

## Concepciones escatológicas sobre el alma en los tres grandes trágicos

Sara Macías Otero

Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterráneo y Oriente Próximo, CSIC  
[sara.macias@cchs.csic.es](mailto:sara.macias@cchs.csic.es)

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-0837-5785>

### Eschatological Conceptions of the Soul in the Three Great Tragic Poets

Presentamos un estudio de los pasajes de los grandes trágicos, tanto de las obras completas como de los fragmentos, en los que se menciona el alma humana desde un punto de vista escatológico. Observamos las ideas que los tragediógrafos ponen en boca de sus personajes sobre lo que el ser humano experimenta tras morir. A partir de ellas intentamos inferir las concepciones sobre el Más Allá y la condición humana tras la muerte que existían en el s. V a. C. y estaban lo suficientemente extendidas como para que el público de las tragedias las comprendiera y, a veces, incluso las compartiera. Así, los aspectos principales en que nos centramos son la cuestión de la pervivencia del alma tras la muerte (bien de manera individual, bien impersonal), en qué condiciones lo hace (mejores o peores que esta vida) y si ese destino es alcanzable para todos o solo para determinadas almas.

*Palabras clave:* alma humana; muerte; Más Allá; tragedia griega; Esquilo; Sófocles; Eurípides.

We present a study of the passages of the great tragedians, both from the complete works and fragments, in which the human soul is mentioned from an eschatological point of view. We observe the ideas that these poets make their characters say about what the human being experiences after death. From them we try to infer the conceptions about the Afterlife and the human condition after death, which existed in the 5th century BC and were sufficiently widespread for the audience of the tragedies to understand them and, sometimes, even agree with them. Thus, the main aspects on which we focus are the question of the survival of the soul after death (either individually or impersonally), under what conditions it does so (better or worse than this life) and whether this destiny is attainable for all or only for certain souls.

*Keywords:* human soul; death; afterlife; Greek tragedy; Aeschylus; Sophocles; Euripides.

*Cómo citar este artículo / Citation:* Macías Otero, Sara (2024) «Concepciones escatológicas sobre el alma en los tres grandes trágicos», *Emerita* 92 (2), 1341. <https://doi.org/10.3989/emerita.2024.1341>

*Recibido:* 01/07/2024; *Aceptado:* 21/10/2024; *Publicado:* 24/04/2025

I. PRESENTACIÓN<sup>1</sup>

El concepto de ‘alma’ entre los griegos ha sido objeto de muy diversos estudios debido a su complejidad<sup>2</sup>. Tomándolo desde un punto de vista amplio, no solo escatológico sino también psíquico y emocional<sup>3</sup>, muchos de estos estudios muestran cómo los antiguos griegos utilizaron varios vocablos para hacer referencia al alma, aunque cada uno de ellos tiene diferentes matices en relación con los distintos principios a los que se refiere<sup>4</sup>. Destacan, entre otros, ψυχή (principio vital necesario que no desaparece tras la muerte), θυμός (aliento vital que desaparece tras la muerte y que comprende actividades psíquicas y emocionales, además de la consciencia), φρήν (principio u órgano físico-psicológico implicado en actividades emocionales e intelectuales como la reflexión), νοῦς (principio físico-psicológico relacionado con la actividad mental, las actitudes, deseos y pensamientos), κῆρ y ἥτορ (denominan el corazón como víscera que proporciona la energía vital, pero también como sede de ciertos procesos psicológicos y emocionales relacionados con la actitud y respuestas del individuo hacia su entorno) y πρᾶξις (que se refiere al diafragma como órgano pero también es la sede del entendimiento, los deseos y la sensibilidad).

En este trabajo nos centramos exclusivamente en el alma humana tras la muerte, que por lo general es denominada con el término ψυχή, aunque también puede aparecer, como veremos, convertida en εἶδωλον ο, incluso, en σκιά. El resto de términos que hemos mencionado suelen hacer referencia a lo que Bremmer llama «almas del cuerpo», más relacionadas con procesos psicológicos y mentales<sup>5</sup>. La ψυχή, a la que identifica como «alma libre», es vista como la parte que persiste separada del cuerpo, que lo abandona al morir y que, en cierta manera, conserva la identidad del fallecido. Por ello, ψυχή también denomina el hálito de vida que anima al cuerpo, un tipo de fuerza vital. Así, en ocasiones, aparece acompañada por alguno de los otros términos para referirse

<sup>1</sup> Este artículo tiene su origen en la comunicación que presenté en el Congreso Internacional «Concepciones escatológicas y filosóficas del alma en Grecia, Roma y el Próximo Oriente», celebrado en la Universidad Complutense de Madrid en junio de 2023, pero cabe destacar que, aunque los poetas que se han tomado como punto de partida son los mismos, el presente trabajo amplía, revisa y añade muchos aspectos que no fueron tratados en la comunicación.

<sup>2</sup> Hay multitud de estudios que abordan el concepto del alma en la Antigua Grecia desde muy distintos puntos de vista. Podemos destacar la monografía de Rohde (1894), que sobre todo trata del alma tras la muerte, la de Bremmer (2002), que presta especial atención al concepto en Homero, la de Claus (1981), centrada en las creencias anteriores a Platón, y estudios más generales como el de Snell (1946), el de Onians (1981) o el de Long (2015). Sobre la idea del alma en época arcaica en general versa también la monografía de Sullivan (1995) y más centrados en Homero y la épica arcaica son los estudios de Jahn (1987), Sullivan (1988), Caswell (1990), Clarke (1999) y Megino (2002). Para un útil estado de la cuestión, que se ocupa no solo del alma humana sino también de la animal, cf. Flores Rivas (2023, pp. 109-113).

<sup>3</sup> Algunos estudiosos como Snell (1946), seguido por Bremmer (2002, pp. 17-20), afirmaron que, en la concepción arcaica, sobre todo en Homero, no había una idea del «yo» integrada sino fragmentada, según la cual el ser humano se compondría de partes corporales y psíquicas o mentales inconexas e independientes. Sin embargo, esta afirmación ha sido discutida y refutada por muchos otros estudiosos como Sharples (1983), Williams (1993, esp. pp. 21-49), Pelliccia (1995, pp. 15-28), Gill (1996, pp. 29-41) o Long (2015, pp. 6-50).

<sup>4</sup> Para una clara presentación de cada una de estas denominaciones y lo que implican, cf. Flores Rivas (2023, pp. 109ss.).

<sup>5</sup> Cf. Bremmer (2002, pp. 21ss.).

a aspectos psicológicos, que entrañan una mayor complejidad, y no solo escatológicos o vitales<sup>6</sup>. Evidentemente, un concepto tan complejo como es el del alma fue evolucionando y cambiando a lo largo del tiempo, sobre todo, al incorporarse ideas propias de la filosofía o creencias que implicaban una visión religiosa soteriológica. Ha de tenerse en cuenta también que la palabra *ψυχή*, poco a poco, ya desde época arcaica va adquiriendo algunas de las propiedades psicológicas, emocionales y volitivas que, en principio, denominarían los otros términos. Este proceso culmina a finales del s. V a. C. y, por tanto, las obras de los trágicos están inmersas en él, lo que hace que los límites establecidos por los estudiosos de los testimonios arcaicos sean más difusos en ellas.

Muy atrayente resulta emprender este estudio centrado en la concepción del alma exclusivamente desde el punto de vista escatológico en las obras de los tres grandes trágicos, porque la tragedia es un género en el que la muerte está siempre presente como elemento importante de muy diversas maneras: desde ser motor de la acción, pasando por estar presente como una amenaza, hasta ser el desenlace esperado, y afecta a todo tipo de personajes. Podría decirse que es una constante en este género literario y creo que puede ser interesante observar las ideas que estos autores reflejaron en sus tragedias sobre lo que le sucede al ser humano tras la muerte. Ideas que, en principio, serían conocidas por su público y, en muchas ocasiones, compartidas por todo o parte de él.

## II. INTRODUCCIÓN: BREVE VISIÓN DE LA CONCEPCIÓN ESCATOLÓGICA DEL ALMA EN ÉPOCA ARCAICA. HOMERO Y PÍNDARO<sup>7</sup>

La idea del alma, en muchos casos, está ligada a la idea que se tiene de la muerte y lo que se cree que sucede o hay tras ella. La concepción del alma más tradicional y extendida en el mundo griego en relación con la escatología se correspondería, en su base, con lo que sobre ella podemos encontrar ya en la *Iliada* y la *Odisea*, aunque se habría ido enriqueciendo con otros elementos, a veces propios del acervo más popular. A grandes rasgos, el alma sería entendida como una parte fundamental del ser humano que se separa del cuerpo cuando se produce el fallecimiento: el cuerpo se convierte en ceniza y polvo y una de las partes del alma, la *ψυχή*, se dirige, o es conducida por alguna divinidad, al mundo subterráneo. Allí los dioses infernales las mantienen custodiadas a todas sin posibilidad de volver a este mundo<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> Tomemos como ejemplo algunos pasajes homéricos por ser los más antiguos: junto a *αἰὼν* aparece en Hom., *Il.* XVI 453 y *Od.* IX 523; junto a *μένοσ* en Hom., *Il.* V 296, VIII 123 y 315; junto a *θυμός* en Hom., *Il.* XI 334, *Od.* XXI 154 y 171. En el teatro griego también encontramos combinaciones similares, véase p.ej., con *φρήν* en E. *Alc.* 108 y Ar. *Pax* 1068.

<sup>7</sup> Sobre las concepciones escatológicas en Homero y en Píndaro existe una amplia bibliografía. En esta introducción simplemente pretendemos dar unas pinceladas que ofrezcan una serie de antecedentes a la cuestión del alma en los trágicos. Para visiones detalladas sobre la escatología homérica cf., p. ej., Griffin (1980), Gazis (2018) con bibliografía anterior, y sobre la pindárica cf., p. ej., Lloyd-Jones (1985), Cannata Fera (1978 y 1990), Santamaría Álvarez (2000) con bibliografía anterior, Ciampa (2021).

<sup>8</sup> Existen algunos casos muy excepcionales en los que un fallecido consigue volver a este mundo tal y como era en vida, pero suele ser un estado pasajero que solo dura unas pocas horas (p. ej., Protesilao, cf. Apollod., *Epit.* III 30 y Ou., *Ep.* 13). No se debe confundir con las apariciones de ciertas almas que se presentan momentáneamente en este mundo ante sus seres queridos como sombras o imágenes no corpóreas (es frecuente, además, que lo hagan en sueños) para reclamar por algún agravio; general-

El alma, al quedar separada del cuerpo, ya no constituye la esencia del ser humano y pasa a ser una especie de sombra o espectro desdibujado de lo que fue en vida, un reflejo o simulacro que se asemeja a la persona, pero que carece de razonamiento y sentimientos. Así describe Aquiles muy gráficamente en la *Iliada* el alma de Patroclo que se le ha aparecido en sueños reclamando las honras debidas:

ὦ πόποι ἦ ῥά τίς ἐστι καὶ εἰν Αἴδαο δόμοισι  
 ψυχὴ καὶ εἶδωλον, ἀτὰρ φρένες οὐκ ἐνὶ πάμπαν·  
 παννυχίη γάρ μοι Πατροκλῆος δειλοῖο  
 ψυχὴ ἐφειστήκει γοόωσά τε μυρομένη τε,  
 ... , ἔϊκτο δὲ θέσκελον αὐτῷ<sup>9</sup>.

¡Ay, ay! ¡Entonces, incluso en los palacios del Hades, sí que es alguien el alma y el reflejo, pero no hay en ellos inteligencia en absoluto! Pues durante la noche el alma del desdichado Patroclo se me apareció gimiendo y llorando ... asombrosamente semejante era a él (Hom., *Il.* XXIII 103-107)<sup>10</sup>.

Habla de ψυχὴ y εἶδωλον como sinónimos<sup>11</sup>, y de la falta de φρένες de la aparición, es decir, de su carencia de cualquier actividad intelectual o emocional. Y recalca que este espectro de Patroclo era muy semejante a él en vida, lo que implica que no era él por completo, sino una especie de reflejo o imagen (εἶδωλον) fiel, pero falta de sus cualidades: al morir ha perdido lo que, como hemos señalado más arriba, Bremmer llama las «almas corpóreas», entre ellas la φρήν. Persiste únicamente la ψυχὴ que viajará al Hades para permanecer custodiada en cuanto el fallecido reciba sepultura.

En la *Odisea* también aparecen referencias al estado en que las almas de los muertos se encuentran en el Hades:

‘... χρὴ ... ἰκέσθαι  
 εἰς Αἴδαο δόμους καὶ ἐπαινῆς Περσεφονείης  
 ψυχῇ χρησομένους Θηβαίου Τειρεσίου,  
 μάντιος ἁλαιοῦ, τοῦ τε φρένες ἔμπεδοί εἰσι·  
 τῷ καὶ τεθνηῶτι νόον πόρε Περσεφόνηια  
 οἶω πεπνῶσθαι· τοὶ δὲ σκιάι ἄϊσσουσιν.’

Es necesario ... que lleguéis a los palacios de Hades y de la terrible Perséfone para consultar sus vaticinios al alma del tebano Tiresias, adivino ciego, cuya mente se en-

---

mente solicitan que se dé a su cuerpo la sepultura debida y que se cumplan los ritos funerarios, que por diversas circunstancias no ha sido posible llevar a cabo en su honor. Solo así consiguen descansar para siempre en el Hades; es precisamente el hecho de que sus restos corpóreos no hayan recibido sepultura lo que les permite interactuar todavía con el mundo de los vivos, pues son almas que aún no han viajado al Hades. Cuando, tras su funeral, sean transportadas al mundo de los muertos, ya no podrán regresar ni tener contacto con los vivos. P. ej., este es el caso del alma de Patroclo en Hom., *Il.* XXIII 69-79. Al respecto, cf. Johnston (1999).

<sup>9</sup> Para los textos homéricos citados hemos seguido la edición de Monro y Allen (1912).

<sup>10</sup> Las traducciones de todos los textos recogidos en el artículo son propias.

<sup>11</sup> Véase Hom., *Il.* XXIII 72 y *Od.* XXIV 14, donde también aparecen juntos los términos ψυχὴ y εἶδωλον para referirse a los difuntos.

cuentra firme. A él solo, tras morir, Perséfone le otorgó que su inteligencia permanezca viva; los otros son sombras que se mueven (Hom., *Od.* X 490-495).

Se menciona a Tiresias como una excepción porque, tras la muerte, como un don otorgado por Perséfone, ha conservado sus φρένες inmutables<sup>12</sup>. Sin embargo, vemos que, aun así, el alma de Tiresias tiene que beber de la sangre de las reses ofrecida por Odiseo (Hom., *Od.* XI 98) para poder interactuar correctamente con él y dar sus vaticinios. Tiresias, por tanto, estaría en una especie de estado intermedio, pues no es una sombra vana como el resto de fallecidos, dado que conserva su intelecto, pero le falta la energía vital para reactivarlo que solo puede adquirir a través de la sangre sacrificial<sup>13</sup>.

El resto de almas de los muertos se dice que son sombras, σκιάί, otra forma, como εἶδωλα<sup>14</sup>, de describir el estado en que se encuentran las almas en el Más Allá: una imagen fiel de lo que se fue en vida, pero falta de sus procesos psíquicos y emocionales, convertida en una sombra desvaída. Por esto una de las fórmulas que se repite después en varias ocasiones para referirse a los muertos es ἀμενηνὰ κάρηνα ‘cabezas inconsistentes’<sup>15</sup>.

No se cree en una verdadera consciencia ni en una auténtica existencia en el Hades. Las almas de los hombres corrientes, en esta concepción más tradicional, aunque permanecen custodiadas en el Hades durante tiempo indefinido, no son vistas como inmortales, entendiendo esto como una cualidad propia exclusivamente de los dioses.

La muerte, por tanto, según esta imagen, no implica nada bueno o, al menos, mejor que esta vida, ni una inmortalidad atractiva, comparable a la de los dioses<sup>16</sup>. Y cuando la muerte es entendida como un bien, lo es de manera relativa, no porque se espere acceder a una existencia mejor tras ella, sino porque es la única manera de liberarse de

<sup>12</sup> El adjetivo con que se califican las φρένες de Tiresias es ἔμπεδοι, que implica la idea de estabilidad o inmutabilidad y, en un plano más físico, de un elemento que está bien asentado, firmemente fijado al suelo, cf. DGE s. u. Quizá el uso de este calificativo podría sugerir la idea de que las φρένες de Tiresias aún están bien fijadas a su ψυχή: Perséfone le ha permitido que en su caso no se produzca al morir la separación habitual entre los elementos más corpóreos del alma (los que entrañan los procesos mentales y emocionales) y el alma libre o ψυχή.

<sup>13</sup> Sobre el efecto de la sangre sacrificial en las almas de los muertos, cf. Johnston (1999, pp. 7ss.).

<sup>14</sup> Además de en los pasajes de *Iliada* y *Odisea* que recogemos arriba, se denominan εἶδωλα a los muertos en Hom., *Od.* XI 83, 213, 476, 602, XX 355 y XXIV 14.

<sup>15</sup> Hom., *Od.* X 521, 536, XI 29, 49. Destacable es la expresión de *Od.* XI 475-476, νεκροὶ ἄφρα δέες ..., βροτῶν εἶδωλα καμόντων («los muertos faltos de razonamiento..., imágenes de mortales desgastados»), donde se aúnan las ideas tanto de que los muertos son una imagen de lo que fueron en vida, como de su inconsistencia, su falta de fuerza vital y de cualquier tipo de pensamiento o sentimiento.

<sup>16</sup> La muerte es vista como una desgracia incluso para los héroes, como indican las palabras de Aquiles en Hom., *Od.* XI 488-491. Sin embargo, existe también una extendida concepción que une la muerte heroica con una especie de inmortalidad a través del κλέος: las acciones gloriosas, aunque lleven a la muerte, conducen a una pseudoinmortalidad, al quedar consagradas a través de aquella. El recuerdo y honra entre los vivos de una muerte gloriosa es defendido, en ocasiones, como el mejor destino posible tras la muerte, pues esta garantizaría, en cierta medida, la continuación de la existencia. Queda atenuado así el mal que supone la muerte gracias a la gloria entre los vivos. Véase, p. ej., Hom., *Il.* VII 87-92, XII 322-28, XVIII 114-121, XXII 304-305. Sobre el tema, cf. Valgiglio (1966, pp. 11-15), Nagy (1979), Mares (2016).

las fuertes desdichas de esta vida, recurriendo a veces incluso al suicidio<sup>17</sup>. Esta idea va unida a una visión muy pesimista de la vida y se trata de un tema frecuente en la literatura griega, particularmente en la tragedia, sobre todo, debido a su temática<sup>18</sup>.

Sin embargo, a causa de una mayor inquietud y angustia ante la idea de la muerte<sup>19</sup>, surgieron paralelamente creencias que ofrecían una visión más esperanzadora: la idea de inmortalidad del alma, de su transmigración, y también una concepción de la muerte como el paso a una existencia mejor que la que tenemos en esta vida. Filósofos presocráticos como Empédocles<sup>20</sup> o los pitagóricos<sup>21</sup> expresaron ya con distintos matices estas ideas escatológicas más esperanzadoras y diferentes a la tradicional homérica. Pero me gustaría resaltar aquí las creencias órficas que, a cambio de cumplir ciertos rituales y condiciones, prometían el acceso a una existencia mejor tras la muerte que implicaba una verdadera inmortalidad del alma, no una pseudoexistencia<sup>22</sup>. El alma, cuya procedencia es considerada divina, en lugar de degradarse y convertirse en una sombra inconsistente, se libera de la carga corporal al producirse la muerte y, tras ser purificada, accede a la verdadera existencia semejante a la que tendrían los dioses. Pero esto solo es alcanzable para aquellos que cumplan los rituales y preceptos debidos, el resto volverá a reencarnarse una y otra vez permaneciendo su alma atrapada en ese ciclo sin poder acceder a la verdadera vida. Ofrecen, por tanto, una visión optimista de la muerte, pero a ella va unida una muy pesimista de la vida, entendida como un castigo o, incluso, como la muerte verdadera para el alma. Estas creencias, de las que pueden encontrarse ya rastros en el s. VI-V a. C.<sup>23</sup>, tuvieron gran influencia en ciertas concepciones filosóficas,

<sup>17</sup> Sobre el suicidio en la tragedia griega cf., p. ej., Katsouris (1976), Garrison (1989 y 1995), Fernández Garrido (2006).

<sup>18</sup> Hom., *Il.* IV 182, VI 464-65, VIII 150, XVIII 34, XXIV 525-526, *Od.* X 51, Thgn. 181-182, Anacr. 29 Gent. (66a Page), Hdt. I 31.3, VII 46.3, cf. Valgiglio (1966, pp. 39-44). Algunos estudios generales sobre diversos aspectos de la muerte en la literatura griega, p. ej., cf. Gazis-Hooper (2021) y en tragedia en concreto Pathmanathan (1965), Man (2020), que trata el tema en la tragedia desde un punto de vista más relacionado con la antropología y el psicoanálisis. Se centran particularmente en el tema en Eurípides, p. ej., Valgilio (1966) y Esteban Santos (2004).

<sup>19</sup> Un ejemplo muy ilustrativo de esta angustia lo encontramos en Anacr. 44 D Gentili. En tragedia podemos destacar, p. ej., E., *IA* 1250-1252 y *Tr*: 632-633.

<sup>20</sup> A grandes rasgos, Empédocles propuso una doctrina soteriológica según la cual el demon, que podría identificarse con el alma, debe ir reencarnándose una y otra vez hasta conseguir la purificación. Una vez conseguido esto, el demon llegaría a reunirse con los dioses y a alcanzar la felicidad eterna. Sin embargo, es problemático aceptar sin más esta identificación sobre la que hay gran controversia. Sobre este tema cf., p. ej., Trépanier (2004 y 2017), Kleczkowska (2017), Picot (2022), Flores Rivas (2023, pp. 257-278), Ferella (2024).

<sup>21</sup> De una manera muy general las doctrinas pitagóricas proponían la inmortalidad del alma y que, con la muerte del cuerpo, esta va transmigrando de uno a otro en un eterno ciclo de reencarnaciones. Pero este ciclo no tendría una finalidad soteriológica con la consecución de la expiación de algún tipo de falta (como sí ocurre en el orfismo). En el pitagorismo el ciclo de reencarnaciones es entendido como un proceso natural e inherente a la configuración del mundo, que es cíclico en sí mismo. No se buscaría, por tanto, una posible salida de ese ciclo de transmigraciones ni se entendería esta como una salvación. Para más detalle sobre el tema, cf., p. ej., Alesse (2000), Cornelli (2013), Bernabé (2013 y 2016), Betegh (2014), Flores Rivas (2023, pp. 209-241) con abundante bibliografía.

<sup>22</sup> Para un completísimo estudio sobre el orfismo, cf. Bernabé y Casadesús (2008) con abundante bibliografía.

<sup>23</sup> Los primeros poemas órficos se remontan a, al menos, finales del s. VI a. C., cf. Bernabé (2008, pp. 227-231).

pero también pueden encontrarse reflejos de ellas en la tragedia griega, particularmente en Eurípides<sup>24</sup>.

Píndaro es uno de los primeros poetas en los que pueden rastrearse ideas escatológicas diferentes a las homéricas, es decir, distintas de las que podríamos considerar como las más tradicionales y extendidas. Aunque por norma general Píndaro sigue la concepción homérica del Más Allá como un destino desolador para las almas<sup>25</sup>, en algunos pasajes pueden encontrarse ecos que encajarían con la concepción del alma y la escatología órfica<sup>26</sup>. Podemos destacar el fragmento 131b Maehl.<sup>27</sup>:

σῶμα μὲν πάντων ἔπεται θανάτῳ περισθενεῖ,  
ζῶν δ' ἔτι λείπεται αἰῶνος εἶδω-  
λον· τὸ γάρ ἐστι μόνον  
ἐκ θεῶν· εὖδει δὲ πρᾶσσόντων μελέων, ἅτᾳρ εὖ-  
δόντεσσιν ἐν πολλοῖς ὀνειροῖς  
δείκνυσι τερπνῶν ἐφέρποισαν χαλεπῶν τε κρίσιν.

El cuerpo de todos sigue a la muerte que todo lo puede, pero aún queda viva una imagen de la existencia, pues solo esa procede de los dioses: duerme cuando los miembros están activos, pero a los que duermen en muchos sueños les muestra la futura decisión de placeres y dificultades (Pi., *Fr.* 131b Maehl.).

Para referirse al alma tras la muerte usa el término εἶδωλον, como hemos visto que hace Homero, pero la idea que estos versos pindáricos sugieren es totalmente contraria a la homérica: Píndaro afirma que el alma es de procedencia divina y que está como adormecida mientras el cuerpo está vivo. Esto implica que, tras la muerte del cuerpo, el alma despertará y alcanzará su máximo potencial. Mientras en Homero el alma tras la muerte queda reducida a una mera imagen o sombra insustancial de lo que se fue en vida, en estos versos pindáricos es todo lo contrario, el alma permanece viva tras la muerte y ya no se ve sometida por el cuerpo. Incluso señala que cuando el cuerpo duerme, a veces, deja de impedir al alma y esta ofrece destellos de su potencial con sueños proféticos.

Tras haber establecido como base esta pequeña panorámica de las creencias escatológicas sobre el alma en época anterior a los tres grandes trágicos, a continuación, intentaré ofrecer un estudio general sobre el tema del alma y la muerte en estos tres autores<sup>28</sup>.

<sup>24</sup> Cf. Macías Otero (2008a y 2008b).

<sup>25</sup> P. ej., Pi., *O.* X 91-94.

<sup>26</sup> Sobre Píndaro y el orfismo, cf. Santamaría Álvarez (2008) con abundante bibliografía.

<sup>27</sup> En otro fragmento pindárico, 133 Maehl., parece haber referencias a la expiación de una antigua culpa, que arrastra el ser humano y que debe ser perdonada por Perséfone, y a un ciclo de reencarnaciones. Estas ideas encajarían con el mito órfico de los titanes y con las concepciones escatológicas salvíficas que implican estas creencias.

<sup>28</sup> El concepto del alma en general en tragedia lo tratan tangencialmente algunos estudios como, p. ej., Webster (1957) y Solmsen (1984).

### III. LA EXISTENCIA TRAS LA MUERTE: CONCEPCIONES ESCATOLÓGICAS DEL ALMA EN LA TRAGEDIA<sup>29</sup>

#### 1. *Una pseudoexistencia tras la muerte: los muertos son sombras inanes, débiles imágenes de lo que fueron en vida*

Como es de esperar, la visión sobre el alma tras la muerte más extendida entre los trágicos es la que podemos llamar tradicional, la pseudoexistencia que aparece ya en Homero. Así, Esquilo en *Coéforos* (vv. 517-518) hace decir a Orestes frente a la tumba de su padre que los muertos ya no piensan. Para ello usa el verbo φρονέω, negándolo, lo que evoca directamente a la expresión homérica φρένες οὐκ ἔνι πάμπαν, que hemos recogido más arriba<sup>30</sup>:

θανόντι δ' οὐ φρονοῦντι δειλαία χάρις  
ἐπέμπετ'.

A un muerto que ya no piensa funesto don estábamos enviando (A., *Ch.* 517-518).

Por otro lado, en el Fr. 154a.10 Radt, también Esquilo, como Homero (*Od.* X 495), llama sombras a los muertos. Aunque está bastante deteriorado, parece que el fragmento cuenta cómo Níobe lamenta la muerte de sus hijos y, al hilo de ello, se hace esa afirmación más general:

βροτὸς<sup>31</sup> κακωθείς οὐδὲν ἄλλ' εἰ μὴ σκιά.

Un mortal que ha sido destruido no es nada sino una sombra (A., *Fr.* 154a 10).

Por su parte Sófocles en *Electra* hace que la protagonista, creyendo que su hermano está muerto, exclame que lo único que ha quedado de él es ceniza y sombra:

... Ἀλλὰ ταῦθ' ὁ δυστυχῆς  
δαίμων ὁ σὸς τε κἀμὸς ἐξαφείλετο,  
ὅς σ' ὥδέ μοι προὔπεμψεν, ἀντὶ φιλότης  
μορφῆς σποδὸν τε καὶ σκιὰν ἀνωφελῇ.

Pero el desafortunado demon tuyo y mío nos ha arrebatado estas cosas, el cual te ha enviado ante mí así, en lugar de tu muy adorada forma, ceniza y sombra vana (S., *El.* 1156-1159).

Con la expresión «muy adorada forma» (φιλότης μορφῆς) se refiere a Orestes cuando está vivo, mientras que para referirse a él cuando (supuestamente) ha fallecido

<sup>29</sup> De los textos trágicos citados hemos seguido las siguientes ediciones, salvo que se indique lo contrario: para las obras completas de Esquilo, la edición de Murray (1955); para las de Sófocles, la de Dain y Mazon (1989-1990); para los fragmentos de ambos, la edición de Radt (1985 y 1977 respectivamente); para las obras completas de Eurípides seguimos la edición de Diggle (1981-1994) y para sus fragmentos, la de Kannicht (2004).

<sup>30</sup> Hom., *Il.* XXIII 104.

<sup>31</sup> βροτὸς es conjetura de Körte, seguida por Maas y Fraenkel, vid. ap. crít. de Radt para más información.



usa dos términos: «ceniza y sombra» (σποδόν τε καὶ σκιάν). La ceniza es la parte que corresponde al cuerpo tras morir y ser incinerado, y la sombra sería la manera en que el alma pervive tras la muerte separada del cuerpo<sup>32</sup>. Esta es calificada con el adjetivo ἀνωφελής ‘vana’, incidiendo en su inutilidad porque carece ya de toda facultad humana.

Y siguiendo con esta misma concepción de los muertos como pálidos reflejos o imágenes de lo que fueron en vida, también los trágicos los llaman εἰδωλα ‘imágenes’, como ya hizo Homero: Esquilo sube a escena en Persas a la imagen o εἰδωλον de Darío, que ha sido atraída temporalmente al mundo de los vivos con un ritual. De la misma manera hace en Euménides con la imagen de Clitemnestra, que aparece momentáneamente en el mundo de los vivos, aunque esta no ha sido invocada, sino que se mueve por la sed de venganza. Por su parte, Eurípides en Hécuba también incluye como uno de sus personajes la imagen de Polidoro muerto, que se aparece para reclamar un sepulcro.

Sin embargo, Sófocles, atendiendo a una visión pesimista de la vida, aplica los términos εἰδωλα y σκιάι ya no a los fallecidos, sino a los propios vivos, por estar abocados a la inexorable muerte y por llevar una vida irremediabilmente llena de penurias. Compara así el vivir con una situación cercana a lo que la visión tradicional y homérica ve como la muerte<sup>33</sup>:

Ὅρῳ γὰρ ἡμᾶς οὐδὲν ὄντας ἄλλο πλὴν  
εἰδῶλ', ὅσοι περ ζῶμεν, ἢ κούφην σκιάν.

Pues veo que nosotros, los que precisamente estamos vivos, no somos nada excepto imágenes o sombra vana (S., *Ai.* 125-126).

Eurípides también se hace eco de esta imagen tan pesimista de la vida, aunque de manera menos intensa:

τὰ θνητὰ δ' οὐ νῦν πρῶτον ἡγοῦμαι σκιάν

A los seres mortales no ahora por primera vez los considero una sombra (E., *Med.* 1224).

Este motivo lo podemos encontrar ya en Píndaro (P. VIII 95-96), que insiste en el carácter efímero del ser humano y define su existencia como «el sueño de una sombra» (σκιᾶς ὄναρ ἄνθρωπος): la vida en este mundo no es más que un corto momento, un sueño, que pronto se desvanece y deja paso a las sombras. En este estado permanecerá el ser humano por tiempo indefinido tras producirse la muerte. Esta visión considera al ser humano como una sombra inconsistente de las que vagan por el Hades, que por un breve momento sueña, y su sueño es esta vida. Sin embargo, ese sueño es casi irreal por su brevedad. Píndaro ofrece una visión pesimista de la vida, pero Sófocles y Eurípides la acentúan aún más al considerar la propia vida como sombra e imagen y no como el breve sueño que la interrumpe. Además, Sófocles insiste más en esta percepción

<sup>32</sup> En la obra de Sófocles esta idea aparece también en el v. 1257 de *Áyax*.

<sup>33</sup> El *Fr.* 945 Radt de Sófocles transmite también una idea muy semejante.

pesimista al utilizar el adjetivo κοῦφος ‘vano’, ‘insustancial’, ‘vacío’ para calificar a la sombra o imagen que considera que somos en vida.

Por otro lado, es curioso observar cómo Esquilo en el Fr. 273a Radt, que pertenece a la tragedia *Psychagogoi*, utiliza el adjetivo ἄψυχοι substantivado (‘los sin alma’) para referirse a los muertos invocados en un ritual necromántico:

ἄγε νῦν, ὦ ξεῖν’, ἐπὶ ποιοφύτων  
 ἵστῳ σσηκῶν φοβεράς λίμνας  
 ὑπὸ τ’ αὐχένιον λαιμόν ἀμήσας  
 τοῦδε σφαγίου ποτὸν ἀψύχοις  
 αἷμα μεθίει  
 δονάκων εἰς βένθος ἀμαυρόν.

Vamos, extranjero, ahora párate en los herbosos perímetros de la aterradora laguna y, después de cercenar la garganta de esta víctima, como bebida para los sin alma derrama la sangre en la oscura profundidad de los cañaverales (A., *Fr.* 273a 1-6 Radt).

En este caso ψυχή haría referencia a la fuerza vital que anima al cuerpo y no al alma que queda como imagen o sombra en el Hades tras la muerte<sup>34</sup>. No es raro este sentido de ψυχή como ‘vida’ o ‘fuerza vital’, del que tenemos incluso algunos ejemplos en el propio Esquilo<sup>35</sup>, y en el que filósofos presocráticos, como Tales, profundizaron considerando la ψυχή como la base de la conciencia y del movimiento, el principio activo responsable de la vida. Así, en el fragmento esquiléo los espectros invocados son los ἄψυχοι, porque han perdido al morir, junto con el cuerpo, la fuerza que los anima y mantiene sus facultades. Contrasta con esta concepción otro ritual necromántico llevado a escena por Esquilo, el de la invocación de Darío. En él el coro invoca a la ψυχή del soberano para que vuelva al mundo de los vivos, por lo que este término denomina aquí lo que permanece del hombre tras su muerte:

ἀλλά, χθόνιοι δαίμονες ἀγνοί,  
 Γῆ τε καὶ Ἑρμῆ, βασιλεῦ τ’ ἐνέρων,  
 πέμψατ’ ἔνερθεν ψυχὴν ἐς φῶς·

Pero, oh sagradas divinidades subterráneas, Tierra y Hermes, rey de los que están bajo tierra, envidad desde abajo un alma hacia la luz<sup>36</sup> (A., *Pers.* 628-630).

<sup>34</sup> En el *Fr.* 229 Radt, que pertenece al drama satírico *Sísifo*, Esquilo dice de los muertos que no tienen ἰκμάς ‘energía’. El *Etimológico Gudiano*, que transmite el texto, considera ese término sinónimo de δύναμις ‘fuerza’ y de κῆρυς ‘vigor’ y lo relaciona con el hecho de que los muertos son ἄψυχοι. Bajo el lema de κῆρυς se transmite el fragmento 229 de Esquilo. Sin embargo, en general, toda la entrada presenta importantes problemas textuales.

<sup>35</sup> P. ej., A. *Eum.* 115, *Pers.* 841 y *Ag.* 965. El sentido de ψυχή como ‘vida’ es el primero que recoge *LSJ*, también dedica un apartado a su uso filosófico como ‘principio inmaterial del movimiento y la vida’. Cf. también Flores Rivas (2023, pp. 116-117), con bibliografía, que presenta una panorámica de este sentido de ψυχή.

<sup>36</sup> El v. 9 del *Fr.* 912 Kannicht de Eurípides contiene expresión muy parecida: πέμψον δ’ ἐς φῶς ψυχὰς ἐνέρων. Este fragmento ha sido interpretado por algunos estudiosos como un ritual necromántico, pero, en mi opinión, se trata de algo distinto: una recreación del trágico de lo que sería una plegaria para

Puede ser una casualidad, un testimonio de la polisemia de ψυχή no significativo, pero quizá podría implicar que en la mentalidad de Esquilo los muertos en general pierden su ψυχή, parte de su fuerza vital en la que residen las facultades y el pensamiento, convirtiéndose en reflejos, εἶδωλα. Sin embargo, unos pocos la conservan, o al menos parte de ella, como Darío, que habla y razona como si estuviera vivo (semejante sería el caso de Tiresias en Homero). Incluso hace que el propio Darío llegue a afirmar que ha ejercido su influencia sobre los dioses infernales para poder salir momentáneamente del Hades (A., Pers. 691-692), por lo que su estatus no es el normal entre los muertos. Darío es un privilegiado.

Siguiendo con esta idea de que los muertos pierden su ψυχή, en Sófocles, este término casi siempre hace referencia a la vida o la energía que mueve el cuerpo<sup>37</sup> y no tanto a lo que pueda pervivir de la persona tras la muerte, que en muchas ocasiones lo considera algo muy cercano a la nada. Así, para referirse a que alguien ha muerto o está a punto de hacerlo llega a utilizar el término ψυχή como sujeto de expresiones que signifiquen ‘estar muerto’:

Θάρσει· σὺ μὲν ζῆς, ἢ δ’ ἐμὴ ψυχὴ πάλαι  
τέθνηκεν, ὥστε τοῖς θανοῦσιν ὠφελεῖν.

Ten confianza. Tú estás viva, en cambio mi alma está muerta desde hace tiempo, por haber servido a los muertos (S., *Ant.* 559-560).

οἷς ἐγὼ οὐδὲ τὴν πατρὸς  
ψυχὴν ἄν οἶμαι ζῶσαν ἀντειπεῖν ἐμοί.

---

una revelación religiosa dentro del marco del orfismo. Sin embargo, el pasaje tiene importantes problemas textuales que han llevado a diferentes lecturas y, con ellas, distintas interpretaciones, centradas, sobre todo, en poder dilucidar a quién podría referirse el término ψυχή, pues dependiendo de la lectura que se ofrezca del texto puede aludir a los muertos o a los vivos. Para un estudio detallado y con bibliografía cf. Macías (2008a, pp. 363-367); para una propuesta de la identidad de esas almas cf. Macías (2007).

<sup>37</sup> Sófocles en una sola ocasión utiliza de manera clara un compuesto de la misma raíz que ψυχή, el verbo ψυχαγωγέω, para referirse a los espectros o sombras que quedan en el Hades como remanente del ser humano tras su muerte. Esto sucede en el *Fr.* 327a Radt: ἀλλ’ οἱ θανόντες ψυχαγωγοῦνται μόνοι, «solo las almas de los muertos son conducidas». Por otra parte, podría considerarse que también testimonio este sentido en el *Fr.* 523 Radt, que pertenece a la tragedia *Polixena*, donde la propia ψυχή de Aquiles dice que ha salido del Hades para reclamar un sacrificio. Sin embargo, la palabra ψυχή está solo en la denominación del personaje, que no parece ser original de Sófocles, sino añadida por las fuentes que transmiten el fragmento. Y, finalmente, en el v. 1127 de *Electra*, cuando a la protagonista se le hace entrega de unas cenizas, supuestamente de su hermano muerto, esta afirma que eso es lo único que le queda como recuerdo de la ψυχή de este. Esto puede interpretarse de distintas maneras: o bien la ψυχή es entendida como algo material o tan entrelazado con la materia que compone el cuerpo que, al quemarlo, las cenizas contienen restos de ambos, porque la ψυχή perece junto con él; o bien implica que ya no queda nada de la ψυχή de su hermano, porque al morir ha ido al Hades o al lugar donde vayan las almas, y las cenizas del cuerpo al que esa ψυχή daba vida es el único recuerdo palpable. La segunda interpretación estaría más de acuerdo con otro pasaje de esta misma obra, los vv. 1156-1159, que hemos recogido un poco más arriba, donde el cuerpo se convierte en ceniza y el alma se habría convertido en sombra vana. Sin embargo, este v. 1127 de *Electra* tampoco puede tomarse como un testimonio claro del término ψυχή en Sófocles para denominar lo que queda del ser humano en el Hades tras la muerte.

En estas cosas yo creo que ni siquiera el alma de mi padre, si hubiera estado viva, me habría contradicho (S., *OC* 998-999).

Incluso en el v. 1167 de *Antígona* se afirma que todo hombre que carezca de alegría en su vida es en realidad un ἔμψυχος νεκρός, es decir, un ‘muerto animado’, con energía que permite que se mueva.

... Τὰς γὰρ ἡδονὰς  
ὅταν προδῶσιν ἄνδρες, οὐ τίθημι' ἐγὼ  
ζῆν τοῦτον, ἀλλ' ἔμψυχον ἡγοῦμαι νεκρόν.  
Cuando a los placeres renuncian los hombres, yo no reconozco esto como vivir, sino que lo considero un muerto en vida (S., *Ant.* 1165-1167).

Eurípides, por su parte, también refleja en muchas ocasiones el significado de ψυχή como ‘vida’ o ‘fuerza vital’, que se pierde al morir<sup>38</sup>. Podemos destacar el siguiente pasaje:

τοῦτο γὰρ μόνον βροτοῖς  
οὐκ ἔστι τἀνάλωμ' ἀναλωθὲν λαβεῖν,  
ψυχὴν βροτείαν·  
Este es el único gasto que no les es posible recuperar a los mortales cuando se ha consumido, el alma humana (E., *Supp.* 776-778).

Vemos cómo el verbo ἀναλόω o ἀναλίσκω que significa ‘gastar’, ‘consumir’, incluso ‘perecer’ o ‘marchitarse’, se aplica al alma como si esta fuera una fuerza, una energía, que va desgastándose hasta que se produce la muerte. Si intentamos conciliar esta idea con la tradicional, podría considerarse que quizá, debido a ese desgaste, en el Hades no quedan más que simulacros de lo que se fue en vida.

## 2. El alma y el éter

Eurípides en los vv. 1543-1545 de *Fenicias* combina la idea de los muertos como sombras con el tópico eufemístico de considerar la muerte como un sueño eterno, tópico que también encontramos en los demás trágicos<sup>39</sup>. Pero, a diferencia de los otros dos, Eurípides incluye la idea de que el componente fundamental del alma o de la imagen (εἶδωλον) de un muerto es el éter<sup>40</sup>. Así, en *Fenicias*, hace que Edipo, a las puertas de la

<sup>38</sup> Cabe señalar que en *Alceste* la mayoría de veces que el término es mencionado podría traducirse como ‘vida’. Sin embargo, Eurípides hace que la propia Muerte suba a escena para intentar llevarse consigo al Hades el alma (ψυχή) de la protagonista (vv. 54 y 900), una especie de simulacro o sombra de lo que Alceste era en vida. Esto implica que, en ocasiones, los significados de ψυχή no son completamente exclusivos, sino que pueden entremezclarse sin problema.

<sup>39</sup> La muerte como un sueño eterno que nunca se acaba aparece en el v. 1451 del *Agamenón* de Esquilo. También se halla esta imagen en Sófocles en varias ocasiones (*El.* 509, *OC* 1578, *Ai.* 832, *Tr.* 1042) y en el propio Eurípides (*HF* 1061-1062).

<sup>40</sup> Sófocles (*Ai.* 1192-1196) menciona el éter, junto al Hades, como uno de los posibles destinos tras la muerte, pero no lo pone en relación con el alma de manera tan clara como hace Eurípides.

muerte, se compare con un «canoso espectro invisible de éter», donde αἰθέρος sería un genitivo de materia:

πολὶν αἰθέρος ἀφανές<sup>41</sup> εἶδωλον ἢ  
νέκυν ἔνερθεν ἢ  
πτανὸν ὄνειρον;

Una canosa efigie invisible de éter o un muerto de los de abajo o un sueño alado (E., *Ph.* 1543-1545).

El éter es considerado en filosofía como una de las sustancias primordiales. La idea de que el alma se compone de éter parece haber tenido su origen en la filosofía jonia, haber adquirido cierta popularidad y, o bien haber sido adoptada por pitagóricos y órficos, o bien haber sido atribuida a ellos por autores que compartían esa teoría para darle mayor prestigio<sup>42</sup>. Esta teoría se ha explicado relacionándola con el hecho de que el éter era considerado como un elemento divino: el alma, al ser un fragmento de este elemento que habría penetrado en un cuerpo para animarlo, sería la parte divina que compone el hombre, que, tras la muerte, volvería de nuevo al elemento del que vino<sup>43</sup>.

En otros pasajes, Eurípides dice de manera más explícita que el alma, al producirse la muerte, vuelve al éter de donde vino. Utiliza en estos casos, de manera bastante congruente, el término πνεῦμα para referirse al alma, denominación que está más relacionada con el hálito de vida, el aire y la respiración<sup>44</sup>. Y, además, en los vv. 532-537 de Suplicantes, añade que el cuerpo, que ha sido una morada temporal para el alma, al morir vuelve a la tierra, elemento del que está compuesto:

ἑάσατ' ἤδη γῆ καλυφθῆναι νεκρούς,  
ὅθεν δ' ἕκαστον ἐς τὸ φῶς ἀφίκετο  
ἐνταῦθ' ἀπελθεῖν, πνεῦμα μὲν πρὸς αἰθέρα,  
τὸ σῶμα δ' ἐς γῆν· οὐτι γὰρ κεκτῆμεθα  
ἡμέτερον αὐτὸ πλὴν ἐνοικῆσαι βίον,  
κάπειτα τὴν θρέψασαν αὐτὸ δεῖ λαβεῖν.

<sup>41</sup> Conservo la lectura que ofrecen los manuscritos y que mantienen algunos editores como Murray. Otros han hecho distintas propuestas para corregirla en un adjetivo: así, p. ej., Diggle ofrece αἰθεροφαῆς 'brillante como el éter', tomando como punto de partida la propuesta αἰθεροφανὲς de Weil.

<sup>42</sup> Al respecto cf. Bernabé (2016, pp. 20-21).

<sup>43</sup> Cf. Egli (2003, pp. 94-114).

<sup>44</sup> Quizá podría relacionarse también con la idea, que encontramos ya en Anaxímenes, de que el alma se compone de aire. Parece también posible que existiera una doctrina, atribuida por Aristóteles a órficos y pitagóricos (Arist., *de An.* 410b27 y 404a16-18), que indica que el alma es inhalada con el aire, pues en él se mantiene flotando. Para más detalle cf. Gagné (2007) y Bernabé (2016, p. 21). Quizá pueda conectarse con esto la tópica imagen que Eurípides transmite en los vv. 28-32 de *Hécuba*, donde el alma de un fallecido permanece en este mundo (motivada por alguna cuenta pendiente, en este caso, que se le dé la sepultura debida) flotando como si estuviera hecha de aire. Y también podría vincularse con la idea tradicional de que, tras la muerte, en determinados momentos las almas revolotean junto a los vivos. Así puede observarse, p. ej., en los vv. 674-676 del *Orestes* de Eurípides e incluso ya Homero compara las almas de los difuntos conducidas por Hermes con murciélagos que revolotean en una cueva (*Od.* XIV 1-10). Por otra parte, en la iconografía las almas suelen representarse como homúnculos alados, cf. Martín (2016).

Dejad ya que los muertos sean cubiertos por la tierra, y que cada cosa vuelva allí donde vino a la luz, el ánima al éter, y el cuerpo a la tierra. Pues no poseemos el nuestro nada más que para habitarlo durante la vida y, después, es necesario que la que lo sustentó se lo lleve (E., *Supp.* 532-537).

Una idea muy similar respecto al alma transmite el trágico también en el Fr. 971 Kannicht:

ὁ δ' ἄρτι θάλλων σάρκα διοπετῆς ὅπως  
ἀστὴρ ἀπέσβη, πνεῦμ' ἀφείς ἐς αἰθέρα.  
El que hasta ayer en sus carnes florecía, como una estrella caída del cielo se extinguió,  
dejando escapar su ánima al éter<sup>45</sup>.

Esta misma concepción la encontramos en algunas inscripciones funerarias, la más antigua de las cuales data del s. V a. C., por lo que parece que Eurípides estaría haciéndose eco de ciertas creencias que en su época habrían comenzado a estar en boga. O, quizá, nuestro trágico habría ayudado a difundir estas ideas entre el gran público y habrían quedado reflejadas en algunos epitafios<sup>46</sup>. La inscripción utiliza el término *ψυχή* en lugar de *πνεῦμα*:

αἰθὲρ μὲμ φσυχὰς ὑπεδέχσατο, σόμ[ατα δὲ χθόν]  
Que el éter reciba a las almas, y la tierra a los cuerpos (*IG* 1<sup>3</sup>.1179.6)<sup>47</sup>.

Muy interesantes son las palabras que pone Eurípides en boca de Teónoe en la tragedia Helena (vv. 1013-1016), donde elabora un poco más esta teoría, probablemente con influencias de Anaxágoras<sup>48</sup>, y añade el importante elemento de la inmortalidad. Con este tono mucho más filosófico vemos que no habla de *ψυχή* ni de *πνεῦμα* sino del *νοῦς*, y del *γνώμη* como la parte inmortal de este:

καὶ γὰρ τίσις τῶνδ' ἐστὶ τοῖς τε νεπτέροις  
καὶ τοῖς ἄνωθεν πᾶσιν ἀνθρώποις· ὁ νοῦς  
τῶν καθανόντων ζῆ μὲν οὔ, γνῶμην δ' ἔχει  
ἀθάνατον εἰς ἀθάνατον αἰθέρ' ἐμπεσών.

<sup>45</sup> En *Or.* 1086-1087 hay una expresión similar, aunque no se habla de que el *πνεῦμα* o la *ψυχή* vayan al éter, sino algo más corpóreo, la sangre (*αἷμα*). Cf. Mikalson (1991, pp. 114-121).

<sup>46</sup> Cf. González González (2014, p. 89).

<sup>47</sup> Para un análisis de esta inscripción en relación al éter y al alma cf. Mihai (2010) y González González (2014). Posteriores a esta inscripción, que es del s. V a. C., hay varias similares que cito a continuación para que pueda apreciarse cómo esta idea permanece durante siglos en el acervo popular: *CEG* 535 (IV a. C.), *GVI* 1759.2 (III a. C., reproducida en Cairon (2009, n° 20), *IG* 15(2).791 (Chipre III d. C.), *IG* 2(2).13446 (Atenas IV-V d. C.). Cf. Dillon y Garland (1994, pp. 374-375), Brun (2005) con bibliografía anterior, Obryk (2012).

<sup>48</sup> Sobre la relación y la influencia de Anaxágoras en Eurípides hay una amplia bibliografía. Remito aquí a los estudios de Parmentier (1892), Paduano (1968), Di Benedetto (1971, pp. 303-310), Lombardi (1987), Egli (2003, pp. 37-52), Miletto (2007).

Pues existe también la retribución por estas cosas tanto para los de abajo como para todos los hombres que están arriba. La mente de los fallecidos no está ya viva, pero tiene una capacidad de pensamiento inmortal al sumergirse en el inmortal éter (E., *Hel.* 1013-1016).

E incluso a través de un fragmento de su tragedia Crisipo nos ha llegado una reflexión probablemente relacionada con la anterior e influida también por Anaxágoras (B.17D.-K.): se afirma que todos somos inmortales en cierta medida, pues los elementos que nos componen, procedentes de la tierra y del éter, cuando morimos no perecen, sino que se separan, regresan a su origen, y después se vuelven a combinar para crear otra forma nueva<sup>49</sup>:

Γαῖα μέγιστη καὶ Διὸς Αἰθήρ,  
ὃ μὲν ἀνθρώπων καὶ θεῶν γενέτωρ,  
ἦ δ' ὕγροβόλους σταγόνας νοτίας  
παραδεξαμένη τίκτει θνητούς,  
τίκτει βοτάνην φύλά τε θηρῶν·  
ὅθεν οὐκ ἀδίκως  
μήτηρ πάντων νενόμισται.  
χωρεῖ δ' ὀπίσω  
τὰ μὲν ἐκ γαίας φύντ' εἰς γαῖαν,  
τὰ δ' ἀπ' αἰθερίου βλαστόντα γονῆς  
εἰς οὐράνιον πάλιν ἦλθε πόλον·  
θνήσκει δ' οὐδὲν τῶν γιγνομένων,  
διακρινόμενον δ' ἄλλο πρὸς ἄλλου  
μορφήν ἑτέραν ἀπέδειξεν.

Tierra inmensa y éter de Zeus, el uno progenitor de hombres y dioses, la otra, al absorber las húmedas gotas de lluvia, engendra a los mortales, engendra el pasto y las razas de fieras. Por ello no injustamente es considerada madre de todo. Las cosas que se generan de la tierra se dirigen de nuevo a la tierra y las que tienen su origen en el éter otra vez vuelven a la esfera celeste. Nada de lo que nace muere, sino que, separándose un elemento de otro, produce otra forma (E., *Fr.* 839 Kannicht).

No está hablando aquí Eurípides de una inmortalidad del alma per se, pero sí que postula que en realidad la materia que nos forma no perece, sino que se transforma. Es una inmortalidad no individual en la que el yo y la conciencia personal se pierde.

La relación del alma con el éter, de entre los tres trágicos, solo aparece en Eurípides, quien además la combina con teorías mucho más profundas y filosóficas sobre el origen del mundo. Es como si él estuviera más abierto en sus obras a introducir elementos algo

<sup>49</sup> Esta idea aparece expresada de manera semejante, aunque sin mencionar el éter, en un fragmento de Epicarmo (Fr. 213 K.-A.), cómico del s. V a. C. al que desde muy antiguo se relacionó con el pitagorismo: συνεκρίθη καὶ διεκρίθη κάπῃλθεν ὅθεν ἦλθεν πάλιν, / γὰ μὲν εἰς γᾶν, πνεῦμα δ' ἄνω· τί τῶνδε χαλεπόν; οὐδὲ ἔν («se combinó y se separó y fue de nuevo allí de donde vino / la tierra a la tierra y el ánima arriba. ¿Qué dificultad hay en esto? Ninguna»).

diferentes que desconectan ya de la idea homérica de la pseudoexistencia post mortem y que tienden hacia una visión más esperanzadora en la que, quizá, el alma, entendida como elemento divino, pervive y vuelve al éter donde se formó. No hay en estas teorías una salvación individual, como la defendida por concepciones como la órfica. Sin embargo, parece sugerir una especie de inmortalidad impersonal o colectiva en la que la parte fundamental de todos los seres humanos (el alma, el ánima o la γνώμη), tras la muerte, vuelve a formar parte de un todo universal divino (el éter) del que en origen procedería.

### 3. *Tras la muerte, la nada: Sófocles y Eurípides*

Quizá la idea más desesperanzadora respecto a la muerte, pues podría ser la que provoque una angustia existencial mayor, es la que lleva a pensar que tras ella no hay nada, que la existencia finaliza por completo y que el alma, si es que existe, desaparece con el cuerpo. En los textos de Sófocles y Eurípides hay ciertas alusiones y afirmaciones, aunque no demasiadas, que podrían interpretarse de dos maneras: bien como referencias a la pseudoexistencia homérica, aunque mucho más pesimistas al hacerla comparable a una nada, o bien como el reflejo de una sombra de duda sobre la existencia de cualquier tipo de pervivencia tras la muerte, ni siquiera la pseudoexistencia tradicional.

Entre las tragedias de Sófocles<sup>50</sup> es en *Electra* donde podemos encontrar más referencias en este sentido. Ya en la párodos, que se compone de un diálogo lírico entre la protagonista y el coro, esta lanza un sentido lamento por el asesinato de su padre, Agamenón, y clama venganza. El coro, que simpatiza con ella, sin embargo, le recomienda una actitud más calmada y que mantenga la confianza en los dioses. La párodos se cierra con *Electra* insistiendo en la necesidad de que su padre sea vengado haciendo pagar a los culpables. Y lo presenta ya no solo como una cuestión personal, sino como una necesidad para que la piedad pueda mantenerse entre los mortales, pues una injusticia semejante no puede quedar impune a ojos de los dioses:

Εἰ γὰρ ὁ μὲν θανὼν γᾶ τε καὶ οὐδὲν ὄν  
 κείσεται τάλας, οἱ δὲ μὴ πάλιν  
 δώσουσ' ἀντιφόνους δίκας,  
 ἔρροι τ' ἂν αἰδῶς ἀπάν-  
 των τ' εὐσέβεια θνατῶν.

Pues, si el que ha muerto, que es tierra y nada, va a yacer desdichado, y ellos a cambio no van a pagar el castigo debido como venganza, se extinguiría la reverencia y la piedad (hacia los dioses) de todos los mortales (S., *El.* 244-250).

En esa afirmación, *Electra* califica a los muertos como «tierra y nada». Insiste de nuevo en esa concepción dual del ser humano, en la que, previsiblemente, una parte corresponde a aquello en lo que el cuerpo se transforma tras morir y la otra, en lo que lo hace el alma. El cuerpo se transformaría en tierra; sin embargo, aquí Sófocles parece decir que el alma no será nada, desaparecerá. Consideraría la muerte como el fin total de la existencia o, al menos, da un paso más en la visión tradicional del Más Allá

<sup>50</sup> P. ej., en S., *Ph.* 1030, 1217, *Tr.* 1107, *Ant.* 1029, *Ai.* 1257.



considerándolo tan insignificante como la nada<sup>51</sup>. Así, siguiendo esta línea, hacia el final de la tragedia, cuando Electra cree que su hermano está muerto, Sófocles le hace decir que ella quiere morir también, y lo expresa de la siguiente manera:

Τοιγὰρ σὺ δέξαι μ' ἐς τὸ σὸν τόδε στέγος,  
τὴν μηδὲν εἰς τὸ μηδέν,  
Recíbeme a mí en esta casa tuya, a la que es nada en la nada (S., *El.* 1165-1166).

Así, Sófocles en estos pasajes pintaría un destino tras la muerte más terrible aún que el homérico, pues está muy cerca de considerar la desaparición total de la existencia. Mientras el trágico llega a afirmar que los muertos no son nada, en Homero, como ya hemos señalado antes, se dice que «sí que es alguien el alma y el reflejo, pero no hay en ellos inteligencia en absoluto» (*Il.* XXIII 103-104). Es un paso más el que da el trágico en la visión pesimista de la muerte.

Por su parte Eurípides también hace afirmar en varias ocasiones a sus personajes que la muerte es la nada<sup>52</sup>. Podemos destacar unas palabras de Hécuba en Troyanas, donde, a diferencia de Sófocles, el considerar la muerte una nada va aparejado con una exaltación de la vida:

οὐ ταῦτόν, ὦ παῖ, τῷ βλέπειν τὸ κατθανεῖν·  
τὸ μὲν γὰρ οὐδέν, τῷ δ' ἔνεισιν ἐλπίδες.  
No es lo mismo, oh hija, que ver (la luz) el estar muerto: esto es la nada, en lo otro hay esperanzas (E., *Tr.* 632-633).

Sin embargo, en un fragmento de Meleagro, Eurípides menciona la sombra en la que según Homero se transforma el alma al morir, pero matiza, recogiendo casi las mismas palabras que Sófocles, que la muerte supone la nada:

τοὺς ζῶντας εὖ δρᾶν· κατθανὼν δὲ πᾶς ἀνὴρ  
γῆ καὶ σκιά· τὸ μηδὲν εἰς οὐδὲν ῥέπει.  
Hacer el bien a los vivos. Una vez muerto, todo hombre es tierra y sombra. La nada se hunde en la nada (E., *Fr.* 532 Kannicht).

Estos pasajes ofrecen una concepción muy pesimista del alma, incluso peor que la homérica, y probablemente dejan entrever atisbos de nuevos planteamientos existenciales en los que la desesperanza y la incertidumbre ganan mayor protagonismo.

<sup>51</sup> Incluso en el v. 356 de esta misma obra, Sófocles hace que Electra llegue a poner en duda que las ofrendas hechas a los muertos les sirvan de algo.

<sup>52</sup> Cf., p. ej., E., *IT* 1058, *IA* 1251, *Hel.* 279, 1421.

#### 4. *La muerte como un bien absoluto: Vida tras la muerte. Inmortalidad del alma individual y destino especial post mortem*

Por lo general, los trágicos consideran la muerte o como una desgracia o como un bien relativo, al entenderla como la única forma de liberación de las desgracias de la vida. La angustia existencial que produce la creencia tradicional en esa pseudoexistencia en el Hades, como hemos visto en Sófocles y Eurípides, evoluciona hacia cierto vértigo ante la posibilidad de que tras la muerte no haya nada. Pero, como respuesta a esta angustia existencial podemos encontrar, en ocasiones, alusiones a una visión esperanzadora de la muerte como un bien absoluto, en la creencia de que supone el acceso a un destino individual mejor, la verdadera vida.

En Sófocles, dejando de lado la mención de Yaco en el coro de Antígona que puede tener implicaciones salvacionistas relacionadas con Eleusis<sup>53</sup>, únicamente nos ha llegado una pequeña alusión a este tipo de creencias en el Fr. 837 Radt. En este fragmento el trágico señala que solo los iniciados en los Misterios, muy probablemente los eleusinos, vivirán en el Hades cuando mueran, mientras que el resto padecerán sufrimientos:

ὥς τρισόλβιοι  
κεῖνοι βροτῶν, οἱ ταῦτα δερχθέντες τέλη  
μόλωσ' ἐς Ἅιδου· τοῖσδε γὰρ μόνοις ἐκεῖ  
ζῆν ἔστι, τοῖς δ' ἄλλοισι πάντ' ἔχειν κακά  
¡Tres veces venturosos aquellos de los mortales que tras haber visto estos misterios se dirijan al Hades! Pues a estos solos les es posible vivir allí, mientras que para los otros hay enormes desgracias (S., Fr. 837 Radt).

Por su parte, Eurípides en dos fragmentos muy semejantes entre sí, el Fr. 638 Kannicht (Poliido) y el Fr. 833 Kannicht (Frixo), expresa con diferentes palabras la misma idea<sup>54</sup>: el hecho de que lo que comúnmente se piensa que es la vida no sea sino la muerte, y de que lo que se cree que es la muerte sea la verdadera vida.

τίς δ' οἶδεν εἰ τὸ ζῆν μὲν ἔστι κατθανεῖν,  
τὸ κατθανεῖν δὲ ζῆν κάτω νομίζεται;  
¿Quién sabe si vivir es haber muerto, y haber muerto se considera vivir abajo? (E., Fr. 638 Kannicht).

τίς δ' οἶδεν εἰ ζῆν τοῦθ' ὃ κέκληται θανεῖν,  
τὸ ζῆν δὲ θνήσκειν ἐστί; ἥπλῃν ὅμως βροτῶν  
νοσοῦσιν οἱ βλέποντες, οἱ δ' ὀλωλότες  
οὐδὲν νοσοῦσιν οὐδὲ κέκτηνται κακά.

<sup>53</sup> Cf. Jiménez San Cristóbal (2013, pp. 276-282), con bibliografía anterior.

<sup>54</sup> Para un estudio más completo de ambos pasajes en relación al orfismo y al pensamiento platónico cf. Macías (2008a, pp. 270-296), con abundante bibliografía.

¿Quién sabe si vivir es eso que se llama haber muerto, y morir es vivir? Excepto que, sin embargo, los que de entre mortales ven la luz sufren, mientras que los muertos no sufren ni se atraen desgracias (E., *Fr.* 833 Kannicht).

El primer fragmento lo cita de forma parcial Platón (*Grg.* 492e-493c) y lo pone en relación con las ideas órficas sobre el alma, que el filósofo reelabora en consonancia con su pensamiento<sup>55</sup>. La inversión de los términos vida y muerte, que aparece en los fragmentos eurípedeos, está también atestiguada en las laminillas órficas de Pelina y en las de Olbia<sup>56</sup>. La muerte supone para los seguidores de Orfeo el verdadero nacimiento, el acceso a una forma de vida semejante a la de los dioses, tras la liberación de los vínculos corpóreos, como se indica en otras laminillas<sup>57</sup>.

Sin embargo, Eurípides expresa esas ideas sobre el alma y la muerte a través de una oración interrogativa, y no una aseveración, lo que indicaría que la postura del trágico (o del personaje al que hace pronunciar estos versos) implica cierto grado de duda sobre la veracidad de esas ideas. No es la postura de un creyente acérrimo. El trágico parece mostrar interés en este tipo de creencias que promulgan un destino mejor tras la muerte, pero su racionalidad le impide creer en ellas del todo, aunque se trasluce un deseo de poder hacerlo, pues esto solucionaría la angustia existencial que produce la expectativa de la nada o del tradicional destino inane tras la muerte.

Por último, cabe resaltar, muy brevemente, unos interesantes versos del final de la tragedia *Reso*, atribuida a Eurípides, donde tras la muerte del protagonista, su madre, una Musa, proclama que este accederá a un destino especial reservado para los amigos de Orfeo. Este destino consiste en la liberación de su alma (probablemente de la carga corporal y de la falta precedente cometida por los titanes) por parte de Perséfone y en el acceso a una vida semejante a la de los dioses. Aunque se han dado muchas interpretaciones a este pasaje, en mi opinión, como ya he argumentado en otro lugar, acumula una serie de detalles que apuntan a las ideas escatológicas órficas<sup>58</sup>.

{Mo.} οὐκ εἴσι γαίης ἐς μελάγχμιον πέδον·  
 τοσόνδε νύμφην τὴν ἔνερθ' αἰτήσομαι,  
 τῆς καρποποιοῦ παῖδα Δήμητρος θεᾶς,  
 ψυχὴν ἀνεῖναι τοῦδ'· ὀφειλέτης δέ μοι  
 τοὺς Ὀρφέως τιμῶσα φαίνεσθαι φίλους.  
 καὶ μοι μὲν ὥς θανόν τε κοῦ λεύσσω φάος  
 ἔσται τὸ λοιπόν· οὐ γὰρ ἐς ταῦτόν ποτε  
 ἔτ' εἴσιν οὐδὲ μητρὸς ὄψεται δέμας·  
 κρυπτὸς δ' ἐν ἄντροις τῆς ὑπαργύρου χθονὸς  
 ἀνθρωποδαίμων κείσεται βλέπων φάος,  
 Βάκχου προφήτης, ὅς γε Παγγαίου πέτρων

<sup>55</sup> Sobre el tema cf. Bernabé (2011).

<sup>56</sup> *Orph.*, *Fr.* 485-486.1-2 (laminillas de Pelina), 463 (Olbia).

<sup>57</sup> *Orph.*, *Fr.* 487.4, 488.8. Sobre las laminillas órficas cf. Bernabé y Jiménez San Cristóbal (2001 y 2008) con abundante bibliografía.

<sup>58</sup> Sobre la escatología de este pasaje y su relación con el orfismo cf. Macías (2014).

ᾠκησε, σεμνὸς τοῖσιν εἰδόσιν θεός.

No irá al negro subsuelo de la tierra: tanto suplicaré a la Ninfa subterránea, hija de la diosa Deméter, que hace nacer los frutos, para que libere su alma. Está obligada hacia mí a honrar a los amigos de Orfeo. Para mí, sin embargo, será en lo sucesivo como si hubiese muerto y no viese la luz, pues nunca más volverá aquí ni verá de nuevo a su madre, sino que oculto en los antros de la tierra rica en plata, al hacerse divino el que antes fue hombre, yacerá viendo la luz, del mismo modo que el profeta de Baco habitó el rocoso Pangeo, dios venerado por los que saben (los iniciados) ([E.], *Rh.* 962-973).

El hecho de que, tras morir, Reso no vaya «al negro subsuelo de la tierra», es decir, a las tinieblas del Hades, como el resto de mortales, sino que, «tras hacerse divino el que antes fue hombre (ἄνθρωποδαίμων), yacerá viendo la luz», juega con la idea de que estará muerto, pero vivirá, pues la luz suele implicar la idea de ‘vida’ opuesta a la oscuridad del Hades. Se daría, por tanto, también la inversión entre los términos ‘muerte’ y ‘vida’ presente en los otros dos fragmentos anteriores y que, como hemos visto, es una de las bases del orfismo.

#### IV. CONCLUSIONES

En la tragedia griega, evidentemente, por su propia naturaleza, hay una preocupación por la muerte y la condición del alma tras ella. En general, los tres trágicos reflejan la idea tradicional homérica de que aguarda un destino desesperanzador que implica una pseudo-existencia en el Hades, como sombras o espectros inertes, salvo excepciones temporales.

Esquilo parece ser el que más se apega a esta concepción más tradicional y, además, se ocupa también de la invocación de almas compartiendo bastantes similitudes con la Odisea. Sin embargo, en las obras de Esquilo, por su temática, uno de los motivos más importantes es la influencia que el alma de un muerto puede ejercer sobre los vivos por reclamar venganza o sepultura, cosa que no tiene tanta relevancia en Homero.

Sófocles, por su parte, desprende una visión más pesimista, pues, aunque considera las almas de los muertos también como sombras, en varias ocasiones equipara la muerte a la nada, al fin de la existencia sin más. Para él, más que para el resto de trágicos, la ψυχή es el hálito de vida que con la muerte se extingue. Y solamente en un fragmento (Fr. 837 Radt), que está bastante descontextualizado, menciona sin lugar a dudas la posibilidad de una verdadera existencia feliz post mortem, aunque reservada exclusivamente a los que cumplen los ritos místicos.

Por último, Eurípides presenta una mezcla de las distintas concepciones. La idea tradicional de los muertos como sombras está presente en sus obras y también hace subir a escena, como Esquilo, el espectro de algún fallecido que excepcionalmente ha conservado sus facultades. Pero, ante la angustia acuciante que estas perspectivas producen, Eurípides es quien incluye más referencias a concepciones distintas a las tradicionales. Estas diferentes concepciones proclaman una existencia mejor tras la muerte, bien a través de una visión más filosófica promulgando una salvación impersonal del alma o bien apuntando directamente al orfismo y al acceso individual a una forma de vida semejante a la de los dioses.

*Declaración de conflicto de intereses*

La autora de este artículo declara no tener conflictos de intereses financieros, profesionales o personales que pudieran haber influido de manera inapropiada en este trabajo.

*Declaración de contribución de autoría*

Sara Macías Otero: conceptualización, investigación, metodología, administración de proyecto, recursos, validación, supervisión, visualización, redacción-borrador original, redacción-revisión y edición.

## BIBLIOGRAFÍA

- Alesse, F. (2000) «La dottrina pitagorica della metempsychosi nel *De anima* di Aristotele», en Tortorelli, M., Marino, A. S. y Visconti, A. (eds.), *Tra Orfeo e Pitagora: origini e incontri di culture nell'antichità. Atti dei seminari napoletani 1996-1998*, Nápoles: Bibliopolis, pp. 397-412.
- Bernabé, A. (2008) «Atribución a Orfeo de una tradición poética», en Bernabé, A. y Casadesús, F. (eds.), pp. 227-237.
- Bernabé, A. (2011) *Platón y el orfismo: diálogos entre religión y filosofía*, Madrid: Abada Editores.
- Bernabé, A. (2013) «Orphics and Pythagoreans: The Greek Perspective», en Cornelli, G., McKirahan, R. y Macris, C. (eds.), *On Pythagoreanism*, Berlín: De Gruyter, pp. 117-152. <https://doi.org/10.1515/9783110318500.117>
- Bernabé, A. (2016) «Transfer of Afterlife Knowledge in Pythagorean Eschatology», en Renger, A. B. y Stravru, A. (eds.), *Pythagorean Knowledge from the Ancient to the Modern World: Askesis, Religion, Science*, Wiesbaden: Harrasowitz Verlag, pp. 17-30. <https://doi.org/10.2307/j.ctvc770xm.5>
- Bernabé, A. y Casadesús, F. (eds.) (2008) *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro*, Madrid: Akal.
- Bernabé, A. y Jiménez San Cristóbal, A. I. (2001) *Instrucciones para el Más Allá. Las laminillas órficas de oro*, Madrid: Ed. Clásicas.
- Bernabé, A. y Jiménez San Cristóbal, A. I. (2008) *Instructions to the Netherworld. The Orphic Gold Tablets*, Leiden – Boston: Brill. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004163713.i-379>
- Betegh, G. (2014) «Pythagoreans, Orphism and Greek Religion», en Huffman, C. (ed.), *A History of Pythagoreanism*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 149-166. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139028172.008>
- Bremmer, J. N. (2002) *El concepto del alma en la Antigua Grecia*, Madrid: Ediciones Siruela.
- Brun, P. (2005) *Impérialisme et démocratie à Athènes. Inscriptions de l'époque classique*, París: Armand Colin. <https://doi.org/10.3917/arco.brun.2005.01>
- Cairon, E. (2009) *Les épitaphes métriques hellénistiques du Péloponnèse à la Thessalie*. Hungarian Polis Studies 18, Budapest – Debrecen: University of Debrecen.
- Cannatà Fera, M. (1978) «L'aldilà nei frammenti di un *threnos* pindarico», en Livrea, E. y Privitera, G. A. (eds.), *Studi in onore di Anthos Ardinozzi I*, Roma: Ed. dell'Ateneo & Bizzarri, pp. 127-155.
- Cannatà Fera, M. (1990) *Pindarus. Threnorum fragmenta*, Roma: Ed. dell'Ateneo & Bizzarri.
- Caswell, C. P. (1990) *A Study of Thumos in Early Greek Epic*, Leiden: Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004329102>
- Ciampa, Ch. R. (2021) «Eschatological Visions in Pindar and Empedocles», en Marlow, H., Pollmann, K. y Van Noorden, H. (eds.), *Eschatology in antiquity: forms and functions*, Londres – Nueva York: Routledge, pp. 131-143. <https://doi.org/10.4324/9781315459486-9>
- Clarke, M. (1999) *Flesh and Spirit in the Songs of Homer: A Study of Words and Myths*, Oxford: Clarendon Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198152637.001.0001>

- Claus, D. B. (1981) *Toward the Soul: An Inquiry into the Meaning of ψυχή before Plato*, New Haven – Londres: Yale University Press.
- Cornelli, G., (2013) *In Search of Pythagoreanism*, Berlín: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110306507>
- Dain, A. y Mazon, A. (1989-1990) *Sophocle. Vols. I-III*, París: Les Belles Lettres.
- Di Benedetto, V. (1971) *Euripide: teatro e società*, Turín: Einaudi Ed.
- Diggle, J. (1981-1994) *Euripidis fabulae, vols. 1-3*, Oxford: Oxford University Press.
- Dillon, M. y Garland, L. (1994) *Ancient Greece. Social and Historical Documents from Archaic Times to the Death of Socrates*, Londres – Nueva York: Routledge.
- Egli, F. (2003) *Euripides im Kontext zeitgenössischer intellektueller Strömungen*, Leipzig: K. G. Saur. <https://doi.org/10.1515/9783110968200>
- Esteban Santos, A. (2004) «La muerte como idea central en Eurípides», en López Férez, J. A. (ed.), *La tragedia griega en sus textos*, Madrid: Ediciones Clásicas, pp. 221-255.
- Ferella, Ch. (2024) *Reconstructing Empedocles' Thought*, Cambridge – Nueva York: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781009392600>
- Fernández Garrido, M. R. (2006) «Forma y función del suicidio en la tragedia griega de época clásica», en Zambrano, P. L. (coord.), *Estudios sobre literatura y suicidio*, Sevilla: Alfar, pp. 43-76.
- Flores Rivas, M. (2023) *Anima animalis. El alma de los animales en la Grecia Arcaica*, Madrid: Abada Editores.
- Gagné, R. (2007) «Winds and Ancestors: The *Physika* of Orpheus», *Harvard Studies in Classical Philology* 103, pp. 1-23.
- Garrison, E. P. (1989) «Eurydice's Final Exit to Suicide in the Antigone», *The Classical World* 82, pp. 431-435. <https://doi.org/10.2307/4350449>
- Garrison, E. P. (1995) *Groaning Tears: Ethical and Dramatic Aspects of Suicide in Greek Tragedy*, Leiden: Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004329522>
- Gazis, G. A. (2018) *Homer and the Poetics of Hades*, Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198787266.001.0001>
- Gazis, G. A. y Hooper, A. (eds.) (2021) *Aspects of Death and the Afterlife in Greek Literature*, Liverpool: Liverpool University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1qp9gc9>
- Gill, C. (1996) *Personality in Greek Epic, Tragedy and Philosophy: The Self in Dialogue*, Nueva York: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198146766.001.0001>
- González González, M. (2014) «La epigrafía funeraria y la idea de alma en Grecia Antigua (CEG 482; SEG 38: 440)», *Cuadernos de Filología Clásica: Estudios Griegos e Indoeuropeos* 24, pp. 81-94. [https://doi.org/10.5209/rev\\_CFCEG.2014.v24.44722](https://doi.org/10.5209/rev_CFCEG.2014.v24.44722)
- Griffin, J. (1980) *Homer on Life and Death*, Oxford: Oxford University Press
- Jahn, T. (1987) *Zum Wortfeld 'Seele-Geist' in der Sprache Homers*, München: Beck.
- Jiménez San Cristóbal, A. I. (2013) «The Sophoclean Dionysos», en Bernabé, A., Herrero, M., Jiménez, A. I. y Martín, R. (eds.), *Redefining Dionysos*, Berlín – Boston: De Gruyter, pp. 272-300. <https://doi.org/10.1515/9783110301328.272>
- Johnston, S. I. (1999) *Restless Dead. Encounters Between the Living and the Dead in Ancient Greece*, Berkeley – Los Ángeles – Londres: University of California Press.
- Kannicht, R. (2004) *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, vols. 5.1 y 5.2, Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht. <https://doi.org/10.13109/9783666257551>
- Katsouris, A. (1976) «The Suicide Motif in Ancient Drama», *Dioniso* 47, pp. 5-36.
- Kleczkowska, K. (2017) «Reincarnation in Empedocles of Akragas», *Maska* 24, pp. 97-108.
- Lloyd-Jones, H. (1985) «Pindar and the Afterlife», en Bernardini, P. A. et al. (eds.), *Pindare, Entretiens sur l'Antiquité Classique* 31, Vandoeuvres – Ginebra: Fondation Hardt, pp. 245-279.
- Lombardi, T. (1987) «Influenze e defluenze dell'Atene periclea: Anassagora e Euripide», en CapiZZi, A. y Casertano, G. (eds.), *Forme del sapere nei Presocratici*, Roma: Ateneo, pp. 223-248.

- Long, A. (2015) *Greek Models of Mind and Self*, Cambridge, MA: Harvard University Press. <https://doi.org/10.4159/harvard.9780674735910>
- Macías Otero, S. M.<sup>a</sup> (2007) «Las ψυχὰς ἐνέρον del Fr. 912 Kannicht de Eurípides y la columna VI del *Papiro de Derveni*», *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios griegos e indoeuropeos* 17, pp. 145-161. <https://revistas.ucm.es/index.php/CFCG/article/view/CFC-G0707110145A/30932>
- Macías Otero, S. M.<sup>a</sup> (2008a) *Orfeo y el orfismo en Eurípides*, Tesis Doctoral, Universidad Complutense de Madrid. <https://hdl.handle.net/20.500.14352/48496>
- Macías Otero, S. M.<sup>a</sup> (2008b) «Orfeo y el orfismo en la tragedia griega», en Bernabé, A. y Casadesús, F. (eds.), *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*, vol. II, Madrid: Akal, pp. 1185-1216.
- Macías Otero, S. M.<sup>a</sup> (2014) «Reso 962ss. Un destino especial en el Más Allá», en Maestre, J. M. et al. (eds.), *Baetica Renascens*, vol. I, Cádiz – Málaga: Federación Andaluza de Estudios Clásicos, pp. 349-360.
- Man, S. C. (2020) *Instances of Death in Greek Tragedy*, Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.
- Mares, M. (2016) «Kleos, Nostos and Ponos in the Homeric Tradition», *The Classical Review* 67, pp. 64-71. <https://doi.org/10.31219/osf.io/frfph>
- Martin, B. (2016) «Cold Comfort: Winged ‘Psychai’ on Fifth-Century BC Greek Funerary Lekythoi», *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 59 (1), pp. 1-25. <https://doi.org/10.1111/j.2041-5370.2016.12015.x>
- Megino Rodríguez, C. (2002) *El pensamiento de Homero sobre la realidad psicológica en la Iliada: seis conceptos fundamentales*, thymos, phren, noos, etor, ker y kradie, Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.
- Mihai, A. (2010) «Soul’s Aithereal Abode According to the Poteidaia Epitaph and the Presocratic Philosophers», *Numen* 57, pp. 553-582. <https://doi.org/10.1163/156852710X514339>
- Mikalson, J. D. (1991) *Honor Thy Gods. Popular Religion in Greek Tragedy*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Miletti, L. (2007) «Eurípides Physiologos», en Campos Daroca, F. J., García González, F. J., López Cruces, J. L. y Romero Mariscal, L. P. (eds.), *Las personas de Eurípides*, Amsterdam: Hakkert, pp. 191-218.
- Monro, D. B. y Allen, T. W. (1912) *Homeri. Opera*, Oxford: Oxford University Press [reimpr. 1969-74].
- Murray, G. (1955) *Aeschyli septem quae supersunt tragoediae*, 2<sup>a</sup> ed., Oxford: Oxford University Press.
- Nagy, G. (1979) *The Best of the Achaeans. Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Obryk, M. (2012) *Unsterblichkeitsglaube in den griechischen Versinschriften*, Berlin – Boston: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110281965>
- Onians, R. B. (1951) *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate: New Interpretations of Greek, Roman and Kindred Evidence, also of some Basic Jewish and Christian Beliefs*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Paduano, G. (1968) *La formazione del mondo ideologico e poetico di Euripide*, Pisa: Nistri-Lischi.
- Parmentier, L. (1892) *Euripide et Anaxagore*, Bruselas: Académie royale des sciences, des lettres et des beaux-arts de Belgique. <https://doi.org/10.3406/marb.1892.2394>
- Pathmanathan, R. S. (1965) «Death in Greek Tragedy», *Greece & Rome* 12, pp. 2-14. <https://doi.org/10.1017/S0017383500014704>
- Pelliccia, H. (1995) *Mind, Body, and Speech in Homer and Pindar*, Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht. <https://doi.org/10.13109/9783666252075>
- Picot, J. C. (2022) *Empédocle. Sur le chemin des dieux*, Paris: Les Belles Lettres. <https://doi.org/10.14375/NP.9782251919782>

- Radt, S. (1977-1985) *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, vols. 3 y 4, Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Rohde, E. (1894) *Psyche: Seelencult und Unterblichkeitsglaube der Griechen*, Freiburg – Leipzig: Mohr (traducción española de 1995, *Psique: el culto de las almas y la creencia en la inmortalidad entre los griegos*, Málaga: Ágora).
- Santamaría Álvarez, M. A. (2000) *La escatología de la Olímpica segunda de Píndaro: tradición e innovación*, Trabajo de Grado, Universidad de Salamanca.
- Santamaría Álvarez, M. A. (2008) «Píndaro y el orfismo», en Bernabé, A. y Casadesús, F. (eds.), pp. 1161-1184.
- Sharples, R. (1983) «‘But why has my Spirit spoken with me thus?’: Homeric Decision-Making», *Greece & Rome* 30, pp. 1-7. <https://doi.org/10.1017/S0017383500026413>
- Snell, B. (1946) *Die Entdeckung des Geistes: Studien zur Entstehung des Europäischen Denken bei den Griechen*, Hamburgo: Verlag Classen.
- Solmsen, F. (1984) «Φρήν, καρδία, ψυχή in Greek tragedy», en Gerber, D. E. (ed.), *Greek Poetry and Philosophy: Studies in Honour of Leonard Woodbury*, California: Scholars Press, pp. 265-274.
- Sullivan, S. D. (1988) «A Multi-faceted Term: Ψυχή in Homer, the Homeric Hymns and Hesiod», *Studi Italiani di Filologia Classica* 6, pp. 151-180.
- Sullivan, S. D. (1995) *Psychological and Ethical Ideas: What Early Greeks Say*, Leiden – Nueva York: Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004329492>
- Trépanier, S. (2004) *Empedocles: An Interpretation*, Nueva York – Londres: Routledge.
- Trépanier, S. (2017) «From Hades to the Stars: Empedocles on the Cosmic Habitats of the Soul», *Classical Antiquity* 36 (1), pp. 130-182. <https://doi.org/10.1525/ca.2017.36.1.130>
- Valgiglio, E. (1966) *Il Tema de la morte in Euripide*, Turín: Biblioteca della Rivista di Studi Classici.
- Webster, T. B. L. (1957) «Some Psychological Terms in Greek Tragedy», *Journal of Hellenic Studies* 77, pp. 149-154. <https://doi.org/10.2307/628648>
- Williams, B. (1993) *Shame and Necessity*, Oxford: University of California Press. <https://doi.org/10.1525/9780520915282>