

Ancianos, nocturnos y anónimos en las Leyes o Canciones de Platón

Elders, nightcrawlers and anonyms in Plato's Laws or Songs

Resumen

Este artículo propone discutir que la segunda mejor ciudad presentada por Platón en las Leyes sea un proyecto segundo por debajo del de la ciudad más bella de la República; se sostiene, por el contrario, que el régimen de las leyes y el régimen de los filósofos-reyes no son ni opuestos, ni alternos, ni consecutivos, sino coincidentes. Esto significa no sólo ir en otra dirección a las lecturas consolidadas entre los trabajos de Zeller en las últimas décadas del siglo XIX y los de Morrow en 1960, que encontraron en el voluminoso y poco leído texto final de Platón un proyecto en declive (repetitivo, menos perfecto, más pragmático y más pesimista) respecto al de su obra más afamada; también implica ir más allá de la valoración con tono sociológico del segundo mejor régimen elaborada desde finales del siglo XX, que no obstante sigue conservando la jerarquía. El argumento se desarrolla sobre tres casos: la ausencia de Sócrates, la institución de la Junta Nocturna y la institución del coro de ancianos. El trabajo concluye con algunas definiciones generales sobre el estatus fundamental de lo anónimo en la filosofía de Platón.

Palabras clave: Anonimato; Mito; Poesía; Canción; Ley; Sociedad.

* CONICET-LICH-EH-UNSAM/UB. rodrigoottonello@hotmail.com

Recebido em: 31/05/2025 Aceito em: 03/09/2025

Abstract

This article challenges the view that the second-best city presented by Plato in the Laws is a secondary project subordinate to the most beautiful city in the Republic. It argues, on the contrary, that the regime of the laws and the regime of the philosopher-kings are neither opposed, nor alternative, nor successive, but coincident. This approach departs from interpretations established between Zeller's late nineteenth-century works and Morrow's 1960 study, which viewed Plato's voluminous and little-read final text as a declining project –more repetitive, less perfect, more pragmatic, and more pessimistic– when compared with his most celebrated work. It also goes beyond sociologically inflected valorizations of the second project developed since the late twentieth century, which nonetheless continue to preserve a hierarchical distinction. The argument unfolds through three cases: the absence of Socrates, the institution of the Nocturnal Council, and the institution of the chorus of elders. The article concludes with several general definitions concerning the fundamental status of anonymity in Plato's philosophy.

Keywords: Anonymity; Myth; Poetry; Song; Law; Society.

Sus agentes, como es natural, son secretos; las órdenes que imparten continuamente (quizás incesantemente) no difieren de las que prodigan los impostores.

Jorge Luis Borges, “La lotería en Babilonia”

1. Las Leyes más allá de la hipótesis de la resignación platónica¹

Platón, en su alta madurez, pensó que los mejores hombres, los de oro, los guardianes de las leyes (*Rep.* 374e), apenas necesitan prescripciones, ya que descubren lo bueno por sí mismos (425d-e); por esa razón los “verdaderos

1 Agradezco a los evaluadores anónimos que ofrecieron atentos, detallados y valiosos comentarios (además de necesarias correcciones), enriqueciendo generosamente este texto con sus voces para las que no tengo rostros.

legisladores”, aquellos que fundan el Estado, no “legislan sobre minucias” (426e). Asumió que los guardianes hacen el bien, porque velan por una felicidad común a todos (420c, 465d y 519e), pero al escribir estas cosas no precisó nada sobre las leyes (sobre minucias) necesarias para la mayoría compuesta por quienes no saben ser filósofos (428e y 494a). Fue más tarde, anciano y hasta su muerte, que se dedicó a un monumental tratado legislativo que no llegó a concluir y que habría sido editado por el académico Filipo de Opunte (Diógenes Laercio, III.37).² Además de complementar a la *República*, las *Leyes* introdujeron cambios respecto a la obra anterior (no era la primera vez³) que diversos y notables investigadores (Zeller, Wilamowitz Moellendorff, Shorey, Jaeger, Colli y Morrow, entre otros) atribuyen a un desengaño de Platón respecto a las elevaciones divinas (sobre todo después de su fallida experiencia con los tiranos de Sicilia) que lo habría llevado a dejar atrás las reformas monumentales para resignarse a la preservación de las instituciones y costumbres griegas —en especial atenienses— amenazadas con desaparecer a medida que se pronunciaba el declive de la autonomía política.⁴ Esa extendida valoración del tratado legislativo como forma decadente es problemática: primero, porque en la *República* ya es clara la necesidad de otras instituciones para la mayoría de no filósofos, sin que sus existencias opaquen a los de oro; segundo, porque la posición severamente conservadora sobre las legislaciones y costumbres no es una novedad de las *Leyes* y ya está en la *República* (424c); tercero, porque las *Leyes* (739c) sostienen que el mejor modelo es el de la ciudad ideal, sin cuestionarla; cuarto, porque por ser más ideal el proyecto de la *República* no es más optimista, sino que lo acompaña un pragmatismo muy sombrío, especialmente en lo que refiere al trato de los filósofos por la multitud (*Rep.* 488a, 500b y 514a); quinto, porque Platón fue

2 Sobre la vida y la cronología de Platón, Guthrie, W.K.C., *Historia de la filosofía griega*, IV. Platón, primera época. Madrid: Gredos, 1990, pp. 19-60. También Robin, L., *Platon*, París, Presses Universitaires de France, 1988.

3 Cf. Cordero, N.L., *Platón contra Platón. La autocrítica del Parménides y la ontología del Sofista*. Buenos Aires, Biblos, 2016.

4 Zeller, *Plato and the older Academy*, Londres, Longmans, Green and Co, 1876; Wilamowitz Moellendorff, *Platon I*, Berlín, Weidmannsche Buchhandlung, 1920, pp. 654-704; Shorey, P., “Plato’s Laws and the unity of Plato’s thought”, *Classical Philology* No. 9, 1914, pp. 345-369; Jaeger, W. *Paideia: los ideales de la cultura griega*, México DF, Fondo de Cultura Económica, 2022, p. 1115-1116; Colli, G. *Platón político*, Madrid, Siruela, 2008, p. 154; Morrow, *Plato’s Cretan City. A Historical Interpretation of the Laws*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1993. Respecto a las relaciones de las *Leyes* con las legislaciones de Atenas, Gernet, L. “Les Lois et le droit positif”, en *Platon. Oeuvres complètes XI.1*. París: Les Belles Lettres, 1951, pp. xciv-xcv.

pesimista desde un primer momento sobre ir a la Sicilia de Dionisio II (*Carta VII* 328b), de modo que los peligrosos percances sufridos no lo tomaron por sorpresa y difícilmente puedan explicar un mayor pesimismo político; sexto, porque Platón no presentó la ciudad de las *Leyes* como una solución pragmática y la consideró, igual que a la *República*, muy difícil de realizar (*Ley*. 710c-d y 711c-d); séptimo, porque si bien en las *Leyes* desaparecen las figuras de los filósofos reyes, reemplazados por legisladores que no ejercen en absoluto el poder (739a), estos no son impotentes y tienen la ciudad en sus manos (969b). Las obras, entonces, se diferencian por sus objetos y tácticas, no por sus diagnósticos o visiones generales de la política. Platón, después de tratar sobre cómo la ciudad puede tener los mejores guardianes, se preguntó qué es lo mejor que ellos pueden dar a la multitud de los ciudadanos.

Las *Leyes* no son un repliegue pragmático de la alta filosofía especulativa de la *República*; son —si es permitida la expresión— su despliegue sociológico. Ante la proyección de una idea sobre una ciudad concreta (en este caso sobre la fundación de Magnesia como colonia cretense), no hay nada, exceptuando prejuicios, que permita asumir que las particularidades locales niegan la realización de una verdad autónoma; por otra parte, el tema de la obra madura de Platón no es (sólo) cómo las particularidades erran de la idea, sino cómo ordenarlas en una vía recta hacia lo mejor, destino posible más allá de su dificultad.

Además de ser discutible, la hipótesis de la resignación platónica minusvalora a las *Leyes*, cuando hay razones para leerlas como la proyección maximalista de la filosofía política platónica a la escala de una civilización. Desde las últimas décadas del siglo XX trabajos como los de Lisi, Cerri y Brisson han contribuido a lecturas más potentes; en lo que sigue, inspirado por sus visiones, avanzaré hacia otra interpretación de la relación entre las dos ciudades proyectadas por Platón.⁵

2. La segunda mejor ciudad

El ateniense sin nombre dijo explícitamente que la ciudad que proyectaban era la segunda en acercarse en parecido a la ciudad inmortal que gobierna Cronos, sólo por detrás de aquella en la que son comunes las mujeres y los hijos (*Ley*. 713a-b, 739a-d y 875c-d; cf. *Rep.* 416d-417b y 457c-d). La cuestión

5 F Lisi “Introducción” en *Diálogos VII. Leyes I-V*, Madrid, Gredos, 2015, pp. 7-182; G. Cerri, *Platone sociologo della comunicazione*, Milán, Mondadori, 1991; L. Brisson, *Platón, las palabras y los mitos*, Madrid, Abada, 2005.

que esto plantea es simple: ¿por qué Platón, después de pensar la mejor ciudad, pensó una segunda mejor?

Habiendo ya discutido la hipótesis de la resignación, no cabe sostener que Platón haya buscado otro régimen más aplicable por ver que el de los filósofos reyes era imposible. La diferencia no es de posibilidad. Ya desde la muerte de Sócrates para Platón fue claro que la multitud, incapaz de diálogo porque ella es ruido de voces sin orden, desprecia y despreciará a los filósofos; eso nunca cambió en la extensión de su obra (*Rep.* 494a). No obstante, en la *República* aceptó que, así como la intervención divina o la fortuna (493a, 497c y 499b) podrían llegar a reunir en el guardián gobernante al legislador y al filósofo, podría darse, además, que los muchos, habiendo sido obligados a seguir a un rey filósofo, le correspondan; en este punto se encuentra la imagen de la multitud yendo a buscar al filósofo renuente a gobernar (489b-c), que tanto agradaba a Platón y que nunca puede entenderse como efecto de la espontaneidad de los muchos, como si de pronto pudieran valorar los saberes más altos y difíciles: lo que Platón pensó que puede clamar la multitud es un gobierno que ella ya conoce, el regreso del que fue tan sabio que dio la autonomía a la ciudad, como el Zeus del *Político* o Licurgo (599d), que gobernaron en un momento crítico, luego dieron autonomía, se alejaron, y, cada vez que asoma la tempestad, vuelven a ser llamados. También podría ocurrir, en vez de un rey filósofo, que un gobernante interesado por la filosofía, al reconocer a un verdadero filósofo, le ceda el timón de la ciudad (499c) (lo que a su vez lo convertiría a él mismo en verdadero filósofo).

Parece increíble pensarlo, pero no es imposible que pase, argumentaba Platón (502b), que dejó claro tanto que no había nada más difícil (473c, 499d y 540d) —lo más bello es lo más difícil (*Hip.M.* 304e)— como que era posible (*Rep.* 499d) —incluso propuso que la Atenas primigenia, vencedora en la guerra con la Atlántida, ya había sido esa ciudad (*Timeo* 26d). A la vez, Platón era incapaz de explicar completamente cómo se haría efectivo el gobierno perfecto hecho con palabras (*Rep.* 4573a, 369a y 501e) y, más aún, lo consideraba el mejor incluso con independencia de su factibilidad (592b): pensarlo es ya verdadero, porque es pensar lo más inmortal, lo más autónomo. En este sentido, Magnesia no es distinta a la ciudad más bella: también está hecha de palabras (*Ley.* 702d), también plantea serias dificultades para su realización (745e) y también es un paradigma que debe adaptarse a situaciones concretas (742d-e, 745e-746c, 770b y 778b). Magnesia no es segunda como las repudiadas imitaciones de imitaciones, porque imita también a la ciudad inmortal de Cronos, y no a la ciudad más bella de la *República*.

La ciudad de la *República*, no obstante, se distingue como la de los mejores para los mejores, como si no importara nada excepto lo más alto, porque concedido este bien se siguen naturalmente los otros. La de las *Leyes* es la ciudad de los mejores para los que no lo son; por atender, además de a los mejores, a quienes no lo son, es necesariamente segunda (esto de ninguna manera la vuelve menos importante, según se verá en lo que sigue). Lo que Platón distingue es que los filósofos son de un modo respecto al Bien más alto y de otro cuando deben considerar a la vez el Bien más alto y a la multitud incapaz de esa altura⁶; el compromiso siempre es doble: los filósofos deben pensar y ser como reyes y no deben ser reyes para la ciudad. Esto no implica que una de las imágenes sea ilusoria, como si renunciaran a ser reyes de verdad pero lo mantuvieran en la imaginación, o como si dominando se pusieran a la sombra de otros poderes por falsa modestia: la legislación ha de ser un mecanismo para, efectivamente, gobernar sin gobernar. La idea no es nueva en la obra de Platón: la sabiduría es inalcanzable excepto para los dioses, pero incluso siendo imposible no hay que dejar de tender a ella, y, precisamente, en ese reconocimiento de que no se tiene sabiduría, en esa búsqueda que nunca termina, se la puede de verdad alcanzar, como nunca se logra, en cambio, cuando se la pretende bajo posesión, como hacen los sofistas.

Lo segundo es la vía para lo primero.⁷ Esto permite explicar que en las *Leyes* no encontremos ni a los filósofos reyes ni al “mejor de todos los hombres” (*Fed.* 118a).

6 Respecto a la inclusión de los no filósofos en la filosofía tardía de Platón, Bobonich (2002).

7 En este punto me alejo tanto de A. Laks como de F. Lisi. Para Laks (*Plato's Second Republic. An Essay on the Laws*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 2022) las visiones políticas de *República* y *Leyes* son consistentes, no obstante lo cual aprecia un repliegue en el segundo texto, asumiendo que la ciudad más bella sólo es realizable por aproximación y no de forma plena. Lisi (“Héros, dieux et philosophes”, *Revue des Études Anciennes*, T. 106, Vol. 1, 2004, pp. 5-22.) discute la lectura de Laks y entiende que la ciudad más bella sí es realizable (en lo que coincido), pero no considera la opción de que la ciudad más bella sea la mejor incluso sin conocerse su realización. Sobre el tema, aunque no ofrece resultados concluyentes, es útil el recorrido que se ofrece en Morris, “On the Imputed Possibilities of Callipolis and Magnesia”, *The American Journal of Philology*, Vol. 85, No. 4, 1964, pp. 394-411.

3. La ausencia de Sócrates en las *Leyes*

El más obvio de los cambios que introdujo las *Leyes* fue, por primera y única vez en toda la obra platónica, la ausencia de Sócrates.⁸ Es cierto que entre los demás diálogos reconocidos posteriores a la *República*, sólo en *Teeteto* y *Filebo* Sócrates mantuvo la voz cantante, cedida a otros en *Parménides*, *Sofista*, *Político*, *Timeo* y *Critias*, de modo que su ausencia en las *Leyes* podría leerse como el hito final de un hablar cada vez más propio; pero esa visión es engañosa. En el grupo de los diálogos que escribió en su madurez (*Gorgias*, *República*, *Banquete*, *Fedón* y *Fedro*), Platón difícilmente se limitó a recomponer argumentos de Sócrates (como puede haber ocurrido en diálogos tempranos como la *Apología* o *Critón*), pero, aunque haya ido mucho más allá de lo que le escuchó, él siguió siendo su inspiración; en ese punto se encuentra el cénit de su homenaje, la elevación de Sócrates como filósofo divino y triunfal con independencia de su destino como condenado. Después, Platón siguió adelante pero ya no aferrado al maestro; no porque no lo tuviera en cuenta (de hecho siguió en escena), tampoco porque abandonó sus ideas o porque el discípulo quiso elevar una voz más propia, sino, pareciera, porque el largo duelo fue satisfactoriamente concluido y ya no todo estaba atado a la pérdida. Es cierto que temas como el Ser Uno (*Parménides*), el ser de lo que no es (*Sofista*), o los relatos casi exclusivamente cosmogónicos (*Timeo*) o míticos (*Critias*), pueden parecer menos cercanos al personaje histórico y literario de Sócrates, pero lo mismo se podría decir de la geometría del *Teeteto* y del sensualismo del *Filebo*, en los que se sostuvo como voz dominante, por lo que las distinciones en ese sentido no llegan a ser precisas. Más nítido, aunque no concluyente, es que donde Sócrates siguió hablando fue en los textos que pueden llamarse “filosóficos”, mientras que en los textos más “políticos” posteriores a la *República*, como en el *Político*, *Timeo* y *Critias*, quedó en segundo plano; aunque una distinción de este tipo entre los diálogos es muy endeble, de todos modos puede percibirse un movimiento.

8 L. Strauss ha propuesto que el ateniense sin nombre es Sócrates, sólo que en este caso, así como en otra ocasión Platón permitió que su maestro refiriera a cosas que sólo ocurrieron tras su muerte (como en el discurso del *Menexeno* a los caídos en la Guerra de Corintio), la libertad literaria habría consistido en mostrarlo vivo como si hubiera aceptado irse de Atenas para no morir, dejando atrás, con el paso a otra ciudad, su nombre y fama (*The argument and the action of Plato's Laws*. Chicago, The University of Chicago Press, 1975, p. 2). Esta posibilidad me parece muy remota, porque significaría privar a Sócrates de su máxima dignidad, a la vez que no explica por qué el espartano Megilo, que también está fuera de su ciudad, sí tiene nombre. Esto no quita que Platón, afecto a las ambigüedades, muy probablemente haya jugado con la posibilidad de que en el ateniense sin nombre se mezclen, para el lector y hasta cierto punto, su persona y la de Sócrates.

Lo cierto, cualquiera haya sido la transformación en la obra y el pensamiento de Platón, es que sólo al final necesitó librarse de la presencia de su maestro, lo que pone a los lectores de las *Leyes* frente a un problema singular: ¿hay algo en ellas contrario a Sócrates? Y si ese fuese el caso, ¿se podría asumir por ello una contradicción respecto a la *República*?

La pista que he elegido es considerar si Magnesia juzgaría a Sócrates por impiedad.

4. Sócrates frente a los castigos de las *Leyes*

Los tres peregrinos ancianos en Cnosos acordaron que los crímenes que merecen pena de muerte son: la guerra sediciosa (856b-e); el servicio a la ciudad que no responde al bien sino a regalos y recompensas (856e); y la rapiña y destrucción de objetos sagrados en los templos (*Ley*. 853d). Ante los casos de guerra y corrupción, la pena de muerte es la fuerza necesaria para detener acciones que serían letales para la ciudad. Al que profana templos, en cambio, se lo mata por piedad (854e), porque este destructor no llega a ser un verdadero peligro, porque el ataque al templo no daña a los dioses —que son inmortales— y porque de la rapiña a los templos no se obtiene ningún tesoro, ya que las cosas consagradas no tienen el valor del oro o la plata (955e-956a); quien cree que su acción contra el templo tiene algún poder es simplemente víctima de una enfermedad incurable (853d).

Si el profanador es un criado, un extranjero o un esclavo, su castigo consistirá en que se le marcarán las manos y el rostro, se lo azotará y será arrojado desnudo fuera de los límites de la ciudad (854d). Y si es un ciudadano, es decir uno que enferma a pesar de haber recibido la mejor educación (que es igual a la mejor salud, así como a todo lo mejor), se le dirá: “mira la muerte como la más bella, y deja esta vida”, y su castigo será “hacerlo desaparecer sin fama” (854c-e).

El crimen impronunciable del ciudadano que ataca el templo no ocasiona mal divino ni humano, pero revela una condición insana que aqueja al que recibe todo de la ciudad pero no es capaz de responder bien a sus leyes elementales; ese paria es también el límite total en que la ciudad, aunque por completo presente y dedicada, no puede hacer absolutamente nada. El crimen del profanador desgraciado es recordarle a la ciudad que si no cae por las guerras de los sedientos de honores o las corrupciones de los hambrientos de riquezas, sus templos igual caerán, quebrados por inundaciones, terremotos

o fuegos (676b-677a); matarlo es conjurar la gran destrucción para más tarde, postergar su presencia, o al menos permite que lo que queda brille —aunque sea un instante— por fuera de la sombra de su destino ruinoso.

Ahora bien, los crímenes contra los dioses que sí dañan efectivamente y ahora a la ciudad —y no que es mero presagio de un daño ingobernable— son los de quienes dicen que los dioses no existen, o los de quienes dicen que existen pero no se interesan por los hombres, o los de quienes aceptan que existen pero buscan seducirlos con regalos (885b). Cualquiera sea su ofensa, los criminales siempre son impiadosos (*Carta VII*, 335b), aunque esto no significa que todos los impiadosos sean depravados, porque hay también quienes por necedad dicen que las divinidades no existen o no hacen y, a pesar de ese juicio errado, son hombres justos con sus iguales y respetuosos de las leyes. Aunque son menos terribles, estos justos pero necios también merecen castigo: se los encerrará en prisiones correccionales por no menos de cinco años y los únicos ciudadanos que verán serán los de la Junta Nocturna; luego podrán regresar a la vida común con los prudentes; y si a pesar de todo esto vuelven a ser impíos, se los condenará a muerte igual que a los incurables (*Ley*. 908e-909a). En lo que respecta a aquellos que además de ser impíos cometen otros crímenes depravados, en lugar de ir a prisiones correccionales por tiempo limitado, irán de por vida a otras dedicadas al castigo y la venganza, jamás tendrán contacto con hombres libres, serán alimentados por esclavos y al morir se los arrojará insepultos más allá de la frontera de la ciudad (909b-c).

Si situamos a Sócrates bajo estas disposiciones, las figuras del sedicioso, el corrupto y el destructor de templos no le corresponden, de modo que una condena a muerte como la que recibió en Atenas es, según las leyes de Magnesia, desproporcionada y terrible.

Sócrates tampoco es un criminal violento como los que deben ser enviados a las prisiones para el castigo.

Sócrates no es de quienes niegan la existencia de los dioses; mucho menos de quienes los quieren sobornar.

Pero sus dioses no tienen responsabilidad por lo que hacen los hombres. Y esto, a pesar de todos los reparos ofrecidos por él mismo en la *Apología*, lo expone a la impiedad.

5. La falta de Sócrates (y de Platón)

Sócrates, en la *Apología*, dio fe de la existencia de los dioses: no creer en ellos significaría despreciar todo el pasado, todas las tradiciones, a los padres, a los muertos y a la ciudad que les dedicó himnos y templos. Fue también implacable, en la *República*, contra los que confunden las súplicas con un comercio con las divinidades. Platón, en cambio, nunca puso en boca de Sócrates la crítica a la noción de unos dioses impertérritos; más bien hizo lo contrario.

Son los interlocutores de Sócrates quienes hablaron de dioses que intervienen activamente en las vidas humanas (como Protágoras contó sobre Prometeo), pero cuando el propio filósofo desarrolló mitos ejemplares, los dioses o bien no hicieron acto de presencia (*Fedón*), o bien aparecieron como una procesión monumental que no detenía su vista en los mortales (*Fedro*), o bien en sus tronos, como Láquesis, Cloto y Átropo, eran estatuas de luz y necesidad imponentes y lejanas, a cuyos pies un profeta instruía a las almas:

No los elegirá un daimon, sino que ustedes elegirán un daimon [...] En cuanto a la excelencia, no tiene dueño, sino que cada uno tendrá mayor o menor parte de ella según la honre o la desprecie: la responsabilidad es del que elije, Dios está exento de culpa. (Rep. 617e)

Aunque Sócrates fue fiel seguidor de las costumbres religiosas, siempre añadió un “pero” destinado a evadir la agencia directa de los dioses. Aceptó la existencia de demonios (392a), pero no la posesión o el raptó, porque consideraba que el poseído, más que alguien tomado por los dioses, es quien se deja poseer y cede su voz y responsabilidad a otro que no es él (*Ion* 533d-534d). Se entregaba a las Musas, pero con el rostro cubierto y dándose de inmediato un baño purificador (*Fedr.* 237a-b, 241e y 243b); la necesidad de a veces hablar como las Musas —que dicen las cosas más serias como jugando con niños (*Rep.* 545d-e)— no es igual a dejarse tomar por ellas. Sócrates aceptó que a él mismo lo acompañaba lo divino, pero consideraba que en su caso la manifestación era singular, casi única en su tipo (*Rep.* 496c): era como una voz o una especie de voz (*Apología* 31d y *Fedro* 242b), como un signo o una señal (*Apología* 40a-b, *Eutidemo* 272e, *Fedro* 242b, *República* VI, 496c, *Teeteto* 151a), pero no le decía nada ni le tomaba la voz propia (*Apología* 31d); le hacía una advertencia que no llegaba a expresarse en palabra y abría al logos que lleva a la palabra propia y verdadera del pensamiento discursivo. Sócrates aceptó también que Zeus se ocupa de los hombres, pero no porque les de o quite algo durante sus vidas, sino porque asegura que cada uno, una vez

muerto y sin atributos corporales de ningún tipo, es juzgado exclusivamente en relación a si vivió con justicia (*Gorgias* 523a-524b). Los dioses de Sócrates son autónomos (jamás chocan contra la necesidad), son modelos de toda autonomía y son donantes de la autonomía humana: jamás padecen, nada jamás los altera ni cambia. Para Platón eso era precisamente lo divino, a lo que sólo se accede cuando los dioses, soltando el mando, dejan espacio para el conocimiento sin contacto de la revelación.

Pareció comprender, sin embargo y hacia el final, que esto significaba introducir una noción de los dioses extraña a las costumbres, porque hacía que las canciones mediante las que se los conocía se convirtieran en ficciones, mentiras, instructivas en ciertos usos, pero lejanas a la verdad. La idea traía reminiscencias del tipo de peligrosos cambios en la música que pueden inquietar a las leyes de una ciudad, contra los que él mismo había advertido (*República* 424c).

6. El abandono de los dioses y el don de la autonomía

En el *Político*, escrito entre *República* y las *Leyes*, el extranjero de Elea llevó adelante una tentativa por inscribir la inmovilidad de los dioses en la teogonía tradicional: en la edad de Cronos el propio dios criaba a todos los seres, hasta que, al fin del ciclo —porque al mundo, a pesar de la guía divina, le termina pesando el elemento corpóreo de su constitución y nunca es del todo libre del caos con el que fue amasado—, los dioses abandonaron la conducción y dejaron que todas las cosas roten hacia atrás, para entonces, después del choque, retomar el timón y volver a comenzar; en la edad siguiente, la de Zeus, el dios, si bien toma el mando en los momentos críticos, ya no cría a hombres que nacen perfectos de la tierra, sino que hace que bajo su cuidado estos se engendren y gobiernen a sí mismos para que, a pesar de ser más frágiles que los anteriores, conozcan —como aquellos no— la experiencia divina de la autonomía (*Pol.* 268e-274e). El eleata se apoyaba en bien conocidas historias sobre el reinado de Cronos, pero era consciente de añadir algo de lo que, hasta ese punto, “nadie ha hablado” (269b-c). Sus dioses son reyes aunque no ejerzan el gobierno, porque la realeza la concede el dominio de la ciencia de la autodirección (293a). Cronos, por ejercer el gobierno permanente de

todo no era capaz de conceder autonomía⁹; en cambio Zeus, aunque no esté tirando de la cuerda áurea, reina como condición de todo hacer y custodio de todo lo autónomo, a lo que no le teme ni devora.

Además de explicar por qué los dioses no se manifiestan en las ciudades y por qué esa ausencia no es displicente, esto justifica que el filósofo, es decir, el que se dedica a ser autónomo, es apto para tomar el gobierno de la ciudad aunque no lo haya hecho nunca; la experiencia teórica puede convertirse inmediatamente en experiencia práctica (por eso el filósofo rey, si tuviera la ocasión, podría realmente fundar la ciudad más bella). Frente a lo que no es contemplado ni por las costumbres ni por las leyes, sólo el sabio sabe ponerse al mando, porque no depende de la imitación de otra cosa (a menos que se considera que no imita porque imita a lo divino, que siendo perfecto no imita nada). Las leyes no pueden contemplarlo todo y el sabio, cuando las encuentra desbordadas, se atiene a su espíritu más que a su letra. Los mejores se conducen bien no sólo con pocas leyes, sino incluso más allá de las leyes (294a). La llave del estado de excepción es la teoría, y no, como en opciones menos cuidadosas, una violencia legítima contra los contenidos legales.

A pesar de la inscripción de los dioses impasibles en la teogonía tradicional, el objetivo del *Político* no parece ser una exposición más piadosa que las de Sócrates, sino justificar la realeza de quienes tienen ciencia pero no poder. Más aún: el régimen político de los mejores, en comparación a los otros (monarquía/tiranía, aristocracia/oligarquía y democracia/democracia), es como un dios frente a hombres (303b). El *Político* ratifica y precisa a la *República*.¹⁰ Cuando el eleata explica que, exceptuado el régimen de los filósofos, el segundo más recto y bello es el gobierno de las leyes (297e), no trae este otro a cuenta porque el primero es imposible, sino porque no todos en la ciudad pueden conducirse como filósofos (300e-301a). Igual que en la *República*, conviven dos regímenes: el de quienes no necesitan las leyes y el de quienes sí.

Platón, señalando la sorpresa del joven Sócrates (un homónimo del filósofo), dejó claro que la idea de alguien gobernando por encima de las leyes era chocante (293e). La solución que da el *Político* es que los filósofos, lo mismo que los dioses en la edad de Zeus, sólo se ponen al timón de las ciudades en

9 Sobre la ambivalencia de Cronos en la obra de Platón remito a P. Vidal-Naquet, “Le mythe platonicien du *Politique*”, en *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, París, La Découverte, 1991, pp. 361-380.

10 Esto no quita que a su vez el *Político* se mueve en dirección a las *Leyes*, como se aprecia con claridad en la repetición del mito de Cronos.

las tempestades, cuando las leyes tiemblan. De este modo el mejor régimen, aunque ejerce una vigilancia continua, interviene de manera intermitente.

Esa intermitencia de la acción de los máximos gobernantes es extraña tanto para el dominio muy amplio al que se llama religión griega como para la *República*. Platón estaba frente a un problema a la vez religioso y político. ¿Es posible un gobierno que sea a la vez permanente y perfecto, como el de Cronos, y conceda autonomía, como el de Zeus?

La vía alternativa que se abrirá después, en las *Leyes*, es la de unos filósofos que, en vez de tener a veces sólo la ciencia real sin el gobierno y otras veces el gobierno efectivo, son todo el tiempo, a la vez, reyes y no reyes.¹¹

7. Canciones y leyes para los más pequeños detalles

En su obra de madurez Platón anticipó que los hombres, al envejecer y al filo de la muerte, se entregan a los mitos (*Rep.* 330d y *Fedón* 61e); las *Leyes* lo cumplen. Los mitos sobre dioses activos que otros contaban a Sócrates y que este trataba con cierta ironía (*Fedro* 229c-230a), ahora son fluidamente usados por el ateniense anónimo, que para saber si puede conversar con sus compañeros de camino interroga si para ellos también las leyes de sus ciudades fueron dadas por dioses y no por hombres (*Ley.* 624a-625b). *Timeo*, al desplegar una muy elaborada cosmogonía, se disculpó por no estar completamente seguro de su relato y limitarse a aceptar el mito verosímil (*Tim.* 29c-d), mientras, en cambio, el ateniense abraza su autoridad sin problemas. El ateniense se pregunta: “¿habrá quienes soporten negar que de dioses está lleno todo?” (*Ley.* 899b; cf. Aristóteles, *Sobre el alma* I.411a). En el diálogo entre los peregrinos todo el tiempo se remarca una devoción extrema.

Si bien hay razones para suponer que la fe de Platón siempre estuvo con los dioses impertérritos, nada conduce a estimar que esta postura final más amplia haya sido un mero subterfugio pragmático para escapar de acusaciones como las que cayeron sobre Sócrates. Más peso aportan los motivos estratégicos, entendiendo que Platón estaba pensando en el modo en que los filósofos pueden hacer efectiva su acción sobre toda la ciudad. Como ya fue señalado, la mejor opción, siempre, sería que la multitud, como un buen paciente, se dejara conducir por los filósofos, confiada en su sabiduría; pero

11 Esta senda abre nuevas cuestiones sobre el lugar y el impacto del *Sofista* —dedicado al ser de lo que no es— en la obra de Platón, pero el asunto desborda el alcance del presente estudio.

si no es así y la multitud, por los límites de su constitución, es incapaz de apreciar una guía filosófica, esto no es un impedimento, sino algo que debe superarse: el acceso por sobre ese límite lo dan, junto al *logos*, pero más allá de su alcance, las canciones y los mitos (664a).

Esto significa una concesión mayor a los poetas y a los sofistas, largamente estimados como rivales de Platón.

Ya en la *República* (377a) los poetas, a pesar de la durísima censura que se les impone, son reconocidos como piezas fundamentales del Estado en su rol de primeros educadores (de ahí la necesidad de la censura); sin embargo, el peso inédito de las acusaciones a los poetas homéricos ha conducido a que se las interprete, de forma equivocada, como un juicio negativo para todo Homero y toda la poesía. Las *Leyes* cambian esa impresión y hacen que la participación en los coros sea, en vez de un mal menor pero necesario en la educación de niños y jóvenes, un aspecto central en la vida de todos los ciudadanos (*Leyes* 672e).¹²

Los sofistas, por su parte, fueron transmisores esenciales de la distinción entre mito y *logos* luego referida y complejizada por Platón, siendo míticos los discursos que llegan desde afuera, como algo dado, frecuentemente desde la voz de los mayores a los oídos de los jóvenes y dicho con gracia para capturar su atención, mientras los discursos racionales son elaboraciones propias hechas entre iguales que llegan a las conclusiones por sí mismos y con dificultad¹³; el mito, así entendido, predispone a la escucha y la persuasión, a modo de algo reconocible y valorado que se daba para cumplir con las expectativas del público: así Hipias, por ejemplo, que no lograba la atención de los lacedemonios cuando hablaba de geometría, cálculo, letras, ritmos o armonías, sí era escuchado con interés cuando el tema eran las genealogías de héroes, hombres,

12 Entre los estudios que han contribuido notablemente a esta visión que enfatiza la importancia de la poesía para Platón, vuelvo a destacar los ya citados de Cerri y Brisson. Al respecto también A. Malta, "Distopia e o afeto por Homero na *República*", *O que nos faz pensar*, v.27, n.42, 2008, pp. 7-22.

13 El afamado Protágoras preguntó a su público: "¿Qué prefieren que haga, siendo yo un mayor entre jóvenes, que demuestre contando un mito (*mython légon*) o avanzando mediante un razonamiento (*lógo*)?" (*Prot.* 320c) Cuando muchos dijeron que hiciera a su gusto, el maestro sofista dijo: "es más agradable contarles un mito." Sin embargo las opciones no eran excluyentes y enseguida, como continuación de su relato, avisó (324d): "ya no diré un mito, sino un razonamiento." Finalmente, recapituló (328c): "ya dije un mito y un razonamiento"; eran discursos complementarios que llegaban a lo mismo por caminos diversos. En Platón la distinción no es rigurosa (igual que casi nada tiene un solo sentido en sus textos) y el filósofo pudo escribir: "el mito o el *logos* o como haya que llamarlo" (*Ley.* 872e). Aunque no comparto el modo en que allí es caracterizado el mito según Platón (desarrollarlo sería demasiado extenso para este artículo), es muy valioso y claro el recorrido que se ofrece en F. Lisi, "El mito en Platón. Algunas reflexiones sobre un tema recurrente", *Areté. Revista de filosofía*, Vol. XXI, No. 1, 2009, pp. 35-49.

ciudades y cosas antiguas, por lo que Sócrates le dijo (*Hippias mayor* 286a) “te tienen, como los niños a las viejas, para que les cuentes mitos placenteros.” Según las críticas platónicas, los sofistas apelaban a mitos para así, en lugar de comportarse como autoridades frente a la multitud, reconocerle autoridad a ella —“criatura inmensa y fuerte” (*Rep.* 493a) compuesta por quienes tomaban sus propias opiniones por sabiduría— y amansarla con cumplidos; así se establece como mejor discurso el que es convincente para la multitud al punto de hacerla tan dócil como un esclavo (*Gorgias* 452d-e y 501e-502e); Sócrates, en vez de esas seducciones, prefería un discurso que ponía al que hablaba en peligro respecto a un interlocutor más poderoso. Platón, si bien no fue ajeno a la parresía (al respecto sus tratos con los dos Dionisio en la *Carta VII*), y si bien permitió algunos atrevimientos al ateniense sin nombre, en las *Leyes* eclipsó esa práctica a favor de la persuasión; no era, como la de los sofistas una persuasión a cualquier costo, sino que debía estar entretrejida con el pensamiento dialéctico; además, no estaba dirigida, como la otra, a la corrupción de jóvenes privilegiados que podrían ser capaces de pensar por sí mismos, sino, especialmente (aunque no sólo), a quienes no podían ser filósofos.

Casi al mediodía, después de haber hablado durante toda la mañana, el ateniense, oponiéndose a quienes pretenden legislar sólo mediante la persuasión o sólo mediante la coacción, anuncia que por la voluntad del dios ha nacido una tercera clase de leyes, que incluyen también preámbulos o proemios de leyes (*prooímia nómon*) (722d).¹⁴ Estos proemios, sin embargo, son nítidamente distinguidos del discurso de la ley (723b), a la que no dictan, sino a la que preparan su recepción, como canciones anteriores a las leyes. Llegados a este punto, y a pesar de que es bien sabido que *nómos*, además de “ley”, “costumbre” y “reparto”, significa “canción” (en sentido estricto, palabras dichas con arreglo a una música)¹⁵, así como a pesar del uso extensivo que hizo Platón de esa ambigüedad (644d, 713e y 799e, entre otros), no podemos dejar de llamar la atención a que las traducciones siempre hablan de las *Leyes* y nunca de las *Canciones*. Aunque no debe confundirse el proemio de las leyes con el discurso de las leyes, *ambos* son *nómoi*; esto deja ver que los coros con los que comienza el diálogo no sólo son una anécdota un poco trivial o un tema menor, así como no sólo importan como manifestación de la rica e

14 Sobre la singularidad de los proemios, Brisson, “Les préambules de les Lois”, en *Lectures de Platon*. París, Vrin, 2000, pp. 235-262 y Lisi, “Les fondements philosophiques du *nomos* dans les Lois”, *Revue Philosophique de la France et de l’Étranger*, T. 190, No. 1, 2000, pp. 57-82.

15 Al respecto, Lidell y Scott, 1883, p. 1009 y Gentili (1996), pp. 62-63.

importante vida cultural y social de los pueblos griegos¹⁶: son, por fuera del orden jurídico pero a mismo título, ley positiva. Si las canciones preceden a las leyes es porque llegan a donde éstas no, como se ve en que pueden gobernar a los niños todavía incapaces de comprender discursos, así como a los ebrios y a todos quienes no saben estar quietos (653d-e). Precisamente, lo que distingue a las canciones es ser percibidas como invitaciones y no como órdenes. Las canciones no pesan. Son, junto a las fiestas, un don de los dioses —de Apolo, de las Musas y de Dioniso— para aliviar las fatigas de los hombres, que no reciben casi nada y deben darse todo (653c-d). Los dioses, que son la sabiduría pero no la dan (porque no puede darse lo autónomo), dan las leyes, que ordenan lo que pesa (por eso a su vez pesan, aunque hagan pesar menos), y dan también las canciones, que son alivio, pero no alas como las que sí se ganan en el pensamiento inmortal. De esta forma las divinidades están permanentemente activas en relación con los humanos, pero no les dicen lo que hacer ni hacen por ellos: les dan los recursos para que se auto-direccionen (las leyes) y los hamacan con canciones para guiarlos apenas, no llevándolos pero sí dándoles una calma que apunta al destino. En vez de los dioses glaciales de Sócrates, en las *Leyes* encontramos unos dioses nodrizas que se dedican a educar con juegos. A pesar de esta actividad constante, los dioses de la edad de Zeus no impiden la autonomía, como pasaba en la edad de Cronos, porque en lugar de intervenir sobre lo más importante, su campo es el de los más pequeños detalles (900d, 902e, 903b y 905d).

La vía divina, como es costumbre en Platón, es el modelo a imitar por los filósofos, lo que conlleva verlos, en las *Leyes*, en una situación inédita en la obra platónica anterior. En vez de gobernar como reyes o legisladores, los filósofos con dominio de la ciencia real gobiernan mediante canciones.

8. Legisladores poetas y coros de ancianos

En la *República* (600c) Sócrates dice que Homero, de haber tenido verdadera sabiduría, habría sido hecho gobernante y modelo de vida, como otros hicieron con Pitágoras. En realidad, podemos decir a la luz de las *Leyes*, Homero gobernó, sólo que con canciones. Esto podría parecer estar de la mano con el

16 Algunas apreciaciones en ese sentido: Peponi (ed.), *Performance and culture in Plato's Laws*. Nueva York: Cambridge University Press, 2013; Prauscello, *Performing Citizenship in Plato's Laws*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014; Folch, *The City and the Stage. Performance, Genre and Gender in Plato's*. Nueva York: Oxford University Press, Laws. 2015.

riesgo de llamar gobierno a cualquier cosa, pero lo que en realidad debe precisarse es una diferencia entre un gobierno político y un gobierno al que llamaré social. Esto significa avanzar en terrenos difíciles, porque la noción de lo social no existe ni en griego ni en el vocabulario indoeuropeo (sólo comenzará a tomar su sentido actual hacia el final de la Roma republicana), pero el nombre es conveniente en la medida en que Platón definió un ámbito de intervención nítidamente diferenciado del de la política en sentido clásico.¹⁷

En la *República* el filósofo, que no se parece en nada a los políticos, es el verdadero político, quien por autogobernarse se aleja de las imitaciones de los poetas y sofistas; en esa escena los filósofos reyes gobiernan la poesía como desde afuera, poniéndole límites (379a). La distinción entre filosofía y poesía también se encuentra en el *Banquete* (198b-199b), donde Sócrates diferencia los bellos discursos de sus amigos —de los que él es incapaz— de su discurso verdadero pero menos cuidado; por supuesto, todo llevará a que en realidad su discurso filosófico es más bello que la poesía, del mismo modo en que Sócrates, que no es hermoso pero sí es bueno, es más bello que Alcibíades, el más hermoso de todos (y peligrosísimo), pero, aún así, se trata de una belleza nueva que se desmarca de los recursos de la poesía imitativa (aunque esto ya es relativo, porque el discurso de Sócrates imita el de Diotima y el del filósofo a su vez es imitado por Apolodoro, basado, por otra parte, en su imitación de lo que le escuchó a Aristodemo, serie de cajas chinas en la que hay agregar al propio Platón¹⁸). En el *Timeo* (21d), en cambio, el legislador Solón es estimado, además, como poeta superior, y, en las *Leyes* (817b), los legisladores se asumen poetas que imitan lo mejor, autores de la tragedia más bella, que es la vida de la ciudad.¹⁹ El ateniense lo repite con insistencia: pensando las mejores leyes llevan adelante un juego de viejos (685b, 712b), juego serio (643b), pero juego al fin (673e). Esta es una de las reglas de oro de Magnesia: mientras niños y jóvenes no pueden evitar jugar, los ancianos son obligados al juego; se los animará con vino y formarán un coro que complementará a los otros dos, los de jóvenes y los de adultos (666a-d).

He aquí lo incompatible de Sócrates con las *Leyes*: el mejor de todos se negaba al coro. Si bien Sócrates al final siempre se suma, porque nunca fuerza la discordia, lo hace cada vez junto a una explicación sobre lo que le impide

17 Vuelvo a apoyarme en el valioso antecedente de la obra de Cerri (1991).

18 ¿Acaso fue una broma sobre la aversión a las imitaciones que ya entonces otros leían en su obra?

19 Es decir, la distinción con los poetas imitadores de todas las cosas sólo subsiste porque estos se contradicen, mientras los poetas legisladores dicen lo verdadero (719c-d).

sumarse (en la *Apología*, en el *Menéxeno*, en el *Banquete*, en el *Fedro*). El *Fedón*, dedicado al último diálogo que sostuvo Sócrates antes de beber la cicuta mortal, es ejemplar: el filósofo cuenta a sus amigos que a lo largo de su vida lo visitó un mismo sueño que, ofreciendo distintas visiones, le decía cada vez “haz música y practícala”; él siempre lo había interpretado como ánimo para seguir haciendo filosofía, considerándola la música mayor, hasta que, por el juicio y por la postergación de su condena, debida a la celebración dedicada a Apolo en Delos, le pareció que debía obedecer ateniéndose al sentido vulgar de la palabra, por lo que se dedicó a poner en música un himno al dios y unos mitos de Esopo (60c-61b). Si Sócrates hizo música por primera vez en sus días finales o si fue una ocurrencia de Platón, el acontecimiento es igual de sorprendente y anticipa a las *Leyes*, sólo que lo que en *Fedón* es revelación, en el último diálogo es ley. Todos deben ser coristas. Obedecer y cantar son acciones superpuestas. La legislación y el canto siempre van de la mano.

9. La fuerza de lo anónimo

La rigurosa vigilancia de las uniones sexuales y de los nacimientos en la ciudad de la *República*, sumada a la desconfianza hacia quienes, como los poetas, no hablan con una voz propia e imitan lo que no son, pueden dar la impresión de que Platón antagonizaba con lo anónimo; pero esa visión se desmorona ante las *Leyes*.²⁰ En realidad ya en la *República* Platón pensó, como uno de los fundamentos de la mejor ciudad, que la institución de la progenitura se volviese anónima (idea tan radical que todavía nunca ha sido asimilada). Que lo anónimo daña al buen gobierno y que no hay gobierno posible sin la autoridad invisible de lo anónimo, van de la mano. La solución platónica, en vez de dejarse asaltar por lo anónimo como por un caos latente que al final siempre llega, consistió en producir lo anónimo. El coro de ancianos y la Junta Nocturna se dedican a esa institución, el primero como obligación de sumar la voz al canto de la ciudad, la segunda como definición de lo que se ha de cantar. La Junta Nocturna (compuesta por los sacerdotes premiados por su virtud, por los diez guardianes de la ley más ancianos, por el encargado de toda la educación y por todos los encargados previos, acompañado cada uno por un joven de entre treinta y cuarenta años que sea de su agrado, 951d) es el ancla que podría salvar y conservar todo lo bueno de la ciudad (961b), pero no es un supra-poder por

20 Ejemplo de las conclusiones parciales a las que se puede llegar sin atención de las *Leyes* es el artículo de Ottonello (2024).

encima de la asamblea y de los magistrados, por lo que se ha dudado cuál es el verdadero alcance de su influencia; al respecto ya es clásica la oposición entre la solución de Morrow (1993), para quien cumple un rol informal, un papel honorario sin efectos vinculantes, y la de Klosko (1988), para quien se trata de una institución suprema que reinstala a los filósofos reyes por encima de todo el aparato legislativo.²¹ La Junta Nocturna está definida justamente por esa imprecisión: aunque no se define su funcionamiento en relación a la asamblea y las magistraturas, recluta sus miembros entre los poderes más altos; aunque se ocupa de cuestiones en apariencia menores, nada es más importante; aunque no tiene la apariencia ni las funciones de los más altos gobernantes, la ciudad está en sus manos. La Junta no es el soberano que así como funda la ley dicta también su excepción, sino que interviene en otro orden: es un gobierno de canciones, como el de Homero sobre la imaginación de los griegos. Sin ir contra las leyes, incluso complementándolas, las canciones van más allá de las leyes; ejercen un gobierno silencioso de las cosas que dura más que todos los regímenes políticos. Los nocturnos son filósofos, pero no reyes; intervienen en la ciudad no como legisladores o sabios, sino como maestros de la mejor música, aquella que todos pueden cantar. La Junta Nocturna es el momento definitivo en que la filosofía renuncia al ejercicio directo del gobierno, pero no en un acto de impotencia, sino apuntando todavía a lo más alto mediante un rodeo consistente en dominar lo anónimo y educar como si no se estuviera educando, sin que quienes están siendo educados ni siquiera lleguen a percibirlo hasta que no sea el momento adecuado de la revelación (968d-e). Este es el camino para vencer todas las resistencias a la filosofía y hacer de los filósofos, en lugar de quienes siembran la duda y la confusión, guardianes y guías de los tesoros poéticos y musicales. Con Platón la filosofía, por necesidad estratégica, se vuelve mitología, ciencia de los mitos. Magnesia, entonces, es la segunda mejor ciudad porque hace su camino mediante un paso adicional al de la ciudad más bella de la *República*, pero el destino es el mismo. Platón terminó su obra sumándose, como por un alegre furor dionisiaco, al coro de quienes cantan sabiendo que pocas cosas son tan importantes.

Mediante este recorrido es posible ver que las razones que condujeron a Platón a pensar una segunda ciudad luego de la ideada en la *República* no se deben a una renuncia a aquél proyecto, sino a la necesidad de amparar a los filósofos para que puedan seguir aspirando al gobierno supremo de la ciudad sin convertirse en hostiles para los gobiernos efectivos.

21 Más detalles sobre este debate se pueden encontrar en Bradley Lewis (1998) y Verlinsky (2016).

Referencias

- BALLINGALL, R. A. *Plato's Reverent City. The Laws and the Politics of Authority*. Orono: University of Maine, 2023.
- BARTHELIS, M. L. *Plato's Pragmatic Project. A Reading of Plato's Laws*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2017.
- BOBONICH, Ch. *Plato's Utopia Recast: His Later Ethics and Politics*. Oxford: Clarendon Press, 2002.
- BRADLEY LEWIS, V. "The Nocturnal Council and Platonic Political Philosophy", en *History of Political Thought*, v. 19, n. 1 (1998), pp. 1-20.
- BRISSON, L. *Lectures de Platon*. Paris: Vrin, 2000.
- BRISSON, L. *Platón, las palabras y los mitos*. Madrid: Abada, 2005.
- CERRI, G. *Platone sociologo della comunicazione*. Milán: Mondadori, 1991.
- COLLI, G. *Platón político*. Madrid: Siruela, 2008.
- CORDERO, N. L. *Platón contra Platón. La autocrítica del Parménides y la ontología del Sofista*. Buenos Aires: Biblos, 2016.
- DAVIS, M. "On the Imputed Possibilities of Callipolis and Magnesia", *The American Journal of Philology*, v. 85, n. 4 (1964), pp. 394-411.
- DIÓGENES LAERCIO, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Madrid: Alianza, 2022.
- EDELSTEIN, L. "Platonic Anonymity", *The American Journal of Philology*, v. 83, n. 1 (1962), pp. 1-22.
- EGGERS LAN, C. *El Fedón de Platón*. Buenos Aires: Eudeba, 1993.
- FOLCH, M. *The City and the Stage. Performance, Genre and Gender in Plato's Laws*. Nueva York: Oxford University Press, 2015.
- GENTILI, B. *Poesía y público en la Grecia antigua*. Barcelona: Quaderns Crema 1996.
- GERNET, L. "Les Lois et le droit positif", en Platón, *Oeuvres complètes XI.1*. Paris: Les Belles Lettres, 1951.
- GUTHRIE, W.K.G. *Historia de la filosofía griega, IV. Platón, primera época*. Madrid: Gredos, 1990.
- GUTHRIE, W.K.G. *Historia de la filosofía griega, V. Platón, segunda época y la Academia*. Madrid: Gredos, 1992.
- JAEGER, W. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México DF: Fondo de Cultura Económica, 2022.
- KLOSKO, G. "The Nocturnal Council in Plato's Laws", *Political Studies*, 36 (1988), pp. 74-88.
- LAKS, A. *Plato's Second Republic. An Essay on the Laws*. Nueva Jersey: Princeton University Press, 2022.
- LIDDELL, H.G. y SCOTT, R. *Greek-English Lexicon*. Nueva York: Harper and Brothers, 1883.
- LISI, F. "El mito en Platón. Algunas reflexiones sobre un tema recurrente", *Areté. Revista de filosofía*, v. XXI, n. 1 (2009), pp. 35-49.

- LISI, F. “Héros, dieux et philosophes”, *Revue des Études Anciennes*, T. 106, v. 1 (2004), pp. 5-22.
- LISI, F. “Les fondements philosophiques du *nomos* dans les *Lois*”, *Revue Philosophique de la France et de l’Étranger*, T. 190, v. 1 (2000), pp. 57-82.
- MALTA, A. “Distopia e o afeto por Homero na *República*”, *O que nos faz pensar*, v.v27, n.v42 (2008), pp. 7-22.
- MORRIS, D. “On the Imputed Possibilities of Callipolis and Magnesia”, *The American Journal of Philology*, v. 85, n. 4 (1964), pp. 394-411.
- MORROW, G.R. *Plato’s Cretan City. A Historical Interpretation of the Laws*. Nueva Jersey: Princeton University Press, 1993.
- OTTONELLO, R. “Anónimos, oligarcas, poetas y suplicantes en la *República* de Platón”, *Revista de Filosofía*, 49.1 (2024), pp. 199-214.
- PEPONI, A-E. (ed.). *Performance and culture in Plato’s Laws*. Nueva York: Cambridge University Press, 2013.
- PLASS, P. “Anonymity and Irony in the Platonic Dialogues”, *The American Journal of Philology*, v. 85, n. 3 (1964), pp. 254-278.
- PLATÓN. *Diálogos IV. República*. Traducción de Conrado Eggers-Lan. Madrid: Gredos, 1988.
- PLATÓN. *Diálogos VII. Leyes I-V*. Traducción de Francisco Lisi. Madrid: Gredos, 2015.
- PLATÓN. *Diálogos VIII. Leyes VI-XII*. Traducción de Francisco Lisi. Madrid: Gredos, 2015.
- PLATÓN. *Laws (2 vols.)*. Texto griego y traducción de R. G. Bury. Londres: William Heinemann Ltd, 1952.
- PRAUSCELLO, L. *Performing Citizenship in Plato’s Laws*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- SHOREY, P. “The unity of Plato’s thought”, *Classical Philology* n. 9 (1914), pp. 345-369.
- STRAUSS, L. *The argument and the action of Plato’s Laws*. Chicago: The University of Chicago Press, 1975.
- STRAUSS, L. *The city and the man*. Chicago: University of Chicago Press, 1978.
- VERLINSKY, A. “The Nocturnal Council in Plato’s Laws”, *Philologia Classica*, v. 11 (2016), pp. 180-22.
- VIDAL-NAQUET, P. *Le chasseur noir: Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*. París: La Découverte, 1991.
- WILAMOWITZ MOELLENDORFF, U. *Platon I*, Berlín: Weidmannsche Buchhandlung, 1920.