



[<http://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v72n181.94947>]

AXÍOCO O SOBRE LA MUERTE

TRAD. LUCAS DONEGANA *

Instituto de Filosofía Dr. Alejandro Korn- Universidad de Buenos Aires -
Buenos Aires - Argentina

YANINA SARRAT **

Universidad Nacional de San Martín - Buenos Aires - Argentina

ALEJANDRO GUTIERREZ ***

Conicet / Instituto de Filosofía Dr. Alejandro Korn- Universidad de Buenos
Aires- Buenos Aires - Argentina

Introducción

La tradición nos ha transmitido un conjunto de obras asociadas al *corpus platonicum* que tienen un estatuto problemático: los diálogos que suelen ser clasificados como “dudosos” y “apócrifos” (Souilhé v-VIII). Los dudosos son aquellos cuya autenticidad ha sido puesta en duda desde la Antigüedad, a pesar de haber sido incluidos por Trasilio de Alejandría en la edición de las nueve tetralogías (siglo i e. c.): *Alcibíades menor*, *Clitofonte*, *Epínomis*, *Hiparco*, *Minos*, *Amantes rivales* y *Téages*. Los diálogos apócrifos, en cambio, no han sido incluidos en las tetralogías, aunque algunos se encuentran en dos manuscritos antiguos que transmiten el *corpus platonium* —el *Bodleianus* (siglo ix e. c.) y el *Parisinus Graecus* (siglo x e. c.)—: *Midón* o *Hipóstrofo*, *Erixias* o *Erasístrato*, *Alción*, *Sísifo*, *Axíoco*, *Feaces*, *Demódoco*, *Quelidón*, *Séptima*, *Epiménides*, *Sobre*

* lucasdonegana@gmail.com/ ORCID: 0000-0002-1162-1748

** yanisarrat@gmail.com/ ORCID: 0000-0001-9501-2415

*** gutierrezalejandromauro@gmail.com / ORCID: 0000-0002-8942-7291

la justicia y Sobre la virtud.¹ Sobre la inautenticidad de estas últimas obras, existe un consenso generalizado (Joyal 77).² No obstante, cada uno de los diálogos apócrifos, aborda problemas de profunda raigambre filosófica a partir de una rica construcción ficcional en la que se hacen presentes, por medio de citas, referencias e intertextualidades, autores reconocidos. Sin duda, además del valor intrínseco que posee cada obra particular, los diálogos apócrifos ponen de manifiesto la vitalidad que conservan los círculos intelectuales más allá del periodo clásico.

En este trabajo, presentamos la traducción, acompañada de una introducción general y notas, del diálogo apócrifo *Axioco*. El tema principal de la obra es la muerte y la actitud que el hombre debe tener ante ella. Una de las premisas desplegadas en el diálogo es que el fin de la vida no tiene un sentido negativo, ya que morir permite que el alma, considerada inmortal, se libere del cuerpo –prisión mortal y origen de penurias– para acceder a un estado de ausencia de dolor y a una sensación de bienestar total.

Autoría, datación y personajes

En cuanto a la autoría, existen referencias bastantes tempranas que señalan a Platón como su autor. Clemente de Alejandría, por ejemplo, cita 367b-c y lo atribuye al fundador de la Academia; otro tanto hace Estobeo al citar gran parte del diálogo bajo el título *Plátonos ek tou Axiókhou* (cf. *Strom.* 6, 264 y *Flor.* 98, 75; 120, 34, 35; 121, 38). Sin embargo, más allá de la autoridad propia de Trasilo que no lo incluye en las tetralogías, resulta evidente que el estilo narrativo y argumentativo no son compatibles con los del filósofo ateniense. Otros autores, como Immisch (70), lo atribuyen a alguno de los discípulos platónicos cercanos a la muerte del fundador de la Academia y sugieren como autor a Polemón. Souilhé (135), por su parte, sugiere como posible autor a algún académico del siglo I a. e. c. (no más allá, ya que *Axioco* era conocido en el siglo I e. c.). Por nuestra parte, consideramos que el diálogo no fue escrito por Platón y, dadas las conceptualizaciones marcadamente platónicas, resulta claro que fue desarrollado por alguno de sus discípulos. Sin embargo, la fecha de composición resulta difícil de establecer. Souilhé (135-136), Chevalier (9), y Zaragoza y Gómez Cardó (399-403) proponen el siglo I a. e. c.; Müller (328) lo sitúa en el siglo II a. e. c. y

1 De estas obras apócrifas, las que se incluyen en los manuscritos mencionados son *Alción*, *Axioco*, *Demódoco*, *Erixias*, *Sísifo*, *Sobre la justicia* y *Sobre la virtud* (cf. Mejer 41-46; Gardella 21-22).

2 Estos diálogos apócrifos se encuentran enmarcados en el fenómeno del plagio invertido vinculado, en este caso, a la figura de Platón, probablemente con el fin de remitirlos a una palabra autorizada y asegurar así su conservación.

Aronadio (80-81), en cambio, señala que no habría motivos para aceptar una fecha tan lejana y propone que la obra fue redactada a inicios del siglo III a. e. c.

Con respecto a la fecha dramática en la cual transcurre la ficción del diálogo, en 368d se menciona que Sócrates, a comienzos de año, se opuso a la condena de diez generales. Esto permite inferir que se está hablando de los diez generales que, luego de la victoria en la batalla de las Arginusas (406 a. e. c), no recogieron a los caídos en combate. Sócrates fue el único miembro del Consejo que se opuso y votó en contra de la condena (cf. Pl. *Ap.* 32b-c; Xen. *Hell.* i 7, 9-11; *Mem.* i 38). La referencia al comienzo del año indica que la fecha dramática de *Axíoco* podría situarse cerca del 406 a. e. c.

En cuanto a los personajes, los interlocutores directos de Sócrates en el diálogo son dos: Axíoco, hijo de Alcibíades el viejo y tío de Alcibíades, y Clinias, su hijo. Ambos pertenecen a la familia de los eupátridas, miembros destacados de la aristocracia ateniense, y son mencionados por Platón en *Euthyd.* 275a. Allí, Clinias es descrito como un joven hermoso y rodeado de amantes (*Euthyd.* 271b), aspecto que también es destacado por Jenofonte (*Sympa.* iv 12). Por otro lado, Damón y Cármides acompañan a Clinias, aunque no intervienen en el diálogo. El primero es un músico ateniense contemporáneo de Anaxágoras (cf. *La.* 180d; *Resp.* 400a-c, 424c), que también tuvo cierta injerencia en la esfera política como asesor de Pericles (cf. Arist. *Ath. Pol.* 27.4; Isoc. *Antid.* 235). Cármides es tío de Platón, hermano de su madre. Además de ser el interlocutor de Sócrates en el diálogo que lleva su nombre, es mencionado por Platón en varias ocasiones (cf. *Symp.* 222b, *Prt.* 315a). También formó parte del gobierno de los “Treinta tiranos” junto con su primo Critias y murió en el 403 a. e. c. en una batalla contra los demócratas.

Análisis de los argumentos

La conversación entre los dos personajes principales del diálogo tiene como eje central la muerte y la actitud que Axíoco manifiesta frente a ella. En efecto, Sócrates le reprocha a su interlocutor que se lamenta por algo que en realidad debería desear.³ Para fundamentar esta idea, Sócrates propone cuatro argumentos a partir de los cuales se caracterizan el alma, el cuerpo y los motivos por los cuales la muerte es deseable. Dentro de estos cuatro argumentos, Sócrates combina tesis propias y ajenas para convencer a su interlocutor. Es importante mencionar que, en aquellos casos que refiere a ideas de otros autores, su compromiso

3 Enfrentar sin lamentos la muerte es una posición sintomática del Sócrates platónico. Cf. *Phd.* 61b-69e y *Ap.* 40c, donde se dice que el muerto no es nada y que hay ausencia de sensación (*aísthesis*), punto relacionado directamente con la postura presente en *Axíoco*.

con estas aparece disminuido. El núcleo argumentativo con el cual se resuelve el problema central del diálogo aparece en el cuarto argumento que se introduce con estas palabras: “A los numerosos y bellos discursos que existen en favor de la inmortalidad del alma, agregamos este” (370b), es decir, el propio.

En el comienzo del diálogo, Axíoco es presentado como un individuo que, durante su vida, ha menospreciado el temor a la muerte (cf. 364b-c), pero que, sin embargo, al estar próximo a ella, manifiesta un temor que lo consume (cf. 365a). En efecto, el origen del temor que padece el personaje, según sus propias palabras, consiste en la privación de las cosas buenas que solamente pueden darse en vida (cf. 365c). Esta posición nos permite conjeturar cierta filiación con doctrinas hedonistas que rechazan la vida *post mortem*. Sócrates le señala a Axíoco que su modo de pensar es irreflexivo, ya que, al lamentarse por la pérdida de placeres vinculada a la muerte, combina la sensación (*aísthesis*) con la falta completa de ella (cf. 365d).⁴ En definitiva, en ausencia de toda sensación, percibir la carencia o presencia de algo resulta imposible.

La propuesta socrática caracteriza cuerpo y alma con el fin de distinguirlos y dar respuesta a las valoraciones que Axíoco hace de la *aísthesis*. La respuesta definitiva a este punto se encuentra recién en el cuarto argumento, donde se relaciona la sensación con las consideraciones antropológicas desarrolladas en el diálogo. Como veremos, el rodeo hasta llegar a dicha respuesta representa no solo un recurso argumentativo de Sócrates, sino también la toma de distancia de tesis sofísticas y epicúreas.

El primer argumento (cf. 365d-366b), no obstante, comienza a delinear la solución al identificar la esencia del hombre con el alma, a la que, al mismo tiempo, se considera inmortal; asimismo, el cuerpo queda completamente desvinculado de aquello que somos (cf. 365e).

4 En los diálogos platónicos del periodo de madurez, la *aísthesis* es denostada y reducida al ámbito de la *dóxa* (cf. *Resp.* 477a-b, 523b-524c, 602e; *Phd.* 74b, 75b). Una aproximación al uso del término en el *corpus platonicum* se encuentra en Brisson y Pradeau s.v. “Sensation” y “Sensible”. Para una lectura que revaloriza el papel de la *aísthesis* en la adquisición del conocimiento en Platón, véase Boeri. No menos importante resulta dicha noción dentro de la filosofía epicúrea, que, sin duda, está presente en la argumentación de este pasaje. De hecho, junto con las nociones de *páthos* y *prólepsis*, la *aísthesis* constituye el fundamento de la epistemología y la ética del epicureísmo. Para Epicuro, la felicidad consiste en la evitación de dolor o, lo que es lo mismo, en la obtención de placer, y ambos se dan en la sensación. Así, dado que todo placer y dolor son propios de la *aísthesis*, el epicureísmo rechaza de plano la vida *post mortem*, ya que considera la muerte como “la absoluta falta de sensación” (*Ep. Men.* 124; *Cf. Ep. Men.* 128 y *RS* 23). Para un tratamiento detallado de estas nociones en la filosofía epicúrea, véase Boeri y Balzarretti (37-58).

La muerte, por tanto, constituye un intercambio que resulta en nuestro favor (cf. 366b).

La teoría antropológica a la cual se alude en este contexto encuentra ecos en *Fedón*, diálogo en el cual se desarrolla una posición similar que distingue asimétricamente en su valor el alma y el cuerpo. Por una parte, en ambas obras, el alma es identificada como aquello que define al hombre en esencia y como aquello que es más digno de valor; el cuerpo, en cambio, es presentado como una prisión, objeto de penurias, dolor y confusión, del cual el alma se libera con la muerte (cf. *Ax.* 365e, 370d; *Phd.* 62b). Por otra parte, en ambos diálogos se ofrece la misma definición de la muerte: esta consiste en la separación de alma y cuerpo (cf. *Ax.* 365e; *Phd.* 64c). Con la muerte, el cuerpo queda atrás y el alma, libre, se dirige al lugar que le es más propio. Por último, tanto en *Fedón* como en *Axíoco* se ofrecen argumentos para intentar demostrar que el alma es inmortal. En *Fedón*, se proponen cuatro argumentos: el carácter cíclico del cambio (cf. 69e5-72d10), la reminiscencia (cf. 72e1-78b3), la afinidad del alma con las Ideas (cf. 78b4-84b7) y el argumento final en favor de la inmortalidad del alma (cf. 102a10-107b10; cf. Vigo 39, 54, 76, 158). En *Axíoco*, en cambio, el argumento de la inmortalidad se establece a partir de un relato que explica la imposibilidad de la mortalidad del alma a causa de las obras realizadas por ella (cf. 370b-c).

El segundo argumento es solidario con el primero e intenta probar que la muerte es algo beneficioso para nosotros. Con este objetivo, el argumento se centra en los males que, en general, el hombre padece a lo largo de su vida. La consecuencia de esto es que, lejos de temer la muerte, se la debe esperar con ansias para liberarse de tan terrible suplicio. Para el desarrollo del argumento (cf. 366b-369b), Sócrates recurre a una serie de referencias que involucran citas textuales de Epicarmo, Homero y Eurípides, referencias a acontecimientos y personajes históricos, alusión a ideas cínicas y cierta evocación al sentido común cuando analiza los diferentes oficios y pone de manifiesto la penosa carga que involucran.

En el comienzo del segundo argumento, Axíoco señala una aparente contradicción de Sócrates, quien superaría al resto de los atenienses en inteligencia, ya que, pese a que considerar que vivir es un mal, aún permanece en la vida y no opta por el suicidio (cf. 366b-369b).⁵ Sócrates apela a su característica ignorancia e indica que no solo no conoce lo ordinario, sino que se encuentra sumamente alejado del conocimiento

5 La referencia al suicidio encuentra ecos en *Phd.* 61a-d. Allí se admite que la muerte implica la posibilidad para el alma de acceder al plano inteligible y dejar atrás la prisión que el cuerpo representa, lo que implica intercambiar un mal por un bien (*Ax.* 366b; *Phd.* 63b-c, 66b). Se concluye que, aunque para el filósofo la muerte es preferible a la vida, quitarse la vida no es deseable. Para un análisis de esta aparente contradicción, véase Miles (244-258).

de lo extraordinario; en realidad, según afirma, el fundamento de su posición deriva de las enseñanzas de Pródico (cf. 366b-c).⁶

En relación con esto, la idea de que la mayoría de los atenienses percibe a Sócrates como alguien que conoce muchas cosas se encuentra también en *Apología* donde, en el contexto de las calumnias en su contra, este es presentado como un sofista que cobra por lo que enseña (cf. *Ap.* 18c, 19e, 20e, 20d).⁷ Al igual que en el diálogo mencionado, Sócrates se refiere inmediatamente a la sofística a partir de la figura de Pródico, quien es mencionado por Platón en numerosas ocasiones y suele ser tomado como ejemplo de quien utiliza el conocimiento para el comercio.⁸ Ser un sofista, según los parámetros de Platón, implica no solo enseñar a cambio de dinero, sino también enseñar sin compromiso con la verdad.

Asimismo, la referencia al conocimiento de lo ordinario y lo extraordinario podría relacionarse con *Ap.* 21b donde Sócrates declara no ser sabio, ni en las pequeñas ni en las grandes cosas. De hecho, la argumentación tiene su base en la asimilación, por un lado, de la vida, lo ordinario y los padecimientos y, por el otro, de la muerte, lo extraordinario y el bien a fin de probar que la separación del compuesto alma-cuerpo implica la libertad del alma de la prisión que significa el cuerpo. Todo esto nos permite observar una gran similitud conceptual entre *Axioco* y *Apología*.

Teniendo en cuenta que la vida pertenece al orden de lo ordinario, todo el argumento gira en torno a lo que se ha “oído” sobre lo ordinario, sobre las cuestiones corporales que afligen el alma, para luego pasar a las cuestiones extraordinarias en el cuarto argumento. Según Sócrates, Pródico señala que no hay edad que esté desprovista de aflicciones, lo cual se evidencia desde el momento del nacimiento, que comienza con llanto y continúa por el resto de la vida a causa de la necesidad (cf. 366d).⁹

6 Sobre la ignorancia socrática, véase Dregson (237-242), MacKenzie (331-350), Bett (215-236) y McPartland (94-135). Sobre la relación de Sócrates con el conocimiento, véase Vlastos (1-31).

7 Por la modalidad de enseñanza de los sofistas, Sócrates ha sido confundido con ellos. Sócrates ha sido caracterizado como aquel que puede volver más fuerte el argumento más débil (*Pl. Ap.* 18b; *Ar. Nub.* 115) y como alguien que enseña a cambio de dinero (cf. *Pl. Ap.* 19e; *Ar. Nub.* 98, 245, 1146). Para las acusaciones y la posición socrática en *Apología de Sócrates*, véase Brickhouse y Smith. Para la representación de Sócrates como un sofista en *Nubes* de Aristófanes, véase Dover, Souto Delibes (145-153), Velásquez (183-194) y Konstan (cf. 75-90). Para una interpretación diferente de la caracterización de Sócrates por parte de Aristófanes, véase Gardella (133-151).

8 (*Cf. Prt.* 315c-d, 337a-c, 340a; *Men.* 75e; *Euthyd.* 277e; *La.* 197b; *Chrm.* 163a-b; *Tht.* 151b; *Ap.* 19e; *Cra.* 384b; *Hp. Mai.* 282c; *Phdr.* 267b).

9 Esta cita no corresponde a ninguno de los fragmentos conservados de Pródico. Sin embargo, Diels y Kranz colocan el pasaje 366b-c como fragmento dudoso (cf. B 9). La

Aquí, todas las referencias son al cuerpo y se enfatiza el punto de que el dolor y el sufrimiento están vinculados a él. La referencia al llanto del recién nacido se encuentra en consonancia con el primer argumento, donde Sócrates indica que la ausencia de sensación de la muerte es igual a aquella que había antes del nacimiento (cf. 365d). Nacer implica la irrupción corporal de la sensación.

El tercer argumento (cf. 369b-e) es el más breve de todos y, al mismo tiempo, el más sutil. Aquí, Sócrates afirma que la muerte no es nada para los muertos, pues ya no existen, ni para los vivos, pues aún no han muerto (cf. 369c). Sócrates parece sostener que aquello que somos se disuelve con la muerte y no habría, por tanto, un “nosotros” o un “yo” al que se pudiera referir sensación alguna. El nivel de compromiso de Sócrates con este argumento, sin embargo, no es absoluto; de hecho, al igual que en el argumento anterior cuando presentaba ciertas ideas de origen cínico, recurre a la figura de Pródico.¹⁰ En este sentido, el desarrollo general del diálogo intenta probar justamente lo contrario: que el alma es inmortal y que la muerte implica un bien para nosotros. Por tanto, el objetivo del tercer argumento, en consonancia con el segundo, es poner en evidencia que, aun cuando la muerte fuera la absoluta disolución de lo que somos, sería un beneficio para nosotros, pues implicaría la finalización de nuestros padecimientos.

La similitud casi textual que existe entre este pasaje y las ideas de Epicuro hacen pensar en una crítica indirecta a dicho filósofo. En este sentido, resulta notoria la reacción de Axíoco ante el argumento, quien llega a calificarlo como “palabrería” y “tontería”. Lo que al interlocutor de Sócrates le preocupa verdaderamente es la privación de las cosas buenas de la vida que el filósofo ateniense parece obviar (cf. 369d). Según esto, Axíoco parece suscribir a la tesis epicúrea que sostiene que “la muerte es privación de sensación” (*Ep. Men.* 124) y, dado que todo placer y dolor se dan en la sensación, sería imposible disfrutar de las cosas

.....
sentencia que aparece aquí, donde se describe las miserias de la vida humana, contiene claramente ideas cínicas atribuidas a Crates de Tebas, así como la referencia de 369d evoca al epicureísmo (cf. Stob. *Flor.* 4.34.72 y Epicurus *Ep. Men.* 124). Probablemente, Pródico no sea más que una figura que permite discutir con teorías que surgen como mínimo en el s. III a. e. c. sin caer en un anacronismo (dado que el contexto dramático se sitúa en el s. IV a. e. c.) y, al mismo tiempo, tomar distancia de posicionamientos teóricos con los cuales el autor no está comprometido.

- 10 Aquí también se le atribuye a Pródico una nueva cita que no le pertenece: “la muerte no es un asunto ni de los vivos ni de los muertos” (369b). En este caso, se trata de una tesis que aparece formulada prácticamente con las mismas palabras por Epicuro. En efecto, en *Ep. Men.* 125 leemos: “Ciertamente, (sc. la muerte) no existe ni para los que viven ni para los que han muerto”. El despliegue del argumento que Sócrates realizará a continuación presenta los mismos conceptos que aparecen en el pasaje de *Carta a Meneceo* que hemos mencionado.

buenas después de la muerte.¹¹ En definitiva, las posiciones hedonistas-materialistas no serían capaces de ofrecer una explicación satisfactoria ante el fenómeno de la muerte y, mucho menos, de provocar una actitud adecuada ante el desenlace de la vida.

Por otro lado, la respuesta de Axíoco frente al argumento también puede leerse como una sutil crítica a la sofística. En efecto, la idea de hacer parecer sabios los discursos que en realidad son palabrerías se relaciona con la caracterización de Sócrates que se hace en *Nubes* o en las acusaciones de *Apología*, donde se dice que este es capaz de hacer del argumento más débil el más fuerte. Axíoco menciona que “los sufrimientos no soportan los sofismas, sino que se alejan únicamente gracias a los argumentos que pueden tocar el alma” (369e). El discurso sofístico también resultaría insuficiente para convencer a Axíoco, puesto que los sofismas no reflejan la verdad, sino que solo persuaden a través del ornato de las palabras.

A partir de aquí, distanciado de las tesis epicúreas y sofísticas, Sócrates se ve obligado a postular un cuarto argumento (cf. 369e-370e), ahora sí sobre cuestiones extraordinarias: la inmortalidad del alma. En efecto, aquí se puede observar que el cuerpo está plenamente identificado con una prisión y que la liberación de aquello que es propio del hombre, el alma, se produce con la muerte. Para que este punto de vista sea coherente, debe justificarse que el alma es inmortal y que lo que le depara a Axíoco es preferible a aquello que “experimenta” en vida a través del cuerpo. Sócrates, sin apelar a los sofismas señalados previamente por Axíoco y con su propio discurso, logra convencerlo para que no tema a la muerte, sino para que la desee.

El argumento propone que la naturaleza humana posee algo que supera en mucho la simple vida material. El progreso de la humanidad obtenido sobre la base del desprecio de aquello que podría destruirnos (bestias salvajes, el mar), la organización comunitaria (ciudades y comunidades políticas) y el ascenso a conocimientos cuya magnitud sobrepasa los límites de nuestra naturaleza (los fenómenos meteorológicos y celestes) suscita en nosotros el vago, pero firme, sentimiento de que somos algo más que simple vida material, de que esto no sería posible sin “un soplo divino” (370b-c). Esta evidencia le permite a Sócrates afirmar que la vida *post mortem* no solo es posible, sino también superior a la vida terrena.

.....
11 La identificación de Axíoco con el epicureísmo permite pensar en una estrategia argumentativa muy frecuente en textos platónicos conocida como “ocultamiento del adversario”, que consiste en poner en boca de un interlocutor tesis de los adversarios teóricos para luego refutarlas. Sobre este punto, véase Mársico (26-33).

Finalmente, el diálogo cierra con un mito que refuerza la idea de una vida mejor que la presente para los piadosos. El mito de Gobrias (cf. 371a-372a) relata la forma en la cual se juzgan las almas en la “llanura de la verdad” a partir del tipo de vida que han llevado y del tipo de prácticas con las cuales habitó el cuerpo (cf. 371c). De este modo, los piadosos reciben “premios” y los que han llevado una vida reprochable reciben castigos. Este mito que narra qué sucede con el alma después de la muerte termina por convencer a Axíoco, quien ahora desea la muerte por ser la puerta de entrada a una morada más noble (cf. 372a). El hecho de narrar un mito, que no resulta atípico en diálogos platónicos, podría implicar una reivindicación del discurso mítico en relación con el filosófico. Así, cuando la argumentación lo requiere, puesto que lo explicado responde a lo extraordinario, este recurso resulta válido, ya que permite orientar y consolidar los argumentos filosóficos, en contraposición con el discurso sofístico, que no contiene verdad y que no ha podido persuadir a Axíoco.¹²

Sobre el género literario de Axíoco

Con respecto a otros diálogos platónicos, en *Axíoco* nos encontramos con un inusual estilo directo en el que el mismo Sócrates es el narrador. Asimismo, la obra presenta una rica composición literaria que permite su abordaje desde múltiples puntos de vista. En efecto, sus características principales son compatibles con diversos géneros: el diálogo socrático, el protréptico o exhortatorio, y el consolatorio.

Por una parte, los *Sokratikoi lógoi* surgen como respuesta colectiva por parte de los discípulos de Sócrates ante las acusaciones desplegadas en contra del maestro ateniense y su legado intelectual. En ellos se observa una revalorización de la figura de Sócrates, quien es el personaje central, realizada a partir de la construcción de un diálogo ficcional en el que se examina la posición de un interlocutor y se lo refuta (cf. Gardella 25-30). Estas características fundamentales están presentes en *Axíoco*, junto con otros elementos no menos frecuentes en la reconstrucción de la polémica figura de Sócrates: presentarlo como *sophòs anér*, su característica ignorancia y la *enkráteia* (cf. p. e. 366b). En este sentido, pese a que el auge de los diálogos socráticos se produce en el IV a. e. c (cf. Rossetti) y que *Axíoco* fue escrito probablemente a partir del siglo III a. e. c., nada impide reconocerlo como un diálogo socrático.

Por otra parte, Erler indica que el diálogo presenta una exhortación al cuidado del alma (*therapeía tês psychês*), por lo que debe considerarse

.....
12 Brisson (1982 144-151) fundamenta la utilización de mitos por parte de Platón a partir de su carácter persuasivo basado en cierto conocimiento básico compartido por los miembros de una comunidad.

como *protreptikós* (cf. 82-88). Esto se justifica en el modo en que Sócrates dirige la conversación. Para calmar a Axíoco, no interesa tanto la argumentación lógica del diálogo, sino el carácter terapéutico del discurso que implica cierto cuidado del alma y el dominio de las emociones (cf. Aronadio 76).

Por último, Herschbel asocia *Axíoco* con el género consolatorio, ya que Clinias exhorta a Sócrates para que consuele a su padre Axíoco (*aphikómenos oún paregóreson autón*) (cf. 364c 19-20). La finalidad del diálogo sería la de calmar el estado de ánimo y consolar a quien se enfrenta a la muerte. Para esto, se enumeran las miserias humanas y se indica que abandonar la vida no es un mal (cf. Zaragoza y Gómez Cardó 394 y ss.). En efecto, la muerte es un tópico recurrente en el género de la consolación y además *Axíoco* contiene dos elementos que los autores de consolaciones han desarrollado recurrentemente: 1) el muerto ya no existe, con lo cual no es posible que padezca aflicción alguna y 2) la muerte no es el fin, sino un momento de transición (cf. Zaragoza y Gómez Cardó 395).

Acerca de la traducción

Hemos realizado la traducción del texto griego a partir de la edición de Souilhé, publicada en la tercera parte del decimotercer tomo de la colección *Platon. Oeuvres complètes* que se ocupa de los diálogos apócrifos. Dicha edición fue elaborada a partir de cinco manuscritos: el *Parisinus 1807* = A (siglo x), el *Laurentianus 80, 17* = L (siglo xv), el *Vaticanus graecus 1029 B* = v (siglo XIV), el *Vindobonensis 21* = Y (siglo XIV) y el *Parisinus 3009* = Z (siglo xvi). Asimismo, hemos comparado algunas variantes con la edición de Burnet publicada en el quinto tomo de la colección *Platonis opera*. En los siguientes casos el sentido general del texto o las variantes de los manuscritos nos han llevado a adoptar una lectura diferente a la realizada por Souilhé:

Página	Souilhé	Variante adoptada
365d6	τῆ Souilhé, Burnet	Omit ALVZ
367a1	γυμνασίαρχοι Souilhé	γυμνασιαρχία Codd. Stob., Burnet

369d2	προήρηκας Souilhé, Burnet	εἶρηκας LVYZ
371a1	λόγον Souilhé, Burnet	λόγον ἀκούσα Codd. Stob.

En la traducción, reproducimos la numeración canónica de Stephanus e incorporamos, con el objetivo de favorecer la comprensión general, la división del texto en un prólogo donde se introduce el tema que se va a tratar (364a-c), los cuatro argumentos que se despliegan a fin de probar que la muerte no es un mal para nosotros, sino un bien, y que el alma es inmortal (365d-370e), y el mito escatológico con el cual concluye el diálogo (371a-372a).

TRADUCCIÓN

Axíoco o Sobre la muerte

Prólogo [364a-c]

[364a] Mientras pasaba por el Iliso en dirección al Cinosargo, me sacudió la voz de uno que gritaba “Sócrates, Sócrates”.¹³ Cuando me di vuelta para examinar de dónde venía, vi que Clinias, el hijo de Axíoco, corría hacia la fuente Calíroo,¹⁴ junto con Damón, el músico, y Cármides, el hijo de Glaucón. Uno de estos era su maestro de música; por el tipo de vínculo, el otro era amante [364b] y Clinias, a la vez, amado. Me pareció bien salirles al encuentro, tras apartarme rápidamente de mi camino, para que pudiéramos estar juntos de inmediato:

–Sócrates, ahora es el momento oportuno de mostrar la sabiduría de la que siempre se habla respecto de ti –dijo Clinias con los ojos mojados–. Pues mi padre se ha enfermado de repente, se encuentra cerca del final de la vida y soporta con gran angustia el desenlace, aunque

13 El Cinosargo era un gimnasio ubicado en las afueras de Atenas y consagrado a Heracles. Su nombre deriva de *kýon* (“perro”) y *argós* (“blanco” y también “ágil”), ya que, durante un sacrificio, un perro con esas características habría robado un trozo de carne para depositarlo en el sitio donde luego se edificó el gimnasio. Allí impartía sus lecciones Antístenes, uno de los discípulos de Sócrates. Sobre el Iliso, (cf. Pl. *Phdr* 229a).

14 Literalmente, “la fuente de hermosa corriente”. Tucídides afirma que sus aguas eran utilizadas por los atenienses antes de las bodas y otras ceremonias sagradas (cf. Thuc. II 15, 5, 6). También es llamada Eneacruno, “la fuente de los nueve caños”, ya que Pisístrato la dispuso de esta manera (cf. Hdt. VI 137, 3; Paus. I 14, 1).

antes se burlaba de quienes temen [364c] la muerte y los ridiculizaba sutilmente. Cuando acudas a él, consuélalo como acostumbrabas para que vaya sin lamentos hacia su destino y para que también esto sea ofrecido por mí, junto con otras acciones, como testimonio de piedad.¹⁵

–Pero, Clinias, no dejarás de obtener de mi parte ninguna de las cosas adecuadas, más aún si me llamas por asuntos piadosos. Así pues, démonos prisa, puesto que, si tu padre se encuentra de esta manera, se necesita rapidez.

–Solo con verte, Sócrates, se aliviará, pues a causa de esto muchas veces ha mejorado.

Diálogo entre Sócrates y Axíoco

[364d] Tan pronto como marchamos por el camino al costado de la muralla, en Itonia [365a] –pues vivía cerca de esta puerta, junto a la columna de las Amazonas–,¹⁶ encontramos a Axíoco, íntegro y fuerte corporalmente, pero débil de alma, sin duda necesitado de consuelo. A menudo, suspiraba y dejaba oír sus quejidos, con lágrimas en los ojos y golpeándose con las manos.

–Axíoco, ¿por qué esto? –le pregunté cuando lo vi–. ¿Dónde están tu antigua confianza, tus continuos elogios de la virtud y el inquebrantable ánimo dentro de ti? Al igual que un luchador cobarde, a pesar de mostrarte excelente en el gimnasio [365b], has fallado en el lugar del combate. ¿No considerarás prudentemente esto en relación con la naturaleza, siendo un varón de semejante edad y que presta oído a los discursos? Aunque no fuere por ninguna otra cosa, siendo ateniense, ¿no considerarás ese dicho que se repite una y otra vez por todos lados: que la vida es un corto viaje hacia un país extranjero y que, tras haberla pasado bien, sin llegar a cantar ni un solo peán, es necesario marchar hacia el destino de buena gana? Ser así, débil y obstinado a la manera de un niño, ¿no equivale a no tener edad para pensar?

–[365c] Eso es verdad, Sócrates, y me parece que hablas correctamente. Sin embargo, no sé cómo, cuando me encuentro en una situación terrible, los argumentos fuertes y extraordinarios se disipan imperceptiblemente y pierden valor; si voy a verme privado de esta luz y de las cosas buenas, sin ser visto ni escuchado, como si estuviera pudriéndome,

15 Un caso de acción piadosa entre hijos y padres se encuentra en *Eutifrón*. Allí se desarrolla el tratamiento de la piedad en cuatro definiciones ofrecidas por el personaje homónimo (cf. 5d, 6e-7a, 9e, 12d y 14e).

16 Fuera de este pasaje, no hay referencias precisas que indiquen la ubicación de las respectivas puerta y columna. Sin embargo, es evidente que aquí se refiere a una de las puertas que poseía la muralla construida por Temístocles después de las guerras médicas y probablemente su nombre se deba a la proximidad de un altar consagrado a Atenea Itonia. Sobre la construcción de la muralla, véase Thuc. (1 90-91).

transformándome en gusanos e insectos, un temor me refrena, hiriendo de muchas maneras mi inteligencia.

Primer argumento [365d-366b]

–[365d] Combinas, Axíoco, con descuido, irreflexivamente, la sensación con la falta de ella, y haces y dices cosas contradictorias para ti mismo, porque no consideras que te lamentas por la falta de sensación y, al mismo tiempo, sufres por la descomposición y la privación de los placeres, como si murieses para ir hacia otra vida, en vez de volverte hacia la absoluta falta de sensación, la misma que antes del nacimiento. En efecto, así como en el gobierno de Dracón o de Clístenes ningún mal recaía sobre ti –pues en principio no [365e] existías para que recayera en ti–, de igual modo tampoco nada te sucederá luego del desenlace de la vida, pues tú no existirás para que eso recaiga sobre ti.¹⁷ Por lo tanto, aparta completamente esta tontería para reflexionar sobre esto: una vez separado el compuesto y establecida el alma en su propio lugar, el cuerpo que queda detrás, por ser parte de la tierra y sin razón, no es el hombre. Pues nosotros somos alma, viviente inmortal [366a] encerrada en prisión mortal. La naturaleza ajustó este cuerpo¹⁸ al mal: para él, por una parte, los placeres superficiales, vanos y mezclados con numerosos sufrimientos; por otra, los dolores puros y duraderos, que no participan de los placeres. En cuanto a las enfermedades, las inflamaciones de los órganos sensorios e incluso los males internos que el cuerpo forzosamente padece, el alma, por estar diseminada a través de los poros, sufre y desea el éter celestial que le es connatural y está sedienta de él, de modo que intenta alcanzar la mesa y el coro que se encuentran allí.¹⁹ De manera que [366b] la finalización de la vida es el cambio de un mal por un bien.

17 Aquí hay una referencia directa a la máxima epicúrea que propone que “la muerte no es nada para nosotros” (*medèn pròs hemàs einai tòn thánaton*), ya que “es privación de sensación” (*stéresis dé estin aisthéseos ho thánatos*), *Ep. Men.* 124. El argumento de la falta de sensación sobre sucesos pasados, introducido bajo las figuras de Dracón y Clístenes, no es propio de Epicuro, sino que se encuentra en Lucrecio (*cf.* III 830-841). Sobre este punto, véase Furley.

18 *Skênos*, también “carpa”. Esta metáfora para referirse al cuerpo es utilizada por Demócrito en numerosas ocasiones (*cf.* DK 68 B 37, 57, 187, 223, 270, 288). La referencia parece encerrar el presupuesto de que la física atomista de Demócrito, en la cual se fundamenta el epicureísmo, implica cierto resquicio de inmortalidad en el alma, del cual no se puede librar. Para los vínculos entre Demócrito y Epicuro, véase Bieda (2015 99-127) y Sedley (151-179).

19 La referencia al éter celestial recuerda el famoso mito del carro alado de Platón (*cf.* *Phdr.* 246a-c).

Segundo argumento [366b-369b]

–Si piensas, Sócrates, que vivir es un mal, ¿cómo permaneces aquí, tú, que eres un pensador y nos sobrepasas a nosotros, la mayoría, en inteligencia?

–Axíoco, tú no das un testimonio verdadero sobre mí. Como la mayoría de los atenienses, crees que, porque soy un aficionado a la investigación de las cosas, soy conocedor de algo. Yo desearía conocer lo ordinario... ¡Cuán alejado me encuentro de lo extraordinario! [366c] Esto que digo es un eco de Pródico, el sabio, comprado una vez por media dracma, otra vez por dos dracmas y, luego, por cuatro dracmas. Pues este varón no enseña nada gratuitamente, sino que tiene la costumbre de proclamar a cada momento el dicho de Epicarmo: “una mano lava la otra” (DK 23 B 30). Da algo y toma algo. Recientemente, mientras ofrecía una demostración en lo de Calias, el hijo de Hipónico, dijo algo sobre el vivir que hizo que yo mismo, por poco, me quite la vida. A partir de entonces, mi alma, Axíoco, desea morir.

–¿Qué cosa dijo?

–[366d] Podría contarte lo que recuerde: “¿Qué edad está desprovista de aflicciones?” –proclamaba–. “¿No llora el niño en primer lugar cuando nace, comenzando a vivir desde la pena?”. En efecto, no le falta ningún dolor, sino que sufre a causa de la necesidad, el frío, el calor o los golpes. Como aún no puede decir lo que le pasa, deja caer las lágrimas y estas son la única voz que tiene para expresar la angustia. Tan pronto como alcanza la edad de siete años, tras soportar muchas dificultades, [366e] se presentan pedagogos,²⁰ gramáticos (*grammatistés*) y maestros de gimnasia (*paidotribes*) para someterlo. Cuando crece, son los críticos,²¹ los geómetras y los estrategas, una gran multitud de déspotas. Cuando es inscripto entre los efebos, el magistrado que controla la efebía y el miedo a los puños. Luego, el Liceo [367a], la Academia, el oficio del gimnasiarca, las varillas y una infinidad de males. Todo el esfuerzo del muchacho está bajo el control de los sofronistas y de la

20 A partir de aquí se enumeran las diferentes etapas que debería atravesar durante la infancia un varón ateniense en su formación ciudadana. En Atenas, la educación estaba fundada sobre dos pilares centrales: la música y la gimnasia. La primera comprendía todas aquellas artes que pertenecen a las Musas, esto es, gramática, poesía, danza y música, ya sea instrumental o vocal. La segunda, que preparaba a los jóvenes para la competencia atlética, involucraba salto en largo, lanzamiento de jabalina y disco, carrera y lucha. Para un desarrollo minucioso de la educación en la Grecia clásica, véase Marrou (151-356). El *paidagogós*, que constituía una parte de la educación privada, era generalmente un esclavo.

21 *Kritikói*, se trata de críticos literarios, son quienes enseñan a los jóvenes literatura a partir de la exégesis de los textos de los poetas. El uso del término no es compatible con la época clásica. (Cf. Marrou 244; Brisson 2014 403n40).

decisión que el Consejo del Areópago toma en contra de los jóvenes. Cuando se escapa de esto, pensamientos y reflexiones acerca de qué camino emprenderán los jóvenes en la vida lo hundan de inmediato. A causa de estas últimas dificultades –campañas militares, heridas y luchas constantes– parece que las primeras son cosas de niños y verdaderos espantapájaros para tontos. [367b] Luego, avanza inadvertida la vejez, hacia la que se derrama todo lo perecedero e incurable de la naturaleza. Cada vez que alguien no devuelve rápidamente la propia vida, como si se tratara de una deuda, la naturaleza, al modo de una usurera que se presenta para reclamar, exige como pago, o bien la vista, o bien el oído, y muchas veces, ambos. Y cada vez que alguien se resiste, lo deja inválido, lo mutila, lo desarma. Otros llegan a su plenitud en la vejez, pero los ancianos se vuelven, a causa de su inteligencia, niños por segunda vez.²² Por eso, los dioses, conocedores [367c] de los asuntos humanos, apartan muy rápidamente de la vida a quienes conceden mayor importancia. Cuando Agamedes y Trofonio, los constructores del templo del dios pitio, rogaron que sucediera lo más ventajoso para ellos, se quedaron dormidos y ya no despertaron.²³ También los hijos de la sacerdotisa argiva de Hera, por quienes la madre rogó que tuvieran una recompensa de parte de Hera por su piedad –dado que, por falta de una yunta, ellos se pusieron debajo del carro y la transportaron hacia el templo– murieron después del ruego, a la noche.²⁴ [367d] Sería extenso recorrer los versos de los poetas, los que cantan inspirados con bocas muy divinas versos sobre la vida... ¡Cuánto lamentan vivir! Recordaré uno solo, al más digno de mención, que decía:

De este modo condenaron los dioses a los míseros mortales
a vivir lamentándose. (Hom., *Il.*, XXIV 525-526)

Y:

De todas las cosas que respiran y se mueven sobre la tierra,
[367e] no existe nada más miserable que un hombre. (Hom., *Il.*,
XVII 446-447)

22 (Cf. Ar. *Nub.* 1417; Pl. *Leg.* 646a-c).

23 Se trata de los legendarios constructores del templo de Apolo en Delfos cuyo padre, Ergino, era rey de Orcómeno (cf. *Himn. Hom. Ap.* 295-299). Tanto esta referencia, como la de Cléobis y Bitón que aparece a continuación y el fragmento perdido de Eurípides que se menciona unas líneas más abajo, son utilizados en la misma línea argumentativa por Cicerón (cf. *Tusc.* I 47, 113-48, 115).

24 Se trata de Cléobis y Bitón, hijos de Hera. El relato que expone el autor de *Axíoco* refiere a Hdt. I. 31.

[368a] ¿Y qué dice de Anfiarao?

Lo ama de corazón Zeus, portador de la égida, también Apolo, de todas las formas posibles, y no llegó a la extrema vejez. (Hom., *Od.*, xv 245-246)

Además el que aconseja:

Sufrir por el recién nacido que por naturaleza marcha hacia todas las cosas malas.²⁵

¿Qué te parece? Pero me tranquilizo, no sea que hable largo y tendido contra mi promesa, aunque recuerdo a otros.

¿Al elegir qué práctica u oficio uno no se hará reproches ni se lamentará por su situación presente? **[368b]** ¿Vamos por las artes manuales, es decir, las de los artesanos que, sufriendo noche tras noche, se procuran con mucho trabajo las cosas necesarias, y luego se lamentan de sí mismos y colman todo desvelo de lamento y lágrimas? ¿Consideramos al marinero que, como muestra Bías, atraviesa tantos peligros que no está ni entre los que han muerto ni entre los que viven? Pues el hombre que vive en la tierra, como un anfibio, se lanza **[368c]** a sí mismo hacia el mar y está por completo librado a la suerte. ¿La agricultura es algo agradable? Es evidente. Sin embargo, ¿no es por completo un dolor profundo que, como dicen, siempre se descubre como un motivo de pena? ¿No se lamentan ahora la sequía, las lluvias fuertes, el incendio, el tizón, el calor inoportuno o el frío? Pero la muy estimada política —dejo de lado muchas cosas—, que tiene, por una parte, la alegría que, a modo de una herida inflamada, se agita y late **[368d]**, y, por otra, el fracaso doloroso y peor que diez mil muertes, ¿a través de cuántos peligros es conducida? ¿Pues quién podría ser feliz viviendo para la masa si, como un juguete del pueblo, es vitoreado y aplaudido, y luego rechazado, silbado, castigado, muerto, compadecido? En verdad, Axíoco, hombre de la política, ¿de qué manera ha muerto Milciades? ¿De qué manera Temístocles? ¿De qué manera Efiltes?²⁶ ¿De qué manera los diez gene-

25 Eur. *Cresfonte* fr. 449 Nauck. Cf. Cic. *Tusc.* 1 48.

26 Milciades fue un político y estratega que alcanzó una sólida reputación en Atenas. Su popularidad se vio acrecentada tras la batalla de Maratón (487 a. e. c.). Cf. Hdt. vi 104, 132-136; Pl. *Grg.* 516e. Temístocles fue un ateniense del siglo v a. e. c. con gran influencia en el desarrollo de Atenas. Tanto Tucídides como Heródoto destacan su influencia en la creación de una poderosa flota marítima, su talento como estratega y su habilidad en la batalla de Salamina. Cf. Thuc. i 14, 3; 73, 3-74, 1; 90, 3-93, 8; 135, 2-138, 6 y Hdt. vii 143-144; viii 4-5; 74-76; 80; 107; 111-112; 124, 2-3. Véase también Plut. *Vit. Them.* Efiltes fue un ateniense que llegó a promover reformas políticas significativas. Plutarco destaca

rales a comienzos del año, cuando yo no apoyé la sentencia? Pues no me parecía respetable unirme en el poder a un pueblo enloquecido. Los seguidores [368e] de Terámenes y Calixeno, sobornando al día siguiente a los proedros en secreto, condenaron a [369a] muerte arbitraria a estos hombres. Entre los treinta mil miembros de la Asamblea, tú solo los defendías, y también Euriptólemo.

–Es así, Sócrates. Y, desde ese momento, tuve bastante de tribuna y nada me pareció más arduo que la política. Esto es evidente para quienes están en la tarea. Tú hablas como un espectador a distancia, pero nosotros, los que tenemos experiencia, conocemos esto con mayor precisión. Pues el pueblo, querido Sócrates, es ingrato, inconstante, cruel, envidioso, sin educación, como un ensamble a partir de una multitud de personas de todas partes, [369b] violentas y chismosas. Quien se asocia con este es, por lejos, digno de lástima.

Tercer argumento [369b-e]

–Dado que estableces, Axíoco, que el conocimiento más propio de los hombres libres es el más execrable de todos, ¿qué pensaremos de las restantes prácticas? ¿No hay que huir de ellas? Una vez, escuché también a Pródico decir que la muerte no es un asunto ni de los vivos ni de los muertos.

–¿Cómo dices, Sócrates?

–Que, en relación con los vivos, no existe y los muertos [369c] ya no son. De manera que no es asunto tuyo porque no has muerto y, si algo te pasara, tampoco lo sería, pues tú ya no existirás. Vano dolor: que Axíoco se lamenta por algo que no existe ni existirá para Axíoco, al igual que si alguien se lamentara por Escila o Centauro, que no existen para ti ni existirán luego, después del desenlace de la vida. Pues lo que es digno de temer lo es para quienes existen. ¿Cómo podría serlo para quienes no existen?

–[369d] Tú has pronunciado, como si fueran sabios discursos, las palabrerías que ahora están de moda; de allí viene esta tontería que se pone a disposición de los jóvenes. Pero a mí la privación de las cosas buenas de la vida me hace sufrir, aunque compongas discursos más persuasivos que estos, Sócrates. Mi inteligencia no comprende, confundida por la elocuencia de tus palabras. Estas no llegan a tocar mi piel, se encaminan hacia el brillo y el ornato de las expresiones, pero carecen de

.....

su carácter incorruptible y justo (Plut. *Vit.*, *Cim.* 10; *Per.* 10). Véase Arist. *Ath. Pol.* 25; *Pol.* ii 1274a. Tanto Aristóteles como Isócrates afirman que Temístocles colaboró en su proyecto, aunque algunos estudiosos señalan datos cronológicos que sugieren la imposibilidad de dicha colaboración. Sobre esta divergencia, véase Sandys (101-104).

verdad. Los sufrimientos no soportan [369e] los sofismas, sino que se alejan únicamente gracias a los argumentos que pueden tocar el alma.

Cuarto argumento [369e-370e]

–Combinas, Axíoco, irreflexivamente la sensación de los males con la privación de los bienes, introduciendo una cosa en lugar de otra, olvidando [370a] que has muerto. Padecer por los males causa sufrimiento cuando hay privación de bienes, pero el que no existe no percibe esa privación. En efecto, ¿cómo podría haber sufrimiento para quien no tendrá conocimiento de lo que le causará dolor? Axíoco, si en principio no hubieses asumido por ignorancia que de alguna forma u otra hay una sensación, no habrías temido jamás la muerte. Pero ahora te refutas a ti mismo: temiendo verte privado del alma, atribuyes un alma a esa privación; te atemoriza no tener sensación y crees que, por medio de una sensación, captarás esa sensación inexistente. [370b] A los numerosos y bellos discursos que existen en favor de la inmortalidad del alma, agregamos este: ciertamente, si no hubiera realmente un soplo divino en el alma por medio del cual tener comprensión y conocimiento de cosas tan grandes, una naturaleza mortal no habría podido lanzarse a tales hazañas como despreciar la violencia de las bestias salvajes, atravesar el mar, construir ciudades, instaurar comunidades políticas, mirar hacia el cielo y observar los movimientos circulares de los astros, el curso del sol y de la luna, los amaneceres y los atardeceres, los eclipses y [370c] sus veloces retornos periódicos, los equinoccios y los dos solsticios, los inviernos de las Pléyades, los vientos de verano y la caída de las lluvias, y el movimiento extraordinario de los huracanes, ni registrar para la posteridad los cambios del cosmos. De manera que no marchas hacia la muerte, Axíoco, sino hacia la inmortalidad y no tendrás sustracción de los bienes, sino una alegría muy pura; no [370d] tendrás placeres mezclados con el cuerpo mortal, sino libres de todo sufrimiento. Tras ser liberado de esta prisión, partirás hacia allí, donde no hay dolores ni lamentos ni vejez, sino una vida calma y libre de dolor y males, para disfrutar de una calma segura, observar la naturaleza y filosofar, no con vistas a la multitud y el espectáculo, sino a la completa verdad.

–Con tu discurso me has llevado a la posición contraria. Ya no tengo temor por la muerte, sino que ahora incluso siento deseo [370e] y, para decir también yo algo extraordinario imitando a los oradores, hace tiempo me ocupo de fenómenos celestes y atravieso un camino eterno y divino, me he repuesto de mi debilidad y me he transformado en un hombre nuevo.

El mito de Gobrias [371a-372a]

–[371a] Si quieres otro discurso, escucha el que me contó Gobrias, el mago. Me dijo que, durante la expedición de Jerjes, su abuelo, que tenía el mismo nombre que él, fue enviado a Delos para mantener a salvo la isla en la que nacieron las dos divinidades. De unas tablillas de bronce que Opis y Hecaerges trajeron de la tierra de los hiperbóreos, ha aprendido que, luego de la separación del cuerpo, el alma se mueve hacia un lugar oscuro, a una morada subterránea en la que está el reino de Plutón, que no es menor que la [371b] residencia de Zeus. Dado que la tierra ocupa el centro del cosmos y el cielo es esférico, los dioses celestiales obtuvieron un hemisferio, los subterráneos, el otro; por eso, unos son hermanos, otros, hijos de estos hermanos. Los propíleos que se encuentran al final del camino hacia la morada de Plutón han sido asegurados con cadenas y cerrojos de hierro. Pero, cuando estos son abiertos, el río Aqueronte, después del cual se encuentra [371c] el Cocito, recibe a quienes, al ser transportados de un lado a otro, es preciso llevar ante Minos y Radamanto, al sitio que es llamado “llanura de la verdad”. Allí se sientan los jueces que interrogan a cada uno de los que llegan sobre qué vida han vivido y por medio de qué prácticas habitaron el cuerpo. Mentir es imposible. Quienes en vida escucharon el soplo de un noble *daímon* habitan en la región de los piadosos, donde estaciones fecundas hacen brotar todo tipo de frutos, fluyen manantiales de aguas puras, toda clase de prados estallan en primavera con coloridas flores; donde hay discursos de filósofos [371d], espectáculos de poetas, coros circulares, sonidos musicales, simposios agradables, festines ofrecidos espontáneamente, ausencia total de dolor y un modo de vida placentero. No hay ni invierno ni verano excesivos, sino que un aire cálido se esparce, templado por los suaves rayos del sol. Allí hay un lugar privilegiado para los que han sido iniciados, también allí estos celebran los ritos sagrados. ¿Cómo no participarás tú de este honor, [371e] dado que eres de la familia de los dioses? Un discurso dice que los seguidores de Heracles y Dioniso que van hacia el Hades, antes de partir, se inician en aquel lugar en los misterios y el coraje para viajar hacia esa región es encendido por la diosa de Eleusis. En cambio, quienes condujeron su vida a través de malas acciones son llevados por las Erinias, a través del Tártaro, hacia el Érebo y el Caos, donde se encuentra la región de los impíos, los cántaros sin fondo de las Danaides, la sed de Tántalo, las vísceras de Ticio eternamente devoradas y regeneradas, y la piedra interminable de Sísifo, quien al fin de sus esfuerzos [372a] comienza otra vez. Allí, lamidos por las fieras, quemados constantemente por las antorchas de las Venganzas y torturados de muchas maneras se consumen con castigos eternos. Yo escuché esto de Gobrias, pero tú, Axíoco, podrías decidir. Pues yo, aunque a veces soy arrastrado en dirección

contraria a la de la razón, sólo sé firmemente esto: que toda alma es inmortal y también que la que se marcha de este lugar está libre de pena. De modo que, abajo o arriba, es necesario que tú seas feliz, Axíoco, habiendo vivido piadosamente.

—Me avergüenzo al decirte esto, Sócrates: tan lejos estoy de temer la muerte que incluso ahora tengo deseo de ella. Así, me ha persuadido este discurso, como también aquel sobre el cielo, y ahora desprecio la vida, ya que me dirijo hacia una morada más noble. Lentamente reconsideraré por mí mismo las cosas que se acaban de decir. Acércate a mí, Sócrates, después del mediodía.

—Haré como dices y ahora vuelvo al camino que va hacia el Cinosargo, de donde fui llamado hasta aquí.

Bibliografía

3. 1. Ediciones, traducciones y comentarios

- Aronadio, Francesco. *Dialoghi spuri di Platone*. utet, 2008.
- Bieda, Esteban. *Platón. Apología de Sócrates. Critón*. Winograd, 2014.
- Bieda, Esteban. *Epicuro*. Galerna, 2015.
- Boeri, Marcelo y Balzarretti, Lena (eds). *Epicuro. Vida, doctrinas morales, testimonios*. H y A Ediciones, 2002.
- Brisson, Luc. *Écrits attribués à Platon*. Flammarion, 2014.
- Burnet, John. *Platonis opera*. v vols, tetralogiam ix: definitiones et spvria continens. Oxford University Press, 1967.
- Chevalier, Jacques. *Étude critique du dialogue pseudo-platonicien l'Axiochos sur la mort et sur l'immortalité de l'âme*. Édité par Félix Algan, 1914.
- Diels, Hermann y Kranz, Walther. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Weidmann, 1966.
- Gardella, Mariana y Vecchio, Ariel. *Amantes rivales*. Teseo, 2017.
- Hershbel, Jackson. *Pseudo-Plato. Axiochus*. Scholars Press, 1981.
- Sandys, John. *Aristotle's Constitution of Athens*. Cambridge University Press, 1893.
- Souilhé, Joseph. *Platon. Oeuvres complètes*. Tome xiii, 2ème et 3ème partie: Dialogues apocryphes. Les Belles Lettres, 1930.
- Vigo, Alejandro. *Fedón*. Colihue, 2009.
- Zaragoza, Juan y Gómez Cardó, Pilar. *Platón. Diálogos*. Vol. vii: Dudosos, apócrifos, cartas. Gredos, 1992.

Bibliografía complementaria

- Bett, Richard. "Socratic Ignorance." *The Cambridge Companion to Socrates*. Edited by Donald Morrison. Cambridge University Press, 2011, 215-236.
- Boeri, Marcelo. "Percepción y estados afectivos en Platón." *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 87 (2007): 71-93.
- Brickhouse, Tom y Smith, Nicholas. *Routledge Philosophy GuideBook to Plato and The Trial of Socrates*. Routledge, 2004.
- Brisson, Luc. *Platon, Les mots et les mythes*. Librairie François Maspero, 1982.
- Brisson, Luc y Pradeau, Jean- François. *Le vocabulaire de Platon*. Ellipses, 1998.
- Drengson, Alan. "The Virtue of Socratic Ignorance." *American Philosophical Quarterly*, 18.3(1981): 237-242.
- Dover, Kenneth. "Socrates in the *Clouds*." *The Philosophy of Socrates*. Edited by Vlastos, G. Anchor Books, 1971.
- Erler, Michael. "Argumente, die die Seele erreichenae. Der Axiochos und ein antiker Streit ueber den Zweck philosophischer Argumente." *Pseudoplatonica*. Herausgegeben von Klaus Döring; Michael Erler; Stephan Schorn; Hrsgg., Steiner Franz Verlag, 2005. 81-95.
- Furley, David. "¿Nada para nosotros?". *Las normas de la naturaleza. Estudios de ética he-lenística*. Editado por Schofield, Malcolm y Striker, Gisela, Manantial. 1993. 84-100.
- Gardella, Mariana. "Sócrates en las Nubes de Aristófanes: contribución para una estética del humor." *Ética, política y estética en la Grecia clásica*. Editado por Esteban Bieda, y Claudia Mársico. Biblos, 2019. 133-151.
- Immisch, Otto. *Philologische Studien zu Plato. Erstes Heft, Axiochus*. Teubner, 1896.
- Joyal, Mark. "Socrates as σοφὸς ἀνὴρ in the 'Axiochus.'" *Pseudoplatonica*. Edited by Klaus Döring; Michel Erler; Stephan Schorn. Franz Steiner Verlag, 2005. 97-117.
- Immisch, Otto. "'Genuine' and 'Bastard' Dialogues in the Platonic Corpus: An Inquiry into the Origins and Meaning of a Concept." *Fakes and Forgers of Classical Literature*, Edited by Javier Martínez. Brill, 2014. 73-93.
- Konstan, David. "Socrates in Aristophanes' *Clouds*." *The Cambridge Companion to Socrates*. Edited by David Morrison. Cambridge University Press, 2011, 75-90.
- Lord, Carnes. "On Damon and Music Education." *Hermes* 106.1(1978): 32-43.
- MacKenzie, Mary Margaret. "The Virtues of Socratic Ignorance." *The Classical Quarterly*, 38.2(1988): 331-350.
- Marrou, Henri-Irénée. *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*. Akal, 2004.
- Mársico, Claudia. *Zonas de Tensión Dialógica. Perspectivas para la enseñanza de la filosofía griega*. Del Zorzal, 2010.
- McPartland, Keith. "Socratic Ignorance and Types of Knowledge." *The Bloomsbury Companion to Socrates*. Edited by John Bussanich and Nicholas Smith. Bloomsbury Publishing Plc, 2013. 94-135.

- Mejer, Jørgen. "The platonic corpus in antiquity." *Proceedings of the Danish Institute at Athens iv*. Edited by Jonas Eiring and Jørgen Mejer. 2004, 27-47.
- Miles, Murray. "Plato on Suicide (*Phaedo* 60C-63C)". *Phoenix* 55.3/4(2001): 244-258.
- Müller, Carl Werner. *Die Kurzdialoge der Appendix Platonica*. Wilhelm Fink Verlag, 1975.
- Rossetti, Livio. "Le dialogue socratique *in statu nascendi*." *Philosophie Antique* 1(2003):11-35.
- Sedley, David. "Epicurus and his profesional rivals." *Etudes sur L'Épicureisme Antique*. Edited by Jean Bollack and Aandré Laks. Publications de l'Université de Lille, 151-179.
- Souto Delibes, Fernando. "Aristófanes, ¿enemigo de Sócrates?". *Cuadernos De Filología Clásica. Estudios Griegos e Indoeuropeos* 9(1999):145-153.
- Velásquez, Óscar. "Las *Nubes* de Aristófanes y las nuevas tendencias en la educación ateniense." *Onomazein: Revista de lingüística, filología y traducción de la Pontificia Universidad Católica de Chile* 6 (2001): 183-194.
- Vlastos, Gregory. "Socrates' Disavowal of Knowledge." *The Philosophical Quarterly* 35.138(1985): 1-31.