

# SOBRE LA MUERTE Y LA INMORTALIDAD DEL ALMA: UNA COMPARACIÓN ENTRE *AXÍOCO* Y *FEDÓN* ON THE DEATH AND IMMORTALITY OF THE SOUL: A COMPARISON BETWEEN *AXIOCHUS* AND *PHAEDO*

ALEJANDRO MAURO GUTIÉRREZ\*

**Resumen:** En el presente trabajo analizaré el diálogo apócrifo *Axíoco* en relación con otra obra que forma parte del *corpus platonicum*: *Fedón*. La comparación tiene como objetivo identificar similitudes y diferencias en el tratamiento de tres temas principales: la concepción de la muerte, la concepción del cuerpo y la inmortalidad del alma.

**Palabras clave:** *Axíoco*; *Fedón*; muerte; alma.

**Abstract:** In the present paper I will analyze the apocryphal dialogue *Axiochus* in relation to another dialogue that is part of the Platonic corpus: the *Phaedo*. The main goal of this comparison is to analyze both their similarities and differences regarding the conception of death, the conception of the body, and the immortality of the soul.

**Keywords:** *Axiochus*, *Phaedo*; death; soul.

## INTRODUCCIÓN<sup>1</sup>

Los diálogos atribuidos a Platón han recibido poca atención en la literatura dedicada a este filósofo.<sup>2</sup> Su condición de inauténticos hace que sean

---

\* Investigador no Instituto de Filosofía Dr. Alejandro Korn (FFyL-UBA), CONICET, Buenos Aires, Argentina. E-mail: agutierrez@unsam.edu.ar

<sup>1</sup> En el presente artículo profundizo algunos de los temas presentados en la traducción del diálogo apócrifo *Axíoco*. Véase Gutiérrez, A. Análisis, traducción e interpretación del diálogo pseudo-platónico *Axíoco*. Programa de práctica y estudio de la traducción del griego clásico, perteneciente a *Interpres*, dirigido por Mariana Gardella y Ariel Vecchio, radicado en Lectura Mundi, Escuela de Humanidades de la Universidad Nacional de San Martín. Proyecto II, 2018.

<sup>2</sup> Los diálogos atribuidos a Platón suelen dividirse en dudosos y apócrifos (Souilhé, 1930: V-VIII). Los dudosos han aparecido en las tetralogías de Trasilo (siglo I e. c.) y no hay consenso con respecto a su autenticidad. Los apócrifos no aparecen en las tetralogías, sino en dos manuscritos antiguos que transmiten el *corpus platonicum*: el *Bodleianus* (siglo IX e. c.) y el *Parisinus Graecus* (siglo X e. c.) (Mejer, 2004: 43-44). Estos últimos son considerados inauténticos.

depreciados y despreciados, reducidos a una mera imitación de lo que se considera “platónico” en determinado momento histórico (Joyal, 2014: 76; Gardella, 2017: 23). Si bien en los últimos años se han revalorizado, cabe destacar que, en general, la literatura especializada sobre estos diálogos es escasa, con excepción de algunas traducciones recientes, como las de Zaragoza y Gómez-Cardó (1992), Aronadio (2008) y Brisson (2014), y de los estudios reunidos en las *Pseudoplatonica* por Döring, Erler y Schorn (2005).

Uno de los mayores problemas con respecto a estos diálogos es que pueden ser analizados, o bien como obras independientes, donde se desarrollan las posiciones filosóficas propias de quienes han sido sus autores, o bien como obras asociadas a un determinado *corpus* que, por lo tanto, remiten a posiciones del autor de referencia. En este último caso, la asociación de los diálogos apócrifos con obras del *corpus platonicum* consideradas auténticas representa un punto problemático que es fuente de numerosas preguntas. Como indica Aronadio: “Uno scritto spurio è un’ opera che la tradizione ci cosegna inserita in un corpus, e che, pur nella consapevolezza della sua inautenticità si continua in qualche modo a sentire come parte di quel corpus” (2008: 9). Así, una de las preguntas que surge ante esta afirmación es: ¿por qué motivo los diálogos apócrifos “se sienten” como parte del *corpus*? Una respuesta posible es que estos presentan ciertas características que permiten establecer dicha asociación. A pesar de que Platón no es su autor, el problema tratado, el modo de abordarlo y las posturas tomadas en estos diálogos suelen tener matices que permiten asociarlas con Platón. Asimismo, hay diálogos que se sienten más platónicos que otros. Este es el caso de *Axióco*, un diálogo platónico apócrifo dedicado a tratar la muerte y lo que esta implica para el viviente humano.<sup>1</sup> Como veremos, este podría ser considerado uno de los diálogos más platónicos del conjunto de los apócrifos.

La fecha de composición de *Axióco* resulta difícil de determinar. Es posible establecer como *terminus post quem* el año 350 a. e. c. Chevalier (1914: 9), Souilhé (1930: 135-136), y Zaragoza y Gómez Cardó (1992: 399-403) sitúan el diálogo en el siglo I a. e. c. Por su parte, Müller (1975: 328) propone como posible fecha de composición el siglo II a. e. c. A pesar de que la mayoría de los autores acepta una fecha tardía para la composición del diálogo, Aronadio señala que no habría motivos para creer en una fecha tan lejana y propone que la obra fue redactada a inicios del siglo III a. e. c. (2008: 80-81). Por el

---

<sup>1</sup> En el presente artículo utilizo la expresión “viviente humano” para traducir el término *ἄνθρωπος*, ya que “hombre” no refleja en mi opinión la extensión de este concepto.

tema que desarrolla, parece guardar una estrecha semejanza con un diálogo considerado indiscutiblemente platónico, *Fedón*. En esta obra se destacan, entre otros temas, la posición filosófica ante el fin de la vida y los argumentos en favor de la inmortalidad del alma. Ambos elementos componen el tema principal de *Axíoco*, cuyo tratamiento de la muerte resulta similar al de *Fedón*. Por la cercanía temática con este último diálogo y la fecha de composición, se podría pensar que el autor de *Axíoco* es un académico (Souilhé, 1930: 135-136; Müller, 1975: 328; Aronadio, 2008: 80-81).

Los estudios sobre *Axíoco* se concentran mayoritariamente en el género literario al cual pertenece, las fechas dramática y de composición, y los personajes.<sup>2</sup> Este es el caso de Zaragoza y Gómez Cardó, quienes consideran que tanto *Fedón* como *Axíoco* pertenecen al género consolatorio (1992: 394-396). Tomando como referencia el estudio introductorio de Souilhé (1930: 117-136) y sin ofrecer argumentos de peso, establecen un vínculo entre el mito de Gobrias, que se encuentra al final de *Axíoco*, y los mitos escatológicos de *Fedón*, *Gorgias* y *República*, ya que todos ellos muestran una influencia órfico-pitagórica (1992: 402). Asimismo, se remite a *Fedón* (82e) respecto de las consideraciones negativas sobre el cuerpo, pero la relación no se profundiza (1994: 409).

Aronadio, por otra parte, también señala que *Fedón* y *Axíoco* comparten el género literario, sea este protréptico o consolatorio (2008: 74-81). Desde el punto de vista conceptual, compara con *Fedón* la tesis de *Axíoco* según la cual hay vida después de la muerte, pero con la intención de relacionarla también con el epicureísmo: “accanto ai motivi tratti dal *Fedone*, che insistono sulla prosecuzione della vita nell'al di là, troviamo infatti argomenti di chiara provenienza epicurea, basati sul tipico motivo dell'inconsistenza della morte finché si è vivi” (2008: 77-78). De este modo, aunque Aronadio menciona la relación entre *Axíoco* y *Fedón*, no ofrece un análisis pormenorizado de los argumentos de ambos diálogos que permita fundamentar dicha relación.

Por último, Brisson compara *Axíoco* y *Fedón* teniendo en cuenta específicamente tres pasajes de este último diálogo: 60b-c, 62b y 115c-e. El más relevante para el tema que se aborda en *Axíoco* es el que refiere a la definición del cuerpo como prisión (62b). Sin embargo, Brisson se limita a reproducir los pasajes de *Fedón* sin profundizar en las similitudes encontradas

<sup>2</sup> Para un estudio del género literario, la estructura, los personajes, la datación y la autoría de *Axíoco*, *cf.*: Souilhé (1930), Zaragoza y Gómez-Cardó (1992), Aronadio (2008) y Brisson (2014).

(2014: 401-402). Asimismo, el autor realiza una comparación estructural entre *Fedón* y *Axíoco* al mostrar que el procedimiento argumentativo es el mismo:

*pour ce faire, il [sc. Platon] procède comme dans le Phédon, en développant une argumentation en quatre points suivie d'un mythe. Mais, à la différence du Phédon, ce mythe qui clôt le dialogue est mis sur le même pied que les arguments.* (2014: 68-69)<sup>3</sup>

Como se puede apreciar, en los estudios mencionados no se trata en profundidad la comparación entre *Axíoco* y *Fedón*. Tanto Zaragoza y Gómez Cardó como Aronadio proponen un análisis superficial, omitiendo cualquier observación consistente para dar cuenta de las similitudes entre ambos diálogos. Por otro lado, si bien Brisson destaca similitudes estructurales, no analiza de forma detallada las similitudes respecto del contenido, sino que solo se limita a señalarlas. Es por esto que en el presente trabajo me ocuparé de comparar en profundidad *Axíoco* y *Fedón* teniendo en cuenta tres temas específicos: la muerte, las consideraciones sobre la naturaleza del cuerpo y la opinión sobre la inmortalidad del alma. Esto nos permitirá comprender el motivo por el cual *Axíoco* se siente como parte del *corpus platonicum*. Mi hipótesis es que las posiciones antropológicas de ambos diálogos son similares ya que se mantiene una postura semejante con respecto a los tres ejes mencionados. En ambos casos, la muerte se plantea como separación del compuesto, el cuerpo se define en términos negativos y se propone la inmortalidad del alma.<sup>4</sup>

En el primer apartado, abordaré algunos pasajes clave de *Fedón* con el fin de mostrar la posición antropológica en dicho diálogo. En el segundo apartado realizaré un análisis pormenorizado de *Axíoco*, señalando los mismos ejes que en el primer apartado y destacando las similitudes encontradas.

<sup>3</sup> En efecto, *Axíoco* contiene un prólogo (364a-c), una conversación “introdutoria” (364d), cuatro argumentos centrales (365d-370e) y un mito como cierre, el mito de Gobrias (371a-372a). *Fedón*, por su parte, contiene un prólogo (57a-60b), una conversación introdutoria (60b-61b), una serie de argumentos sobre la inmortalidad del alma (61b-107c) y un mito escatológico (107c-115a). También pueden distinguirse otras secciones, dependiendo de la traducción utilizada. Eggers Lan divide el diálogo en nueve secciones (2008), Vigo en seis (2009). Se podría agregar a la comparación estructural que hace Brisson el hecho de que *Fedón* presenta un “apartado” que versa sobre la actitud del filósofo frente a la muerte (*Phd.* 61b-69e) y que podría ser considerado el hilo conductor de *Axíoco*.

<sup>4</sup> Con “posición antropológica” me refiero a la concepción que tanto Platón como el autor de *Axíoco* tienen con respecto al cuerpo y el alma del viviente humano.

Finalmente, realizaré un balance de las posiciones de ambos diálogos con respecto a los tres ejes mencionados.

### 1. FEDÓN: LA MUERTE, EL CUERPO Y LA INMORTALIDAD DEL ALMA

En el presente apartado me concentraré solamente en algunos pasajes que son pertinentes a la luz de la comparación entre *Fedón* y *Axíoco* (*Phd.* 62b, 64c, 65a, 80b). Comenzaré por el análisis del primer eje: la muerte. *Fedón* 61b-69e nos muestra la posición socrática ante el fin de la vida. Esta presupone los argumentos que se presentan a lo largo de *Fedón*, así como también la creencia que Platón atribuye a Sócrates en *Apología* según la cual no hay que temer a la muerte porque, o bien el que ha muerto es como una nada, porque la muerte es ausencia de sensación (*αἴσθησις*), o bien estar muerto consiste en una especie de migración del alma hacia otro lugar donde esta se encuentra con las figuras más notables de la cultura griega (*Ap.* 40e4-41c6) (Bostock, 1986: 21).

En *Fedón* 63a-c podemos leer un argumento similar. En este caso en particular, las consideraciones con respecto a la migración del alma hacia otro lugar refieren al encuentro con personas buenas y figuras divinas, también bajo el presupuesto de que lo que espera después de la muerte es algo mejor para quienes han sido buenos en vida (*Phd.* 63c). En 64c se comienza a definir la muerte a partir de la distinción entre *ψυχή* y *σῶμα*:

¿Y acaso es alguna otra cosa (*sc.* la muerte) que el abandono del cuerpo por parte del alma? ¿Y el estar muerto no consiste en que, separado del alma, el cuerpo queda apartado y librado a sí mismo, así como, separada del cuerpo, también el alma queda apartada y librada a sí misma? ¿Podría acaso la muerte ser algo diferente de esto? (*Pl. Phd.* 64c).<sup>5</sup>

Sócrates postula una definición de la muerte que consiste en la completa separación del alma del cuerpo<sup>6</sup> —con la cual Simias está completamente de acuerdo— para introducir posteriormente un segundo elemento con el cual comienza a perfilar el rol del filósofo y las consecuencias de dicha separación:

<sup>5</sup> Para *Fedón* utilizo la traducción de Vigo (2009). Para *Axíoco* utilizo la traducción de AUTOR. Para citar las fuentes utilizo las abreviaturas de autores y obras antiguas del *Oxford Classical Dictionary*.

<sup>6</sup> *Cfr.* *Gorgias* 524b. Para un análisis de la definición de la muerte como separación del alma y el cuerpo, y sus implicancias, véase Gallop, (1975: 86-87). Con referencia al dualismo platónico, véase Broadi (2001: 295-308), Boy-Stones (2004: 1-23) y Jorgenson (2018).

“¿Te parece que es propio del filósofo haber dedicado su esfuerzo a lo que llaman placeres, tales como lo propios de las comidas y la bebidas?” (*Phd.* 64d). La respuesta es claramente negativa y el ejemplo es ilustrativo. La analogía de la dedicación a los placeres que se relacionan con impulsos primitivos y necesidades fisiológicas como comer o beber implica que el filósofo no se dedica a satisfacer placeres corporales sin más.<sup>7</sup> De este modo, en 64e se concluye que si el filósofo no se dedica a satisfacer impulsos o placeres relacionados con el cuidado del cuerpo, entonces se dedica al cuidado de otro elemento que no se identifica con este. Y lo único que queda si quitamos el cuerpo es el cuidado del alma, cuya actividad noética continuaría una vez separado el compuesto (Bostock, 1986: 25-26).

Con respecto al cuerpo, que es el segundo eje de análisis, las consideraciones platónicas en *Fedón* son en general negativas.<sup>8</sup> En 62b se caracteriza el cuerpo como prisión: “los vivientes humanos estamos en una especie de recinto de vigilancia” (*ἐν τινι φρουρᾷ ἐσμεν οἱ ἄνθρωποι*)<sup>9</sup>. El cuerpo siempre está en relación con apetitos que deben controlarse a partir del cuidado de sí y de un ejercicio espiritual que puede ser definido como *ἄσκησις*. Siguiendo a Valditara, la *ἄσκησις* consiste en “ejercicios espirituales” que apuntan a mantener un estado de sabiduría y tranquilidad interior. Esto coincide con la transformación del agente, que controla los apetitos corporales (2018: 20). Desde este punto de vista, la vida recta, en el contexto de *Fedón*, se encontraría atravesada por el ejercicio de la filosofía. Siguiendo a Casnati, la vida buena y recta es aquella que implica el cuidado del alma, la cual se

<sup>7</sup> Aquí seguimos a Jorgenson quien propone que en *Fedón* el placer y el dolor se ubican exclusivamente en el cuerpo (2018: 42). No abordaré la discusión de cierto “hedonismo” platónico planteada por Lefebvre (2011) a partir de un escalonamiento de placeres con diferencias axiológicas. Solo señalaré que, incluso en ese caso, los placeres aceptables postulados en ciertos diálogos (*v. g. Resp., Phlb., Leg.*) posiblemente se identificarían con los placeres intelectuales. La posición de una vida de placer en la virtud podría ser postulada para cancelar el peso relativo de los mitos escatológicos como justificativos parciales de una vida recta y disminuir el sacrificio de la vida intelectual. El *Filebo* podría dar cuenta de esto (Goslin y Taylor 1982). Siguiendo a Jorgenson: “nadie querría vivir una vida de inteligencia privada de placer” (2018: 43).

<sup>8</sup> La caracterización negativa del cuerpo también aparece en *Fedro* 250c, donde se dice que nos encontramos como prisioneros en una tumba, y en *Gorgias*. 493a donde se caracteriza el cuerpo como sepulcro (*σῆμα*) del alma. *Cfr. Crátilo*. 40c.

<sup>9</sup> El término en cuestión es *φρουρά*, de significación amplia y poco definida. Puede entenderse tanto como “puesto de guardia” como “prisión”. Véase LSJ, 1996, p. 1957, *s. v. φρουρά*. En *Axíoco* se utiliza un término de la misma familia para definir el cuerpo como prisión: *φρουρίω* (366a).

corresponde con lo que el viviente humano realmente es y, en tanto filosofar es reconocer el sentido del alma unida al cuerpo, sólo la filosofía representa al verdadero viviente humano. De este modo, la filosofía se convierte en ejercicio de cuidado y purificación del alma (*Phd.* 69c1).

En el contexto de *Fedón*, la actividad filosófica es, como hemos señalado, el ejercicio por excelencia que permite desprenderse de las “distracciones” del cuerpo y reorientarse al cultivo del alma. Esto se encuentra explícitamente a partir de 65a:

¿No es cierto, entonces, que es primeramente en estos aspectos donde se hace manifiesto que el filósofo intenta liberar lo más posible el alma de la comunidad con el cuerpo, de un modo que lo distingue del resto de los hombres? (Pl. *Phd.* 65a).

La respuesta es afirmativa y se pasa inmediatamente al análisis pormenorizado del rol del cuerpo en la adquisición de la sabiduría. En 65b-c se concluye que el cuerpo engaña, los sentidos engañan y es el razonamiento el que permite la manifestación de lo que es en tanto que es. En efecto, el placer y el dolor, junto con el miedo y el deseo, intensifican la naturaleza engañosa de los sentidos (Jorgenson, 2018: 44).<sup>10</sup> De este modo, el filósofo se aleja del cuerpo porque este le impide contemplar la esencia de las cosas (*Phd.* 65d-e).

Por otra parte, la relación de analogía que se establece en *Fedón* 80b entre el alma y las Formas, por un lado, y el cuerpo y los particulares sensibles, por el otro, no deja lugar a dudas sobre la dimensión negativa del cuerpo en relación con la vida filosófica. La afinidad del cuerpo con el plano sensible perturba el alma que, para poder cultivarse, debe obviar los reclamos y

<sup>10</sup> En *Fedón*, los deseos se presentan solo como funciones del cuerpo (como distracciones externas) y no del alma (que en esencia es intelecto puro). Es posible resistirse a estos deseos, pero no pueden ser eliminados en vida y no se pueden armonizar con la *ψυχή* ni pueden ser sometidos por esta (Boy-Stones, 2004: 4-7). Cfr. *Phd.* 94b7-94e6. En la misma línea se encuentra Gallop (1975: 89). Una lectura diferente puede observarse en Bostock, quien sugiere que si bien en *Fedón* 94b-d se indica que el cuerpo tiene deseos y emociones, esta declaración resulta sorprendente y no es la postura general del diálogo (1986: 27). La posición de este autor es que emociones y deseos pertenecen al alma, pero solo cuando se encuentra en un cuerpo. Estos impulsos se cancelan cuando no hay cuerpo, puesto que no habría posibilidad de sensibilidad sin este (*Idem*). Sin embargo, hay que recordar que estamos en el contexto de *Fedón* y no de *República* (435a-441c) o *Fedro* (246a-b, 253c-e), diálogos en los cuales la posición de Bostock se puede sostener sin inconvenientes. Para la concepción del cuerpo en *Fedón*, véase Fierro, (2013a: 7-41; 2013b: 27-50). Sobre el rol del cuerpo para Platón, véase Eggers Lan (1996) y Brisson (1991).

padecimientos del cuerpo, y alejarse lo máximo posible de este, aunque este alejamiento no puede ser total y completo durante la vida.<sup>11</sup> Sin embargo, a partir del ejercicio de la filosofía, el alma tendrá una posibilidad aún mayor de contemplar las Formas después de la muerte al haber llevado una vida alejada de las distracciones físicas. De este modo, Platón concluye que la muerte no debe ser temida, ya que si el filósofo es un cultor del alma que se ha ocupado del cuidado de sí en orden de acceder al conocimiento de las Formas, entonces su vida no es nada más ni nada menos que una preparación para la muerte, en tanto que la muerte es la completa separación del alma de la prisión que el cuerpo representa.

Para poder justificar que la muerte no debe ser temida debe probarse que el alma sobrevive al cuerpo y es inmortal.<sup>12</sup> Para esto se proponen cuatro argumentos centrales: el carácter cíclico del cambio (69e5-72d10), la reminiscencia (72e1-78b3), la afinidad del alma con las Ideas (78b4-84b7) y, luego de la insuficiencia de los argumentos sobre la supervivencia del alma (discutida en *Fedón* 87a), el argumento final en favor de la inmortalidad del alma (102a10-107b10) (Vigo, 2009: 39, 54, 76, 158). La inmortalidad del alma cobra sentido en el marco de dos ítems: la reminiscencia y algún ámbito de penalización que funcione como correctivo de las actitudes tomadas en vida que permitirá la consideración positiva de la muerte. Es decir, por un lado, el argumento de la reminiscencia da cuenta del conocimiento de las Formas, las cuales en el contexto del *Fedón* serían incognoscibles sin la preexistencia del alma.<sup>13</sup> Por otro, la sobrevida del alma tiene sentido en relación con el hecho de que el comportamiento ético debe tener una forma de penalización o premio: si todo termina en el momento en el cual concluye la existencia del compuesto, sería indistinta la actitud en vida.<sup>14</sup> Por el contrario, Platón deja en claro que, luego de la muerte del cuerpo, hay penalizaciones para

<sup>11</sup> No haré alusión a la tripartición del alma que se encuentra en *República* y a las diferencias con la antropología explicitada en *Fedón*.

<sup>12</sup> Sobre la inmortalidad del alma en *Fedón*, véase Frede (1978: 27-41) y Boy-Stones (2004).

<sup>13</sup> Cabe destacar que los sentidos tienen un rol central con respecto a la reminiscencia. Si bien son tomados como origen de confusión, la toma de conciencia de la deficiencia del plano sensible es posible gracias a ellos. De modo que, los sentidos, utilizados correctamente, permiten alcanzar el conocimiento en tanto posibilitan el recuerdo de las Formas.

<sup>14</sup> Si bien hay una serie de argumentos en favor de la inmortalidad del alma y se llega a la conclusión de que el alma excluye a la muerte (*Pbd.* 106b3) a partir del argumento final en favor de la inmortalidad del alma (*Pbd.* 102a10-107b10), la inmortalidad argumentada de forma lógica no cancela el temor a la muerte, ya que lo que le espera al alma puede ser algo temible. De allí que tomemos el mito como dador de sentido, ya que si al alma

aquellas almas que no han sabido vivir de acuerdo a determinados preceptos, y premios para quienes han llevado una vida justa.<sup>15</sup>

En *Fedón*, el mito que cierra el diálogo intenta dar cuenta de aquello que sucede con las almas que se han preocupado por elementos despreciables. Desde el punto de vista mitológico, los padecimientos del alma después de la muerte son proporcionales al tipo de vida que se ha llevado (108a). La vida recta, la vida en la filosofía, permite a las almas, luego de ser juzgadas, un mayor grado de elección luego de la muerte e, incluso, la contemplación directa de las Formas (114b).<sup>16</sup>

La posición platónica sobre la muerte, la naturaleza del cuerpo y la inmortalidad del alma presentada en *Fedón* se puede resumir en tres proposiciones generales. En primer lugar, la muerte consiste en la separación del alma del cuerpo (*Phd.* 64c). En segundo lugar, el cuerpo se define como una prisión que es origen de los malestares que el alma padece y que se presenta como un obstáculo que le impide alcanzar el conocimiento verdadero (*Phd.* 62b, 65a, 65d-e). En tercer lugar, el alma es inmortal (*Phd.* 71c, 73a, 78d, 104e, 108a). Estas tres proposiciones justifican la idea de que no se debe temer a la muerte, ya que esta no es un mal para el alma, sino que es la experiencia que le permite liberarse del cuerpo, dejando atrás los padecimientos y accediendo a bienes mayores.

## 2. Axíoco: LA MUERTE, EL CUERPO Y LA INMORTALIDAD DEL ALMA

En la escena inicial del diálogo, Axíoco se encuentra enfermo y experimenta una gran angustia por estar próximo a la muerte. Sócrates trata de

---

le deparan mayores bienes y el acceso al verdadero conocimiento, entonces la muerte se vuelve deseable. Para posturas que contrarrestan el peso de los mitos *cf.* *supra*, n. 9.

<sup>15</sup> No me ocuparé del análisis de los argumentos centrales de *Fedón*. Para este punto véase: Gallop (1975), Frede (1978: 27-41), Bostock (1986) y Vigo (2009).

<sup>16</sup> El mayor grado de elección y la contemplación de las Formas deben entenderse teniendo en cuenta el mito que se encuentra en *Gorgias* 523b en el cual se promete la Isla de los bienaventurados —en este punto seguimos a Conrado Eggers Lan (2006: 340)— y los mitos en *Fedro* (246a) y *República* (614a), en los cuales se plantea la contemplación de las Formas (*Phdr.* 247c) y la capacidad de elección del alma justa (*Resp.* 619d). En todos los mitos se presupone una antropología y una psicología que en términos de Cappelletti ya está supuesta en *Gorgias*, que sería el punto de partida y que se construye en una linealidad evolutiva (2010: 65-67).

persuadirlo para que se dirija sin lamentos hacia su destino (364c).<sup>17</sup> La estructura del diálogo se puede dividir en las siguientes secciones: un prólogo, donde se plantea la situación dramática (364a-c), una conversación entre Axíoco y Sócrates que introducirá los argumentos del diálogo (364d-365c), los cuatro argumentos principales (365d-370e) y el mito escatológico con el cual concluye la obra (371a-372a). Con respecto a los argumentos tratados en *Axíoco*, en el primero (365d-366b) se realiza una distinción entre *ψυχή* y *σῶμα* para poder determinar qué se obtiene y qué se pierde con la muerte en relación con la *αἴσθησις*. Aquí se concluye que no es posible padecer penurias después de muerte ya que hay ausencia de sensación. El segundo argumento (366b-369b) trata sobre la naturaleza del cuerpo y los padecimientos corporales. La conclusión es que el cuerpo es el origen de todos los males que padece el viviente humano. El tercer argumento 369b-e trata sobre la muerte y cómo ella no es nada ni para los vivos ni para los muertos y, como consecuencia, no debe ser temida. En el cuarto y último argumento (369e-370e) se indica que el alma no muere con la separación del compuesto, sino que al librarse del cuerpo, accede a una alegría muy pura, sin las penurias del cuerpo.<sup>18</sup>

En el presente apartado me concentraré puntualmente en los pasajes de *Axíoco* que sean pertinentes en la comparación con *Fedón* en relación con los ejes propuestos (*Ax.* 365d, 366b, 369b, 369e, 370b, 370d). Antes de abordar cada uno de los ejes de análisis, resulta necesario poner en contexto la argumentación central. Al llegar al encuentro con Axíoco, Sócrates le pregunta: “¿Dónde están tu antigua confianza, tus continuos elogios de la virtud y el inquebrantable ánimo dentro de ti?” (365a). Si bien Axíoco tenía un ánimo inquebrantable, elogiaba la virtud, y se burlaba de aquellos que temen la muerte (364b), en los momentos finales se ha disipado su fortaleza mental, pero mantiene su fortaleza física.<sup>19</sup> Sócrates, con base en esto, le reprocha ser como “un luchador cobarde, a pesar de mostrarte excelente en el gimnasio has fallado en la lucha” (365b). Este ejemplo resulta de gran importancia para indicar la confusión que tiene Axíoco. En efecto, el luchador se ha preparado para el momento de la batalla, ha entrenado y se siente seguro de

<sup>17</sup> Enfrentar sin lamentos la muerte es una posición sintomática del Sócrates platónico, como hemos visto en el caso de *Fedón*.

<sup>18</sup> Para la estructura y argumentos de *Axíoco* véase Souilhé (1930), Zaragoza y Gómez-Cardó (1992), Aronadio (2008) y Brisson (2014).

<sup>19</sup> Se podría comparar dicha actitud a la del Sócrates de *Fedón*, si bien no es de burla en este último caso, cuando reprocha a sus amigos el comportamiento que tienen con relación al destino que le ha tocado (*Phd.* 117d).

sí (364b). Pero al ser cobarde, en el momento decisivo, el luchador siente miedo. El ejemplo retoma la fortaleza física y la debilidad mental: entrenado en el combate, no puede afrontarlo.<sup>20</sup>

En efecto, Axíoco es un hombre que escucha el *lóγος* (365b), pero que en su debilidad en relación con el alma, los argumentos a favor de la imperturbabilidad del ánimo a la hora de afrontar la muerte no resultan efectivos:

los argumentos fuertes y extraordinarios se disipan imperceptiblemente y pierden valor; un temor me refrena, hiriendo de muchas maneras mi inteligencia: si voy a verme privado de esta luz y de las cosas buenas, sin ser visto ni escuchado, como si estuviera pudriéndome, transformándome en gusanos e insectos (*Ax.* 365c).

Este punto anuncia que Axíoco se encuentra preocupado por placeres corporales y con la privación de dichos placeres que la muerte acarrea. La fortaleza física podría indicar que no padece físicamente el momento final, lo que llevaría a la confusión de que la muerte es la pérdida de bienes anclados en cierto hedonismo corporal.<sup>21</sup> En efecto, Axíoco indica la privación de la luz, las cosas buenas, ser visto y escuchado. Estos elementos son referencias explícitas a cuestiones físicas que forman parte del orden de la *αἴσθησις*. De modo que, la relevancia dada al plano de la sensación y la debilidad de ánimo (confusión e irreflexión) introduce el primer argumento del diálogo.

En *Axíoco* 365d vemos el reproche por parte de Sócrates de combinar irreflexivamente la sensación (*αἴσθησις*) con la falta de ella y las contradicciones que resultan de ello. Axíoco se lamenta por la pérdida de placeres que la muerte implica, pero en simultáneo se contradice al lamentarse por la ausencia de sensación:

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

<sup>20</sup> Este ejemplo, siendo *Axíoco* un hombre de fortaleza mental que escucha al *lóγος* y elogia la virtud, puede ponerse en relación con el ánimo imperturbable de quien se ha preparado para la muerte en *Fedón*. Axíoco se mostró excelente en su preparación, pero llegado el momento es confundido por el cuerpo, cuya fortaleza desorienta al alma.

<sup>21</sup> Este perder de vista lo que es realmente importante a partir de la confusión física que representa cierto bienestar se encuentra en consonancia con aquello que plantea Casnati cuando indica que los sentidos son engañosos para el alma y que un trato “desprevenido con ellos puede aportar una visión distorsionada de la realidad y llevarnos a identificar lo real con lo perceptible material (2017: 87).

murieses para ir hacia otra vida, en vez de volverte hacia la absoluta falta de sensación, la misma que antes del nacimiento (*Ax.* 365d).

En principio, la contradicción resulta del hecho de que no puede haber lamento por la falta de sensación y, en simultáneo, por la descomposición y la privación de placeres. No es posible, en ausencia de toda sensación, percibir la presencia o carencia de algo.<sup>22</sup> Esto resulta suficiente para señalar que Axíoco no ha reflexionado a conciencia sobre la muerte y Sócrates lo invita a pensar en conjunto el tema.

Con respecto al primer eje, la muerte, en el contexto del primer argumento (365d-366b) se aborda la distinción entre *ψυχή* y *σῶμα* a partir de la cual se propone lo siguiente:

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 viviente humano. Pues nosotros somos alma, un viviente inmortal encerrado en prisión mortal. La naturaleza ajustó este envase 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 (*Ax.* 365e).

Aquí podemos observar un argumento sobre la muerte como separación del compuesto que recuerda a *Fedón* (*cfr. Phd.* 64c). Dicha separación implica que el alma se establece en su propio lugar y el cuerpo es dejado atrás, el viviente humano es identificado con el alma y el cuerpo se encuentra identificado con una prisión (*cfr. Phd.* 62b). Así, el cuerpo es el mal y el alma se libera de él con la muerte, accediendo a bienes mayores que durante la vida: “De manera que la finalización de la vida es el cambio de un mal por un bien” ([*Ax.*] 366b). Podemos observar que no sólo hay continuidad sobre lo dicho en *Fedón* con respecto a la separación del compuesto, sino que además, en *Fedón* 64a se dice que, para quienes han dedicado su vida a la filosofía, después de muerto se obtendrán los mayores bienes.<sup>23</sup>

<sup>22</sup> El estado de Axíoco es propio de quien interpreta incorrectamente lo que percibe en el ámbito sensible. La irreflexión es lo que impide notar dicha confusión; si la notara, llegaría a una aporía comprendiendo la contradicción: “la *aporía* causada por la contradicción que se da al nivel de la experiencia sensible requiere del recurso a un modo superior de conocimiento, a la operación del intelecto” (Gutiérrez, 2009: 138). En este caso, el recurso a la operación del intelecto se encuentra nublado a causa del cuerpo.

<sup>23</sup> Aquí la diferencia entre ambos diálogos es que los mayores bienes después de la muerte en *Fedón* se corresponden con quienes han llevado una vida en la filosofía y en *Axíoco* con

De este modo, el segundo argumento comienza con Axíoco cuestionando a Sócrates respecto de que vivir es un mal. Si esto es así “¿cómo permaneces aquí, tú que eres un pensador y nos sobrepasas a nosotros, la mayoría, en inteligencia? La referencia a quitarse la vida encuentra ecos en *Fedón* 61a-d. En el contexto de la “teoría de las Formas” desarrollada en dicho diálogo, la muerte supone la posibilidad para el alma de acceder al plano inteligible y dejar atrás el cuerpo, entendido como prisión. Esto implica intercambiar un mal por un bien (*Ax.* 366b, *Phd.* 63b-c, 66b). Así, se concluye que la muerte es beneficiosa para el filósofo, pero quitarse la vida no es aceptable.<sup>24</sup> Por otro lado, en el contexto de *Axíoco*, Sócrates no responde y apela a su característica ignorancia, indicando que en realidad la postura de que la muerte es un cambio de un mal por un bien es un eco de Pródico, como vemos en 366b-c:

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! 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 (*Ax.* 366b-c).<sup>25</sup>

Los argumentos tienen el siguiente desarrollo: vivir es un mal ya que tiene relación con el cuerpo, que es el origen del sufrimiento y pertenece al orden de lo ordinario. Morir es un bien en tanto tiene relación con el alma, origen de lo extraordinario y esencia del viviente humano. Sócrates declara su ignorancia en ambos asuntos con el fin de investigar en conjunto lo que se desea conocer. Como el ámbito de lo ordinario refiere a un plano devaluado, el sensible, la argumentación referirá, a partir de ahora, a lo que se ha “oído”

---

quienes han llevado una vida piadosa, aunque quienes han llevado una vida piadosa irán a un lugar donde se pronuncian discursos filosóficos (*Ax.* 371c). Asimismo, cabe destacar que, en *Fedón*, estas consideraciones se encuentran en el contexto de la metafísica de la participación, la cual se encuentra ausente en *Axíoco*.

<sup>24</sup> Para un análisis de esta aparente contradicción véase Miles (2001: 244-258).

<sup>25</sup> Aquí se puede observar la típica declaración de ignorancia socrática. La referencia a lo ordinario y extraordinario se puede relacionar con *Apología de Sócrates* 21b, donde Sócrates indica no ser sabio ni en las pequeñas ni en las grandes cosas. Asimismo, la posición epistémica que conlleva percatarse de que no se sabe, implica la posibilidad de despejar el camino para comenzar, en conjunto, a investigar y reconocer la propia ignorancia. (*Ap.* 20d, 20e, 21b, 21d6, 23b). Este ejercicio representa el punto inicial a partir del cual puede construirse cualquier tipo de conocimiento. Para una profundización de la ignorancia socrática véase Drengson (1981: 237-242) y MacKenzie (1988: 331-350).

sobre cuestiones corporales que atormentan el alma, para luego abordar las cuestiones extraordinarias en el cuarto argumento y en el mito final.

Por otro lado, aunque se puede observar que el autor de *Axíoco* define la muerte como separación del compuesto, el tercer argumento la define en otros términos (369b-e).<sup>26</sup> Aquí, se pone de manifiesto que la muerte no es nada ni para los muertos ni para los vivos. Sócrates indica en 369b que escuchó esta idea de Pródico<sup>27</sup> y a continuación señala:

en relación con los vivos, [sc. la muerte] no existe y los muertos 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? (*Ax.* 369c).<sup>28</sup>

Este pasaje resulta interesante porque Sócrates retoma la posición popular que se tiene sobre la muerte a partir de Homero, y que se menciona en *Apología de Sócrates* (40c), pero que también resulta un argumento de corte epicúreo, donde se plantea la imposibilidad de que la muerte sea algo para el viviente humano (Bieda, 2014: 192, n. 137).<sup>29</sup> Por otro lado, Axíoco res-

<sup>26</sup> Para ambas definiciones de la muerte y el tratamiento del cuerpo y del alma en *Axíoco* véase O'Keefe (2006: 388-407).

<sup>27</sup> Aquí se recupera una referencia a Pródico que aparece en el segundo argumento (366b-369b) a la cual haré referencia cuando trate el cuerpo.

<sup>28</sup> Una posición similar se puede observar en *Apología de Sócrates* 40c donde se ponen de manifiesto dos opciones: 1) aquella que coincide con este pasaje de *Axíoco*: el muerto no es nada y hay ausencia completa de sensación y 2) aquella que plantea la muerte como cambio y mudanza del alma, en consonancia con el planteo realizado en *Axíoco* 365e y *Fedón* 117c2.

<sup>29</sup> La similitud con los § 124-125 de la *Carta a Meneceo* resulta casi textual: "Habitúate a creer que la muerte no es nada para nosotros, puesto que todo bien y todo mal reside en la sensación y la muerte es privación de sensación. De aquí que el recto conocimiento de que la muerte no es nada para nosotros hace gozosa la condición mortal de la vida, no por añadirle un tiempo ilimitado, sino por suprimirle el deseo de inmortalidad. Nada, pues, en la vida es temible para el que legítimamente ha comprendido que nada temible acontece en el no vivir. De modo que vano es el que dice que teme la muerte no porque, una vez presente, le producirá dolor, sino porque le produce dolor cuando está por venir. Pues aquello que al estar presente no perturba, al anticiparlo produce un dolor en vano. Entonces, el más horripilante de los males, la muerte, no es nada para nosotros porque cuando nosotros existimos, la muerte no está presente, y cuando la muerte se hace presente, noso-

ponde de la siguiente manera: “Tú has pronunciado como si fueran sabios discursos las palabrerías que ahora están de moda, de allí viene esta tonteería que se pone a disposición de los jóvenes” (369d). En efecto, la idea de hacer pasar por sabios los discursos que en realidad son palabrerías podría relacionarse con la caracterización del Sócrates de *Nubes* o *Apología*, donde Sócrates haría pasar por fuerte el argumento más débil.<sup>30</sup> Axíoco señala que “Los sufrimientos no soportan los sofismas, sino que se alejan únicamente gracias a los argumentos que pueden tocar el alma” (369e). Esto implica que lo dicho anteriormente: “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 verdad” (369d) contiene un matiz irónico. Aquí se asocia la tesis epicúrea al discurso sofístico para refutarla. Asimismo, Sócrates detenta una posición contraria ya que si el alma es inmortal, la muerte efectivamente resulta algo para los vivos: la separación del compuesto.<sup>31</sup>

Con respecto al cuerpo, ya hemos visto que se caracteriza como prisión y motivo de males (*Ax.* 365e). En el contexto del segundo argumento, según Sócrates, Pródico señalaba que no hay edad que esté desprovista de males. Así es que “¿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” (366d). Aquí, todas las referencias son corporales. El niño llora ya que ha perdido la ausencia de sensación y ha venido al mundo a experimentar necesidad, frío, calor y golpes. Esto se encuentra en relación con el primer argumento, cuando Sócrates señala en 365d que la falta de sensación de la muerte es igual a aquella que había antes de nacer. En efecto, nacer implica que la sensación irrumpe corporalmente. A continuación, la argumentación enumera los males padecidos hasta alcanzar la vejez (366d-367b). Para justificar este punto se apela nuevamente a terceros, lo que los poetas cantan (367d-368a). Finalmente, se indican los oficios que

---

tros no existimos. Por consiguiente, ella no es nada ni para los vivos ni para los muertos”. La traducción pertenece a Boeri y Balzaretto (2002). En cualquier caso, creencia popular o argumento epicúreo, esta posición será refutada.

<sup>30</sup> *Cfr. Ap.* 18b, *Nub.* 115. Para Sócrates como alguien que enseña a cambio de dinero *cfr. Ap.* 19e, *Nub.* 98, 245 y 1146. Para la representación de Sócrates como sofista en *Nubes* de Aristófanes véase Dover (1971), Souto Delibe (1999: 145-153) y Velásquez (2001: 183-194). Para otra interpretación sobre este punto, véase Gardella (2019).

<sup>31</sup> Cabe destacar que la posición del Sócrates de *Axíoco* resulta contraria al epicureísmo y a la primera opción que el Sócrates de *Apología de Sócrates* propone con respecto a que el muerto no es nada (40c) (véase, *supra*, n. 30).

son objeto de lamentos (368b-c), apelando nuevamente al “como dicen”. La conclusión general del segundo argumento es que el viviente humano, en general, padece una vida llena de males. La consecuencia de esto es que, no se debe temer la muerte, sino que se la debe desear con ansias para librarse del suplicio que el cuerpo representa.

A continuación, ya alejado de tesis epicúreas y sofísticas, Sócrates apela a un cuarto argumento (369e-370e) que no versa sobre cuestiones ordinarias, sino extraordinarias: la inmortalidad del alma. Este argumento ya no apela a terceros, sino que Sócrates dice de forma explícita: “A los numerosos y bellos discursos que existen en favor de la inmortalidad del alma, agregamos este” (370b), es decir, un discurso que pertenece a Sócrates y que se pondrá en juego para persuadir a Axíoco. Esto implica que la verdadera postura socrática remite al primer argumento, el de la muerte como separación del compuesto (*cfr. Phd.* 64c, 67d) y la concepción del cuerpo como prisión del alma (*cfr. Phd.* 62b).<sup>32</sup> El cuarto argumento (*Ax.* 369e-370e) está en relación directa con el primero, puesto que retoma el problema de la *αἴσθησις* (*Ax.* 365d-366b). Para refutar a Axíoco, Sócrates señala una contradicción: “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” (370a). A continuación de dicha contradicción se esgrime un argumento para señalar que el alma no muere con el cuerpo y Axíoco bien podría pensar —si acepta la inmortalidad del alma— que hay sensación después de la muerte y padecerá dicha privación de placeres. Sin embargo, Sócrates señala que el alma, lejos de padecer ciertas penurias, tendrá acceso a una alegría muy pura:

<sup>32</sup> O’Keefe (2006: 388-407) atribuye la incoherencia argumentativa al género literario y plantea que Sócrates está dispuesto a sacrificar la consistencia con fines terapéuticos. En rigor, Sócrates mantiene una coherencia completa cuando se trata de sus propios argumentos y utiliza argumentos ajenos para discutir con ellos y mostrar su falta de efectividad. El argumento de corte epicúreo sobre la muerte y los argumentos sobre el cuerpo, donde se hace referencia a Pródico, representan una zona de tensión dialógica (Mársico, 2010: 33-40), con la típica estrategia de ocultamiento del adversario en el caso de Epicuro, a partir de la cual Sócrates muestra que ni el epicureísmo ni la sofística pueden abordar estos temas de modo efectivo. Con zona de tensión dialógica me refiero al enfoque según el cual se identifican propuestas en colisión teórica con un intercambio dialógico crítico, donde ninguna de las posiciones deja de ser afectada por las demás (Mársico, 2012: 168-171). Este punto posibilita mostrar la pluralidad de voces en discusión en el marco de una temática general. Para la estrategia de ocultamiento del adversario véase Mársico (2010: 26-33).

una naturaleza mortal no habría podido lanzarse a tan grandes hazañas como despreciar la violencia de las bestias salvajes, atravesar el mar, construir ciudades [...] ni registrar para la posteridad los cambios del cosmos, si no hubiera realmente un soplo divino en el alma por medio del cual tener comprensión y conocimiento de cosas tan grandes. 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 (Ax. 370b-c)

Este argumento resulta breve y poco consistente en comparación con los cuatro argumentos desarrollados en *Fedón* (*Phd.* 69e5, 72e1, 78b4, 102a10). Si bien se observa una diferencia en la calidad argumentativa con relación a la inmortalidad del alma, queda claro que, para el Sócrates de *Axíoco*, el alma es inmortal, en tanto que hay un soplo divino en ella que le permite realizar hazañas que una naturaleza mortal no podría. Con lo cual, el objetivo es el mismo: el alma no perece. Una vez establecido esto, debe justificarse que la muerte es algo liberador para un alma inmortal:

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 (Ax. 370d).

En efecto, aquí se puede observar que el cuerpo está identificado con una prisión y que la liberación de lo más propio del viviente humano, el alma, se produce con la muerte. Para que este punto de vista sea coherente, debe justificarse no solo que el alma es inmortal, sino también que lo que le depara es preferible a aquello que en vida “percibe” a través de las experiencias corporales. Sócrates ya ha convencido a Axíoco sobre qué es la muerte, la naturaleza del cuerpo, la sensación y la inmortalidad del alma. Sin embargo, como el alma resulta inmortal, después de la separación del compuesto puede depararle algo temible. Para poner de manifiesto que esto no es así, debe describirse el lugar al cual el alma se dirige. Así, el diálogo concluye con el mito de Gobrias (371a-372a).<sup>35</sup> Este mito narra la manera 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 hábitos que se han establecido en el cuerpo (371c). De esta manera, para quienes han sido piadosos en vida, se otorgarán “premios”, pero para quienes han tenido una vida reprochable, se aplicarán castigos. Este cierre, apelando a un mito que narra qué sucede con

<sup>35</sup> Para la función del mito véase *supra*, n. 18 y Brisson (1994).

el alma después de la muerte, convence a Axíoco, quien termina deseando la muerte ya que esta implica el acceso a un lugar más noble (372a). Aquí podemos ver que, como en *Fedón*, los premios y castigos están sujetos al comportamiento ético en vida, lo cual implica un paralelismo estructural, pero también una reivindicación del discurso mítico, este último cuando la argumentación lo requiere. De este modo, Axíoco ya no puede tener dudas de que con la muerte se accede a bienes mayores que en vida.

### 3. CONCLUSIONES

La posición antropológica que aparece en *Fedón* se encuentra en concordancia con lo expuesto en *Axíoco*, específicamente a partir de los tres ejes que he abordado: la muerte, el cuerpo y la inmortalidad del alma.

En ambos diálogos se define la muerte como la separación del alma del cuerpo (*Phd.* 64c, 67d, *Ax.* 365e). Asimismo, se postula que la muerte resulta algo positivo para el viviente humano (*Phd.* 64a, *Ax.* 366b, 370b-c), puesto que implica intercambiar un mal por un bien (*Phd.* 63b-c, 66b, *Ax.* 366b). Esta caracterización positiva de la muerte se relaciona directamente con la concepción del cuerpo, que se identifica en ambos diálogos con una prisión (*Phd.* 62b, *Ax.* 370d), objeto de penurias, origen de malestar, dolor e incluso de confusión —en los términos que he planteado—, elementos relacionados con la *αἴσθησις* (*Phd.* 65a, 69c, 80b, *Ax.* 365e). De modo que el alma se libera del cuerpo con la muerte.

Con respecto al alma, en ambos diálogos se sostiene que esta es inmortal, aunque los argumentos que se ofrecen para fundamentar esta tesis son diversos. En efecto, en *Fedón* hay cuatro argumentos centrales, como bien señalé (*Phd.* 71c-73a, 73a-78b, 78d-81e, 104e-105d). En *Axíoco*, en cambio, el argumento de la inmortalidad se establece a partir de un argumento que explica la imposibilidad de la mortalidad del alma a partir de las obras realizadas por ella (*Ax.* 370b). Aquí no resulta posible determinar similitudes en cuanto a la naturaleza de los argumentos, sino solo señalar que el objetivo que se persigue es el mismo.

Luego de argumentar sobre la inmortalidad del alma, en ambos diálogos, Sócrates se asegura de aclarar que lo que le depara al alma luego de la muerte no es negativo, sino positivo. Tanto en *Fedón* como en *Axíoco*, la argumentación debe reforzarse con un mito (*Phd.* 107c1-115a17, *Ax.* 371a-372a), puesto que la inmortalidad no implica mayores bienes sin más. Se puede observar que el relato escatológico de *Axíoco* propone elementos

similares a los propuestos en *Fedón*. Si bien todos los mitos escatológicos del *corpus* guardan similitudes, al menos se pueden destacar las penalizaciones que recibe un alma que no ha sabido vivir bien y los premios otorgados a aquellas almas piadosas y justas (sensación completa de bienestar y acceso a la verdad), elementos estos que se encuentran en ambos mitos.

En definitiva, podríamos decir que Axíoco se queja de la pérdida de una vida hedonista anclada en la sensación (*αἴσθησις*), punto de reproche del Sócrates de *Fedón* y que en ambos diálogos funciona como elemento de rehabilitación de la muerte en pos de una mejor vida que no se encuentre supeditada a los vaivenes del cuerpo. De este modo, la continuidad conceptual entre ambos diálogos a partir de los tres ejes indicados se muestra coherente con base a los presupuestos antropológicos que son desplegados a lo largo de la argumentación en ambos casos.

A partir de la similitud en los tres ejes trabajados, *Axíoco* podría ser visto como uno de los diálogos más platónicos del conjunto de los apócrifos. Con lo cual, si tenemos en cuenta las similitudes de contenido y estilo argumentativo, habría que ver si *Axíoco* no hunde efectivamente sus raíces en *Fedón*.

[Recebido em abril/2021; Aceito em julho/2021]

## REFERÊNCIAS

### a) Bibliografía fuente (ediciones, traducciones y comentarios)

- ARONADIO, F. *Dialoghi spuri di Platone*. Torino: UTET, 2008.
- BOSTOCK, D. *Plato's Phaedo*. Oxford: Clarendon Press, 1986.
- BRISSON, L. *Écrits attribués à Platon*. París: Flammarion, 2014.
- CAPPELLETTI, A. J. *Gorgias* (introducción, traducción y notas). Buenos Aires: Eudeba, 2010.
- CHEVALIER, J. *Étude critique du dialogue pseudo-platonicien l'Axiochos sur la mort et sur l'immortalité de l'ame*. Paris: Librairie Félix Algan, 1914.
- EGGERS LAN, C. *Fedón*, (introducción, traducción y notas). Buenos Aires: Eudeba, 2008.
- GALLOP, D. *Plato. Phaedo* (Translate with Notes). Oxford: Oxford University Press, 1975.
- GARDELLA, M. y Vecchio, A. (coord.); DONEGANA, L.; Gutiérrez, A. y Valle, L. *Amantes rivales*. Diálogo pseudoplatónico. Introducción, traducción y notas. Buenos Aires, Teseo, 2017.
- GUTIÉRREZ, A. Análisis, traducción e interpretación del diálogo pseudo-platónico *Axíoco*. Programa de práctica y estudio de la traducción del griego clásico, perteneciente a *Interpres*, dirigido por Mariana Gardella y Ariel Vecchio, radicado en Lectura Mundi, Escuela de Humanidades de la Universidad Nacional de San Martín. Proyecto II, 2018.
- SOUILHÉ, J. *Platon. Oeuvres complètes*, vol. XIII, 3ª parte. París: Les Belles Lettres, 1930.
- VIGO, A. *Fedón* (introducción, traducción y notas). Buenos Aires: Colihue, 2009.
- ZARAGOZA, J. y Gómez-Cardó, P. *Axíoco* (introducción, traducción y notas). Madrid: Gredos, 1992.

## b) Bibliografía complementaria citada

- BOERI, M y Balzarretti, L. (coords.) *Epicuro. Vida, doctrinas morales, testimonios*. Rosario: H y A ediciones, 2002.
- BOY-STONES, G. Phaedo of Elis and Plato on the Soul. *Phronesis*, Vol. 49, No. 1, 2004, pp. 1-23.
- BRISSON, L. Le corps selon Platon. In: *Le corps humain dans la philosophie platonicienne*. Etude à partir du *Timée*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1991. pp.7-17.
- BRISSON, L. *Platon, les mots et les mythes: Comment et pourquoi Platon nomma les mythes*. Paris: La Découverte, 1994.
- BROADI, S. Soul and Body in Plato and Descartes. *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. 101, 2001, pp. 295-308.
- CASNATI, M. G. El *uno mismo* en la reflexión filosófica sobre la finitud humana en el *Fedón* de Platón. In: MAGNAVACCA, S.; SANTA CRUZ, M. I.; SOARES, L. (Ed.) *Conocerse, cuidar de sí, cuidar de otro*. Reflexiones antiguas y medievales. Buenos Aires: Miño y Dávila editores, 2017.
- DRENGSON, A. R. The Virtue of Socratic Ignorance. *American Philosophical Quarterly*, Vol. 18, No. 3, 1981, pp. 237-242.
- DOVER, K. J. Socrates in the *Clouds*. *The Philosophy of Socrates*. New York: Anchor Books, 1971.
- EGGERS LAN, C. Body and soul in Plato's anthropology. *Kernos*, n. 8, 1995, pp. 107-112.
- ERLER, M. Argumente, die die Seele erreichenae. Der Axiochos und ein antiker Streit ueber den Zweck philosophischer Argumente. In: DÖRING, K.; ERLER, M.; SCHORN, S. (Ed.) *Pseudoplatonica*. Stuttgart: Steiner Franz Verlag, 2005, pp. 81-95.
- FIERRO, M. A. Alma encarnada – cuerpo amante en el *Fedón* de Platón. In: *Tras las buellas de Platón y el platonismo en la filosofía moderna*. De su simiente griega a la ilustración. México D. F.: Torres Asociados, 2013a, pp. 7-41.
- FIERRO, M. A. . Two conceptions of the body in Plato's Phaedrus. In: *The Platonic Art of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University press, 2013b, pp. 27-50.
- FREDE, D. The Final Proof of the Immortality of the Soul in Plato's *Phaedo* 102a-107a. *Phronesis*, Vol. 23, No. 1, 1978, pp. 27-41.
- GARDELLA, M. Sócrates en las Nubes de Aristófanes: contribución para una estética del humor. In: BIEDA, E.; MÁRSICO, C. (Ed.) *Ética, política y estética en la Grecia clásica*. Buenos Aires: Biblos, 2019, pp. 133-151.
- GOSLING, J. C. B. and Taylor, C. C. W. *The Greeks on Pleasure*. New York: Oxford University Press, 1982.
- GUTIÉRREZ, R. Algunas consideraciones sobre el símil de la línea. *Areté*, vol. XXI, n. 1, 2009, pp. 123-142.
- HERSHBEL, J. P. (ed.). *Pseudo-Plato. Axiochus*. Chico: Scholars Press, 1981.
- JORGENSEN, C. *The Embodied Soul in Plato's Later Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- JOYAL, M. "Genuine" and "Bastard" Dialogues in the Platonic Corpus: An Inquiry into the Origins and Meaning of a Concept". In: MARTÍNEZ, J. (Ed.) *Fakes and Forgers of Classical Literature*. Leiden/Boston: Brill. 2014, pp. 73-93.
- LEFEBVRE, R. *Platón, filósofo del placer*. Buenos Aires: Biblos, 2011.
- LIDDELL, H. G.; Scott, R. y Jones, H. *A Greek-English Lexicon*, New York: Oxford University Press, 1996.
- MACKENZIE, M. M. The Virtues of Socratic Ignorance. *The Classical Quarterly*, Vol. 38, No. 2, 1988, pp. 331-350.

- MÁRSICO, C. *Zonas de tensión dialógica. Perspectivas para la enseñanza de la filosofía griega*. Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2010.
- MÁRSICO, C. Zonas de tensión dialógica. Los socráticos y el pensar situado. In: CORDERO, N. (Ed.) *El filósofo griego frente a la sociedad de su tiempo*. Buenos Aires, Rhesis: 2012, pp. 168-186.
- MEJER, J. The platonic corpus in antiquity. In: EIRING, J.; MEJER, J. (Ed.) *Proceedings of the Danish Institute at Athens IV*, 2004, pp. 27-47.
- MILES, M. Plato on Suicide (*Phaedo* 60C-63C). *Phoenix*, Vol. 55, No. 3/4, 2001, pp. 244-258.
- MÜLLER, C. W. *Die Kurzdialoge der Appendix Platonica*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1975.
- NAPOLITANO VALDITARA, L. M. *Il dialogo socrático. Fra una tradizione storica e pratica filosofica per la cura di sé*. Milano: Mimesis, 2018.
- O' KEEFE, T. Socrates' Therapeutic Use of Inconsistency in the *Axiochus*. *Phronesis*, Vol. 51, No. 4, 2006, pp. 388-407.
- SOUTO DELIBE, F. Aristófanes, ¿enemigo de Sócrates?. *Cuadernos De Filología Clásica. Estudios Griegos E Indoeuropeos*, n. 9, 1999, pp. 145-153.
- VELÁSQUEZ, Ó. 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*, n. 6, 2001, pp. 183-194.