

Sócrates, como Odiseo, invocador de las almas de los muertos (ψυχαγωγεῖ Σωκράτης ... ὥσπερ Οὐδυσσεύς)

Francesc Casadesús Bordoy

Universidad de las Islas Baleares

fran.casadesus@uib.es

<http://orcid.org/0000-0002-0729-5783>

ABSTRACT

The expression ψυχαγωγεῖ Σωκράτης used by Aristophanes in *Birds* has been interpreted in different ways. However, the fact that the comedigrapher compares the action of invoking the souls of the dead to Odysseus, ὥσπερ Οὐδυσσεύς, suggests that book 11 of the *Odyssey* was the model that inspired the scene. Many platonic passages from *Protagoras*, *Republic*, *Gorgias*, *Phaedo* and *Apology* explain which could have been the cause of the aristophanic parody: Socrates' propensity to mention Odysseus in his descriptions of what is awaiting for the souls in Hades after the death.

Keywords: Socrates, Odysseus, Aristophanes, Plato, Hades, souls.

https://doi.org/10.14195/2183-4105_20_13

En¹ las *Aves* 1553-1563 Aristófanes hace que el coro describa a Sócrates realizando un sacrificio para invocar las almas de los muertos, de modo semejante a como Homero había descrito a Odiseo, ὥσπερ Οὐδυσσεύς, al comienzo del canto 11 de la *Odisea*. La expresión utilizada, ψυχαγωγεῖ Σωκράτης, ha sido interpretada de diversas maneras. Algunos estudiosos la han entendido como una alusión burlesca a la capacidad retórica de Sócrates de guiar las almas de sus fascinados seguidores. El fundamento para estas interpretaciones es el pasaje del *Fedro* en que Sócrates caracteriza en dos ocasiones la retórica sofística como una ψυχαγωγία, un arte de seducir las almas mediante la palabra². De esta opinión es Asmis (1986, p. 156) para quien, aunque Aristófanes podría haber jugado con el doble sentido del verbo ψυχαγωγεῖ, el literal, como conjurador de almas, y el derivado, como encantador de sus oyentes, finalmente habría parodiado la preocupación que Sócrates tenía, desde una perspectiva ética, por el cuidado moral de las almas y su voluntad de guiarlas hacia su salvación³. En esta misma línea interpretativa, se ha sugerido también que podría ser una alusión a su capacidad mayéutica de conducir las almas de la ignorancia a la luz (Rogers, 1906, 208). En cualquier caso, la mayoría de estudiosos ha llegado a la conclusión intermedia de que Aristófanes jugó con la ambigüedad del doble significado del verbo ψυχαγωγεῖ (Moore, 2013b, p. 44-45).

Sin embargo, lo que realmente muestra la crítica de Sócrates en el *Fedro* es que este consideraba la retórica sofística como una técnica mucho más interesada por la persuasión del auditorio que por la verdad de sus discursos. Crítica en la que el Sócrates platónico ya había incidido en otros diálogos, muy particularmente el *Gorgias* y el *Protágoras*. Por ello, resulta difícil admitir que la palabra ψυχαγωγία, puesta en boca de Sócrates por Platón para describir

el efecto cautivador de la retórica sobre sus oyentes, acabara siendo utilizada por Aristófanes para ridiculizarlo a él⁴. Asimismo, esta interpretación topa con el inconveniente de que hasta el año 414 a. C., año de representación de las *Aves*, no consta ningún testimonio en el que el término ψυχαγωγία tuviera un significado distinto al primigenio de evocar o conducir las almas de los muertos (Moore, 2013b, p. 47-48)⁵.

El objetivo de este artículo es demostrar, al margen de las diferentes interpretaciones que pueda suscitar el uso de la palabra ψυχαγωγία en el *Fedro*, que Aristófanes con el verbo ψυχαγωγεῖ aludió directamente a la fama de Sócrates de explicar, tras la muerte, el destino de las almas en el Hades. Diversos pasajes platónicos demuestran que Sócrates recurrió en numerosas ocasiones a la descripción homérica del Hades en el libro 11 de la *Odisea*. Este hábito comportó a su vez que Sócrates, al relatar el futuro que aguarda a las almas en el Hades, en cierta manera, adoptara el mismo papel que su protagonista, Odiseo. En definitiva, el testimonio de Odiseo, el primero que describió el mundo del Más Allá y bien conocido por sus interlocutores, le servía a Sócrates de referencia a partir de la cual elaboró sus propias concepciones escatológicas. Esta “suplantación” de la figura de Odiseo se enmarcaría en la visión generalmente positiva que el Sócrates platónico tenía de él, hasta el punto de que este sentiría “une admiration réelle [...] pour le personnage d’Ulysse” (LévyStone, 2005, p. 208).

SÓCRATES INVOCA LAS ALMAS DE LOS MUERTOS EN AVES 1553-1563

La principal evidencia de que Aristófanes se refería a la fama de Sócrates de ser un ‘invocador’ de almas la ofrece la propia escena descrita por el coro de las *Aves*. En efecto, para que el

espectador no tuviera ninguna duda de cuál era el referente del sacrificio que Sócrates estaba realizando para invocar las almas, se afirma de manera explícita que este actuó ‘como Odiseo’, ὡσπερ Οὐδυσσεύς. De este modo, Aristófanes, en el marco prefijado por la *Nekyia* homérica, introdujo rasgos característicos de Sócrates, adobados con sus propias ocurrencias humorísticas. Con esa miscelánea pretendía provocar la hilaridad de los espectadores que, conocedores de la singular personalidad del filósofo de Atenas y su propensión a hablar del mundo de ultratumba, entendieron el alcance de la parodia aristofánica. El texto que se lee en las *Aves* es el siguiente:

Πρὸς δὲ τοῖς Σκιάποσιν λίμνη τις ἔστ’,
 ἄλουτος οὐ ψυχαγωγεῖ Σωκράτης. Ἐνθα
 καὶ Πείσανδρος ἦλθε δεόμενος ψυχὴν
 ἰδεῖν ἢ ζῶντ’ ἐκεῖνον προὔλιπε, σφάγι’
 ἔχων κάμηλον ἀμνόν τιν’, ἧς λαιμοῦς
 τεμῶν ὡσπερ Οὐδυσσεύς ἀπῆλθε, κᾶτ’
 ἀνῆλθ’ αὐτῷ κάτωθεν πρὸς τὸ λαιμῶν τῆς
 καμήλου Χαιρεφῶν ἢ νυκτερίς.

En los confines de los Esciápodos hay un lago donde invoca las almas el desaseado Sócrates; allí acudió también Pisandro, pidiendo ver su alma, que le había abandonado cuando vivía; traía un camello-cordero como víctima, y cuando le cortó la garganta, se apartó como Odiseo; después, Querefonte, el murciélago, subió de abajo para beber la sangre del camello⁶.

El referente a partir del que se origina la parodia aristofánica es el comienzo del libro 11 de la *Odisea* en el que Odiseo, aconsejado previamente por Circe, realiza un sacrificio de reses para que las sedientas almas del Hades, atraídas por el olor de la sangre derramada,

acudieran a beber de ella. En la confección de las escena, Aristófanes también pudo haber tenido presente la obra *Psychagogoi* de Esquilo, muy particularmente el fragmento 273a (Radt), en el que se alude a la laguna Estigia junto a la cual, tal como se lee en las *Aves*, se habría producido el cruento sacrificio de Sócrates⁷.

En cualquier caso, resulta evidente que, ya sea desde la óptica trágico-satírica de Esquilo o desde la cómica de Aristófanes, el inicio de la *Nekyia* homérica fue la fuente inspiradora (Storey, 2003, p. 123-124). Lo que habría hecho Aristófanes, con una intención jocosa, es sustituir a Odiseo por Sócrates en su función de invocador de las almas, convencido de que los espectadores comprenderían perfectamente el sentido escatológico de esa cómica analogía. Para comprender el alcance y significado de la broma aristofánica, en el ámbito de la personalidad y pensamiento socrático, resulta conveniente realizar, en primer lugar, un análisis de los aspectos más relevantes del pasaje de las *Aves*.

Así, llama la atención la mención a los Esciápodos, literalmente los “sombripié”, la primera referencia documentada de estos prodigiosos personajes que, con su pies, se daban sombra para protegerse del tórrido sol de la India o Etiopía, lugar en que las fuentes antiguas los situaban⁸. De este modo, Aristófanes forzó una relación burlesca con la descripción, en la *Odisea*, del sombrío paraje en que habitaban los cimerios y en el que Homero sitúa el sangriento sacrificio de Odiseo. Homero, *Od.* 11-12, resalta, en efecto, la oscuridad del lugar al afirmar que, cuando la nave de Ulises llegó a ese territorio, el sol se sumergió y todos los caminos se llenaron de sombras, δύσετό τ’ ἥλιος σκιάωντό τε πᾶσαι ἀγυαί. A continuación, el poeta se recrea en la descripción del lúgubre territorio en que se ubicaba la ciudad de los cimerios, situada en los confines del Océano:

Allí está el pueblo y la ciudad de los hombres cimerios cubiertos por la oscuridad y la niebla, ἤερι καὶ νεφέλη κεκαλυμμένοι. Nunca a ellos el brillante Helios los mira con sus rayos ni cuando se dirige al cielo estrellado ni cuando otra vez se gira hacia la tierra desde el cielo, sino que la aciaga noche, νύξ ὅλοή, se extiende sobre los mortales (*Od.* 11, 14-19).

Se ha sugerido también que esos prodigiosos personajes podrían aludir al tipo de vida de los socráticos encerrados con sus elucubraciones en el Frontisterio descrito en las *Nubes* (Dover, 1968, p. 108) o que la palabra *skia*, “sombra”, pudiera aludir a las almas (Moore 2013b, p. 44). Es posible, además, que la mención del pie tuviera la intención de aludir a la conocida costumbre de Sócrates de andar descalzo (Plat., *Symp.* 174a; 220b; *Phaidr.* 229a; X., *Mem.* 1.6.1), rasgo que fue objeto de las burlas de los comediógrafos, entre ellos también Aristófanes (*Ar. Nu.* 103-104; 362). Asimismo, con el adjetivo ἄλουτος se destaca otra característica socrática: la de que, además de ir siempre descalzo, era desaliñado y no se lavaba. Platón, en el *Simposio* 174a, resaltó ambas características al destacar el hecho excepcional de que Sócrates asistiese a casa de Agatón “lavado y con las sandalias puestas, cosas que hacía pocas veces”⁹.

La descripción tópicamente caricaturizada del aspecto de Sócrates realza la actividad que este estaba realizando: invocar las almas de los muertos, ψυχαγωγεῖ Σωκράτης. Para que no hubiera ninguna duda de cuál fue su fuente inspiradora, Aristófanes afirma que Sócrates actuó como Odiseo, ὥσπερ Οὐδυσσεύς, el cual, tras sacrificar y verter en un hoyo la sangre de las reses degolladas, consiguió que las almas acudiesen a él desde el Erebo (*Od.* 11, 35-37). La nota ridícula es que a Sócrates se le une Pisandro que lleva un camello como víctima para el sacrificio con la paradójica intención

de poder ver a su propia alma que “perdió en vida”, en probable alusión a su fama de cobarde (Nails, 2002, p. 242; Moore, 2013b, 42). De este modo, la broma aristofánica aludiría al hecho de que, con su deseo de volver a ver su alma, lo que en realidad pretendía Pisandro era recuperar su ánimo vital, su valor perdido. El hecho de que el animal que aporta Pisandro para el sacrificio sea un camello está en consonancia con el lugar exótico y oriental en que se sitúa el sacrificio. En la *Odisea*, en cambio, Ulises sacrifica un grupo de ovejas, τὰ μῆλα. Por su parte, Esquilo en el fragmento 273a Radt menciona una única víctima del sacrificio que no identifica (Cousin, 2005, p. 142).

Sócrates procede a degollar el animal para verter su sangre y provocar que las almas sedientas acudan a beberla como sucede en la *Odisea*. Homero detalla que inmediatamente acudieron, con un tumultuoso griterío, una multitud de almas; en la escena aristofánica, a beber la sangre, solo acude su amigo Querefonte. Asimismo, Aristófanes señala que, tras degollar al camello, Sócrates se apartó como Odiseo, ὥσπερ Οὐδυσσεύς ἀπῆλθε. Sin embargo, Odiseo tiene una reacción distinta, propia de un héroe, pues desenvainó la espada para evitar que las almas, al aparecer bruscamente, bebieran de la sangre hasta que llegara la de Tiresias. Por comparación, el movimiento de retirada de Sócrates, podría ser interpretado como una reacción de temor o incluso cobardía. Sin embargo, esa acción contrasta con el tono laudatorio con el que Sócrates alude a la fortaleza de Odiseo capaz de reprimir su corazón ante las tropelías de los pretendientes (Pl., *Phd.* 94d-e; *R.* 390d; 441b)¹⁰. Aristófanes resaltó el contraste de esa acción, al oponer el verbo ἀπῆλθε, al verbo ἀνῆλθ’ que indica la súbita aparición de Querefonte desde debajo de la tierra, κάτωθεν.

En la *Odisea* la primera alma que acude es la de Elpénor, el compañero Odiseo muerto al

partir del palacio de Circe y que permanecía todavía insepulto; en las *Aves* quien acude es Querefonte, apodado “el murciélago”. El efecto cómico entre los espectadores conocedores de los versos homéricos, al ser mencionado Querefonte, debía de ser hilarante. Su mención refuerza el sabor socrático de la escena, porque este fue, junto con Critón, el personaje más próximo a Sócrates (Moore, 2013a, p. 284). Él fue quien consultó al oráculo de Delfos si Sócrates era el más sabio de todos los hombres (Pl. *Ap.*. 21a; X. *Ap.* 14; D. L. 2.37); Jenofonte lo define como uno de los buenos compañeros de Sócrates y Aristófanes, en las *Nubes*, lo presenta como compañero de Sócrates en el Frontisterio. La circunstancia de que sea denominado “murciélago”, ἡ νυκτερίς, podría deberse, en primer lugar a su costumbre de pasar la mayor parte del tiempo en lugares cerrados (Moore, 2013a, p. 288). Este hábito, debido a la ausencia de radiación solar en su piel, le habría conferido un aspecto, enfermizo, pálido, como a los sofistas recluidos en el Frontisterio, ὠχρῶντας (Ar. *Nu.* 103;1112; V. 1413). Aristófanes (*Nu.* 704) lo califica de “medio muerto”, ἡμιθνής¹¹.

La identificación de Querefonte con un murciélago, un mamífero volador nocturno, resulta muy oportuna en una comedia en que las aves son las protagonistas. En la comedia se explica que muchos hombres comenzaron a sentir simpatía por la ciudad aérea, αἰθέριον πόλιν, en la que habitaban las aves. Antes de ese apego por la ciudad aviar, esos mismos hombres sentían pasión por Esparta, ἐλακωνομάνουν, y dejándose melena, hambrientos y sucios, “socratizaban”, ἔσωκράτων (Ar. *Av.* 1282). Ahora, en cambio, añade el texto aristofánico, esos mismos hombres “sienten locura por las aves”, ὀρνιθομανοῦσι, e imitan con placer todo lo que los pájaros hacen (Ar. *Av.* 1284-1285). Aristófanes añade que tan notoria era su locura

ornitológica que a muchos de ellos les habían puesto nombres de aves (Ar. *Av.* 1290-1291). En este contexto se enumeran por su nombre varios individuos significados por “su amor a las aves”, ὑπὸ φιλορνηθίας, entre ellos “el murciélago” identificado con Querefonte, Χαιρεφῶντι Νυκτερίς (Ar. *Av.* 1296)¹².

El motivo de este apodo podría explicarse por la imagen que ofrece Homero al comienzo del libro XXIV de la *Odisea*. En ella el poeta compara las almas de los pretendientes muertos por Odiseo en su palacio con murciélagos que, en su camino hacia el Hades, seguían a Hermes ejerciendo su función de psicopompo (Ogden 2002, p. 27). La comparación homérica refuerza la asociación del murciélago con el mundo de los muertos:

Hermes Cilenio llamaba a las almas (ψυχάς) de los pretendientes [...]. Agitando su varita las conducía (ἄγε) y ellas gritando le seguían. Como cuando los murciélagos en la profundidad de una horrible cueva revolotean dando chillidos cuando alguno se cae del apiñamiento de la roca, pues están arracimados unos con otros, así iban ellas chillando; las guiaba Hermes, benefactor, por los infectos caminos...(Od. 24. 1-10).

En ese caso, la acción de Sócrates de invocar las almas en las *Aves*, ψυχαγωγεῖ, con la aparición del murciélago-Querefonte se correspondería con la de Hermes guiando las de los pretendientes, ψυχάς... ἄγε, como si se tratara de murciélagos.

SÓCRATES, EN EL *PROTÁGORAS*, SE ADENTRA EN LA CASA DE CALIAS COMO ODISEO EN EL HADES

En este contexto, resultan muy significativas diversas citas homéricas que Platón puso

en boca de Sócrates al comienzo del *Protágoras* (Segvic, 2006). En efecto, al inicio del diálogo, su anónimo interlocutor le pregunta a Sócrates si venía de la caza de la juventud de Alcibíades con la apreciación de que a este ya le crecía la barba en el mentón. Sócrates le contesta, citando directamente a Homero, que la “juventud más agraciada es la de la primera barba”, *χαριστάτην ἤβην εἶναι τοῦ πρῶτον ὑπηνήτου* (*Prt.*309b). La respuesta alude al verso citado en la *Odisea* 10. 279, *πρῶτον ὑπηνήτη, τοῦ περ χαριστάτη ἤβη, γ* se refiere a Hermes, transformado en un joven, al encontrarse con Odiseo y ofrecerle la planta *moly* antes de dirigirse a la casa de Circe¹³. Esta velada alusión al dios psicopompo, ayudando a Odiseo a protegerse de los sortilegios de la maga Circe, ha sido interpretada como un preludeo de la posterior visita de Sócrates a la casa del opulento Calias guiando al joven Hipócrates que le había solicitado que le acompañase para conocer a Protágoras (Segvic, 2006, p. 250). De esta manera, Sócrates, como Odiseo frente a Circe, sería inmune a los encantos del sofista cuyo poder de seducción es comparado con la fascinación que ejercía Orfeo sobre sus oyentes.

La entrada de Sócrates en la casa del opulento Calias, repleta de sofistas e intelectuales que acudieron a escuchar a Protágoras, adquiere un notable grado de teatralidad en un diálogo con una fuerte voluntad de representación escénica (Bádenas, 1974, p. 40). Como ha sido observado por diversos estudiosos, algunos detalles evocan escenas de la comedia, muy particularmente de fragmentos conservados de los *Κόλακες* de Éupolis (Wilamowitz, 1920, p. 140; Storey, 2003, p. 184; Dorati, 1995). Asimismo, la oposición inicial del celoso portero de la casa a que Sócrates y su acompañante traspasen la puerta recuerda también algunas escenas de diversas comedias aristofánicas (Brock, 1990, p. 47).

Tras vencer la resistencia del malhumorado portero que ejercería la función del perro Cerbero, Sócrates, al penetrar en el interior de la casa de Calias, como si se tratara de Odiseo penetrando en el Hades (Segvic, 2006, p. 257), se topa en el pórtico con Protágoras paseando y rodeado de un numeroso grupo de seguidores. Sócrates, al constatar la fascinación con la que le seguían sus admiradores, la mayoría de ellos extranjeros, compara a Protágoras con Orfeo: “a los que Protágoras conduce de cada una de las ciudades por donde pasa encantándolos con su voz como Orfeo y que le siguen hechizados por ella”, *οὓς ἄγει ἐξ ἐκάστων τῶν πόλεων ὁ Πρωταγόρας, δι’ ὧν διεξέρχεται, κηλῶν τῇ φωνῇ ὥσπερ Ὀρφεύς, οἱ δὲ κατὰ τὴν φωνὴν ἔπονται κεκλημένοι*, (*Prt.* 315a). La comparación de la capacidad de Protágoras de arrastrar a sus seguidores tras él como Orfeo, *οὓς ἄγει*, tiene por objeto ilustrar gráficamente la *ψυχαγωγία* de la retórica sofística tal como se la define en el *Fedro*¹⁴, frente a la cual Sócrates, como Odiseo ante Circe, estaría inmunizado (Segvic, p. 2006, 259). Asimismo, la mención a Orfeo, un personaje conocido por su descenso al Hades en busca de su mujer, refuerza, como en otros pasajes platónicos, la atmósfera escatológica de esta escena. A continuación, tras la contemplación de esa imagen, Sócrates se encuentra con otros dos sofistas, Hipias y Pródico, a los que, como si esa visión formara parte de su odiseico periplo por el Hades, menciona mediante una alusión a dos versos de la *Nekyia*: “Observé después, como dice Homero, a Hipias de Elis”; *τὸν δὲ μετ’ εἰσένοησα, ἔφη Ὀμηρος, Ἰππίαν τὸν Ἥλειον*, (315b); “y también vi a Tántalo pues también estaba presente Pródico de Ceos”, *καὶ μὲν δὴ καὶ Τάνταλόν γε εἰσεῖδον – ἐπεδήμει γὰρ ἄρα καὶ Πρόδικος ὁ Κεῖος* (315c).

Las dos expresiones se corresponden con las utilizadas por Odiseo en el Hades. En el

caso de Hípias, al ver las almas de Orión, τὸν δὲ μέτ' Ὀρίωνα πελώριον εἰσενόησα (*Od.* 11. 572) y de Heracles, τὸν δὲ μέτ' εἰσενόησα βίην Ἡρακλεΐην (*Od.* 11. 601)¹⁵; en el caso de Pródico, con la utilizada por Odiseo al ver a Tántalo (Willink, 1983) καὶ μὴν Τάνταλον εἰσεῖδον χαλέπ' ἄλγε' ἔχοντα (*Od.* 11. 582). Las alusiones socráticas a los versos homéricos se corresponden con el final de la *Nekyia*¹⁶, en el momento culminante en que Odiseo se topa con reconocidos personajes, entre ellos los ya mencionados, así como, además de Tántalo, con otros dos grandes condenados, Ticio y Sísifo.

La escena del *Protágoras* posee un fuerte paralelismo con la de las *Aves* de Aristófanes, tanto por su comicidad como por el hecho de que Sócrates, en su entrada en la casa de Calias, se presente como un Odiseo en sus andanzas por el Más Allá (Segvic, 2006, p. 259; Willink, 1983, p. 29). Esta coincidencia formal y de contenido obliga a plantearse los motivos por los que Platón, paródicamente, representó a Sócrates equiparándolo a un ψυχαγωγός semejante al héroe de la *Odisea*. Una explicación plausible es que Platón, como también pudo haberlo hecho en el *Fedro* al utilizar el término ψυχαγωγία (Moore, 2013b, p. 55), se habría inspirado en la escena de las *Aves* de Aristófanes. Otra posibilidad, que no resulta incompatible con esta, dada la propensión de Platón a transponer en sus diálogos escenas procedentes de la comedia (Brock, 1990, p. 39), es que para Sócrates resultaran realmente atractivas las descripciones del Más Allá, tanto las de procedencia homérica como órfica. Ambas llamaron su atención porque Sócrates encontró en ellas la base en las que fundamentar su propia concepción filosófica del alma con sus correspondientes ciclos e idas y venidas del Más Allá. Si esto fuera así, las consecuencias de esta hipótesis tendrían una notable y, hasta ahora, inexplorada repercusión en los estudios

platónicos, pues demostraría que el peso de las teorías sobre el destino del alma tras la muerte recaería inicialmente más en Sócrates que en Platón, que se habría limitado a reelaborarlas y desarrollarlas. Sea como fuere, otros testimonios platónicos corroboran que la imagen de Sócrates ψυχαγωγός, ridiculizada en las *Aves* por Aristófanes e ironizada en el *Protágoras* por Platón, habría conformado una parte muy importante de su personalidad y pensamiento.

LA DESCRIPCIÓN SOCRÁTICO-ODISEICA DEL MITO DE ER EN LA REPÚBLICA

La sutil evocación de la figura de Odiseo por parte de Sócrates se repite en su relato sobre Er, el guerrero armenio que, tras morir, resucitó y pudo contar lo que su alma había visto durante su paso por el Hades. Llama la atención, en efecto, al comienzo de su exposición, que Platón atribuya a Sócrates un juego de palabras entre el nombre del rey de los Feacios, Ἀλκίνοος, y el adjetivo ἄλκιμος. Se sugiere así ingeniosamente que Sócrates, al narrar a su interlocutor Glaucón el viaje de Er al mundo de ultratumba, estaba desempeñando la misma función que Odiseo al relatarle al rey Alcínoo sus aventuras, entre ellas su viaje al Hades: ‘Pero no te contaré la historia de Alcínoo, Ἀλκίνοου, dije yo, si no la de un hombre bravo, ἄλκιμου, Er el armenio, de la tribu panfilia’ (Pl. R. 614b)¹⁷. Con esta ingeniosa agudeza, Sócrates, en lo que algún estudioso ha definido como “*remake* de la *Nekyia*” (Yamagata, 2012, p. 136), inicia el relato de lo que Er contempló en el Hades¹⁸. Entre otras escenas, explicó cómo diversos significados personajes, la mayoría de ellos homéricos, con un fuerte componente doctrinal órfico, elegían en el Hades sus nuevas

reencarnaciones (Bernabé, 1998, p. 43). Así, se detallan las nuevas vidas que eligieron para reencarnarse: Orfeo, un cisne; el aedo Támiris, un ruiseñor; Atalanta, un atleta; Epeo, una mujer; Tersites, un mono. Destaca que entre ellas se mencione explícitamente a Odiseo que escogió para su nueva vida ser un hombre particular y anónimo y que dos prominentes guerreros con los que este se topó en el Hades¹⁹, Áyax y Agamenón²⁰, se reencarnasen, respectivamente, en un león y un águila²¹. La imagen que Platón ofrece de Sócrates en su relato de la historia de Er, con la correspondiente explicación de cómo las almas, la mayoría de ellas de héroes homéricos, vuelven a la vida terrena desde el mundo de ultratumba, reafirma la imagen de Sócrates conocedor, como si se tratara de Odiseo relatándolos al rey Alcínoo, de los entresijos del Más Allá. El hecho de que en este contexto escatológico, como sucede en el *Protágoras*, se mencione a Orfeo, junto con Odiseo, sugiere un reconocimiento por parte de Platón de que las ideas de Sócrates sobre el mundo de ultratumba eran una reelaboración de las homéricas y órficas (Casadesús, 2015).

EL RELATO DE LOS JUICIOS EN EL HADES EN EL GORGIAS. EL TESTIMONIO DE ODISEO

El afán por explicar lo que se encontrarán las almas en el Hades se repite en el relato del mito escatológico con el que Sócrates, al final del *Gorgias*, intenta convencer a Calicles de que deponga su arrogante actitud. En este caso su descripción se centra en los juicios a los que son sometidas las almas al morir mediante una estructura expositiva muy semejante a la del mito de Er en la *República*. De hecho, Homero vuelve a ser el referente en el que se

enmarca la descripción de esta nueva historia. Al comienzo de su exposición, Sócrates afirma que es un λόγος bello, καλός. Además, para otorgarle una cierta verosimilitud, añade que lo expondrá “como si fuese verdadero”, ὡς ἀληθῆ... ὄντα²², frente a la eventualidad de que Calicles lo considere un simple cuento, μῦθος (Grg. 523a; 527a). A continuación, Sócrates enmarca de nuevo la exposición de Sócrates sobre el Más Allá en un contexto homérico al recordar que, tal como se explica en la *Iliada* 15. 187-192, Zeus, Posidón y Plutón se repartieron el poder tras recibirlo de su padre Crono²³. Sócrates explica que una ley vigente en los tiempos de Crono y Zeus imponía que los que han vivido justa y piadosamente, al morir, fuesen a las Islas de los Bienaventurados para vivir allí libres de todo mal²⁴; los malvados e injustos, en cambio, eran enviados a la cárcel del Tártaro²⁵. Sin embargo, se acabó constatando que esos juicios, realizados por jueces vivos que juzgaban a hombres vivos, eran falibles. De hecho, Plutón y los supervisores de las Islas de los Bienaventurados se quejaron a Zeus porque, tras ser juzgados, les enviaban hombres destinados erróneamente al lugar que no les correspondía. Entonces Zeus decidió modificar el sistema e impuso que esos juicios se celebraran cuando los hombres estuvieran muertos. Para ello nombró tres jueces: Minos, Radamantis y Éaco. Radamantis es el encargado de juzgar a los procedentes de Asia y Éaco, a los de Europa, en la encrucijada situada en la pradera de la que parten dos caminos, uno hacia la Isla de los Bienaventurados y el otro, hacia el Tártaro²⁶. En este momento de su relato Sócrates pormenoriza cómo se realizaban esos juicios. En concreto, para demostrar que los más grandes criminales surgen de los hombres más poderosos que gobiernan las ciudades y por ello sufren castigos eternos, Sócrates apela

otra vez al testimonio de Homero, μαρτυρεῖ δὲ τούτοις καὶ Ὅμηρος. De este modo vuelve a recurrir al relato de Odiseo en la *Nekyia* en el que el héroe describe cómo en el Hades pagaban su interminable pena los grandes condenados, Tántalo, Sísifo y Ticio (*Grg.* 525e). Junto a ellos Sócrates, como en la *República*, menciona también a Tersites para ejemplificar que los hombres malvados que carecen de poder no reciben castigos tan crueles como los que reciben los criminales poderosos.

Tras detallar cómo juzgaban esos jueces infernales en el nuevo contexto impuesto por Zeus, Sócrates informa de que los tres tenían un cetro en la mano. En el caso de Minos, al que se le concede el privilegio de emitir, en caso de duda de los otros dos, la sentencia definitiva, Sócrates procede a citar nuevamente a Homero para explicar cómo lo había visto Odiseo, ὡς φησιν Ὀδυσσεύς, en su viaje al Hades²⁷: “Minos está sentado observando. Solo él posee el cetro de oro como en Homero dice Odiseo que le vio, ‘teniendo un cetro de oro, juzgando a los muertos’, ὁ δὲ Μίνως ἐπισκοπῶν κἀθηται, μόνος ἔχων χρυσοῦν σκῆπτρον, ὡς φησιν Ὀδυσσεύς ὁ Ὀμήρου ἰδεῖν αὐτὸν χρύσειον σκῆπτρον ἔχοντα, θεμιστεύοντα νέκυσι. En esta ocasión, la cita socrática se vuelve a corresponder literalmente con lo que Odiseo “vio”, ἴδον, en su viaje al Hades: “Allí vi a Minos, el ilustre hijo de Zeus, que teniendo un cetro de oro juzgaba a los muertos sentado”, ἔνθ’ ἦ τοι Μίνωα ἴδον, Διὸς ἀγλαὸν υἱόν, χρύσειον σκῆπτρον ἔχοντα θεμιστεύοντα νέκυσι (*Od.* 11. 568-569)²⁸.

De este modo, Sócrates recurrió otra vez a la mirada de Odiseo para ilustrar lo que sucede en el Hades tras la muerte. De hecho, entre el *Protágoras*, la *República* y el *Gorgias*, directa o indirectamente, Sócrates mencionó las almas de los grandes personajes con las que el héroe de la *Odisea* se había topado al

final de la *Nekyia*: Minos, Orión, Ticio, Tántalo, Sísifo y Heracles. A estos cabe añadir a Ájax, mencionado por Odiseo justo antes que Minos, y a Agamenón.

LAS COSAS QUE HAY BAJO TIERRA, ΤΑ ὙΠΟ ΓΗΣ, DESCRIBE” FOR “LAS COSAS QUE HAY BAJO TIERRA, DESCRIBE

Resulta especialmente relevante que Sócrates apelase a estas descripciones escatológicas en los momentos que más le afectaban personalmente como ocurre al final de la *Apología* y del *Fedón*. Es más, la inclinación de Sócrates por las descripciones del mundo subterráneo debió de ser motivo de muchas especulaciones hasta el extremo de que, como él mismo reconoce en la *Apología*, le habría comportado la acusación de que, además de los asuntos celestes, se ocupaba de “la investigación de todas las cosas que hay bajo tierra”, τὰ τε μετέωρα φροντιστῆς καὶ τὰ ὑπὸ γῆς πάντα ἀνεζητηκῶς (*Ap.* 18b; 19b; 23d). Asimismo, llama la atención que Sócrates responsabilizara a Aristófanes de haber generado y divulgado esas falsas acusaciones contra él (*Ap.* 18d; 19c). La mayoría de estudiosos le han dado una explicación física a estas imputaciones porque Aristófanes había representado a Sócrates colgado de un cesto reflexionando sobre las cosas de cielo, τῶ φροντιστῆ μετέωροι (*Ar. Nu.* 266). Por este motivo, la acusación específica de que Sócrates se dedicaba a la investigación de las cosas de debajo de la tierra ha merecido una menor atención a pesar de que en las *Nubes* se presenta a los habitantes del Frontisterio dedicados también al estudio del mundo subterráneo (*Ar. Nu.* 187-192). Así, al preguntar Estrepsiades por qué los

discípulos del Frontisterio “miran hacia la tierra”, εἰς τὴν γῆν βλέπουσιν, obtiene como respuesta que estos “investigan lo que hay debajo de la tierra”, ζητοῦσιν οὗτοι τὰ κατὰ γῆς. Al malinterpretar Estrepsiades que lo que buscan son cebollas, el discípulo le aclara que estos indagan el Erebo bajo el Tártaro, οὗτοι δ’ ἐρεβοδιφῶσιν ὑπὸ τὸν Τάρταρον, en una directa alusión al Hades y al mundo de los muertos (Dover, 1968, p. 121). Esta actividad de sus discípulos en el Frontisterio, ridiculizada por Aristófanes, es la que habría servido como base de la acusación contra Sócrates de investigar las cosas que se encuentran bajo tierra, como sugiere la repetición de la misma expresión en las *Nubes*, ζητοῦσιν οὗτοι τὰ κατὰ γῆς, y en la *Apología* (18d; 19b-c), τὰ ὑπὸ γῆς πάντα ἀνεζητηκῶς (Leibowitz, 2010, p. 39).

El mito escatológico con el que finaliza el *Fedón* es una demostración de que Sócrates, tal como lo describe Platón, se presentaba como un conocedor del mundo subterráneo, a pesar de que Sócrates afirmara en la *Apología* que esa acusación era “falsa”, ψευδῆ, (18a) o de que era un ignorante acerca de ellas (29b). En efecto, en el *Fedón*, en su prolija descripción de las interioridades del Más Allá, Sócrates utiliza reiteradamente la misma expresión, ὑπὸ τὴν γῆν, (111d6), u otras similares, que había reprochado que los acusadores utilizaran contra él: ὑπὸ γῆν (111d2), ἐν τῇ γῇ (111e5, 114b), ὑπὸ γῆς (113b)²⁹. Una de ellas es, incluso, la misma que la utilizada por Aristófanes en las *Nubes*, κατὰ τῆς γῆς (112d1) y que evoca también el adverbio κάτωθεν utilizado en las *Aves* para explicar el retorno de Querefonte del Hades.

Sócrates centra su atención en el mayor de los abismos de la tierra, mencionado también en el mito escatológico del *Gorgias*, y que la cruza de lado a lado, el Tártaro, ἐν τι τῶν χασμάτων τῆς γῆς ἄλλως τε μέγιστον τυγχάνει ὄν καὶ διαμπερὲς τετρημένον δι’ ὅλης τῆς γῆς

(111e6-112a2). Siguiendo su habitual método, Sócrates recurre a Homero como testimonio de autoridad para demostrar la existencia bajo la tierra de esa sima insondable: τοῦτο ὅπερ Ὅμηρος εἶπε, λέγων αὐτό ‘τῆλε μάλ’, ἧχι βάθιστον ὑπὸ χθονός ἐστι βέρεθρον’ (Il. 8. 13-14). En este contexto, Sócrates menciona la laguna Aquerusiade a la que se dirigen muchas de las almas de los muertos εἰς τὴν λίμνην ἀφικνεῖται τὴν Ἀχερουσιάδα, οὗ αἱ τῶν τετελευτηκότων ψυχαὶ τῶν πολλῶν, y llega a describir la parte que se encuentra incluso ‘más abajo’ del Tártaro, en donde desemboca ese lago, ὑπὸ γῆς ἐμβάλλει κατωτέρω τοῦ Ταρτάρου (113b4)³⁰. Esta descripción coincide plenamente con la explicación del discípulo del Frontisterio a Estrepsiades de que se dedicaban a investigar el Erebo, “debajo del Tártaro”, οὗτοι δ’ ἐρεβοδιφῶσιν ὑπὸ τὸν Τάρταρον.

Una vez descrita esta abismal geografía, Sócrates, como en el *Gorgias*, menciona que los muertos son juzgados y que a los que han cometido los peores delitos se les arroja al Tártaro del que nunca podrán salir. Los que, en cambio, vivieron castamente, ὀσίως βίῶναι, se liberan de ese lugar bajo tierra, ἐν τῇ γῇ, para volver de nuevo a vivir sobre ella, ἐπὶ γῆς (114b7-114c2). Solo las almas que han sido purificadas mediante la práctica de la filosofía consiguen liberarse del ciclo de las reencarnaciones y vivir sin cuerpo eternamente en lugares muy bellos, en una posible alusión a las Islas de los Bienaventurados, mencionadas en el *Gorgias*. Sócrates concluye su relato advirtiendo a sus interlocutores de que ese es el viaje al Hades, τὴν εἰς Ἅιδου πορείαν, que aguarda a todos los hombres.

De la exposición socrática, tal como la elaboró Platón, se deduce una importante conclusión: que Sócrates se dedicó a describir cuál era el destino que aguardaba a las almas en el Más Allá, “bajo la tierra” en los abismos del Tártaro tal como proclamaban

los discípulos de Sócrates en las *Nubes*. Las burlas aristofánicas corroboran que este era un rasgo bien conocido por muchos atenienses, algunos de los cuales las utilizaron para difamarle, denunciarle y llevarlo a juicio. Por este motivo resulta muy paradójico que, justo antes de su muerte, Platón ponga en boca de Sócrates, las mismas palabras y expresiones que habían fundamentado esa acusación.

LA FELICIDAD SOCRÁTICA DE PODER DIALOGAR CON ODISEO EN EL HADES

Una paradoja que se repite al final de la *Apología*, en la que Sócrates, tras haber sido acusado y condenado por ello, concluye su exposición con una nueva apelación a lo que confía que hallará en el Hades tras su muerte. En esa ocasión el pretexto para hacerlo es que, en lugar de los que “dicen” ser jueces, τῶν φασκόντων δικαστῶν εἶναι, y que le han condenado injustamente, al llegar al Hades encontrará a “los verdaderos jueces”, ἀληθῶς δικαστάς³¹, que vuelve a mencionar por su nombre (Weiss, 1998, p. 36): Minos, Radamantis, Éaco y Triptólemo (*Ap.* 41a). Asimismo, Sócrates muestra su confianza en que en ese viaje al Más Allá podrá encontrarse con los grandes poetas Orfeo, Museo, Hesíodo y Homero³². A continuación, menciona algunos nombres de héroes que suponía que encontraría en el Hades: de un lado, a Palamedes y Áyax y algún otro que haya muerto por un juicio injusto (*Ap.* 41b)³³. Finalmente Sócrates reconoce que le produciría una “extraordinaria felicidad” estar en el Hades en compañía del caudillo del ejército aqueo en Troya, Agamenón, de Odiseo y de Sísifo, para poder examinarlos y dialogar con ellos. Obsérvese que varios de los personajes men-

cionados fueron también vistos por Odiseo en su *Nekyia* y mencionados también en los mitos escatológicos de la *República*, Áyax y Agamenón, y el del *Gorgias*, Sísifo.

La mención explícita de Odiseo, tras haber mencionado a Orfeo, como sucede también en el relato de Er en la *República*, viene a ser un nuevo reconocimiento de lo que Sócrates le debía al héroe homérico como fuente de información de lo que acontece a las almas de los muertos en el Hades. A esa imagen “odiseica” añadió rasgos de procedencia órfica, como su creencia de que su alma inmortal, convenientemente purificada por la filosofía, tras ser justamente juzgada en el Hades por los verdaderos jueces, alcanzaría la liberación definitiva de la prisión corporal para vivir eternamente entre los dioses (Casadesús 2016).

CONCLUSIÓN

La reiteración con que Sócrates, en diversos diálogos platónicos, evocó el mundo de los muertos a partir de la descripción del libro XI de la *Odisea* sugiere que este fue un rasgo característico de su modo de expresarse. Aristófanes, al ser suficientemente conocido este rasgo, lo habría parodiado en las *Aves* al representar a Sócrates realizando un sacrificio a las almas como Odiseo, ὡσπερ Οὐδυσσεύς, el principal protagonista y narrador de la *Nekyia*. En sus descripciones del Más Allá se añadieron principios doctrinales órficos derivados de la creencia en la inmortalidad del alma y su destino tras la muerte. Platón destacó esta característica socrática al mencionar en varias de sus descripciones escatológicas a Orfeo y Odiseo. Por este motivo, los testimonios platónicos resultan decisivos para entender la expresión ψυχαγωγεῖ Σωκράτης, utilizada por Aristófanes para ridiculizarlas, como una alusión directa a

estas creencias escatológicas. Sócrates, en definitiva, por sus continuas referencias al destino de las almas bajo tierra en el Hades adquirió, *malgré lui*, la notoria fama de ser un invocador de almas que, convencido en su inmortalidad, tenía el firme convencimiento de que, tras la muerte, retornarían a la vida terrenal.

BIBLIOGRAFÍA

- ASMIS, E. (1986). 'Psychagogia' in Plato's *Phaedrus*, *Illinois Classical Studies*, 11, p. 153-172.
- BÁDENAS, P. (1974). Indicaciones para un análisis de la estructura literaria del *Protágoras*, *Habis*, 5, p. 37-43.
- BERNABÉ, A. (1998). Platone e l'orfismo. En: SFAMENI GASPARRO, G. (ed.), *Destino e Salvezza: tra culti pagani e gnosi cristiana. Itinerari storico-religiosi sulle orme di Ugo Bianchi*. Cosenza, Lionello Giordano, p. 37-97.
- BERNABÉ, A. (2017). Jueces infernales, de Homero a Platón. *Anais de filosofia Classica* 11, n. 22, p. 60-79.
- BROCK, R. (1990). Plato and comedy. En: CRAIK, E. (ed.), *Owls to Athens: Essays on Classical Subjects Presented to Sir Kenneth Dover*. New York, Oxford Clarendon Press, p. 139-49.
- CASADESÚS, F. (2013). Los relatos escatológicos en Platón: entre el logos y el mito. *Humanitas* 65, p. 71-86.
- CASADESÚS, F. (2015). The myth of Er: between Homer and Orpheus. *Les Études Classiques* 82, p. 301-313.
- CASADESÚS, F. (2016). Liberar el alma del cuerpo-prisión: la función de la verdadera filosofía. *Archai* 17, p. 173-197.
- COUSIN, C. (2005). La *Nékýia* homérique et les fragments des *Évocateurs d'âmes d'Eschyle*. *Gaia* 9, p. 137-152.
- DOBSON, G. E. (1874). On the Asiatic Species of *Mollosi*. *Journal of the Asiatic Society of Bengal* 43, p. 142-144.
- DODDS, E. R. (1959). *Gorgias. A Revised Text with Introduction and Commentary*. Oxford, Clarendon Press.
- DOVER, K. J. (1968). *Aristophanes. Clouds*. Oxford, Oxford University Press.
- DORATI, M. (1995). Platone ed Eupoli (*Protagora* 314c-316a). *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 50, n.2, p. 87-103.
- HIRST, M. (1940). The Choice of Odysseus (Plato *Republic* 620 C-D). *Classical Philology* 35, n.1, p. 67-68.
- LEIBOWITZ, D. (2010). *The Ironic Defense of Socrates. Plato's Apology*. Cambridge-New York, Cambridge University Press.
- LÉVYSTONE, D. (2005). La figure d'Ulysse chez les Socratiques: Socrate polutropos. *Phronesis* 50, n. 3, p. 181-214.
- LINARES, J. J. (2019). Los cimerios homéricos (*Od.* XI 11-19) y su presencia en la literatura grecolatina. *Myrtia* 34, p. 23-39.
- MONTIGLIO, S. (2007). Odysseus the Philosopher: Plato's Rehabilitation of an Abused Hero. *Würzburger Jahrbücher für Altertumswissenschaft* 31, p. 37-53.
- MOORE, CH. (2013a). Chaerephon the Socratic. *Phoenix* 67, n. 3/4, p. 284-300.
- MOORE, CH. (2013b). Socrates Psychagogos (*Birds*. 1555, *Phaedrus*. 261a7). En: DE LUISE; STAVRU, A. (eds.), *Socratica III: Studies on Socrates, the Socratics, and the Ancient Socratic Literature*. Sankt Augustin, Academia Verlag, p. 41-55.
- NAILS, D. (2002). *The People of Plato: A Prosopography of Plato and Other Socratics*. Indianapolis-Cambridge, Hackett Publishing Company.
- OGDEN, D. (2002). *Magic, Witchcraft, and Ghosts in the Greek and Roman Worlds*. Oxford-New York, Oxford University Press.
- ROGERS, B. (1906). *The Birds of Aristophanes. Acted at Athens at the Great Dionysia B.C. 414*. London, George Bell & Sons.
- SEERY, J. (1988). Politics as Ironic Community: On the Themes of Descent and Return in Plato's *Republic*. *Political Theory* 16, n. 2, p. 229-256.
- SEGVIC, H. (2006). Homer in Plato's *Protagoras*. *Classical Philology* 102, n. 3, p. 247-262.
- SOMMERSTEIN, A. H. (1987). *Aristophanes. Birds*. Warminster, Aris & Phillips.
- STOREY, I.C. (2003). *Eupolis, Poet of old Comedy*. Oxford-New York, Oxford University Press.
- WEISS, R. (1998). *Socrates Dissatisfied. An Analysis of Plato's Crito*. New York, Oxford University Press.
- WILAMOWITZ, U. (1920). *Platon*. Berlin, Weidmann.
- WILLINK, C. W. (1983). Prodikos, 'Meteorosophists' and the 'Tantalos' Paradigm. *The Classical Quarterly* 33, n. 1, p. 25-33.
- YAMAGATA, N. (2012). The Use of Homeric References in Plato and Xenophon. *The Classical Quarterly* 62, 1, p. 130-144.

Notas

- 1 Financiado por: FEDER/Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades – Agencia Estatal de Investigación/ Proyecto: “Estudios sobre Platón y las religiones mistericas”, con la referencia FFI2017-88429-P. Asimismo, este trabajo se enmarca en el proyecto de investigación “Estudio y análisis comparativo de las principales fuentes socráticas: Platón, Aristófanes y Jenofonte” del Programa Logos Fundación BBVA de Ayudas a la Investigación en el Área de Estudios Clásicos.
- 2 ἡ ῥητορικὴ ἄν εἴη τέχνη ψυχαγωγία τις διὰ λόγων, Pl. *Phdr.* 261a; λόγου δύναμις τυγχάνει ψυχαγωγία οὐσα, Pl. *Phdr.* 271c.
- 3 En cualquier caso, la tesis que defiende Asmis es que, en el *Fedro*, Sócrates evoluciona gradualmente su concepción negativa de la ψυχαγωγία retórica como un arte del engaño, a considerarla una técnica que permite guiar las almas de los oyentes hacia la adquisición de la verdad.
- 4 Jenofonte, *Mem.* 3. 10. 6, pone en boca de Sócrates el verbo ψυχαγωγεῖ para describir a quienes tenían la capacidad de cautivar el alma, al describir cómo las obras del escultor Clitón atraían la atención de quienes contemplaban sus obras.
- 5 Este estudioso se muestra muy cauteloso ante la posibilidad de que el término ψυχαγωγία pueda tener un sentido positivo en el *Fedro*. En este sentido, Asmis (1986, p. 157) admite que Platón podría haber reinterpretado en el *Fedro* el sentido que tenía en las *Aves* de conjurador de almas: “Against Aristophanes’ portrait of Socrates as conjuror of souls, Plato sets a portrait of Socrates as a ‘psychagogue’ who guides souls to the truth by seeking it himself”. Ar. *Av.* 1553-1563.
- 6 Véase Cousin (2005) para un extenso análisis del fragmento esquileo y su comparación con los versos homéricos.
- 7 *Plin.*, *HN* 7. 23.
- 8 Cf. X. *Mem.* I.6.1. Aristófanes en las *Aves* 1282 califica a los socráticos de ‘sucios’, ἐρρύπων, ἐσωκράτων.
- 9 Alcibiades en el *Simposio* 220c cita el verso de la *Odisea* 4, 242; 271, ἀλλ’ οἶον τόδ’ ἔρεξε καὶ ἔτλη καρτερὸς ἀνὴρ, para equiparar la fortaleza de Sócrates con la de Odiseo.
- 10 Cf. “Querefonte había enfermado su sangre por causa de sus pensamientos”, ἐκεῖνος μὲν γὰρ ὑπὸ φροντισμάτων ἐνόσει τὸ αἷμα, *Philostr.*, VS I 483.
- 11 Resulta curioso que la identificación aristofánica de Querefonte con un murciélago fuera la fuente de inspiración para que el quiroptólogo G. E. Dobson denominara con el nombre de Chaerephon un subgénero de la familia de murciélagos asiáticos Molossidae. En una nota, Dobson (1874, p. 144) confirma escuetamente su fuente de inspiración: «Χαιρέφω, Aristophanes, *Aves*, 1296, 1564».
- 12 El verso se repite en *Iliada* 24. 348 también aplicado a Hermes transformado en un joven dispuesto a conducir, por orden de Zeus, a Príamo a la tienda de Aquiles.
- 13 La comparación del sofista con un hechicero, γόης, es tópica en Platón: δεινὸς γόης καὶ φαρμακεὺς καὶ σοφιστής, Pl. *Smp.* 203d; *Sph.* 234c-235; *Plt.* 291c; 303c; *R.* 598d; *Lg.* 908d.
- 14 La referencia a Heracles podría tener como trasfondo, de un lado, que fue un personaje que ya había visitado el Hades para sacar al perro Cerbero de Hades por orden de Euristeo; de otro, podría ser una alusión irónica a la gran cantidad de conocimientos que el sofista Hípias presumía poseer, equiparables a los doce trabajos de Heracles (Segvic, 2006, p. 256-259).
- 15 Sócrates tenía muy presente el final de la *Nekyia* para aludir a los sofistas más significados. En el *Simposio* 198c, para describir la impresión que le había causado el discurso de Agatón, afirma que temía que este la arrojará la cabeza del terrible Gorgias, Γοργίου κεφαλὴν δεινοῦ, y le convirtiera en piedra y lo dejara sin palabra. Sócrates en este caso, mediante un ocurrente juego de palabras, parafrasea los versos de la *Odisea* 11. 633-5 en los que Odiseo finaliza su descripción del Hades reconociendo su temor a que Perséfone le envíe la cabeza de la terrible Górgona, Γοργεῖην κεφαλὴν δεινοῖο πελώρου (LévyStone, 2005, 210)
- 16 Las historias de Odiseo al rey Alcínoo, a lo largo de los libros 11 y 12 de la *Odisea*, fueron conocidas como ‘relato de Alcínoo’ (Arist. *Rh.* 1417a13; *Pol.* 1455a2).
- 17 Las interpretaciones sobre el motivo de esta mención al relato de Alcínoo y el papel que Sócrates desempeña en su exposición son diversas. Montiglio (2007, p. 37) considera que esto no implica que Sócrates se compare “seriamente” con Odiseo, sino que simplemente Platón buscó forzar el juego de palabras entre Ἀλκίνοο y ἀλκίμου y, sobre todo, utilizar la expresión “relato de Alcínoo” como sinónimo de una exposición larga. Seery (1998, p. 241) considera que Platón pretendía imitar a Homero, y ve un tono irónico, e incluso engañoso, en la afirmación de Sócrates que vendría a significar “yo no seré como Odiseo en su relato a Alcínoo”. En cualquier caso, sean cuales sean las interpretaciones, resulta evidente que Platón, con la mención de Alcínoo, vinculó el relato de Sócrates con la *Nekyia* homérica relatada por Odiseo al rey de los Feacios.
- 18 Véase Hirst (1940) para una explicación del posible origen de la elección de Odiseo en el *Filoctetes* de Eurípides.
- 19 Montiglio (2007, p. 42) considera que la mención de estos personajes por parte de Sócrates evoca el encuentro que tuvo Odiseo con ellos en la *Nekyia*.
- 20 El encuentro de Odiseo con el alma de Áyax se relata en *Od.* 11. 541-564 y con la de Agamenón en *Od.* 11. 387-466.

- 22 Tal como observa Bernabé (2017, p. 62) en esta expresión “ὥς desmonta lingüísticamente la pretensión de Sócrates de que lo que cuenta es verdadero, ya que se limita a ser “como si fuera” verdadero, lo cual es muy distinto”.
- 23 Resulta paradójico que Platón fuerce que Sócrates, para demostrar que su relato es un logos con cierta pretensión de verdadero, recurra al testimonio de Homero al que tan críticamente recriminó en la *República*.
- 24 Según Hesíodo, *Op.* 167-173, habitar en las Islas de los Bienaventurados es el premio que reciben algunos de los miembros de la raza de los héroes.
- 25 Homero menciona el Tártaro en la *Ilíada* 8. 13; 481. Hesíodo por su parte en la *Teogonía* 718-743 lo describe como un lugar muy profundo donde están encerrados los Titanes, un lugar abismal al que no se llegaría a su fondo ni en un año.
- 26 Véase Bernabé (2017) para un extenso análisis del origen y desarrollo hasta Platón de la figura de los jueces infernales.
- 27 En *Minos* 316d se explica que Radamantis no aparece en la *Nekyia* junto a Minos, porque a diferencia de este, no tenía ninguna vinculación con Zeus. Homero, en la *Odisea* 4. 563-564 sitúa a Radamantis en los Campos Elíseos. Dodds (1959, p. 383) considera que el diálogo apócrifo Minos podría ser una imitación del pasaje del Gorgias.
- 28 El recurso al testimonio de Odiseo, y en su caso a Homero, sirve para justificar la ignorancia socrática. En la *Apología* 29b Sócrates declara su desconocimiento acerca de las cosas que suceden en el Hades, οὐκ εἰδὼς ἱκανῶς περὶ τῶν ἐν Ἄιδου οὕτω καὶ οἴομαι οὐκ εἰδέναι. De este modo, una manera de poder hablar de ellas sin caer en contradicción con su supuesta ignorancia, es apelar al testimonio de los poetas, ὡς οἱ ποιηταὶ λέγουσιν, (Pl. *Phd.* 113c) y a los personajes que, como Odiseo, se representan en sus poemas.
- 29 La vinculación de Sócrates con estas ideas sobre el mundo de ultratumba se constata en otros pasajes platónicos como el del *Fedro* 249a en el que explica el origen de las reencarnaciones en seres humanos y especifica que determinadas almas, al acabar su primera vida, “son juzgadas y van a cárceles bajo tierra, τὰ ὑπὸ γῆς δικαιοτήρια, en donde pagan su pena”. Cf. Pl. *Phdr.* 256d; 257a.
- 30 La laguna mencionada en las *Aves*, junto a la cual Sócrates, realiza su sacrificio podría aludir a este tipo de descripciones socráticas sobre el mundo subterráneo.
- 31 Al final del *Critón* 54c Sócrates vuelve a sugerir la existencia de esos juicios al advertir que si, como le proponía Critón, huía de Atenas, para no cumplir la sentencia a la que había condenado, sería muy mal acogido luego en el Hades por las leyes.
- 32 La mención de Museo y Orfeo, de un lado, y de Hesíodo y Homero, de otro, son un reconocimiento de la diversa procedencia de las concepciones del Más Allá socrático-platónicas, resultado de la mezcla de las concepciones órfico-pitagóricas y épicas. Algo semejante sucede en el relato de Er en el que Orfeo es mencionado en un contexto de descripción homérica del Hades (Casadesús, 2015, p. 304) y en la escena en que se equipara a Protágoras con el cantor tracio en un contexto de citas homéricas sobre el Más Allá.
- 33 Palamedes y Áyax tienen en común que fueron víctimas de las artimañas de Odiseo.