

Critón 43b10-11

Πλημμελής: afinación y justicia

Crito 43b10-11

Πλημμελής: attunement and justice

Roberto Rivadeneyra

Universidad Panamericana

rrivadeneyra@up.edu.mx

<https://orcid.org/0000-0003-1009-1631>

RESUMEN

Para Platón la música era un elemento indispensable en el desarrollo de la persona. A partir de ello, es común hallar en su obra expresiones como *desafinado*, *desordenado* o *desarmónico* al referirse al alma humana. En *Critón* encuentro que la traducción del vocablo griego *πλημμελής* ha sido imprecisa a lo largo de la historia de la filosofía. Normalmente traducido como absurdo o desconcertante, esta palabra, de corte musical, primeramente significa *fuera de tono o desafinado*. La modificación que sugiero, apoyándome en la noción tanto de armonía como de justicia en Platón, permite una lectura más fluida y certera, tanto del diálogo en cuestión, como de la obra entera de Platón.

Palabras clave: Platón, armonía, música, justicia

ABSTRACT

For Plato, music is a fundamental part of the development of every person. From that idea, it is common to find in his work expressions like *out of tune*, *disordered* or *disharmonic* when speaking about the human soul. In *Crito*, I find that the translations of the Greek word *πλημμελής* have been imprecise throughout the History of Philosophy. Normally, it has been translated as absurd or baffling, this word, which has a musical nuance, primarily means out of tune or off-key. The modification I propose, drawing on the notion of both harmony and justice in Plato, allows for a more fluent and accurate reading, both of the dialogue in question and of Plato's work as a whole.

Keywords: Plato, harmony, music, justice

INTRODUCCIÓN

El uso de la música como herramienta pedagógica en beneficio de la moderación del alma en Platón está bien documentado (Pelosi (2010); Schofield (2023); González Ochoa (1994); Bossi (2008); Grube (1980); Lozano-Vásquez (2012)). No obstante, existe un pasaje en *Critón* al que se le ha prestado poca atención. Me refiero al pasaje aparecido en 43b10-11 donde una palabra considerada como una metáfora musical o como otra cosa puede clarificar la argumentación del propio Sócrates sobre el porqué no debe escaparse de la cárcel. El pasaje es el siguiente:

Καὶ γὰρ ἄν, ὦ Κρίτων, πλημμελὲς εἴη
ἀγανακτεῖν τηλικούτον ὄντα εἰ δεῖ
ἤδη τελευτᾶν.

La traducción que del mismo se ofrece suele ser la siguiente:

Sería absurdo de mi parte, Critón, si
a mi edad me irritara porque tengo
que morir.

Quisiera apuntar hacia el adjetivo *πλημμελής*, que aquí quedó traducida por *absurdo*. Otras acepciones son: desconcertante, inoportuno, irracional. Ninguno de los traductores que revisé en varios idiomas –inglés, español, alemán y francés–, excepto Gómez Lobo, consideraron la raíz de la palabra como primera opción para traducir. Este vocablo griego, *πλημμελής*, se deriva de este otro, *ἐμμελής*, que significa *en tono, afinado, armonioso*, por lo que el primer sentido de *πλημμελής* es *fuera de tono, desafinado, desarmónico*, y a modo metafórico se sugiere *defectuoso* o *errante*. Como segunda posibilidad el Liddle Scott sugiere *ilícito* o *escandaloso*.

Me sorprende que en ningún caso se advierta al lector sobre la posibilidad de traducir

πλημμελής también como *fuera de tono, desafinado* o *desarmónico*. La razón de mi sorpresa radica en que pienso que *πλημμελής* es más que un recurso literario de Platón en este diálogo. La inclusión de dicha palabra embona mejor con la filosofía de Platón y su apuesta por la música como detonadora de virtudes.

La intención de este trabajo es defender por qué *πλημμελής* debe traducirse como *desafinado* o *fuera de tono* y descartar las otras traducciones, para lo que me propongo demostrar que este uso no sólo es más acertado lingüísticamente, sino filosóficamente atendiendo al contexto moral del que se parte en el mismo diálogo. Para hacerlo, seguiré cuatro líneas de investigación que integraré hacia el final del artículo. La primera es revisar los otros pasajes en la obra de Platón donde utiliza la misma palabra – *πλημμελής* – y verificar el contexto. Segundo, recuperar la noción de música que Platón tiene en sus diálogos tempranos, específicamente lo desarrollado en *Laques* y en *República*, donde música aparece emparejada con la vida virtuosa. En tercer lugar, expondré las razones por las que considero que *desafinado* es una mejor traducción para *πλημμελής* en *Critón*, revisando incluso los distintos modos en que puede interpretarse la expresión *desafinado*. Por último, mostraré que ante los dilemas que el diálogo presenta, *πλημμελής* como *desafinado* es la opción más acertada para comprender la decisión de Sócrates de permanecer en la cárcel aunque su sentencia sea una injusticia.

ESTADO DE LA CUESTIÓN

Además de *Critón*, *πλημμελής* como adjetivo o en su forma verbal (*πλημμελέω*) aparece en otros diálogos. Pondré aquí los pasajes que considero relevantes para apoyar mi propuesta.

En cada uno *πλημμελής* sirve para exponer una situación referida a una falta o exceso de algo. No es un vocablo que Platón haya utilizado mucho, pero cuando lo usa siempre tiene connotaciones musicales, directa o indirectamente.

En *Apología* (22d8), a propósito de documentar las palabras del dios, de que él —Sócrates— es el hombre más sabio de Atenas, refiere que los artesanos caían en desmesura (*πλημμέλεια*) al considerar que sabían lo que no sabían. Es decir, la falta propia de la ignorancia es generar un desorden interno que impide percibir con justicia la realidad. En *Fedón* hay dos casos donde *πλημμελής* es utilizado en conjunto con lo que la voz, las palabras, pueden provocar en las personas. En 115e6 advierte del riesgo de expresarse defectuosamente (*πλημμελές*), mientras que en 117e1 Sócrates habla de la importancia de morir piadosamente (*εὐφημίᾳ*), por lo que es importante que en sus últimos momentos de vida habite el silencio para que los ruidos del llano no desentonen (*πλημμελοῖεν*) este momento.

A propósito del riesgo que conlleva la escritura, en *Fedro* (275e3) habla de cómo reaccionaría ésta si se le tratara destempladamente (*πλημμελοῦμενος*), es decir, desproporcionadamente. En *República* hay tres ocasiones en donde el vocablo alude a la falta de armonía. En el libro V (451b3) se utiliza *πλημμελές* con ocasión de la preocupación de Sócrates sobre el daño que sus discursos puedan provocar en los oyentes. Si éstos son falsos generarán una distorsión interna, una nota falsa que alterará lo que se diga a continuación. Más adelante, en 480a6 se utiliza como desentonar (*πλημμελήσομεν*) al nombrar como amantes de la opinión en lugar de filósofos a los que no buscan lo Bello en sí. En el libro VI de *República* (491a4) es utilizada como disarmonía en aras del análisis del mal y la perversidad. La corrupción del alma, mediante falsos dis-

cursos, crea una disarmonía (*πλημμελοῦσαι*) en el alma produciendo equivocaciones.

En *Sofista* hay cuatro pasajes (224c7, 242b4, 243a3, 244b4) donde se conserva la misma noción de desorden, desentonación o desafinación, donde, al igual que en el pasaje anterior de *República* Platón establece una asociación entre equivocarse y estar desafinado. En nada desentonaríamos (*οὐδὲν δὴ πλημμελοῖμεν*), queda escrito en *Político* (278e5), al exponer la intención de trasladar lo que se sabe sobre la naturaleza al rey. En *Filebo* (27c1), al hablar de las mezclas entre lo ilimitado y lo limitado Sócrates se pregunta si desentonaría (*πλημμελοίην*) al añadir la generación y causa de la mezcla como cuarto elemento.

En *Timeo* (30a4, 82b5, 92b3) se utiliza como desorden, aunque considerando que ahí se narra la creación del mundo con una clara base de geometría y armonía, bien podrían caer en cada una la noción de desafinado. El padre de este universo quiso que éste pasara de la desafinación a la afinación, de la disarmonía a la armonía, de la desentonación a la entonación, de la discordancia a la concordancia. *Critias* (106b3), en línea con *Timeo*, apela también a lo desafinado, al solicitar que en caso de estar desafinados (*πλημμελοῦντα*) en el relato por venir, sean corregidos por el dios.

Por último, los pasajes hallados en *Leyes* (I 635a5; III 689b7, 691a7; V 731d3; VII 793c1, 795b8, 813c9, 816a7; IX 859e1; X 901b4, 909d5; XII 941b5, 943e3) hacen referencia tanto al error, como a la disonancia, lo desafinado o la ofensa. Al menos en un par de ocasiones (IX 859e1; XII 943e3) se utiliza para hablar sobre la justicia. En VII 816a7, a propósito de la danza, habla de estar fuera de ritmo, de realizar movimientos asíncronos (*πλημμελῶς*). Es la única ocasión en el *corpus* donde tiene este matiz, aunque claro, bien podría también traducirse por desorden.

Tanto el adjetivo *πλημμελής* como el verbo *πλημμελέω* significan, en primer lugar, desafinado y, secundariamente, ofensa, equivocación o desorden. Elegir estos últimos en lugar de la primera opción no es incorrecto. Es totalmente válido. Sin embargo, mi sugerencia es que tras revisar las entradas donde puede rastrearse el vocablo el tema musical está presente. Además, hay un énfasis considerable entre el uso que Platón hace de *πλημμελής* y la asociación que normalmente se establece con la justicia.

ARMONÍA Y VIRTUD

El uso de la música como parte del programa pedagógico de Platón tiene como propósito ayudar al alma a ser moderada (*Rep.* III 404e). Es otra forma de decir que la música trae salud al alma, pues, como Platón cree, la música debe culminar en el amor por la belleza (*Rep.* III 403c). Al atender a los sonidos y melodías correctas, la armonía se implantará en el alma de cualquier persona. Sin embargo, no olvidemos que para los griegos la música tenía que ver con todo lo relacionado con las Musas. Cualquier producción proveniente de las Musas era llamada música, no solo la relacionada con Euterpe. Por eso el inicio del libro III de la *República* comienza analizando los poemas de Homero y Hesíodo, pues la poesía formaba parte de la música. De hecho, las letras se escribían primero y luego venía la melodía; ese era el modo tradicional de componer cualquier cosa relacionada con la música¹.

Si leemos con atención cómo Platón inicia el libro III de la *República*, notamos que al principio no está considerando si los hexámetros de la *Iliada* u *Odisea* son adecuados para fines educativos. Se opone a las palabras, a las frases, a las ideas tomadas de los poemas. Está abordando el contenido moral de algunos

pasajes. Resulta claro que las palabras tienen un impacto más inmediato en una persona que la música. Exceptuando a quienes padecen amusia, todos los demás son capaces de dejarse afectar por la música ya sea con alegría o melancolía. Sí, pero eso no significa que comprendan lo que escuchan. En cambio, pueden leer las letras y compartir las opiniones contenidas en ellas. Platón ve el peligro en esto, pues no es lo mismo escuchar una canción sobre la resiliencia que una sobre la superioridad racial. Una persona que escucha la primera tendría ideas sobre cómo superar la frustración y la adversidad, mientras que quien escucha la segunda empezará a abrazar ideas de odio.

Platón expone un caso para ilustrar su punto. En la *Odisea* (XI, 489), Aquiles afirma que «preferiría, estando en la tierra, trabajar a sueldo para otro, / para un hombre sin suerte, que no tuviera muchos recursos, / más que reinar entre todos los muertos, que han perecido»². Muchos otros pasajes de la *Iliada* y la *Odisea* se usan para exponer el mismo problema. Si la sombra de Aquiles, uno de los héroes griegos más importantes, afirma que prefiere ser siervo en vida antes que rey en el Hades, Platón piensa que esto siembra una idea negativa sobre la muerte. Las consecuencias son temor y rechazo hacia algo inevitable para los humanos. Al hacerlo, también impide el desarrollo de la virtud de la valentía y, como sabemos, esta virtud es esencial para lograr la justicia tanto en el alma como en el Estado. Sin valentía es imposible la justicia.

La edición de los poemas homéricos responde a la preocupación que Platón tiene sobre el impacto de la música en el alma. En el controvertido diálogo³ —*Alcibiades I*— Sócrates anima a Alcibiades a «cuidar de sí mismo». Las palabras de Sócrates son: «sabiendo qué somos, debemos saber cómo cuidarnos (*ἐπιμέλειαν*

ἡμῶν), y si somos ignorantes, no lo sabremos» (129a7-9). Más adelante encontramos que nosotros somos nuestra alma: «Pero puesto que el hombre no es ni su cuerpo ni la unión de ambos [cuerpo y alma], o bien el hombre no existe realmente, o bien el hombre es su alma (τὸν ἄνθρωπον συμβαίνειν ἢ ψυχὴν)» (130c1-3). Esta es la conclusión a la que Sócrates —y Platón?— llega, y que estará presente en el resto de la obra platónica. Teniendo en mente que somos nuestra alma, podemos continuar con el consejo de cuidarnos, es decir, cuidar de nuestra alma (132c).

Cuidar de algo es cuidar de sus pertenencias. Un hombre se cuida a sí mismo cuando cuida lo que le pertenece (128a), y al hacerlo es capaz de mejorarse (128c). Así como la gimnasia es el arte de cuidar de los pies, debemos encontrar qué arte se relaciona con el cuidado del alma. Para Platón será la filosofía, y como escribe en el *Fedón* (61a3-4): «la filosofía es la más grande música (ὡς φιλοσοφίας μὲν οὐσης μεγίστης μουσικῆς)». Algunos autores, como Burnet (1908, 97-99), ven en esta cita una doctrina pitagórica basada en que la música purifica el alma estableciendo una correlación con la medicina que purifica el cuerpo. Pero esta interpretación ya ha sido rechazada por Shorey (1913, 233) usando un pasaje de *Leyes* y otro de *Laques*.

La otra propuesta para leer la cita del *Fedón* reside precisamente en lo que surge de *Leyes* y *Laques*. Eggers Lan (2006, 131 n.20) es uno de los autores —siguiendo naturalmente a Shorey— que defiende que lo que Platón pretende es establecer la relación entre armonía y virtud. Esto nos lleva a enfatizar el binomio música-virtud, una de las claves principales de la *paideia* platónica.

Como veremos, tanto en *Leyes* como en *Laques* la armonía se asocia con la virtud. En *Leyes* (III 689d6-7) se dice: «la más noble y

la mayor de todas las armonías (συμφωνιῶν) puede decirse verdaderamente que es la mayor sabiduría (σοφία)». Sin armonía no puede alcanzarse la sabiduría. Y Platón añade que quien «vive conforme a la razón» (*Lg.* III 689d7-8) es quien puede armonizar el alma. Líneas antes encontramos una discusión sobre la tensión causada por el conocimiento y la ignorancia, una de las principales preocupaciones de Sócrates. La equivalencia entre ignorancia y vicio es bien conocida en la tradición. Lo que Sócrates entiende por ignorancia no es la ignorancia natural de no saber la velocidad de la luz o la capital de Argentina; es cuando alguien cree saber lo que no sabe. Así, cuando Sócrates —y la mayoría de las veces Platón— habla de la ignorancia como la causa de todos los males, es esto lo que tienen en mente. Ser ignorante significa estar atrapado en un error del que parece imposible escapar por nuestros propios medios, creando un círculo vicioso. Y aquí es donde entra en juego la misión divina de Sócrates. Como se nos dice en la *Apología* (28e ss.), su *daimon* le indicó dedicarse a la filosofía, lo que implicaba examinarse a sí mismo y a los demás. Este examen venía a través de la mayéutica, es decir, cuestionar las propias creencias para iluminar la ignorancia interna.

Volviendo al inicio de esta sección, cuidarse a uno mismo significa examinar las creencias que poseemos. Algunas nunca han sido cuestionadas y pueden estar dañando nuestra alma. Ese sería el caso de pensar que la muerte es lo peor que puede sucederle a alguien, porque de esa creencia surge un cúmulo de ideas que se alimentan del concepto de la muerte como algo terrible. Las palabras de Aquiles en el canto XI de la *Odisea* podrían causar un severo daño en el alma de un joven. Un adulto sano psicológicamente puede leer esas palabras de Aquiles y permanecer sano,

porque ya tiene lo necesario para ver la realidad en su conjunto. Pero alguien que apenas está empezando a comprender cómo funciona la realidad necesita formarse la estructura que le permitirá verla tal como es y no ser dañado por ella. Los poemas, la música con letra, pueden herir el alma, pero también pueden curarla y llevarla al amor por la belleza.

Esto es, exactamente, lo que se dice en *Laques*. En este diálogo, al hablar sobre si Laques ama o no los discursos (λόγων), le dice a Nicías que cuando escucha

un hombre que discurre sobre la virtud o sobre cualquier tipo de sabiduría, que es un verdadero hombre y digno de tal tema, me deleito sobremanera; y comparo al hombre y sus palabras y noto la armonía y correspondencia entre ellos. Y a uno así lo considero el verdadero músico, afinado con una armonía más bella que la de la lira o la de cualquier instrumento agradable (*Laq.* 188c6–d4)⁴.

Creo que esta es la verdadera posición que Platón tiene sobre la tesis del *Fedón*. La filosofía es la música superior porque mediante ella una persona puede alcanzar las virtudes y convertirse en el más noble de los hombres. Las palabras de Laques señalan este punto con precisión. El verdadero músico es quien es capaz de vivir una vida virtuosa. La clave es mostrar la correspondencia y armonía entre el hombre y sus palabras. Pero esto puede malinterpretarse, pues un ladrón también podría vivir bajo este mantra. Un ladrón cree que robar es bueno y sus palabras corresponden a sus actos. ¿Es eso lo que querían decir Laques y Platón con la correspondencia y armonía entre un hombre y sus palabras? La respuesta está en la misma cita. La sabiduría

es la condición para que cualquier virtud sea llamada virtud. En el *Fedón* (68d–69c) esta tesis se refuerza cuando Sócrates explica la moderación y la valentía.

Sócrates le dice a Simmias, al discutir la sabiduría, que «todos excepto los filósofos son valientes por temor y miedo; y sin embargo es claramente ilógico que alguien sea valiente por temor y cobardía» (*Fed.* 68d11–13). Y esto es algo común, según Sócrates, pues cree que el resto de los bien ordenados (κόσμοι), es decir, los virtuosos, no son realmente personas bien ordenadas, sino más bien personas que intercambian deseos por deseos y temores por temores. Este intercambio no tiene nada que ver con ser virtuoso. Lo que la mayoría hace es solo un intercambio de placeres, miedos o deseos, creyendo que lo que hacen es virtuoso. En cambio, Sócrates aclara que no es así.

La condición para que alguien sea virtuoso es actuar usando la sabiduría como guía, pues ésta es la única forma de evitar actuar «por miedo a ser privados de placeres futuros» (*Fed.* 68e5–6). Esta forma de actuar convierte la virtud en un tipo de placer o deseo o miedo. Pero la virtud no puede ser ninguno de ellos, porque es aquello que debe ordenar los placeres, y solo se logra intercambiando los placeres por sabiduría. Sócrates nos dice que así podremos alcanzar «la verdadera valentía, moderación y justicia» (*Fed.* 69b) y la verdadera virtud (ἀληθῆς ἀρετή). Al final, toda persona virtuosa es una persona bien ordenada. Esto puede ser imposible si lo que aprendimos mediante la música en nuestra infancia fue que Aquiles preferiría vivir como esclavo antes que reinar en el Hades. Ese niño, de adulto, intercambiará placeres por placeres y miedos por miedos.

Alguien virtuoso es capaz de vivir según sus palabras y tener en su interior la unidad de la que se habla en *Laques*. Como señala Eggers

Lan (2006, 132 n.2): «para Sócrates pocas cosas son más fundamentales que la adecuación entre nuestras palabras y nuestras acciones». La filosofía es un modo de vida que enseña a todos cómo hacer que esta adecuación suceda. Como sigue Eggers Lan líneas más adelante: «esta armonización entre palabras y actos fue, para él, la esencia de la filosofía». La filosofía como la música superior simplemente significa vivir una vida usando la filosofía como guía principal, de modo que todo lo exterior quede correctamente afinado con el interior de la persona. Aparecerá la armonía.

SÓCRATES SOBRE LA MUERTE

En el *Fedón* nos enfrentamos a una de las ideas más impactantes cuando se lee por primera vez. Me refiero al mensaje que Sócrates quiere que Cebes dé a Eveno: «dile que, si es moderado (σωφρονῆ), me siga lo antes posible» (61b8-c1). En pocas palabras, Sócrates quiere que Eveno lo siga cuanto antes a la muerte, algo macabro, podríamos pensar. ¿Por qué qué alguien desearía seguir a otro en la muerte? Bueno, si eres filósofo, piensa Sócrates, deberías saber por qué. «Un hombre que ha pasado verdaderamente su vida en filosofía se siente confiado al momento de morir» (*Fed.* 63e9-a1). La visión platónica sobre la muerte no es desconocida; de hecho, es bastante familiar. El *Fedón* trata justamente de enlazar una serie de argumentos sobre las pruebas que permitirán a Platón avanzar en su antropología. Pero ¿qué pensaba Sócrates realmente sobre la muerte? La cita tomada al inicio del *Fedón* parece seguir formando parte de la filosofía socrática, pues aparece antes de que la Teoría de las Ideas entre en escena⁵.

Además del *Fedón*, hay al menos otros dos diálogos de los que pueden extraerse ideas

de Sócrates sobre la muerte: la *Apología* y el *Critón*. En la *Apología* usa la muerte para explicar cómo la ignorancia puede ser un mal y conducirnos al vicio:

Temer a la muerte, señores, no es otra cosa que creerse sabio sin serlo; es creer saber lo que no se sabe. Pues nadie sabe si la muerte no es acaso el mayor de los bienes para el hombre, pero la temen como si supieran que es el mayor de los males (*Ap.* 29a4-b1).

Temer a la muerte es ser ignorante, porque implica pensar que sabemos algo que en realidad no sabemos. Esto es crucial. La ignorancia, como se dijo, impedirá que la virtud y la armonía emerjan en el alma de una persona. Esta ignorancia es la que debemos combatir. La mayéutica será la herramienta para abrir el ciclo vicioso causado por la ignorancia. Quien ignora, ignora que ignora. El mecanismo para romper el ciclo es la mayéutica. Nos enfrentamos a una creencia común: el miedo a la muerte. Además de ser consecuencia de la ignorancia, implica una forma de vivir que puede expulsar la virtud de una persona.

Tal como Sócrates la entiende, la muerte es parte de la vida, lo cual significa que una no puede existir sin la otra. Si esto es cierto, entonces lo que pensemos de una afectará a la otra. Si tememos la muerte, en consecuencia, temeremos la vida. Viviremos evitando la muerte en lugar de vivir realmente. Cada decisión tendrá esta creencia como trasfondo. El miedo se convertirá en una parte esencial de la persona. Por lo tanto, la valentía será inalcanzable. Pero sin valentía es imposible ser justo o sabio. Así, la creencia acerca de la muerte definirá inevitablemente nuestra forma de vivir. Aquí es donde debe analizarse el otro momento en que Sócrates habla de la muerte.

Es la cita del *Critón*, ya mencionada en la Introducción de este escrito. La traigo nuevamente:

Καὶ γὰρ ἄν, ὦ Κρίτων, πλημμελὲς εἴη
ἀγανακτεῖν τηλικούτον ὄντα εἰ δεῖ
ἤδη τελευτᾶν.

Sería absurdo de mi parte, Critón, que a mi edad me irritara por tener que morir (*Cr.* 43b10-11).

El contexto es el siguiente. Critón, amigo de Sócrates, lo visita en prisión muy temprano por la mañana. Los guardias lo dejan entrar y encuentra a Sócrates aún dormido. Cuando Sócrates le pregunta por qué no lo despertó, Critón responde que lo dejó dormir porque lo hacía dulcemente, aun con la desgracia que estaba por enfrentar: su muerte inminente. La respuesta de Sócrates es la citada. Parece que Critón no estaba prestando atención a lo que su amigo y maestro dijo en la *Apología*. No hay razón para temer la muerte, pues es algo por lo que todos debemos pasar, y no debemos mantener una idea ignorante al respecto.

Como anuncié al inicio, esta cita es clave para entender el comportamiento de Sócrates y la representación que Platón hace de él, además del de la justicia. Me interesa la palabra *πλημμελής*, pues tiene un significado musical que debe tomarse en cuenta. La traducción tradicional es «absurdo» o «desconcertante», y puede leerse toda la línea como «sería absurdo...». La traducción es correcta; no hay nada malo en traducir *πλημμελής* como absurdo, pues es una acepción válida. Pero quiero centrarme en el hecho de que *πλημμελής* admite otra traducción que ha sido ignorada, pero que creo Platón utilizó deliberadamente. Mi propuesta es traducirla como «desafinado». La idea completa queda: «Sería desafinado... irritarme por tener que morir».

Absurdidad y desafinación no son equivalentes. *Absurdo* implica algo ilógico, inconsistente, irracional. De estas, «inconsistente» podría acercarse a la metáfora musical, pero no abarca la totalidad del concepto, ya que se trata de una inconsistencia racional. En cambio, «desafinado» remite claramente a lo musical. Pero esta traducción no es sencilla. *Desafinado* puede entenderse en dos sentidos. Ser desafinado puede significar estar «alto» o «bajo» en la nota, o bien estar fuera del rango tonal, lo cual solo admite «desafinado» como definición.

Ser desafinado como estar alto significa que una nota, ya sea cantada o ejecutada, está ligeramente por encima del tono correcto; en cambio, estar bajo significa que está por debajo del tono. El tono depende de su frecuencia, es decir, del número de vibraciones por segundo. El otro sentido es romper la melodía, que significa que aunque la nota esté dentro del rango, la ejecución no corresponde al diseño melódico. ¿Qué quiere decir Platón acerca de Sócrates al usar *πλημμελής*? ¿Que no está ni alto ni bajo? ¿O que es melódico? Averigüémoslo. Para ello, incorporo esta nueva gama de sentidos a la traducción para encontrar qué resulta. Las posibilidades son:

- A) Sería absurdo... irritarme si tuviera que morir.
- B) Sería desafinado... irritarme si tuviera que morir.
 - a. Sería estar alto o bajo... irritarme si tuviera que morir.
 - b. Sería no ser melódico... irritarme si tuviera que morir.

Ya descartamos «absurdo», no porque sea incorrecto, sino porque no recoge el aspecto musical del pasaje. Aunque «absurdo» es válido, pierde el sentido pedagógico-musical que

considero Platón busca enfatizar. La opción B requiere analizar B.a y B.b.

B.a traduce *πλημελής* como «alto» o «bajo». Para un instrumento, esto significa estar medio tono por encima o por debajo del resto. ¿Puede decirse que Sócrates está alto o bajo respecto a los atenienses? De cierto modo, sí: si consideramos a los atenienses como instrumentos en una sinfonía, ellos tienen otra afinación. Sócrates evidentemente está en otra tonalidad, sea más alta o más baja que, por ejemplo, Anito, Meleto o los jueces que lo condenaron. Hay falta de correspondencia. Pero si aceptamos esto, significaría que Sócrates está «equivocado» por estar fuera de la afinación general de la ciudad. Y ese no es un mensaje que Platón quiera transmitir acerca del juicio y muerte de Sócrates. De hecho, ese episodio histórico dispara la crítica platónica a la democracia. Como Sócrates dice a Critón: «No debemos considerar lo que la mayoría dice, sino lo que dice el que entiende de lo justo y lo injusto» (*Cr.* 48a5-7). Entonces, B.a no puede ser la interpretación.

¿Y B.b? Allí la desafinación es interna. Ser desafinado implica falta de correspondencia entre lo que uno piensa y lo que uno ejecuta. Es un problema interno del alma. Si Sócrates temiera la muerte, significaría que su creencia sobre ella es incorrecta y está provocando una emoción que rompe la melodía interior. El mecanismo aquí se vincula a los tres principios del alma: razón, fogosidad y apetito. Estar desafinado es perder la correspondencia interior. ¿Por qué el miedo a la muerte rompe la melodía? Porque, como dice la *República*, la valentía es conservar correctamente el criterio sobre qué debe temerse y qué no (*IV*, 429c). Como escribe Adam (1902, 227 n. 429a-430c):

La virtud de la valentía residirá en la clase guerrera. Es debido a su bravura que

llamamos valiente a la ciudad, pues el carácter general de la ciudad en su conjunto no puede determinarse por cualquier valentía o cobardía presente entre los demás. Los soldados, a pesar de toda tentación, se mantendrán fieles a los principios establecidos por la ley respecto a lo que debe y no debe temerse, y lo harán con mayor firmeza porque su formación musical y gimnástica ya los ha preparado para la legislación en cuestión.

La valentía, entonces, es una virtud que reclama conocimiento, uno muy particular, que consiste en saber qué debe temerse y qué no. El miedo, por sí mismo, no es algo que nos ponga fuera de tono. Preguntémonos: ¿debe temerse la muerte? La respuesta se encuentra en la *Apología*, como se indicó anteriormente. Temer la muerte es ignorancia. Y actuar desde la ignorancia rompe la armonía interior.

Sócrates —y Platón— creen que la muerte es la liberación del alma respecto del cuerpo (*Fed.* 67d). Según la vida vivida, el alma será juzgada y continuará su camino. La muerte no es algo terrible, sino una transición natural. El miedo a la muerte nace de no haber vivido conforme a la virtud. Así, el miedo delata si estamos o no «afinados» en nuestra vida moral.

Al final del *Fedón*, justo al comenzar el mito escatológico, Sócrates recuerda: «Si el alma es inmortal, entonces necesita cuidado (*ἐπιμελείας*), no solo por el tiempo que dura lo que llamamos “vida”, sino por todo el tiempo» (107c1-4). No hacerlo es lo verdaderamente temible. Tanto en Platón como en Jenofonte, Sócrates es retratado como el verdadero músico, aquél que pone en armonía sus palabras con sus actos. Por eso no escapa con Critón, aunque podía hacerlo. Enseñó a seguir la razón, actuar justamente, examinar las creencias.

Quiere morir igual que vivió. Temer la muerte es estar desafinado en el sentido melódico.

La muerte es el catalizador último de la vida moral. Cuando la enfrentamos, surge la verdadera persona. Quien teme la muerte hará lo que sea, al precio que sea, para preservarse, incluso corrompiéndose. Por eso, cuando Critón le propone fugarse, Sócrates le recuerda: «no es vivir, sino vivir bien (εὖ ζῆν) lo que debemos considerar más importante» (Cr. 48b5-6). Esta es la oportunidad que da la muerte: vivir bien. Frente a ella surgen nuestras verdaderas creencias.

Considerando esto, traducir *πλημμελής* como «desafinado», en el sentido B.b, encaja mejor. Creo que Sócrates está diciendo a Critón que no tiene motivo para temer la muerte, pues hacerlo sería propio de alguien «desafinado», es decir, alguien que no ha cuidado de sí mismo ni ha filosofado en su vida. Temer la muerte, como hace Critón, muestra la importancia de la filosofía. Aquella que es la música más alta ayuda a afinar lo que en el alma está desafinado. La traducción sería: «Estaría desafinado, Critón, si a mi edad me perturbara el hecho de tener que morir ahora».

Aunque se menciona la edad de Sócrates, no veo aquí una conexión fuerte. García Novo (1990, 129) cree que es una ironía más de Sócrates poner el peso en su edad, idea con la que discrepo. Ciertamente alguien cercano a los 70 debería aceptar que el tiempo se acaba. Pero el tiempo se acaba desde el nacimiento, y lo único que encuentro es que a una persona mayor le resulta más sencillo aceptar la muerte, no que sólo los ancianos puedan resistir su temor. La consciencia de la vida y la muerte debe llegar temprano, quizá mediante la música. Lo que sí comparto con García Novo es que estamos presenciando la actitud de Sócrates frente a la muerte.

OIKEIOPRAGÍA: SÓCRATES COMO MODELO

Al final del *Fedón*, cuando Sócrates fallece, Platón escribe: «Y ese, Equécrates, fue el final de nuestro compañero, un hombre que, entre los de su tiempo que conocimos, era —así debemos decir— el mejor, también el más sabio y el más justo» (118a15-16). Esta idea también se encuentra en la *Séptima carta* (324e). Las preguntas que deben surgir son: 1) ¿Por qué considera Platón que Sócrates es el más sabio y el más justo de todos los hombres de su tiempo? Y 2) ¿Qué entiende Platón por justicia? Una ayudará a responder la otra. Comencemos examinando la segunda cuestión.

El diálogo para encontrar la respuesta es *República*. El primer libro, también conocido como «Trasímaco»⁶, explora qué es la justicia. Se nos presentan algunas definiciones que deben ser analizadas. Para comprender cómo llega Platón a la conclusión de la justicia como *oikeioprágia*, es importante atender cuatro definiciones encontradas en el libro I. Primero, la definición de Céfalo (DC); segundo, la definición de Polemarco (DP), recogida por Simónides; y las tercera y cuarta definiciones proporcionadas por Trasímaco (DT1 y DT2).

DC: la justicia es decir la verdad y pagar las deudas (331c).

DP: la justicia es hacer el bien a los amigos y el mal a los enemigos (332d).

DT1: la justicia no es otra cosa que el interés del más fuerte (338c).

DT2: la justicia es el interés del gobierno (339a).

Antes de atender estas definiciones, debemos decir algo básico sobre la justicia, para estar en la misma sintonía. La justicia es ἀρετή, es decir, excelencia, pues quien posee

justicia es sabio y bueno (348c; 350c-d; 353e). De momento, la justicia puede ser identificada como una virtud, aunque todavía no como una virtud del alma, puesto que en este punto Platón habla de ἀρετή no solo del alma, sino también de otros objetos como los oídos y los ojos (Adam 1902, 60). Pero afirmar que la justicia es una virtud es suficiente para empezar.

La definición de Céfalo puede dividirse en dos: 1) la justicia es decir la verdad y 2) la justicia es pagar nuestras deudas. Podemos llamarlas DC.1 y DC.2. Decir la verdad encaja como definición de justicia, puesto que mentir es un acto injusto y un vicio. Puede discutirse si decir siempre la verdad es virtuoso, pero lo problemático es *cuándo* decirla, lo cual puede ser imprudente, no porque la verdad no deba ser dicha, sino porque no debería decirse de ese modo, en ese momento, con esas palabras. Esto recuerda el inicio del *Alcibíades I*, cuando Sócrates le dice a Alcibíades que no se había acercado a él antes porque no estaba listo. ¿Listo para qué? Listo para la verdad. Sócrates, como el sabio que dibuja Platón, actúa prudentemente. Esto puede complicarse con la «mentira noble» de la que Platón habla más adelante en *República* (III, 414b-c). Pero como analiza Brisson (2007), la mentira noble es un mito relativo a la constitución de la ciudad platónica que sirve para entenderla y darle unidad según su ideología tripartita⁷. Por su lado, Schofield (2023, 143-144) argumenta que en ese pasaje de *República* Platón no habla explícitamente de mentir como un acto de manipulación, sino de utilizar historias, mitos y otros recursos literarios para inducir a los jóvenes hacia la virtud, incluso si estas narraciones son falsas. La razón de fondo es que la verdad no suele ser aceptada radicalmente cuando se está acostumbrado a la falsedad. El modo de introducir la verdad

en alguien en ese estado epistémico es paulatinamente, con historias y lenguaje para ellos conocido.

DC.2 afirma que la justicia es pagar las deudas. Aunque en principio no parece haber nada incorrecto en esta idea, Platón nos muestra los problemas. Debemos pagar nuestras deudas, sin discusión. Lo que preocupa a Platón es que al pagar una deuda podamos actuar injustamente. El ejemplo es el de devolver un cuchillo a su dueño: es correcto hacerlo, salvo que el dueño lo reclame para cometer un crimen. Si quien tiene el cuchillo lo devuelve sabiendo que será usado para matar, entonces pagar la deuda sería un acto injusto, por dos razones: a) porque proporcionas un arma a alguien furioso para matar, y b) porque te vuelves cómplice del homicidio. Ninguna de las dos puede justificarse como acto virtuoso. Por lo tanto, pagar deudas por sí solo no puede ser considerado justo, ni tampoco decir la verdad. En ambos casos se requiere algo más: sabiduría. Como señala Vallejo (2018, 41), DC nunca podría ser una definición de justicia porque no determina el universal del cual dependen todos los casos.

La segunda definición, DP, sostiene que la justicia consiste en hacer el bien a los amigos y el mal a los enemigos. Lo primero que cabe señalar es que lo que Polemarco expone es simplemente el *ethos* ateniense del siglo V a.C. Esta era la forma en que la gente pensaba y actuaba respecto a la justicia. Esto se encuentra en la poesía griega arcaica como Píndaro (*Odas Píticas* II.8.5), en el teatro como Esquilo (*Coéforas* 123), y en contemporáneos de Platón como Jenofonte (*Recuerdos* II 3.14, 6.35) o Isócrates (*A Demónico* 26), o incluso en diálogos como *Menón* (71e). Estamos presenciando los hábitos de la época de Sócrates⁸. Hábitos que ni Sócrates ni Platón aceptaron. Atender a la justicia como ἀρετή es incompatible con hacer

el mal a los enemigos. Hacer el mal contradice ser bueno, sabio y excelente.

DP puede también entenderse como dar a cada uno lo suyo (Taylor 1937 (rep. 2001), 267), que es la definición de justicia más aceptada en la actualidad. Pero dar a cada quien lo suyo implica que quien hace el bien a sus amigos y el mal a quien le perjudica está otorgando lo que corresponde según esa lógica. Sin embargo, según la idea de justicia como excelencia, esta definición no puede sostenerse, pues se contradice. Hacer el mal a cualquiera, amigo o enemigo, jamás puede ser algo que Sócrates o Platón consideren propio de una buena persona. Hacer el bien a quien nos hace el bien y perjudicar a quien nos hace daño muestra que, en este segundo sentido, la acción no está basada en la ἀρετή, porque ni la persona que devuelve el mal ni la que lo cometió originalmente alcanzarían la excelencia (Vallejo 2018, 43). Sócrates confronta a Polemarco con una pregunta: «¿Es propio de un hombre justo perjudicar (βλάπτειν) a alguien?» (*Rep.* I, 335b2-3).

La justicia como virtud implica dos cosas: virtud interior y virtud que hace virtuosos a otros. DP fracasa por ambas razones: a) la excelencia jamás puede ir acompañada del mal, y b) si tu acción no busca mejorar al otro, no estás actuando con ἀρετή. Platón parece afirmar aquí que es deber de todo ser humano no solo ser excelente en sí mismo, sino hacer excelente a los demás. DP pretende convertir a un injusto en más injusto, y eso es incompatible con ἀρετή⁹.

Pasemos a DT1 y DT2. DT1 afirma que la justicia es el interés del más fuerte; DT2 que es el interés del gobierno. Trasímaco presenta una tesis parecida a la de Calicles en el *Gorgias*¹⁰, vinculando la justicia al poder. Sócrates pregunta si por más fuerte entiende la fuerza física, una idea rechazada por Platón: para él

somos alma, no cuerpo. La fuerza física no puede definir una virtud.

Trasímaco entonces afirma que se refiere a la fuerza de la *polis*, y rápidamente pasa a la idea de que cada gobierno —sea tiránico o democrático— impone las leyes que le convienen (338e). Al final, DT1 y DT2 resultan ser la misma definición, expresada en dos pasos. Pero Sócrates demuestra que ningún gobierno es perfecto, y que, por tanto, también crean leyes que no les convienen. Por lo tanto, obedecer las leyes significa obedecer tanto lo que es como lo que no es del interés del más fuerte. Esto lleva a una contradicción que anula la definición.

Hasta el momento no hemos encontrado una definición de justicia que cumpla la condición mencionada: excelencia (ἀρετή). Tampoco puede ser una τέχνη, pues la técnica por sí misma no es moral: el mejor médico puede curar o matar. Necesitamos otro enfoque.

Sócrates reconoce que la investigación requiere «muy buenos ojos» (ὁξὺ βλέπωντος) (*Rep.* II 368c8). Ese análisis más profundo llega en el libro IV. Para Platón el ser humano es una comunidad (κοινωνία) entre cuerpo y alma (*Fed.* 64e-65a). Esta comunidad lucha internamente porque cada componente desea cosas distintas. El alma tiene funciones propias: cuidar, gobernar, deliberar (*Rep.* I 353d). Por eso le corresponde ordenar y equilibrar las necesidades del cuerpo. Para entender la justicia debemos considerar la división tripartita del alma: razón, fogosidad y apetitos. Cada principio tiene una función: la razón guía; la fogosidad apoya a la razón; y los apetitos mantienen la vida. Cuando cada uno cumple su función, hay armonía; cuando no, surge el desorden, la enfermedad y la injusticia.

La propuesta que resuelve los problemas señalados en los primeros libros de *República* es que la justicia es οἰκαιοπραγία (IV 434c8),

es decir, ocuparse de lo propio. «La justicia —afirma Platón— es atender a los propios asuntos (αὐτοῦ πράττειν) y no entrometerse» (IV 433a8-9). ¿Qué significa esto? Implica cumplir la función que corresponde a cada uno. Platón cree que cada persona está naturalmente destinada a una tarea específica, y que la unidad y justicia del Estado dependen de ello. Hacer múltiples labores destruye la *polis*. El *Mito de los metales* lo explica: gobernantes, guardianes y artesanos cumplen funciones naturales necesarias.

Esta concepción orgánica del Estado se aplica al alma: cada principio tiene su tarea. La justicia consiste en que cada parte haga lo que le corresponde. Como sostiene Vallejo (2018, 122): «La justicia significa, por tanto, que cada parte respete sus límites y permita que la racionalidad ejerza su labor de gobierno (ἄρξαντα), estableciendo orden (κοσμήσαντα) y equilibrio (συναρμόσαντα)». Así, el alma alcanza unidad moderada y armonía interna (σώφρονα καὶ ἡρμοσμένον). La justicia se muestra así como trabajo interior, como «la verdadera esencia y preocupación del hombre» (IV 443d1). El que no permite que sus principios internos se entrometan entre sí «ordena su vida interior, es dueño de sí mismo, su propia ley y está en paz consigo» (IV 443d)¹¹.

Arriba señalé que la justicia debe cumplir la condición de excelencia (ἀρετή). Llamándola οἰκαιοπραγία, Sócrates no solo cumple ese requisito, sino que además nos permite entender por qué en el *Critón* πλημμελής debería traducirse como «desafinado». Lo que Sócrates le dice a Critón es que no hay razón para estar desequilibrado, desarmonizado o perturbado por la muerte. Sócrates es, a ojos de Platón, ejemplo de justicia, pero de la justicia que pone al alma en armonía y excelencia. Después de leer el *Critón* con la sugerencia ofrecida al inicio de este trabajo, resulta aún

más claro por qué Sócrates no debe escapar de la cárcel e ir a Tesalia. Hacerlo mostraría que los apetitos dominan sobre su razón, y que su alma está corrompida.

CONCLUSIONES

Sócrates parece estar en sintonía conforme se acerca a sus días finales. Como vimos anteriormente, estar en sintonía significa tener un orden interior y una correspondencia entre todo lo que hay dentro de uno mismo. La virtud es el estado de armonía dentro del alma. Al comienzo de este trabajo anuncié que la importancia de entender πλημμελής como *desafinado* es que remite directamente a tres temas desarrollados en el *Critón*: la vida, la muerte y la justicia.

Comencé revisando algunos pasajes donde Platón se apoya de πλημμελής para explicar algún punto de su filosofía. En ellos pudimos constatar el uso no sólo metafórico, sino literal de este adjetivo o su verbo como algo desafinado, desordenado o desarmonico. Posteriormente, se analizó cómo la virtud y la armonía están ligadas. Allí señalé la importancia de la música —en un sentido amplio— en la formación del alma. Desde cómo las letras pueden hacernos creer en algo virtuoso o en algo vil. El ejemplo utilizado fue el de Aquiles y su afirmación sobre su concepción del reino de los muertos. Al decir que preferiría ser un esclavo vivo antes que rey del Hades, inculca el miedo a la muerte. Quien teme a la muerte es incapaz de desarrollar la valentía. El problema es que sin valentía una persona no podrá desarrollar justicia. La razón es que para cada principio del alma —razón, fogosidad y apetitos— se requiere una virtud para que pueda cumplir adecuadamente su función. Las virtudes son: moderación para los

apetitos, valentía para la fogosidad y sabiduría para la razón (*Rep.* IV 430e-432; 442b-d). La justicia surge como resultado de tener esas tres virtudes, y solo esas tres simultáneamente. Si una falta, o el individuo no posee alguna de ellas, la justicia es imposible.

Temer a la muerte convierte al individuo en alguien que vive una vida no según el criterio socrático de que lo relevante no es vivir, sino vivir bien, es decir, vivir una buena vida, y lo esclaviza al miedo de morir. Ese miedo será la sombra bajo la cual vivirá, temiendo incluso a la propia vida. Pues cualquier concepción que tengamos de la muerte inevitablemente formará nuestra concepción de la vida. Por eso en la *Apología* Sócrates nos invita a pensar la muerte no como algo terrible o malo que nos sucederá, sino a verla tal cual es: un proceso en nuestra existencia, que bien podría ser lo contrario de lo que normalmente se cree. Temer a la muerte puede llevar a cualquiera a cometer cualquier tipo de injusticia.

Por ello, cuando Sócrates dice que «estaría *desafinado* si a su edad se irritara por tener que morir», está proclamando ser verdaderamente un hombre justo. No solo es absurdo irritarse por el hecho de que todos morirán, sino que además desarmoniza a quien se irrita por el hecho de morir. Le quita valentía y, en consecuencia, justicia. Es una persona desordenada por dentro. Entonces, ¿qué se necesita para que una persona esté en sintonía (ἐμμελής)? Vivir filosofando, pues la filosofía es la música más elevada y una preparación para morir. Por eso, en lugar de traicionarse a sí mismo, como piensa Critón que Sócrates hace al no escapar de la cárcel, decide quedarse porque no traicionará los principios por los que vivió, siendo uno de ellos no cometer injusticia en respuesta a una injusticia (*Cr.* 49b). Al actuar de esta forma también hace de Critón una mejor persona.

BIBLIOGRAFÍA

- Adam, James. *The Republic of Plato*. Vol. 1 Books 1-V. Cambridge: Cambridge UP, 1902. ISBN: 9781108011914
- Annas, Julia. *An introduction to Plato's Republic*. Oxford: Clarendon Press, 1981. ISBN: 0198274297
- Bossi, Beatriz. *Saber gozar. Estudios sobre el placer en Platón*. Madrid: Trotta, 2008. ISBN: 9788481649543
- Brisson, Luc. "Analysis and interpretation of Plato's "Republic" III 414b8-415d6." *Méthexis* 20 (2007): 51-61. HYPERLINK «<https://doi.org/10.1163/24680974-90000517>» \t «_blank» <https://doi.org/10.1163/24680974-90000517>
- Brisson, Luc. "Women in Plato's Republic." *Études platoniciennes* 9 (2012): 129-136. HYPERLINK «<https://doi.org/10.4000/etudesplatoniciennes.277>» \t «_blank» <https://doi.org/10.4000/etudesplatoniciennes.277>
- Burnet, John. *Early Greek Philosophy*. London: Adam and Charles Black, 1908. ISBN: 9780064907835
- Comotti, Giovanni. *Historia de la música 1. La música en la cultura griega y romana*. Translated by Rubén Fernández Piccardo. Madrid: Turner, 1986. ISBN: 8475061818
- Crossley-Holland, Peter. "Música no Occidental." In *Historia general de la música I. De las formas antiguas a la polifonía*, by A. Robertson and D. Stevens, translated by Aníbal Froufe. Madrid: Istmo, 2000. ISBN: 847090034X
- Dorter, Kenneth. *The Transformation of Plato's Republic*. New York: Lexington Books, 2006. ISBN: 0739111876
- Eggers Lan, Conrado. "Introducción, traducción y notas." In *República. Diálogos IV*, by Platón. Madrid: Gredos, 1998. ISBN: 8424910273
- Eggers Lan, Conrado. "Introducción, traducción y notas." In *Fedón*, by Platón. Buenos Aires: Eudeba, 2006. ISBN: 9789502315539
- García Novo, Elsa. "Ocaso y alba de Sócrates. Pl. Cr. 43a1-46a8." *Cuadernos de filología clásica* 24 (1990): 127-134.
- Gerson, Lloyd. *Plato's Moral Realism*. Cambridge: Cambridge UP, 2025. ISBN: 9781009329941 <https://doi.org/10.1017/9781009329941>
- González Ochoa, César. *La música del universo. Ensayo sobre la noción de armonía en Platón*. México: UNAM, 1994. ISBN: 9683634664

- Grube, G.M.A. *Plato's Thought*. Indianapolis: Hackett, 1980. ISBN: 0915144808
- Gurd, Sean Alexander. *The Origins of Music Theory in the Age of Plato*. Dublin: Bloomsbury, 2020. ISBN: 9781350194441 HYPERLINK "<https://doi.org/10.5040/9781350072015>" \t "_blank" <https://doi.org/10.5040/9781350072015>
- Guthrie, W. K. C. *Historia de la filosofía griega IV. Platón, el hombre y sus diálogos: primera época*. Translated by Álvaro Vallejo and Alberto Medina. Madrid: Gredos, 1990. ISBN: 8424914406
- Homero. *Odisea*. Translated by Pedro Tapia. México: UNAM, 2014. ISBN: 9786070259364
- Hourani, G. F. "Thrasymachus' Definition of Justice in Plato's 'Republic.'" *Phronesis* 7, no. 2 (1962): 110-120. HYPERLINK "<https://doi.org/10.1163/156852862X00070>" \t "_blank" <https://doi.org/10.1163/156852862X00070>
- Lledó, Emilio. *El concepto poiesis en la filosofía griega. Heráclito-sofistas-Platón*. México: Academia Mexicana de la Lengua, 2015. ISBN: 9786079662073
- Lozano-Vásquez, Andrea. "El adiestramiento del thymoeidés: el surgimiento de la conexión entre música y emoción en Platón." Edited by Andrea Lozano-Vásquez. *Platón y la irracionalidad* (Universidad de los Andes), 2012: 81-103. ISBN: 9789586958301
- Pelosi, Francesco. *Plato on Music, Soul and Body*. Translated by Sophie Henderson. New York: Cambridge UP, 2010. ISBN: 9780521760454 HYPERLINK "<https://doi.org/10.1017/CBO9780511778391>" \t "_blank" <https://doi.org/10.1017/CBO9780511778391>
- Platón. *Apología de Sócrates*. Translated by Alejandro Vigo. Buenos Aires: Colihue, 2018. ISBN: 9789505630950
- . *Critón*. Translated by Conrado Eggers Lan. Buenos Aires: Eudeba, 1973. ISBN: 978-9502306322
- . *Fedón*. Translated by Alejandro Vigo. Buenos Aires: Colihue, 2009. ISBN: 9789505630431
- . *Laques*. Translated by Ute Schmidt. México: UNAM, 1983. ISBN: 9685805202
- . *Leyes*. Translated by Francisco Lisi. Madrid: Gredos, 1999. ISBN: 8424922409
- . *República*. Translated by Conrado Eggers Lan. Madrid: Gredos, 1998. ISBN: 8424910273
- . *Timeo*. Translated by Conrado Eggers Lan. Buenos Aires: Colihue, 2012. ISBN: 9505817266
- Santas, Gerasimos. *Socrates. Philosophy in Plato's Early Dialogues*. Boston: Routledge and Kegan Paul, 1982. ISBN: 0710093276
- . *Understanding Plato's Republic*. Malaysia: Wiley-Blackwell, 2010. ISBN: 9781405120180
- Schofield, Malcolm. *How Plato Writes. Perspectives and Problems*. Cambridge: Cambridge UP, 2023. ISBN: 9781108483087 HYPERLINK "<https://doi.org/10.1017/9781108672603>" \t "_blank" <https://doi.org/10.1017/9781108672603>
- Shorey, Paul. "Plato's Phaedo by John Burnet." *Classical Philology* 8, no. 2 (1913): 232-234. HYPERLINK "<https://doi.org/10.1086/359781>" \t "_blank" <https://doi.org/10.1086/359781>
- Taylor, A. E. Plato. *The Man and His Work*. Mineola: Dover, 1937 (rep. 2001). ISBN: 9780486416052
- Vallejo, Álvaro. *Adonde nos lleve el logos. Para leer la República de Platón*. Madrid: Trotta, 2018. ISBN: 9788498797718
- Vigo, Alejandro. *Dialogar, recordar, conocer. Estudios socrático-platónicos*. México: Lambda, 2024. ISBN: 9786078986217
- Vigo, Alejandro. "Introducción, traducción y notas." In *Fedón*, by Platón. Buenos Aires: Colihue, 2009. ISBN: 9789505630431
- Von der Walde, Giselle. *Poesía y mentira*. Bogotá: Universidad de los Andes, 2010. ISBN: 9789586954716

ENDNOTES

- 1 Sobre este tema recomiendo consultar las obras de Crossley-Holland (2000), Comotti (1986), Gurd (2020), así como la de Von Der Walde (2010), quienes detallan muy bien la relación entre la melodía y la poesía.
- 2 Sigo la traducción de Pedro Tapia.
- 3 Soy consciente de la discusión sobre la autenticidad de este diálogo planteada por Schleiermacher. Dado que el objetivo de este artículo es analizar la traducción de πλημμελής y no determinar si el Alcibiades I es o no un diálogo platónico auténtico, no abordaré esta cuestión. Diré que la relevancia del diálogo radica en que trata temas platónicos con bastante precisión y que el «conócete a ti mismo» es uno de ellos, razón suficiente para que considere este diálogo «espurio» dentro de la argumentación.
- 4 Sigo la traducción de Ute Schmidt.
- 5 Esta es una idea también conocida como «platonismo sin Sócrates» (Vigo 2009, XX). Como señala Eggers Lan (2006, 19-20), existen varias diferencias entre lo que normalmente llamamos el Sócrates histórico y el que está a cargo de la conversación en el Fedón. En esta misma línea encontramos a Guthrie (1990, 329).

- 6 Para una discusión más profunda sobre este tema, véanse (Eggers Lan 1998, 13) y (Vallejo 2018, 35), quienes también reconocen el orden de composición de República del siguiente modo: el libro I escrito alrededor del 390 a. C., justo antes del Gorgias; posteriormente, los libros II-IV y VIII-IX, y finalmente V-VII y el libro X. Si leemos el comienzo del libro VIII justo después de terminar el cuarto, podemos notar la conexión entre ambos, pero más tarde Platón se dio cuenta de que había algunos asuntos sin atender que elaboró en los libros V a VII. Otros autores que consideran esta organización son: (Annas 1981, 7) y (Dorter 2006, ix; 3-8). Por el contrario, Taylor (1937, 264) considera que «no hay nada en el diálogo que apoye alguna de las fantasiosas especulaciones modernas sobre una posible “edición anterior” sin los libros centrales que discuten el carácter y la educación de los “filósofos-reyes”». Guthrie (1990, 422-423) está en sintonía con Taylor.
- 7 Ver Guthrie (1990, 443).
- 8 Como escribe Annas (1981, 34): «Polemarco representa lo mejor que la justicia tiene que ofrecer al sentido común».
- 9 Como Dorter (2006, 28) señala: «Tanto Céfalo como Polemarco tratan a la justicia como technē, algo que puede lograrse al aprender las normas apropiadas». Sin embargo, Sócrates mostrará que la justicia no puede ser una technē, pues entonces podría ser tanto buena como mala. Ver: Taylor (1937 (rep. 2001), 267); Guthrie (1990, 422).
- 10 Ver Annas (1981, 37); Guthrie (1990, 423); Vallejo (2018, 45). Santas (2010, 26) piensa que esto encaja con el retrato que Polo hace de un tirano en Gorgias.
- 11 Para una mayor profundización sobre cómo la virtud representa la salud del alma y la justicia es su medicina, recomiendo el trabajo de Santas (1982, 286-303). En él, analiza los argumentos dados por Sócrates a Calicles en Gorgias, apoyándose también en pasajes de Critón y República. Como recoge Lledó (2015, 89), ya desde un diálogo temprano como Cármides (162d) aparece la noción de «ocuparse de lo suyo»: *ἐαυτοῦ ποιήματα*, aunque ahí lo hace buscando la esencia de la *σωφροσύνη*.