

Sócrates y Lucrecio plantan cara a la muerte

Socrates and Lucretius facing death

Deyvis Deniz Machín 

Universitat de Barcelona, Cataluña, España
Universidad Central de Venezuela, Caracas, Venezuela
vagonesdeltiempo@gmail.com 

Recibido: 12/06/2025 **Aceptado:** 23/07/2025

DOI: <https://doi.org/10.69967/07194773.v12i.590>

Resumen

El artículo reconstruye los puntos de vista de convergencia más importantes, que con frecuencia pasan, empero, inadvertidos, entre la posición socrático-platónica y epicúrea ante la muerte. Para ello, la postura de Lucrecio, de quien, a diferencia de Sócrates, se desconoce completamente cómo y en qué circunstancias muere, se inscribe dentro de la epicúrea de la que es portavoz en su *Sobre la naturaleza de las cosas*, mientras que la de Sócrates, de quien no se conoce de primera mano y con certeza de qué modo tematiza la muerte, emerge de *Apología* y *Fedón*, así como del pseudo-platónico *Áxioco*. Quien filosofa correctamente o quien investiga a fondo la naturaleza de las cosas reconoce (i) como infundado el temor por la muerte y (ii) la insensibilidad absoluta como umbral de la existencia.

Palabras clave: Sócrates; Lucrecio; muerte; temor; insensibilidad absoluta

Abstract

The article reconstructs the most significant points of view, yet very often neglected, upon which the Socratic-Platonic and the Epicurean philosophies converge when pondering death. Lucretius' standpoint, whose death circumstances still remain unknown, echoes the Epicurean creed in his *On the Nature of Things*, while Socrates', whose thoughts on death are handed down by second-hand sources, emerges both from *Apology*, *Phaedo* and the pseudo-Platonic *Axiochus*. Those who either philosophise correctly or thoroughly investigate the nature of things recognise that (i) the fear of death is unfounded and (ii) absolute insensibility is the threshold of existence.

Keywords: Socrates; Lucretius; death; fear; absolute insensibility

1. Palpitación: expectación de un futuro mal

El temor es una sensación, una afección emotiva-cognitiva que, como animales, todos nosotros experimentamos en vida. A diferencia del resto de los animales, que ante cualquier amaneza real disponen medios connaturales para poder enfrentarla, el hombre puede, sin embargo, experimentar temor incluso cuando la amenaza que dispararía tal afección no llegase siquiera a presentarse efectivamente, esto es, no fuera *real*. Aún así, tan *real* puede llegar a ser la sensación que el hombre pudiera

llegar a experimentar como tan probable o tan irreal es aquello que eventualmente podría causarla o dispararla: la realidad de los estados emotivo-cognitivos no depende tanto de la presencia de aquello que pueda ocasionarlos, como, más bien, de la propia disposición fisiocognitiva. Así, y aun cuando cabría esperar que el hombre, tal como sucede con el resto de los animales, experimentase temor en conexión y proporción con una amenaza real, lo cierto es que el hombre posee no solo la capacidad de figurarse con anticipación potenciales amenazas, sino también la de recrear otras tantas cuya realidad efectiva escaparían incluso a la probabilidad.

[1] El temor, dice Sócrates en *Laques* (*La.*, 198b8-9), es “expectación de un futuro mal”. Esta definición, prácticamente un calco de la que Sócrates avanza en el [2] *Protágoras* (*Prt.*, 358d5-e), donde hablando de *phóbos* y *déos* se dice que es una cierta expectación de algo malo, encuentra en el [3] *Eutifrón* (*Eutphr.*, 12b4-c9) una ligera precisión en los siguientes términos: (i) la vergüenza es parte constitutiva del temor, tal como del número lo es lo impar; (ii) el temor, desde una perspectiva semántica, es más amplio que la vergüenza; y, por último, (iii) muchos temen enfermedad, pobreza y otras tantas cosas por el estilo, de las cuales no sienten vergüenza. Un pasaje de [4] *Partes de los animales* permite encuadrar aun mucho mejor lo hasta ahora señalado. Me refiero a las líneas 668b33-669b13 donde Aristóteles, al dar cuenta de que la respiración es la función específica del pulmón, añade, acto seguido, las siguientes dos puntualizaciones: (a) esta parte-órgano obtiene su *movimiento* a partir del corazón y (b) solamente al hombre sobreviene el fenómeno, por nombrarlo de algún modo —dice Aristóteles—, de la palpitación, el cual surge como sola consecuencia de hallarse en un estado de esperanza y expectación del futuro (cf. Bonitz, 1961, s. v. *pēdēsis*; Lanza & Vegetti, 1971, p. 657, n. 38; Lennox en Aristotle, 2001/2004, p. 266). Al colocar este último señalamiento (b) en relación con los que Platón pone en boca de Sócrates en los pasajes antedichos [1-3] se comprende aun mejor cómo un episodio emotivo-cognitivo de temor, esto es, la expectación de un futuro mal, puede resultar acompañado de manifestaciones de índole anatomo-fisiológicas, tal como, en principio, pudiera ser la súbita aceleración en el ritmo cardíaco.

Desde esta perspectiva, si, por ejemplo, en el tablero de ajedrez el hombre es capaz de anticiparse en cuatro o cualesquiera movimientos que fueran a la jugada de las blancas tras haber iniciado la partida moviendo e4, en *el tablero de la vida* las capacidades de anticipación que el hombre exhibe exceden, desde un punto de vista probabilístico, las de un cómputo semejante, ya que estas resultan ser mucho más dinámicas y complejas debido a su vinculación emotivo-cognitiva con aquello que él estima como bueno y malo para su propia vida. Hasta tal punto es así que, tan pronto como adquiere conciencia de sí y del mundo, el hombre es capaz de—en sociedad—sublimar anticipadamente aquello que, si bien aun no se le presenta, reconoce como ineluctable realidad, como evento *real* del que, independientemente de credo, estatus sociocultural o económico, ninguno puede escapar, esto es, la muerte. De forma tal que, si el hombre reconoce que, para la partida de ajedrez y de conformidad con las reglas del juego, sus capacidades de cómputo se agotan con el jaquemate, momento que marca el indefectible punto final de la partida, en el tablero de la vida el hombre, en virtud de cómo entienda qué es la vida, parece, sin embargo, ser el único animal con la capacidad de asumir que la muerte no tendría que ser el punto final de la existencia, del juego de la vida (cf. Bremmer, 1983/2002, pp. 17–25, 59–90; Davies, 1999, pp. 127–138; Fallot, 1977, pp. 79, 108–111; Finn, 1997, pp. 45–67; Long, 2019, pp.

8–28; Morris, 1989, pp. 303–313; Serena Mirto, 2007, pp. 33–97; Snell, 1975/2007, pp. 17–55).

Paradójicamente, todos, cual si fuéramos expectadores, *sufrimos* la muerte antes de que nos ocurra. Esta falta de experiencia en primera persona, así como la estimación dentro de un ámbito sociocultural determinado de aquello que habría de ser considerado como bueno y malo para la propia vida son algunos de los condicionantes que acaban por disparar en el hombre el temor por un hecho ineluctable que, al menos desde un punto de vista biológico y fisiocognitivo, habría de marcar el final de su existencia, esto es, la muerte. Si, como señala Lucrecio (*DRN.*, III 1078–1079), el fin de la vida está fijado a los mortales y nadie, entonces, escapa a comparecer ante la muerte, hacia cuyo encuentro nos dirigimos (cf. Bailey en Lucretius, 1947a, p. 1174; Brown en Lucretius, 1997, p. 221; Ellery Leonard & Barney Smith, 1942, p. 518; Kenny en Lucretius, 1971/2014, pp. 227–228), de ello no se seguiría necesariamente que se la tenga que considerar como una desgracia ni tampoco que hubiera que sentir temor por su *llegada*. Consciente de estar consumiendo sus últimos instantes de vida, un Sócrates risueño insiste en ello al reiterar en *Fedón* (*Phd.*, 84d8–85b9) a Simias y Cebes que él no considera un infortunio su presente suerte; para Sócrates, son, pues, los hombres quienes, movidos por su propio temor a la muerte, creen erróneamente que el último canto que entona el cisne está movido por un sentir de pesar. Como Sócrates mostraba, lo que es temible y turba a los hombres, reivindica tiempo después Epicteto (*Epict.*, *Ench.*, 5a), no es, entonces, la muerte, sino la opinión que sobre este y cualquier otro hecho ellos se forjan, en virtud de lo cual, pero desde el epicureísmo, Diógenes de Enoanda (*Diog. Oen. fr.* 47 III.10–IV.2) se pregunta qué imputación podría uno dirigirle a la naturaleza si, habiendo vivido tales o cuales años, meses y días, llega, entonces, aquel que marca el final de la existencia.

En *Carta a Herodoto* (*ad. Herod.*, 81), Epicuro señala que la perturbación más importante que sucede en las almas humanas fundamentalmente deriva de la concepción que el hombre puede llegar a formarse sobre los cuerpos celestes. En relación con ello señala, además, que esta surge bien de creer en la existencia de los seres bienaventurados e imperecederos y al mismo tiempo atribuirles la responsabilidad de voliciones y acciones contrarias a su naturaleza, bien de anticipar o suponer de la mano de los mitos que existe algo temible eterno o, finalmente, bien de vivir con el temor de que la *insensibilidad absoluta* (*anaisthēsía*) en que consiste el haber muerto pudiera tocarles (cf. Bailey en Epicurus, 1926, pp. 255–256; Erbi, 2020, pp. 18–20; Konstan, 2008, pp. 46–50; Usener, 1887/2010, pp. 25–26; Warren, 2004, pp. 1–16). Como bien se sabe, es en *Carta a Meneceo* (*ad. Men.*, 123–127) donde Epicuro transforma este planteamiento en un razonamiento orientado a disipar el temor tanto a los dioses como a la muerte, los cuales, para Epicuro y los suyos, tan pronto son erradicados, garantizan al hombre un decurso de vida lo suficientemente dichoso como para acabar parangonado al que disfrutaría un dios entre mortales (*ad. Men.*, 135), expresión que, como bien apunta Cyril Bailey (en Epicurus, 1926, p. 343), no es una simple exageración retórica.

Lucrecio (*DRN.*, III 322) defiende en sintonía con Epicuro que no habría, entonces, impedimento alguno para poder llevar un curso de vida digno de dioses (cf. Brown en Lucretius, 1997, pp. 132; Ellery Leonard & Barney Smith, 1942, pp. 450–451; Kenny en Lucretius, 1971/2014, p. 119). Antes de referir al pasaje de *Carta a Meneceo*,

conviene tener presente que Epicuro (*ad. Men.*, 125) ahí mismo tilda de necio a quien dice que teme la muerte no porque al presentársele le causará dolor, sino porque expresa que se lo causa mientras se la espera (cf. Amerio en Epicuro, 1957, p. 27, n. 13; Bailey en Epicurus, 1926, p. 332; Usener, 1887/2010, p. 45). Contra ello, Epicuro añade que, si al estar presente *algo* no nos turba, el dolor que se experimenta mientras se lo espera es, entonces, vano. Lo que origina el temor, sostiene, por su parte, Sócrates en *Laques* (*La.*, 198b7-8, 198c2-3) no son los males que ya han pasado ni tampoco los presentes, sino aquellos de los que hay expectativa y, acto seguido, agrega que temibles son los males que se esperan (cf. Konstan, 2008, p. 50, n. 51).

El temor por la muerte no surge, consecuentemente, como resultado de la presencia efectiva de una amenaza, si ya no real, latente o inminente que en tanto en cuanto dolorosa habría que evitársela, sino de un juicio anticipado, entiéndase, en razón de una estimación valorativa anterior y en ausencia de que el futuro, que asumido como mal, acaezca. Para que haya temor ha de existir, ciertamente, algo temible, lo cual no implica que *a fortiori* esto sea necesariamente algo *real*. La relación causa-efecto que determina el surgimiento del temor que por la muerte el hombre pudiera experimentar no es, entonces, el resultado de una afección que acaece *stricto sensu* por la acción efectiva de un productor realmente existente, sino, antes bien, por una surgida por la asociación de ideas, suposiciones o concepciones que el hombre hace en función de qué estima bueno y qué malo para su propia vida. Para que el ánimo quede liberado de semejante terror y tinieblas no basta, sostiene Lucrecio (*DRN.*, III 87-93) en línea con Epicuro, los rayos del sol, sino, antes bien, un fundamentado estudio de la naturaleza, es decir, la fisiología (cf. Bailey en Lucretius, 1947a, p. 1003; Brown en Lucretius, 1997, pp. 103-104; Ellery Leonard & Barney Smith, 1942, pp. 219, 318, 430; Kenny en Lucretius, 1971/2014, pp. 89-90). Así, la obtención de placeres completos no se da, para Epicuro (*Sent.* 12 = *Sent. Vat.* 49), sin fisiología, cuya razón de ser es *lato sensu* la total erradicación del ánimo de falsas suposiciones:

Si las suposiciones de los fenómenos celestes y las que conciernen a la muerte, *temiendo* que [esta] sería en algún momento algo para nosotros no nos hubieran en absoluto turbado, y si, además, no fuera posible comprender los límites de los dolores y los de los apetitos, no *tendríamos* necesidad [alguna] de [la] fisiología. (*Sent.* 11, énfasis mío)

Me permito iluminar este punto desde otra perspectiva, trayendo brevemente a colación una de las tantas anécdotas que Diógenes Laercio recoge sobre Pirrón de Elis. Posidonio, según recoge Diógenes (D. L. IX 68.), habría relatado la manera como Pirrón habría insuflado el ánimo de los tripulantes de un navío que durante una fuerte tempestad ponía en riesgo las vidas de cada uno de los tripulantes. Según recoge la anécdota, Pirrón los habría aleccionado simplemente señalando la disposición fisiocognitiva de un lechón que sin manifestar signo alguno de agitación continuaba con su comida. El sabio, sugiere Pirrón, ha de mantener semejante estado de imperturbabilidad.

La anécdota es prácticamente un *locus classicus* en la discusión ética: cómo comportarse ante circunstancias desfavorables o eminentemente adversas. Epicteto (*Epict.*, *Ench.*, 7, 8), por ejemplo, confiere a la analogía con el navío una dimensión providencialista y determinista que resulta cónsona con los planteamientos del Estoicismo, cuyo lema sugiere no buscar que los acontecimientos y sus circunstancias, las cuales

escapan de *nuestro* poder, se adecúen en todo momento a la voluntad o a un deseo particular, sino, más bien, desearlos tal como ocurren en el convencimiento de que ello redundaría en un curso de vida favorable: si el capitán llamase, habrá que dirigirse hacia el navío sin dirigir con arrepentimiento la *vista* atrás. En el caso de Pirrón, en la anécdota coinciden dos importantes aspectos dignos de ser resaltados, a saber: i) la actitud serena de Pirrón ante la amenazante tormenta que pone en riesgo su propia vida; ii) el exhorto aleccionador que, a raíz de la circunstancia, él pone en relación con la figura del sabio, quien habría de emular, sin más, el comportamiento que el animal en cuestión exhibe ante la misma circunstancia adversa en la que todos se encuentran. Quizá pudiera señalarse que, desde luego, el lechón realmente no se apercebe en su justa medida de la terrible circunstancia en la que se halla inmerso; no advierte, pues, que pudiera dejar de existir, pero quizá también podría esgrimirse que, salvo Pirrón, los demás tripulantes del navío sobreestiman en demasía su propia existencia. Fuera como fuera, en este contexto hay que recordar que tanto para Pirrón como para quienes se reclamaron sus seguidores no hay, pues, cómo fundamentar la existencia de lo que es bueno o malo por naturaleza.

2. Migración y estancia temporal en tierra extranjera

Pirrón y anécdota al margen, tanto Sócrates como Epicuro se sirven de un mismo vocabulario. Uno y otro recurren a temas vinculados a verbos de expectativa para referir a lo que se espera, así como al adjetivo terrible para referir a lo que, asumido como malo, resulta ser objeto de temor. El empleo de *déos* y no de *phóbos* en el referido pasaje de *Laques* [1], para hacer referencia al temor, pareciera ser, a la luz del citado pasaje de *Protágoras* [2], una ligera excepción digna de ser resaltada, pero, como bien señala Édouard Des Places (1964, p. 121), son términos prácticamente sinónimos sin diferencia sensible (cf. Ast, 1835-1838, pp. 439, 504-506; Boisacq, 1916, pp. 169, 177, 1019; Chantraine, 1977, pp. 255-257, 1183-1184).

Mucho más destacable resulta, en cambio, el hecho de que Platón (*Ti.*, 52a8-b2, 74e5-10; *Phlb.*, 33e10-34a1) habría empleado el sustantivo privativo *anaisthēsía*, esto es, *al margen de la percepción, insensibilidad absoluta*, voz que es de indiscutida relevancia técnica para Epicuro y sus seguidores (*Sent.* 2 = *Sent. Vat.* 2, *DRN.*, III 830) en la argumentación que estos esgrimen para sostener que la muerte no sería asunto de preocupación para nosotros (cf. Bailey en Lucretius, 1947a, pp. 1131-1135; Gigante & Schmid, 1977, pp. 55-56). La *insensibilidad absoluta*, así como el desorden perceptivo o *dysaisthēsía*, es decir, las percepciones confusas y deceptorias, constituyen, de acuerdo con Galeno (*Gal.*, *De sympt. diff.*, 53.2-56.3), un daño común en las funciones perceptivas, las cuales, desde un punto de vista médico y fisiocognitivo, se explican como consecuencia ya sea de una enfermedad o ya sea de un síntoma. Desde un punto de vista existencial, la *insensibilidad absoluta* es un daño irreversible en las funciones perceptivas que ocurre de manera incontrovertible con la muerte.

En conexión con la muerte, la voz habría sido empleada por Sócrates en un intento por reconfortar al padre del joven Clinias, Axíoco, en el diálogo homónimo (*Ax.*, 364a3-4, *Euthd.*, 271b; cf. Bicknell, 1982, pp. 242-243). Presa del pánico ante la inminencia de la muerte, Axíoco se encuentra en cama y ha perdido toda seguridad en sí mismo a un punto tal que ya no se ríe como antes de quienes manifiestan temor por la muerte.

En tono *consolatio mortis* (Heidel, 1896, pp.16–18; Tulli, 2005, pp. 260–268; Zamora Calvo, 2020, p. 52–53), Sócrates le recuerda (Ax., 365b), en primer lugar, que “la vida es una estancia *temporal* en una ciudad extranjera”. Con ello alude, principal, pero no exclusivamente, al carácter transitorio de la existencia en este plano (cf. Beghini, 2020, p. 227; Chevalier, 1915, p. 47; Männlein-Robert et al., 2012, p. 66, n. 24). Esta es una concepción que, con ligeras modificaciones expresivas, Platón pone en boca de Sócrates tanto en *Fedón* como en *Apología* (Phd., 67e1-2, 67b10-67c1; Ap., 40c8-9). En un lenguaje con marcado énfasis judicial, pero orientado a señalar, en lo esencial, prácticamente lo mismo, Lucrecio (DRN., III 971) señala, por su parte, que la vida a nadie es dada en propiedad, ya que para todos es en usufructo (cf. Bailey en Lucretius, 1947a, p. 1156; Brown en Lucretius, 1997, p. 207; Ellery Leonard & Barney Smith, 1942, p. 507; Kenny en Lucretius, 1971/2014, pp. 207–208). En segundo lugar, Sócrates dice a Axíoco (Ax., 365b5-6) que quienes han llevado un modo de vida moderado han de marchar hacia su destino entonando un peán. La actitud que en Axíoco está detrás de esta imagen resulta parangonable con la intención que en *Fedón* Sócrates (Phd., 60d-61c, 67b8, 67d7-10) manifiesta por poner música en su último día de vida a unos versos de Esopo. Sócrates da así interpretación a un sueño recurrente que le exhortaba a hacer música y muestra, además, su firme convicción relativa al hecho de que quienes filosofan correctamente se empeñan en liberar y separar el alma del cuerpo. Estos que filosofan correctamente aceptan, a diferencia de como se comporta Axíoco, con gran esperanza, sin gimoteos ni dando palmadas, la marcha que emprende el alma hacia allí, hacia su retorno migratorio (cf. Beghini, 2020, p. 228; Männlein-Robert et al., 2012, p. 66, n. 25).

Tan pronto Axíoco expresa a Sócrates que él estima que se verá privado tanto de la luz del día como de los bienes de esta vida para yacer en un lugar sombrío y lúgubre, Sócrates (Ax., 365c4-d5) le responde, acto seguido, que estaría, entonces, confundiendo percepción con *insensibilidad absoluta*, esto es, *aísthēsis* con *anaísthēsia*, creyendo que al morir viviría de algún otro modo. En lugar de gozar de algún otro género de vida, Sócrates le señala (Ax., 365d6-7) que experimentará *insensibilidad absoluta*, la misma que se tiene antes de nacer (cf. Beghini, 2020, pp. 234–239; Männlein-Robert et al., 2012, pp. 67–68). El aire de semejanza de estas consideraciones con, por ejemplo, la segunda *Máxima Capital* epicúrea ya fue advertido por Otto Immisch (1896, p. 26) y, más recientemente, Mauro Tulli (2005, p. 256) ha sostenido que el autor de Axíoco conoce sin duda *Carta a Meneceo* (124-127). Aun así, conviene no dejar de matizar que en la tradición de corte órfico-pitagórico en la que Platón se inscribe, parte de la cual él pone en sus diálogos en boca de Sócrates (cf. Vassallo, 2020, pp. 184–194), el alma goza de percepción solo mientras está en comunión con el cuerpo, pues ni antes de *reencarnar* (*palingénesis*) ni después de quedar separada del cuerpo el alma *qua* alma percibiría: la percepción es una de esas perturbaciones, señala Sócrates en *Fedón* (Phd., 63b5-67b5), que el alma padece mientras se halla confinada en el cuerpo. Si siguiendo, por su parte, la segunda *Máxima Capital*, el *Sobre la naturaleza* y cuanto Epicuro expone sintéticamente en *Carta a Herodoto* (ad. Herod., 65), Lucrecio remarca (DRN., III 333-336) que, separados y sin recíproca colaboración, ni el alma ni el cuerpo tienen la capacidad para percibir, ya que, órganos mediante, la percepción ocurre por comunión de alma y cuerpo, Sócrates, a su vez, aclara en *Filebo* a Protarco (Phlb., 33e10-34a1), al modo como hace con Axíoco y en sintonía con *Fedón*, la diferencia que existe entre percibir e *insensibilidad absoluta*, a saber: cuando el alma no

alcanza a ser afectada por las conmociones del cuerpo conviene hablar, dice Sócrates, no de olvido sino de *insensibilidad absoluta* (*anaisthēsía*), pero, en cambio, cuando el alma y el cuerpo son movidos conjuntamente en un única afección ese movimiento se denomina percepción.

Axíoco es un diálogo que, como bien se sabe, desde la antigüedad es considerado espurio (D. L. III 62; cf. Beghini, 2020, pp. 10–22, 89–157; Carlini, 2005, pp. 28–33; Donegana et al., 2023, pp. 292–293; Männlein-Robert et al., 2012, pp. 7–9, 38–40; Souilhé, 1930, pp. 117, 123–125, 136; Zaragoza & Gómez Cardó, 1992, pp. 391–404). Aspectos lexicográficos, expresivos y, hasta cierto punto, doctrinales, podrían aducirse en favor de ello (Chevalier, 1915, pp. 43–66; Meister, 1914, pp. 24–65). Ahora bien, que sea espurio no dice más que es un diálogo que no habría escrito directamente Platón, de lo cual no se sigue que lo que el autor del diálogo pone en boca de Sócrates no lo haya podido defender de una u otra manera el maestro de Platón y demás Socráticos. La caracterización en el diálogo de un Sócrates médico del alma y liberador del dolor, es, para Isnardi Parente (1961, p. 41), un rasgo característico del período helenístico. Ya en la antigüedad se hace responsable a Esquines de la composición de un *Axíoco* que quizá no sea el mismo cuya autoría se atribuye a Platón (D. L. II 60–61; cf. Dittmar, 1912/1976, pp. 159–163; Giannantoni, 1990, pp. 585–596; Hershbell, 1981, pp. 10–12; Humbert, 1967, pp. 227–228).

Ahora, tan pronto como Sócrates escuchó su sentencia definitiva, se dirigió por última vez a todos los miembros del jurado tanto a quienes le condenaban como a quienes le absolvían. Reprochando a quienes le condenaban por haberse adelantado, puesto que él mismo siente que ya se hallaba próximo a la muerte, Sócrates manifiesta, entonces, que no cree que lo que le ha sucedido sea un mal, sino, al contrario, un bien. Para argumentarlo aduce que no se le ha presentado la señal de costumbre, su *daimon*, e inmediatamente propone a los miembros del jurado dos opciones para reflexionar sobre qué es la muerte.

En la segunda de las opciones, Sócrates (*Ap.*, 40e5–6) plantea entender la muerte como si se tratara de “emigrar desde aquí hacia otro lugar”. En *Axíoco*, Sócrates (*Ax.*, 365e6–7) defiende, al modo como lo hace en tanto otros pasajes de los diálogos de Platón, que “nosotros somos alma, un animal inmortal encerrado en una prisión” (cf. Beghini, 2020, pp. 242–243; Chevalier, 1915, pp. 48–49; Hershbell, 1981, p. 57; Männlein-Robert et al., 2012, p. 69). Si las cosas que se dicen son verdaderas, argumenta Sócrates en *Apología* (*Ap.*, 41c5–7), quienes han migrado son mucho más felices que quienes aún no lo han hecho; lo serían ya no tan solo por la posibilidad de dialogar libremente y no ser castigado por ello con Homero, Hesíodo, Morfeo u Orfeo, sino también porque alcanzarían la inmortalidad por el resto de los tiempos. Quedar liberado (*apallagē*) del vivir, dice Sócrates a Axíoco (*Ax.*, 366a8–b), es una transición de algo malo hacia algo bueno, mientras que a los miembros del jurado les manifiesta, en *Apología* (*Ap.*, 41d4–5), que morir y quedar liberado (*apēlláchthanai*) de sus cosas es lo mejor para él (cf. Beghini, 2020, p. 251; Hershbell, 1981, p. 58; Männlein-Robert et al., 2012, p. 71).

En la primera de las opciones que Sócrates plantea para reflexionar a los miembros del jurado él sostiene (*Ap.*, 40c5–7) que estar muerto “es algo como no existir ni tampoco tener percepción alguna de algo”. Esta formulación es próxima a la que Sócrates plantea a Axíoco, por más que acá se la exprese mediante negación enfática del tér-

mino *aísthēsis* y no mediante el empleo de la voz privativa *anaísthēsia*. Dicho de otro modo, que en *Apología* Platón no ponga en boca de Sócrates el término privativo, tal como hace en *Filebo*, no excluye la posibilidad de poder considerar como genuinamente socrática la concepción según la cual a la muerte sigue la *insensibilidad absoluta*. Tanto en *Apología* como en *Axioco* se expresa la misma perspectiva solo que glosada de dos diferentes maneras, siendo incluso aun más enfática la expresión de *Apología* que la de *Axioco*. Liberada de su comunión con el cuerpo, el alma, como se ha señalado más arriba, no percibe y si tal estado de *insensibilidad absoluta* es parangonable a un sueño profundo en el que quien duerme no sueña, sería, defiende Sócrates en *Apología* (Ap., 41e5), una ganancia extraordinaria, dado que en un estado semejante “la totalidad del tiempo tampoco parece ser mayor que una única noche”. De igual forma, Sócrates recuerda al angustiado padre del joven Clinias (Ax., 365e) que, una vez muerto, nada malo puede ocurrirle, puesto que “tú no existirás y no habrá *algo* que te concierna” (cf. Beghini, 2020, p. 240; Donegana et al., 2023, p. 303, n. 17). Esta afirmación, que guarda relación con la convicción expresada por Sócrates en *Apología* (Ap., 41c9d2), según la cual a un hombre bueno no le sucede mal alguno ni mientras vive ni una vez muerto, ni tampoco sus asuntos los descuidan los dioses, también resuena, como veremos sobre el final, con las palabras que al cierre de *Fedón* Sócrates dirige a Critón. Lucrecio (*DRN.*, III 631-633), por su parte, al remarcar la imposibilidad de que el alma, separada del cuerpo, tenga alguno de los cinco sentidos, señala, en sintonía con Epicuro (*ad. Herod.*, 65), que estos ni pueden sentir ni tampoco existir por sí mismos sin darse en un alma encarnada (cf. Bailey en Lucretius, 1947a, pp. 1098–1099; Brown en Lucretius, 1997, p. 168; Ellery Leonard & Barney Smith, 1942, p. 477; Kenny en Lucretius, 1971/2014, pp. 120–121).

Esta serie de planteamientos guarda estrecha proximidad con la tematización que de la muerte hace Epicuro, tal como queda expresada, por ejemplo, tanto en la segunda *Máxima Capital* como en el razonamiento que hace en *Carta a Meneceo*. Mientras en la segunda *Máxima Capital* el énfasis queda puesto en la imposibilidad de poder percibir una vez ocurrida la muerte, en *Carta a Meneceo* se arguye a favor de la imposibilidad de que vida y muerte se presenten concomitantemente a un mismo individuo.

Cito primero la *Máxima* y luego el pasaje de la *Carta*, a saber:

La muerte nada es para nosotros: lo que ha sido disuelto está absolutamente privado de percepción; y lo que está absolutamente privado de percepción (*anaísthētoín*) nada es para nosotros. (*Sent.* 2 = *Sent. Vat.* 2; cf. Bailey en Epicurus, 1926, pp. 348–349).

La muerte, el más aterrador de todos los males, nada es para nosotros. Puesto que si, precisamente, cuando nosotros existimos, la muerte no está presente, cuando la muerte esté presente, entonces nosotros no existimos. En consecuencia, ni es para quienes están vivos ni tampoco para quienes han muerto, puesto que, precisamente, en cuanto a los primeros no existe, mientras que los segundos ya no existen más. (*ad. Men.*, 125; Amerio en Epicuro, 1957, pp. 26–28; cf. Bailey en Epicurus, 1926, pp. 331–332).

Para comprender mejor el por qué del énfasis en la percepción y en la ausencia absoluta de sensibilidad como marcadores del umbral entre vida y muerte, entre existencia y no existencia, es necesario, en el caso del planteamiento epicúreo, rescatar, aunque

sea brevemente y de forma extremadamente esquemática, algunos rasgos característicos vinculados con la tematización que sobre la percepción avanzan Epicuro y los suyos. Antes de hacerlo, conviene subrayar que en *Axíoco* Sócrates reporta como de Pródico un razonamiento algo más que semejante al que se desprende de *Carta a Meneceo*.

En una ocasión —dice Sócrates a Axíoco— escuché a Pródico cuando decía que la muerte ni concierne a los vivos ni tampoco a quienes han cambiado de morada.

¿Cómo dices Sócrates —dice Axíoco—?

Que no concierne a los vivos ni tampoco a quienes mueren. De suerte que ni te concierne ahora, puesto que no has muerto, ni si sufieras algo, habrá de concernirte, puesto que no existirás. Vano, en consecuencia, el dolor que llora por Axíoco, sobre cosas que ni le conciernen ni habrán de concernirle, tal como si alguien se lamentase por la Scylla o por el Centauro. El terror (*phóberon*) es para las cosas que existen, pues ¿de qué modo sería para las cosas que no existen? (Ax., 369b5-c7; cf. Beghini, 2020, pp. 308–311; Isnardi Parente, 1961, pp. 38–40; Männlein-Robert et al., 2012, p. 78)

Durante el período helenístico las corrientes filosóficas disputan fuertemente sobre la posibilidad de establecer un criterio de verdad, es decir, sobre la posibilidad de determinar *la realidad o el estado de cosas* en el mundo en función de tal o cual capacidad fisiocognitiva. Dicho apretadamente, frente a las corrientes escépticas que recusan constantemente cualquier criterio epistemológico de verdad, los Estoicos y los Epicúreos postulan respectivamente sus criterios. A la luz de este debate, las posiciones filosóficas podrían ser clasificadas como escépticas, dogmático-negativas y dogmáticas. A esta última clase pertenecen tanto Estoicos como Epicúreos.

Para Epicuro, los criterios de verdad son: (i) *prenociones o prólepsis*, (ii) percepciones y (iii) afecciones. Estos tres criterios, interdependientes entre sí, destacan tres aspectos basilares de nuestras capacidades fisiocognitivas, esto es, la de padecer, la de percibir, así como la de etiquetar y estructurar proposicionalmente el entorno mediante el lenguaje natural.

En lo que a las afecciones (iii) se refiere, Epicuro retoma el planteamiento de los Cirenaicos, quienes a partir del *argumento de la cuna* acostumbraban a establecer la sola aprehensibilidad de las propias afecciones sin pronunciarse asertivamente con base en ello sobre lo que produce las afecciones (cf. Tsouna, 1998/2004, pp. 9–61). Dejando de lado el papel cognitivo de las afecciones, para los Cirenaicos, como también lo es para Epicuro y los suyos, las dos afecciones básicas son placer y dolor. El placer, recuerda Epicuro a Meneceo (*ad. Men.*, 128), es *fundamento y finalidad* de la vida dichosa (cf. Amerio en Epicuro, 1957, p. 31, n. 26; Bailey en Epicurus, 1926, pp. 333–335); cuando una afección se presenta, la otra está ausente. Es en función de nuestra naturaleza animal que el placer resulta, entonces, concebido como bien primero, congénito, connatural y propio, mientras que el dolor, en cierto sentido ajeno, no lo es (*ad. Men.*, 129; D. L. X 34); lo primero, por tanto, se persigue, es el motor que da inicio a cualquier elección y evasión (*ad. Men.*, 129), mientras que lo segundo se evita. Las afecciones son, desde esta perspectiva, los criterios prácticos fundamentales; por ellos juzgamos nuestros cursos de acción, nuestras elecciones y

evasiones, lo cual no riñe con nuestra capacidad de cómputo o cálculo estimativo (D. L. X 34).

La percepción (ii) también es, en un cierto sentido técnico, un tipo de afección, pues, para Epicuro, la capacidad perceptiva de cada uno de los órganos de los sentidos presupone la capacidad pasiva de poder ser afectados por los conglomerados atómicos del mundo que constantemente desprenden partículas sutilísimas de materia, denominadas *efluvios* (*ad. Herod.*, 46, 48). En líneas gruesas, esta teoría física de la percepción ya había sido avanzada tanto por Empédocles como por Demócrito. Dicho de una forma esquemática, la percepción, para Epicuro, (a) carece de memoria, (b) no es proposicional y (c) tampoco añade o quita nada (D. L. X 31-32). En este sentido, la percepción no puede ser refutada: las percepciones de un mismo sentido, digamos, las visuales o auditivas en t_i y en t_{ii} , respectivamente, son equipolentes; son, por tanto, registros o marcas de afectaciones para cada sentido en los que ni la visión ni la audición incorporan datos adicionales. Asimismo, y dado que cada sentido discrimina una porción o, para decirlo con Aristóteles, un sensible propio determinado, por ejemplo, forma y color la visión, sonido la audición, ningún sentido puede, entonces, corregir a otro: el tacto podrá reportar la viscosidad de la miel, pero no su dulzor. Tampoco el razonamiento puede refutarlas, puesto que Epicuro defiende (D. L. X 32) que “todo razonamiento está atado a las percepciones”. La percepción, para Epicuro, no solo desempeña un rol cognitivo, sino que es, a diferencia del planteamiento de los Cirenaicos, la facultad que arbitra por contacto atómico con el mundo *la realidad*. Junto con las afecciones y las próleptis, la percepción deviene así criterio de verdad. Los sentidos son, como reitera Lucrecio (*DRN.*, IV 469-499), irrefutables y lo que en cada momento aparece es verdadero (cf. Bailey en Lucretius, 1947b, pp. 1237-1240; Ellery Leonard & Barney Smith, 1942, pp. 566-569). Las *Máximas Capitales* 23 y 24 así lo corroboran. En aras de la simplicidad solo cito la 23, a saber: “si combatirás todas las percepciones, no tendrás tampoco a qué hacer referencia para juzgar esas que entre ellas dirías que son falsas. (*Sent.* 23; cf. Bailey en Epicurus, 1926, pp. 362-363).

Aunado a estos dos criterios de verdad, Epicuro añade también el de las próleptis o prenociones (i). Epicuro parece haber acuñado esta voz frente a modificaciones técnicas ya de uso corriente del verbo *lambánein*, cuya significación puede ser *aprehender*. En ningún caso, las próleptis o prenociones son ideas innatas. Para Epicuro, la formación de las próleptis requiere de experiencias perceptivas previas, así como de la capacidad para almacenarlas en la memoria (D. L. X 33); en las próleptis están involucrados aspectos (a) psicológicos-imaginativos para poder representarse algo así como una cierta imagen-tipo que refiere al aspecto de algo en el mundo, así como (b) lógicos-lingüísticos, a partir de los cuales esto o aquello en el mundo es etiquetado y articulado proposicionalmente mediante el uso del lenguaje natural adquirido entre pares y en comunidad (cf. Aoiz & Boeri, 2024, pp. 234-240; Jürss, 1977, pp. 217-225; Long, 1971, pp. 116, 120; Morel, 2007, pp. 40-41). La próleptis puede, entonces, entenderse como si fuera una aprehensión, una recta opinión, una concepción, o un concepto universal. Contrario a la próleptis, Epicuro, en *Carta a Meneceo* (*ad. Men.*, 124), opone las suposiciones falsas con las que la mayoría de la gente se representa contradictoriamente, por ejemplo, a los dioses.

3. Nada podrá sucedernos; no existiremos

A partir de acá y antes de proseguir, conviene tener presente los siguientes puntos de convergencia que en torno a la muerte mantienen entre sí la aproximación epicúrea y la socrática, a saber: (1) la muerte no se ha de considerar un mal, pues considerarla de ese modo (1.1) implicaría asumir una falsa suposición no propia de quien filosofa correctamente o investiga a fondo la naturaleza de las cosas; en consecuencia, (1.2) su llegada no ha de ser objeto de temor. Una vez muertos, (2) ya no somos y, al dejar de existir, (2.1) tampoco tendremos percepción alguna de algo, puesto que (2.2) la percepción es una facultad fisiocognitiva de la que solo gozamos en vida gracias o a pesar de la comunión de alma y cuerpo. Además de la doctrina de la inmortalidad del alma, el principal punto de divergencia entre una y otra aproximación pasa, entonces, por la divergente tematización de su naturaleza; mientras la posición socrática sostendría su inmaterialidad, para Epicuro y los suyos (*ad. Herod.*, 67, *DRN.*, III 161-167, 425-669), mucho más preocupados por mostrar la imposibilidad de interacción causal entre lo incorpóreo y lo corpóreo, desvarían, sin más, quienes postulan que el alma es incorpórea (cf. Bailey en Lucretius, 1947a, pp. 1014-1016, 1066-1104; Morel, 2002, pp. 56-86).

A continuación, las siguientes puntualizaciones, relacionadas ahora con el título del artículo, permitirán delimitar con mayor acierto el acotado alcance de las breves consideraciones que hasta acá se han venido haciendo. En primer lugar (I): poco o casi nada cierto sabemos de la muerte de Lucrecio, es decir, dónde o en qué circunstancias murió. El testimonio de san Jerónimo de Estridón (347-420 d. C.), que hace del poeta un hombre afectado por algún tipo de insania mental que a la postre le llevaría a quitarse la propia vida, debe ser tomado con la debida cautela (cf. Butterfield, 2013, p. 1, n. 4; Ellery Leonard & Barney Smith, 1942, pp. 3-15). Si Lucrecio se mantuvo fiel a las enseñanzas de Epicuro, a quien elogia reverencialmente (*DRN.*, III 1-30) como “padre, descubridor de las cosas” y afirma seguir sus huellas (cf. Bailey en Lucretius, 1947a, pp. 985-992; Graca, 1989, pp. 13-29), el suicidio no es, como bien se desprende de la exhortación que, carta mediante, el propio maestro hace a Meneceo (*ad. Men.*, 125-127), una opción elegible en la búsqueda de la eliminación de posibles pesares o dolores, cualesquiera que estos sean, es decir, aflijan bien al ánimo o bien a la carne. Desde un punto de vista histórico, no sabemos, pues, cómo Lucrecio plantó cara a la muerte.

(Iⁱ) Sobre la muerte de Sócrates contamos, en cambio, con varios testimonios que corroboran que, una vez llevado a juicio y sentenciado a muerte por corrupción de menores e impiedad, el maestro de Platón y demás Socráticos murió a una edad avanzada en una prisión de Atenas en torno al año 399 a. C., por envenenamiento tras haber bebido la cicuta. Pese a que esta circunstancia de muerte es narcóticamente dolorosa, Platón relata (*Phd.*, 58e3) que, rodeado de algunos de los miembros más cercanos de su heterogéneo círculo intelectual, Sócrates habría muerto “feliz, liberado de cualquier temor y noblemente”. En lugar de servirse de argucias y estratagemas para ganarse el favor de los miembros del tribunal y así poder preservar su vida, Sócrates eligió, si no la muerte, perder la vida, convencido de que lo difícil no es escapar de la muerte, sino de la bajeza (*Ap.*, 38e4-5, 39a6-b1). Desde un punto de vista al menos narrativo-testimonial, sabemos, pues, cómo Sócrates plantó cara a la muerte.

En segundo lugar (II): a diferencia de Lucrecio, el Sócrates histórico no escribió nada y, a decir verdad, se ha de admitir que desconocemos completamente cuál podría haber sido su actitud y auténtica posición filosófica de cara a la muerte. Aun así, y dando por válido cuanto Platón pone en boca suya sobre esta cuestión en diferentes pasajes de sus diálogos, me he tan solo limitado a hacer un cierto énfasis sobre algunos de sus asertos. Colocados en un fructífero diálogo filosófico con la aproximación epicúrea, sin perseguir exhaustividad y considerándolos como pilares de la doctrina socrático-platónica ante la muerte, he rescatado algunos pasajes de los diálogos ya mencionados—*Laques*, *Protágoras*, *Eutifrón*, *Apología*, *Fedón*, *Filebo* y *Axióco*—. Sobre el cierre aludiré a las últimas palabras que Sócrates dirige a Critón, pues tampoco se alejan mucho de cuanto Lucrecio sostiene (*DRN.*, III 884-889), a saber: que no habrá posibilidad de que exista un otro nosotros que, ante la muerte *real*, pueda presentarse vivo para llorar su propia muerte mientras permanece de pie sufriendo al observar cómo su cuerpo es desgarrado y quemado. El punto de vista del que Lucrecio se hace eco está sucintamente recogido en una de las *Máximas Capitales* (*Sent.*, 14), a saber: “llegamos a ser una única vez, y no es posible llegar a ser dos veces”.

De momento, llamo la atención sobre otros cuatro puntos de convergencia que incidentalmente han sido mencionados y que, dejando de lado los argumentos esgrimidos en sus defensas respectivas, merecen ser resaltados, a saber: i) la percepción como facultad marcadora del umbral entre vida y muerte, ii) la insistencia en no temer por algo que ni es un mal ni tampoco tenemos capacidad fisiocognitiva alguna para dar cuenta de ello, iii) la serenidad de ánimo al encarar los últimos momentos de vida y iv) la condena del suicidio (cf. Long, 2019, pp. 174-204). En este sentido, poca objeción habría puesto Sócrates a la segunda proposición del *tetrafármaco* de los epicúreos, tal como, derivada de la segunda *Máxima Capital*, acaba técnicamente reformulada por Filodemo en una obra (*Phld.*, *Adv.*, 4.7-14) de la que desafortunadamente poco ha llegado hasta nuestros días, a saber: “la muerte no es asunto de preocupación”. El filósofo, señala Sócrates a Cebes en *Fedón* (*Phd.*, 61d2-4, 67a6), no hará violencia consigo mismo, sino que, esperando el auxilio de otro benefactor, esto es, el de la divinidad, acompañará, entonces, de buen grado a lo que muere.

Subrayados estos cuatro aspectos, de índole socio-cultural, el último (iv), actitudinal, el penúltimo (iii), emotivo y cognitivo, el segundo (ii) y el primero (i), respectivamente, a continuación me detengo muy brevemente sobre la definición que una y otra corriente filosófica ofrece de la muerte. Ambas definiciones encapsulan, si no la totalidad, sí gran parte de los rasgos más característicos que con diferencia definen identitariamente a cada uno de estos dos proyectos filosóficos. Así, pues, mientras que en *Fedón* (*Phd.*, 64c4-5, 67c5-d5), para Sócrates, la muerte consiste en “no otra cosa que la remoción (*apallagē*) del alma del cuerpo”, en la “liberación, separación y purificación del alma”, para Epicuro (*ad. Men.*, 124), por su parte, no es más que “la privación de la percepción”, lo cual también implica la separación del alma del cuerpo o, dicho con mayor precisión, la total disolución del conglomerado atómico alma-cuerpo (*ad. Herod.*, 65). Con mínimas variantes, todos los epicúreos insisten, luego, en esta definición. Lucrecio, desde luego, no hace excepción a la regla y sostiene (*DRN.*, III 214-215), por ende, que “la muerte preserva todas las cosas, con excepción de la vital percepción y del cálido vapor” (cf. Brown en Lucretius, 1997, pp. 118-119; Ellery Leonard & Barney Smith, 1942, p. 441; Kenny en Lucretius, 1971/2014, p. 94). Dejando, ahora, de lado la referencia al cálido vapor, obsérvese cómo Lucrecio refiere, en línea

con Epicuro y con el Sócrates bien de *Axioco* o bien de *Apología*, a la facultad de la que el alma dispone solamente en vida: la percepción.

Desde un punto de vista lexicográfico-expositivo, conviene adicionalmente remarcar, aunque tan solo sea de paso, lo siguiente: cuando, en *Carta a Herodoto* (*ad. Herod.*, 64-65), Epicuro emplea el verbo *apallássein*, es decir, *remover*, *liberar*, tal como, también refiriéndose al alma, Sócrates hace lo propio con el sustantivo *apallagē*, es decir, *remoción*, *liberación*, el fundandor del Jardín lo hace para insistir en que el alma no preservaría consigo, una vez removida del cuerpo, la percepción ni tampoco, desde luego, facultad cognoscitiva alguna. Al morir, es decir, una vez removida el alma del cuerpo, en *Fedón* (*Phd.*, 64c4-8) Sócrates *ex hypothesi* sostiene, en cambio, que el alma existiría “en sí misma y consigo misma”. Así, pues, el empleo del verbo y del sustantivo le sirve a uno y otro filósofo para orientar y articular posiciones que, trascendiendo la propia tematización de la muerte, acaban siendo basilares para cada orientación, a saber: dicho, desde luego, esquemática y muy brevemente, a Epicuro le viene bien para acuñar (*Sent.*, 2 = *Sent. Vat.* 2) el lema “la muerte nada es para nosotros”. A Sócrates (*Phd.*, 65c4-8), por su parte, le permite defender que el alma reflexiona de manera óptima cuanto más se halla consigo misma sin ser perturbada por el cuerpo, dígase, por la percepción, el placer, el dolor, etc. Esta, si no ideal, óptima condición solo se alcanzaría tan pronto sea consumada la total separación del alma del cuerpo, esto es, una vez que ocurra la muerte. Al respecto, Sócrates dice a Cebes (*Phd.*, 106e5-7) que “al sobrevenirle al ser humano entonces la muerte, lo mortal en él, según parece, muere, pero lo inmortal se va y se aleja, salvo e indestructible, cediendo lugar a la muerte”.

Contra esta posición, principal punto de divergencia entre ambas aproximaciones, Lucrecio defiende en línea con cuanto sostienen todos los miembros del Jardín lo siguiente:

Así, cuando ya no existamos, consumado el divorcio del cuerpo y del alma, cuya trabazón forma nuestra individualidad, *nada en modo alguno podrá sucedernos, ya que no existiremos (qui non erimus tum)*, ni mover nuestros sentidos, nada, aunque la tierra se confunda con el mar y el mar con el cielo. (*DRN.*, III 838-842, énfasis mío; cf. Bailey en Lucretius, 1947a, pp. 1136; Brown en Lucretius, 1997, pp. 191-192; Kenny en Lucretius, 1971/2014, pp. 184-185)

Estos versos recusan el dualismo no solo antropológico, sino también los presupuestos físicos sobre los que este se apoya, esto es, la presupuesta relación causal entre lo incorpóreo y lo corpóreo, entre lo inmaterial y lo material que fundamenta la división ontológica con base en la cual se articula tanto la posición socrático-platónica ante la muerte como, en buena medida, el entero planteamiento filosófico de Platón. Desde un punto de vista ontológico, tanta *realidad* tiene, para los Epicúreos, lo primero como lo segundo, pues tanto el espacio infinito como el lugar son constituyentes de *la realidad* toda sin los cuales el desplazamiento y la agregación de los átomos en conglomerados atómicos no serían posible. Resaltada esta fundamental divergencia entre ambas aproximaciones, los versos centrales del pasaje ahora citado, esto es, “nada en modo alguno podrá sucedernos, ya que no existiremos” poco se alejan ya sea de cuanto dice Sócrates a los miembros del jurado (cf. *Ap.*, 41c9d2) tras ser condenado a muerte, a saber: a un hombre bueno no le sucede mal alguno ni mientras vive ni una

vez muerto, ya sea de cuanto dice a Axíoco (Ax., 369b5-7) o ya sea incluso de cuanto insiste a Critón sobre el cierre de *Fedón* (Phd., 114d8-e8).

Poco antes de prepararse para beber la cicuta y que ese *varón trágico* que es *el destino* le llamara (Phd., 115a5-6), Sócrates se dirige (114d y ss.) a un Critón que, al parecer, no ha logrado comprender en todas sus implicaciones la última lección que en vida ofreciera Sócrates.

Luego de que Sócrates respondiera cómo le gustaría que Critón y compañía dispusieran de sus asuntos familiares y personales, este repregunta a Sócrates por el modo en que desearía ser sepultado. El maestro, viendo a todos con una sonrisa y en tranquilidad, repuso con sorpresa y no sin cierta obstinación que no lograba persuadir a Critón de que él no sería el cadáver que poco después de beber la cicuta Critón vería, sino que él es ese Sócrates quien ahora se mantenía dialogando y ordenando cada una de sus expresiones. Tras pedir, entonces, a Simias y Cebes que, cual fiadores, ayudaran a Critón a sobrellevar mejor la situación, acreditando, por una lado, que, una vez muerto, él no permanecería, que Critón, pues, no enterraría a Sócrates, y que, por otro, él tampoco sufriría por ver su cuerpo sepultado o cremado, Sócrates finalmente le precisa, como también hará luego Epicuro con Heródoto, que no expresarse adecuadamente es completamente defectuoso y ocasiona en las almas un cierto mal. Conviene, en consecuencia, llenarse de valor y afirmar, le remarca Sócrates, que estarás sepultando mi cuerpo, de forma que le exhorta a hacerlo de la manera que le plazca y que considere sea conforme a los usos y costumbres. Con independencia de las divergentes concepciones que del alma pudo defender, por un lado, Sócrates y los Epicúreos, por otro, cuando ocurra la muerte, como afirma Lucrecio, *non erimus tum*, es decir, ya no existiremos, pues como insiste el poeta latino (DRN., III 929-930), no demasiado lejos de cuanto Sócrates señala a Critón, “nadie se levanta despierto, una vez le ha alcanzado la fría interrupción de la vida”.

Agradecimientos

Agradezco las oportunas orientaciones y sugerencias de los árbitros, las cuales han mejorado considerablemente la versión inicialmente presentada. Cualquier error es mi responsabilidad.

Referencias

- Aoiz, J., & Boeri, M. (2024). La evidencia de la ΠΠΟΛΗΨΙΣ epicúrea y su alcance práctico. *Azafea*, 26, 229–252. <https://doi.org/10.14201/azafea202426229252>
- Aristotle (2004). *On the Parts of Animals* (J. Lennox, Ed.). Oxford Clarendon Press. (Obra original publicada en 2001)
- Ast, F. (1835-1838). *Lexicon platonicum sive vocum platoniarum* (vols. I, III). Weidmanniana.
- Beghini, A. (2020). *[Platone], Assioco. Saggio introduttivo, edizione critica, traduzione e commento*. Academia Verlag.
- Bekker, I. (Ed.). (1831-1870). *Aristotelis opera*. Walter de Gruyter et Socios.

- Bicknell, P. (1982). Axiochos, Alkibiadou, Aspasia and Aspasios. *L'Antiquité Classique*, 51(1), 240–250. <https://doi.org/10.3406/antiqu.1982.2070>
- Boisacq, É. (1916). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Heidelberg/Klincksieck.
- Bonitz, H. (1961). *Index Aristotelicum*. Walter de Gruyter et Socios.
- Botter, G. (2007). *Epictetus. Encheiridion*. Walter de Gruyter.
- Bremmer, J. (2002). *El Concepto del alma en la antigua grecia* (M. Gutiérrez, Trad.). Ediciones Siruela. (Obra original publicada en 1983)
- Burnet, J. (Ed.). (1903). *Platonis opera*, vols. I-V. Oxford University Press.
- Butterfield, D. (2013). *The Early Textual History of Lucretius' De rerum natura*. Cambridge University Press.
- Carlini, A. (2005). Alcune Considerazioni sulla tradizione testuale degli scritti pseudoplatonici. En K. Döring, M. Erler, & S. Schorn (Eds.), *Pseudoplatonica. Akten des Kongresses zu den Pseudoplatonica vom 6-9 Juli 2003 in Bamberg* (pp. 25–35). Franz Steiner Verlag.
- Chantraine, P. (1977). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Klincksieck.
- Chevalier, J. (1915). *Étude critique de dialogue pseud-platonicien l'Aiochos. Sur la mort e sur la immortalité de l'ame*. A. Rey.
- Davies, J. (1999). *Death, Burial and Rebirth in the Religions of Antiquity*. Routledge.
- Des Places, É. (1964). *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon* (vol. I). Les Belles Lettres.
- Diogenes Laertius. (2013). *Life of Eminent Philosophers* (T. Dorandi, Ed.). Cambridge University Press.
- Dittmar, H. (1976). *Aischines von Sphettos*. Arno Press. (Obra original publicada en 1912)
- Donegana, L., Sarrat, Y., & Gutiérrez, A. (2023). Axíoco o sobre la muerte. *Ideas y Valores*, 71(181), 291–312. <https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v72n181.94947>
- Ellery Leonard, W. & Barney Smith, S. (Eds.). (1942). *T. Lucreti Cari. De rerum natura. Libris sex*. The University of Wisconsin Press.
- Epicuro. (1957). *Epistola a Meneceo, Massime capitale, Gnomologio vaticano, frammenti e testimonianze* (R. Amerio, Ed.). Società Editrice Internazionale.
- Epicurus. (1926). *The Extant Remains* (C. Bailey, Ed.). Oxford Clarendon Press.
- Erbi, M. (2020). *Epicuro. Lettere, frammenti e testimonianze*. Fabrizio Serra Editore.
- Fallot, J. (1977). *Il Piacere e la morte nella filosofia di epicuro* (A. Marietti Solmi, Trad.). Einaudi.
- Ferguson Smith, M. (Ed.). (1993). *Diogenes of Oinoanda. The Epicurean Inscription*. Bibliopolis.

- Finn, T. (1997). *From Death to Rebirth. Ritual and Conversion in Antiquity*. Paulist Press.
- Giannantoni, G. (1990). *Socratis et socraticorum reliquae* (vols. I-IV). Bibliopolis.
- Gigante, M., & Schmid, W. (1977). *Hermannus Usener: Glossarium Epicureum*. Edizione dell'Ateneo e Bizzarri.
- Graca, C. (1989). *Da Epicuro a Lucrezio. Il maestro ed il poeta nei proemi del' De rerum natura*. Adolf M. Hakkert – Publisher.
- Gundert, B. (2009). *Galen De symptomatum differentiis*. Akademie Verlag.
- Heidel, W. A. (1896). *Pseudoplatonica*. The Friedenwald Company.
- Hershbell, J. (1981). *Pseudo-Plato, Axiochus*. Edwards Brothers, Inc.
- Humbert, J. (1967). *Socrates et les petits socratiques*. Presses Universitaires de France.
- Immisch, O. (1896). *Philologische Studien zu Plato. Axiochus*. Druck und Verlag B. G. Teubner.
- Isnardi Parente, M. (1961). Un discorso consolatorio del corpus platonicum. *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 16(1), 33–47. <http://www.jstor.org/stable/44019860>
- Jürss, F. (1977). Epikur und das Problem des Begriffes. *Philologus*, 121(2), 211–225. <https://doi.org/10.1524/phil.1977.121.12.211>
- Konstan, D. (2008). *A Life Worthy of the Gods. The Materialist Psychology of Epicurus*. Parmenides Publishing.
- Lanza, D., & Vegetti, M. (1971). *Opere bilogiche di Aristotele*. Unione Tipografico-Editrice Torinese.
- Long, A. A. (1971). Aisthesis, Prolepsis and Linguistic Theory in Epicurus. *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 18(1), 114–133. <https://doi.org/10.1111/j.2041-5370.1971.tb00115.x>
- Long, A. G. (2019). *Death and Inmortality in Ancient Philosophy*. Cambridge University Press.
- Lucretius. (1947a). *De rerum natura. Books I-III* (C. Bailey, Ed.). Oxford Clarendon Press.
- Lucretius. (1947b). *De rerum natura. Books IV-VI* (C. Bailey, Ed.). Oxford Clarendon Press.
- Lucretius. (1997). *De rerum natura III* (M. Brown, Ed.). Aris & Phillips, Ltd.
- Lucretius. (2014). *De rerum natura. Book III* (E. J. Kenny, Ed.). Cambridge University Press. (Obra original publicada en 1971)
- Männle-Robert, I., Schelske, O., Erler, M., Feldmeier, R., Grosse, S., Lohmar, A., Nesselraht, H-G., & Poplutz, U. (2012). *Ps.-Platon. Über den Tod*. Mohr Siebeck.
- Meister, M. (1914). *De Axiocho dialogo. Dissertatio inauguralis philologica*. Wilh. Gott. Korn.

- Morel, P-F. (2007). Method and Evidence: on Epicurean Preconceptions. En J. J. Cleary, & G. M. Gurtler (Eds.), *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 23 (pp. 25–48). Brill.
- Morel, P-F. (2002). *Lucrece. L'âme*. Presses Universitaires de France.
- Morris, I. (1989). Attitudes toward Death in Archaic Greece. *Classical Antiquity*, 8(2), 296–320. <https://doi.org/10.2307/25010911>
- Serena Mirto, M. (2007). *La morte nel mondo greco: da Omero all'età classica*. Carocci Editore.
- Snell, B. (2007). *El descubrimiento del espíritu. Estudios sobre la génesis del pensamiento europeo en los griegos* (J. Foncuberta, Trad.). Acantilado. (Obra original publicada en 1975)
- Souilhé, J. (1930). *Platon. Oeuvres complètes*, XIII/3. Les Belles Lettres.
- Tsouna, V. (2004). *The Epistemology of the Cyrenaic School*. Cambridge University Press. (Obra original publicada en 1998).
- Tulli, M. (2005). Der Axiochos und die Tradition der *consolatio* in der Akademie. En K. Döring, M. Erler, & S. Schorn (Eds.), *Pseudoplatonica. Akten des Kongresses zu den Pseudoplatonica vom 6-9 Juli 2003 in Bamberg* (pp. 255–271). Franz Steiner Verlag.
- Usener, H. (Ed.). (2010). *Epicurea*. Cambridge University Press. (Obra original publicada en 1887)
- Vassallo, C. (2020). Paradossi (pre)platonici della speranza nel Fedone: fisica, conoscenza, escatologia. En M. L. Gatti, & P. de Simone (Eds.), *Interpretare Platone. Saggi sul pensiero antico* (pp. 167–216). Vita e Pensiero.
- Warren, J. (2004). *Facing Death. Epicurus and his Critics*. Oxford University Press.
- Zamora Calvo, J. M. (2020). Pseudo-Platonic Immortality: Axiochos and its Posterity in Himerism. *ΣΧΟΛΗ*, 14(1), 38–56. 10.25205/1995-4328-2020-14-1-38-56
- Zaragoza, J., & Gómez Cardó, P. (1992). *Platón. Diálogos (vol. VII): dudosos, apócrifos, Cartas*. Gredos.

