

Saberes e poderes no Mundo Antigo

Estudos ibero-latino-americanos

Volume I - Dos saberes

Fábio Cerqueira, Ana Teresa Gonçalves,
Edalaura Medeiros & José Luís Brandão
(Orgs.)

IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS
FEDERAL UNIVERSITY OF PELOTAS

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FEDERAL UNIVERSITY OF GOIÁS

VIDA DESPUÉS DE LA MUERTE Y JUICIO FINAL EN LUCIANO*

Francesca Mestre
Universidad de Barcelona- España

Luciano describe el mundo de los muertos en varias de sus obras. A pesar de que existe un acuerdo general en que tales descripciones del más allá son un pretexto para parodiar la tradición religiosa griega, y, desde un punto de vista literario, una oportunidad muy productiva para la intertextualidad, cabría discutir si este infra- o ultramundo tiene un significado por sí mismo en la obra de Luciano.

Mi propósito en el presente trabajo es explorar el marco y los personajes de las descripciones que hace Luciano del mundo del más allá, y presentar algunas conclusiones particularmente centradas en Radamantis como juez de los seres humanos. La moral de sus sentencias puede ser analizada tanto desde la perspectiva de los principios tradicionales greco-romanos, como desde aquellos correspondientes a los nuevos contextos religiosos del imperio romano.

A todos los hombres, pertenecientes a cualquier civilización, les preocupa lo que pueda suceder después de la muerte. Todas las culturas tienen historias sobre la muerte (EDMONDS, 2004, p.2); a lo largo de la historia, el género humano ha tratado de comprender la experiencia de la muerte. En la mitología griega es bastante complejo (LINCOLN, 1981, p.236-238): por una parte, en Hesíodo (*Op.* 169, cf. Pind. *O.* 2.70-77) presenta a Cronos, no un hombre sino un dios, reemplazando a su divino padre Urano como señor de la muerte; por otra parte, Homero (*Hom. Od.* 4.564) introduce a un mortal, Radamantis, gobernando los campos Elíseos, situados también en el reino de los muertos.

La tradición mítica griega, en lo que atañe al mundo de los muertos, hasta donde llega nuestro conocimiento, surge de esas primeras narraciones¹.

Las cómicas *mises en scène* de Luciano en el mundo de los muertos son, por supuesto, parte de esta tradición. Las circunstancias culturales de su tiempo, sin embargo, quedan muy lejos de aquellas antiguas: la evocación del mito, pues, seguramente depende en mayor medida de elaboraciones más recientes, a saber, desarrollos de ejercicios escolares convencionales acerca de temas míticos², por un lado, y el uso filosófico del mito, por otro, en especial el practicado a partir de

*Una primera versión de este trabajo fue presentada en el Internacional Symposium on Lucianus of Samosata, celebrado en la Adiyaman (Turquía) del 17 al 19 de octubre de 2008; posteriormente fue publicada en las *Actas* de dicho Simposio bajo el título "Afterlife and Judgement in Lucianus and in the early Christians", en M. Çevik (ed.), *Uluslararası Samsatli Lucianus Sempozyumu*, Adiyaman, 2009, p. 251-266.

Vida después de la muerte y juicio final en Luciano

la tradición platónica (Cf. Plat. *Gorg.* 523a-524a; *Phdr.* 127e-128a): ya sea proporcionando una versión racional del mito tal como fuera recibido, ya sea criticando la versión de los poetas³.

No obstante, parece que el tratamiento que da Luciano a los mitos de la vida del más allá adopta, a veces, un tono más serio que el de otros tratamientos del mito. No se trata únicamente de una parodia crítica de los antiguos dioses y de las ingenuas creencias religiosas; al contrario, es posible percibir ciertos pensamientos sobre el más allá más profundos. Tampoco se trata, sin duda, de un genuino programa filosófico; pero es obvio que Luciano muestra un interés auténtico por estos problemas tan humanos, tanto si la religión forma parte de ellos como si no. De hecho, Luciano se ocupa del tema del más allá en varias de sus obras: *Relatos verídicos*, *La Travesía o el tirano*, *Icaromenipo*, *Caronte*, *El aficionado a las mentiras*, *Menipo o la necromancia*, *Sobre el luto*, *Alejandro o el falso profeta*, *Diálogos de los muertos*, y la recurrencia es, sin duda alguna, significativa.

Caster, en el capítulo “L’au-delà et les mystères” (CASTER, 1937, p.275-306) de su libro *Lucien et la pensée religieuse de son temps*⁴, estableció una distinción entre las obras de esta lista: un grupo pertenecería a la descripción tradicional del Hades, relacionada con la mitología popular y con la diatriba menipea; y el otro, formado sólo por el relato de la isla de los bienaventurados en *Relatos Verídicos* (VH 2.4-34), estaría inspirado por un motivo novelesco de origen pitagórico⁵.

Para mí, en cambio, es más interesante establecer otra distinción: por un lado, la descripción del viaje en sí (*Caronte* y algunos de los *Diálogos de los Muertos* son los mejores ejemplos), y, por el otro, la organización legal del mundo subterráneo y de los juicios que allí tienen lugar (*Relatos Verídicos* y *El descenso hacia el Hades o el tirano*). Luciano enfoca los dos temas de maneras completamente distintas; el tratamiento de ambos delata una significativa diferencia en su implicación personal y en su crítica, así como en la aceptación de ciertas ideas que eran comunes en su entorno.

El relato del viaje, en general, está contado con humor, recayendo el énfasis en divertidas absurdidades, como el hecho de que la gente esté obligada a pagar (*El descenso hacia el Hades*, *Sobre el luto*), o la descripción de la burocracia llevada a cabo por el personal del cuerpo de funcionarios del infierno.

Los asuntos legales así como la manera de juzgarlos, sin embargo, y el incuestionable ejercicio de poder por parte de los jueces, son abordados en términos de justicia ética y social; estos tribunales se presentan como el único lugar donde se dispensa justicia de verdad, y delata implícitamente una serie de reflexiones de Luciano a propósito del mundo que le rodea (EDMONDS, 2004, p.4). Se trata, por una parte, de un perfecto ejemplo de uso de historias míticas como espejo en el cual se reflejan los deseos frustrados del autor –una vida feliz para el bondadoso y humilde, y dolor para el rico, el soberbio y los opresores– y, por otra

parte, tal vez, un cierto eco de las percepciones de la vida del más allá típicas de los cristianos de la época. En realidad, los primeros cristianos, mucho antes de la introducción del purgatorio como lugar donde las almas se purifican, creían que los seres humanos, si eran fieles, bondadosos y humildes, se reunirían con Cristo inmediatamente después de su muerte, a la espera de la resurrección y del juicio final; y que, en cambio, los ricos y los opresores irían al infierno. En ambos casos, el más allá, para ellos, era también un lugar donde las injusticias terrenales serían corregidas (Cf. BREMMER, 2002, p.56-70).

Las obras de Luciano siguen la tradición mítica griega presentando a los hermanos Minos y Radamantis como soberanos que deciden sobre las cuestiones del bien y el mal, y, por consiguiente, sobre si recompensar o castigar. Este principio, que tiene su raíz, como hemos visto, en los relatos de los poetas, todavía puede encontrarse en Platón ampliamente explotado: en efecto, los seres humanos, después de su muerte, se presentan ante un cuerpo supremo de justicia, y merecen ser juzgados con imparcialidad; es decir, no según valores terrenales, sino mediante unas leyes que trascienden su vida cotidiana. La época de Luciano, además, se caracterizaba por el hecho de que, en esa vida cotidiana, era habitual el clamor por una vida mejor. El imperio romano estaba lejos de ser igualitario y muchos –filósofos, sofistas, poetas, intelectuales– se dedicaban a profetizar o a extender la suposición de que debía de existir –o, de hecho, existía– un lugar donde los seres humanos podrían alcanzar justicia verdadera. No es, pues, una coincidencia que el cristianismo proclamara no sólo el origen humilde de Cristo, sino también la clara preferencia de Jesús por los humildes, los pobres y los inculpados⁶; y, en este sentido, es indudable que los primeros cristianos jugaron un papel relevante en la discusión sobre la igualdad entre los humanos.

Teniendo en cuenta este contexto, resulta interesante comprobar que uno de los principales ataques de los cristianos contra la mitología y las creencias paganas es, precisamente, el papel de Minos y Radamantis como jueces de lo que ellos llamaron el juicio final, que, según decían, se produciría después de la primera resurrección y de la segunda muerte (Cf. N.T. *Apoc.* 20.4-15). Algunos estudiosos han hecho hincapié en los paralelismos que se pueden establecer entre los cristianos y el propio Luciano (LIGHTFOOT, 2003, p.203. WHITTAKER, 1982, p.xi); ciertamente, el papel que Luciano otorga a los dos hermanos jueces del inframundo, hijos de Zeus y Europa, parece guardar relación con el argumento simplista que afirma que los cristianos solían diferenciar sus propias creencias sobre el juicio final de la labor de los jueces mitológicos (Cf. Tatianus *Graec.* 6.21; 27.8).

Encontramos un buen ejemplo en el discurso *A los griegos* de Taciano⁷:

δικάζουσι δὲ ἡμῖν οὐ Μίνως οὐδὲ Ῥαδάμανθος, ὧν πρὸ τῆς τελευτῆς οὐδεμία τῶν ψυχῶν, ὡς μυθολογοῦσιν, ἐκρίνετο, δοκιμαστῆς δὲ αὐτὸς ὁ ποιητῆς θεὸς γίνεται.

Vida después de la muerte y juicio final en Luciano

A nosotros no nos juzgan Minos y Radamantis, antes de cuya muerte ningún alma, según cuentan, fue sometida a juicio; nuestro árbitro es el dios creador en persona⁸.

Dejando ahora de lado las afirmaciones de Taciano, desde el punto de vista estrictamente retórico, el discurso *A los griegos* es un extraordinario ejemplo de la influencia, fuera de los muros de la escuela, de la composición retórica heredera de la formación escolar⁹, pues vemos que contiene una variada colección de *progymnasmata*: confirmación (κατασκευή), refutación (ἀνασκευή), comparación (σύγκρισις), tesis (θέσις), controversia (ἀντίρρησις)¹⁰. Taciano, si bien terminó convirtiéndose en apologista cristiano, fue educado (al igual que Luciano, que provenía del mismo contexto provincial) en la *paideia* griega (WHITTAKER, 1982, p.xiii. cf. HAWTHORNE, 1964), y su discurso *A los griegos* se adapta de un modo perfecto a la aplicación de los ejercicios que se practicaban en la escuela¹¹. En esta obra, Taciano se propone defender el dogma cristiano mediante breves composiciones retóricas, subrayando cada uno de los aspectos donde la tradición pagana se equivoca, con sus mismas armas, por así decir, con el fin de ofrecer una solución definitiva para los errores, y desembocar de este modo en la nueva verdad. El resultado es este discurso, ensamblaje (no siempre coherente¹²) de algunas piezas más breves, basadas en los diferentes *progymnasmata*. Así pues, el pasaje citado más arriba está extraído de una parte que aspira a explicar la creación mediante la palabra creadora del dios cristiano y la absoluta necesidad de la resurrección del cuerpo al final de los tiempos. Es en este contexto, y de un modo algo confuso, que se introduce la noción de juicio. No pretendo discutir ahora la coherencia y el peso de los argumentos de refutación. Únicamente deseo apuntar que Taciano revisa aquí los encargos divinos a Minos y a Radamantis, tal como se explican con claridad en el *Gorgias* de Platón (Cf. Plat. *Gorg.*, 523a a 524a) y toma como único argumento de la refutación el hecho de que estos personajes eran, en realidad, mortales y, por lo tanto, tuvieron una vida histórica, un tiempo real en el que vivieron antes de su muerte, cosa que, según Taciano, impide la noción de juicio universal. Los cristianos, por otra parte, habían fijado su propia cronología del más allá¹³. En efecto, Taciano se implica en la cronología para poner en evidencia que las genealogías griegas y las fechas de los sucesos destacados de la tradición griega fueron posteriores a Moisés (Cf. Tatianus *Graec.* 31.4-32 y 37.19, 41.14) y, al mismo tiempo, refuta este nuevo “disparate” de los mitos paganos del más allá: es cronológicamente imposible para todo ser humano de cualquier tiempo ser juzgado por Radamantis, también él un ser humano.

Llegados a este punto, resulta útil subrayar, como ya se ha hecho, que Taciano es contemporáneo de Luciano y que, además, proviene también de Siria. La Siria de aquella época fue uno de los focos más importantes para el desarrollo del cristianismo, y allí, tal como apunta Swain, refiriéndose a la lengua, “Greek was indeed more and more identified with the pagan gods and effectively became

the lingua franca of the old religion” (SWAIN, 1996, p.307-309), el cristianismo anhelaba extenderse por medio del ataque a lo inconsistente de las viejas religiones –griegas y no-griegas (Cf. LIGHTFOOT, 2003, p.206-208) por igual–, y, aun expresándose también en griego, tendía a favorecer las lenguas vernáculas.

La localización geográfica y cronológica pueden permitirnos suponer algunas similitudes en las biografías de Taciano y de Luciano: viajes, educación, amistades, entorno... Las últimas líneas del discurso *A los griegos* de Taciano son muy explícitas (Tatianus *Graec.* 43.9-15):

Ταῦθ' ὑμῖν, ὧ ἄνδρες Ἑλληνας, ὁ κατὰ βαρβάρους φιλοσοφῶν Τατιανὸς συνέταξα, γεννηθεὶς μὲν ἐν τῇ τῶν Ἀσσυρίων γῆ, παιδευθεὶς δὲ πρῶτον μὲν τὰ ὑμέτερα, δεύτερον δὲ ἄτινα νῦν κηρύττειν ἐπαγγέλλομαι. γινώσκων δὲ λουπὸν τίς ὁ θεὸς καὶ τίς ἢ κατ' αὐτὸν ποίησις, ἔτοιμον ἑμαυτὸν ὑμῖν πρὸς τὴν ἀνάκρισιν τῶν δογμάτων παρίστημι μενούσης μοι τῆς κατὰ θεὸν πολιτείας ἀνεξαρνήτου.

He compuesto estas reflexiones para vosotros, griegos, yo, Taciano, un filósofo de entre los bárbaros, nacido en la tierra de los asirios, y educado primeramente en vuestras tradiciones, pero después en aquello que ahora me he comprometido a proclamar. Puesto que sé quién es dios y cuál es su creación, me presento ante vosotros preparado para el examen de mis doctrinas, una vez que mi régimen de vida según dios permanece ya irrenunciable.

Volviendo ahora a las obras de Luciano, vemos que los juicios de Minos y Radamantis se hallan en *Relatos Verídicos* y en *El descenso hacia el Hades o el tirano*. El análisis de las actitudes y decisiones de los jueces puede resultar útil para demostrar que el principal interés de Luciano hacia el mundo de los difuntos es de tipo social y moral, más que religioso. El concepto que tiene Luciano del más allá es, por lo tanto, similar al de los primeros cristianos, aunque admitamos que, en el caso del de Samosata, ningún tipo de religión esté implícita.

Al principio del libro 2, el narrador de *Relatos Verídicos* y sus compañeros logran matar la ballena y empiezan un viaje por varias islas; llegan a la isla de los bienaventurados (Luc. *VH* 2.5), donde Radamantis es rey¹⁴ y juez al mismo tiempo. Entonces, de igual modo que todo aquél que ingresa en ese lugar, los viajeros son llevados ante Radamantis para ser juzgados. La descripción de la escena nos muestra a un Radamantis ejerciendo el oficio de juez, pues debe dirimir sobre difíciles asuntos internos relacionados con los héroes. En primer lugar, debe fallar sobre si se debe permitir a Áyax, hijo de Telamón, vivir en la isla; después, sobre quién tiene más derecho, si Teseo o Menelao, a vivir con Helena; y por último, sobre si Alejandro es superior a Aníbal o viceversa. Todos estos asuntos pueden afectar a los habitantes de la isla, y la decisión de Radamantis es siempre sabia: Áyax debe recuperarse de su locura antes de entrar, Menelao vivirá con Helena porque él es su marido legítimo, y, obviamente, Alejandro es superior a Aníbal. Es

Vida después de la muerte y juicio final en Luciano

de suponer que el lector de Luciano podría considerar todas estas decisiones como una cuestión de sentido común pero, a pesar del tono cómico de la escena, cabe señalar que las decisiones sobre Áyax y Menelao implican una corrección del mito allí donde no se ajustan a la moralidad contemporánea.

Seguidamente, Radamantis tiene que lidiar con el problema de qué hacer con esos visitantes que han llegado a la isla de los bienaventurados, pero no han muerto, sino que siguen vivos. El divino juez actúa reflexivamente, con consideración e inteligencia, sin depender únicamente de su juicio sino también del de otras autoridades legales, tales como Aristides de Atenas; ésta es su conclusión final:

ὡς δὲ ἔδοξεν αὐτῷ, ἀπεφάναντο, τῆς μὲν φιλοπραγμοσύνης καὶ τῆς ἀποδημίας, ἐπειδὴν ἀποθάνωμεν, δοῦναι τὰς εὐθύνας, τὸ δὲ νῦν ῥητὸν χρόνον μείναντας ἐν τῇ νήσῳ καὶ συνδιαιτηθέντας τοῖς ἥρωσιν ἀπελθεῖν. ἔταξαν δὲ καὶ τὴν προθεσμίαν τῆς ἐπιδημίας μὴ πλέον μηνῶν ἑπτὰ. (Luc. VH 2.10)

Cuando hubo tomado una decisión, se nos comunicó que ya rendiríamos cuentas de nuestra curiosidad y viaje al morir, pero que, de momento, nos iríamos de allí tras permanecer en la isla un tiempo estipulado durante el cual compartiríamos el modo de vida de los héroes. Fijaron que el plazo de nuestra estancia no sería superior a siete meses¹⁵.

Por desgracia, los visitantes cometen una grave infracción: uno de ellos seduce vergonzosamente a Helena y se acuesta con ella (Luc. VH 2.25). Menelao pide justicia a Radamantis y, también en este caso, la decisión es justa: el amante criminal y sus cómplices son mandados al lugar de los malvados, el inframundo, mientras que el resto de visitantes, sus compañeros, se ven obligados a abandonar la isla antes de lo previsto inicialmente.

De nuevo la decisión es de gusto y moralidad modernos: el adulterio y – peor aún– la pérdida del auto-control sexual son, en efecto, crímenes infames cuyo castigo debe ser severo; pero, además, este crimen conlleva un perjuicio para otros: los compañeros, como ángeles caídos, pierden la oportunidad de pasar más tiempo en la isla de los bienaventurados, donde todo el mundo es feliz y está libre de enfermedad, y son desterrados de ese paraíso¹⁶.

En *El descenso hacia el Hades o el tirano* (Luc. Cat.), después de un detallado –y bastante entretenido– relato del viaje al inframundo, el tirano Megapentes es llevado ante Radamantis, junto con el zapatero Micilo y el filósofo Cinisco, el cual actúa como acusador del tirano.

Así, este diálogo tiene claramente dos niveles: el primero, cercano a algunos de los *Diálogos de los muertos* y a los *Diálogos de los dioses*, satiriza el significado literal del mito: Caronte, paciente barquero que siempre tiene prisa esperando impaciente a Hermes; pequeños incidentes antes y durante el

trayecto; el rol de Cloto y Átropos, etc. Este nivel está estrechamente relacionado con la tradición popular (GRINSELL, 1967, p.260-64) tal y como está descrita también, con una nota de humor, en *Sobre el luto* (Cf. Luc. *Lucl.* 2 y 6).

Algo antes de la mitad de la obra (Luc. *Cat.* 14 sq), sin embargo, hay una variación de tono que se mantiene hasta el final: primero podemos leer el discurso del zapatero Micilo, cuyo discurso reviste una importancia capital en la obra; a continuación, el discurso de Cinisco llevando a cabo su acusación del tirano ante Radamantis; y, finalmente, el juicio de Radamantis.

El zapatero Micilo, feliz de dejar su miserable vida en la tierra, explica sus puntos de vista a Cloto, en todo punto opuestos a los del tirano:

ἐγὼ δὲ ἅτε μηδὲν ἔχων ἐνέχυρον ἐν τῷ βίῳ, οὐκ ἀγρόν, οὐ συνοικίαν, οὐ χρυσόν, οὐ σκεῦος, οὐ δόξαν, οὐκ εἰκόνας, εἰκότως εὐζωνος ἦν, κάπειδὴ μόνον ἢ Ἄτροπος ἔνευσέ μοι, ἄσμενος ἀπορρίψας τὴν σμίλην καὶ τὸ κάπτυμα – κρηπίδα γάρ τινα ἐν ταῖν χεροῖν εἶχον – ἀναπηδήσας εὐθύς ἀνυπόδετος οὐδὲ τὴν μελαντηρίαν ἀπονιψάμενος εἰπόμην, μᾶλλον δὲ ἡγούμην, ἐς τὸ πρόσω ὀρῶν· οὐδὲν γάρ με τῶν κατόπι ἐπέστρεφε καὶ μετεκάλει. καὶ νῆ Δί! ἤδη καλὰ τὰ παρ' ὑμῖν πάντα ὀρῶ· τό τε γὰρ ἰσοτιμίαν ἅπασιν εἶναι καὶ μηδένα τοῦ πλησίον διαφέρειν, ὑπερήδιστον ἐμοὶ γοῦν δοκεῖ. τεκμαίρομαι δὲ μηδ' ἀπαιτεῖσθαι τὰ χρέα τοὺς ὀφείλοντας ἐνταῦθα μηδὲ φόρους ὑποτελεῖν, τὸ δὲ μέγιστον, μηδὲ ριγοῦν τοῦ χειμῶνος μηδὲ νοσεῖν μήτε ὑπὸ τῶν δυνατωτέρων ραπίζεσθαι. εἰρήνη δὲ πᾶσα καὶ πράγματα ἐς τὸ ἔμπαλιν ἀνεστραμμένα· ἡμεῖς μὲν οἱ πένητες γελῶμεν, ἀνιῶνται δὲ καὶ οἰμῶζουσιν οἱ πλούσιοι. (Luc. *Cat.* 15)

Yo, en cambio, como no tenía nada que me atara a la vida, ni campo, ni finca, ni oro, ni muebles, ni fama, ni efigies, lógicamente estaba dispuesto, y, en el mismo momento en que Átropo me hizo señal, con gusto solté la tijera y el cuero –pues tenía una bota en las manos–, al punto pegué un brinco, y descalzo, sin ni siquiera limpiarme el betún, la seguí, mejor dicho, me puse yo delante, mirando al frente: pues nada de lo que dejaba atrás me hizo girarme ni me reclamaba. Y ¡por Zeus!, lo veo todo hermoso, ya aquí entre vosotros: que haya igualdad de honores para todos y que nadie se distinga del vecino, me parece ciertamente estupendo. Soy testigo de que aquí ni se reclaman las deudas a los deudores ni se pagan impuestos, y lo más importante, ni se pasa frío en invierno, ni se enferma, ni está uno expuesto a los golpes de los más poderosos. Mientras los pobres nos reímos, se afligen y lamentan los ricos¹⁷.

Llegado el momento de hablar ante el juez, el filósofo Cinisco presenta en una larga lista todos los crímenes de Megapentes, la mayoría de los cuales abundan en lo que la tradición, y el mismo Luciano en otros lugares¹⁸, establecen como típicos rasgos de la tiranía: guardia personal, aislamiento, nepotismo, abuso de poder, corrupción, conspiración, asesinatos, etc.:

Vida después de la muerte y juicio final en Luciano

...αὐτίκα εἴση προσκαλέσας τοὺς ὑπ' αὐτοῦ πεφονευμένους· μᾶλλον δὲ ἄκλητοι, ὡς ὄρᾳς, πάρεσαι καὶ περιστάντες ἄγχουσιν αὐτόν. οὗτοι πάντες, ὧ Ραδάμανθου, πρὸς τοῦ ἀλιτηρίου τεθνῶσιν, οἱ μὲν γυναικῶν ἕνεκα εὐμόρφων ἐπιβουλευθέντες, οἱ δὲ υἰέων ἀπαγομένων πρὸς ὕβριν ἀγανακτήσαντες, οἱ δὲ ὅτι ἐπλούτουν, οἱ δὲ ὅτι ἦσαν δεξιοὶ καὶ σώφρονες καὶ οὐδαμοῦ ἠρέσκοντο τοῖς δρωμένοις. (Luc. Cat. 26)

... vas a averiguarlo enseguida si haces comparecer a los que fueron asesinados por él. Mejor dicho, sin haber sido llamados, ya ves que se han personado aquí y rodeándole le agarran del cuello. Todos estos, Radamantis, han fallecido a manos de este criminal: unos, víctimas de emboscadas por culpa de sus hermosas mujeres, otros, fuera de sí por el ultraje que sufrieron sus hijos secuestrados, otros porque eran ricos, y otros porque eran rectos y razonables y no aprobaban sus fechorías.

Cuando ya ha escuchado al acusador, Radamantis, juez perfecto, invita a Megapentes a hablar para defenderse a sí mismo; luego permite a Cinisco presentar testigos, y los escucha. Finalmente, pide al tirano que se quite sus ropas púrpuras con el fin de ver las marcas en su cuerpo, última evidencia por comprobar¹⁹. Es entonces cuando el juez estará listo para emitir su decisión, aunque le asalta la duda sobre el castigo a imponer:

Ἄλις ἤδη τῶν μαρτύρων. ἀλλὰ καὶ ἀπόδυθι τὴν πορφυρίδα, ἵνα τὸν ἀριθμὸν ἴδωμεν τῶν στιγμάτων. παπαί, ὅλος οὗτος πελιδὸς καὶ κατάγραφος, μᾶλλον δὲ κυάνεός ἐστιν ἀπὸ τῶν στιγμάτων. τίνα ἂν οὖν κολασθεῖη τρόπον; ἄρ' ἐς τὸν Πυριφλεγέθοντά ἐστιν ἐμβλητέος ἢ παραδοτέος τῷ Κερβέρῳ; (Luc. Cat. 28)

Basta ya de testigos. Ala, pues, despójate del traje de púrpura para que veamos la cantidad de manchas que tienes. ¡Carajo! todo él está lívido y moteado, mejor dicho, está amoratado por las marcas. ¿Qué castigo habría que imponerle? ¿Acaso debe ser lanzado al Pirifleguetonte, o ser entregado a Cerbero?

De nuevo, el filósofo propone algo que el justo Radamantis acepta de inmediato: no es necesaria violencia alguna contra los violentos actos del tirano; privarle del olvido será un castigo terrible y suficiente: del mismo modo que Micilo olvidará su dura vida en la tierra y Cinisco su sufrimiento intelectual por no haber sido capaz de terminar con la injusticia, y ambos compartirán la felicidad de los bienaventurados, Megapentes no podrá olvidar y añorará sus privilegios durante toda la eternidad.

La descripción de la isla de los bienaventurados, como hemos visto, presenta un paradigma de buena administración y de justicia, incluso para el más allá de los bienaventurados héroes, y subraya que el bien siempre prevalece por encima del mal. Allí, según leemos en *Relatos Verídicos*, Sócrates, uno de los bienaventurados²⁰, por su coraje en la lucha contra los malvados, recibe un

premio de parte del rey Radamantis: un amplio, maravilloso *paradeisos*, donde puede pasear y conversar con sus amigos. Esto es obviamente una broma de Luciano, pero, como es habitual, tiene su significado. La palabra *paradeisos*, que en griego es un préstamo léxico del antiguo persa, y significa parque de caza, es la misma palabra que se utiliza en *Septuaginta* para traducir el término arameo que designa el jardín del Edén –paraíso–, en los primeros capítulos del *Genesis*. A partir del período tardo-helenístico, esta palabra es entendida no sólo como un préstamo léxico, sino como un préstamo de tipo *cultural* y *religioso*. Los cristianos conservaron la palabra de la tradición judía y en los tiempos de Luciano debía de ser vista como una palabra que definía un concepto cristiano. Luciano, irónicamente y lejos de querer parecer inocente, sitúa un *paradeisos* en la isla de los bienaventurados, seguramente con la intención de establecer el paralelo con el paraíso cristiano²¹.

Por otra parte, en el *El descenso hacia el Hades o el tirano*, la recompensa, por un lado, de Micilo y Cinisco y, por otro, el castigo de Megapentes, implican un claro programa moral por parte de Luciano. Sin duda, este programa es presentado más como de justicia social que vinculado a aspectos religiosos –como se ha dicho, Luciano no se toma muy en serio la religión²²–, pero describe ciertamente una moralidad cercana a la de los cristianos²³. En efecto, el caso del zapatero Micilo, especialmente su discurso antes citado, pone el énfasis en los importantes valores del más allá: parece que la vida de verdad, en lo que a justicia se refiere, no empieza hasta el momento en que los seres humanos abandonan sus vidas terrenales. Micilo dice: “me puse yo delante, mirando al frente”, indicando que él no necesita preparación alguna para abandonar la vida, como si siempre hubiera estado esperando este momento en concreto: “descalzo, sin ni siquiera limpiarme el betún”; y cuando llega siente que ha alcanzado la perfección: “lo veo todo hermoso, ya aquí entre vosotros”, especialmente porque hay “igualdad de honores para todos” (ἰσοτιμία), de modo que el humilde y el pobre ríen, mientras que el rico llora. La belleza y la equidad del lugar resultan suficientes para distribuir a cada uno lo que merece, tal como muestra el juicio de Radamantis.

Al igual que Luciano, los cristianos de los dos primeros siglos no tenían en mente el infierno o castigos terribles; tal como señala Bremmer, sus esperanzas estaban dirigidas hacia la promesa de la salvación, no de una eventual condena (Cf. BREMMER, 2002, p.64). La propia naturaleza del más allá significa que la justicia puede ser aplicada automáticamente, sin venganza explícita.

Es muy probable que Luciano fuera consciente de las principales preocupaciones de los cristianos²⁴; ¿quién sabe si él y Taciano llegaron a intercambiar puntos de vista? Es difícil, por otro lado, no percibir en los ataques de Taciano algún eco de ciertas convicciones paganas o de algunas historias acerca del mundo del más allá: en sus referencias a Radamantis y al juicio final,

Vida después de la muerte y juicio final en Luciano

Taciano se nos muestra simplista, más próximo a las razones frescas y divertidas de Luciano que a los argumentos profundos de Platón y sus seguidores, por mucho que aquellas se sustenten en estas para la parodia. Los argumentos de Taciano contra el rol de juez de Radamantis pertenecen a la misma categoría que aquellos de Luciano en *Sobre el luto*, cuando dice que no entiende cómo es posible observar tantas cosas en el inframundo si allí la oscuridad es total, o cómo aquellos que regresan –Alceste, Protesilao, Teseo, Odiseo– podían hablar del Hades si fueron obligados a beber de la fuente del olvido...²⁵

Supongamos ahora que Luciano y Taciano se daban mutua respuesta a propósito de sus ideas sobre la vida después de la muerte. La reivindicación de Luciano sería que aquello que necesitan realmente los hombres es justicia de verdad, fundamentalmente en lo social, y no dogmas religiosos. Y si Taciano está respondiendo a Luciano, lo que tiene para oponerse a los juicios de Radamantis es verdaderamente muy pobre, tan sólo la inconsistencia de la cronología, y, por supuesto, verdades dogmáticas. Pero la noción profunda de justicia y de sentido común es, a pesar de todo, muy similar.

Fuentes

- PATILLON, M. *Aelius Theon. Progymnasmata*. Paris: Les Belles Lettres, 1997.
MARCOVICH, M. *Tatiani Oratio ad Graecos – Theophili Antiocheni ad Autolyicum*. Berlin: De Gruyter, 1995.
WHITTAKER, M. *Tatian Oratio ad Graecos and Fragments*. Oxford: OUP, 1982.

Bibliografía

- BALDWIN, B. Lucian as a Social Satyrist. *CQ*, n.s.11, p.199-208, 1961.
BREMNER, J.N. *The Rise and Fall of the Afterlife*. New York: Routledge, 2002.
CASTER, M. *Lucien et la pensée religieuse de son temps*. Paris: Les Belles Lettres, 1937.
CLARKE, G.W. The Date of the Oration of Tatian. *The Harvard Theological Review*, 60, p.123-126, 1967.
CONEYBEARE, F.C. Christian Demonology II. *The Jewish Quarterly Review*, 9.1, p.59-114, 1896.
EDMONDS, R.G. *Myths of the Underworld Journey. Plato, Aristophanes, and the 'Orphic' Gold Tablets*. Cambridge & New York: CUP, 2004.
GRINSELL, L.V. The Ferryman and His Fee: A Study in Ethnology. *Archaeology, and Tradition. Folklore*, 68, p.257-269, 1957.
HAWTHORNE, G.F. Tatian and his Discourse to the Greeks. *The Harvard Theological Review*, 57, p.168-188, 1964.
HELM, R. *Lucian und Menipp*. Leipzig: Teubner, 1906.
JUFRESA, M. & VINTRÓ, E. *Luciano. Obras*, vol V, Madrid: C.S.I.C. "Alma Mater", 2013.
KARAVAS, O. Luciano, los cristianos y Jesucristo. En: MESTRE, F. & GÓMEZ, P. (ed.) *Lucian of Samosata, Greek Writer and Roman Citizen*. Barcelona: Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona, 2010, 115-120.
KENNEDY, G.A. *Progymnasmata. Greek Textbooks of Prose Composition and Rhetoric*. Atlanta: SBL, 2003.

- LIGHTFOOT, J.L. *Lucian. On the Syrian Goddess*. Oxford: OUP, 2004.
- LINCOLN, B. The Lord of the Dead. *History of Religions*, 20, p.224-241, p. 1981.
- MESTRE, F. & GÓMEZ, P. *Luciano. Obras*. Vol IV, Madrid: C.S.I.C. "Alma Mater", 2007.
- SWAIN, S. *Hellenism and Empire. Language, Classicism, and Power in the Greek World. AD, 50-250*, Oxford: OUP, 1996.
- WALSH, J.J. On Christian Atheism, *Vigiliae Christianae*. 45.3, p.255-277, 1991.

Notas

¹ Para una visión general del tema, cf. Bremmer (2002, p.4-8).

² Cf. Theon *Prog.* 66.19-21 (PATILLON, 1997) ; y Apollod. 3.1.2; 2.4.11, etc.

³ Como ha sido ampliamente discutido, el uso que Platón hizo de los mitos, incluyendo los que contienen sus propias obras, siempre resulta difícil de interpretar: ¿son éstos un simple entretenimiento, o expresiones simbólicas de la verdad?, cf. Edmonds (2004, p.26-28), quien define el uso que Platón da a los mitos como "competing forms of authoritative cultural discourse"; sin embargo, las aparentes contradicciones antes mencionadas conducen a Luciano a la parodia, y, como veremos, llevan a los cristianos a desacreditar los mitos paganos: lo que Edmonds (2002, p.238) llama "bricolage with a limited set of traditional elements" y la posibilidad que tienen los mitos de representar ideas cambiantes y comunicarlas a la sociedad, seguramente no era comprendido así en época imperial, ni por parte de Luciano ni de sus contemporáneos cristianos.

⁴ La reseña de Rose (*CR*, 1939), define bien el objetivo de Caster, a saber, resumir y comentar toda la erudición precedente [especialmente Helm, 1906] sobre religiosidad e influencias filosóficas en la segunda sofística y en la literatura del imperio en general.

⁵ Cf. Lamb. *VP* 82; cf. también Edmonds (2004, p.79).

⁶ Hay ejemplos de ello incluso antes de los martirios, cf. por ejemplo, N.T. *Ev.Luc.* 16.19-31; 23.43. Más tarde, los *Acta Martyrum* lo evidencian en mayor medida: estos escritos cumplen además la función de alentar a los creyentes a soportar las persecuciones, cf. Bremmer (2002, p.57).

⁷ Tatianus *Graec.* 6.21-23. Las traducciones de Taciano son mías, y el texto que sigo el de Whittaker (1982).

⁸ Cf. también más adelante, Tatianus *Graec.* 27.7-8: ...κρίταξ εἶναι Μίνω καὶ Ῥαδάμανθου, ἐγὼ δὲ αὐτὸν τὸν θεόν ("...[afirman] que los jueces son Minos y Radamantis, pero yo que es dios mismo"). En el contexto de este pasaje, sin embargo, la oposición entre pagano y cristiano está presentada en el marco de todas las contradicciones heredadas por los filósofos paganos, por cuya causa se pelean los unos con los otros, mientras que los cristianos, dice Taciano, tienen solamente una verdad que nunca coincide con la de los demás.

⁹ Diferente de la *Apología* de Justino, aunque algunos temas coincidan; para una comparación entre Justino y Taciano, cf. Hawthorne (1964, p.187-188); Marcovich (1995, p.1-3) y Whittaker (1982, p.xiv).

¹⁰ Cf. Kennedy (2003), para una visión general de los tratados de *progymnasmata*.

¹¹ El tópico que se desarrolla en este tipo de ejercicios sobre qué pasa después de la muerte remonta, obviamente, a la teoría de Platón acerca del alma inmortal; así, los cristianos influenciados por la *paideia* pagana, como Taciano o Justino, introdujeron la

dualidad de alma y cuerpo para explicar el concepto cristiano de la resurrección, cf. Bremmer (2002, p.59).

¹² Cf. MARCOVICH (1995, p.5): "Tatian's train of thought is given to digression and the structure of his *Oratio* is rather loose and ill-organized"; cf. también Whittaker (1982, p.xx).

¹³ Cf. BREMMER, 2002, p.56-70, y Tatianus *Graec.* 22.

¹⁴ Desempeña un importante papel en calidad de rey: está al cargo de un ejército de héroes, habitantes de la isla de los bienaventurados, que luchan en la batalla contra la insurrección de los malvados (cf. Luc. *VH.* 2.23).

¹⁵ Tomo texto y traducción de *Relatos Verídicos*, de Mestre & Gómez (2007).

¹⁶ Los juicios en la isla de los bienaventurados no están testimoniados en la literatura antigua: los héroes van allí directamente, igual que los primeros cristianos van directamente a encontrarse con Cristo, cf. N.T. 2 *Ep.Cor.* 5.1-10; *Ep. Phil.* 1.22-23; N.T. *Ev.Luc.* 23-43.

¹⁷ Tomo texto y traducción de *El descenso hacia el Hades o el tirano* de Jufresa & Vintró (en prensa)

¹⁸ Cf. Luc. *Tyr.*; *Phal.*, por ejemplo; en realidad, el tirano Fálaris fue uno de los nombres usados para ejemplificar la crueldad suprema, incluso entre los cristianos. Es más, les servía a los cristianos para mostrar lo absurdo de los cultos paganos porque, a pesar de sus acciones, dedicaban estatuas a Fálaris: cf. Tatianus *Graec.* 35.19.

¹⁹ Cf. Plut. *Moralia* 565b-c: en efecto, la tradición de las marcas y manchas del cuerpo indicando la cantidad y cualidad de infracciones cometidas en vida, parece llegar en esta obra de Plutarco (*De la tardanza de la divinidad en castigar*) a su punto más álgido, entre los paganos.

²⁰ Para la asimilación de Sócrates y, en general, de todo aquel que practica filosofía, con los héroes, cf. Plat. *Phdr.* 95b7-8; 89c5-10, etc.

²¹ Motivo por el cual, seguramente, el escolio a Luciano comenta que este término, tal como se usa en Luc. *VH.* 2.23, podría ser rechazado por un cierto "purismo" de la lengua griega, y, tal vez, no únicamente por razones lingüísticas.

²² Lightfoot (2003, p.187): "seriousness about religion is essentially foreign to Lucian"; cf. también Baldwin (1961), sobre la sátira social presente en la obra de Luciano, cada vez que enfrenta ricos a pobres, poderosos y oprimidos.

²³ Una moralidad que es puesta de nuevo en evidencia, por ejemplo, en los ataques de Taciano a los espectáculos de gladiadores (cf. Tatianus *Graec.* 25.16-26.7). Cf. también, sobre este tema, Clarke (1967, p.125).

²⁴ Cf. Luc. *Peregr.* 13; *Alex.* 25; sobre la escasez en Luciano de información precisa sobre cristianos, cf. Walsh (1991, p.261); sobre las coincidencias en el ámbito de la demonología entre paganos y cristianos, cf. Conybeare (1896); sobre Luciano y el cristianismo, cf. Karavas (2010)

²⁵ Cf., de nuevo, Luc. *Luct.* 2 y 6.