como su relato (*μυθος*) pudo salvarse de perecer y, si lo recordamos, puede perfectamente protegernos para pasar sanos y salvos el río del Olvido y así no manchar nuestras almas. De esta manera, estoy convencido de que debemos creer que el alma es inmortal y que es capaz de albergar todos los males y todos los bienes. En tal caso iremos siempre por el camino ascendente y practicaremos la justicia con sabiduría. Por eso seremos amigos de los dioses y de nosotros mismos, no sólo en este mundo, sino que, a la

manera en que los atletas reciben victoriosos sus premios en los juegos, también recibamos nuestra recompensa por haber sido héroes de la justicia. Así seremos felices en esta vida y en el viaje de mil años que hemos descrito".⁶⁰

BIBLIOGRAFÍA

Aristóteles, *Ética a Nicómaco*. Trad. Julián Marías y María Araujo. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1969.

Dodds, E.R., *Los griegos y lo irracional*. Trad. María Araujo. Madrid, Alianza Editorial, 1986.

Esquilo, *Tragedias completas*. Trad. José Alsina Clota. Madrid, Ediciones Cátedra, 1986.

Eurípides, *Obras Dramáticas*. Trad. Eduardo Mier y Barbery. Buenos Aires, El Ateneo Editorial, 1968.

Gilson, Étienne, Dios y la Filosofía. Trad. Demetrio Nájuez. Buenos Aires, Emecé Editores, 1945.

Graves, Robert, *Los mitos griegos*, 2 vols. Trad. Luis Echávarri. Madrid, Alianza Editorial, 1993.

Guthrie, W.K.C., *Historia de la filosofía griega*, 6 vols. Trad. Alberto Medina González et alia. Madrid, Editorial Gredos, 1991.

Guthrie, W.K.C., *The Greeks and their Gods*. Londres, 1950.

Homero, *Ilíada*. Trad. Emilio Crespo Quemés. Madrid, Editorial Gredos, 1991.

Homero, *Odisea*. Trad. José Manuel Pabón. Madrid, Editorial Gredos, 1993.

Jaeger, Werner, *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, 3 vols. Trad. Joaquín Xirau y Wenceslao Roces. México, Fondo de Cultura Económica, 1942.

Kaufmann, Walter, *Tragedia y filosofía*. Trad. Salvador Oliva. Barcelona, Editorial Seix Barral, 1978.

Lesky, Albin, *Historia de la literatura griega*. Madrid, Editorial Gredos, 1976.

Platón, *Leyes*, 2 vols. Trad. José Manuel Rabón y Manuel Fernández Galiano. Madrid, Editorial Gredos, 1983.

Platón, *Oeuvres Completes*, 15 vols. París, Société D Édition "Les Selles Letres", 1964.

Platón, *Platonis Opera*, 5 vols. Edited by John Burnet. Oxford, 1900 - 1907 (seventeenth impression 1985).

Platón, *República*, 3 vols. Trad. José Manuel Rabón y Manuel Fernández Galiano. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1949.

Rohde, Erwin, *Psique: la idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*. México, Fondo de Cultura Económica, 1948.

Sófocles, *Tragedias*. Trad. Assela Alamillo. Madrid, Editorial Gredos, 1992.

(59) En este pasaje Platón asume la topografía subterránea del mundo de los muertos, tan popular entre los griegos, sobre todo porque los interlocutores de Sócrates no están familiarizados con doctrinas que suelen despertar entre la gente "desconfianza" o "incredulidad", como se dice en el Feotón (70 A).

(60) Últimas palabras de la República según mi propia versión.