LA CLASIFICACION DE LOS ESTADOS EN LA TEORIA POLITICA PLATONICA

Francisco Leonardo Lisi
Universidad de Oviedo
Carolo M. Herrán magistro et amico

La influencia que ha ejercido la filosofía platónica en la historia del pensamiento político ha hecho que se considerara con gran interés la aparente contradicción que existe entre las diferentes tomas de posición del pensador ateniense[1]. Los proyectos de Estado que esbozará pertenecen por cierto a una tradición que tiene su punto de partida en la crisis de la polis griega y en las investigaciones sofísticas para determinar la mejor forma de gobierno (cfr. L. Mumford 1961, p. 30 ss.; H. Ryffel 1949, p. 1 ss.; véase también N.D. Fustel de Coulanges 1907, p. 431)[2]. Sin embargo, esta yuxtaposición o incluso contraposición de dos proyectos (el de la *"República"* y el de las *"Leyes"*) muy diferentes en sus instituciones concretas y quizás hasta en su tendencia política es algo nuevo en el pensamiento político de Grecia.

Hasta ahora se han propuesto varias hipótesis para aclarar el hecho, la cuestión ha quedado, no obstante, como uno de los puntos no resueltos de la investigación platónica. Por un lado una corriente investigativa pone en duda que Platón haya considerado el proyecto de la *"República"* como realizable o que incluso viera en él un proyecto político[3]. Esta interpretación, que contradice expresamente las afirmaciones contenidas en el citado diálogo[4], ha encontrado especial favor entre los especialistas, luego de que la obra del fundador de la Academia fuera objeto de los ataques de investigadores principalmente anglosajones que veían en ella el origen del pensamiento totalitario moderno[5].

Otra línea intenta explicar las diferencias a través de una evolución del pensamiento platónico: las *"Leyes"* serían el producto de la desilusión sufrida luego de los reiterados fracasos en Sicilia[6]. Si bien esta interpretación tiene la ventaja de considerar a ambos proyectos como realizables, los coloca en el mismo nivel, cuando de los textos se desprende que Platón tenía en vista una diferenciación valorativa y no se puede hablar con exactitud de una *"resignación"*[7].

Para considerar este problema he de partir de la posición adoptada por Platón en las *"Leyes"* para ver si el último Platón había abandonado realmente los ideales de la *"República"*[8].

A) El libro V de las *"Leyes"* (739 A - E)

En un pasaje central (739 A - E) diferencia Platón la mejor forma de Estado de la segunda y tercera. Según el ateniense —el personaje principal del diálogo— la mejor forma de Estado, las mejores leyes y la mejor polis se encuentran donde el comunismo se realice con mayor radicalidad, allí donde sean comunes las mujeres, los hijos y la propiedad; donde lo privado haya sido erradicado de la vida de tal modo que lo que por naturaleza es privado devenga común y se dé una unidad lo más perfecta posible en el pensamiento, el sentir y la acción. Tal Estado, cuyas leyes han de producir la mayor unidad posible, puede ser habitado sólo por dioses o hijos de dioses; paradigma de toda politeia, sus habitantes han de gozar de la mayor felicidad. El ateniense concluye: la constitución descrita en las *"Leyes"* es en este aspecto sólo de segunda categoría. El tratamiento de una tercera forma en cualidad es postergado para otra oportunidad.

En primer lugar es de notar que aquí como en la *"República"* Platón deja abierto si la mejor constitución existe en algún lugar o ha de existir, mientras la limitación que ese Estado sólo puede ser habitado por dioses o hijos de dioses sólo tiende a excluir su realización entre los hombres de la generación actual, como lo muestra el párrafo siguiente (739 E - 740 A).

El criterio principal para juzgar la arete de un Estado es en este pasaje la realización de la unidad, la que es posible sólo a partir de la preponderancia de lo común sobre lo privado. Unidad y comunidad a su vez surgen sólo de la amistad o solidaridad. Con ello obtenemos tres pares de criterios para la clasificación de los Estados: unidad-multiplicidad[9], común-privado y solidaridad-discordia civil[10]. La propiedad es sin duda un factor importante en esta clasificación; en ella veía Platón el origen del descenso social.

La estructura de la ciudad resulta de la tensión entre unidad y multiplicidad: a la unidad del orden político se opone la multiplicidad de los miembros del Estado. El interés de la comunidad se encuentra en oposición al interés de los ciudadanos particulares. La tarea del político consiste en realizar la unidad de la comunidad a partir de la multiplicidad de los individuos con intereses concretos opuestos[11]. La norma social (nomos) constituye la unidad en la medida en que coloca a la comunidad por sobre los intereses de los individuos y forma a los hombres de tal manera que la conducta de éstos no se basa más en lo individual, sino que se remite más bien a una regla de conducta general.

El presente pasaje estuvo durante mucho tiempo en el centro de la polémica acerca de la naturaleza de las *"Leyes"*. El mejor Estado aquí descrito puede ser identificado con el de la *"República"*, mientras que el segundo mejor Estado corresponde a las *"Leyes"* y muestra el surgimiento de la propiedad privada, aunque ésta se halla limitada precisamente[12]. En el tercer mejor Estado hay que suponer una estructura menos unitaria que en los otros dos y un mayor despliegue de la propiedad privada y de lo privado. Se han de acrecentar las dife-

rencias entre pobre y rico y correspondientemente se ha de acentuar la discordia y debilitar la amistad. Un Estado semejante ha de ser probablemente más fácil de llevar a cabo hoy en día y ha de reconocer una multiplicidad mayor de formas que el segundo mejor Estado porque se encuentra más apartado de la correcta organización social.

B) El orden bajo Cronos

En dos pasajes describe Platón un Estado paradisíaco que se relaciona con la saga de la época de Cronos (Politic. 269 C - 274E y Leg. 4,713 E - 714 A). En el cuarto libro de las *"Leyes"* el orden bajo Cronos es considerado expresamente como modelo de todas las Constituciones humanas. Acerca de la relación del orden bajo Cronos con el orden de la *"República"* existen las siguientes interpretaciones:

- Algunos equiparan el estado bajo Cronos al Estado ideal[13].
- Otros consideran a la organización social bajo Cronos como más imperfecta que el Estado ideal[14].
- Finalmente un tercer grupo diferencia entre la versión del *"Político"* y la versión de las *"Leyes"*[15].

Según esta última interpretación en el primer diálogo se describiría un estado más imperfecto mientras que en el último se debería equipara el orden social con el Estado ideal.

Una dificultad insuperable para la primera corriente consiste en que en el *"Político"* se le niega una politeia al orden social imperante bajo Cronos. La segunda tendencia presupone que Platón consideraba a un producto de la técnica humana como más perfecto que el orden divino, una interpretación que difícilmente puede ser considerada platónica. La tercera posición choca con la misma dificultad en el caso del *"Político"*, mientras que la evita para las *"Leyes"*.

1.El mito de Cronos en el *"Político"*

El relato es introducido por el extranjero de Elea, personaje central del diálogo, para clarificar la falta cometida en el primer intento de definición del político que había conducido no a la figura del verdadero político, sino al ser divino que guiaba los rebaños humanos en la época de Cronos. La diferencia entre hombre y dios permanece siempre en el trasfondo[16]. El diálogo presenta la siguiente estructura:

- La primera clasificación (258 B - 267 C) conduce al modelo de todo conocimiento político, el pastor divino.
- El mito (269 C - 274 E) diferencia entre dios y hombre y localiza en el ámbito humano la búsqueda del verdadero político.
- El excurso sobre el valor de la ley (291 A - 303 B) diferencia al verdadero político de las meras imitaciones[17].

Tres tipos de órdenes pueden ser diferenciados de acuerdo con esta estructura según se consideren los diferentes gobernantes: orden divino, orden conducido por el verdadero político[18] y todas las posibilidades existentes actualmente en las que lo político no descansa sobre el conocimiento directo.

De la estructura general del diálogo se puede afirmar que el mejor orden social pude ser sólo el divino. Hay al mismo tiempo otra diferencia quizá importante aún, la diferencia entre conocimiento e ignorancia, a través de la cual las sociedades organizadas por el conocimiento divino o humano se diferencian de las politeiai que son gobernadas por ignorantes. El conocimiento humano se diferencia del divino sólo en la profundidad y posee una posición intermedia entre éste y la ignorancia de los políticos habituales[19].

En el mito se consideran el orden del cosmos y la estructura de la sociedad de manera paralela[20]. A nivel cósmico se pueden diferenciar tres momentos:

a) El gobierno del dios.
b) Desorden del mundo cuando dios abandona el timón.
c) Desorden relativo del mundo abandonado a sí mismo con un desorden progresivo.

Correspondientemente se pueden reconocer en el nivel social tres situaciones claramente distinguidas:

a) Gobierno del dios que se ocupa de todo.
b) Carencia de medios y abandono de los hombres que llegan casi hasta la destrucción total.
c) Reconstrucción y formación de la sociedad a través de las artes transmitidas por los dioses.

Como en el caso del universo, el último Estado es una imitación del gobierno divino. Al estado de absoluta paz entre todos los seres vivientes descrito por el mito, siguen guerra y destrucción; desaparece la amistad. La política como arte surge también de la necesidad que amenaza a los hombres y como remplazo del cuidado divino. El paralelismo macro-microcosmos se prolonga en el plano político: el orden social surgido es una imitación imperfecta del orden divino. La dirección divina de las manadas humanas se opone al momento inmediatamente posterior y así Como en el universo luego de la conmoción se produce un mejoramiento, entre los hombres la oposición mayor se encuentra entre el orden bajo Cronos y la destrucción y desmembramiento inmediatamente después. El orden social que es producto del arte humano toma, según esta interpretación, una posición intermedia entre el gobierno divino directo y el abandono posterior de los hombres.

De la estructura del mito resulta claro que el orden bajo Cronos es el mejor. Corresponde también en el mayor grado a los criterios mencionados anteriormente: máxima amistad, absoluto comunismo, unidad. Puesto que el arte político actual es sólo una imitación inperfecta de la dirección divina, la mejor constitución no puede realizar un orden equivalente. Algunos rasgos diferencian claramente el orden social bajo Cronos de la mejor Constitución. No es ningún producto de la técnica humana, sino el modelo según el cual se debe orientar el arte humano. No es una politeia (279 E 8). Que la afirmación del *"Político"* corresponde a la posición platónica y no es ninguna expresión casual o irónica lo muestran los pasajes de las *"Leyes"* en donde se definen a las Constituciones a través de sus dos características esenciales, determinación de las instituciones para los diferentes deberes y determinación de aquellos que deben cumplir dichas funciones así como de las leyes que deben regular las mencionadas instituciones (5, 735 A y 6, 751 B).

2. Comparación con las "Leyes"

Si se compara el relato del *"Político"* con la versión del cuarto libro de las *"Leyes"* (4, 713 E - 714 A) se comprueba que el gobierno divino cumplía totalmente los requisitos de un orden social perfecto. Como resultado del gobierno absoluto (cfr. *autarkes* , Politic. 271 D 7), del conocimiento más alto, del divino, producía temor respetuoso, respecto del orden social y justicia (Leg. 4, 713 E; Politc. 271 E) y era por medio de la solidaridad (cfr. Politc. 271 E; Leg. 713 E 2) y del comunismo absoluto (Politc. 271 E - 272 A)[21] la mejor imagen de la unidad a nivel humano, lo que producía la felicidad. Otra determinación es añadida por el pasaje de las *"Leyes"*: el gobierno humano correcto no es según el gobierno de dios, sino de los divino en el hombre, del nus, una imitación del orden divino que consiste en una distribución racional, cuyo nombre es nomos (713 E - 714 A) y le otorga a cada uno lo que le corresponde, lo que constituye la esencia de la justica. El nomos es por lo tanto la imitación de la justicia divina, de la distribución realizada por el dios. Como mímesis es imperfecto. El nomos es la distribución que diferencia al régimen humano del gobierno divino. También en la mejor poloteia debe haber nomoi, puesto que es una mímema del orden divino (713 B).

El uso de la familia *nemein* en los pasajes decisivos del mito del *"Político"* confirma el cuadro esbozado. Los dioses son *nomes* (271 D 6) y el verbo mismo en los significados de llevar a pastar y ser pastor se encuentra a manudo (271 E 1, 272 A 6, 274 B 5; cfr. *nomeuein* , 271 E 7). El gobierno de dios es un *nemein*, donde la idea de una distribución justa siempre permanece en el transfondo (cfr. S. Moser 1952, p. 149 ss.). Dios conduce, como el pastor, a cada individuo personalmanta, no así el político humano que debe confiarse a descripciones generales para toda la comunidad (cfr. S. Moser 1952, p. 149), un medio imperfecto (Politc. 294 A-C)[22].

En resumen: sobre la base de la saga de Cronos en los diálogos platónicos se pueden diferenciar tres órdenes sociales. En primer lugar el gobierno divino sin politeia y sin nomoi[23], luego los gobiernos humanos que se atienden a las leyes y finalmente las formas de gobierno empíricas que apartan de la norma del nomos como distribución racional. El nomos es una imitación del orden divino porque surge del nus y realiza la justicia en la medida de los posible[24]. Es a la vez el medio más importante para la diferenciación de las diversas formas de gobierno.

C) El excurso del *"Político"* (291 A - 303 B)

Este pasaje posee para el tema propuesto especial significación porque ha servido de apoyo a la interpretación tradicional de un régimen de filósofos sin leyes y en él han fracasado los defensores más celosos de la existencia de leyes en el Estado ideal (cfr. S. Moser 1952, p. 149-154, esp. 153). Como se tornara evidente en el análisis de la estructura del diálogo, la finalidad del excurso sobre el nomos es diferenciar al verdadero político de sus falsos competidores (291 A-C, 292 D, 303 B-C; cfr. F. Schleiermacher 1804-1810, II 2, p. 173; H. Zeise 1938, p. 2; A. Capelle 1939, p. 19-26, 53 s). Estos son, como los Estados que gobiernan,

sólo copias del verdadero político que posee la ciencia y por ello tiene derecho a imponer lo correcto por todos los medios (292 C). El único criterio válido para juzgar su acción es si hace de los peores mejores y si salva el objeto de su técnica (293 B-C, D-E). El extranjero de Elea define según este criterio la mejor Constitución: aquella en que los gobernantes son realmente sabios y no sólo en apariencia; no donde dominan las leyes, sino el hombre real con sabiduría (294 A 8). Sin embargo es necesario dictar leyes, aunque el nomos no sea lo mejor (294 C-D)[25]. La naturaleza misma del objeto obliga a ello al legislador: puesto que ordena a todos en general, no está en condiciones de darle a cada uno lo apropiado (295 A). Por ello debe dictar leyes para muchos y en general, porque una conducción personal de cada individuo es imposible para el político verdadero (294 E - 295 B). La rehabilitación del nomos es, como su crítica, no relativa, sino absoluta. El extranjero de Elea parte de la pregunta:

"¿Por qué entonces es necesario dictar leyes, aunque el nomos no es lo más correcto? ¿Debemos ahora descubrir la causa de ello?" (294 C-D).

Por medio del ejemplo del profesor de gimnasia muestra que el político debe dictar leyes para toda la comunidad y que nunca ha de estar en condiciones de ordenarle a cada uno lo conveniente, si no no se colocaría en el camino obstáculos tales como las leyes (295 A-B).

Mientras Dios conduce la comunidad humana con gran facilidad, el hombre debe valerse de medios imperfectos con las leyes. La guía personal que cambia según cada caso es limitada en el *"Político"* claramente al gobierno divino, siendo el surgimiento del nomos en sentido estricto y con ello de un estado de características de la sociedad basada en la acción humana. La relación del excurso sobre el valor del nomos con el mito hace esto manifiesto: el nomos es un producto de la técnica (294 A, 296 E-297 B), y el arte surge en este periodo como reemplazo de la guía divina. No se trata de si el político puede gobernar sin leyes como se interpreta generalmente, sino más bien, de si está por encima de las leyes y las puede cambiar cuando lo considere necesario (cfr. 300 C-D y J. Kaerst 1898, p. 24 s.; E. Burle 1908, p. 322; V. Beonio Brocchieri 1934, p. 174 ss.; R. von Scheliha 1934, p. 76; W. Wieland 1982, p. 27-32).

La diferencia entre el gobierno divino y el humano tiene su correspondencia en la diferenciación entre el conocimiento divino y el humano, no se trata de una diferenciación esencial, sino de grado (cfr. para el conocimiento H. J. Krämer 1966/1967, p. 258 ss.).

La verdadera politeia se diferencia de los otros órdenes políticos en que los nomoi en el caso del gobernante filósofo surgen inmediatamente de su conocimiento y pueden corresponder mejor a las circunstancias cambiantes[26]. En un pasaje del *"Político"* (301 C-D) se define al verdadero político como aquel que quiere y puede distribuir entre todos lo justo de manera correcta, en medida en que gobierna con virtud y ciencia. En el nomos dictado por el político se expresa de la mejor manera posible la distribución característica del nus. Correpondientemente se esboza en el excurso del *"Político"* el deber del verdadero hombre de estado: conservar y mejorar a los habitantes de la polis distribuyendo siempre lo más justo por medio del nus y la técnica (297 B). Los nomoi de los Estados empíricos son sólo imitaciones y mucho más rígidos que los de

la verdadera Constitución; no se basan más en el conocimiento, sino que son el producto de la experiencia, doxai (300 B, E; cfr. H. Zeise 1938, p. 45 ss.). El respeto de este nomos se manifiesta como el segundo mejor camino. Todo cambio que no surja del sabio empeoro el orden político (cfr. 300 D-E; H. J. Krämer 1959,l p. 202 s.). Todas las constituciones que quisieran imitar en lo posible la Constitución del gobierno con ciencia no deberían nunca emprender nada contra los nomoi vigentes (300 E- 301A). Según si el orden político respeta sus nomoi o no, diferencia el extranjero de Elea entre monarquía, aristocracía y democracialegal por un lado y tiranía, oligarquía y democracia ilegal por otro. La aristocracia y la oligarquía reciben una posición intermedia, la primera entre las buenas imitaciones de la Constitución verdadera, la última entre las malas.

D) El Continuo de las Constituciones

Unidad-Común. Amistad-Conocimiento. Virtud.			
Ciencia		Orden divino. Constitución del verdadero Político[27].	*Orden humano*
Doxa verdadera	*Legales*	Monarquía. Aristocracia. Democracia.	
Doxa falsa	*Ilegales*	Democracia. Oligarquía. Tiranía. Anarquía.	
Multiplicidad-Privado. Enemistad-Ignorancia. Vicio.			

El continuo de las Constituciones muestra una escala vertical que va desde la unidad del orden divino hasta la multiplicidad de la disolución social en la

anarquía. También muestra el alto valor del nomos para la diferenciación entre orden divino y humano y las diferentes formas de gobierno humanas entre sí. El esquema coincide además con las teorías epistemológicas de la *"República"* (5, 477 A - 479 D) que distingue entre el ser del conocimiento y el no ser de la ignorancia un ámbito intermedio de la doxa al que pertenecerían las normas habituales.

E) Ubicación de las *"Leyes"* en el continuo de las Constituciones

A primera vista se puede comprobar que en este continuo de las formas del Estado no hay aparentemente ningún lugar para el estado descrito en las *"Leyes"*. Los especialistas han subrayado por otra parte en varias oportunidades que la Constitución de las *"Leyes"* posee una posición intermedia entre el Estado de la *"República"* y las formas de gobierno habituales, incluso se ha afirmado que en las *"Leyes"* Platón no acepta ninguna de las formas de gobierno normales, sino desarrolla una nueva forma de comunidad que se encuentra por sobre ellas (H. J. Krämer 1959, p. 205). En lo que sigue he de tratar de mostrar la posibilidad de una tal Constitución a través de un análisis del excurso sobre el nomos del *"Político"* y de efectuar una caracterización del proyecto de las *"Leyes"*.

Como ya fuera puesto de relieve más arriba (cfr. A), la Constitución de las *"Leyes"* es la segunda mejor en lo que concierne a la unidad y las relaciones de propiedad. En un pasaje del noveno libro de las *"Leyes"* Platón utiliza la relación del político con la ley como el criterio principal para diferenciar entre las *"Leyes"* y una forma de gobierno mejor y más correcta. Según este pasaje, el verdadero político debe regir sobre los nomoi. Puesto que actualmente no existe una tal naturaleza debe elegirse a la ley como la segunda mejor posibilidad (875 C-D). En este pasaje, la Constitución de las *"Leyes"* es ordenada expresamente en el grupo de las formas constitucionales en las que no gobierna el conocimiento del gobernante, sino la ley.

La posibilidad de una Constitución de esa índole parece encontrarse en el "Político" cuando el extranjero de Elea introduce el ejemplo del médico y del rpofesor de gimnasia que a causa de una larga ausencia hace escribir sus órdenes para que los por él guiados puedan recordar y no olviden lo prescrito (294 B-C). Contra estas prescriciones (*grammata*, 295 C 8) podrá actuar posteriormente, si lo considerare conveniente (295 C-296 A).

Según esto el verdadero político tiene la posibilidad de dictar una serie de normas escritas que provienen inmediatamente de su conocimiento y a las que se debe atener los habitantes de la Polis mientras él no forme parte del poder. Luego se postula la relación modelo-copia para la politeia correcta y las formas de estado empíricas. Cuando el joven Sócrates pide una aclaración al respecto, contesta el extranjero de Elea:

> *"Si esa Constitución que hemos mencionado es la única correcta, ¿saber que las otras se deben conservar utilizando sus preceptos (suggrammata) y haciendo lo que recién hemos alabado (respetar las leyes por sobre todo), aunque no sea lo más correcto?"* (294 D 4-7).

Suggrammata designa aquí no los escritos en general, sino más bien las leyes escritas que son explicitas en la aclaración del segundo mejor camino como nomoi; más abajo se utiliza el término en el sentido de *"leyes escritas"* (299 D - 300 C) en un contexto que está en conexión con el pasaje comentado. Los singrámata, que en el pasaje traducido más arriba son alabados como la segunda mejor solución, no puede ser otra cosa que las prescripciones provenientes del político, cuando el mismo no puede ejercer el poder (cfr. H. Zeise 1938, p. 36 ss.). La *"patología de la técnica"* que sigue describe el destino de la humanidad si otras artes fueran sometidas a las miamas reglas que la política y lo que produce la norma del respeto a la ley cuando las leyes provienen sólo de la ignorancia. Pero también en este caso se llega a la conclusión de que el desprecio de las leyes es un error todavía mayor (300 A), tras lo cual se reafirma el respeto de la ley como la segunda mejor posibilidad (300 C).

Luego de esta afirmación de validez general se prosigue conscientemente lo afirmado en el pasaje anterior (297 D-E): de las leyes escritas son aquellas que provienen del sabio imitaciones de la verdad (300 C 5-7). El político no se ha de atar en su praxis a sus prescripciones anteriores, si le parece que otra cosa es mejor (300 C-D). A continuación se define cada cambio de las leyes como una imitación de esta actividad del político verdadero (300 D). El ignorante intenta imitar lo verdadero, pero lo hace mal. Cuando el conocedor hace lo mismo no se trata de una imitación sino de lo verdadero en sí (300 D-E). La verdadera técnica política no puede estar en poder ni de la mayoría de ñlos ricos ni del pueblo. Si éstos quieren imitar en lo posible aquella constitución del gobernante verdadero no deberían emprender nunca nada contra las leyes escritas y las costumbres paternas (300 E - 301 A). Las diferentes formas de gobierno imperantes hoy en día han surgido de la confianza de los hombres que no creen en el verdadero político. Puesto que tales gobernantes no pueden ser encontrados actualmente, los hombres deberían reunirse y dictar leyes escritas siguiendo las huellas de la Constitución más verdadera (301 D-E).

De este texto puede concluirse con alguna seguridad una triple diferenciación:

- Gobierno inmediato del filósofo.
- Gobierno de la ley como segunda solución.
  - Leyes provenientes del filósofo (295 B-296 A, 297 D-E, 300 C-D).
  - Nomoi surgidas de la experiencia y la imitación (298 A-300 B, 301 D-E).
- Gobiernos que no respetan las leyes.

De esta manera reciben las Constituciones provenientes del filósofo una posición más alta que las habituales (297 D, 300 C 5-7, D-E). El marco de las *"Leyes"* estaría esbozado así ya en el *"Político"*. Su forma constitucional si bien coincide con las politeiai que no son gobernadas inmediatamente por el verdadero político, posee sin embargo una posición intermedia frente a las formas de Estado habituales porque es obra inmediata de su sabiduría (300 C)[28].

En las *"Leyes"* hay varios indicios de que Platón las entendía como un esbozo de tal carácter. En el pasaje analizado al comienzo, se menciona expresamente la separación entre la función legislativa y la ejecutiva (739 A-B), es decir que no es el filósofo mismo quien ejerce el poder, sino que se limita a hacer una propuesta que luego ha de ser llevada a cabo por el político mismo. Las *"Leyes"*

mismas son un modelo que debe ser ajustado en la realización (5, 746 B-D). En otro pasaje, finalmente, se marca expresamente la diferencia entre una politeia en la que el filósofo legislador es a la vez gobernante de aquella, como la de las *"Leyes"*, donde ambas funciones están separadas (5, 735 D).

E) Forma constitucional de las *"Leyes"*.

A menudo se ha subrayado que las *"Leyes"* esbozan una constitución mixta[29]. Esta cuestión fundamental no puede ser tratada aquí detalladamente. El rol de la mezcla es de importancia en este texto en la medida que caracteriza a la Constitución de las *"Leyes"* respecto de las otras formas de gobierno y determina la función de la ley.

En la *"República"* la mezcla, sobre todo la de mezcla de caracteres, desempeña un papel importante. H. J. Krämer (1959, p. 215 ss.) vio en la igualdad geométrica de la *"República"* una clase de Constitución mixta. La igualdad geométrica que constituye el fundamento del Estado ideal de la *"República"* privilegia el elemento aristocrático, como se puede concluir de las *"Leyes"* (6, 756 E-758 A). En realidad los criterios habituales juegan un papel secundario en la caracterización de la forma de gobierno del mejor Estado. De esta manera la mejor Constitución puede aparecer como monarquía o aristocracia (Resp. 5, 445 C-D; 8, 544 C-E; 9, 587 C-D). Como se sabe a partir del *"Político"* el número de gobernantes no tiene ninguna significación para la determinación de la mejor forma de gobierno (293 A-C). La democracia es excluida porque la ciencia no puede estar en posesión de muchos (292 E, 297 B-C, 300 E). Aunque la Constitución ideal en el *"Político"* a veces parece estar identificada con la monarquía (294 A, 294 E-295 B, 296 D-297 B, 297 E, 301 A-B), no se excluye a la aristocracia completamente (293 A). No se puede hablar aquí de una Constitución mixta em sentido usual. Más bien se toman en la *"República"* medidas que impidan la mezcla de las diferentes clases entre sí y el gobierno es ejercido tiránicamente por los filósofos. Por ello es posible afirmar en el *"Político"* que la tiranía se asemeja en su forma exterior a la verdadera Constitución puesto que ella también pretende hacer lo mejor contra las leyes escritas, pero de hecho no lo realiza (301 B-C). En efecto, el problema de la distribución de poder no tiene ninguna significación en el caso de la mejor politeia. En este caso ella no es una Constitución mixta en la que se busca más un equilibrio de poder (cfr. K. von Fritz 1954, p. 78-81; G. J. D. Aalders 1968, p. 41). Miestras en el estado mejor posible los gobernantes dirigen la comunidad y se ocupan del bien común, es necesario en esta época, en la que el ejercicio del poder ya unido al peligro de la soberbia, un equilibri de poder. No hay aún hombres que puedan ejercer un poder absoluto sin ser correspondido por él (Leg. 9, 874 E-875 D; Politc. 301 D-E; cfr. M. Isnardi Parente 1969, p. 195). De esta manera, el seguimiento de la Constitución mixta en Esparta es presentado como una solución al problema del exceso; el poder de los reyes es limitado con el tiempo más y más (Leg. 3, 691 D-692B, esp. B 4-7). Aunque la degeneración de la constitución ateniense y persa muestra la destrucción progresiva de los principios constitucionales opuestos, al mismo tiempo describe la forma en que cada parte de la ciudad se

deforma cuando no es limitada por su opuesto. En ambos casos se puede observar la arbitrariedad de la parte gobernante a causa del exceso de poder (cfr. N. Tigerstedt 1965, p. 256-262).

Para Platón la pregunta fundamental de la política permanece inalterable: *¿Quién debe ejercer el poder político?* El Estado de las *"Leyes"* es la segunda posibilidad mejor para el caso en que la ciencia no se encuentra más inmediatamente a disposición, una Constitución fundamental oligárquica que es regulada por las leyes (cfr. G. J. D. Aalders 1968, p. 48)[30]. Se trata sobre todo del principio de la mezcla, pues en ausencia de verdaderos gobernantes el poder (elemento monárquico) debe ser mesurado por diversas instancias de control (elemento democrático). De esta manera surge el imperio de la ley (G. R. Morrow 1940; 1960, p. 544-572; A. Graeser 1971), que ante todo tiende a impedir la arbitrariedad de los gobernantes no existentes en el Estado ideal.

Esta monocracia está en realidad sobre todas las fracciones del Estado y es mejor que cualquiera de las formas habituales de gobierno que sólo tienden al dominio de una parte de la ciudad sobre las otras; permite el cuidado de la unidad que no se logra en las otras politeiai y permanece como la segunda mejor solución entre las Constituciones habituales y la de la *"República"*.

NOTAS

(1) La influencia de los proyectos de Estado platónicos en la antigüedad fue investigada por E. Salin (1921); cfr. también las contribuciones de L. Mumford (1961), B. Kytzler (1973) y H. Flahar (1974).

(2) Ya Hipodamo de Mileto había intentado fundar un Estado ideal con la ayuda de principios matemáticos (Aristóteles, *Política* 2, 8, 1267 b 22- 1268 a 14; cfr. L. Mumford 1961, p. 31 ss.). La relación de los proyectos de Estado platónicos con sus predecesores na ha sido aún suficientemente investigada, aunque sería fundamental para una mejor comprensión de la doctrina platónoca. Un panorama del tratamiento del tema antes de Platón es ofrecido por F. Flückiger (1954, p. 125-130) y B. Kytzler (1973, esp. p. 56); cfr. la literatura citada en el trabajo mencionado en último lugar sobre el pensamiento utópico en los griegos (p. 46 ss.). F. Dümmler (1891) investiga sobre la base de las obras y fragmentos de Eurípides la discusión coetánea sobre los temas que aparecen en la *"República"*.

(3) De la profunda literatura que se coloca en esta posición baste citar como los trabajos más importantes: G. Müller (1951, esp. p. 141-145, 161); E. Voegelin (1957, esp. p. 92 ss.); A. B. Hentschke (1971, esp. p. C27-131, 162 ss.).

(4) Ante todo el final del séptimo libro de la *"República"* (740 D) que afirma expresamente la realidad del Estado proyectado y que el representante de esta corriente quiso eliminar como expúreo (G. Müller 1951, p. 152 ss.). A menudo se a subrayado que el Estado de la *"República"* no fue concebido como ahistórico, sino como una estructura insertada en el devenir histórico (O. Gigon 1962; cfr. E. Zeller 1844-1846, II 1, p. 915; F. M. Cornford 1935, p. 61; A. Lesky 1957, p. 554, pero diferente en p. 574; R. C. Cross A. D. Woozley 1964, p. XIV ss.; O. Gigon, 1976, p.

76). Como se dice expresamente en la *"República"*, Sócrates proyecta una ciudad griega (Resp. 5, 470 E; cfr. E. de Faye 1920, p. 19 ff.; K. J. Vourveris 1939, p. 13; W. Fite 1934, p. 37-40), lo que hace improbable la interpretación de la *"República"* como modelo universal de la vida política o como norma universal válida para toda la humanidad.

(5) La obra clásica de esta polémica secular es la de K. R. Popper (1945). En un proximo trabajo que he de tratar este aspecto de la investigación platónica. La interpretación "nacionalsocialista" del pensamiento platónico tiene raíces anteriores al nazismo y se prolonga fuertemente después de la guerra. Actualmente comienza a rebrotar lentamente en el campo específico de la interpretación de la política platónica, p. ej. K. Gaiser (1984) para nuién lo más rescatable del pensamiento platónico es que los mejores deben gobernar.

(6) Esta corriente interpretativa es la más en boga. Comienza ya en el siglo pasado y encuentra expresión en los trabajos de E. Zeller (1844-1846, II 1, p. 946 ss.). R. von Pöhlmann (1893-1901, I, p. 169-581); E. Barker (1918, esp. p. 112-118); U. von Wilamowitz-Moellendorff (1918, vgl. I, p. 334 f., 457 s., 520 s.); W. Jaeger (1936-1947, cfr. II, p. 312 ss.; III, p. 290, 432 nota 9); J. Luccioni (1958) y J. Romilly (1971) para nombrar sólo unos pocos. Esta interpretación se basa en una supuesta amargura y desesperada en la carta séptima de Platón.

(7) A. B. Hentschke (1971, p. 163 ss.) ha puesto últimamente de relieve las dificultades con que tropieza la interpretación psicológico-biográfica. H. Görgemann (1960, p. 109 ss.) había demostrado ya con anterioridad que en las *"Leyes"* no se puede hablar de resignación (de manera semejante F. Egermann 1959, p. 133 ss.), mientras que H. G. Gadamer (1942, p. 317 ss.) mostró con claridad que precisamente el testimonio de la carta séptima refuta la hipótesis de una desilusión por la experiencia de Sicilia.

(8) S. Moser (1952) y M. Davis (1960) entre otros sostuvieron la hipótesis de la existencia de leyes tanto en el Estado de la *"República"* como en el de las *"Leyes"*, sin entrar a considerar empero la relación entre ambos Estados.

(9) Según R. Maurer (1970) la meta del Estado platónico no es la unidad (Einheit) sino más bien la unanimidad (Einigkeit): *"El Estado no es... construido como un hombre grande, sino que la unidad del "individuo" permanece para el Estado un punto de aproximación solamente, una forma de ideal, del que está totalmente fuera de cuestión de que no se trata de ningún principio (utópicamente) real, sino de uno meramente regulativo"* (p. 150).

(10) En el *"Político"* los mandatarios actuales denominados *estasiastikoi* (facciosos), una característica que los diferencia del verdadero político (303 C 2). El *estasiastikoi* defiende a una parte de la ciudad dañando al todo; fomenta la multiplicidad en el ámbito de la unidad del Estado. Como A. C. Bayonas (1965-1966, p. 111) subraya, la discordia civil (stasis) conduce a la ilegalidad.

(11) J. Nusser (1894, p. 21), O. Apelt (1912, p. 177 f.), E. Salin (1921, p. 11) y W. A. Dunning (1921, p. 27-33) han llamado la atención acerca de la importancia de la unidad en la teoría política platónica. K. Sternberg (1924, p. 22 ss.) ve en la unidad la moralidad (Sittlichkeit) del Estado platónico (cfr. también G. Pollaci 1930, p. 97 ss.; G. H. Sabine 1937, p. 58; H. Cairns 1949, p. 42; F. Flückiger 1956, p. 138, 152, 157-163). K. Marc Wogan (1941, p. 30) subrayó el valor de la amistad y lo común, de manera semejante H. J. Krämer (1959, p. 215). G. C. Field (1930, p. 78 ss., 9 1 ss.) ve en la exigencia platónica una expresión de los ideales de la polis ateniense que la democracia no pudo realizar.

(12) Para una demostración más detallada de este como de los demás puntos contenidos en el presente trabajo cfr. F. L. Lisi (1984). En castellano pueden ser consultados también F. L. Lisi (1980 y 1982).

(13) A este pertenecen los trabajos de E. Burle (1908, p. 315 ss.); L. Robin (1913, p. 186-189); M. Schröder (1935, p. 517 ss.); H. Zeise (1938, p. 71 ss., 84, 104); H. Capelle (1939, p. 26-38); A. Verdross-Drossberg (1946, p. 97); V. Goldschmidt (1953, p. 195) W. Knoch (1960, p. 18); K. Gaiser (1963, p. 220); P. Frieldländer (1964 3- 1975 3, I, p. 219); H. Perls (1966, p. 379); R. Maurer (1970, p. 46, 154, 169 ss.); Y. P. Thomas (1971, p. 97); P. Piérart (1974, p. 123); M. Ostwald (1977, p. 59).

(14) Cfr. H. von Stein (1862-1875, I, p. 232-236); G. Rodier (1911); O. Apelt (1912, p. 174 ss.); E. M. Manasse (1937, p. 194-198); E. Voegelin (1957, p. 154); H. Herter (1958); A. B. Hentschke (1971, p. 30-35, esp. 33); R. Hirzel (1900, p. 89 ss.).

(15) Esta tésis fue sostenida en primer término por J. B. Skemp (1952, p. 52 ss.) y luego por P. Vidal Naquet (1978).

(16) O. Apelt (1912, p. 174 ss.) considera a la oposición *gobierno de la época de Cronos / gobierno del verdadero político* como el aspecto principal del diálogo.

(17) A. Capelle (1939, p. 22 ss.) demostró que esa es la función principal del excurso sobre la ley.

(18) La diferencia entre el gobierno divino y humano ha sido ya subrayada por diferentes intérpretes; cfr. F. Schleiermacher (1804-1810, II 2, p. 173); K. Hildebrand (1860, I, p. 117); H. von Stein (1862-1875, I, p. 235 ss.); Th. Gomperz (1895-1909, p. 450 ss.); U. von Wilamowitz-Moellendorff (1918, I, p. 452 ss.); M. Schröder (1935, p. 22 ss., 33 ss.); B. J. Skemp (1952, p. 52); S. Moser (1952, p. 150, la mejor interpretación); P. Friedländer (1964³-1975³, III, p. 264 ss.); W. K. C. Guthrie (1962-1981, V, p. 182 ss.).

(19) En múltiples pasajes de su obra señala Platón la diferencia entre el conocimiento humano y el divino (así p. ej. en Resp. 517 B-C; Phaedr. 248 A; Tim. 29 C-D; cfr. H. J. Krämer 1964 a, p. 144 nota 16), que para él representa una forma de grado y no de contenido (cfr. Tim. 53 D 4-7, Symp. 204 A, Phaedr. 266 B y H. J. Krämer 1964 b p. 97 ss.).

(20) P. Friedländer (1964³-1975³, I p. 219) caracteriza del siguiente modo el paralelismo cosmo-hombre: *"El mito coloca al Estado en el universo y de esta manera lo hace participar tanto de la perfección como de la imperfección necesaria, de la forma como de la materia, muestra la vinculación necesaria del Estado con el mal, la pertenencia necesaria del político real a este mundo de lo imperfecto, pero así también la relación necesaria del Estado y del político a lo perfecto, a la forma, a Dios"*.

(21) G. Grote (1865, III, p. 207 ss.) llamó la atención sobre el hecho de que la *"Republica"* es sólo una solución de segunda categoría respecto del comunismo.

(22) De una manera similar interpreta M. Schröder (1935, p. 19): *"Llevar a cabo de alguna forma lo bueno y lo correcto, no coincide por caminos determinados que deben ser recorridos con este fin (p. ej. la legislación) es por cierto considerado el ideal del político humano, pero sin embargo al mismo tiempo , dado que es considerado superior a sus posibilidades, es rechazado como inalcanzable para él. Justamente la humanidad del político impide el logro, de manera que el ideal sólo puede ser pensado como encarnado en un ser con cualidades sobrehumanas"*.

(23) L. Robin (1913) había anticipado esta tesis en parte, en la medida en que diferencia entre una situación no política perfecta bajo Cronos y un Estado perfecto político en la *"República"* (p. 188 ss.; cfr. esp. nota).

(24) Como subraya F. Schleiermacher (1804-1810, II 2, p. 175) el gobierno divino y el humano tienen la misma meta.

(25) *"La división habitual de las formas de gobierno menciona monarquía, aristocracia y democracia y sus degeneraciones; con ello empero se dice muy poco sobre contenido, valor y verdadera aplicación de aquella ciencia y arte real. Todo un pueblo no la puede poseer; pero tampoco aquel que la posea ha de fundar correctamente un Estado, conducir de lo malo a lo mejor sin leyes. Estas surgen de la costum-*

bre, determinan lo que es más común, son lo firme en lo cambiante. El hombre de Estado necesita de este contenido, porque no esta en condiciones de solucionar todo permanentemente sin ninguna complicación; Las rígidas leyes carentes de vida (semejantes a un hombre inexperto y pedante), por el contrario, deben ser cambiadas por el político sabio teniendo en cuenta la situación en cada momento". De manera semejante interpretan K. Hildebrand (1860, I, p. 118); C. Nohle (1880, p. 91 ss.); E. M. Manasse (1937, p. 75 ss.) y F. Flückiger (1954, p. 152 ss.); diferente posición presenta H. Herter (1962, p. 182). P. Friedländer (1964³-1975³, I, p. 123 ss.), luego de haber visto correctamente que el político también dicta leyes, pero que no es obligado por ellas, llega a la conclusión de que mientras la *"República"* no tiene leyes, sí las poseen las *"Leyes"*.

(26) La idea de que el verdadero político puede cambiar las leyes es repetida continuamente a lo largo del excurso (292 A-B, 293 C-D, 295 B-296 D, 297 A-B, 300 D-301 E, etc.; H. Zeise 1938, p. 27 ss.).

(27) Ya R. Maurer (1970, p. 177) había caracterizado la relación entre el estado bajo Cronos y el gobierno del verdadero político como de modelo - imagen. También R. Klee (1930-1931, p. 15) diferencia entre el gobierno del verdadero político y el imperio de los dioses bajo Cronos (de manera semejante P. Weber-Schäfer 1976, p. 29).

(28) K. Hildebrand (1860, I, p. 176) había señalado sin fundamentarlo más precisamente que en el *"Político"* se insinúa ya la posición de la Constitución de las *"Leyes"* como intermedio entre los estados arbitrarios y el Estado de la *"República"*. Una interpretación semejante sostiene W. Knoch (1960, p. 18-22).

(29) Cfr. K. Hildebrand (1860, I, p. 185-188); G. H. Sabine (1937, p. 77-80); M. Hammond (1951, p. 16-27); K. von Fritz (1954, p. 80 ss.); H. J. Krämer (1959, p. 201-220); G. R. Morrow (1960, p. 521 ss.); G. J. D. Aalders (1968, p. 38-49); E. Wolf (1952-1970, IV 2, p. 224); P. piérart (1974, S. 468-471). W. Pierson (1858, p. 217 ss.) considera a la forma de gobierno de las *"Leyes"* como una timocratia mejorada. M. Gentile (1940, p. 150 ss.) no las considera una Constitución mixta.

(30) G. R. Morrow (1960) y M. Piérart (1974) intenta subrayar los elementos democráticos de la Constitución, sin negar la tendencia oligárquica. G. Müller (1951, p. 170), por el contrario, ve en las *"Leyes"* una Constitución *"insuperablemente despótica y directamente inquisitorial"*. R. Porcheddu (1980, p. 52), juzgando de manera diversa, afirma *"el estado de las "Leyes" representa el elemento constructivo de la crítica contenida en la "Apología" y en el "Critón": un auxilio leal al orden de la Atenas democrática"*.

BIBLIOGRAFIA

Las obras platónicas son citadas según la edición de J. Burnet in Oxford Classical Text. Las abreviaturas están hechas según el título del diálogo en latín.

AALDERS, G. J. D.: *Die Theorie der gemischten Verfassung im Altertum.* Amsterdam 1968.

APELT, O.: *Die Aufgabe des Staatsmannes.* En : *Platonische Aufsätze.* Lipsia, Berlín 1912. p. 168-188.

BARKER, E.: *Greek Political Theory. Plato and his Predecessors.* Londres 1918 (1964).

BAYONAS, A. C.: *The Idea of Legislation in the Earlier Platonic Dialogues.* Platon, 17 (1965), p. 26-113 y 18 (1966), p. 103-174.

BEONIO-BROCCHERI, V.: *Trattato di storia delle dottrine politiche.* Milán 1934. Tomo 1: *La dottrina dello Stato nella cultura ellenica.*

BURLE, E.: *Eassi historique sur le développement de la notion de Droit Naturel dans l'Antiquité Grecque.* Trévoux 1908.

CAIRNS, H.: *Legal Philosophy from Plato to Hegel.* Baltimore 1949.

CAPELLE, A.: *Platos Dialog "Politikos".* Hamburgo 1939.

CORNFORD, F. M.: *Plato's Commonwealth. Greece and Rome,* 4(1935), p. 92-108. Ahora en: *The unwritten Philosophy and other Essay.* Cambridge 1950, p. 47-67.

CROSS, R. C.-WOOZLEY, A. D.: *Plato's "Republic". A Philosophical Commentary.* Londres 1964.

DAVIS, M.: *The Place of Law in Projected Platonic Cities.* Symbolae Osloenses, 36 (1960), p. 72-85.

DÜMLER, F.: *Prolegomena zu Platons Staat und der platonischen und aristotelichen* Staatslehre. Programm zur Rektoratsfeier der Universität Basel 1891. Ahora en: *Kleine Schriften.* Lipsia 1901. p. 150-228.

DUNNING, W. A.: *A History of Political Theories.* Tomo 1: *Ancient and Medieval.* Nueva york 1921 (1972).

EGERMANN, F.: *Platonische Spätphilosophie und Platonismen bei Aristoteles.* Hermes, 87 (1959), p. 133-142.

DE FAYE, E.: *Idéalisme et réalisme. Una applicatio aux problèmes d'après guerre des idées politiques et sociales de Platon et Aristote.* París 1920.

FIELD, G.: *Plato and his contemporaries. Study in the Fourth-Century Life and Thought. From,* Londres 1930 (3ra edición 1967).

FITE, W.: *The Platonic Legend.* Nueva York 1934.

FLASHAR, H.: *Formen untopischen Denkens bei den Griechen.* Innsbruck 1974. Beiträge zur Kulturwissenschaft 3.

FLÜCKIGER, F.: *Geschichte des Naturrechtes.* Tomo 1: *Altertum und Frühmittelalter.* Zürich 1954.

FRIEDLÄNDER, P.: *Platon.* 3ra. edición. Berlín 1964-1975.

VON FRITZ, K.: *The theory of the mixed constitution in antiquity.* Nueva York 1954.

FUSTEL DE COULANGES, N. D.: *Der Antike Staat. Deutsche Übersetzung von P. Weiß.* Berlín, Lipsia 1907.

GADAMER, H. G.: *Platos Staat der Erziehung.* En: *Das Neue Bild der Antike.* Editado por H. Berve. Tomo 1: Hellas. Lipsia 1942. p. 317-333.

GAISER, K.: *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur Systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule.* Stuttgart 1963 (2da edición 1968).

GAISER, K.: *Platon 1984, zur Kritik an Platons Staatsutopie. Die alten Sprachen im Unterricht. (Mitteilungsblatt der Altphilologischen Fachgruppe im Bayerischen Philologenverband),* 31 (1984), p. 11-17.

GENTILE, M.: *La politica di Platone.* Padua 1940.

GIGON, O.: *Platon und die politische Wirklichkeit.* Gymnasium, 69 (1962), p. 205-219.

GIGON, O.: *Gegenwärtigkeit und Utopie. Eine Interpretation von Platons "Staat".* Tomo 1: Buch 1-4. Zürich, Munich 1976.

GOLDSCHMIDT, V.: *La Théorie platonicienne de la dénonciation. Revue de Metaphysique et de Moral,* 58 (1953), p. 352-375. Ahora en: *Questions platoniciennes.* París 1970, p. 173-201.

GOMPERZ, TH.: *Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie.* Berlín, Lipsia 1895-1909.

GÖRGEMANN, H.: *Beiträge zur Interpretation von Platons "Nomoi"*. Munich 1960. Zetemata 25.

GRAESER, A.: *Bemerkungen zu Platons Versuch über den Rechtsstaat. Antike und Abendland*, 17 (1971), p. 91-95.

GROTE, G.: *Plato and the Other Companions of Socrates*. Londres 1865.

GUTHRIE, W. K. C.: *A History of Greek Philosophy*. Londres, Nueva York, Cambridge 1962-1981.

HAMMOND, M.: *City-State and World-State in Greek Political Theory until Augustus*. Cambriddge Massachussets 1951.

HENTSCHKE, A. B.: *Politik und Philosophie bei Platon und Aristoteles. Die Stellung der "Nomoi" im platonischen Gesamtwerk und die polistische Theorie des Aristoteles*. Frankfurt del Meno 1971. Frankfurter wissenschaftliche Beiträge 13.

HERTER, H.: *Gott und Welt bei Platon. Eine Studie zum Mythos des "Politikos"*. Bonner Jahrbücher, 158 (1958), p. 106-117. Ahora en: *Kleine Schriften*. Munich 1975, p. 316-329. Studia et Testimonia Antiqua 15.

HERTER, H.: *Platons Staatsideal in zweierlei Gestalt. En: Der Mensch und die Künste. Festschrift für H. Lützeler*. Dusseldorf 1962, p. 177-195. Ahora en: *Kleine Schriften*. Munich 1975. p. 159-178. Studia et Testimonia Antiqua 15.

HILDENBRAND, K.: *Geschichte und System der Rechts -und Staatsphilosophie*. Lipsia 1860.

HIRZEL, R.: *"Agrafos nomos"*. Lipsia 1900. *Abhandlungen der Philologischen-Historischen Classe der Königlichen Sachsischen Gesellschaft der Wissenschaften 20.*

ISNARDI PARENTE, M.: *Il Platone politico e la 7 epistola*. Revista storica italiana, 81 (1969). Ahora en: *Filosofia e politica nelle lettere di Platone*. Nápoles 1970. p. 169-204.

JAEGER, W.: *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*. Berlín 1936-1947.

KAERST, J.: *Studien zur Entwicklung und theoretischen Begründung der Monarchie im Altertum*. Munich, Lipsia 1898.

KNOCH, W.: *Die Strafbestimmungen in Platons "Nomoi"*. Wiesbaden 1960. Klassisch-philologische Studien 23.

KRÄMER, H. J.: *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie. Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historiche Klasse.* Jahrgang 1959. Abhandlung 6.

KRÄMER, H. J.: *Retraktationen zum Problem des esoterischen Platons.* Museum Helveticum, 21 (1964), p. 137-164.

KRÄMER, H. J.: *Die platonische Akademie und das Problem einer systematiscen Interpretation der Philosophie Platons.* Kantstudien, 55 (1964), p. 69-101.

KRÄMER, H. J.: *Das Problem der Philosophenherrschaft bei Platon.* Philosophisches Jahrbuch, 74 (1966/1967), p. 254-270.

KYTZLER, B.: *Utopische Denken und Handeln in der klassischen Antike. En: Der utopische Roman.* Editado por R. VILLGRADTER y F. KREY. Darmstadt 1973. p. 46-68.

LESKY, A.: *Geschichte der grechischen Literatur.* Berna, Munich 1957 (2da edición 1963).

LISI, F. L.: *Fundamentación de la ley en el "Político" en las "Leyes" de Platón.* Ethos, 8 (1980), p. 139-154.

LISI, F. L.: *Ley y estado en la doctrina política de Platón.* Boletín mexicano de derecho comparado, 15 (1982), p. 1035-1052.

LISI, F. L.: *Einheit und Vielheit des platonischen Nomosbegriffes. Eine Untersuchung zur Beziehung von Ontologie und Politik bei Platon.* Disertación Tubinga. 1984.

LUCCIONI, J.: *La pensée politique de Platon.* París 1958. Publications de la Faculté des Lettres d'Alger 30.

MANASSE, E. M.: *Platons "Sophistes" und "politikos". Das Problem der Wahrheit.* Berlín 1937.

MARC-WOGAN, K.: *Der Staat und der Begriff des Guten in Platons "Politeia".* Theoria, 7 (1941), p. 20-45.

MAURER, R.: *Platons "Staat" und die Demokratie.* Berlín 1970.

MORROW, G. R.: *Plato and the Rule of Law.* The Presidential Adress to the Western Division of the American Philosophical Association (1940). The Philosophical Review, 5 (1941), p. 105-126. Ahora en: *Plato. A Collection of Critical Essays.* Tomo 2: *Ethics, Politics, and Philosophy of Art and Religion.* Editado por G. VLASTOS. Londres 1971. p. 144-165.

MORROW, G. R.: *Plato's Cretan City. An Historical Interpretation of the "Laws"*. Princeto 1960.

MOSER, S.: *Platons Begriff des Gesetzes*. Österreichische Zeitschrift für öffentliches Recht, nueva serie 5 (1952), p. 135-158.

MÜLLER, G.: *Studien zu den platonischen "Nomoi"*. Munich 1951. Zetemata 3.

MUMFORD, L.: *Rückschritt nach Utopia und die Herausforderung der Dialektik*. De: The city in History 1961 (Traducción alemana: Die Stadt. Geschichte und Ausblick. Colonia, Berlín 1963. p. 202-215). Ahora en: *Der utopische Roman*. Editado por R. Villgradter y F. Krey. Darmstadt 1973. p. 30-44).

NOHLE, C.: *Die Staatslehre Platos in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Jena 1880.

NUSSER, J.: *Ueber das Verhältnis der platonischen "Politeia" zum "Politikos"*. Philologus, 53 (1894), p. 13-37.

OSTAWALD, M.: *Plato on Law and Nature*. En: Interpretations of Plato. Mnemosyne. Supelemento 50 (1977), p. 41-63.

PERLS, H.: *Platon. Seine Auffassung von Kosmos*. Berna, Munich 1966.

PIERART, M.: *Platon et la cité grecque. Théorie et réalité dans la constitution des "Lois"*. Bruselas 1974.

PIERSON, W.: *Vergleichende Charakteristik der platonischen und der aristotelichen Ansicht vom Staate*. Rheinisches Museum, 12 (1858), p. 1-48, 209-247.

VON PÖHLMANN, R.: *Geschichte des antiken Kommunismus und Sozialismus*. Munich 1893-1901.

POLLACI, G.: *La dottrina dello Stato in Platone*. Salerno 1930. Cultura. Collana die Studi critici 12.

POPPER, K. R.: *The Open Society and its Enemies*. Londres 1945. (5ª edición 1966). Tomo 1: The Spell of Plato.

PORCHEDDU, R.: *La concezione platonica della sanzione penale in rapporto alla evoluzione storica della "Polis" e allo stato "giusto"*. Sandalion, 3 (1980), p. 19-52.

ROBIN, L.: *Platon et la science social*. Revue de Métaphysique et de Moral, 20 (1913), p. 211-255. Ahora en: La pensée Hellénique des origines à Epicure. París 1967. p. 177-230.

RODIER, G.: *Note sur la politique d'Antisthène.* L'Année Philosophique, 22 (1911), p. 1-7. Ahora en: *Etudes de Philosophie Grecque.* París 1957. p. 30-36.

DE ROMILLY, J.: *La loi dans la pensée Grecque des origines à Aristote.* París 1971.

RYFFEL, H.: *Metabole politeion. Der Wandel der Staatsverfassungen.* Berna 1949. Noctes Romanae 2.

SABINE, G. H.: *A History of Political Theory.* Nueva York 1937 (3ra edición 1961).

SALIN, E.: *Platon und die griechische Utopie.* Munich, Lipsia 1921.

VON SCHELIHA, R.: *Dion. Die platonische Staatsgründung in Sizilien.* Lipsia 1934. Das Erbe der Alten. Serie 2. Tomo 25.

SCHLEIERMACHER, F.: *Platons Werke von F. SCHLEIERMACHER ins Deutsche übersetzt.* Berlín 1804-1810 (3ra edición 1855-1862).

SCHRÖDER, M.: *Zum Aufbau des platonischen "Politikos".* Dissertation Berlín 1935.

SKEMP, J. B.: *Plato's Stateman. A Translation of the "Politicus" of Plato with Introductory Essays and Footnotes by J. B. SKEMP.* Londres 1952 (1961).

VON STEIN, H.: *Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismu. Untersuchungen über das System und sein Verhältnis zu späteren Theologie und Philosophie.* Gotinga 1862-1875.

STERNBERG, K.: *Moderne Gedanken über Staat und Erziehung bei Platon.* Berlín 1924.

THOMAS, Y. P.: *Politique et droit chez Platon, la nature du juste.* Archives de Philosophie du droit, 16 (1971, p. 87-117.

TIGERSTEDT, E. N.: *The Legend of Sparta in Classical Antiquity.* Lund 1965.

VERDROSS-DROSSBERG, A.: *Grundlinien der antiken Rechts und Staatsphilosophie.* Viena 1946.

VIDAL NAQUET, P.: *Plato's Myth of the Statesman, the Ambiguities of Golden Age and History.* Journal of Hellenic Studies, 98 (1978), p. 132-141.

VOEGELIN, E.: *Order and History.* Tomo 3: *Plato and Aristotle.* Luisiana 1957.

VOURVERIS, K. I.: *Heccnike sineidesis tou Platonos.* Atenas 1939.

WEBER-SCHÄFER, P.: *Einführung in die antike politische Theorie*. Darmstadt 1976.

WIELAND, W.: *Platon und die Formen des Wissens*. Gotinga 1982.

VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U.: *Platon*. Berlín 1918 (2ª edición 1920).

WOLF, E.: *Griechisches Rechtsdenken*. Frankfurt del Meno 1950-1970.

ZEISE, H.: *Der Staatmann. Ein Beitrag zur Interpretation des Platonischen "Politikos"*. Philologus, Suplemento 31, 3 1938.

ZELLER, E.: *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Tubinga, Lipsia 1844-1846 (5ª edición Lipsia 1922).