



<http://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v68n171.64537>

LA PSICOLOGÍA MORAL DE LA MARIONETA CONFLICTO Y ACUERDO EN LAS LEYES DE PLATÓN*



THE MORAL PSYCHOLOGY OF THE PUPPET CONFLICT AND AGREEMENT IN PLATO'S LAWS

JOSÉ ANTONIO GIMÉNEZ SALINAS**
Universidad de los Andes - Santiago - Chile

.....
Artículo recibido el 22 de abril de 2017; aprobado el 7 de julio de 2017.

* Este artículo forma parte del proyecto de investigación posdoctoral Fondecyt n.º 3160472.

** jagimenezs@gmail.com

Cómo citar este artículo:

MLA: Giménez Salinas, J. A. "La psicología moral de la marioneta. Conflicto y acuerdo en las *Leyes* de Platón." *Ideas y Valores* 68.171 (2019): 137-159.

APA: Giménez Salinas, J. A. (2019). La psicología moral de la marioneta. Conflicto y acuerdo en las *Leyes* de Platón. *Ideas y Valores*, 68(171), 137-159.

CHICAGO: José Antonio Giménez Salinas. "La psicología moral de la marioneta. Conflicto y acuerdo en las *Leyes* de Platón." *Ideas y Valores* 68, n.º 171 (2019): 137-159.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

El trabajo presenta un modelo de psicología moral a partir del análisis del libro primero de las *Leyes* de Platón y, en particular, de la imagen de la marioneta. Entre los intérpretes contemporáneos se debate sobre si esta imagen compromete una comprensión de la templanza como “victoria” sobre los placeres o si más bien respalda una comprensión de esta virtud como “acuerdo” entre estos y la razón. Para responder a esta cuestión, se recurrirá a la psicología bipartita del *Filebo*. Esto permitirá reconocer, en la educación de la virtud, el conflicto entre afectos y, en el resultado de este proceso educativo, el acuerdo entre razón y afectividad.

Palabras clave: Platón, *Leyes*, educación, moral, templanza.

ABSTRACT

The article presents a moral psychology model on the basis of the analysis of the first book of Plato's *Laws*, particularly of the image of the puppet. Contemporary interpreters have been debating whether that image entails an understanding of temperance as a “victory” over pleasures, or whether it supports an understanding of that virtue as an “agreement” between pleasures and reason. In order to answer that question, the article resorts to the twofold psychology of the *Philebus*. This makes it possible to recognize the conflict among affects, in education in virtue, and the agreement between reason and affectivity, in the result of that educational process.

Keywords: Plato, *Laws*, education, morality, temperance.

Introducción

Tal como en la *República*, Platón funda el proyecto político de las *Leyes* en una psicología. Sin embargo, no es claro que ambos intentos tomen en cuenta el mismo tipo de psicología, ni que conciban la relación de psicología y política de la misma manera. La dificultad para acertar en el análisis se encuentra en parte en la evidencia textual. Mientras que en la *República* se hace uso de la división tripartita del Estado para la comprensión de la estructura del alma (IV 435d2-436a7), en las *Leyes* no encontramos ningún pasaje que busque dar cuenta de la naturaleza del alma a partir de la estructuración de la sociedad, ni viceversa. No obstante, a pesar de esta limitación, el célebre pasaje de la “marioneta” (I 644d-645c) ofrece una clave interpretativa para entender no solo la psicología operante en el diálogo, sino también la arquitectura del proyecto político de la obra en general. En el presente trabajo quisiera ensayar una nueva lectura de la “metáfora de la marioneta”, con el fin de clarificar específicamente el tipo de “psicología moral” de las *Leyes*, es decir, el tipo de estructura y dinámica psicológica que se presupone tanto en la virtud como en su proceso de adquisición.¹

Para comprender la psicología de la “marioneta” hay que considerar la función de esta imagen en el contexto de las *Leyes*.² Existe un acuerdo entre los intérpretes acerca de la necesidad de interpretar la metáfora como una explicación de la “continencia” y la “incontinencia” (*akrasía*) en la acción humana.³ Desde este punto de partida común, el debate contemporáneo se ha centrado, por un lado, en determinar si en la imagen opera una doctrina de partes del alma y, por otro, en entender el tipo de psicología moral que aquí se representaría. Si bien no me dedicaré aquí a discutir esta cuestión, asumiré una posición general al respecto que servirá para atender adecuadamente a la pregunta por la psicología moral.⁴

-
- 1 La cuestión de si este modelo psicológico es idéntico, complementario o contradictorio con el de la *República* solo será considerada tangencialmente (cf. Laks 2008 273-275). De la misma manera, no corresponderá acá responder a la pregunta por la interconexión entre psicología y política en las *Leyes*.
 - 2 A diferencia de la estrategia de Brisson, quien subraya las posibles equivalencias entre las clases sociales y las cuerdas de la marioneta a partir de la analogía de la *República* entre el alma y el Estado (cf. 301-305).
 - 3 Platón no utiliza aquí este término de uso aristotélico, sino más bien el término ἀκράτεια (V 734b5) y su contrario ἐγκράτεια (I 645e8).
 - 4 En esta discusión se encuentran, por una parte, los “unitaristas”, quienes niegan que en las *Leyes* se abogue por algún tipo de partición anímica (cf. Bobonich 2002 82-88; Frede 117-118) y, por otra, los “particionistas”, ya sea en continuidad con el modelo “tripartita” de la *República* (cf. Gerson 150-151; con matices también Meyer 2012 351-353), ya sea reconociendo en la “marioneta” una división “bipartita” entre la parte racional y

En la discusión acerca de la psicología moral de la “marioneta” se contraponen dos concepciones de “templanza”. Por una parte, algunos defienden que aquí la virtud se concibe como una “victoria” sobre los placeres, a diferencia de otros pasajes del diálogo, en donde esta virtud refiere al “acuerdo” entre la razón y los afectos (cf. Meyer 161-162; Russell 228).⁵ Por otra parte, mientras unos presentan el proyecto general de las *Leyes* como uno basado en una psicología que no da lugar al acuerdo total entre lo racional y lo afectivo (cf. Bobonich 2002 546 nota 122), otros acentuarán la posibilidad de este acuerdo a partir del modelo psicológico de la marioneta (cf. Frede 120).

Para resolver esta discusión me parece fundamental asumir un modelo psicológico que no pretenda ni equipararse ni oponerse al tripartismo de los diálogos medios. Una actitud común en el debate es suponer que una división bipartita reduciría la parte impulsiva del alma a las partes desiderativa o racional,⁶ como si ambos modelos de partición fuesen excluyentes entre sí.⁷ Para mostrar que esto no es así, *adoptaré en este trabajo* la perspectiva del “bipartismo” entre “placer” y “entendimiento” del *Filebo* (22c7-d1; 27d1-10). Mientras el tripartismo de los diálogos medios considera (tres) tipos de *deseos* con sus correspondientes *placeres*, el bipartismo distingue en el alma el aspecto *racional* del *afectivo*. Este segundo modo de partición tiene importantes consecuencias para la comprensión de la unidad y multiplicidad psicológicas. El conflicto interior en el ser humano no se origina tanto por su ser “compuesto”, como por el carácter “ilimitado” del placer o parte afectiva del compuesto (24a6-25a5; 27e5-28a3). Considerado exclusivamente desde su parte afectiva, el ser humano no solo es múltiple, sino absolutamente “ilimitado”. Por otro lado, el entendimiento, al introducir un “límite” en la contraparte “ilimitada”, da lugar a una *unidad armónica* de los elementos de la mezcla (25d-26d10; 30a9-b8;

la irracional del ser humano (cf. Schöpsdau 229-230). Para otras posiciones en el debate véase Müller (2013 46).

- 5 Mientras Meyer explica esta discordancia como una táctica dialógica, Russell acusa, en cambio, la ausencia de un modelo de psicología moral unificado en Platón.
- 6 No hay necesidad de negar la tripartición de la *República*, la cual seguirá siendo aplicada en las *Leyes* –por ejemplo, en la explicación psicológica de los crímenes (e.g. ix 863a-864b)–. Fortenbaugh, en su fundamental monografía sobre las emociones en Aristóteles, no solo explica el bipartismo psicológico de este filósofo como un modelo *ético-político* deudor de la psicología de las *Leyes* (cf. 26-30), sino que diferencia claramente los distintos alcances del tripartismo y del bipartismo platónicos (cf. *id.* 31-44). El autor, sin embargo, si bien reconoce la importancia del *Filebo* para la psicología de las *Leyes* (cf. *id.* 24 nota 3), no alcanza a ver en este diálogo el fundamento *ontológico* del bipartismo.
- 7 Mesch ha defendido, sin embargo, el carácter no excluyente de estos modelos de división (cf. 101). También Brisson (cf. 292-293).

64b6-8; 64d3-e3).⁸ Como se puede apreciar acá, a esta clase de división psicológica viene aparejado un tipo de psicología moral, de manera que, si en la “marioneta” se representa un bipartismo de este tipo, parece representarse también un modelo de virtud como “armonía” entre los afectos y de “acuerdo” entre estos y la razón.

Para llevar a cabo este proyecto: i) presentaré los presupuestos metodológicos de la investigación sobre la virtud a partir de la reconstrucción del inicio de las *Leyes* (625b-634a); ii) al considerar el desarrollo argumentativo del pasaje antecedente a la imagen de la marioneta (634b-644b), señalaré el alcance y los límites de la analogía de la valentía con la templanza; iii) analizaré la imagen de la marioneta (644c-645c) adoptando como criterio interpretativo el modelo de división bipartito del *Filebo*; iv) finalmente, intentaré mostrar, a partir de una comprensión de la práctica de los simposios como condición de la conducción racional de la marioneta (645d-650b), que si bien la templanza presupone un conflicto entre afectos en su proceso de adquisición, consiste fundamentalmente en una especie de acuerdo entre los aspectos afectivos y racionales del ser humano.

La búsqueda de la virtud

Victoria y acuerdo

Las *Leyes* se abre con la discusión por el objetivo de la legislación. Mientras que el cretense Clinias y el espartano Megilo defenderán las instituciones dorias que se ordenan a la consecución de la victoria militar, el Ateniense antepondrá a la victoria el objetivo de la paz. Ahora bien, a pesar de las diferencias en la determinación del objeto de la legislación, los participantes en la conversación coincidirán acerca de la necesidad de que la legislación promueva ante todo la virtud de los ciudadanos (631a). Los objetivos políticos se corresponderán de esta manera con la promoción de algún tipo de virtud: mientras la legislación doria requerirá de la *valentía* guerrera, para el Ateniense serán necesarias también *otras virtudes*. En el debate se hará uso de dos criterios distintos de entrelazamiento entre la virtud y la legislación: por una parte, la *analogía* entre el orden político e individual; por otra, la *adecuación* de la virtud como medio para la consecución del fin de la legislación. Como veremos, el desplazamiento en el uso de estos criterios explicará en parte los cambios de estrategia argumentativa en la discusión.

.....

8 Las *Leyes* es un texto bastante más general e impreciso que el *Filebo* en su análisis psicológico (cf. Frede 114; Müller 58-59). Esta es una razón adicional para considerar algunas cuestiones del *Filebo* como “presupuestas” en las *Leyes*.

Para Clinias toda ciudad está en guerra con toda ciudad (626a) y esta tesis encuentra su fundamento (ἀρχήν) en el hecho de que cada uno es enemigo de sí mismo (626d). De esta manera se introduce en el diálogo el ideal moral de la “continencia”: “y en esa [guerra], extranjero, el vencerse a sí mismo (τὸ νικᾶν αὐτὸν) es la primera y mejor de todas las victorias, y sucumbir a sí mismo (τὸ δὲ ἡττᾶσθαι αὐτὸν) lo más vergonzoso de todo y, a la vez, lo peor” (626e2-4). Esta analogía entre enemistad psicológica y política va sin duda más allá del significado habitual de la “valentía”, virtud que capacita para enfrentar los miedos que suscita el enemigo exterior. El Ateniense, por su parte, sin recurrir a esta analogía, argumentará contra Clinias a partir de la distinción entre guerra exterior (πόλεμος) e interior (como guerra civil o sedición: στάσις: 628b2), al proponer el caso de un grupo de hermanos que se somete a la decisión de un juez para dirimir una situación de conflicto. Aquí se presentan tres maneras de defender la posición de la parte “justa”: un primer juez mandará a matar a los injustos, un segundo los dejará con vida, aunque sometidos contra voluntad al gobierno de los hermanos justos, mientras que un tercero (el mejor) intentará más bien que “hagan las paces” (διαλλάξας), otorgándoles leyes que garanticen en el futuro que cada uno “cuide del otro” (παραφυλάττειν) como amigos (627d-628a). La distinción del Ateniense conduce a Clinias a asumir una posición intermedia: la guerra es el estado natural entre enemigos, mientras la paz define la relación entre amigos. Este compromiso permite al Ateniense concluir el argumento sin tener que rechazar la “necesidad de la guerra”, en la medida en que la disensión en el seno de la ciudad es perjudicial incluso desde una lógica bélica (628a9-b4). La guerra es en determinadas circunstancias algo necesario (τῶν ἀναγκαίων), sin ser nunca “lo óptimo” (τὸ ἄριστον), en la medida en que se ordena a la producción de la paz y la amistad ciudadana, “amistad” que permite a su vez que la victoria en la guerra sea posible (628c9-e1).

La necesidad de una legislación para la paz permite al Ateniense introducir otras virtudes en el marco de la “virtud total” (σμπάσης ἀρετῆς: 630b3). Mientras que la guerra exterior se sustenta en la “valentía” (ἀνδρεία) de los soldados, la solución de los conflictos intestinos requiere de “justicia” (δικαιοσύνη), “templanza” (σωφροσύνη) y “prudencia” (φρόνησις) (630a6-b2). Esta lista de virtudes presenta una estructura jerárquica: la prudencia gobierna a las demás virtudes, seguida por la templanza *acompañada de razón*; a continuación, se encuentra la justicia que surge de la *mezcla* de las virtudes anteriores con la valentía, cerrando la lista la valentía (sola) (631c5-d1). La presente jerarquía de virtudes permitirá al Ateniense poner a la “templanza” en el centro de la educación ciudadana. Esta virtud parece ser considerada sin más como

la “virtud virtud propia del alma” (631c7: ψυχῆς ἕξις). La prudencia, por su parte, aun cuando no estará presente en todos los pasos del proceso educativo, será condición de la recta educación del carácter.

No obstante lo dicho, el desplazamiento del centro de interés desde la valentía a la templanza no se lleva cabo como se esperaría. El Ateniense procede a ampliar la concepción de la valentía doria como una “lucha contra los temores y dolores”, a una “contra los deseos y placeres” (πρὸς πόθους τε καὶ ἡδονὰς) (633c8-d3). Al realizar esta operación, el Ateniense echa mano de la analogía entre enemistad psicológica y política afirmada por Clinias (633d5-7). El temor y el dolor *contienen*, mientras que el placer y el deseo nos *mueven* a actuar (pues son “refinados y aduladores”: κομψὰ καὶ θωπευτικὰ: 634a3-4), de modo que luchar contra estos no consiste tanto en ir contra el enemigo (exterior) como contra sí mismo.⁹ Como bien señala Calvo, la *interiorización* de la valentía hace prácticamente indistinguible a esta virtud de la templanza (*cf.* 59). De esta manera, la templanza, como “valentía interior”, asume la forma de un “conflicto” del hombre consigo mismo.

Como distintos autores han hecho notar, el curso que sigue el diálogo dista de ser obvio. En vez de continuar con el análisis de las virtudes como *adecuadas* para la producción de la paz de la ciudad, el Ateniense no solo recurre al criterio *analógico*, sino que lo asume desde la perspectiva bélica de Clinias, y no, como se esperaría, desde la perspectiva de la paz política. Además, aunque es cierto que el “modelo de acuerdo” ha sido hasta aquí formulado por el Ateniense en un contexto social y no individual (627d-628a), este será defendido explícitamente a nivel individual en las definiciones de educación (I 643b-644b; II 653a-b). Meyer intenta justificar el proceder del Ateniense –al asumir la posición de Clinias (626e) y al describir la valentía (y la templanza) como una “victoria sobre los placeres” (632e-636c)– como una *concesión táctica* con su interlocutor para llevarlo a aceptar conclusiones que inicialmente no estaba dispuesto a considerar (*cf.* Meyer 2015 96-97, 162-163). No parece, sin embargo, que Platón haga uso de este recurso tan solo con fines estratégicos. Este recurso parece más bien cumplir una función *heurística*, en la medida en que la valentía servirá de “modelo” (παράδειγμα) para la comprensión de las demás virtudes (632e3-5). Para dar una explicación adecuada de este giro argumental habrá que considerar por tanto las consecuencias de una comprensión de la templanza a partir de la interiorización de la valentía.

9 “Los enemigos más cercanos y más terribles” (634b5-6). La concepción de la valentía como una lucha tanto contra dolores y temores como contra placeres y deseos se encuentra ya en el *Laques* (191d).

Experiencia e integración de los placeres

¿Cómo es posible que la valentía como (última) parte de la virtud sirva de criterio para la comprensión de la templanza? ¿Son los placeres “enemigos” de la razón y la superación de este conflicto una “victoria” de la razón sobre estos? La estrategia del Ateniense consistirá en rebatir el antihedonismo dorio, haciendo uso precisamente de la estructura del conflicto propia de la lucha con el enemigo. Este uso, sin embargo, no solo facilitará *tácticamente* el “acuerdo” con Clinias y Megilo, sino que permitirá entender mejor *la misma estructura de la templanza*, en cuanto que, tanto valentía como templanza, se adquieren por medio de la *experiencia* de dolor y placer respectivamente. Consideremos entonces la crítica del Ateniense a la educación militar doria.

Es conocido que espartanos y cretenses destacan por su vida austera y poco hedonista (635b4-6), a pesar de no tener instituciones consagradas a la educación en el placer (634c7-d8). El Ateniense juzga, sin embargo, que la educación militar no “vence” realmente a los placeres, al no entregar al soldado las herramientas para ser efectivo en *resistirlos* (καρτερεῖν: 635c7). Para justificar su punto, el Ateniense apela en primer lugar a la permisividad de los dorios con determinadas prácticas hedonistas. Esta línea de argumentación no busca tanto atacar la educación militar, como revelar su hipocresía, modo de proceder que será finalmente desechado por no contribuir a un diálogo cooperativo (637b6-d2).¹⁰ La segunda consecuencia y la auténtica carencia de la educación militar se encuentra en su incapacidad de dar razón *positivamente* de los placeres como experiencias que, al modo del entrenamiento militar con los temores y dolores, deben ser primero *vividas* para poder ser realmente *vencidas*.¹¹

Este problema radica en la misma estructura de la valentía militar como actitud de *resistencia* en vistas a la “conservación” (σωτηρία) de la posición en la batalla (cf. *Rep.* iv 429c7-d3). Desde el punto de vista de la conservación de la posición, la resistencia del dolor implica su aceptación positiva, mientras que la *resistencia* del placer consiste más bien en su rechazo. El giro hacia la templanza (anunciado en 635e5-6) se produce precisamente ante la necesidad de explicar los límites de la valentía. Por lo tanto, si bien esta virtud sirve *heurísticamente* de modelo para la comprensión de la templanza, es esta última virtud la que permitirá a la valentía ser integrada en la virtud total.

10 Sobre la estrategia argumentativa y evaluación de la “homosexualidad” en este pasaje de las *Leyes* (cf. Clark 19-23).

11 Frente al entrenamiento (635c2-3: γεγυμνασμένους) de los soldados en el dolor, el Ateniense opone su inexperiencia o falta de práctica (635c5-6: ἄπειροι... ἀμελέητοι) en el trato del placer.

La posibilidad de la *experiencia* (templada) del placer se funda, por su parte, en una particular concepción de la *naturaleza* del placer y el dolor (636d4-e3). Estos son “fuentes” (πηγαί) que fluyen libremente “por naturaleza” (φύσει). Nuestra felicidad estará dada por el modo en qué nos sirvamos de estas fuentes: “el que saque de ellas de dónde, cuándo y cuánto se debe, ese será feliz” (ὁ μὲν ἀρυτόμενος ὅθεν τε δεῖ καὶ ὅποτε καὶ ὅπόσον εὐδαιμονεῖ: 636d8-e1), mientras que el que las utilice sin inteligencia (ἀνεπιστημόνως) y fuera del tiempo oportuno (ἐκτὸς τῶν καιρῶν) vivirá la vida contraria. Según esta caracterización, ni el placer ni el dolor deben elegirse o rechazarse *per se*, sino que, *dado el caso y en la medida adecuada*, uno u otro debe ser preferido (cf. *Fil.* 66a7-9 y *Pol.* 284e6-8). La inteligencia aparece, por su parte, como una condición para la determinación de esta medida de la acción. La educación en el placer debería apuntar, por lo tanto, no solo al vencimiento o resistencia, sino también a la formación de un juicio (prudente) que permita reconocer en cada situación qué placeres y en qué medida deben ser aceptados o evitados.

La determinación de una necesaria *experiencia* del placer y de su óptima *integración* “con medida” nos permite distinguir dos momentos de la educación en el placer: i) el *proceso* educativo en el cual el placer es experimentado en vistas a su dominio, y ii) el *resultado* de este proceso como la integración del placer con medida. La función “pedagógica” de la experiencia del placer se muestra paradigmáticamente en los simposios o reuniones de bebida. Dramáticamente esta presentación es decisiva, si consideramos que, para Megilo, el rechazo de los espartanos a las fiestas dionisiacas y en particular de la ebriedad constituye el orgullo de la legislación antihedonista doria (636e4-637b5). Pero es a la vez su función sistemática de una importancia fundamental para el proyecto general del diálogo (cf. Strauss 13).

El ejemplo de los simposios (638c-642a) nos permitirá entender la función de la experiencia en el proceso educativo. La experiencia placentera corresponde aquí a la “embriaguez” (μέθη: 637d3), de la cual es necesario determinar su “efecto” (ἐργασίαν) y la *medida* de su “consumo” (προσφοράν) (638c2-e6). La determinación de la medida de esta “actividad en común” (κοινωνία) está bajo la supervisión de un “líder” (ἄρχων) (639c1-6) que, de modo análogo a como el general de un ejército debe ser valiente para servir de modelo a los que prueban el temor, este ha de ser “juicioso” (φρόνιμον), “imperturbable” (ἀθόρυβον) y “encontrarse sobrio” (νήφοντά) (640c6-d7). El líder cumple la función del legislador al encarnar el *juicio prudente* que se encuentra, por su parte, debilitado en los embriagados. Finalmente, mientras que la función del líder es el resguardo y acrecentamiento de la “amistad” (φιλία) de los comensales (640c9-d2), la finalidad de estas reuniones

es la educación del *carácter* de los bebedores, una “parte importante” (μεγάλην μοῖραν: 641d1-2) de la educación espiritual o “musical” de los ciudadanos (641b-642a). La inclusión de los simposios como parte del proyecto educativo general (643b-644b) nos entrega una luz adicional: como todo proceder educativo, los simposios deberían tener también la estructura de un “juego” (παίζοντά: 643b4-7), ordenado a “volcar los placeres y los deseos” (τρέπειν τὰς ἡδονὰς καὶ ἐπιθυμίας: 643c7-8) a la formación de ciudadanos capaces de “gobernar y ser gobernados con justicia” (ἄρχειν τε καὶ ἄρχεσθαι...μετὰ δίκης: 643e6).

El *juego* de los simposios no representa el *estado* virtuoso, sino más bien el *proceso* de adquisición de la templanza, para lo cual la analogía con la formación de la valentía cumple una función clave al poner en el centro la experiencia afectiva como precondition de la adquisición de la virtud. Sin embargo, la templanza no puede adoptar de modo absoluto la estructura de la valentía, en la medida en que esta última virtud requiere de la primera para integrarse en la virtud total. Esto explica el hecho de que se presente ahora la templanza desde la perspectiva de su adecuación al objetivo de la justicia de la ciudad, es decir, como un “gobernarse a sí mismo” (ἄρχειν αὐτῶν: 644b6-7). La imagen de la marioneta viene a explicar plásticamente esta forma de “autogobierno” como precondition de la justicia política.¹² A partir de este desplazamiento hacia la “virtud completa”, es necesario considerar otra vez la perspectiva adoptada. Si bien son evidentes las ventajas de la analogía con la valentía para la comprensión de la templanza, es claro también que la noción de virtud como integración de placer con medida y la noción de educación como el proceso hacia tal integración, entran en conflicto con la noción de “enemistad interior”. Los componentes psicológicos del ser humano, junto con el ideal normativo del gobierno de la razón que nos presenta la imagen de la marioneta, nos permitirán entender cómo deben ser integrados los distintos aspectos de las virtudes particulares que constituyen la virtud total.

12 Mientras Meyer circunscribe expresiones como “vencerse a sí mismo” (τὸ νικᾶν αὐτὸν) y “ser más fuerte que sí mismo” (τὸ κρείττω ἑαυτοῦ) al ámbito psicológico (como “autocontrol”), sostiene que “gobernarse a sí mismo” (ἄρχειν αὐτῶν) tiene un significado político (como “autonomía”) (Meyer 2015 168-171). Bobonich, en cambio, interpreta estas expresiones como sinónimas (cf. Bobonich 1994 18). En mi opinión, si bien estas expresiones refieren ambas a la estructura “psicológica” de la templanza, no significan lo mismo, en la medida en que dan razón de esta virtud *desde la perspectiva de la valentía* y *desde la de la justicia*, respectivamente. Sin embargo, dada la referencia del Ateniense al acuerdo previo con Clinias y el lenguaje utilizado en la “marioneta” (cf. 626e, 645b), es claro también que al menos hasta aquí no puede juzgarse que el Ateniense esté tomando una decisión por una u otra de estas expresiones.

La marioneta

Estructura y dinámica

La marioneta representa la interacción de distintos factores motivacionales en el individuo (ἡμῶν ἕκαστον: 644c4). Esta imagen no pretende dar razón de la *formación del carácter*, sino que solo busca entregar un criterio de *distinción entre la acción* virtuosa y la viciosa, sin revelar el proceso educativo que capacita al sujeto a actuar de esta manera. No obstante esto, la consideración de la estructura y dinámica psicológica que nos revela esta imagen es de crucial importancia para el objetivo de entender la relación de “conflicto” y “acuerdo” en el comportamiento humano.

La imagen de la marioneta articula distintos elementos que han estado de una u otra manera vinculados al tratamiento de la valentía y de la templanza a lo largo del diálogo: i) placer y dolor, ii) las expectativas¹³ de confianza y de temor, y iii) el razonamiento. Señalaré a continuación algunos aspectos fundamentales de esta distinción que son centrales para la interpretación de la imagen.

1. Placer y dolor no son ya presentados desde la perspectiva de la ley y la formación del carácter (636d4-e3), sino más bien como un par de “consejeros en nosotros, contrarios e insensatos” (ἐν αὐτῷ συμβούλω ἐναντίω τε καὶ ἄφρονε: 644c6-7), es decir, como factores motivacionales que operan fuera de la medida y de la ley, usurpando la función de “consejera” de la razón. Por otra parte, se trata de afecciones “contrarias entre sí”, lo que ya supone un primer nivel de conflicto. Como veremos más adelante, la relación de contrariedad en el presente nivel motivacional es fundamental para entender la naturaleza del gobierno que ejerce el razonamiento sobre los estados afectivos.

2. “Temor” (φόβος) y “confianza” (θάραξ) como “opiniones acerca del futuro” que anticipan dolor y placer respectivamente (644c9-d1), si bien dependen basalmente del nivel motivacional anterior, presentan una novedad que no se puede pasar por alto: en el origen de estas afecciones participa la “opinión”. En *Filebo* 32b9-c3 encontramos una descripción similar de las expectativas como “especies de placer y dolor” que tienen lugar en el alma ante la “esperado” (ἐπιζόμενον) como lo placentero y doloroso.¹⁴ Ahora bien, aquí se añade a la formulación de las *Leyes* una aclaración fundamental: la anticipación confiable es en

13 Traduzco ἐπις por “expectativa” en vez de “esperanza” por el carácter neutro de esta primera acepción, que expresa la posibilidad de que se *esperen* del futuro tanto bienes como males.

14 En *Timeo* 69d1-4, en cambio, son estas mismas afecciones –y no fundamentalmente “placer y dolor”– descritas como “consejeros irracionales” (ἄφρονε συμβούλω). Es plausible pensar que, en las *Leyes*, al no hacerse mención directa a la irracionalidad

sí misma *placentera*, mientras que la anticipación temerosa es *dolorosa*. De esta manera se puede entender que las expectativas motiven a la acción en cuanto especies de placer y dolor, si bien no exactamente del mismo placer y dolor que anticipan.¹⁵

3. Al “razonamiento” o “cálculo” (λογισμός), finalmente, le compete determinar en cada circunstancia “lo mejor y lo peor” (ἄμεινον ἢ χεῖρον) respecto a los mentados factores motivacionales (644d1-3). Aquí es necesario evitar una interpretación *instrumental* del razonamiento. El reconocimiento del placer y del dolor como “materia” de la legislación (cf. *Leyes* v 732e) no significa que el cálculo de la razón sea uno de orden hedonista (contra Müller 57-58). El razonamiento debe echar mano de un criterio de decisión distinto del mismo placer y dolor para poder determinar *en cada acción* lo más conveniente.¹⁶

Una vez distinguidos los componentes psicológicos que interactúan en la marioneta, podemos abordar la imagen misma. El Ateniense nos invita a representarnos a cada uno de nosotros como una “marioneta divina” (θαῦμα [...] θεῖον), construida como un “juguete” (παίγνιον) o por una razón seria (644d7-9). Mientras una “marioneta” hace pensar en un artificio movido desde fuera, un “juguete” refiere más bien a una máquina movida por un mecanismo interno. Ambos conceptos acentúan con mayor o menor fuerza que el comportamiento del ser humano está solo *parcialmente* bajo su control.¹⁷ Ahora bien, según cómo entendamos el carácter divino de la marioneta, podremos explicar de una u otra manera esta falta de autonomía. Si “divino” significa “pertenencia a la divinidad” –como sugiere la posterior caracterización del ser humano como “un juguete de la divinidad” (θεοῦ τι παίγνιον: VII 803c4-5)–, podría pensarse que los “dioses” mueven las cuerdas de la marioneta. Si “divino” indica, en cambio, lo “mejor” en el hombre (su virtud), en contraste con lo propiamente “humano” (aquello que surge de la necesidad y de la naturaleza) (cf. IV 716a-d y v 732e-733d), la falta de control de la marioneta tendría que explicarse por la animalidad y no

de las expectativas, se quiera enfatizar la participación (relativa) de estos afectos del ámbito racional.

- 15 En este sentido, es fundamental la distinción de Gosling entre “placer/dolor anticipado” y “placer/dolor de la anticipación” (cf. 52-53).
- 16 Scolnicov, en cambio, sostiene que “todas las cuerdas” de la marioneta representan el punto de vista *empírico e instrumental*, quedando ausente de esta imagen el punto de vista *normativo* de la razón (cf. 123). Efectivamente, el “razonamiento” no asume el punto de vista *eidético* del “intelecto” (νοῦς), pero no porque adhiera al criterio empírico del “placer”, sino más bien porque tiene por objeto la acción en el horizonte de la “contingencia” del futuro (cf. *Fil.* 21c5-6 y 39e1-6).
- 17 Para un interesante análisis de estos términos en el contexto cultural griego (cf. Kurke 126-128).

por la divinidad del ser humano. Sin intentar resolver aquí esta discusión, me parece fundamental atender en la interpretación de este pasaje, *junto* al carácter de “juguete” del hombre –al encontrarse fácticamente condicionado por un mecanismo que explica su comportamiento–, *también* a su rol de “jugador” (cf. Jouët-Pastré 38), perspectiva que justifica que la “marioneta” sea un “relato sobre la virtud” (645b2).¹⁸

Según este doble carácter del ser humano como marioneta, podemos distinguir en la imagen una consideración *descriptiva* y una *normativa*. A nivel descriptivo la imagen nos presenta un conjunto de cuerdas que mueven *a la fuerza* a la marioneta, siendo estas identificadas con los “estados en nosotros previamente señalados” (ταῦτα τὰ πάθη ἐν ἡμῖν: 644e1).¹⁹ Estas cuerdas “tiran” (ἀνθελκουσιν) en direcciones opuestas, de modo que conducen a acciones contrarias entre sí (ἐπ’ ἐναντίας πράξεις) (644e1-4). Esta descripción acentúa la fundamental “contrariedad” entre las cuerdas. En mi opinión, aquí no está en juego la contrariedad de la cuerda de oro con las cuerdas de hierro, sino más bien una contrariedad más elemental entre las mismas cuerdas de hierro. La contrariedad entre los estados afectivos se anuncia previamente en la afirmación de que placer y dolor son consejeros insensatos “contrarios entre sí”. La presencia basal de placer y dolor en las expectativas de confianza y temor hace de estas también experiencias “contrarias”. El *logismos*, en cambio, no parece participar de este tipo de “contrariedad”, puesto que se encuentra como “principio de conducción” *por encima* (ἐπι: 644d1) de ambas parejas de contrarios (cf. Müller 60-61).

Podemos pensar en tres especies de conflicto entre los estados afectivos que interactúan en la marioneta. Una primera especie tiene lugar cuando nos representamos un objeto o estado de cosas como placentero y doloroso a la vez.²⁰ En segundo lugar, no es ya la representación del placer o dolor *inmediato* lo que ocasiona el conflicto, sino más bien

18 A pesar de que la marioneta tenga la función de mostrar que el hombre “es mejor que sí mismo”, no puede negarse que esta imagen carga al menos con un aspecto “fatalista” (cf. Gerson 150; Plotino *En.* III.2.15.31-39).

19 Varios autores han defendido que el “razonamiento” debiese estar incluido dentro de los referidos “estados (afectivos)” (πάθη), dado que, en determinados contextos, *pathos* puede significar para Platón simplemente “estado, experiencia” (cf. Bobonich 2002 539-40 n. 77; Gerson 152; Meyer 2015 179). Ahora bien, si son todas las cuerdas en general y no específicamente las de hierro las que en este pasaje se presentan en conflicto, no es crucial para mi interpretación de la imagen. En mi opinión, la oposición entre la cuerda de oro y las de hierro debe presuponer un conflicto previo entre las mismas cuerdas de hierro, generado por su naturaleza “contraria” y “múltiple” (la presencia de un conflicto semejante es defendido también por Mesch 104 y Frede 117-118).

20 Si bien Frede reconoce que el origen de la contrariedad es la oposición del placer con el dolor, explica la contrariedad de las cuerdas de hierro como si *todas* estas fueran “expectativas” (Frede 117). Si bien es cierto que el horizonte del “futuro” es fundamental en

la opinión acerca de las consecuencias placenteras o dolorosas *futuras* que contratastan con la inmediata consecución o huida del objeto representado. Finalmente, puede concebirse un tercer tipo de conflicto entre afectos de la misma especie (placeres con placeres, expectativas con expectativas, etc.) que no pueden ser elegidos al mismo tiempo.

En mi opinión, estas formas de conflicto encuentran su fundamento en la doctrina del *Filebo* que clasifica al placer y al dolor en el género de lo “ilimitado” (ἄπειρον) (27e1-28a3). Que el placer sea “ilimitado” quiere decir que: i) se trata de una experiencia de la cual siempre se puede esperar “más” (μᾶλλον) y que nunca sacia por completo al “deseo”, en la medida en que busca la “totalidad” (πᾶν), y ii) que esto ocurre precisamente porque depende de su contrario, *i. e.* el dolor (35d8-36b9).²¹ El deseo de placer es “ilimitado”, en la medida en que nace de la experiencia del vacío doloroso cuyo “llenado” será placentero. Como intenta mostrar el extenso análisis de los “falsos placeres”, la imposibilidad de complacerse en el objeto *en sí mismo* –puesto que nos complacemos más bien a partir de *nuestro propio estado defectivo*– es origen de la “insensatez” en la apreciación de la realidad, incluso cuando no se busca otra cosa que la pura obtención de placer (*e.g.* 41d1-42c3; 46b6-47c1). Los distintos estados afectivos revelan también esta estructura “contradictoria” (47c2-e3), situación que no los vuelve malos *per se*, pero sí dependientes de un límite u orientación que no se pueden dar a sí mismos (54c9-e8). En este sentido, la contrariedad interna de nuestra misma estructura afectiva precede a la contrariedad entre afectividad y razón. En este último caso no se da propiamente una relación de “contrariedad”, en cuanto que la razón, antes que oponerse a los afectos, busca *detener el conflicto* (παύει πρὸς ἄλληλα τἀναντία διαφόρως ἔχοντα) y *crear amistad* entre estos (25d11-e2; 63b3-c3; 64d9-e3). De la misma manera procede una buena legislación (*Leyes* 627d-628a) y un buen líder en los simposios (640c9-d2), al guardar la “amistad” (φιλία) entre las partes en conflicto y entre los comensales respectivamente.

Ahora bien, volviendo a la marioneta, tras la descripción de la lucha entre las cuerdas nos encontramos con una “prescripción” acerca del comportamiento conducente a la virtud. La consideración *normativa* de la marioneta no apela tanto a su multiplicidad y contrariedad, como a la posibilidad de darle *unidad* al movimiento de esta: para contrarrestar (ἀνθέλκειν) a las demás cuerdas se debe (δεῖν) seguir a una (sola) (μᾶ) de estas (644e4-6). La sucinta comparación entre la cuerda de oro y las

la motivación de la acción, es claro también que los placeres y dolores actuales generan ya contrariedad en la acción.

21 No me referiré al caso problemático de los “placeres puros”, los cuales, si bien ya no suponen una experiencia previa de dolor, tienen igualmente lugar cuando un estado defectivo o de vacío es dejado de lado (*cf. Fil.* 51b5-7).

cuerdas de hierro apela a la unidad, debilidad y suavidad de la primera, y a la multiplicidad (645a4: παντοδαποῖς εἶδεσιν), dureza y violencia de las segundas (645a2-3; 645a6). La suavidad de la cuerda de oro parece servir a la conducción (ἀγωγηῖν) –puesto que cuerdas duras son menos aptas para la articulación de varios movimientos que una cuerda suave y flexible–, pero se revela también como un déficit: al mover con suavidad y sin violencia (πράου δὲ καὶ οὐ βίαιου), la cuerda de oro *no puede* realmente contrarrestar ella *sola* a las cuerdas de hierro, requiriendo de la ayuda de ciertos asistentes (ὑπηρετῶν) (645a6-8).

Vemos en la imagen que el ser humano, en cuanto jugador, debe obedecer al razonamiento, el cual, antes que coaccionarnos “desde afuera”, nos mueve con *persuasión racional* (contra Scolnicov 123-124). Esta forma de *mover sin forzar* se muestra en la “suavidad” de la cuerda de oro. A pesar de esto, como hemos visto, esta “virtud” conlleva un déficit en el gobierno de la acción, de modo que el razonamiento requerirá de asistencia para articular en una unidad el conjunto de estados afectivos que fuerzan al sujeto a acciones contrarias. Si bien la imagen sugiere en primera instancia la oposición “directa” de la cuerda de oro con las cuerdas de hierro, la referencia a la debilidad del razonamiento frente a los estados afectivos y el requerimiento de “cuerdas auxiliares” hacen pensar que una oposición directa de fuerzas será inefectiva para la conducción de la marioneta (contra Müller 56). Existe, sin embargo, otra manera de pensar la “conducción áurea” que no implica una tal confrontación: una cuerda suave podrá oponerse a una multiplicidad de cuerdas violentas cuando sea capaz de articular (con inteligencia) las fuerzas ya existentes. Por consiguiente, si el razonamiento tiene que *articular* las fuerzas afectivas en conflicto, tendrá que contar con el apoyo parcial de al menos una parte de estos afectos, es decir, tendrá que gobernar *sobre* las cuerdas de hierro *con* la ayuda de estas mismas cuerdas.²²

El análisis ensayado sobre la imagen de la marioneta nos permite sacar las siguientes conclusiones para el objetivo de nuestra investigación: i) el conflicto interior del ser humano tiene lugar fundamentalmente entre estados afectivos (placer, dolor, confianza y temor), ante los cuales el razonamiento no solo determinará la actitud afectiva que debe ser *preferida* en cada situación, sino también buscará apaciguar el conflicto interno entre estos afectos otorgándoles un “límite” y proponiéndoles un objetivo común; ii) la conducción del razonamiento sobre la acción

22 Müller, en cambio, considera que “los asistentes” del razonamiento son “las leyes” (55). Contra esto cabe decir que es la misma “conducción de la ley” (que es idéntica al “razonamiento” cuando se hace doctrina común) la que requiere de “asistencia” (645a4-5). Meyer, por su parte, reconocerá en la “asistencia” del razonamiento la participación de la “parte irascible” del alma (2012 358-360). Sobre esta interpretación, véase abajo la nota 26.

humana se alcanza por medio de la articulación de las fuerzas afectivas ya existentes, al poner a su favor determinados afectos contra los demás; iii) respecto a la noción de virtud que aquí se representa, parece ser que el “autogobierno” de la marioneta se alcanza cuando las partes “gobernadas” son *vencidas* (en su pretensión de erigirse como criterio último de la acción humana) *sin ser eliminadas*, sino más bien siendo *integradas* al proyecto común que conduce el razonamiento. En qué medida aquí se conectan las nociones de “victoria” y “acuerdo”, solo puede admirarse adecuadamente si se considera el proceso de *formación del carácter* necesario para dar lugar a la conducción áurea. El “trasfondo” que falta en esta “imagen” podrá tomar finalmente forma, si analizamos el tratamiento de la “marioneta embriagada” con el que se concluye el libro primero de las *Leyes*.

La marioneta embriagada

Tras presentar la metáfora de la marioneta, el Ateniense retomará la discusión sobre la embriaguez controlada de los simposios, con el objetivo de probar, primero, que el estado de embriaguez equivale a *ser vencido* por las cuerdas de hierro de la marioneta y, segundo, que tal estado puede ordenarse a la obtención de la virtud. Lo primero ocurre porque el estado interno del ser humano puede ser alterado por factores externos: así, cuando la “marioneta sobria” consume vino, sus placeres, dolores, impulsos y amores se vuelven más intensos, mientras que sus percepciones, recuerdos, opiniones y pensamientos la abandonan (645d4-e3). La “marioneta embriagada” pierde el control sobre sí misma. Al beber vino los comensales ya no sienten miedo, se vuelven confiados y francos en el hablar, llenándose de esperanzas positivas en el futuro (649a4-b6). Ahora bien, dado que los simposios han sido previamente presentados como “juegos” que fomentan la amistad y educan a los comensales en el autogobierno (638c-642a), ¿cómo será posible, como Clinias hace notar, que este objetivo se alcance por medio de la *disminución* del control sobre sí mismo (646b3-5)?

El Ateniense defiende esta pérdida de control a partir de la analogía con el entrenamiento corporal. El ejercicio físico tiene como efecto inmediato “debilidad”, llegando el cuerpo a experimentar un refortalecimiento solo después de unos días. El vino produce análogamente un “debilitamiento (momentáneo) del alma” (646c2-d6). Ahora bien, la disminución gradual de la razón no implica que en el individuo no persista un límite de otro tipo, a saber, la “vergüenza” (αἰσχύνη: 647a2). La exposición ante el líder sobrio y los demás comensales opera como límite a la desvergüenza de los bebedores, quienes temen ante ellos *parecer* innobles (δοξάζεσθαι κακοί: 646e10-11). De esta manera, este “juego” permite a los comensales experimentar placer y a la vez aprender

a tener control sobre este en un contexto seguro (649d7-650e7).²³ No se trata aquí del placer de la bebida, sino de la “confianza” desatada ante la ampliación del campo de expectativas. El “juego” permite de esta manera vivenciar placeres desmedidos anticipadamente sin tener que caer, de hecho, en tal comportamiento hedonista (647d6-8, cf. Meyer 2015 127-129).

¿Qué nos puede decir entonces la “marioneta embriagada” para la comprensión de la “marioneta sobria”? Hay tres cuestiones fundamentales de este corolario de la imagen de la marioneta que permiten entender la clase de *formación del carácter* que posibilita el gobierno del razonamiento sobre los estados afectivos.

En primer lugar, un aspecto fundamental del proceso de adquisición de la virtud consiste, paradójicamente, en *dejarse vencer* por los propios estados afectivos. Es necesario en este punto evitar algunos malentendidos. Por una parte, no nos encontramos frente a una concesión platónica al hedonismo. Si bien cabe hablar de placeres moralmente relevantes cuando estos acompañan necesariamente al vicio o a la virtud, otros placeres son *inocuos* y pueden ponerse al servicio de fines morales como el entrenamiento de la virtud (cf. II 667b5-e8 y 670c8-e4). Por otra parte, el debilitamiento del alma producto del insumo del vino no deja al hombre bajo el puro dominio de sus apetitos, puesto que opera aquí todavía la “opinión” acerca de lo bueno y lo malo, quedando abierta a la confianza desatada la posibilidad de ser limitada por la vergüenza o de caer en la desvergüenza. Además, aunque los comensales no actúan en ninguno de estos casos con “prudencia”, esta virtud gobierna igualmente la práctica de los simposios por medio de sus líderes. En el proceso de adquisición de la “virtud total” operan distintas virtudes particulares, sin que estas estén todavía articuladas en el interior del sujeto.

En segundo lugar, podemos reconocer en la “vergüenza” la afeción que actúa como aliada de los prudentes y sobrios guardianes de los simposios. En este sentido, esta afeción cumple la función de “asistencia” requerida para el gobierno del razonamiento. “Vergüenza” es el temor por la pérdida de nuestra reputación, al creer que la gente pensará mal de nosotros si hacemos o decimos “algo innoble” (τι τῶν μὴ καλῶν) (646e10-647a2).²⁴ En cuando temor, por consiguiente, esta afeción forma parte del aparato de cuerdas de hierro que explican el

23 En el libro II se señalan las consecuencias sociales y políticas de los simposios como “simulaciones” de la vida de la ciudad (671b-672a).

24 La vergüenza está conectada con la “ira” como deja ver el conocido ejemplo de Leoncio (*Rep.* IV 439e6-b7). La diferencia entre ambas reacciones parece ser que mientras la vergüenza solo nos contiene, la ira además nos mueve a la acción, pudiendo desatarse no solo contra sí mismo, sino también contra otro (por ejemplo, en la “venganza”, cf. *Fil.* 47e5-48a2).

comportamiento violento de la marioneta. Cabe, sin embargo, distinguir esta afección de la mera expectativa de un futuro doloroso, en la medida en que la vergüenza se opone tanto a la anticipación temerosa de la pérdida de reputación, como a los placeres que acompañan a la acción innoble (647a5-6). Dado esto, la vergüenza no puede explicarse como una motivación puramente hedónica. Por una parte, la oposición simultánea al dolor y al placer puede dirigirse incluso contra el “temor” hedonista, por ejemplo, cuando el soldado *por vergüenza* no huye ante el enemigo. Por otra parte, la pérdida de la honra constituye un verdadero castigo *solo* para quien le importe la opinión ajena –que en el caso de los simposios no es otra que la de los amigos (647b6-7). La vergüenza presupone así una valoración (moral) de la acción, aun cuando no se pueda dar de esta una justificación racional. Platón ve la utilidad de este afecto como prueba de la virtud, al ser expresión de la internalización de determinadas normas por parte del individuo.

Ahora bien, es necesario determinar el lugar de la “vergüenza” en la marioneta. Si pensamos en un estado de guerra, es claro que el soldado deberá seguir la *cuerda* de la confianza contra el temor de los enemigos. El “temor de la vergüenza”, sin embargo, si bien parece contrario a la confianza, puede *aliarse* con esta y *articularse* para la consecución de un mismo objetivo (647b4-6).²⁵ En cambio, en el contexto de los simposios (en la paz), es necesario seguir a la *cuerda* de la vergüenza para frenar la confianza desatada, mas sin ánimo de *apagar* este afecto, sino de hacerlo “medido” (ἐμμετρον: 694e1). Vergüenza y confianza (en distintos contextos) son afectos que pueden *ordenarse a* “los adecuados preceptos de la razón” (τοις ὀρθοῖς λόγοις: III 696c9-10)²⁶ y ponerse en coordinación. En último término, la “vergüenza” es “límite” o “medida”

25 Cabe preguntarse si estos afectos asumen la tarea de la “parte irascible” (*thymoeides*) de los diálogos medios. Por una parte, si bien es cierto que la “ira” no juega un papel determinante en la tarea educativa, es indudable la importancia de este afecto en otros contextos, como en la tarea de defensa de la ciudad y en la explicación de la acción injusta (cf. Gerson 154). Por otra parte, en las *Leyes* y en el *Filebo*, nos encontramos con una ampliación de la teoría platónica de los afectos, de modo que otros estados afectivos pasan a cumplir la función del *thymos/orgé* de la *República*. Es importante, finalmente, volver a señalar que, para los fines de la “marioneta”, la distinción entre “partes afectivas” no es necesaria, en cuanto que el “conflicto” nace de la común naturaleza placentera o dolorosa de todos los estados afectivos.

26 Es necesario precisar, sin embargo, que la “vergüenza” también puede volverse excesiva, de modo que, como todo afecto, requiere igualmente de “medida” (contra Frede 120). Procurar la confianza y la vergüenza “al máximo” (μάλιστα) implica necesariamente la articulación *mesurada* de estos afectos (649b-c). La “confianza” que, por su parte, logra aliarse a la “vergüenza” es caracterizada simplemente como “ausencia de temor” (ἄφοβος: I 647c3-5), a diferencia de la que se opone al “bello temor” (κάλλιστον... φόβον: II 671d1), a saber, la “innoble confianza” (μη καλῶ θάρρει: 671c2-d3).

de todas las “pasiones placenteras” –cuando nos “embriagamos” (ahora metafóricamente) con el placer (649d6-7)–, mientras que la templanza es el gobierno sobre estos estados afectivos.

Habiendo considerado el “contexto” que facilita la formación del carácter y el tipo de “asistencia” que permite al razonamiento gobernar incluso cuando está más debilitado que lo normal, debemos ahora, en tercer lugar, volver sobre la pregunta inicial de este trabajo: ¿a favor de qué tipo de psicología moral aboga la “marioneta”? ¿A favor de una que concibe la virtud como una “victoria” o de una que se inclina por un modelo de “acuerdo”? Para responder esta pregunta es necesario retomar la distinción entre el *proceso* educativo de adquisición de la virtud y el *resultado* de este proceso. El juego de los simposios corresponde a este proceso. Además del hecho de que el razonamiento no gobierna interiormente el comportamiento de los embriagados, la virtud completa supone una integración *actual* de los placeres con medida y no solo una *anticipación* medida de los placeres. ¿Qué ocurre, en cambio, cuando los comensales vuelven a estar sobrios? Al desvanecerse la confianza artificialmente estimulada y reducirse el campo de expectativas a la realidad, el razonamiento no solo gobernará con más eficiencia que antes de haber entrado en el juego del vino, sino que, cuando los afectos vuelvan a *embriagarse* con el placer –pero ya no artificial ni lúdicamente, sino naturalmente en el contexto serio de la vida de la ciudad–, el sujeto embriagado estará mejor capacitado para delimitar e integrar prudentemente esos estados afectivos sin el auxilio de los guardianes de los simposios.

Aquí vemos que el modelo bélico de la valentía se aplica solo parcialmente a la templanza como el gobierno de los afectos placenteros.²⁷ Esta virtud se adquiere por medio de la experiencia afectiva, y supone un entrenamiento análogo al de la valentía; sin embargo, la templanza no consiste en una lucha entre enemigos. En el proceso educativo de esta virtud no se opone el razonamiento a los afectos, sino que son los mismos afectos los que entran en conflicto. Si bien es cierto que el razonamiento *indirectamente* se opone a una parte de las fuerzas afectivas, el objetivo de la educación es la conciliación entre los afectos y su integración con medida. El entrenamiento de los simposios busca como objetivo final el fortalecimiento de una disposición afectiva virtuosa,

27 Si bien la valentía fue considerada anteriormente como la “resistencia” tanto de afectos dolorosos como placenteros (633c8-d3), al final del libro primero esta es tratada como una virtud referida exclusivamente a la lucha con los dolores, siendo, en cambio, la templanza la virtud apropiada para el trato con los placeres (647d4-8). No obstante este desplazamiento, sigue siendo parte de la eficacia de la valentía el ser capaz de resistir a los placeres, si bien esta capacidad le es dada al valiente por la previa educación en la templanza (635c3-d6).

de modo que las expectativas puestas aquí en juego (el segundo par de cuerdas de hierro) se vuelven, una vez que el entrenamiento ha acabado y los comensales recuperan la sobriedad, experiencias afectivas actuales que acompañan a la virtud (el primer par de cuerdas). Habría que distinguir, por consiguiente, dos momentos de *integración de la razón con los afectos* en la educación de la virtud: *un primero* en donde el sujeto experimenta placeres y dolores “anticipados” orientados hacia los preceptos de la razón, y *un segundo* en donde se experimenta actualmente placer en la obediencia de tales preceptos. La virtud consiste entonces en una forma de “acuerdo” entre los afectos y la razón, cuyo proceso de adquisición, sin embargo, encierra un momento de “continencia” o “victoria” entre afectos dependientes de opiniones concordantes con la razón y afectos irracionales.

A modo de conclusión

He intentado dar una respuesta a la discusión acerca del modelo psicológico de la “marioneta” en las *Leyes*. Para esto comencé por reconstruir la argumentación que antecede a la imagen, haciéndome cargo del desarrollo dramático del diálogo. El Ateniense procede heurísticamente a partir del modelo de la valentía, asumiendo así un “punto de partida común” con sus interlocutores. Junto a este criterio heurístico, se presupone además la noción de “virtud total”, según la cual la valentía es una virtud incompleta. De esta manera, fue posible concluir que, aun cuando la templanza requiera en su trato con los placeres de un entrenamiento análogo al de la valentía con los dolores, no debe, sin embargo, entenderse como una especie de enemistad y de victoria sobre los placeres. A partir de este resultado, me concentré en la imagen de la marioneta, asumiendo, por una parte, la conexión sistemática entre la marioneta “sobria” y la “embriagada” (correspondiendo esta última al proceso de formación del carácter presupuesto en la conducción áurea), y adoptando, por otra, el modelo de división bipartito del *Filebo*.²⁸ Esta doble perspectiva me permitió concluir que, mientras que en el proceso educativo de la virtud tiene lugar un conflicto entre estados afectivos sin participación directa del razonamiento, el resultado de este proceso consiste más bien en el acuerdo o integración de los placeres con medida.

28 Frede recurre al *Filebo* en su análisis de la psicología de las *Leyes*, concluyendo entre otras cosas que este último diálogo hereda del primero la “explicación medicinal” (*remedial account*) del placer como proceso de restablecimiento del equilibrio perdido (cf. 109-111; 125-126). Sin embargo, en su propuesta, la autora, como la mayoría de los intérpretes, no repara en las posibilidades explicativas del modelo bipartito del *Filebo* para la comprensión de la “marioneta”.

Quisiera señalar finalmente tres consecuencias decisivas de esta interpretación para la comprensión del proyecto político de las *Leyes* y de la filosofía platónica en general:

1. La psicología de la marioneta se conecta con el ideario político de Magnesia a través de la educación. La práctica de los simposios, al encontrarse enlazada directamente con la explicación de la marioneta, servirá de modelo para la comprensión de las demás formas de educación. Sin embargo, en la medida en que esta práctica tiene lugar primordialmente en la juventud, la aplicación de su dinámica psicológica a otros momentos educativos ha de entenderse de modo análogo. Mientras que la “vergüenza” surge de una *opinión* o *juicio* acerca de los “límites” frente a los otros y frente a la ley (cf. I 647a8-b1), en las primeras etapas del proceso educativo este “límite” asume la forma de un “orden” de los movimientos y de los afectos que no precisa de *juicio* alguno (cf. VII 790d-791b).²⁹ Finalmente, en la medida en que el proyecto de las *Leyes* cree en la pertinencia de la persuasión racional como criterio óptimo de acción, hay que suponer también que, en una etapa madura de la vida, sea este el “límite” último de los afectos. En todos los casos, es claro que la templanza es concebida como una especie de “límite” que no elimina, sino que integra los afectos.

2. Para la comprensión de la teoría de la acción platónica es crucial subrayar que la formación del carácter es condición necesaria para el gobierno de la razón. La centralidad de la educación y la “externalización” de la razón en “las leyes” evidencian el rechazo del “intelectualismo” en el último diálogo platónico. En el caso de los simposios, el proceso de armonización y moderación de los afectos tiene lugar sin que los comensales sean realmente prudentes, ni estén racionalmente bien dispuestos a la persuasión racional. Aún más, en la educación previa del niño este proceso no solo *precederá* a la intelección racional de lo “bueno”, sino incluso a la mera opinión recta sobre la conveniencia de obedecer la ley. Este proceso se concentra más bien en el “ordenamiento” de los impulsos irracionales, el cual posibilitará la “recepción” de los preceptos de la razón –y no al revés (cf. II 653a-c)–. El ciudadano maduro podrá ser realmente persuadido por los argumentos de los proemios, en la medida en que haya formado previamente su carácter en este proceso educativo.

3. Cabe nombrar finalmente la importancia de la valoración del placer y de los afectos para el proyecto general de las *Leyes*. Aquí Platón no reserva un lugar especial para almas puramente racionales, sino que considera

29 Véase para esto Kamtekar (146-147). No hay que olvidar que, a pesar de la centralidad de la templanza en el proyecto educativo de Magnesia, también la educación en el dolor (valentía) es parte de este proyecto, y se encuentra ya estipulada en el modelo de la marioneta.

al hombre como un agente que se mueve tanto por la razón como por mero placer o dolor. La metáfora de la marioneta es, en este sentido, el modelo del alma encarnada. Por una parte, el hombre alcanza la virtud y la unidad interior a través de una educación de los afectos que tiene lugar durante la vida entera. Por otra parte, en determinados caracteres humanos prevalecen “deseos residuales” que simplemente no pueden ser removidos ni conducidos por la razón (III 689b2-c3).³⁰ Esto explica que el legislador de las *Leyes* capitule a veces con los deseos de los ciudadanos, cuando no logra ejercer sobre estos una persuasión racional (cf. Laks 2008 277-279), y que Magnesia requiera de un sistema penal (e.g. IX 853c3-d4). Que la armonía y la virtud humana solo puedan alcanzarse *en la medida de lo posible*, muestra el carácter “realista” de la psicología de las *Leyes*. El hombre debe aspirar a lo “óptimo”, aunque esté siempre también condicionado por lo “necesario” (I 628c9-e1). Las cuerdas de hierro de la marioneta representan este “condicionamiento” con el que el razonamiento (lo “divino” en el hombre) siempre tiene que contar.

La interpretación presentada en este trabajo tiene, a mi juicio, la ventaja de integrar dos elementos fundamentales de la última obra platónica: por un lado, la sospecha con respecto al poder de la razón y, por otro, la comprensión predominante de la virtud como una forma de acuerdo. Ambas cuestiones, como este trabajo pretende mostrar, no solo no entran en contradicción, sino que entregan conjuntamente un modelo de educación bastante sugestivo.

Bibliografía

- Bobonich, C. “Akrasia and Agency in Plato’s *Laws* and *Republic*.” *Archiv für Geschichte der Philosophie* 76 (1994): 3-36.
- Bobonich C. *Plato’s Utopia Recast: His Later Ethics and Politics*. Oxford: Clarendon Press, 2002.
- Brisson, L. “Soul and state in Plato’s *Laws*.” *Plato and the Divided Self*. Eds. Rachel Barney, Tad Brennan and Charles Brittain. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. 281-308.
- Calvo Martínez, T. “El orden de las virtudes y *Las Leyes* de Platón.” *Plato’s Laws and his historical significance, Selected papers of the 1. International Congress of Ancient Thought*. Salamanca; Sankt Augustin: Academia Verlag, 2001. 51-64.
- Clark, R. “Platonic Love in a Colorado Courtroom: Martha Nussbaum, John Finnis and Plato’s *Laws* in *Evans v. Romer*.” *Yale Journal of Law and the Humanities* 12.1 (2000): 1-38.

.....
 30 El Ateniense se refiere a ciertos caracteres viciosos y no a la naturaleza humana en cuanto tal (contra Russell 226).

- Frede, D. "Puppets on Strings: Moral Psychology in *Laws* Books 1 and 2." *Plato's Laws: A Critical Guide*. Ed. Christopher Bobonich. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. 108-126.
- Fortenbaugh, W. W. *Aristotle on Emotion*. London: Duckworth, 2008.
- Gerson, L. "Akrasia and the divided soul in Plato's *Laws*." *Plato's Laws: From Theory into Practice. Proceedings of the VI Symposium Platonicum. Select Papers*. Eds. Samuel Scolnicov and Luc Brisson. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2003. 149-154.
- Gosling, J. C. B. "False Pleasures: *Philebus* 35c-41b." *Phronesis* 4 (1959): 44-53.
- Jouët-Pastré, E. *Le jeu et le sérieux dans les Lois de Platon*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2006.
- Kamtekar, R. "Psychology and the Inculcation of Virtue in Plato's *Laws*." *Plato's Laws: A Critical Guide*. Ed. Christopher Bobonich. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. 127-148.
- Kurke, L. "Imagining Chorality: Wonders, Plato's Puppets and Moving Statues." *Performance and Culture in Plato's Laws*. Ed. Anastasia-Erasmia Peponi. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. 123-170.
- Laks, A. "The *Laws*." *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*. Eds. Christopher Rowe and Malcolm Schofield. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. 258-292.
- Mesch, W. "Marionette Mensch und ganze Tugend. Zur Bedeutung eines Gleichnisses aus Platons *Nomoi*." *Platon über das Gute und die Gerechtigkeit*. Ed. Damir Barbaric. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2005. 93-107.
- Meyer, S. "Pleasure, Pain and 'Anticipation' in Plato's *Laws*, Book 1." *Presocratics and Plato: Festschrift at Delphi in Honor of Charles Kahn*. Eds. Richard Patterson, Vassilis Karasmanis and Arnold Herman. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2012. 349-366.
- Meyer, S. *Plato. Laws 1 & 2*. Translated with an Introduction and Commentary by S. S. Meyer. Oxford: Clarendon Plato Series, 2015.
- Müller J. "Der Mensch als Marionette: Psychologie und Handlungstheorie." *Platon. Gesetze - Nomoi*. Ed. Christoph Horn. Berlin: Akademie Verlag, 2013. 45-66.
- Platón. *Platonis Opera*. Ed. John Burnet. Oxford: Oxford University Press, 1976.
- Plotino. *Plotins Schriften*. Band III. Trad. Richard Harder. Hamburg: Meiner, 1964.
- Russell, D. *Plato on Pleasure and the Good Life*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Schöpsdau, K. *Nomoi, Buch 1-3: Übersetzung und Kommentar*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994.
- Scolnicov, S. "Pleasure and Responsibility in Plato's *Laws*." *Plato's Laws: From Theory into Practice. Proceedings of the VI Symposium Platonicum. Select Papers*. Eds. Samuel Scolnicov and Luc Brisson. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2003. 122-127.
- Strauss, L. *The Argument and the Action of Plato's Laws*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.