

## LA ESCATOLOGÍA SEGÚN PLATÓN

La inmortalidad del alma y su destino escatológico es una cuestión de gran importancia en Platón. Recordemos que Platón no es cristiano ni conoce la revelación divina. Sin embargo, su escatología guarda una sorprendente afinidad con la fe cristiana. En su opinión, merece la pena hacer frente a las fatigas del vivir según la sabiduría y la virtud (que es toda la perfección a la que un pagano venerable como Platón puede aspirar), porque para una vida así conducida es “hermoso el galardón y grande la esperanza”. El destino final de dicha indescriptible que, en la isla de los bienaventurados espera al sabio y virtuoso, es motivo de esperanza para recorrer el largo y arduo camino de la vida honesta. Nuestra trayectoria expositiva será la siguiente: Preámbulo.- El contexto sofista.- La inmortalidad del alma.- La razón y el mito en la escatología platónica.- El destino escatológico del alma.

LEOPOLDO JOSÉ PRIETO LÓPEZ\*

### PREÁMBULO

Dice Benedicto XVI que la certeza de que la hora de la verdad divina sobre el mundo y la historia llegará un Día es un acto de esperanza. La época moderna –dice el Pontífice– ha transformado la idea de un Juicio final sobre el alma (una vez concluida su andadura terrena) en una reflexión sobre la historia universal dominada por la noción de *Progreso*, desvaneciendo así la responsabilidad personal y arrinconando la pregunta por el destino del alma tras la muerte<sup>1</sup>. De esta manera se hace

---

\* Leopoldo José Prieto López es sacerdote, licenciado en Derecho, en Teología y doctor en Filosofía, profesor en el Ateneo Pontificio *Regina Apostolorum* (Roma) y en la Facultad de Filosofía de *San Dámaso* (Madrid).

<sup>1</sup> Cf. *Spe salvi*, 42.

presente el carácter de inmanentización o mundanización de la esperanza, que es una nota constante del pensamiento de la modernidad. Por el contrario, el *pensamiento clásico* (por llamar así a la fase precedente a la modernidad filosófica), aceptando la inmortalidad del alma, dedicó un amplio espacio a la consideración del destino escatológico de ésta. Si el alma subsiste a la muerte (lo que ya es de suyo un motivo de gran esperanza), la reflexión sobre la suerte ultraterrena de ésta adquiere una comprensible relevancia. La esperanza escatológica llega a convertirse entonces en la gran esperanza. Si el hombre debe morir, pero su alma pervive a la muerte, preparar diligentemente un destino de felicidad en el más allá es una tarea esperanzadora que proyecta una luz decisiva sobre la vida en este mundo, que es el momento crucial en la preparación del destino eterno del alma. Como el mismo Benedicto XVI reconoce, la imagen del Juicio final no es una imagen terrorífica, sino una imagen de esperanza, «quizás la imagen decisiva para nosotros de la esperanza»<sup>2</sup>, pues “un mundo sin Dios es un mundo sin esperanza»<sup>3</sup>.

Naturalmente, Platón no fue el primero en afrontar las cuestiones del mundo de ultratumba<sup>4</sup>. El pensamiento griego ha conocido un largo desarrollo de las ideas escatológicas, como también ha ocurrido en el mundo semítico, y en concreto en el hebreo.

En tiempos de Homero se pensaba que el alma continuaba viviendo como espíritu del difunto, aunque la verdadera identidad del hombre era el cuerpo, que, incluso tras la muerte, permanecía vivo hasta la cremación, mientras que el alma, tras aquel rito, ingresaba en la región de las sombras del Hades, donde llevaría una existencia umbrátil y priva de conciencia. Junto a esta posición se conservaron entre el pueblo, especialmente en la Hélade, algunas otras concepciones, procedentes probablemente de la religión de la población prehelénica. Se creía por entonces que los grandes hombres pervivían a la muerte y se estaba en el deber

<sup>2</sup> *Spe salvi*, 44.

<sup>3</sup> *Spe salvi*, 44.

<sup>4</sup> Abundante información sobre las concepciones griegas sobre la inmortalidad del alma encuentra en E. ROHDE, *Psique: La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, FCE, México 2006. Cf. también M. POHLENZ, *L'uomo greco*, Bompiani, Milano 2006, pp. 141-185.

de honorarlos. Estos “señores” continuaban habitando en sus tumbas y dispensando el bien y el mal a los vivos. Una concepción semejante es la que se manifiesta en *Las cinco edades*, de Hesíodo, donde los hombres de las edades del oro y de la plata sobreviven a la muerte, como démones, mientras que los héroes, “que son llamados semidioses”, obtienen por gracia de Zeus una morada en el confín del mundo, en las *Islas de los Beatos*. Allí, donde la tierra dispensa tres veces al año abundantes frutos, los héroes llevan una vida sin dolores, pero sin ejercitar influjo alguno sobre el mundo de los vivos. También en la *Odisea* los dioses mandan a Menelao después de la muerte a los confines de la tierra, a los *Campos Elíseos*, donde llevan una vida fácil, semejante a la de los dioses y de los hombres de la edad del oro. El pueblo, pues, creía, en la supervivencia de los hombres favorecidos por los dioses, quienes, transfigurados, conducían en el más allá una vida maravillosa. Como hace notar Pohlenz, esta creencia, en realidad, se conciliaba mal con la noción dominante, desde la *Iliada*, de una vida de sombras reservada a los espíritus de los difuntos, pero “en esta esfera, menos que en ninguna otra, no se pretenderá una absoluta falta de contradicciones”<sup>5</sup>. Píndaro y Sófocles exaltan la suerte feliz que espera a los que llegan al más allá. Sin embargo, Píndaro considera que la felicidad humana más alta es la de la victoria olímpica, que da la inmortalidad de la fama. En su *Discurso fúnebre* por los caídos de la guerra contra Samos, Pericles confortaba a los parientes diciendo que debían considerar a sus muertos inmortales como a los dioses, pero omite aludir a la supervivencia individual. Un cambio profundo en la concepción del más allá fue favorecido por la religión órfico-pitagórica con su creencia de que el verdadero hombre es el alma. La existencia terrena era juzgada en relación con el destino eterno y en vista de éste era juzgada la conducta del hombre. Esas concepciones están presentes especialmente en Platón, pero también en otros, como Empédocles, que sufrió su influjo. Jenofonte hace pronunciar a Ciro moribundo una profesión de fe en la inmortalidad del alma. Pero éste se halla bajo el claro influjo de Platón. Con la idea del más allá está estrechamente conexas la idea de una recompensa y la de un juicio del alma. Platón declaró en el *Gorgias* que tales ideas no eran una *fábula*, sino un *dis-*

<sup>5</sup> POHLENZ, M., *L'uomo greco*, p. 175.

*curso verdadero* apoyado sobre sólidos fundamentos<sup>6</sup>. Más tarde, en el primer libro de las *Tusculanas*, Cicerón presenta una defensa, más emotiva que demostrativa, de la inmortalidad del alma. Contrario a Platón se mostrará el estoico Panecio, al entender que la unidad psicofísica del hombre excluye la posibilidad una vida del alma aislada del cuerpo. Contra la opinión de Panecio se levanta, a su vez, su discípulo Posidonio, movido por un vivo sentimiento religioso, procedente de su origen sirio y por una ardiente fe en la supervivencia personal.

Pero, desde luego, Platón fue el primero –en opinión de Pohlenz– «en eliminar todas las ideas confusas y contradictorias sobre las formas de la pervivencia del alma, limitando ésta al alma inmaterial y eterna, contrapuesta al cuerpo material y corruptible», a la vez que “proporcionó sólido apoyo a la idea de pervivencia del alma, fundiendo en unidad la lucidez de su pensamiento y el calor del sentimiento religioso y situando orgánicamente aquella convicción en una visión unitaria del mundo»<sup>7</sup>. Según Rohde, «es algo verdaderamente incalculable lo que los *Diálogos* de Platón contribuyeron [...] a fortalecer, difundir y precisar la fe en la inmortalidad, con cambiantes vicisitudes a través de los tiempos, pero sin que su influencia se interrumpiera jamás hasta llegar a nuestros días»<sup>8</sup>. En la concepción platónica del mundo de ultratumba desaparecen en bloque todos los elementos materiales que hasta entonces estaban presentes. De la existencia incorpórea en el más allá no debe esperarse más que el “conocimiento perfecto”. Estas ideas inspiran tal ardor que, como afirma en el *Fedón*, la vida terrena no es otra cosa que una preparación para la otra vida, «un ejercicio para la muerte»<sup>9</sup>.

## 1. EL CONTEXTO SOFISTA

Conviene recordar que Platón no fue sólo un metafísico. Quien interpreta su pensamiento exclusivamente en estos términos lo desvirtúa.

<sup>6</sup> Cf. *Gorgias* 523a.

<sup>7</sup> POHLENZ, M., *L'uomo greco*, p. 179.

<sup>8</sup> ROHDE, E., *Psique: La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, p. 330.

<sup>9</sup> *Fedón*, 81a.

Como los antiguos sabían, la filosofía de Platón está impregnada de un fuerte espíritu religioso. Algunos incluso llegaron a ver en ella una suerte de iniciación mística. Entre los neoplatónicos no faltaron quienes vieron en los diálogos platónicos las respuestas de un oráculo y el don de una revelación divina.

La dimensión ético-religiosa, latente en los primeros diálogos, se hace explícita por primera vez en el grandioso fresco del *Gorgias*. Coincide esta obra con un momento de crisis en la vida de Platón, que lo llevó a meditar a fondo en el sentido de la *vida órfica* y de la *vida pitagórica* y lo empujó no sólo a aceptarlo, sino a profundizarlo y a mostrar todas sus implicaciones y consecuencias. En el *Gorgias* afronta Platón el estudio de los problemas de fondo de la vida humana, que se presenta dramáticamente, en toda su trágica contradicción, y que sólo encuentra su justa resolución en la otra vida. Sócrates, el justo, es condenado a muerte, mientras que el injusto parece triunfar; el justo se halla a merced del injusto y sufre sus violencias; el vicioso y el injusto parecen vivir felizmente; el político justo sucumbe, pero el que carece de escrúpulos se impone; debería triunfar el bien y, sin embargo, es el mal el que sale bien parado.

En medio de estas contradicciones, ¿de qué parte está la verdad? Calicles, uno de los grandes sofistas de la época, que da voz a las tendencias radicales que estaban madurando por aquella época, no duda en proclamar que la verdad está del lado de los fuertes y de aquellos que saben abandonarse a toda suerte de placeres, siguiendo sus pasiones, saciando todo deseo y procurándose a cualquier precio los medios conducentes a este fin. De este modo, la justicia –afirma Calicles– es una invención de los débiles, la virtud una simpleza, la templanza un absurdo. Quien se abstiene de los placeres, vive moderadamente y domina las pasiones es un necio, porque la vida de quien vive así es igual a la muerte.

Pues bien, en respuesta a esta radical interpretación de la vida humana en clave retórico-sofista y hedonista, presenta Platón en el *Gorgias* su doctrina ético-escatológica. Después de mostrar que la retórica es una forma de lisonja<sup>10</sup>, que cultiva las apariencias, pero no lo que es propio

<sup>10</sup> Cf. *Gorgias*, 463a-464b.

de la naturaleza humana <sup>11</sup>, porque ignora el verdadero conocimiento del bien <sup>12</sup>; después de probar que la injusticia es el mayor de los males <sup>13</sup>, que un hombre injusto no puede ser feliz <sup>14</sup> y que es mayor mal cometer injusticia que sufrirla <sup>15</sup>; después de poner de manifiesto que las tesis de Calicles son contrarias la naturaleza humana <sup>16</sup>, porque el bien no es el placer ni el mal el dolor <sup>17</sup>; en fin, después de exponer todas estas doctrinas, muestra Platón que el alma buena y temperante es feliz <sup>18</sup>, porque realiza la dimensión cósmica del orden <sup>19</sup>, mientras que el hombre injusto no puede ser amigo ni de los hombres ni de los dioses <sup>20</sup>. De este modo, un planteamiento de naturaleza ética prepara la conclusión escatológica del diálogo. La conducta en esta vida prepara el destino del alma en la vida del más allá. «Existía en tiempos de Crono, y aún 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 Tártaro» <sup>21</sup>.

Calicles es sólo el grotesco símbolo de todos aquellos que ridiculizan la vida virtuosa y moderada, burlándose de ésta como vida absurda. Pero Calicles desconoce qué es el hombre y la vida humana. A la pregunta de qué es la vida humana, responde Platón: «No me extrañaría que Eurípides dijera la verdad cuando afirma en estos versos: ¿quién sabe si vivir es morir y morir es vivir?» <sup>22</sup>. Cobra así una importancia decisiva la cuestión dejada sin respuesta por Sócrates sobre el destino escatológico del

<sup>11</sup> Cf. *Gorgias*, 467c-468e.

<sup>12</sup> Cf. *Gorgias*, 466a-467c.

<sup>13</sup> Cf. *Gorgias*, 468e-470c.

<sup>14</sup> Cf. *Gorgias*, 470c-471d.

<sup>15</sup> Cf. *Gorgias*, 474c-476b.

<sup>16</sup> Cf. *Gorgias*, 482c-483c.

<sup>17</sup> Cf. *Gorgias*, 495e-497d.

<sup>18</sup> Cf. *Gorgias*, 507a-c.

<sup>19</sup> Cf. *Gorgias*, 507e-508c.

<sup>20</sup> Cf. *Gorgias*, 507e-508c.

<sup>21</sup> GORGAS, 523a-b.

<sup>22</sup> GORGAS, 492d.

alma. Pero tal cuestión presupone que el alma es inmortal. Si el alma fuera mortal y con la muerte del cuerpo el espíritu quedara disuelto en la nada, no bastaría la argumentación hasta ahora planteada y la argumentación de Calicles estaría justificada. No basta con decir con Dostoievski: «Si Dios no existe, todo está permitido», sino que habría que añadir: «y si el alma no es inmortal...» La escatología es, con razón, la lógica consecuencia de la inmortalidad del alma.

## 2. LA INMORTALIDAD DEL ALMA

No interesa ahora tanto la formulación técnica y el valor intrínseco de las pruebas de la inmortalidad del alma sugeridas por Platón, sino el hecho de que, por su medio, Platón ha descubierto, con el uso de la razón, que el hombre es un ser que tiene dos dimensiones<sup>23</sup>. Esta constitución bipolar cuerpo-alma, en la que el segundo término ejerce la función determinante, es la naturaleza del hombre y esa es la clave en la lucha dialéctica contra la argumentación sofística de Calicles. La existencia de un plano de realidad suprasensible y metaempírico, del que participa el hombre por su alma inmortal, es el punto de unión de la metafísica, la ética y la escatología platónicas.

Platón presenta tres pruebas de la inmortalidad del alma: una en el *Fedón*<sup>24</sup>; otra, en la *República*<sup>25</sup>; y otra, finalmente, en el *Fedro*<sup>26</sup>. La primera es de naturaleza metafísico-gnoseológica; la segunda, metafísico-ética; la tercera, cosmológica. Se presentan aquí estas pruebas, insisto, como síntesis del pensamiento de Platón al respecto, con independencia de su carácter demostrativo o concluyente.

En el *Fedón* se argumenta del siguiente modo. El alma humana es capaz de conocer las cosas inmutables y eternas. Pero tal capacidad presupone poseer una naturaleza afín a dichas cosas, pues de otro modo

<sup>23</sup> Cf. REALE, G., *Il pensiero antico*, Vita e pensiero, Milano 2001, p. 148.

<sup>24</sup> Cf. *Fedón*, 79a-80b.

<sup>25</sup> Cf. *República*, X, 610e-611a.

<sup>26</sup> Cf. *Fedro*, 245c-246a.

serían objetos fuera del alcance de la capacidad del alma. Por tanto, si aquellas cosas son inmutables y eternas, también el alma debe serlo. Ahora bien, este es el modo de ser propio de lo divino. Por eso, «el alma es en sumo grado semejante a lo que es divino, inmortal, inteligible, uniforme, indisoluble»<sup>27</sup> y tras la muerte, que es la separación del cuerpo, «irá hacia aquello a lo que se asemeja, hacia aquello que es invisible, divino, inmortal, inteligente; donde, una vez llegada, le tocará en suerte la verdadera felicidad, libre ya de los yerros, de las necedades, de los miedos, de los amores pasionales y de los demás males humanos, pasando el resto del tiempo con los dioses»<sup>28</sup>.

El argumento expuesto en la *República* se desarrolla del siguiente modo. El mal es aquello corrompe y destruye. Así como cada cosa tiene un bien particular, tiene también un mal particular y puede ser destruida solamente por este mal que le es propio. Ahora bien, si existiese algo de lo cual se supiese cuál es su mal propio, pero que, a pesar de ello, no puede corromperlo ni destruirlo, deberíamos concluir que tal realidad es esencialmente indestructible, porque si no la puede destruir su propio mal, tanto menos podrá destruirla el mal de otras cosas. Pues bien, precisamente ese es el caso del alma. El mal del alma es el *vicio* (injusticia, insensatez, impiedad, etc.). Pero el vicio, tan grande como quiera que sea, no destruye metafísicamente el alma, que continúa existiendo, aunque se transforme en malvada y depravada, al contrario de lo que le ocurre al cuerpo, que cuando es dañado por su mal, se corrompe y muere. Por tanto, si el alma no puede ser destruida por el mal del cuerpo, porque éste es ajeno al alma, y si ni siquiera puede ser aniquilada por su propio mal, sea tan grande como se quiera, entonces el alma es indestructible, o lo que es igual, es inmortal.

Finalmente, según el *Fedro*, la inmortalidad del alma es demostrable a partir del concepto de *psyché*, entendido como principio de movimiento. La vida es movimiento y el alma es su principio. Por eso, el principio de movimiento o animación del cuerpo no puede faltar en aquello que lo da: el alma. Lo que siempre se mueve —dice Platón— es inmor-

<sup>27</sup> FEDÓN, 80b.

<sup>28</sup> FEDÓN, 81a.



tal, mientras que lo que es movido por otro, cuando cesa el movimiento, cesa también de vivir. «Ésta es la esencia del alma: la de mover o animar al cuerpo, teniendo en sí el principio del movimiento o de la vida. Si el alma se mueve a sí misma, debe ser por naturaleza [...] inmortal»<sup>29</sup>.

### 3. LA RAZÓN Y EL MITO EN LA ESCATOLOGÍA PLATÓNICA

Demostrada racionalmente la inmortalidad del alma, se plantea la cuestión de la suerte que le cabe al alma después de su separación del cuerpo. Ahora bien, llegada a este punto, la *razón* no es ya capaz de responder. Es necesario recurrir entonces según Platón a la ayuda del *mito*.

Esta decisiva cuestión es afrontada por Platón con conciencia clara de hallarse en los límites mismos de la capacidad de la razón. El filósofo sabe que el alma es inmortal. Pero, al mismo tiempo, no tiene elemento alguno de juicio para determinar en qué consiste esta vida posterior a la muerte, excepto que la felicidad o desdicha de la misma es consecuencia de la vida llevada aquí en la tierra, según su práctica o abandono de la virtud. De ahí que Platón deba recurrir a la capacidad evocadora del *mito*.

Reale recuerda que el *mito*, especialmente aplicado a la clarificación de las cuestiones escatológicas, no es en Platón una concesión a la irracionalidad. El mito posee «una lógica peculiar, que es [...] llevar a *creer*, mediante representaciones alusivas, en una única *verdad de fondo*, de naturaleza meta-lógica, no resoluble por tanto en el *lógos*, pero apoyada sobre éste en un cierto sentido»<sup>30</sup>. La *razón* afirma el hecho de la inmortalidad del alma, sin poder determinar las modalidades particulares de la misma; el *mito*, por el contrario, determina en concreto el destino escatológico del alma. La *lógica peculiar* del mito platónico guarda una cierta semejanza con lo que hoy llamamos fe. Naturalmente el mito platónico es cosa distinta de aquella fe moral kantiana, que, a falta de *razones*, propone *motivos* (aunque *sin fundamento*) para un obrar moral,

<sup>29</sup> FEDRO, 245d.

<sup>30</sup> REALE, G., *Il pensiero antico*, p. 148.

al que Kant reduce la religión y la doctrina de lo que nos es lícito esperar en la otra vida si llevamos aquí una vida moral digna<sup>31</sup>.

El siguiente texto lo afirma claramente: «Que tal es, o algo semejante, lo que ocurre con nuestras almas y sus moradas, una vez *demostrado* que el alma es inmortal, estimo que conviene *creerlo* y que merece la pena correr el riesgo de *creer* que es así. Pues el riesgo es hermoso [y ayuda...] a mantenerse animoso con respecto a la suerte de la propia alma a todo hombre que durante su vida haya despreciado los placeres y ornamentos del cuerpo, en la idea de que [...] producen más mal que bien»<sup>32</sup>; y

---

<sup>31</sup> Según Kant, en cuestiones como las relativas a la *escatología* (naturaleza espiritual del alma, su inmortalidad, la vida del más allá, etc.), que tanto interés suscitan, pero que se encuentran tan alejadas del conocimiento empírico, para evitar un “vano concurso en el certamen de la especulación”, que siempre razona en asuntos de conocimiento ilusorio, es menester que la razón, antes de lanzarse “temerariamente” por esos caminos, emprenda un trabajo de discernimiento de su propia capacidad y establezca los linderos más allá de los cuales su inquisición no podrá extenderse con éxito (cf. *Träume eines Geistersehers*, II, p. 370). Establece de este modo Kant en términos generales la necesidad de una crítica del conocimiento en los asuntos relacionados con “la esperanza de la vida futura”. En lo esencial, dicha crítica kantiana del conocimiento afirma lo siguiente. Una *comprensión teórica* de los fenómenos de la vida futura es no sólo imposible (dado que exceden la capacidad del entendimiento), sino también superflua e innecesaria. Vana (*entbehrlich*) y curiosa (*unnötig*) sería la ciencia que pretendiera determinarlos. Los que alegan a favor de su posibilidad y necesidad, objetan que un conocimiento racional de la naturaleza espiritual del alma es preciso para fundamentar la inmortalidad del alma y que ésta descansa como fundamento de una vida virtuosa. Pero, para Kant, es ésta una ciencia curiosa, porque trata de escrutar una región que escapa a sus posibilidades cognoscitivas; y es vana, porque con todo el “equipamiento de su erudición” no logra el fin que se propone, que es el de enderezar la vida por el camino de la virtud. En cambio, hay una suerte de *conocimiento práctico*, una fe moral (*moralische Glauben*), “una sabiduría que pertenece al corazón”, que está al alcance de todos los hombres, como se requiere en un asunto que a todos *interesa*, y que sin tal aparato de razones, dicta sus “mandatos” al entendimiento (cf. *Träume eines Geistersehers*, II, p. 372). La “esperanza de la vida futura” no se apoya, pues, en las razones del entendimiento, sino en el “alma recta” y en “los sentimientos de un alma de buena índole”; en definitiva, en aquel conocimiento de índole práctica que Kant llamará imperativo categórico.

<sup>32</sup> *Fedón*, 114 d.

que, en cambio, se ha adornado con los bienes propios del alma, «que son la templanza, la justicia, la valentía, la libertad y la verdad»<sup>33</sup>. La naturaleza de esta fe sobre el destino del alma en la *otra vida* da energía (propriadamente, esperanza) al hombre para que durante *esta vida* se esfuerce en ir tras la sabiduría y la virtud, porque para una vida así es «hermoso el galardón y grande la esperanza»<sup>34</sup>.

#### 4. EL DESTINO ESCATOLÓGICO DEL ALMA

Pero, ¿cuál es la *verdad de fondo* a la que se refieren los *mitos escatológicos* de Platón? En otras palabras, ¿en qué consiste, en síntesis, la escatología de Platón?

La respuesta a esta pregunta es triple. En primer lugar, el hombre vive en la tierra de paso, como si estuviera de viaje. La vida terrena es una prueba para la vida futura. La verdadera vida, por tanto, no es la terrena, que es sólo la antesala, sino la vida del *mas allá*, del invisible Hades. En segundo lugar, al ingresar en el más allá tras la muerte, el alma es juzgada únicamente según las leyes de la justicia, la templanza y la virtud. A ninguna otra cosa atienden los jueces del mundo de ultratumba. Si el alma sometida al juicio ha sido en la tierra la de un poderoso o la de un humilde súbdito, son cuestiones indiferentes a estos. Únicamente cuentan “las señales de justicia o injusticia” que el alma lleva grabadas sobre sí. En tercer lugar, concluido el juicio definitivo, la suerte que puede tocar al alma es triple: *a)* de *salvación*, si ha vivido plenamente en la justicia, recibiendo en premio una morada en la *isla de los bienaventurados* o en lugares incluso superiores e indescriptibles; *b)* de *castigo perpetuo*, si ha vivido continuamente en la injusticia y ha convertido su alma en insanable, recibiendo el castigo eterno del Tártaro; *c)* de *castigo purifi-*

<sup>33</sup> Cf. *Fedón*, 115 a. Este texto estupendo propone ya en identidad sustancial la doctrina de las *virtudes morales* («la templanza, la justicia, la valentía, la libertad y la verdad»), aunque sin el orden de la clasificación que las escuelas introdujeron en ella a lo largo de los siglos (prudencia, justicia, fortaleza, templanza), que corresponde a la virtud de cada facultad o instancia operativa.

<sup>34</sup> Cf. *Fedón*, 114 c.

*cador*, si, en cambio, ha vivido en parte según la justicia y la injusticia, pero siendo las injusticias cometidas de aquéllas que admiten sanación, habiéndose arrepentido de los propios delitos, en cuyo caso es temporalmente castigada, tras la expiación de las culpas cometidas, recibe el premio que merece<sup>35</sup>.

Veamos ahora los aspectos más importantes de la escatología platónica (en orden inverso a la marcha de los mismos, para poner más claramente de manifiesto la relación entre escatología y ética), según los relatos del *Fedón* y del *Gorgias*. Dichos aspectos son: el destino final del alma, el juicio, la muerte, la conducta esta vida y una exhortación a la vida virtuosa.

a) Nuevamente se plantea en el *Gorgias* la cuestión del mito y su naturaleza. Mediante lo que considera un “bello relato” y luego un “relato verdadero”, que seguramente el sofista Calicles no aceptará por considerarlo solamente un “mito”, introduce Platón de un modo sucinto la cuestión del *destino final del alma*, que sucede a la sentencia con la que concluye el juicio posterior a la muerte. «Existía en tiempos de Cronos, y aún ahora continúa entre los dioses, una ley referida a 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 *Tártaro*»<sup>36</sup>.

El destino de las almas de los difuntos, que según el *Gorgias* es de salvación o de castigo, es enriquecido en el relato del *Fedón* con una tercera posibilidad, que consiste en un período de purificación. Los que, por causa de la gravedad de sus culpas, no tienen remedio, son arrojados al Tártaro, de donde no salen jamás, dice Platón<sup>37</sup>. En cambio, los autores de delitos graves, pero que tienen remedio (porque pecaron movidos por la pasión de la cólera y han pasado el resto de sus días arrepentidos), son arrojados al Tártaro; pero, transcurrido un año, son arro-

<sup>35</sup> Cf. REALE, G., *Il pensiero antico*, pp. 148-149. Cf. *Fedón* 113 d-114 c; *Gorgias* 523 a-527 d.

<sup>36</sup> Cf. *Gorgias*, 523a.

<sup>37</sup> Cf. *Fedón*, 113d.

judados fuera por el oleaje, que los lleva a la altura de la laguna Aquerusíade, desde donde, a gritos, llaman a los que mataron u ofendieron, suplicándoles les permitan salir de la laguna y acogerlos<sup>38</sup>. «Aquellos que se estima que han seguido en la vida una vía intermedia, al llegar a las riberas del Aqueronte suben a las barcas que allí hay preparadas para ellos y llegan así a la laguna Aquerusíade, donde viven purificándose; y tras la expiación de sus delitos [...] son absueltos, recibiendo cada uno la recompensa de sus buenas acciones, según su mérito»<sup>39</sup>. Finalmente, los que se han distinguido por su vida piadosa, son librados de los lugares terrenos y de los cuerpos en los que estaban como en una cárcel y llegan arriba a la «pura morada» y habitan en la «verdadera tierra»<sup>40</sup>. En ella hay moradas tan bellas, «que no es fácil describir»<sup>41</sup>.

b) La sentencia final, que fija el destino del alma, es precedida por el *juicio*. «Una vez que las almas de los muertos llegan al lugar que las conduce su demonio, son ante todo sometidas a juicio, distinguiéndose entre aquellos que han vivido bien y santamente y aquellos que no»<sup>42</sup>. Pero el juicio debe hacerse con las debidas garantías de imparcialidad y justicia. Hubo un tiempo en que esto no ocurría, porque los hombres eran juzgados aún en vida y los juicios celebrados de este modo resultaban fraudulentos. Los jueces se dejaban engañar por las apariencias y los ruegos de los testigos que los acompañaban. «Así pues, dijo [Zeus]: muchos que tienen el alma perversa están recubiertos con cuerpos hermosos, con nobleza y con riquezas. Cuando llega el juicio se presentan numerosos testigos para asegurar que han vivido justamente y los jueces se dejan impresionar por todo este aparato»<sup>43</sup>. Por eso mandó Zeus que en adelante «se examine solamente [...] el alma de cada uno inmediatamente después de la muerte, cuando está aislado de todos sus parientes y cuando ha dejado en la tierra todo su ornamento, a fin de que el juicio sea justo»<sup>44</sup>. Por último, el juicio

<sup>38</sup> Cf. *Fedón*, 113c-114b.

<sup>39</sup> Cf. *Fedón*, 113d.

<sup>40</sup> Cf. *Fedón*, 114b-c.

<sup>41</sup> Cf. *Fedón*, 114c.

<sup>42</sup> Cf. *Fedón*, 113d.

<sup>43</sup> Cf. *Gorgias*, 523c-d.

<sup>44</sup> Cf. *Gorgias*, 523e.

tiene lugar en “la pradera de la encrucijada”, desde la que parten los caminos que conducen a las *islas de los bienaventurados* y al *Tártaro*<sup>45</sup>.

c) Al juicio se presenta el alma después de su *muerte*. La muerte no es más que la separación de dos cosas, el alma y el cuerpo<sup>46</sup>. Después de esta separación, cada parte conserva en cierto modo el mismo estado que tenía cuando el hombre estaba en vida. Así como el cuerpo conserva ciertas características tras la muerte, así también sucede con el alma. «Cuando el alma pierde la envoltura del cuerpo, se hacen entonces visibles en ella todas las señales [...] que el hombre grabó en ella con su conducta en cada situación»<sup>47</sup>. De nada sirven ahora la posición social o el poder político. De esta manera si ante Radamantis (el juez de los muertos de Asia) se presenta el alma del rey de Persia o de cualquier otro rey, y, sin saber quién es, «observa que en ella no hay nada sano, sino que la ve como llena de azotes y de cicatrices por efecto de los perjurios y la injusticia, señales que cada una de sus acciones dejó impresas en el alma, y ve que en ella todo está torcido por la mentira y la vanidad y nada es recto, porque ha vivido lejos de la verdad [...], la envía directamente con ignominia a la prisión en la que debe sufrir los castigos adecuados»<sup>48</sup>.

d) El destino escatológico (de dicha o castigo) del alma, dictado en el juicio que sigue inmediatamente después de la muerte, depende de la *conducta* llevada en la vida. Platón percibe con toda nitidez el estrecho nexo que liga *moral* y *escatología*. La pena impuesta a algunos delitos hace mejor al que la padece. Pero tal cosa sólo ocurre con los castigos debidos a los pecados que admiten curación. En realidad, tanto en vida como tras la muerte, sólo con dolores y castigos es posible curarse de la injusticia<sup>49</sup>. Pero hay delitos más graves para los que no hay curación. Platón hace un somero tratamiento de los tipos de pecadores. Están los que cometen *delitos irremisibles* (que “son los más graves e impíos”), que suelen ser “tiranos, príncipes, reyes y los que gobiernan las ciudades”,

<sup>45</sup> Cf. *Gorgias*, 524a.

<sup>46</sup> Cf. *Gorgias*, 524b.

<sup>47</sup> GORGAS, 524d.

<sup>48</sup> GORGAS, 524e-525a.

<sup>49</sup> Cf. *Gorgias*, 525b.

porque usan su poder para cometer delitos más graves que los demás hombres. Es verdad que existen también gobernantes y poderosos honestos y por ello merecen mayor admiración. Pero suelen ser raros, porque “la mayor parte de los poderosos se hacen malos”. Entre los pecadores también están los súbditos, aunque en ellos el mal cometido no suele ser tan frecuente ni tan grave.

e) Finalmente, una *exhortación a la vida virtuosa* y según la verdad cierra los dos relatos escatológicos que venimos comentando. En el *Fedón* se afirma expresamente la relación entre lo *arduo* de una vida virtuosa, conducida en la verdad, y el “galardón hermoso”, cuya consecución es la dicha futura, la “esperanza grande”. «Pues bien, oh Simias, por todas estas cosas que hemos expuesto, es menester poner todo de nuestra parte para adquirir la virtud y la inteligencia, porque es hermoso el premio y grande la esperanza»<sup>50</sup>.

Más detallada es la exhortación a la vida honesta que se encuentra al final del relato escatológico del *Gorgias*. La exhortación tiene tres partes: una llamada general a vivir honestamente, una parte especial en la que se enumeran algunos principios que conviene observar para asegurar el cumplimiento de la parte primera y una exhortación final.

La exhortación general dice así: «En todo caso, Calicles, estoy convencido de estos relatos y medito de qué modo presentaré al juez mi alma lo más sana posible. Despreciando, pues, los honores de la multitud y cultivando la verdad, intentaré con todas mis fuerzas ser lo mejor que pueda, mientras viva, y al morir cuando llegue la muerte. Y exhorto a todos los demás hombres, en la medida en que puedo, y por cierto también a ti, Calicles, correspondiendo a tu invitación, a seguir esta vida, a prepararte para esta última prueba, que es más importante que toda otra prueba»<sup>51</sup>.

A continuación viene la parte que contiene la enumeración de los criterios y reglas particulares de conducta para realizar concretamente el principio general. Tales criterios son la inocencia, la rectitud, la sinceridad

<sup>50</sup> Cf. *Fedón*, 114c.

<sup>51</sup> Cf. *Gorgias*, 527b-c.

dad de vida, la verdad y la justicia de la palabra, la reparación del mal cometido y la esperanza. Veámoslos sucintamente.

- *Principio de inocencia (es mejor padecer el mal que cometerlo)*: «Es necesario precaverse más de cometer injusticia que de sufrirla». Esta regla encuentra su complemento más adelante, cuando Platón dice a Calicles: «Permite que alguien te desprecie como insensato, que te insulte, si quiere y, por Zeus, deja, sin perder tú la calma, que te dé ese ignominioso golpe, pues no habrás sufrido nada grave, si en verdad eres un hombre bueno y honrado que practica la virtud».
- *Principio de rectitud*: «Se debe cuidar, sobre todo, no de parecer bueno, sino de serlo, en privado y en público».
- *Principio de la sinceridad de vida*: «Es preciso huir de toda adulación, la de uno mismo y la de los demás».
- *Principio de la verdad y de la justicia de la palabra*: «Se debe usar siempre de la retórica y de toda otra acción en favor de la justicia».
- *Principio de reparación*: «Si alguno se hace malo en alguna cosa, debe ser castigado, pues éste es el segundo bien después del de ser justo, el de volver a serlo y satisfacer la culpa por medio del castigo».
- *Principio de esperanza*: «Así pues, hazme caso y acompáñame allí, donde, una vez que hayas llegado, encontrarás la felicidad en vida y en muerte, según enseña este relato»<sup>52</sup>.

Platón concluye el *Gorgias* exhortando finalmente a abandonar la retórica sofística y el estilo de vida hedonista y a vivir y morir practicando la justicia: «Por consiguiente, tomemos como guía este relato que ahora nos ha quedado manifiesto, que nos indica que el mejor género de vida consiste en vivir y en morir practicando la justicia y todas las demás virtudes. Sigámoslo, pues, nosotros, e invitemos a los demás a seguirlo también, abandonando ese otro en el que tú confías y al que me exhortas, porque en verdad no vale nada, oh Calicles»<sup>53</sup>.

---

<sup>52</sup> El orden de presentación de los criterios morales es mío.

<sup>53</sup> GORGAS, 527e.



En definitiva, la perspectiva de la otra vida y de la suerte escatológica del alma es luz y motivo de esperanza para las acciones de esta vida. *Ética* y *escatología* guardan una estrecha relación y se iluminan mutuamente. Por eso es deseable hacer frente a las fatigas de la *virtud* en esta vida, porque es “hermoso el galardón y grande la esperanza” en la otra vida.