

**EL PLATÓN POLÍTICO:
UN ABORDAJE ANTROPOLÓGICO-POLÍTICO DE *LEYES*
– LA TENSIÓN ENTRE LA *HYBRIS* Y LA *SOPHROSYNE*¹**

*María Cecilia Colombani*²

Resumen: *El artículo abordará cómo Las leyes constituyen un texto emblemático en el marco de la preocupación antropológico-política de Platón en torno a la constitución del gobernante. Tal constitución representa un verdadero problema en la configuración del Estado ideal. De allí que la política en Platón no pueda ser comprendida por fuera de una estructura ético-pedagógica que será la que permita la formación del gobernante.*

Palabras clave: *Platón; Política; Antropología; Pedagogía.*

**THE POLITICAL PLATO:
AN ANTHROPOLOGICAL-POLITICAL APPROACH TO LAW –
THE TENSION BETWEEN HYBRIS AND SOPHROSYNE**

Abstract: *The article will discuss how The Laws is an emblematic text in the context of Plato's anthropological-political concern with the constitution of the ruler. Such a constitution represents a real problem in the configuration of the ideal state. Hence, Plato's politics cannot be understood outside of an ethical-pedagogical structure that will allow the formation of the ruler.*

Keywords: *Plato; Politics; Anthropology; Pedagogy.*

Las leyes constituyen un texto emblemático en el marco de la preocupación política de Platón en torno a la constitución del gobernante.

Tal constitución representa un verdadero problema, un obstáculo a sortear en el marco de la configuración del Estado ideal. De allí que la política en Platón no pueda ser comprendida por fuera de una estructura

¹ Recibido en 13 de abril de 2024 e aprobado en 14 de junio de 2024.

² Profesora de la Facultad de Filosofía, Ciencias de la Educación y Humanidades de la Universidad de Morón (UM) y de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Mar del Plata (UNMdP). ORCID: 0000-0002-6215-0499.

educativa que será, en última instancia, la que permita la formación del gobernante, necesidad que se da a partir de la propia coyuntura histórica del mismo Platón³.

Los personajes del diálogo (Pabón y Fernández-Galiano, 1999, p. XVII) son un anciano ateniense que camina con otros dos viejos de una edad semejante, Clinias, el cretense y Megilo, el lacedemonio. La caminata se desarrolla desde la ciudad de Cnosos, en Creta hasta el santuario de Zeus, en su cercanía. La propuesta del ateniense es que la conversación verse sobre el régimen de gobierno y las leyes en general, teniendo en cuenta la presencia de sus interlocutores que provienen de ciudades afamadas en relación a las viejas normas de Licurgo y Minos. Así lo expresa el ateniense iniciando la propuesta: “creo que no os será desagradable que nos entretengamos en hablar acerca del régimen político y de las leyes alternando la conversación al tiempo que vamos de camino” (Platón. *Las leyes*, 625a). El interés político surge muy tempranamente en el diálogo.

En el primer punto de la conversación, el ateniense interroga sobre las características de la guerra y sus alcances, al tiempo que pregunta sobre la conveniencia de las comidas en común, los ejercicios gimnásticos y las armas de particulares características, esto es, la levedad de los arcos y las flechas. Todo ello se debe en realidad a favorecer la victoria en la guerra como modo de asegurar la paz y con ello la preservación de los bienes. Es Clinias quien se encarga de dar la respuesta:

*Y observándolo así hallarás fácilmente que el legislador de los cretenses dispuso todas nuestras instituciones legales, en lo público y en lo privado, mirando a la guerra, y con este objeto nos encargó que guardásemos las leyes, pensando que en todo lo demás, posesiones o normas de vida, no había utilidad alguna si no se vence en aquella, pues todos los bienes de los vencidos pasan a mano de los vencedores (Platón, *Las leyes*, 625e-626a).*

Clinias está sin duda exponiendo un modelo de guerra que pronto despertará el comentario del ateniense, ya que en su concepción de guerra lo único que aparece como blanco de acción es el enemigo extranjero. El

³ Sobre el contexto histórico de Platón, puede verse Conrado Eggers Lan (2000), constituyendo un estudio exhaustivo de la coyuntura epocal del autor.

ateniense amplía con su observación el concepto y el alcance de la noción de guerra para pensar en dos frentes, no contemplados por Clinias: las guerras intestinas, donde la idea de extranjero se desdibuja en aras del enemigo interno y la guerra del hombre contra sus instintos, donde el escenario y las características del adversario parecen cambiar radicalmente. “Y uno mismo con respecto a sí mismo ¿ha de considerarse también como enemigo a enemigo? ¿O qué decimos de ello?” (Platón. *Las leyes*, 626d). He aquí el punto de nuestro interés en la lectura ántropo-política que buceamos. El hombre se mide frente a sí mismo en relación a la fortaleza de sus impulsos, en clara actitud de *enkrateia* (Foucault, 1993). El hombre deviene su propio guardián ya que sus impulsos pueden jugarle una mala pasada. No hay victoria más noble que aquella que se logra sobre el enemigo interno. El campo de batalla ya no guarda las características del viejo frente. Es el interior del hombre, el *topos* privado el que deviene lugar de contienda. Clinias lo reconoce cuando afirma:

Y en esta guerra, huésped, el vencerse a uno a sí mismo es la primera y la mejor de todas las victorias; y el ser derrotado uno por sí mismo, el peor y más vergonzoso de los males. Y esta manera de hablar declara que en cada uno de nosotros existe una guerra contra nosotros mismos (Platón, Las leyes, 626e).

El viejo dispositivo de la guerra contra el extranjero cede paso a una guerra donde el adversario está muy próximo y acecha constantemente, a punto tal de amenazar uno de los bienes más preciados: el honor. No se trata ya de los viejos bienes en términos de posesiones materiales; el nuevo bien es aquel que hilvana una larga tradición donde el honor se mide en soberanía.

Como siempre, el desplazamiento al orden de la *polis* no se hace esperar. La línea de continuidad entre el individuo y la ciudad es un elemento constante en la reflexión política y ello porque la ciudad y el individuo están recíprocamente implicados. El ateniense así lo propone: “Llevemos ahora, pues, el argumento otra vez hacia atrás, y pues, entre nosotros todos, el uno es superior a sí mismo y el otro inferior, ¿diremos o no que, en la casa, en la aldea y en la ciudad, ocurre otro tanto?” (Platón, *Las leyes*, 627a).

Así, puede ocurrir que los mejores y más nobles ciudadanos triunfen y gobiernen, con lo cual llamaremos buena a la ciudad, o, por el contrario, los malos, seguramente en mayoría numérica, triunfen y entonces la *polis*

será mala. La ciudad es lo que sus ciudadanos hacen de ella. La *polis* justa resulta de la justicia que sólo sus hombres pueden imprimirle. De allí que la política sólo puede ser leída a la luz del planteo antropológico que jerarquiza el constituirse como sujeto ético⁴. No hay una *polis* a priori, sino una polis construida a partir de quienes la conforman. Su superioridad o inferioridad radica en su capacidad de combate. Si existe un sujeto agonístico en la medida en que combate contra las contradicciones y tensiones de sus propios impulsos e instintos, hay también una ciudad agonística que debe luchar por su superioridad derrotando lo que la daña.

Ahora bien, no olvidemos uno de los pilares de la conversación: ¿Quién ha de ser el mejor gobernante? Seguramente no aquel que proponga el exterminio de aquellos elementos dañinos a la ciudad, como modo de invisibilizar su presencia y neutralizar su acción, sino aquel que promueva la reconciliación de todos los elementos que componen el todo que es la ciudad. El dispositivo político parece obedecer a un *telos*: la reconciliación como forma de *philia*. El gobernante debe actuar siempre con miras a lo mejor y lo más justo, *to agathos* y *to dikaios* parecen ser los valores supremos que un buen gobernante debe tener, porque constituyen, en última instancia los elementos que propician la paz y la armonía. Lejos ha quedado el modelo político del exterminio como modo de preservar la armonía; el nuevo concepto de armonía parece ser el encastre entre las partes constitutivas de la ciudad y tal parece ser el desvelo de un buen gobernante. Claramente el mejor gobernante es un *fulax*, aquel que sabe guardar, velar por la armonía interna.

Hemos aludido a una forma de combate que se entabla consigo mismo. El legislador es el primero que debe dar cuenta de esta forma de *agon*. El ateniense lo advierte:

El legislador debe cuidar rectamente, dando honra o castigo, de sus recíprocas uniones matrimoniales, y tras de ellas, de los nacimientos y crianzas de los hijos, ya sean varones o hembras, tanto en su juventud, como después cuando van siendo mayores, hasta la vejez; debe en todas sus relaciones observar y vigilar sus dolores y sus placeres, las pasiones y afanes de amor de todos ellos, y re-

⁴ Ver: COLOMBANI, María Cecilia. *Foucault y lo político*. Buenos Aires: Prometeo, 2009 – apartado “Políticas del alma”.

prenderlos y alabarlos rectamente por medio de las mismas leyes
(Platón, *Las leyes*, 631e-632a).

He aquí la clave de nuestro proyecto de lectura sobre el libro I. El legislador es un *agonistes*, un combatiente. El hombre se constituye como tal en este combate que parece incluir algunas acciones sugerentes que hablan de un dispositivo de control, de autocontrol, que tiene como *telos* el control de sí, el autodomínio como forma de libertad y de no ser esclavizado o tiranizado por aquello que, por naturaleza, debe quedar sometido a la guía de la razón. Debe observar, *επιμελίσθαι δεῖ*, con el imperativo de un deber voluntario y razonado, aquellos elementos que dan cuenta de su propia constitución: dolores, *λυπας*, placeres, *ηδονας*, pasiones, *επιθυμιας*. Asimismo, debe reprenderlos o alabarlos, según el orden del merecimiento, pero, en ambos casos, actuar como un conductor que premia o castiga.

Otro elemento a tener en cuenta es la continuidad del gobierno de sí como empresa sostenida en el tiempo. No se trata de una actividad esporádica o fragmentaria, sino vivida como un *continuum*, que, por otra parte, se dirige a la totalidad de la vida del legislador, sus uniones, sus matrimonios, sus hijos. Se trata de un todo, de un modelo global de vida, transida por la templanza y la prudencia.

El ateniense ha conducido el diálogo para desplegar el perfil de lo que debe ser el legislador; esta era la pintura que esperaba de Clinias cuando el interlocutor desplegara la bonanza de la legislación de su ciudad, alejada, por cierto, de esta pintura a la que han arribado.

El tema de la constitución del sujeto ético-político que venimos persiguiendo retorna, una vez más, de la mano del ateniense cuando vuelve a aparecer el tema del hombre inferior, semejante, por otro lado, al concepto de ciudad inferior, a partir del isomorfismo al que aludiéramos oportunamente. ¿Cuál es el hombre inferior? ¿Se trata únicamente de aquel que está por debajo de los dolores, o también aquél que está por debajo de los placeres? Sin duda, ambos deben ser considerados a la hora de testear al buen legislador, pero, el sometimiento a los placeres es, quizás, lo que acarrea la mayor vergüenza.

De allí la necesidad de que las leyes enseñen el dominio de los mismos, a partir del conocimiento de los mismos; los placeres no deben ser invisibilizados; por el contrario, el contacto con los mismos desde temprana edad, vuelve a los sujetos resistentes a sus eventuales peligros. El ateniense se refiere al respecto:

Otro tanto creo yo que debería tal legislador haber discurrido respecto de los placeres, diciéndose a sí mismo que si nuestros conciudadanos no tienen experiencia alguna desde su juventud de los mayores deleites, al hacerse descuidados en su propio dominio sobre aquéllos y en el no dejarse llevar a acciones vergonzosas por la dulzura de los mismos, sufrirán lo que los vencidos por los miedos; serán esclavos, de modo distinto y aun más ignominioso, de los que saben dominarse en los placeres y de los que son maestros en ellos, hombres absolutamente malvados en algunos casos; tendrán el alma esclava en un respecto, aunque sea libre en otro; y no serán dignos de ser llamados, sin más, hombres valerosos e independientes (Platón. Las leyes. 635e-d).

La batalla contra los placeres reporta no sólo el honor, sino también la libertad; quizás por la estrecha vinculación entre el valor y el dominio de sí. La sumisión a una fuerza otra que la propia racionalidad determina un tipo de esclavitud que supone la pérdida del vigor del alma para hacer frente a aquello que puede tiranizarnos, imponiendo su imperio.

Habiendo discurrido sobre el valor a propósito del dominio reflexivo de los placeres, el ateniense propone hablar de las ventajas de las comidas comunes y los gimnasios, presentes en las costumbres de tantas ciudades y prácticas directamente vinculadas con el valor y la templanza, temas de discusión puntual. Tal como advierte el ateniense:

Esas dos (los placeres y los dolores) son, en efecto, las dos fuentes que manan y corren por naturaleza, de las que, bebiendo la debida cantidad en el lugar y tiempo que procede, resulta feliz lo mismo la ciudad que el individuo y, en general, todo ser; y el que bebe sin conocimiento y fuera de sazón lleva existencia enteramente opuesta a la de aquél (Platón. Las leyes, 636d-e).

Al mentado isomorfismo individuo-polis, se suma la idea de medida conforme a razón. Sólo la justa medida implica la sujeción a la razón como guía y conductora para no caer en la *hybris* como estado no deseado.

Surge entonces el tema de la embriaguez como núcleo de problematización, a partir del consumo no regido por la razón, ante la ausencia de un jefe capaz de controlar los excesos. Así lo expresa el ateniense: “Pero ahora no hablamos del que ha de gobernar un campamento en tiempo de guerra en

encuentros de enemigos contra enemigos, sino del que ha de regir a unos amigos en comunidad de benevolencia con sus amigos en tiempo de paz” (Platón. *Las leyes*, 640b). Este también es el momento oportuno para medir la tensión *hybris-sophrosyne*. Si una tal sociedad se da a la embriaguez, quedará sujeta a las perturbaciones antes aludidas, pero es ella también el *kairos*, la ocasión favorable, para una tarea didáctica que sólo un jefe imperturbable sabrá desplegar, pues “viene a ser custodio de la amistad que existe entre ellos y hasta encargado de acrecentarla por medio de la misma actual reunión” (Platón. *Las leyes*, 640c). La *philia* constituye, como sabemos, una práctica subjetivante; de allí la necesidad de guardarla, cuidarla de todo elemento que pueda dañarla o debilitarla. La embriaguez, en tanto pérdida del control de uno mismo, implica la posibilidad de dañarla y, con ello, de dañar un bien preciado para la comunidad de varones libres. El jefe vuelve a tener esa doble misión que el dispositivo diseña: maestro y guardián, conductor y gendarme del orden interno de la comunidad de *philoí*: “Pues un jefe de embriagados, embriagado él también, joven y no entendido, tendría gran fortuna si no produjese algún gran daño” (Platón. *Las leyes*, 640d).

En realidad, el ateniense está discurrendo sobre el arte de la conducción, sea cual fuese el elemento conducido. Retorna el tema del isomorfismo al que Platón nos tiene acostumbrados, ya que en materia de conducción la *tekhne* no reconoce *topoi*. Así lo define: “¿O no te das cuenta de que, embriagado, un capitán de navío o un gobernante de cualquier cosa da al traste con todo, sean barcos, sean carros, sea ejército, sea, en fin, lo que fuere lo sometido a su gobierno?” (Platón. *Las leyes*, 640-641a). En la lista de elementos nombrados podría aparecer el hogar, la ciudad, la familia, todos *topoi* subordinados a la primera y determinante conducción de sí mismo, sólo posible a partir de la educación, la que, “sin duda, trae consigo entre otras cosas la victoria” (Platón. *Las leyes*, 641c). Si el modelo es agonístico, si la vida como *continuum* depende del modelo de la batalla perpetua, la educación es el único pasaporte a la victoria, victoria que se aleja, por supuesto, del habitual concepto en términos bélicos, para pensarse desde el modelo subjetivante, donde la victoria se mide en la acabada consolidación del sujeto temperante.

Clinias ha comprendido el mensaje del ateniense y su intervención lo demuestra: “Paréceme, amigo, que hablas de las reuniones en que se bebe en común como de un elemento importante de educación si son bien conducidas” (Platón. *Las leyes*, 641c-d). Queda claro que el escenario de

la educación no esquivaba la presencia del eventual elemento perturbador. Insistimos, no se trata de invisibilizar aquel elemento que virtualmente puede causar el daño, la bebida, por ejemplo, sino, por el contrario, se trata de enfrentarlo para medirse frente a él, para establecer un *agon* que constituya la ocasión de una victoria, a la medida del sujeto.

Surge pues el tema de lo que es la educación, *παιδεία*, la cual parece estar asociada a la noción de juego, *παιδα*, y a los primeros años de vida del niño, *παις*, ya que el niño se ejercita en aquello que más tarde jugará como hombre. Tal es lo que expresa el ateniense: “Digo, en efecto, y sostengo que el varón que ha de alcanzar excelencia en alguna cosa debe ejercitarla de niño, ya en juego, ya en serio, en todos sus particulares” (Platón. *Las leyes*, 643b). La excelencia, *αρετή*, está sin duda asociada a cierta habitud, a un cierto ejercicio sostenido, lo que despliega la noción de *askesis*. Por otra parte, el ateniense advierte la necesidad de desear la excelencia como modo de encaminarse a ella, como *telos* último. Eso también forma parte de la disciplina a la que la *παιδεία* está asociada⁵: “Ciertamente, decimos que lo principal de la educación es la buena disciplina que lleve, sobre todo, el alma del educando al amor de aquello en que, una vez llegado a hombre, debe perfeccionarse con la excelencia propia de la profesión” (Platón. *Las leyes*, 643d).

La disciplina forma parte del dispositivo educativo porque conduce al fin deseado: el amor a la excelencia; este *telos* sólo es posible en el marco de una educación que se ha iniciado en la infancia, “que hace al niño deseoso y apasionado de convertirse en un perfecto ciudadano, con saber suficiente para gobernar y ser gobernado con justicia” (Platón. *Las leyes*, 644a). El buen ciudadano desea serlo; no hay educación sin este matiz erótico, en cuanto es el *eros* la fuerza que moviliza al fin. El ateniense se encarga de distinguir esta verdadera educación de otras que no merecen recibir ese nombre: “mientras a la que se endereza a los negocios o a un determinado vigor físico o a algún conocimiento no acompañado de razón y justicia, la tendría por artesana y servil e indigna de ser llamada educación en absoluto” (Platón. *Las leyes*, 644a). Como se puede ver, retorna en la observación del ateniense el mismo juego de jerarquías que acompaña las habituales clasificaciones platónicas. Una **educación verdadera** que se

⁵ Sobre el concepto de *paideia*, capital en el mundo griego, puede verse la obra canónica al respecto, Werner Jaeger (1995).

opone a otra aparente, vinculada a lograr aptitudes menores, que no están en relación con aquellas habilidades regidas por los elementos rectores en la constitución subjetiva: la razón, **νοῦς** y la justicia, **δικη**, vieja obsesión del mundo griego, ya presente en *Trabajos y Días* de Hesíodo, donde la justicia constituye la única posibilidad de recuperación ética⁶.

La educación así entendida resulta un bien. Así, debemos reconocer que es “ella el primero de los más hermosos bienes que se dan a los mejores varones; y si alguna vez se extravía y cabe enderezarla de nuevo, esto es lo que ha de hacer cada uno con todas sus fuerzas durante toda la vida” (Platón. *Las leyes*, 644b). Una vez más aparece la idea de una empresa a largo plazo. La educación no implica un tramo de la formación del individuo; se trata, más bien, de una empresa moral que involucra la totalidad de la vida del individuo; un proceso sujeto a revisión constante, a ajustes permanentes, que, por supuesto, no sólo implica la adquisición de habilidades intelectuales, sino la completa formación del individuo en aras de aquello para lo cual la naturaleza lo ha destinado: la actividad política, como modo de velar por la felicidad de todos. Es, sin duda, un bien supremo para los hombres porque ocurre que “los rectamente educados vienen a ser en general hombres buenos y que no se debe en modo alguno despreciar la educación” (Platón. *Las leyes*, 644a).

No obstante, debemos repetirlo una vez más, la mayor habilidad que este bien reporta es la posibilidad de autogobernarse, de ser el conductor de sí mismo para no devenir esclavo, con lo cual la educación se vincula con el esquema de saber-poder. El conocimiento es el pasaporte al poder que cada hombre ejerce sobre sí mismo. El poder no radica en otro tipo de acumulación, sino en la posesión de sí, como la mejor acumulación posible. Este es el concepto de lo bueno que el ateniense maneja: “Y antes ya admitimos que son buenos los que pueden gobernarse a sí mismos y malos los que no pueden” (Platón. *Las leyes*, 644b).

En realidad, la importancia de ese gobierno es que el hombre debe lidiar, en el mejor sentido de la justa o lidia, contra dos elementos que, en el interior del sujeto, capaces de dañarlo a partir de su imperio: “dos consejeros, contrarios el uno del otro y faltos de sensatez, a los que llamamos placer y dolor” (Platón. *Las leyes*, 644c).

⁶ Sobre la Justicia en Hesíodo, puede verse Colombani (2016).

La batalla por el gobierno de sí o la empresa de constitución del sujeto es difícil de graficar (Colombani, 2019, p. 143). El ateniense busca una imagen para hacerlo, convencido quizás de que una imagen viva puede acercar la envergadura del intento. La imagen elegida es la de pensar que los seres vivos somos marionetas de los dioses, que ellos han fabricado, ya sea para su propio juego, ya para algún fin serio, que, no obstante, los hombres desconocemos.

Lo que sabemos es que esas afecciones, a manera de unas cuerdas o hilos interiores, tiran de nosotros y nos arrastran, siendo opuestas entre sí a acciones divisorias de la virtud y la maldad. En efecto, la razón nos dice que debemos seguir constantemente una sola de aquellas tensiones y, sin dejarla en manera alguna, tirar contra las otras cuerdas; y que esa tensión es la conducción del raciocinio, áurea y sagrada, que se llama ley general de la ciudad; que las otras son duras y férreas y sólo aquella suave y uniforme como el oro, a diferencia de las demás, multiformes con varias apariencias (Platón. Las leyes, 644e).

El tema es que los hombres sepan distinguir entre las tensiones de los afectos que de ellos tiran, como hilos, la tensión suave y firme de la sujeción racional a la ley general de la ciudad de aquella otra tensión que es móvil en su apariencia. En última instancia se trata de poder discernir, en tanto distinguir y separar una sujeción de otra.

Una vez más, el ateniense remata el argumento en términos agonísticos: “Hay, en verdad que ayudar constantemente a esa hermosísima conducción de la ley, pues siendo el raciocinio en su belleza blando y no violento, necesita de quien sirva a su impulso para que lo que es de oro venza en nosotros a lo que es de otras materias” (Platón. Las leyes, 645a).

La ley es lo más fuerte, más allá de aparecer como suave y blanda. Su fortaleza radica en su misma racionalidad, superior a toda forma de dureza y violencia; la invitación de la ley, como bien supremo de la ciudad, es sujetarse a ella por fuera de toda coacción violenta. Allí radica su superioridad en la suavidad y es esta sujeción voluntaria la que determina la partición de aguas que venimos refiriendo: los hombres superiores frente a los inferiores a sí mismos; los que se someten a la ley y los que se someten a fuerzas antagónicas.

Acordado el valor de la ley, el ateniense vuelve a tocar el tema de la bebida y su derivación en la borrachera, como aquello que hace más tensos

e impetuosos los deleites y pesares, las cóleras y los amores. La borrachera resulta entonces aquel estado en que el sujeto es “menos dueño que nunca de sí mismo” (Platón. *Las leyes*, 645e).

Pero una vez más el tratamiento de lo que podríamos denominar el uso de los placeres, es la excusa perfecta para seguir haciendo hincapié en el modelo de lo que hemos denominado la batalla perpetua porque la presencia del placer y su posible desmesura es el *topos* ideal para la contienda. El campo de batalla es inigualable ya que la presencia efectiva de aquello que puede conducirnos a la *hybris* es la ocasión para poner de manifiesto la fortaleza del alma y erigirse como el vencedor. En realidad, la más cabal constitución de uno mismo como sujeto temperante supone haber rozado los peligros del desenfreno y la consecuente deshonra y haber salido airoso de tal contacto a partir de la sabia guía de la razón y el esfuerzo que sólo la fortaleza posibilita.

Tal es la recomendación del ateniense, cuando vuelve a poner el tema en términos de lucha:

*¿No es preciso que, lanzándole y ejercitándole contra la desvergüenza, le hagamos vencer en la lucha contra sus propios placeres? Si, por lo que respecta al valor, sólo se llega a la perfección combatiendo y venciendo la interior cobardía, ¿va a valer nadie en virtud ni la mitad de sí mismo sin experiencia ni ejercicio de estos otros combates o será por ventura perfectamente temperante sin haber luchado con muchos placeres y deseos que le muevan a la desvergüenza y a la injusticia y haberlos vencido, ya en juego, ya en serio, con la ayuda de la razón, (λογος) del esfuerzo, (εργον) y del arte, (τεχνη) y quedando, por el contrario, enteramente exento de todas esas afecciones? (Platón. *Las leyes*, 647e-d).*

La recomendación es siempre el control y la medida en el marco de ciertas situaciones problemáticas para no caer en aquel estado que conduzca a la vergüenza. Nada mejor, entonces, que cultivar en el alma dos cosas: por un lado, la confianza y por otro el temor, lo cual asociados dan cuenta del pudor.

Así pues, en aquellos estados en que nos hacemos especialmente confiados y audaces, será preciso, según se ve, cuidar de que en la medida de lo posible no resultemos desvergonzados ni hinchidos

de osadía, sino temerosos de propasarnos en cualquier momento a decir, sufrir o hacer algo vergonzoso (Platón. Las leyes, 649e).

Documentación escrita

HESÍODO. *Obras y fragmentos*. Madrid: Gredos, 2000.

PLATÓN. *Las leyes*. Traducción de José Ramón Pabón y Manuel Fernández-Galiano. Madrid: Centro de Estudios políticos y constitucionales, 1999.

Referencias bibliográficas

COLOMBANI, María Cecilia. *Foucault y lo político*. Buenos Aires: Prometeo, 2009.

_____. *Hesíodo: Discurso y Linaje – una aproximación arqueológica*. Mar del Plata: Editorial de la Universidad de Mar del Plata, 2016.

_____; FERNÁNDEZ PARMO, Guido. *Impurezas: trazos de una Antropología Filosófica*. Buenos Aires: Prometeo, 2019.

EGGERS LAN, Conrado. *Introducción histórica al estudio de Platón*. Buenos Aires: Colihue, 2000.

FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad: el uso de los placeres*. México: Siglo XXI, 1993.

JAEGER, Werner. *Paideia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.

LIÑARES, Lucia. *Hesíodo: Teogonía, Trabajos y Días*. Edición bilingüe. Buenos Aires: Losada, 2005.