

## «Le debemos un gallo a Asclepio». El canto político del cisne socrático\*

“We owe a Cock to Asclepius”. The political chant of the Socratic swan

ESTEBAN BIEDA\*\*

**Resumen:** Mucho se ha escrito acerca del significado de las últimas palabras de Sócrates en el *Fedón* (118a7-8): “Critón, debemos un gallo a Asclepio. Pues bien, ¡páguenselo! Y no se descuiden...”. En el presente trabajo nos proponemos retomar el enigma de la deuda con Asclepio a fin de rescatar cierto matiz político presente en él. Para ello, tras reseñar brevemente las principales interpretaciones que se han dado en el último siglo, nos detendremos en la concepción socrática del nacimiento y de la vida en tanto fenómenos eminentemente políticos para, a partir de allí, repensar el *status* de su muerte en esa misma clave.

**Palabras clave:** Sócrates, muerte, Asclepio, Eutanasia.

**Abstract:** Much has been written about the meaning of the last words of Socrates in the *Phaedo* (118a7-8): “Crito, we owe a cock to Asclepius. Well, pay for it! And do not be neglected...”. In the present paper we propose to return to the enigma of the debt with Asclepio in order to rescue certain political nuance present in it. For this, after briefly reviewing the main interpretations that have occurred in the last century, we will analyze the Socratic conception of birth and life as eminently political phenomena in order to rethink the status of his death.

**Keywords:** Socrates, Death, Asclepius, Euthanasia.

“Sócrates se nos aparece como el primero que supo no sólo vivir, sino, lo que es mucho más, morir”.

F. Nietzsche, *El origen de la tragedia* §15

“Vivimos, es decir, estamos muriendo. Vivir bien significa morir bien”.

L. Tolstói, *Diarios*, 1º de enero de 1883

---

Recibido: 29/04/2018. Aceptado: 12/10/2018.

\* Este trabajo se realizó en el marco del Proyecto PICT 2016-0189 (ANPCyT-MINCYT).

\*\* Investigador Adjunto del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) – Docente de la Universidad de Buenos Aires. Mi trabajo gira en torno a ética y teoría de la acción griegas clásicas, tanto en filosofía como en literatura. Mis últimas dos publicaciones son Bieda, E. (2018), “¿Es la incontinencia posible en las *Leyes*? Derivas platónicas en torno a un problema socrático”, en *Revista de Filosofía* (Universidad Complutense de Madrid) Vol. 43 n°2. Bieda, E. (2018), “*Socrates’ Opinion on the art of Evenus in an Oblique Optative (Plato’s Apology 20b8c1)*”, en *Journal of Ancient Philosophy* XII.1, pp. 224-233.

Correo electrónico: estebanbieda@gmail.com

## I. Introducción

Mucho se ha escrito acerca del posible significado de las últimas palabras de Sócrates en el *Fedón* (118a7-8):

Critón, debemos un gallo a Asclepio. Pues bien, ¡páguenselo! Y no se descuiden...  
(ὦ Κρίτων, τῷ Ἀσκληπίῳ ὀφείλομεν ἀλεκτρούονα · ἀλλὰ ἀπόδοτε καὶ μὴ ἀμελήσητε).

Una de las razones de tal multiplicidad de interpretaciones estriba en la tragedia (y, por ello mismo, riqueza) que todo grupo de “últimas palabras” reporta: resulta imposible preguntar a quien las dijo qué quiso decir.<sup>1</sup> En el presente trabajo me propongo retomar el enigma de la deuda con Asclepio a fin de rescatar cierto matiz político presente en el parlamento final de Sócrates. Para ello, en primer lugar haré una reseña breve de las principales interpretaciones que se han dado en el último siglo, no con la intención de refutarlas, sino para dar cuenta del aporte que mi propia interpretación pretende hacer a la discusión. En segundo lugar, me detendré en la concepción socrática del nacimiento y de la vida en tanto fenómenos eminentemente políticos para, a partir de allí, repensar el *status* de su muerte en esa misma clave. Por último, intentaré relacionar el carácter político de la muerte de Sócrates con la referencia al dios Asclepio tal como se lo considera en *República*.

## II. Algunas interpretaciones

En los últimos cien años (o más) se han dado numerosas interpretaciones de las últimas palabras de Sócrates en *Fedón*. Sin embargo, tratándose de un enigma cuya respuesta siempre será provisoria y de carácter especulativo, la existencia de diversas interpretaciones no debería implicar verdad en algunas y falsedad en otras.<sup>2</sup> En palabras de Most: “incluso si pudiésemos estar suficientemente seguros de que Sócrates realmente dijo estas palabras, debemos reconocer que lo que puede haber querido decir con ellas es bastante irrecuperable. Sin dudas, nada puede impedir que deseemos especular acerca de su significado, pero ninguna clase de evidencia imaginable estará jamás disponible para decidir el asunto sin arbitrariedad”.<sup>3</sup> Es por esta razón que mis observaciones a algunas de las interpretaciones clásicas no buscan desestimarlas ni descartarlas como posibles, sino mostrar los matices que cada una aporta al sentido de la exhortación final de Sócrates, así como también algunos puntos débiles que inevitablemente presentan. Todo ello, como señala Most, en un marco irremediabilmente especulativo.

1 En este sentido, ya muerto Sócrates, en vano pregunta Critón ὅρα εἰ τι ἄλλο λέγεις (118a9).

2 No abordaremos aquí, por razones de espacio, el problema de la literalidad/textualidad o no de dichas palabras, tema, por lo demás, de ardua –si no imposible– resolución. Asimismo, se podría intentar distinguir qué pueden haber significado para Sócrates, por un lado, y para Platón, por el otro. Lo primero resulta, también, prácticamente imposible. Nuestro trabajo se centra más bien en lo segundo, esto es: en intentar aportar algunos indicios de lo que pueden haber significado para Platón, apelando a otros pasajes del *corpus* donde estos temas resuenan. Para estas distinciones, cf. Baron (1975).

3 Most (1993: 98; nuestra trad.).

Existe un primer grupo de interpretaciones que se desentiende del problema del significado de las últimas palabras indicando que allí se hace referencia a una deuda “misteriosa” con Asclepio en relación o bien con una situación “desconocida” (Sedley-Long 1971 y Gallop 1975), o bien con la curación de algún pariente o amigo desconocido (Willamowitz 1920 y Eggers Lan 1971). Estas líneas ‘resuelven’ el problema transformándolo en un misterio irresoluble. Hay, por otro lado, quienes arriesgaron un poco más al señalar que ese amigo al que la deuda referiría sería Platón mismo, de quien en 59b10 se ha dicho que estaba enfermo: Πλάτων, οἶμαι, ἡσθένει.<sup>4</sup> Esta interpretación se basa en dos datos concretos: que Platón estaba enfermo mientras Sócrates moría, y que Platón de hecho no murió a causa de esa enfermedad. A esto se suma una sugestiva hipótesis de lectura de los diálogos: si cuando Platón se menciona a sí mismo es para dar cuenta de su ausencia en la escena (v.g. *Ap.* 34a, 38b; *Fed.* 59b), cuando *no* se menciona sería para dar cuenta de su presencia: al no mencionarse en las últimas palabras de Sócrates estaría dando cuenta de que la deuda se refiere a su propia curación futura.<sup>5</sup> Uno de los problemas de esta lectura es que las ofrendas a Asclepio se hacían por curaciones ya realizadas por el dios, no por curaciones a realizar en el futuro (Burkert 1987, Bremmer 1994 y Ogden 2007). Platón, como dijimos, estaba enfermo mientras Sócrates moría.

Burnet, por su parte, propuso hace ya más de un siglo que las últimas palabras no son más que una broma socrática antes de tomar el veneno (Burnet 1911: *ad loc.*). Si bien no hay manera contundente de objetar una hipótesis como esta, lo cierto es que Sócrates –como más adelante analizaré en detalle– utiliza en sus últimas palabras verbos en segunda persona del plural (“páguensela”; “no se descuiden”) en referencia a sus discípulos allí presentes, quienes están llorando por la muerte del maestro. Si se tratara de una broma, sería, como mínimo, una broma cruel y canalla frente a quienes están sufriendo por su muerte inminente.

La interpretación de Gautier, por su parte, sugiere que estamos ante un desvarío producto de la cicuta, pero los testimonios clásicos acerca de los efectos de la cicuta no hablan nunca de delirio o psicosis como efecto del veneno, ni siquiera el propio *Fedón*; más bien hablan de entumecimiento de músculos y frío.<sup>6</sup>

Hay también quienes han propuesto que las últimas palabras son un guiño a los pitagóricos Simias y Cebes por las resonancias que el gallo tiene en el pitagorismo: según Diógenes Laercio y Jámblico, para los pitagóricos estaba prohibido sacrificar gallos.<sup>7</sup>

Quizás una de las interpretaciones menos especulativas y más ancladas en el texto sea la de Crooks, quien propuso que la deuda se debe a que Asclepio habría curado a los presentes de la *μισολογία*, considerada enfermedad en 89c-90e. Si el desprecio por los argumentos es una enfermedad, la *ὑγίεια* consistiría en la curación de dicha *μισολογία*, es decir: tendría que ver con los *λόγοι*. Los argumentos del alma-armonía, la afinidad del alma con las ideas, la autobiografía intelectual, etcétera, serían intentos de sanar de *μισολογία* las almas

4 Esto propuso Clark (1952), interpretación que más recientemente fue retomada y mejor desarrollada por Most (1993). Guthrie, sin embargo, sugiere que Platón no estaba, en realidad, enfermo (1969: 469, n.2).

5 Esta hipótesis es propuesta por Clark (1952). Most (1993) va más allá al afirmar que Sócrates, al igual que los moribundos, ‘ve’ que Platón “se ha curado” mientras él está muriendo, por lo cual menciona la ofrenda a Asclepio.

6 Cf. Gautier (1955) y la objeción de Baron (1975).

7 Cf. Mitscherling (1985). Para los vínculos del pitagorismo con el gallo, cf. Markovich (1976).

de los oyentes. En 118a Sócrates habría logrado este cometido, por lo que queda en deuda con Asclepio (Crooks 1998).

Most, por su parte, propone que, con la deuda a Asclepio, Sócrates dejaría testimonio de lo improcedente del cargo de ἀσέβεια por el que fue condenado (Most 1993).

Por último, la interpretación quizá más difundida entre los especialistas afirma que, con la muerte, Sócrates se estaría librando del cuerpo como enfermedad y, así, estaría sanando su alma, por lo que quedaría en deuda con Asclepio (Bluck 1955, Rowe 1993, Vigo 2009). A propósito de esta interpretación se puede aducir que Asclepio sólo curaba enfermedades del cuerpo –en sentido literal, nunca alegórico–, y que, a su vez, el dios era famoso por traer muertos a la vida, no a la inversa.<sup>8</sup> Otro problema es que jamás en el *Fedón* se habla del cuerpo como enfermedad y de la muerte como una cura.

Hasta aquí un escueto resumen de algunas de las principales interpretaciones que se han dado de las últimas palabras de Sócrates. En lo que sigue, me serviré no sólo del *Fedón*, sino también de otros pasajes del *corpus*, particularmente de *Apología*, *Critón* y *República*, para aportar otro matiz interpretativo: el político. Con ello no pretendo refutar ninguna de las lecturas mencionadas ni, mucho menos, concluir que mi propuesta es la correcta. Frente a un acertijo cuya resolución será siempre provisoria e incompleta, tan sólo pretendo aportar algunos elementos de interés para comprender el mensaje cifrado en el último λόγος del hijo de la partera, según el testimonio de Platón.

### III. El carácter político del nacimiento, de la vida y de la muerte

#### a) *El nacimiento y la vida*

Si bien el *Fedón* se concentra en los instantes previos a la muerte de Sócrates, lo cierto es que ya desde la antigüedad fue ubicado como el cuarto diálogo de la primera tetralogía.<sup>9</sup> El criterio seguido para este primer grupo es, como se sabe, el *páthos* socrático: el momento de conocer el cargo imputado por Meleto (*Eutifrón*), el juicio (*Apología*), los primeros días en la cárcel (*Critón*), los momentos previos a la muerte (*Fedón*). Lo relevante de esto para mi trabajo es que, tanto en *Apología* como en *Critón*, Sócrates se explaya bastante sobre su propia vida, sobre lo que significa “vivir” e, incluso, “nacer”. De allí que resulte más que sugerente pensar el tratamiento de la muerte que se hace en el *Fedón* tomando como trasfondo lo dicho sobre el nacimiento y la vida en los mencionados diálogos de juventud.<sup>10</sup>

Con respecto al nacimiento, finalizando el *Critón*, las leyes de Atenas personificadas dicen:

8 Cf. Bremmer (1994) y Burkert (1987); cf. a su vez Píndaro, *Pit.* 3.55; Esquilo, *Ag.* 1022; Eurípides, *Alc.* 127. Asimismo, estaba prohibido morir en los templos de Asclepio (cf. Pausanias II.27.1).

9 Hipótesis taxonómica propuesta por Trasilo, según informa Diógenes Laercio.

10 Si bien es cierto que el *Fedón* es un diálogo evidentemente de otro período de la obra platónica, tanto por sus contenidos y extensión como por su tenor y estilo filosóficos, no es menos cierto que tanto el comienzo como el final del diálogo parecen más asociados al relato del *páthos* socrático que a la teoría de las Ideas, la reminiscencia o la inmortalidad del alma propiamente dicha, temas todos estos de factura platónica. Es por esta razón que consideramos lícito vincular ciertos aspectos del diálogo con otros del período de juventud, tales como *Apología* y *Critón*. Para este tema, cf. Juliá (2000).

¿No te dimos nosotras la existencia (ἐγεννήσαμεν), y por medio de nosotras tu padre tomó en matrimonio a tu madre y te engendró (ἐφύτευσεν) a vos? [...]. Puesto que naciste, fuiste criado y educado (ἐγένου τε καὶ ἐξετράφης καὶ ἐπαιδεύθης) <gracias a nosotras>, ¿podrías decir que no sos, ante todo, descendiente y esclavo nuestro? (*Crit.* 50d; 50e).

Como se ve, el nacimiento y la educación, es decir: la transformación del recién nacido en ciudadano –o, lo que es equivalente, en humano– son de carácter eminentemente *político*, pues dependen de las leyes que los regulan y posibilitan.<sup>11</sup> Sin leyes que regularan su nacimiento, Sócrates no habría sido un ateniense, pues uno de los requisitos legales para ello era ser hijo de padre y madre atenienses, cuestión regulada por las leyes. A su vez, si no hubiese sido educado conforme los parámetros legales, no habría podido rendir el “examen de ciudadanía” (δοκιμασία), que el propio Sócrates afirma haber rendido.<sup>12</sup>

Así como el nacimiento no es un fenómeno biológico, sino político, lo mismo ocurre con la vida: “no se debe tener mayor estima por el vivir (τὸ ζῆν) que por el vivir bien (τὸ εὖ ζῆν)” (*Crit.* 48b).<sup>13</sup> Como inmediatamente se aclara, “bien” (εὖ) es equivalente a “bella/noblemente” (καλῶς) y “con justicia” (δικαίως), de modo que la vida propiamente humana es, para Sócrates, aquella que se ordena a lo justo y noble, cosas ambas que, en su situación particular, dependen directamente del fallo legal que lo ha condenado a muerte. La ley y la justicia están, pues, por delante de la vida biológica: para que el hombre permanezca hombre es más importante obedecer la ley, vivir una vida moral y justa, que seguir fisiológicamente vivo. En un fragmento del *Protréptico*, el joven Aristóteles sentencia:

Es sin dudas propio de esclavo aferrarse al vivir y no al vivir bien (frag. 53, Düring)<sup>14</sup>

11 Esto no ha sido, probablemente, una novedad estrictamente socrática, sino característica de ciertos grupos intelectuales del último cuarto del siglo V a.C. En esta línea, Eurípides hace decir a Menecio, hijo de Creonte, que “la patria es la que me engendró (πατρίς ἢ μ’ ἐγέναιτο)” (*Fenicias* 996). De manera similar, Ifigenia grita a su madre: “Me engendrate para todos los griegos, no para ti sola” (*Ifigenia en Áulide* 1386). Esta concepción de la politicidad del hombre en tanto hombre se condensa de manera contundente en la definición aristotélica: “el hombre es un animal político por naturaleza (ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον)” (*Pol.* 1253a2-3).

12 Cf. Aristóteles, *Const. de los Atenienses* XLVV.1-2 y *Critón* 51d. Si bien los testimonios al respecto son escasos, este examen habría consistido fundamentalmente en certificar que la edad del aspirante a ciudadano fuese la adecuada (dieciocho años) y que sus padres fuesen ambos ciudadanos atenienses; luego de esto, el joven quedaba a cargo de ciertos celadores, instructores y maestros que los instruían en asuntos militares. Tras dos años de servicio militar, el joven regresaba a la ciudad como ciudadano.

13 Cf. *Ap.* 28b y 37c. En el *Gorgias* se explica esta idea en detalle: “ciertamente, el vivir determinada cantidad de tiempo no debe preocupar al que es verdaderamente hombre, ni se debe tener un excesivo amor a la vida; al contrario, [...] se debe examinar cómo se vivirá del modo más excelente durante el tiempo que se viva” (512d ss.).

14 Las resonancias socrático-platónicas del fragmento vienen dadas no sólo por el pasaje citado, sino también por lo que sigue: “Sin dudas, es propio de esclavo aferrarse por vivir y no por vivir bien, y que él mismo siga las opiniones de las mayorías y no considerar digno que las mayorías sigan las de él mismo, y también buscar las riquezas sin tener ningún cuidado en absoluto por las cosas nobles” (B53; cf. B103). A la distinción entre vivir y vivir bien, se suman la preocupación por la opinión de las mayorías y la búsqueda desenfundada de riquezas sin tener ninguna clase de cuidado de sí (ἐπιμέλεια) como lista casi literal de las preocupaciones socráticas en el *Critón*.

Este joven y platónico Aristóteles va incluso más allá de Sócrates al hacer de quien se aferra al vivir no un ciudadano ignorante, alejado de la ley y de la justicia –como se afirma en el *Critón*–, sino un esclavo, es decir: alguien que queda por fuera de la comunidad simbólico-política que es la ciudad.<sup>15</sup>

Volviendo a Platón, esta distinción entre ζῆν y εὖ ζῆν concuerda con el carácter fundamentalmente político de la misión socrática en Atenas. Como se detalla en *Apología* 28a-34b, Sócrates dedicó su vida a interrogar a sus conciudadanos, exhortándolos a filosofar, pero no para que especularan sobre los fenómenos celestes o la naturaleza en general, sino para que se preocuparan por la virtud, la verdad y el alma, dejando de lado los negocios y las riquezas.<sup>16</sup> La ética socrática puede resumirse, así, en una sentencia directamente relacionada con lo que estamos analizando, pues reafirma que la vida humana no es su devenir biológico:

La vida sin investigación no es digna de ser vivida para un hombre (*Ap.* 38a).

Aquí yace el corazón de la ética socrática, no de su antropología o biología, porque la afirmación no tiene carácter descriptivo, sino prescriptivo: todo hombre *debe* vivir su vida autoinvestigándose permanentemente, con vistas a desterrar el error y, abrazando la verdad, poder obrar de manera virtuosa en la ciudad.<sup>17</sup> El giro “digna de ser vivida”, que traduce el adjetivo βιωτός, es, pues, de carácter moral, y retoma la tríada “bien”, “noble/bellamente”, “con justicia” que comenté más arriba: la justicia, el bien y la nobleza son producto de una investigación que sólo es posible en el marco del diálogo político entre ciudadanos de una ciudad. Porque no hay que olvidar que Sócrates no fue Platón, esto es: el criterio socrático de verdad no parece haber sido la correspondencia del discurso con entes trascendentes, ontológicamente superiores y fundantes del plano fenoménico, sino el acuerdo entre dos interlocutores comprometidos con el tema en discusión:

Evidentemente, sobre estas cuestiones la situación está ahora así. Si en la conversación vos estás de acuerdo conmigo en algún punto, este punto habrá quedado ya suficientemente probado por vos y por mí, y ya no será preciso someterlo a otra prueba. [...] Por consiguiente, la conformidad de mi opinión con la tuya será ya, realmente, la meta de la verdad (τέλος τῆς ἀληθείας). (*Gorgias* 487e)

El objetivo de Sócrates, su τέλος, no se funda en la naturaleza –es decir: Sócrates no es un fisiólogo, como en repetidas ocasiones declara<sup>18</sup>– sino en el diálogo cooperativo o dialéc-

15 El hecho de que el adjetivo que traducimos “propio-de-esclavo” sea ἀνδραποδῶδες y no δουλείων, también hace pensar que Aristóteles tiene en mente la posición socrática. En efecto, en una de las más completas y explícitas explicaciones del así llamado “intelectualismo socrático”, Platón pone en boca de Sócrates el sustantivo ἀνδραποδον, poco usual en los diálogos frente a δούλος, para referirse al rol que, según la mayoría ignorante, podría tener el conocimiento cuando es ‘vencido’ por el placer (cf. *Protágoras* 352b-c). Cuando Aristóteles hace su famosa crítica a la negación socrática de la incontinencia en *Ética nicomaquea* VII, también usa el poco usual ἀνδραποδον (1145b24), cosa que puede hacer pensar que tiene en mente la posición socrática expuesta en el *Protágoras*.

16 Cf. *Apología* 29d-3.

17 Para el carácter prescriptivo de la ética socrática, cf. Gómez-Lobo (1998: 144-145).

18 Cf. *Apología* 19c-d y *Fed.* 96b ss., donde se declara incapaz para el estudio de la naturaleza.

tico con sus conciudadanos. Esto hace que tal objetivo no sea ni natural, ni privado, porque no es la propia felicidad lo que Sócrates busca, sino la del todo político del cual forma parte:

Por lo tanto, señores atenienses, estoy ahora lejos de hacer mi defensa en nombre de mí mismo, como alguien podría creer; más bien, la hago en nombre de ustedes, no sea cosa que, tras votar en mi contra, se equivoquen en relación con la donación que les ha hecho el dios (*Ap.* 30d-e).

Sócrates es una donación (δóσις) hecha por Apolo a la ciudad de Atenas con el fin de despertar y persuadir (ἐγείρω, πείθω) a los atenienses para que se preocupen por la virtud, y esta misión es puesta por delante tanto de su vida biológica, como de su vida privada (31b). Para explicar dicha misión, el filósofo apela a una analogía militar: al igual que un general en la batalla, el dios Apolo determinó el puesto (τάξις) de Sócrates en la organización de la ciudad, τάξις que, al igual que en una batalla, no apunta al bien particular de cada soldado, sino al éxito del conjunto (28d-29a). Como veremos en breve, Asclepio, el hijo de Apolo, opera, según Platón, de la misma manera: administra la salud con vistas a que cada ciudadano pueda cumplir con la función que le fue asignada en virtud de su rol en la ciudad.

#### b) La muerte

Si el nacimiento y la vida son fenómenos fundamentalmente políticos más que fisiológicos, es decir, si Sócrates profesa cierta clase de eu-genesia y lo que podemos denominar una “eu-biótica”, ¿cómo no habría de sostener cierta posición eu-tanáscica, según la cual la muerte no tiene que ver con la finalización sin más del ciclo de funciones fisiológicas sino, más bien, con cierto modo ético-político de hacerlo?

Ante todo, cabe recordar que, si bien Sócrates afirma desconocer qué es la muerte (*Apolo- logía* 29a-b), especula acerca de ella lo siguiente:

Estar muerto es una de dos cosas: o bien el que ha muerto es algo así como una nada y no tiene ninguna sensación de nada, o bien, según se dice, <estar muerto> es precisamente cierta clase de cambio y mudanza de morada por parte del alma, desde este lugar de aquí hacia otro (*Apolo- logía* 40c).<sup>19</sup>

La primera alternativa anula la posibilidad de moralizar la muerte por cuanto la asimila a un estado anestésico y, de allí, de virtual inactividad. Poco se dedica a analizar esta opción frente a la segunda, asimilable a lo que sostendrá el propio Platón en diálogos posteriores. Lo que más me interesa de esta segunda alternativa es que el carácter positivo de migrar

---

19 La primera es la visión popular de la muerte desde Homero (cf. Arist., *Ét. Nic.* 1115a27), pero también está presente en Epicuro cuando, en la *Carta a Meneceo*, afirma que “la muerte no es nada para nosotros, porque todo el bien y todo el mal residen en las sensaciones, y la muerte consiste precisamente en estar privado de sensación” (§124). La segunda alternativa parece ser la doctrina de la inmortalidad del alma que un Sócrates ya más platonizado en este punto –seguramente producto de los viajes de Platón a Sicilia y a su contacto con círculos pitagóricos– sostendrá en diálogos posteriores como *Fedón*, donde utiliza la misma terminología que aquí (cf. v.g. 117c2).

hacia ese “otro lugar” radica, entre otras cosas, en la posibilidad de ser juzgado por Minos, Radamantis, Éaco y Triptólemo<sup>20</sup>, jueces del Hades que imparten la justicia real, aquella que no siempre coincide con la de los hombres.<sup>21</sup> En el *Gorgias* (523a ss.), estos jueces juzgan a los hombres por la calidad de su alma, es decir: por el modo en que se han comportado en la vida corpórea desde un punto de vista estrictamente moral. Esto hace que la muerte, identificada con la antesala de este juicio divino, adquiera, también, cierto matiz moral. Otra de las ventajas de migrar hacia el Hades consistiría en la posibilidad de interrogar a Odiseo o a Sísifo, hombres tradicionalmente tenidos por sabios, para aprender de ellos. De este modo, luego de la muerte Sócrates podría continuar con su misión eléctica.

Todo esto confluye en uno de los puntos centrales de *Apología* y *Critón*: si no importa tanto el vivir como el *modo* en que se vive, del mismo modo no debe importar tanto el morir como el *modo* en que se muere. Una vez más, Sócrates presenta ejemplos tomados de la tradición:

Quizás alguien podría preguntar: “¿no te avergonzás, entonces, Sócrates, de haber realizado una actividad tal, por la cual es posible que ahora mueras?”. Pero yo le respondería con un argumento justo: “no hablás correctamente, amigo, si creés necesario que un hombre que cuenta con cierto mérito, mediano o pequeño, calcule el riesgo de vivir o de morir, y no que sólo deba examinar, toda vez que actúe, si acaso realiza cosas justas o injustas, propias de un hombre bueno o malo. Pues, con tu razonamiento, serían indignos cuantos de los semidioses murieron en Troya, todos en general, pero también el hijo de Tetis, quien consideró la magnitud del peligro evitando someterse a algo vergonzoso (*Apología* 28b-c).

#### IV. La muerte de Sócrates en *Fedón*

¿Qué rastros hay de todo esto en el *Fedón*? Ante todo, moralizar la muerte, politizarla, des-biologizarla, supone la incursión de lo humano en ella. Y para Sócrates, “humano” es sinónimo de elección. Así como Aquiles es referido en el pasaje de *Apología* recién citado a propósito de su decisión de ir a Troya, incluso a sabiendas de que iba a morir allí, Sócrates también opta por tomar la cicuta antes que realizar la acción inmoral que sus discípulos y amigos le proponen. En el corazón argumental del *Fedón*, discutiendo acerca de la naturaleza de las causas, Sócrates hace referencia a esta elección:

Mientras que a los atenienses les pareció que era mejor votar en mi contra, por eso también a mí, a mi vez, me ha parecido mejor quedarme sentado aquí y más justo soportar la condena que ellos me impusieron permaneciendo en este lugar. Pues, ¿por

20 Los tres primeros de la lista también se mencionan como jueces de los muertos en el mito que cierra el *Gorgias* platónico. Según Homero, Minos, legendario rey de Creta, juzga entre los muertos como lo hacía entre los vivos (cf. *Odisea* XI, 568). Según Píndaro, Radamantis, hermano de Minos, sería quien juzga en las Islas de los Bienaventurados (cf. *Olímpicas* II, 77 ss.) y Éaco es juez en Egina y árbitro entre los dioses (cf. *Ístmicas* VIII, 23 ss.). En cuanto a Triptólemo, es esta la única ocurrencia en la literatura griega donde se lo incluye entre los jueces de los muertos.

21 Sócrates cita también los casos de Palamedes y Áyax, ambos víctimas de juicios injustos por parte de los hombres.



el perro!, si fuera por estos tendones y huesos —conducidos por su opinión acerca de lo mejor para ellos— ya estaría en Mégara o en Beocia, si no hubiese creído que soportar la condena que la ciudad estableciera era más justo y mejor que huir y exiliarme (*Fedón* 98e-99a).

El criterio de la decisión socrática, su objetivo final, no es la autoconservación somático-biológica, pues para él un hombre es más que sus huesos y tendones. Si por ellos fuera, es decir, si por su cuerpo fuera —cuerpo cuya meta sí es la vida biológica—, se hubiese fugado cuando Critón se lo ofreció. El criterio que opera en la decisión socrática es la justicia y la nobleza involucradas en la elección. Al igual que Aquiles, Sócrates podría haber optado por huir si hubiese antepuesto la vida biológica a la nobleza moral. No hacerlo trae como consecuencia la opción por la muerte, pero una opción especial, ni remotamente cercana al suicidio. La opción socrática por la muerte es positiva: no busca no vivir —pues trasciende esa instancia biológica—, sino morir-bien como corolario necesario del vivir-bien. Así como la vida sin investigar no es digna de ser vivida para un hombre (*Apología* 38a), una muerte que no responda a esos mismos parámetros tampoco es digna. Optando por la muerte en pos de conservar la virtud y evitar la vergüenza, Sócrates se hace digno de su propia muerte. La muerte de Aquiles en Ftía, anciano e ignorado por la Hélade, no habría sido una muerte digna.

Este tópico de la muerte digna ya había sido abordado explícitamente en el *Fedón*. En 61d ss. Sócrates afirma que el filósofo debe ser “digno de cierta clase de muerte (ἄξιος οἴου θανάτου)” (64b8). La muerte es, pues, *cualificada* (οἶος), y una de esas cualidades, al menos, se relaciona con la dignidad moral (ἄξιος) de quien está a punto de morir.

Sin embargo, en este punto ocurre algo que podría atentar de lleno contra mi línea de lectura: la decisión de morir no está en nuestras manos, sino que depende del dios que cuida (ἐπιμελεῖσθαι, 62b7) de nosotros, sus posesiones (κτήματα, 62b8). Esto es lo que, en definitiva, vuelve injustificable el suicidio, pues nuestra vida no nos pertenece, sino que somos posesiones de la divinidad. Como vimos, en *Ap.* 28d-29a Sócrates explica a los jueces que el dios le ha asignado un puesto específico (τάξις) en la ciudad, mismo puesto que en *Critón* 51b afirma que le han asignado las leyes.<sup>22</sup> Al igual que en la guerra, no hay que abandonar la posición por ninguna razón hasta que el general así lo disponga. Esta τάξις está directamente relacionada con una *función* a desempeñar; en el caso de Sócrates, la misión de filosofar y de mejorar moralmente a sus conciudadanos. En el *Fedón* este puesto es insinuado mediante el sustantivo φρουρά (62b4), inusual sustantivo en la obra platónica que no remite exclusivamente a una prisión, sino también a un puesto de custodia o vigilancia del que no es lícito desertar y en el que quien fue asignado a ocuparlo cumple una función determinada.<sup>23</sup> Sólo el dios puede determinar el abandono de la φρουρά, abandono que sólo se dará cuando el filósofo sea “moralmente digno” (ἄξιος) de abandonarla. Ahora bien, ¿cuándo una muerte es digna? Y, más aún, ¿qué tiene que ver el dios Asclepio con todo esto?

22 Cf. *Critón* 51b donde se habla de esta misma τάξις pero asignada por la ley.

23 Cf. v.g. *Leyes* 762c y *Critias* 117d. Para este sentido del sustantivo φρουρά, cf. Vigo (2009: 226) y Rowe (1993: *ad loc.*).

## V. Asclepio en *República* y en *Fedón*: el sueño de la muerte

Si bien, como ya dije, el culto oficial a Asclepio no se vinculaba con la curación de enfermedades psíquicas sino físicas, lo cierto es que en el *corpus* platónico el dios de la medicina tiene un *status* especial, distinto al tradicional. Este *status* es eminentemente político.

En *República* III (405d ss.) Asclepio es considerado un político (πολιτικόν, 407e3; cf. *Laques* 195c-e), es decir, una divinidad preocupada por la salud del colectivo de ciudadanos antes que por la de cada individuo en particular. Esto explica, por ejemplo, que el dios no cure cuerpos completamente enfermos con tratamientos extendidos en el tiempo, que encuentran en los fármacos un medio para hacer la vida “larga y miserable” (μακρὸν καὶ κακόν, 407d6). Asclepio no cura a quien no es capaz de vivir conforme los períodos establecidos de tiempo, pues eso “no es ventajoso ni para él mismo ni para la ciudad” (οὔτε αὐτῷ οὔτε πόλει λυσιτελεῖ, 407e1-2; cf. 408b) La inutilidad política del enfermo crónico se debe a que cada ciudadano tiene asignada una función (ἔργον τι ἐκάστῳ προστέτακται, 406c4) en la ciudad, función que, en caso de tener que someterse a tratamientos crónicos, no podrá cumplir: “si no cumple su función (ἔργον), no es conveniente que viva” (407a1-2). De estas premisas resulta la posición eutanásica de Asclepio que, atento a los intereses del todo, sabe cuándo es políticamente beneficioso eliminar alguna de las partes (407e). Esta posición eutanásica se ve perfectamente reflejada en las palabras de Sócrates en la *Apología* de Jenofonte:

Si mi edad avanza todavía más, sé que tendré que pagar el precio de la vejez: ver peor y oír menos, tener dificultad para aprender y ser más olvidadizo de las cosas que aprendí. Pero si, por el contrario, percibiera que me estoy volviendo peor y me reprochara a mí mismo: “¿cómo podría todavía vivir placenteramente?”, quizás por cierto también el dios me proporcionará, debido a su benevolencia, no sólo la disolución de la vida en la edad oportuna, sino también la disolución más fácil (6.1-7.3).

La vida y la muerte dependen de la posibilidad de ocupar exitosamente la *τάξις* política dispuesta por Asclepio. La *τάξις* de la que se hablaba en *Apología* y *Critón* se asimila, en *República*, con la función (ἔργον) que cada ciudadano tiene en la ciudad. El criterio en virtud del cual Asclepio cura es, pues, político: la vida y la muerte de cada ciudadano dependerá de la utilidad que la ciudad pueda obtener en uno u otro caso.

Volviendo a Sócrates, si fue un Asclepio como el descrito en *República* quien le permitió vivir dignamente —es decir: cumpliendo con su función política en la ciudad, exhortando a sus conciudadanos a revisar sus opiniones morales—, es ese mismo Asclepio quien en *Fedón* le permite ser “digno de cierta clase de muerte” (ἄξιός οἱ οὖν θανάτου, 64b8). Desde un punto de vista fisiológico, esta muerte consiste en la suspensión de las funciones vitales debido a la cicuta; desde un punto de vista ético-político, ocurre producto de la condena injusta por parte del pueblo ateniense. A los setenta años de edad, su utilidad política ya no es vivir, sino morir condenado injustamente por cumplir con su misión:

Parece al dios que es mejor que yo muera ahora (Jenofonte, *Ap.* 5.2-3).

Morir no es, entonces, algo negativo, pues su muerte oficiará como catalizador de quienes continuarán su gesta filosófica.

Este modo de concebir la muerte no como finalización de la vida, sino como su culminación, es decir: como la coronación y sanción final del τέλος al cual esa vida se ha ordenado, puede rastrearse también en el sueño que Sócrates alega tener apenas dos noches antes de morir:

Sócr.– No creo que el barco llegue el día que está por comenzar, sino el siguiente. Lo conjeturo a partir de cierto sueño que he podido ver durante el corto tiempo de esta noche.

Crit.– ¿Cuál era el sueño?

Sócr.– Me pareció que cierta mujer, bella y de buen aspecto, aproximándose con blancos vestidos me llamaba y me decía: “Sócrates, al tercer día llegarás a la fértil Ftía”.

Crit.– ¡Qué extraño el sueño, Sócrates!

Sócr.– A mí me parece evidente, Critón (*Crit.* 44a-b).

Platón se sirve de un episodio de *Ilíada* (IX, 363) para comparar a Sócrates con Aquiles<sup>24</sup>, quien las pronuncia haciendo referencia a sí mismo: a los tres días partiría de Troya de vuelta a casa. Sócrates sabe que Aquiles no regresó a Ftía, por lo que la interpretación del sueño no puede ser literal. Si Aquiles hubiese vuelto a Troya, no se habría cumplido la profecía de Tetis, a saber: que moriría en Troya y que adquiriría fama inmortal. Si la misión de Aquiles era ir a Troya como héroe guerrero, su regreso a su casa (tan sólo figuradamente “Ftía”) se produce precisamente cuando *no* vuelve, esto es: cuando venga a Patroclo, mata a Héctor y luego muere en Troya, cumpliendo con su destino, con su τάξις, con su ἔργον.

El dios Asclepio curaba a los enfermos durante los sueños, y es en un sueño donde Sócrates se informa de que volverá a su casa (la figurada Ftía) en tres días. Como en el caso de Aquiles, esa vuelta es la muerte, muerte que sancionará su triunfo y la fama inmortal de su misión no como héroe guerrero, sino político.<sup>25</sup>

## VI. El último canto del cisne socrático

En el marco de todo lo dicho, Sócrates se compara con los cisnes:

Según parece, ustedes creen que, en relación con la adivinación, soy peor que los cisnes que, cuando perciben que deben morir, habiendo cantado también en momentos anteriores de su vida, en ese momento cantan más y de modo más bello, contentos porque habrán de ir junto al dios del que son servidores (*Fedón* 84e-85a).

24 Cosa que hace explícitamente en *Apología* 28c-d.

25 Para la interpretación del sueño del *Critón* seguimos algunas líneas propuestas por Dumézil (1989). Cf. también la referencia a los sueños de Sócrates al comienzo del *Fed.* 60d-e.

Los cisnes –aves de Apolo (*Fed.* 85b), padre de Asclepio– tienen un poder mántico como el que Sócrates se arroga para sí mismo. Dicha mántica se vincula puntualmente con el momento adecuado para morir:

A continuación, deseo profetizarles algo, condenadores míos, pues ya me encuentro en esa etapa de la vida en la que los hombres están en mejores condiciones para hacer profecías: cuando van a morir. Les digo [...] que justo después de que muera recibirán un castigo mucho más severo que el que me han impuesto a mí matándome. En efecto, ustedes han armado todo esto creyendo que no tendrían que responder por su modo de vida, pero les ocurrirá todo lo contrario: muchos serán los que los examinen —a los cuales yo hasta ahora retenía, aunque ustedes no lo percibían—. Y cuanto más jóvenes sean, más severos serán, y ustedes más se irritarán (*Ap.* 39c-d).

Morir no es algo negativo, sino que consuma la misión política de Sócrates al oficiar como catalizador de quienes continuarán su gesta filosófica. Con su muerte injusta, Sócrates inaugura el socratismo y, así, proyecta su misión más allá de su vida biológica.<sup>26</sup>

Si Asclepio es el partero de la πόλις, es decir, quien hace que los ciudadanos nazcan y se mantengan vivos en pos de la existencia y el funcionamiento de la ciudad, Sócrates, partero de las almas de los ciudadanos con vistas a la πρᾶξις virtuosa, tuvo en Apolo y en su hijo Asclepio a sus generales. La ofrenda del gallo también responde, pues, al hecho de que el dios lo ha mantenido lo suficientemente sano como para poder llevar adelante su misión, incluso más allá de su muerte. Pero tal salud, como dijimos, es siempre política, no biológica, lo cual implica que, en circunstancias como las de Sócrates en la prisión, sea más saludable morir condenado injustamente que seguir viviendo tras haber violado la ley.

## VI. Conclusión: las últimas palabras

En *Fed.* 115b1 ss., a pocos minutos del final, tiene lugar el siguiente diálogo:

Crit.– ¿Qué nos encomendás, a mí o a los aquí presentes, acerca de tus hijos o de algún otro asunto para gratificarte?

Sócr.– Lo que justamente siempre digo, Critón, nada nuevo: que, cuidando de ustedes mismos (ὕμῶν αὐτῶν ἐπιμελούμενοι), me gratificarán a mí, a los míos y a ustedes mismos [...]. Pero si se descuidaran a ustedes mismos (ἐὰν δὲ ὑμῶν αὐτῶν ἀμελήτε) y no quisieran vivir en conformidad con las cosas que hemos estado diciendo ahora y en el pasado, como si se tratara de una senda, entonces tampoco, incluso si ahora mismo prometieran fuertemente muchas cosas, lograrían algo grande (*Fed.* 115b-c).

26 Es sabido que Platón fue tan sólo uno de los discípulos de Sócrates que continuaron la filosofía del maestro. Para un extenso y detallado trabajo en torno a los filósofos socráticos (así llamados “menores”), cf. Mársico (2013) y (2014).

Se trata, como se ve, de seguir la senda, la huella (κατ' ἴχνη) inaugurada por el maestro, senda que consiste, ante todo, en el cuidado de sí y, de ese modo, en el cuidado del prójimo. Esto resuena en las últimas palabras de Sócrates, el último canto del cisne socrático. Además de agradecer al dios por haber garantizado la salud política de su misión, Sócrates da su último mensaje a los allí presentes, mensaje que condensa, en una sola palabra, el sentido de dicha misión.

Critón, debemos un gallo a Asclepio. Pues bien, ¡páguenselo! Y no se descuiden... (108a7-8).

El carácter intersubjetivo que la misión socrática adquiere con la muerte del maestro se ve reflejado en la primera persona del plural que refiere a la deuda: “debemos (ὀφείλομεν)”, es decir todos los allí presentes. Ahora bien, el momento de retribuir esa deuda y estar a la altura de la herencia recibida ya no incluye a Sócrates –que estará muerto–, sino tan sólo a sus discípulos. La segunda persona plural en modo imperativo da cuenta de esta orden: “paguen” (ἀπόδοτε). Sin embargo, la palabra fundamental, palabra que condensa la totalidad de la vida filosófica socrática, es la que, según Platón, fue pronunciada última entre las últimas. Manteniendo persona y número (segunda del plural), cambia, sin embargo, el modo: ya no se trata de la orden típica del imperativo, sino de la exhortación característica del subjuntivo. Un Sócrates moribundo exhorta a sus discípulos a que “no se descuiden” (μὴ ἀμελήσητε). Si la filosofía socrática tuvo como objetivo central persuadir a los ciudadanos atenienses de que cuidaran su alma antes que su cuerpo (ἐπιμελεῖσθαι, *Ap.* 29e3 *et passim*), su exhortación final retoma esta idea. Tal exhortación no se refiere, pues, simplemente a la deuda con Asclepio, sino a la totalidad de la vida de sus discípulos frente a la misión que tienen por delante en la ciudad, misión que, al ser comandada y custodiada por Asclepio es, ella misma, política.

## Bibliografía

- BARON, J.R. (1975), “On Separating the Socratic from the Platonic in *Phaedo* 118”, *Classical Philology* n° LXX, 4, pp. 268-269.
- BLUCK, R.S. (1955), *Plato's Phaedo*, London: Routledge & Kegan Paul.
- BREMMER, J. (1994), *Greek Religion*, Oxford: Oxford University Press.
- BURNET, J. (1911), *Plato's Phaedo*, Oxford: Oxford University Press.
- BURKERT, W. (1987), *Greek Religion. Archaic and Classical*, Malden-Oxford-Carlton: Blackwell.
- CLARK, P. (1952), “A Cock to Asclepius”, *The Classical Review* n° II, 3-4, p. 146.
- CROOKS, J. (1998), “Socrates' Last Words in the *Phaedo*: Another Look at an Ancient Riddle”, *The Classical Quarterly* n° XLVIII, 1, pp. 117-125.
- DUMÉZIL, G. (1989), *Nostradamus. Sócrates*, México: Fondo de Cultura Económica.
- EGGERS LAN, C. (1971), *Platón. Fedón*, Buenos Aires: Eudeba.
- GALLOP, D. (1975), *Plato. Phaedo*, Oxford: Clarendon Press.
- GAUTIER, R. (1955), “Les dernières paroles de Socrate”, *Revue Universitaire* n° LXIV, pp. 274-275.

- GILL, Ch. (1973), "The Death of Socrates", *The Classical Quarterly* n° XXIII, 1, pp. 25-28.
- GÓMEZ-LOBO, A. (1998), *La Ética de Sócrates*, Santiago: Andrés Bello.
- GUTHRIE, W.K.C. (1969), *A History of Greek Philosophy. The Fifth-Century Enlightenment*, Cambridge: University Press.
- JULIÁ, V. (2000), "Plato ludens. La muerte de Sócrates en clave dramática", *ADEF. Revista de Filosofía* n° XV, 2, pp. 11-22.
- LEROUX, G. (2004), *Platon. La République*, Paris: Flammarion.
- MARKOVICH, M. (1976), "Pythagoras as a Cock", *The American Journal of Philology* n° XLVII, 4, pp. 331-335.
- MÁRSICO, C. (2013), *Filósofos socráticos I*, Buenos Aires: Losada.
- MÁRSICO, C. (2014), *Filósofos socráticos II*, Buenos Aires: Losada.
- MITSCHERLING, J. (1985), "Phaedo 118: the last words", *Apeiron* n° XIX, 161-165.
- MOST, G. (1993), "A Cock for Asclepius", *The Classical Quarterly* n° XLIII, 1, pp. 96-111.
- OGDEN, D. -ed.- (2007), *A Companion to Greek Religion*, Malden-Oxford-Carlton: Blackwell.
- RICE, D.G. & Stambaugh, J.E. (2009), *Sources for the Study of Greek Religion*, The Society of Biblical Literature Press.
- ROWE, C.J. (1993), *Plato. Phaedo*, Cambridge: University Press.
- SEDLEY, D. & LONG, A. (2010), *Plato. Meno and Phaedo*, New York: Cambridge University Press.
- VIGO, A. (2009), *Platón. Fedón*, Buenos Aires: Colihue.
- WILLAMOWITZ, U. (1920), *Platon*, Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.