

La muerte, el alma y el más allá en la *Eneida*: un eclecticismo filosófico (órfico-pitagórico-platónico)

MINOR HERRERA VALENCIANO

Docente universitario

Universidad de Costa Rica

Resumen

El más allá y cómo se comprende la muerte ofrecen cuantiosa información acerca de una sociedad y sus formas de representar el mundo. Así las cosas, en este artículo, se aborda la ritualización de la muerte, partiendo de los funerales heroicos presentes en el texto de la *Eneida* y teniendo en cuenta la dinámica de relaciones de las corrientes filosóficas (órfica-pitagórica-platónica) existentes en Roma durante el período en el que Virgilio escribió dicho texto. De esta manera, propongo que Virgilio se torna ecléctico en la *Eneida*.

Palabras claves: Virgilio, Eneida, muerte, inframundo, filosofía

Abstract

The Hereafter and how death is understood offer a wealth of information about a society and its ways of representing the world. In this way, this article deals with the ritualization of death, starting from the heroic funerals present in the text of the Aeneid and taking into account the dynamics of relations of the philosophical currents (orphic-pythagorean-platonic) existing in Rome during the period in which Virgilio wrote the text. In this way, I propose that Virgilio becomes eclectic in the Aeneid.

Keywords: Virgil, Aeneid, death, underworld, philosophy

Introducción

Luego de realizar una lectura pormenorizada de las obras de Virgilio, es posible percibirse de que la muerte sigue al menos dos tendencias claramente demarcadas. Por un lado, se encuentra una concepción que podría ser llamada natural o biológica (a la que se recurre muy seguido en las *Geórgicas*¹ y las *Bucólicas*); mientras que, por otro lado, es posible determinar una concepción filosófica que se cuestiona y se preocupa por la posibilidad de una existencia ultraterrena y la destrucción o la inmortalidad del alma.

En la primera de estas nociones, la muerte se concentra únicamente en el término de la existencia, la expiración de la vida. A partir de esta apreciación, es posible considerar la cercanía del poeta de Mantua con corrientes filosóficas como el epicureísmo y, quizá también, con los postulados de filósofos como *Empédocles*², quien no temía a la muerte, tal como lo indica Rohde (2009, p. 204) cuando afirma que “el propio Empédocles nos asegura que recorre las tierras y las ciudades como un dios, como inmortal a quien no amenaza ya el suceso de la muerte”³. Virgilio, en el libro IV de las *Geórgicas*, compara la vida del ser humano con la de las abejas:

Y así, por más que aceche corto el término de sus días mortales, pues no pasan del séptimo verano, todavía es su raza inmortal, y la fortuna del solar que persiste luengos años en abuelos de abuelos se dilata⁴.

La vida del hombre es efímera, como la de las abejas, y en tanto un individuo muere simplemente es

sustituido por otro, en procura de la inmortalidad de la raza, mas no de su alma que se pierde con su cuerpo. Ahora bien, lo que se propone en este trabajo es que Virgilio muestra cierto eclecticismo en relación con su posición en torno de temas como la muerte, el alma y el más allá, es decir, que selecciona elementos de ciertas filosofías (de las múltiples corrientes que se podían distinguir en la Roma de su época) para tratar dichos temas. Así las cosas, en el texto de la Eneida, tal y como se mencionó antes, la muerte es comprendida a partir de la consideración de que el cuerpo y el alma están unidos, pero el desenlace de dichos elementos compositivos producirá la muerte, lo cual demostraría directamente cierta predilección hacia la filosofía órfico-pitagórico y, por su puesto, platónica, utilizada en dicho texto, tal como se observa en el siguiente fragmento: “[...] y, cuando la fría muerte prive a estos miembros de la vida, / sombra a tu lado estaré por todas partes. Pagarás tu culpa, malvado. / Lo sabré y esta noticia me llegará hasta los Manes profundos”⁵.

La perspectiva órfica consideraba que lo que moría o nacía era el cuerpo, pero no el alma, la cual era considerada inmortal; de acá, quizá surge la idea pitagórica de la transmigración del alma. No obstante, en Epicuro, se muestra la actitud confiada en el conocimiento que se obtiene por la experiencia, sea esto, la derogación de lo etéreo.

En su Carta a Meneceo⁶ 124, 8; Epicuro afirma lo siguiente:

Acostúmbrate a pensar que la muerte nada es para nosotros, porque todo bien y todo mal residen en la sensación y la muerte es privación de los sentidos. Por lo cual el

recto conocimiento de que la muerte nada es para nosotros hace dichosa la mortalidad de la vida, no porque añada una temporalidad infinita sino porque elimina en ansia de inmortalidad.⁷ (p. 91)

Además, Epicuro en el fragmento 125, 8, menciona:

Así pues, el más terrible de los males, la muerte, nada es para nosotros, porque cuando nosotros somos, la muerte no está presente y, cuando la muerte está presente, entonces ya no somos nosotros. (p. 93)

A partir de lo mencionado por Epicuro es posible determinar que para él el alma es absolutamente material⁸, no es como la *psyche* platónica, lo que indica que tampoco tendrá la condición inmortal reconocida en las creencias órficas y pitagóricas hasta Sócrates y Platón. Para Epicuro, el alma se corrompe junto con el cuerpo⁹. Sin embargo, en la *Eneida*, también se hacen alusiones al momento en que el alma abandona el cuerpo, hecho que permite recordar los postulados órficos, pitagóricos y platónicos acerca de la perpetuidad de la esencia vivificadora o la posible reencarnación de esta.

Muerte, alma y más allá

La muerte y lo referente al morir estará estrechamente ligado al concepto de alma como fundamento de la vida. En la *Eneida* hay por lo menos tres manifestaciones de este principio dador de vida, los cuales son presentados a partir de analogías. Así pues, se menciona, “al tiempo todo calor desaparece, y en

los vientos se perdió su vida” (*omnis etuna dilapsus calor atque in uentos uita recessit*¹⁰).

En este caso, la muerte se da por la espiración del último aliento y se manifiesta por el consecuente enfriamiento del cuerpo. En esto se debe tener presente la idea de los filósofos pluralistas, entre los que destaca Empédocles, para quien “el alma es un huésped venido del lejano reino de los dioses, que se aloja en el hombre para animarlo” (Rohde; 2009, p. 208) y quien propone la teoría de los cuatro elementos: tierra y agua están en el cuerpo, aire y fuego se encuentran en el alma, de ahí el calor del cuerpo cuando tiene el alma y el frío cuando esta se ha ido.

La vida está relacionada con el acto reflejo de respirar; asimismo, el alma es vista como ese viento que provee o trae consigo la vida. Epicuro únicamente consideraría el término *psyché* para referirse al alma, pero ya en Lucrecio se le conocerá con el nombre de *ánima*, vocablo proveniente de la palabra griega *ἄνεμος*, que significa ‘viento’. Entonces, cuando ese viento deje de fluir por el cuerpo, es decir, cuando ya no haya respiración, la muerte será inexorable.

También se menciona que “este se revuelve vomitando un río caliente de su pecho, helado, y golpea sus ijares en largos espasmos¹¹”. En ese caso, al alma se le ve como parte del flujo sanguíneo, lo cual es interesante, ya que dicho fluir la haría llegar a todos los rincones del cuerpo; además, la circulación de la sangre proporciona el calor corporal que contrasta con el frío en los miembros, perpetuamente relacionado con la muerte. Ese frío, con el que se acostumbra equiparar el advenimiento de la muerte, es evidente cuando se menciona que: “a él se le desatan los

miembros de frío y se le escapa la vida con un gemido, doliente, a las sombras¹²⁷.

Campelo y Cardigni (2001) mencionan que la muerte en la *Eneida* es:

un instrumento para alcanzar la fundación, juega un papel fundamental en cada episodio y en la totalidad de la obra. Se presenta una variedad de muertes en la *Eneida*, sin embargo, a pesar de las diferencias, existe un elemento unificador: todas las muertes conducen a la fundación de Roma sea en forma directa o indirecta. (p. 58)

La muerte es esencial para las aspiraciones de Eneas; sin ella, nada lograría, tal como lo piensa Norden (1903)¹³, quien ofrece una visión ampliada del libro VI de la *Eneida*, en el cual, según su criterio, radica la mayor significación del texto, tanto en sentido simbólico como filosófico. Este autor considera que, en la *Eneida*, la muerte es conceptualizada como el retorno a un estado físico en el que el cuerpo alcanza la insensibilidad absoluta; sin embargo, el alma permanece intacta, hecho que se constata con la catábasis emprendida por Eneas para encontrarse con su padre.

Tanto los vivos como los muertos poseían su propio espacio en dimensiones distintas. Por ese motivo, los fallecidos no tenían la fuerza para permanecer en el mundo de los vivos; antes bien, les era preciso viajar hacia la dimensión de los muertos, al lugar que era conveniente para ellos.

El recorrido que hacían las almas de los fallecidos para llegar al más allá no obedecía únicamente a la necesidad de estos, puesto que los vivos cumplían una función especial: debían efectuar una serie de rituales funerarios que

contribuirían con el muerto para que lograra encontrar la senda por la cual llegaría al sitio destinado para él¹⁴.

Como se ha mencionado antes, Virgilio posiblemente conocía la obra de Lucrecio y de algunos otros escritores que se habían interesado por descifrar el fenómeno de la muerte. Lucrecio¹⁵, quien siguió la filosofía epicúrea, que posteriormente el poeta de Mantua utilizó en algunos de sus escritos (*Geórgicas*, *Bucálicas*, *Anpendix*) en su obra *De natura rerum*, consideraba que:

Luego está que a cualquier ser animado lo hiere de repente un golpe mayor que el que su naturaleza soporta, y durante un tiempo trastorna todo los sentidos de su cuerpo, y ánimo: y, es que se desbarata la colocación de los principios y quedan trabados los movimientos vitales enteramente, al tiempo que la materia, agitada a lo largo de los miembros todos desata del cuerpo los nudos vitales del alma, dispersándola y echándola fuera a través de todas las rejillas.¹⁶

Se observa cómo Lucrecio pensaba que existía un nudo entre cuerpo y alma, el cual permitía que la vida se mantuviera; sin embargo, existe siempre el riesgo de que dicho nudo sea desatado por algún agente interno (enfermedad, vejez) o externo (muerte en batalla) y, con esto, sobrevenga la muerte.

Por otra parte, en la *Eneida*, será incuestionable la utilización de las filosofías pitagórica y platónica en relación con la muerte y el destino del alma; sin embargo, hablar de esas dos implica aproximarse al orfismo como génesis fundamental de muchas de sus teorías. Es necesario mencionar que estas tres corrientes filosóficas suponían que la

muerte ocurría a partir de la desunión del cuerpo y el alma, y esta última era indestructible e inmortal, idea contraria a lo considerado en el sistema de creencias epicúreas.

Un pasaje en el que se presenta dicha separación entre alma y cuerpo es el que se refiere al suicidio de la reina cartaginesa Dido¹⁷:

Iris por eso con sus alas de azafrán
cubiertas de rocío
vuela por los cielos arrastrando
contra el sol mil colores
diversos y se detuvo sobre su cabeza.
«Esta ofrenda a Dite
recojo como se me ordena y te libero
de este cuerpo.»
Esto dice y corta un mechón con la
diestra: al tiempo todo
calor desaparece, y en los vientos se
perdió su vida [...]¹⁸

El hecho de que se mencione que el alma y el cuerpo están anudados entre sí solamente constata que la muerte llega cuando tales nudos se aflojan hasta desatarse. Por otra parte, llama la atención que Dido sea visitada por Iris, quien ha descendido desde las literas celestiales para llevarse el espíritu de la reina cartaginesa, dado que a dicha divinidad no se le ha otorgado míticamente esa atribución. Ahora bien, dicha diosa comparte prerrogativas con Hermes y, su estructura mítica, es tónica, pues lleva un jarrón con agua de la laguna Estigia, líquido que está estrechamente relacionada con el olvido y con el mundo de los muertos. Por otra parte, las Parcas sí poseían esa función, tal y como se muestran en el siguiente pasaje:

Su padre, previendo el destino, había ocultado a Haleso en los bosques;

cuando anciano cerró los ojos blanquecinos con la muerte,
pusieron su mano las Parcas y lo consagraron de Evandro
a las armas¹⁹.

La equiparación de las Parcas con Iris posee sentido porque, al igual que las Parcas, quienes cortan el hilo de la vida, Iris, simbólicamente, corta el cabello de Dido, el cual en ese caso representaría el hilo vital que anuda al cuerpo con el alma. En este pasaje, Virgilio innova y amplía los alcances de la diosa para que concuerde con el alma que va a recoger, ya que esta era una regia alma. Aunque, dado que estaba emparentada con las funciones y características de Mercurio (Hermes), en tanto que, al igual que dicho dios, quien era mensajero de Júpiter, Iris era mensajera de Juno, por lo que probablemente pudiese servir, al igual que el dios, como *ψυχοπομπός*, y lograr así el descenso del alma de Dido a las cavidades del Orco.

Para los pitagóricos, el alma no era corruptible como el cuerpo, más bien, era inmortal e indestructible. Tal como lo afirma Dicearco (fr.33 W.):

En primer lugar dice [Pitágoras] que el alma es inmortal; después, que se transformaba en otras especies vivientes, y además de esto, que periódicamente lo que ha sucedido se repite, y nada es absolutamente nuevo, y que todos los que han llegado a ser animados deben ser considerados del mismo género. Se narra que Pitágoras fue el primero en introducir estas doctrinas²⁰.

Unida a la consideración de que el alma podía transmigrar de un cuerpo a

otro, es necesario recordar aquella afirmación de Diógenes Laercio en la que sostiene que Pitágoras guardaba en su memoria el recuerdo de todas las reencarnaciones que su alma había experimentado durante toda su existencia, desde Etálides²¹, hijo de Hermes, hasta él mismo. Esto será fundamental para comprender el por qué en la *Eneida* las almas poseen conciencia plena de lo que fueron e hicieron durante su vida.

La idea de la transmigración del alma, también llamada metempsícosis, presente en el orfismo, el pitagorismo y el platonismo, no escapa a Virgilio, quien en el libro VI pone en voz de Eneas una serie de preguntas que realiza a su padre Anquises, entre las que destaca: “Padre mío, ¿hay que pensar entonces que de aquí suben al cielo/ ligeras algunas almas y de nuevo regresan a los torpes/ cuerpos^{22?}”.

El objetivo específico de dicha pregunta va dirigido a certificar o rechazar la creencia de que las almas, efectivamente, escapan de un cuerpo cuando este muere y se incorporan en otro nuevo en el momento cuando se nace. Sin embargo, es posible dilucidar en dicha expresión, cómo en comparación con el alma, el cuerpo es el lento, anquilosado, nada divino.

Por otra parte, dado que el alma, desde la perspectiva órfica posee un origen divino²³, una vez que se ha separado del cuerpo con la muerte del individuo, no se desintegra sino que viaja al Hades para resurgir en otro cuerpo; así, se perpetúa en un ciclo interminable de reencarnaciones. Bernabé (2010) indica que es posible distinguir en Fedón la idea de que el alma debe pasar por dos procesos: por un lado, el término, al que la gente llama morir, mientras que, por otra parte, el nacer.

Pero Platón, por influjo órfico y pitagórico, considera que nacer y morir son procesos que experimenta el cuerpo, no el alma, pues esta es inmortal. Entonces, el término al que llega el alma no es su desaparición sino solo el fin de su permanencia en un cuerpo, por lo que tampoco puede hablarse de que acontece un renacimiento total, sino que lo que ocurre es un realojamiento en otro cuerpo. La idea de la transmigración del alma está muy presente en el pitagorismo.

Al respecto Bernabé (2010) menciona que:

Característica de este primer pitagorismo parece ser la afirmación del parentesco entre todos los seres vivos, poseedores de alma inmortal que transmigra de unos a otros, por lo que la historia es un conjunto de repeticiones en la que nada hay nuevo. (Bernabé, 2010, p. 71)

Lo anterior es reforzado por Periago (1987), quien afirma:

El hombre pitagórico puede convertirse en inmortal, de mortal que es, mediante una acción en el campo físico, intelectual y moral. Las almas de los humanos se reencarnan en otra persona o pasan a otro ser animado, según su valía, lobo, cerdo, asno, etc. (p. 15)

Un excelente ejemplo de la reencarnación propuesta por el pitagorismo es el proporcionado por Jenófanes²⁴ fr.7; en este, se menciona el tema de la inmortalidad del alma y la reencarnación de esta: “Dicen que, al pasar en una ocasión junto a un cachorro que estaba siendo azotado, sintió compasión y dijo: ‘deja de apalearle, pues es el alma de

un amigo la que he reconocido, al oír sus alaridos”²⁵. Ahora bien, Eneas presenta la idea de una transmigración corporal, llegada a los pitagóricos y a Platón por medio de la transposición de las ideas órficas; sin embargo, será la respuesta de Anquises la que, en definitiva, permitirá afirmar que Virgilio conocía bien dichas doctrinas sobre el alma y su aplicación en la *Eneida*. Así las cosas, Anquises le responde a Eneas que a todas las almas, luego de que durante mil años hubieran estado girando en una rueda como castigo, el dios del inframundo las llamará en grupos numerosos para que beban del agua del río Lete, de manera que pierdan la memoria, y, ya sin esta, puedan contemplar nuevamente la bóveda del cielo y, así, vuelvan a entrar, otra vez, en un cuerpo humano²⁶. En definitiva, la respuesta de Anquises, de quien es necesario recordar que llega al más allá pleno de memoria y razón, permite dilucidar que Virgilio creía en la posibilidad de que las almas se alojaran en cuerpos nuevos, al transmigrar de uno a otro cada vez que pudieran y valiéndose de su inmortalidad, creencia muy arraigada en la filosofía pitagórica de la que el poeta matuano fue seguidor.

Por otra parte, Kirk, Raven y Schofield (1987) mencionan que existe la posibilidad de que Pitágoras expresara la reencarnación en términos de ψυχή. Dicho término es dotado de una gran elasticidad semántica (“aire vital”, “mente”, “principio de vida”) por Platón en el *Fedón*. Además, el hecho de que se pueda volver de la muerte y reencarnarse es ofrecido por Platón en la sección 614b, gracias al mito de Er, de quien manifiesta:

No es precisamente un relato de Alcínoo lo que te voy a contar, sino el relato de un bravo varón, Er el armenio, de la tribu Panfilia. Habiendo muerto en la guerra, cuando al décimo día fueron recogidos los cadáveres putrefactos, él fue hallado en buen estado; introducido en su casa para enterrarlo, yacía sobre la pira cuando volvió a la vida y, resucitado, contó lo que había visto allá²⁷.

Por otra parte, a pesar de que la filosofía pitagórica propone la inmortalidad del alma, del cuerpo no dice mucho, por lo que podría suponerse que, dada la corruptibilidad de este, lo interesante radicaba en imaginar qué sucedía con la esencia interior que lo había movido cuando estaba con vida.

Aristóteles en su texto *Acerca del alma* (2010, p. 54-55) reclama esa negación del cuerpo como parte indispensable y sostén del alma al manifestar que:

Ellos (los pitagóricos), no obstante, se ocupan exclusivamente de definir qué tipo de realidad es el alma, pero no definen nada acerca del cuerpo que la recibe, como si fuera posible —conforme a los mitos pitagóricos— que cualquier tipo de alma²⁸ se albergara en cualquier tipo de cuerpo: parece, efectivamente, que cada cosa posee una forma y una estructura peculiares. En definitiva, se expresan como quien dijera que el arte del carpintero se alberga en las flautas. Y es que es necesario que el arte utilice sus instrumentos y el alma utilice su cuerpo²⁹.

A partir de dicha afirmación se puede concluir que el cuerpo de los seres humanos está sujeto irremediablemente a

la muerte y a la corrupción de la carne, pero no así el alma, la cual permanecerá renovándose en cada uno de los cuerpos, humanos o animales, a los que le corresponda incorporarse.

Después de realizar un recuento de las personas cercanas afectivamente a Eneas y que mueren, es posible llegar a la conclusión de que únicamente su padre gozará de una vida en el más allá, lo suficientemente digna como para considerar que ha logrado la plenitud del alma. Con la muerte de Anquises se rompe la consideración epicúrea de que el alma moría con el cuerpo debido al engarzamiento existente entre estos elementos y se da paso a una nueva consideración de la muerte.

Luego de la muerte, el alma no se convertía en una sombra vacía (εἶδωλον), sin conciencia, como ocurre en Homero, donde se muestra insignificante, sin memoria por haber bebido de las aguas del Lete. Por el contrario, en este caso, las almas se caracterizan por una clara racionalidad, como la mostrada en el *Timeo* de Platón, en la sección 69c, donde no es el cuerpo el soporte del alma sino, por el contrario, el alma es la que sirve de soporte al cuerpo y cuando este se desintegra, el alma permanece inmortal e incólume:

El dios en persona se convierte en artífice de los seres divinos y manda a sus criaturas a llevar a cabo el nacimiento de los mortales. Cuando estos recibieron un principio inmortal de alma, le tornearon un cuerpo mortal alrededor, a imitación de lo que él había hecho³⁰.

En este sentido, es insoslayable aproximarse a Platón y la consideración que tenía acerca del fenómeno de

la muerte, así como la pista que ofrece acerca del crecimiento de corrientes filosóficas en la Península Itálica. Esta pista sobre el tratamiento de la muerte y la separación del cuerpo y el alma en Italia se encuentra en *Gorgias*, en donde se indica que:

En efecto, he oído decir a un sabio que nosotros ahora estamos muertos, que nuestro cuerpo es un sepulcro y que la parte del alma en la que se encuentran las pasiones es de tal naturaleza que se deja seducir y cambia súbitamente de un lado a otro. A esa parte del alma, hablando en alegarla y haciendo un juego de palabras, cierto hombre ingenioso, quizá de Sicilia o de Italia³¹, la llamó tonel, a causa de su docilidad y obediencia, y a los insensatos los llamó no iniciados; decía que aquella parte del alma de los insensatos en que se hallan las pasiones, fijando la atención en lo irreprimido y descubierto de ella, era como un tonel agujereado aludiendo a su carácter insaciable³².

Lo anterior refleja cómo dichas nociones acerca del alma no son propiamente originales de los atenienses, sino que, por el contrario, llegaron a Atenas por otros medios, sea por textos o por intelectuales viajeros que llevaron sus conocimientos hasta allá. Este hecho permite justificar que Virgilio haya plasmado, de alguna manera en el texto de la *Eneida*, la sabiduría acerca de la muerte y el destino del alma que Platón atribuye a aquellos sabios itálicos, de quienes no aporta mucha información.

Para Platón, de todos los seres vivientes, únicamente el ser humano poseía alma y no solo era poseedor de una,

sino de tres: una en la cabeza (alma racional), que se ocupaba del pensamiento; otra en el pecho (alma irascible), que se ocupaba de los sentimientos; y otra en el abdomen (alma concupiscible)³³ que se ocupaba de las pasiones. Sin embargo, el entendimiento de la muerte, el alma y el más allá no había sido tomado del todo de los sabios itálicos, ya que Platón pone en boca de Sócrates lo siguiente:

Los que lo dicen son aquellos sacerdotes y sacerdotisas que se han ocupado de ser capaces de justificar el objeto de su ministerio. Pero también lo dice Píndaro y muchos otros de los poetas divinamente inspirados.

Y las cosas que dicen son estas —y tú pon atención si te parece que dicen verdad— afirman, en efecto, que el alma del hombre es inmortal, y que a veces termina de vivir lo que llaman morir, a veces vuelve a renacer, pero no perece jamás. Y es por eso por lo que es necesario llevar la vida con la máxima santidad, porque de quienes...

Perséfone el pago de antigua condena haya recibido, hacia el alto sol en el noveno año el alma de ellos devuelve nuevamente, de las que reyes ilustres y varones plenos de fuerza y en sabiduría insignes surgirán. Y para el resto de los tiempos héroes sin mácula por los hombres serán llamados.

El alma, pues, siendo inmortal y habiendo nacido muchas veces, y visto efectivamente todas las cosas, tanto lo de aquí como las del Hades, no hay nada que no haya aprendido; de modo que no hay de

qué asombrarse si es posible que recuerde, no sólo la virtud, sino el resto de las cosas que, por cierto, antes también conocía³⁴.

Es evidente que Sócrates presenta una teoría mediante la cual las almas son inmortales y poseen la facultad de transmigrar de un cuerpo a otro, acción que líneas atrás fue llamada metempsicosis. Bernabé (2010) indica que los versos que Platón pone en boca de Sócrates proceden probablemente de un texto de Píndaro, en el que se presenta el alma como algo preexistente, que ingresa en un cuerpo, pero que, al morir, se libera, regresa al Hades y desde allí espera penetrar en un cuerpo que se encuentre a punto de nacer³⁵; esta acción es realizada tantas veces como sea necesario, hasta el momento en que la reina del inframundo Perséfone, acepta la compensación. Además, el autor menciona que en el instante en que esto se da, luego de la reencarnación final en un ser terrenal, superior en condición social “el alma, a la muerte del cuerpo, pasa a un estado divino o semidivino en el Hades. Se trata, en suma, de una teoría de la palingenesia y de la salvación final del alma” (pp. 98-99).

Incluso, ya desde la Apología, Platón hace que Sócrates se cuestione sobre el problema de la muerte. En 42a de la *Apología*, Sócrates menciona que la muerte está oculta a los mortales, nadie sabe cómo es, si buena o mala, si triste o gloriosa, únicamente los dioses saben de la muerte, por eso afirma que “es ya hora de marcharnos, yo a morir y vosotros a vivir. Quién de nosotros se dirige a una situación mejor es algo oculto para todos, excepto para el dios” (ἀλλὰ γὰρ ἡδὴ ὥρα ἀπιέναι, ἐμοὶ

μὲν ἀποθανουμένοι, ὑμῖν δὲ βιωσομένοις. ὁπότεροι δὲ ἡμῶν ἔρχονται ἐπὶ ἄμεινον πρῶγμα, ἄδηλον παντὶ πλὴν ἢ τῷ θεῷ).³⁶ Esto supondría que el alma, al alcanzar un estatus divino o semidivino, tendrá la facultad de saber cómo es la muerte.

Por otra parte, en el *Fedón*, Platón se refiere a la muerte como la escisión del alma y el cuerpo, es decir, que el alma se libera del cuerpo que la mantiene encerrada y al cual le brinda soporte vital. En este sentido, la *psyché* abandona el cuerpo y ocurre la muerte, tal como se presenta en el apartado 64 c:

¿Y el estar muerto es esto: que el cuerpo esté solo en sí mismo, separado del alma, y el alma se quede sola en sí misma separada de cuerpo? ¿Acaso la muerte no es otra cosa sino esto? —No, sino eso — dijo. ¿Acaso es otra cosa Que la separación del alma del cuerpo?³⁷

Además, menciona en el apartado 67c:

Cierto que, al morir sus seres amados, o sus esposas, o sus hijos, muchos por propia decisión quisieron marchar al Hades, guiados por la esperanza de ver y convivir allá con los que añoraban³⁸. ¿Y, en cambio, cualquiera que ame de verdad la sabiduría y que haya albergado esa esperanza de que no va a conseguir la de una manera válida en ninguna otra parte de no ser en el Hades va a irritarse de morir y no se irá allí gozoso³⁹?

El pasaje 68a permite pensar que aún se mantenía la creencia homérica de que las almas iban al Hades y estas se mostraba como una sombra débil del

cuerpo que se poseyera durante la vida, lo cual, presupondría que la consideración de la *psyché* como esa ‘esencia vital’, no había sido asimilada por todos⁴⁰.

Una de las principales particularidades que poseía el inframundo estructurado por Homero radicaba en la inexistencia de castigo en dicho lugar, es decir, únicamente se trataba de un enclaustramiento en las entrañas de la tierra, ya que aún no se consideraba la posibilidad de un mundo ultraterreno donde fuese posible una expiación de penas, lo cual sí se tendría en cuenta, posteriormente, gracias a la incursión de los misterios de Eleusis y que ponderarían el pitagorismo y, por su parte, el orfismo⁴¹, como se indica en la lamina órfica de oro de Turios (IV a. C): “Y he pagado un castigo por acciones no justas⁴²”. Sin embargo, es con Platón que se da inicio al reconocimiento de que los muertos son enjuiciados. Como en *Gorgias* cuando se dice que:

[...] nombré jueces a hijos míos, dos de Asia. Minos y Radamantis, y uno de Europa: Éaco. Estos, después de que los hombres hayan muerto, celebrarán los juicios en la pradera en la encrucijada de la que parten los dos caminos que conducen el uno a las Islas de los Bienaventurados y el otro al Tártaro. A los de Asia les juzgará Radamantis, a los de Europa, Éaco; a Minos le daré la misión de pronunciar la sentencia definitiva cuando los otros dos tengan duda⁴³.

En los poemas homéricos las vilezas reciben su castigo durante la vida; el más allá está libre de estos⁴⁴.

En vista de que el alma transmigra en múltiples ocasiones, desde la perspectiva

platónica, es prudente actuar con dignidad durante la vida, ya que de esto podría depender su suerte posterior; sin embargo, es destacable que dicha idea sea de invención platónica propia, pues la necesidad de un condicionamiento moralizante del comportamiento social no está presente en el pensamiento órfico como medio para alcanzar la salvación y liberarse de los castigos del más allá⁴⁵, ya que para estos bastaba la purificación ritual o, como lo indica Bernabé (2010, p. 40), ser un “iniciado”.

Ahora bien, de la muerte se pueden obtener los mayores bienes, tal como lo reconoce Platón en el pasaje 63e-64a del Fedón, donde dice así:

[...] me resulta lógico que un hombre que de verdad ha dedicado su vida a la filosofía en trance de morir tenga valor y esté bien esperanzado de que allá va a obtener los mayores bienes, una vez que muera⁴⁶.

A partir del fragmento anterior se rescata la noción de la filosofía como preparación para afrontar la muerte y de la importancia del conocimiento, y la idea de que es por medio de este que se obtiene la salvación o el mayor de los bienes⁴⁷.

La muerte en Platón se hará presente cuando el alma (*ψυχή*) se haya desligado definitivamente del cuerpo que la apesaba. Los antiguos griegos consideraban que cuando un hombre moría se producía una separación entre el cuerpo, que era colocado en la tumba, y la *psyché* (término que es comúnmente traducido por alma, pero que en realidad está más relacionado con un ente o elemento dotador de vida).

La *psyché* es llevada a los infiernos, pero no se deforma, llega intacta, es decir, que, en el caso del ser humano,

lo corruptible es el cuerpo, el cual desaparece, se desintegra, pero no así el alma, que mantiene su integridad, emprende el viaje hacia lo eterno e incluso mantiene su forma física.⁴⁸

En ese sentido Martínez-Pinna (1993) afirma que:

Es un eidolon, una imagen fantasmagórica que se ve pero que no se puede tocar, que se manifiesta tal cual cuando el muerto es conjurado o bien a través del sueño de un vivo, como la mencionada aparición de Patroclo ante Aquiles. (p. 282)

Además menciona que:

En los infiernos, las almas viven eternamente en un permanente estado de languidez y de monotonía, sin fuerza ni conciencia para actuar en el sentido que sea. Se trata en definitiva de una existencia sin esperanza, puesto que la verdadera vida es la que previamente se ha desarrollado en la tierra. (p. 282)

En las concepciones platónicas sobre la muerte, el alma y el inframundo es posible encontrarse con evidentes influencias de las perspectivas órfica y pitagórica. Los órficos, por ejemplo, consideraban que todo aquel que hubiese fallecido no tenía más opción que terminar recluido en el Hades, lo cual, posiblemente proviene de los Misterios de Eleusis y su imagen del más allá, pero de esto no es preciso hablar ahora; asimismo, los pitagóricos consideraban que, al morir el individuo, el alma se desprendía del cuerpo e iniciaba un viaje hacia las profundidades de la tierra, donde yacería hasta alcanzar la pureza absoluta, ya que sin tal logro

jamás podría reencarnarse y vivir nuevamente en la superficie. Ambas consideraciones son válidas para Platón; sin embargo, a pesar de su proximidad a tales corrientes filosóficas y a la creencia de que el alma era un elemento puro y eterno, es posible encontrarse con pasajes que contrastan con tal propuesta y que, por el contrario, presentan a las almas como un ente completo, es decir, con la capacidad de retener algunos aspectos de cuando vivía, por ejemplo, el entendido de que las almas, una vez que han vuelto a encarnarse, viven su vida de acuerdo con la manera como lo hicieron durante la vida pasada: “Era uno de los que habían llegado desde el cielo y que en su vida anterior había vivido en un régimen político bien organizado, habiendo tomado parte en la excelencia, pero por hábito y sin filosofía⁴⁹”; otro ejemplo sería que el alma conserva las pasiones que poseyó durante su vida, tal como se muestra a continuación:

—Pero, en cambio, si es que, supongo, se separa del cuerpo contaminada e impura, por su trato continuo con el cuerpo y por atenderlo y amarlo, estando incluso hechizada por él, y por los deseos y placeres, hasta el punto de no apreciar como verdadera ninguna otra cosa sino lo corpóreo, lo que uno puede tocar, ver, y beber y comer y utilizar para los placeres del sexo, mientras que lo que para los ojos es oscuro e invisible, y sólo aprehensible por el entendimiento y la filosofía, eso está acostumbrada a odiarlo, temerlo y rechazarlo, crees que un alma que está en tal condición se separará límpida, ella en sí misma?

—No, de ningún modo —contestó⁵⁰.

Lo anterior es perfectamente aplicable a la *Eneida*, en el entendido de que a Anquises se le permite recordar lo hecho durante la vida, pero, además, se le faculta con la capacidad de aparecer por medio del sueño, de ver el futuro de su estirpe y de revelarlo a su hijo.

Por otra parte, como característica común, en relación con otras civilizaciones antiguas, señala Blázquez (1994) que, al igual que los griegos, los etruscos, quienes tuvieron mucha influencia posteriormente en los romanos, creían en que el muerto realizaba un recorrido hasta las profundidades del Averno, donde tendría dos opciones, por una parte, si había tenido una vida digna habría de llegar a un sitio donde se reconfortaría; sin embargo, si había vivido indignamente, su pena estaba asegurada en el inframundo. Dicha división entre individuos buenos y malos asociada a la noción de recompensa o castigo es muy antigua. Bernabé (2010. p. 178) indica que Platón concebía un espacio celeste para aquellos que habían sido premiados, mientras que, opuesto a estos, concebía un mundo subterráneo de castigos, reservado para aquellos que había actuado indignamente o fuera de la moral⁵¹. Cabe destacar, como se mencionó anteriormente, que no siempre había un castigo severo para los muertos (aunque los poemas épicos infestan el Inframundo de personajes malvados), tal como se presenta en el *Gorgias* de Platón:

Existía en tiempos de Cronos, y aun ahora continúa entre los dioses una ley acerca de los hombres según la cual el que ha pasado la vida justa y piadosamente debe ir, después de muerto a las Islas de los Bienaventurados y residir allí en la

mayor felicidad, libre de todo mal; pero el que ha sido injusto e impío debe ir a la cárcel de la expiación y del castigo que llaman Tártaro⁵².

Al menos Platón contempla sitios donde el alma podía habitar con suficiente placidez como para no sentir el drástico cambio de la vida a la muerte. Las “islas de los Bienaventurados⁵³” se compararían con los Campos Elíseos presentes en la *Eneida*, morada final de Anquises; sin embargo, estos parajes difieren entre sí, porque, en estos últimos, se ofrece la expiación de culpas por medio del castigo, como conditio sine qua non se alcanza la posibilidad de reencarnar, es decir, que aunque hayan tenido una vida en todo correcta, las almas no adquieren la plenitud que desearían.

Para Platón, no se debería caracterizar al Hades como un sitio espantoso, aterrador, porque tal condición originaría un miedo sin sentido⁵⁴, tal como lo manifiesta en la *República*:

Debemos rechazar, además, todos los nombres terroríficos y temibles que hallamos en tales descripciones, como ‘los que se lamentan’, ‘las aborrecidas’, ‘los que están en las zonas inferiores’, ‘los manes’ y todas aquellas denominaciones del mismo tipo que hacen estremecer a todos los que los escuchan⁵⁵.

Lo anterior trastoca la creencia de que el Inframundo debía ser, antes que todo, un único lugar donde todas las almas arribaban y donde los castigos o las recompensas dependían de si se era un ‘iniciado’ o no, para considerar las retribuciones a partir de la conducta que se tuvo durante la vida. Platón es benevolente con los muertos, además comprende que al

representar el Averno de una manera terrorífica, haría que cualquier guerrero hubiese preferido mil veces ser esclavo antes que entregar su vida en una batalla, pues, siendo así, evitaría al menos por un tiempo las penurias que aguardaban en las regiones inferiores. Por otra parte, es posible encontrarse en *Leyes*⁵⁶ de Platón con que el Hades podría tomarse, más bien, como un estado mental, es decir, que temerle como producto de un sentimiento de culpabilidad por un hecho cometido es, por defecto, encontrarse en el mismo Hades, porque realizar acciones que van en contra de lo establecido como correcto y justo es, por sí mismo, uno de los peores castigos que puede experimentar el individuo.

A partir de lo anterior, la peor de las vidas es aquella que no desea liberarse de la inmoralidad en la que se encuentra, como se menciona en *Gorgias*:

Soc... —Polo, según lo que ahora hemos acordado, que hagan algo semejante los que tratan de evitar el castigo; ven la parte dolorosa, pero están ciegos para la utilidad e ignoran cuánta mayor desgracia es vivir con el alma malsana, corrompida, injusta e impía, que vivir con el cuerpo enfermo⁵⁷.

Es posible, entonces, deducir una concepción inmediateista acerca de la expiación de las culpas en Platón, es decir, que los castigos no deberían aguardar ocultos en el Averno hasta el momento en que el individuo muera, sino en la superficie, de acuerdo con los males que cada uno ha llevado a cabo durante su vida, concepción similar a la homérica.

Así las cosas, es posible observar cómo se configura la idea del viaje hacia el inframundo⁵⁸ y las maneras en

que este se percibía. Idea tan añeja como las culturas de la Europa antigua, además, claro está, el indudable acercamiento que los etruscos tuvieron con la cultura griega, quizá en la época helenística, que influyó bastante en las creencias religiosas sobre el mundo funerario romano.

Blázquez (1994) menciona que desde el siglo IV a.C. las creencias de los etruscos acerca de la vida en el inframundo debieron cambiar. Hasta ese momento, existía la creencia de que la tumba era la residencia del difunto, creencia que sobrevivirá levemente hasta los primeros años en Roma.

No es posible encontrar referencias arqueológicas sobre el viaje al más allá en este periodo. Ahora bien, “a comienzos de la época helenística desaparecen las creencias anteriores y se admite que los difuntos realizan un viaje a los infiernos, en el que se podrían utilizar caballos⁵⁹” (Blázquez 1994, p. 90). Lo más probable es que las razones del cambio en la ideología funeraria se hayan dado a partir del contacto con otros pueblos, por ejemplo, Sicilia, Felsina y, por supuesto, Grecia y la tradición homérica, la cual, como se mencionó líneas atrás, sirvió de canon sobre la ideología funeraria. Por tal razón, es posible considerar que la idea del viaje al más allá es un concepto importado y asimilado, primero por los etruscos, luego por toda Italia, creencia que se mantuvo hasta la época de Augusto y, por lo tanto, de Virgilio, quien plasma dicho adentramiento en el inframundo en el libro VI de la *Eneida*.

Volviendo al texto virgiliano, a pesar de que el *eidolom* de Anquises se muestra y del que se posee la concepción de que tras la muerte existe una

vida en el más allá, nadie obtiene nada diferente, es decir, no hay virtud ni bien cuando ocurre la muerte en este texto, contrario a textos como la *Ilíada* o la *Odisea*, donde la muerte es uno de los medios para alcanzar la gloria.

A pesar de que Anquises habla con Eneas y le revela el futuro de la estirpe troyana, el pasaje no muestra que el padre de Eneas, a pesar de encontrarse en los Campos Elíseos y de haber vivido una vida digna, haya logrado la placidez de una existencia *post mortem* feliz, siendo así que el mismo Jove menciona: “Tiene cada mortal fijo su día, breve es la vida, irreparable el tiempo; mas dilatar la fama con proezas es obra del valor” (*Stat sua cuique diez, breue et irreparabile tempus omnibus est iutae: sed famam externdere factis, hoc uirtutis opus*)⁶⁰.

En la épica virgiliana, cuando se produce la muerte y las almas se apartan del cuerpo, estas continúan poseyendo una sustancia etérea que las hace estar conscientes de sí mismos y de lo que sucede fuera del mundo de los muertos. Ese espíritu no descansa, pues en el más allá solo le esperan penas, tal como Anquises lo manifiesta:

Cada cual padecemos los propios Manes; después se nos suelta por el Elisio anchuroso, y unos cuantos ocupamos los campos felices hasta que el largo día, cumplido el ciclo del tiempo, limpia la impureza arraigada y puro deja el sentido etéreo y el fuego del aura primitiva⁶¹.

En la *Eneida* no hay nada atractivo en el hecho de morir, ya que en el Averno nada grandioso espera al fallecido,

ni cuando alcanza a ir a los Campos Eliseos, pues antes debe sobrellevar las penas que le asignen, aunque su vida haya sido vivida con rectitud. Lo único por lo que podría sentirse bien el fallecido era si las exequias fúnebres en su honor habían sido completadas correctamente, y de no ser así, por lo menos haber sido sepultado dignamente. Como cuando se menciona: “Confiemos entretanto a la tierra los cuerpos insepultos/ de nuestros camaradas, única honra en el Aqueronte profundo⁶²”.

El hecho de que algún personaje de la *Eneida* alcance el grado de héroe por medio de la muerte radica únicamente en la construcción de una tumba o algún tipo de monumento funerario en el que represente la grandeza que poseyera su dueño durante la vida o gracias a la acción bélica. Tal es el caso de la reina de los Volscos, la heroína Camila, quien baja al Averno, pero es gracias a su grandeza como guerrera por la que se le atribuye la inmortalidad.

Además, proporcionar una sepultura hacía que las almas pudiesen alcanzar el más allá con mayor facilidad, como ocurre con Deífobo, a quien Eneas construye una enorme tumba en su honor. Sin embargo, el lugar al que van las almas, algunas veces, se convierte en el peor sitio donde se pudiera estar, como ocurre en la *Odisea*, demostrado por Aquiles con la siguiente expresión:

No intentes consolarme de la muerte, esclarecido Odiseo: preferiría ser un pobre hombre y servir a otro, aunque fuese un indigente y de pocos recursos, que reinar sobre los muertos⁶³.

Grube (2010) menciona que al igual que los murciélagos revoloteando en la oscuridad de las cuevas, las almas

recorren la Mansión de Hades de un lugar a otro, sin recordar nada, en busca de sangre que les devuelva un instante de vida. Además, en un acercamiento suyo a la *Odisea* y particularmente a la imagen de Aquiles, afirma que:

Aquiles se queja después de muerto diciendo que preferiría ser un criado del hombre más pobre sobre la tierra a ser rey entre los muertos. No aparece insinuación alguna de que la *psyche* sea en ningún sentido la parte más elevada o más noble del hombre. (p. 190)

A partir de lo comentado por Grube puede deducirse que, en cuanto a las almas de los personajes homéricos, estas no se encuentran dotadas de tranquilidad ni de belleza, antes bien, sin ningún miramiento, los fallecidos preferirían volver a la vida, aunque esto significase vivir en condiciones paupérrimas.

Conclusiones

De esta manera se concluye que en la *Eneida*, Virgilio no posee una sola visión filosófica de la muerte; antes bien, prevalece un eclecticismo sobre este aspecto, puesto que hay diversas maneras de comprender dicho fenómeno y el destino del alma después de la muerte.

Se justifica que Virgilio haya plasmado, en el texto de la *Eneida*, la sabiduría acerca de la muerte y el destino del alma que Platón atribuye a aquellos sabios itálicos, de quienes no aporta mucha información y de los que manifestaba que las corrientes filosóficas llegadas a Grecia y que concebían ciertas nociones acerca de la muerte, el alma y el más allá no eran propiamente originales de los atenienses, sino

que, por el contrario, llegaron a Atenas por otros medios, sea por textos o por intelectuales viajeros que llevaron sus conocimientos hasta allá.

Sea desde la destrucción del alma junto con el cuerpo a la inmortalidad por medio de las hazañas, sea desde la permanencia del espíritu en la tumba, hasta la cremación, todos estos recursos filosóficos son utilizados por Virgilio e igualmente validados en sus textos, enfatizando, eso sí, en la *Eneida*.

Unido a lo anterior, preguntarse por la muerte implica a su vez la preocupación por el destino final de las almas y ante tal situación se determinó que la postura filosófica de Virgilio no es radicalmente la perspectiva epicureista como en otros de sus textos, sino órfica, pitagórica y platónica, de las cuales extrae lo que más conviene a sus objetivos, de manera que plantea la separación del alma del cuerpo, la transmigración, el régimen de castigo y recompensa durante la permanencia en un más allá y una construcción del inframundo llena de espacios destinados para cada uno de los que ahí llegasen.

Notas

1. Abreviatura utilizadas: Verg. (Virgilio); Aen. (Eneida); G. (Geórgicas); Hom. (Homero); Il. (Ilíada); Od. (Odisea); Lucr. (Lucrecio); Pl. (Platón); Resp. (República); Ti. (Timeo); Grg. (Górgias); Men. (Menón); Phd. (Fedón); Epicurus (Epicuro); Ep. Men. (Epístola a Meneceo); Tusc. (Tusculanas); Cic. (Cicerón).
2. Para Empédocles (el filósofo presocrático), “el sueño se produce por el enfrentamiento proporcionado del calor existente en la sangre, mientras que la muerte por el enfriamiento absoluto”. Traducción de Nestor Luis Cordero (1994, p. 220).
3. Rohde (2009, p. 205) indica que cuando Empédocles se jactaba de ser un dios que jamás moriría, no quería decir, desde luego, que su psique permanecería eternamente unida a su cuerpo, sino precisamente lo contrario; a saber, que, al llegar la hora de la “muerte”, como los hombres la llaman, su alma, liberada de este su último ropaje corpóreo, jamás volvería a albergarse en un cuerpo, sino que viviría eternamente, en libre existencia divina.
4. *Ergo ipsas quamvis angusti terminus aevi excipiat (neque enim plus séptima ducitur aestas), at genus immortale manet multosque per annos stat fortuna domus, et aui numerantur auorum.* Verg., G. 4. 206-209. Se utiliza en este pasaje, así como en los pasajes donde sea necesario hacer referencia a las *Geórgicas*, la traducción de Aurelio Espinosa Pólit.
5. *Et, cum frígida mors anima seduxerit artus, ómnibus umbra locis adero. Dabis, improbe, poenas. Audiam et haec Manes uenit mihi fama sub imos.* Aen., 4. 385-386.
6. La frase fue conservada por Diógenes Laercio en su texto llamado *Vitae philosophorum*, 10.122-134.
7. La traducción del texto que se utiliza es la de Pablo Oyarzún R.
8. Posteriormente, dirá Cicerón en *Tusculanas* (I 34, 82): “Date cuenta que el alma muere al igual que el cuerpo, pero entonces ¿podrá el cuerpo experimentar algún dolor o alguna otra sensación después de la muerte? Nadie lo sostiene, pues aunque Epicuro lo atribuya a Demócrito, los democríteos lo niegan.”
9. El placer de vivir se vería amenazado, según Figueroa (2005), por tres

- peligros latentes, en primer lugar por el miedo a los dioses; posteriormente por el miedo a la muerte y en último caso por el miedo a la eternidad. Para Epicuro una vida feliz es el sobrio cálculo que investiga las causas de toda elección, por lo que la felicidad es una conquista racional sobre los males y esta conquista solo será posible si vivimos con la idea de que la muerte no afecta directamente al ser humano.
10. Aen., 9. 705-707.
 11. *Voluitur ille uomens calidum de pectore flumen frigidus et longis singultibus ilia pulsat.* Aen., 12. 414-415.
 12. *Ast illi soluuntur frigore membra uitaque cum gemitu fugit indignata sub umbras.* Aen., 12. 951-952.
 13. Eduard Norden fue uno de los investigadores más reconocidos de su época, justamente por considerar que Virgilio poseía cierta inclinación hacia los escenarios en los que la muerte se hacía presente y donde el héroe obtenía beneficios de esta. Su publicación cumbre fue P. Vergilius Maro, *Aeneis* Buch VI, publicada en 1903 en Leipzig.
 14. Según Garland (1995), citado por Díez de Velasco (1995) en *Los caminos de la muerte. Religión, mito e imágenes del paso al más allá en la Grecia antigua*, si los vivos demostraban desentendimiento con los muertos, corrían el riesgo de ser atormentados por el espectro, pero no solo por eso sino porque estos podían ir donde Perséfone y quejarse del maltrato *posmortem*, y así desencadenar una maldición contra quienes no brindaron los cuidados requeridos durante el ritual funerario. Estos castigos podían ir desde infertilidad hasta la demencia. Por otra parte, un muerto que se considerara dejado en abandono, podía convertirse en un ente peligroso para la familia o incluso para la comunidad y la única manera de apaciguar su ira radicaba en las libaciones que los vivos destinaran en su honra. Por el contrario, si el fallecido quedaba complacido por la perfección y la absoluta completud en la realización de los rituales en su honor, podía convertirse en un gran aliado para los vivos, ya que por medio de sus apariciones adquiriría el valioso cargo de portar noticias futuras o decodificador de oráculos. Esta característica del muerto formará parte indesligable de la épica griega y será heredada, como se verá en otro apartado, por los etruscos y los romanos.
 15. Minois (2005) menciona que Lucrecio en *De natura rerum* se presenta como un ser humano “solidario y tranquilamente pesimista, lleno de piedad hacia la humanidad”. Además menciona que el pensamiento de Lucrecio seguía la línea de que no se “tiene nada que temer en el más allá, donde no hay nada” (p. 62).
 16. *Praeterea quamvis animantem grandior ictus, quam patitur natura, repente adfligit et omnis corporis atque animi pergit confundere sensus. dissoluuntur enim positurae principiorum et penitus motus vitales inpediuntur, donec materies omnis concussa per artus vitalis animae nodos a corpore solvit dispersamque foras per caulas eiecit omnis.* Lucr., 2. 943-951. La traducción que se utiliza es la de Francisco Socas.
 17. En momentos específicos de la épica hay personajes que no logran superar los males que los aquejan y toman la decisión de infligirse un castigo o peor aún, quitarse la vida, para expiar alguna culpa o para librarse del dolor.

- Al respecto, Garzón (1981) afirma que “como única solución a situaciones insostenibles puede surgir un arranque violento de sentimientos, que llevan al personaje a quitarse la vida” (p. 9).
18. *“Ergo Iris croceis per caelum roscida pennis,
Mille trahens uarios aduerso sole colores,
deuolat et supra caput astitit: “Hunc ego Diti
sacrum iussa fero teque isto corpore soluo”.*
*Sic ait et dextra crinem secat: omnis et una
dilapsus calor atque in uentos iuta recessit.* Aen., 4. 700-705.
19. *Fata canens siluis genitor celerat Halaesum:
ut senior leto canentia lumina soluit,
iniecere manum Parcae telisque sacrarunt
Euandri.* Aen., 10. 417-420.
20. Para esta cita se recurrió al texto Los filósofos presocráticos, traducción de Francisco Lisi, página 204.
21. Viendo que tenía la posibilidad de concedérsele un deseo, Etárides le pide a su padre el don de guardar en su memoria los recuerdos de las distintas vidas que su alma ha experimentado.
22. *o pater, anne aliquas ad caelum hinc ire putandum est
sublimis animas iterumque ad tarda reuerti
corpora?* Aen., 6. 719-721.
23. Para los órficos, según lo indica Bernabé (2010), el alma de todas las cosas es inmortal, mas los cuerpos son mortales. Además, el alma, inmortal e insensible a la vejez, viene de Zeus; por lo tanto, el alma no es solo inmortal, sino también divina.
24. Kirk. C.S, Raven, J.E. y Schofield, M. (1987) en una nota al pie de la página 320 del libro *Los Filósofos Presocráticos*.
25. Alcmeón, otro de los presocráticos, consideraba, al igual que Pitágoras, que el alma era inmortal y que permanecía en constante movimiento (renacimiento). Aristóteles (Probl, XVII 3, 916), citado por Eggers (1994, p. 254), menciona en relación con la concepción de Alcmeón que “Tal como el curso del cielo y de cada astro es un círculo, ¿por qué no podría ser similar el nacimiento y la muerte de los seres percederos? «La vida humana es un círculo», se dice... Alcmeón dice que los hombres mueren porque no pueden anudar el principio con el fin; un dicho inteligente, si se lo entiende en sentido general y no en forma estricta. Si la vida es un círculo, y un círculo no tiene comienzo ni fin, nada puede ser anterior por estar más cerca del comienzo: ni ellos anteriores a nosotros, ni nosotros a ellos” (p. 254).
26. Pl., Resp. 10. 614b-c. Para las citas que se extraigan de este texto se utilizará la traducción de Conrado Eggers Lan.
27. *has omnis, ubi mille rotam uoluere per annos
Lethaeum ad fluuium deus euocat agmine magno
silicet immemores supera ut conuexa reusant
rursus, et incipiant in corpora uelle reuerti.* Aen., 6. 748-751
28. En el caso de Aristóteles, este concibe tres tipos de alma: vegetativa, sensitiva y racional, con lo que quiso manifestar que todo ser vivo posee un aire que lo anima.
29. Arist., De an. 407b-20. Para las citas que se tomarán de este texto se utilizará la traducción es de Tomás Calvo Martínez.
30. Pl., Ti. 69 c. Para citas que se tomen de este texto la traducción que se sigue es la de Francisco Lisi, para la editorial Gredos. S.A.

31. Según Calonge et al. (1987), en una nota al pie de página realizada al texto *Gorgias*, el “hombre ingenioso” al que se refiere en ese fragmento era, probablemente, un pitagórico u órfico de las escuelas que florecían en el sur de Italia.
32. Pl. Grg. 493 a-b. Para las citas de este texto se utilizará la traducción de J. Calonge Ruiz.
33. Esto es la concepción tripartita del alma presente en *Fedro*, *República* y *Timeo* de Platón.
34. Pl. Men. 81a-b. Para las citas de este texto se utilizará la traducción de J. Calonge Ruiz.
35. Píndaro utiliza la metáfora vegetal y en lugar de mencionar que las almas renacen, él menciona que estas “rebrotan”.
36. Pl. Ap. 42a. Para las citas de este texto se utilizará la traducción de J. Calonge Ruiz, E. Lledó Íñigo y C. García Gual.
37. Pl. Phd. 67c y 68 a. Para las citas que de este texto se utilizará la traducción de Carlos García Gual.
38. Esto tiene que ver con la iniciación órfica y el conocimiento que se adquiere en el más allá, como señala Goethe en *Fausto*.
39. Phd. 68 a-b.
40. Rohde (2009) menciona que, en los poemas homéricos, “Estas imágenes, incorpóreas, que escapan al contacto de todo lo que vive, como el humo (*Ilíada*, 23, 100), como una sombra (*Odisea*, 1 1, 207), reproducen, sin duda alguna, los contornos identificables del ser que un día disfrutó de vida: Odiseo reconoce desde luego entre estas imágenes-sombras, a su madre Anticlea, a Elpenor, recientemente muerto, a los que fueran sus camaradas en la guerra de Troya. La psique de Patroclo, al aparecersele en la noche a Aquiles, se asemeja al muerto por su talla y su figura, y también en el modo de mirar”. (p. 9)
41. Bernabé (2002, p. 7) afirma que: “Los órficos concibieron una imagen del más allá que no necesariamente (ni probablemente) les pertenecía en exclusiva, ya que probablemente estaba también en la base de los misterios de Eleusis y de otros cultos místicos, pero que desde luego era el background sobre el que se movían sus creencias sobre el particular: el alma podía tener tras la muerte, bien un destino placentero en un locus amoenus concebido como una pradera de los bienaventurados, bien un destino horrible en el que sufría diversos castigos. Dado que compartían esta idea con la de la metempsícosis, parte del castigo consistía en la reencarnación del alma en un nuevo cuerpo mortal, en busca de una nueva oportunidad de purificarse y salvarse”.
42. Of., 489.4 [T 53a].
43. Pl. Grg. 523 e- 524 a.
44. Homero quizá pretendía eliminar el temor por el inframundo y, asimismo, por la muerte, de manera que esta última fuese vista como un hecho que no hacía distinción entre los individuos, eso, con excepción de aquellos que se encontraban sin recibir una digna sepultura.
45. Bernabé (2010, p. 79).
46. Phd. 63e- 64^a.
47. Grube (2010) menciona que “la psyche inmortal era para ellos la potencia intelectual del hombre, y la purificación se lograba en gran medida a través de una estricta educación científica”. Por otra parte, afirma que: “Los pitagóricos parecen haber dado gran importancia a la magia de los números y a la conducta ritual. De ellos debió provenir la concepción del intelecto como la parte más noble e inmortal del hombre” (p. 191).

48. Grg., 619 c-d.
49. Phd., 81 b-c.
50. A pesar de que la consideración de obtener una retribución o una pena formó parte del ideario órfico, este no contemplaba lugares especiales para quienes fuesen premiados o castigados, sino que todo ocurría en el Hades. Platón innova al colocar a quienes actuaron rectamente durante su vida en un lugar del cielo y a los incorregibles los destina a la vida subterránea, consideración que muchos años más tarde sería la base sobre la que religiones como el cristianismo cimentarían su escatología.
51. Bernabé (2010, p.p 183- 184) indica que la presencia en algunos casos de castigos físicos (chapotear en el barro, llevar agua en un cedazo, ser quemados por antorchas), las conversaciones entre la almas, el disfrute de praderas, ríos o comidas, hace evidente que resulta muy difícil que el alma sea imaginada como incorpórea; por el contrario, sigue teniendo la apariencia del cuerpo que la había llevado o, al menos, una apariencia corporal.
52. Grg., 523b.
53. La isla de los Bienaventurados no aparece en ningún registro órfico, según Bernabé (2010, p.159), lo más probable es que Platón siguiera a Píndaro, quien pudo haberse apoyado en las referencias que se encuentran en Hesíodo (Op. 155-171) y en Homero (Il., 15. 187-192), donde se habla de este lugar como el mejor de los destinos *post mortem*.
54. El las Catilinarías, Cicerón menciona que la única manera de hacer que las personas le teman a la muerte es haciéndolas creer que una vez que esta ocurre las almas estarían destinadas a espantosos castigos o todo tipo de sanciones morales por las acciones realizadas durante la vida.
55. Pl. Resp., 387 b-c.
56. Pl. Leg., VI. Para este trabajo se hace uso de la traducción al castellano realizada por Francisco Lisi.
57. Grg., 479 a-b.
58. Existían unos personajes femeninos llamados Lasas, que son tres (Aeasíser, Alpan y Evan) pertenecen al cortejo de Turan, la diosa madre etrusca, que evolucionó a la Tellus Mater romana, quienes, además, cumplían la labor de guardianes de los muertos, veneraban todos los espíritus y protegían al muerto en los rituales funerarios, buscando proteger así todas las almas que pudiesen contra la corrupción que implicaba el plano inferior, es decir, el más allá.
59. La idea del viaje llegó a Grecia procedente de Mesopotamia, de donde posiblemente también habría llegado a Egipto.
60. Aen. 10. 467-469.
61. *Quisque suos patimur manis. exinde per amplum mittimur Elysium et pauci laeta arua tenemus, donec longa dies perfecto temporis orbe concretam exemit labem, purumque relinquit aetherium sensum atque aurai simplicis ignem.* Aen., 6. 743-747.
62. *Intera socios inhumataque corpora terrae mandemus, qui solus honos Acheronte sub imo est.* Aen., 11. 23-24.
63. Od., 11. 488- 491.

Bibliografía

- Aristóteles (2010). *Acerca del Alma*. Presentación, traducción y notas por Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos.

- Bernabé Pajares, A. (2002). Los terrores del más allá en el mundo griego: la respuesta órfica. En: *Francisco Bernabé, A. (2010). Fragmentos presocráticos: De Tales a Demócrito*. Madrid: Alianza.
- Blázquez, J. M.; Martínez-Pinna, J. et al. (1994). *Historia de las religiones de la Europa Antigua*. Madrid: Cátedra.
- Campelo, M. y Cardigni, J. (2001). *Muerte fundadora: la Eneida de Virgilio*. Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos. 20.
- Cicerón. (2005). *Tusculanas*. Introducción, traducción y notas de Alberto Medina González. Madrid: Gredos.
- Cordero, N. L. et al. (1994). *Los filósofos presocráticos*. Tomo II. Introducciones, traducciones y notas por Néstor Luis Cordero, Francisco José Olivieri, Ernesto la Croce y Conrado Eggers Lan. Madrid: Gredos.
- Díez de Velasco (coord.). *Miedo y religión*. Madrid: Ediciones del Orto.
- Díez de Velasco, F. (1995). *Los caminos de la muerte. Religión, mito e imágenes del paso al más allá en la Grecia antigua*. Madrid: Trotta.
- Epicuro (1999). *Carta a Meneceo*. Noticia, traducción y notas por Pablo Oyarzún R. En *Revista Onomazein*, 44.
- Figuroa, L. E. (2005). La muerte en la visión de Séneca. En: *XIII Jornadas de Estudios Clásicos*. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Rosario.
- García Gual, C. y Acosta Méndez, E. (1974). *Ética de Epicuro: La génesis de una moral utilitaria*. Barcelona: Barral Editores.
- Grube, G.M.A. (2010). El alma en Platón. En: *El pensamiento de Platón*. Madrid: Gredos.
- Lucrecio (2010). *De naturam rerum. La naturaleza*. Presentación y traducción de Francisco Socas. Madrid: Gredos.
- Martínez-Pinna, J. (1989). *El pueblo etrusco*. Madrid: Akal.
- Martínez-Pinna et al. (1993). *Historia de las religiones antiguas: Oriente, Grecia y Roma*. Madrid: Cátedra.
- Minois, A. (2005). *La historia de los infiernos*. Madrid: Paidós.
- Platón (1987). *Diálogos II: Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*. Traducción y notas por J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F. J. Olivieri, J. L. Calvo. Madrid: Editorial Gredos.
- Platón (1985). *Diálogos I: Apología. Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides. Hipias Menor, Ripias Mayor, Laques, Protágoras*. Traducción y notas por J. Calonge Ruiz, E. Lledó Íñigo y C. García Gual. Madrid: Editorial Gredos.
- Platón (1987). *Diálogos II: Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*. Traducción y notas por J. Calonge, Ruiz, E. Acosta Méndez, F. J. Olivieri, J. L. Calvo. Madrid: Editorial Gredos.
- Platón (1988). *Diálogos III: Fedón, Banquete, Fedro*. Traducción y notas por C. García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó Íñigo. Madrid: Editorial Gredos.
- Platón (1999). *Diálogos. Obra completa. Volumen VIII: Leyes (Libros I-VI)*. Introducción, traducción y notas de Francisco Lisi. Madrid: Editorial Gredos.
- Porfirio (1987). *Vida de Pitágoras*. Presentación, traducción y notas por Miguel Periago Lorente. Madrid: Gredos.
- Rhode. E. (2009). *Psique: La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*. Madrid: Fondo de cultura económica de España.

Virgilio (1990). *La Eneida*. Introducción y traducción de Rafael Fontán Barreiro. Madrid: Alianza.

Virgilio (2010). *Obras completas. Eneida, Geórgicas, Bucólicas y Appendix*. Traducción de Aurelio Esperanza Pólit. Madrid: Cátedra.