

01083

10

I 2y.

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

LAS MUJERES EN LOS
DIÁLOGOS DE PLATÓN I

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
DOCTOR EN FILOSOFÍA PRESENTA

VICTOR HUGO MÉNDEZ AGUIRRE

COMITÉ TUTORAL

DRA. UTE SCHMIDT



DRA. GRACIELA HIERRO

DRA. PAOLA VIANELLO

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

1998

V. 1
258434



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

WOMEN IN PLATO'S DIALOGUES

Victor Hugo Méndez Aguirre

The purpose of this paper is to demonstrate that, although Plato did not contribute a systematic and coherent reflection regarding women, his theories about sexual difference and justice led him to postulate the need for equality between men and women existing in an ideal society. The place of the individual in the platonic utopia depends on natural abilities and behaviour more than on biological gender.

The first part of this paper examines the positions of current platonists regarding this topic. There is a tendency to support the idea of Plato being a misogynous, patriarchal and totalitarian thinker. I consider such interpretation somehow inexact.

In the second part, I examine the Platonic theory of sexual difference in all of Plato's dialogues. It is there affirmed that men and women are only different in body, but their souls and intellectual and moral abilities are not seriously affected by sex.

The third part of the thesis, considers the place of women in the platonic utopias. I demonstrate that in all of them a certain vindication of women's and female citizen's rights is proclaimed.

Las mujeres en los diálogos de Platón

Victor Hugo Méndez Aguirre

El propósito del presente trabajo es demostrar que, aunque Platón no aporta una reflexión sistemática y coherente acerca de las mujeres, sus teorías de la diferencia sexual y de la justicia lo conducen a postular la necesidad de que en una sociedad ideal exista igualdad entre hombres y mujeres. El lugar del individuo en la utopía platónica depende de sus aptitudes naturales y de su conducta, no de su sexo biológico.

La primera parte del trabajo examina las posturas de los platonistas actuales acerca del tema. Existe la tendencia a sostener que Platón es un pensador misógino, patriarcal y totalitario. Considero que tal interpretación no es del todo exacta.

En segundo lugar examino la teoría platónica de la diferencia sexual en todos los diálogos platónicos. Ahí se afirma que los hombres y las mujeres sólo difieren en cuanto al cuerpo. Pero sus almas y sus aptitudes intelectuales y morales no se ven afectadas radicalmente por el sexo.

La tercera parte de la tesis aborda el lugar de las mujeres en las utopías platónicas. Demuestro que en todas ellas se proclama cierta reivindicación de los derechos de las mujeres y las ciudadanas.

Agradezco a la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la UNAM la beca que me concedió para realizar estudios de Doctorado en Filosofía de septiembre de 1994 a febrero de 1998. La presente tesis también fue realizada con los apoyos que recibí durante el año escolar 1996-1997 por parte del Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer de El Colegio de México.

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	IX
--------------	----

PRIMERA PARTE

EL ESTADO DE LA CUESTIÓN

I.	EL "PROBLEMA DEL PATRIARCADO" EN LOS DIÁLOGOS	2
	1. LAS MUJERES EN EL LIBRO V DE LA <u>REPÚBLICA</u>	2
	2. INTERPRETACIONES QUE NIEGAN LA EXISTENCIA DE UN FEMINISMO PLATÓNICO EN LA <u>REPÚBLICA</u>	7
	2.1. LA BÚSQUEDA DE LA CONCORDIA Y LA FAMILIA NUCLEAR	7
	2.2. LÍMITES A LA EMANCIPACIÓN DE LAS MUJERES	9
	2.2.1. LAS MUJERES DEL PUEBLO	10
	2.2.2. LAS GUARDIANAS	14
	2.3. INEXISTENCIA DE CUALQUIER CLASE DE UTOPIA EN LA <u>REPÚBLICA</u>	17
	2.3.1. LA CALÍPOLIS COMO <u>DYSTOPÍA</u>	17
	3. LA INFERIORIDAD DE LA "NATURALEZA "FEMENINA"	27
	3.1. LA INFERIORIDAD DE LA "NATURALEZA FEMENINA" EN LOS DIÁLOGOS DE MADUREZ	27
	3.1.1. LA "NATURALEZA FEMENINA" EN LA <u>REPÚBLICA</u>	27

3.1.2.	LA "NATURALEZA FEMENINA" EN EL <u>BANQUETE</u>	IV 29
3.2.	¿MISOGINIA SENIL EN PLATÓN?	31
3.2.1	LAS MUJERES EN LOS DIÁLOGOS DE SENECTUD	31
3.2.2.	EL PROBLEMA DEL <u>TIMEO</u>	32
3.2.2.1.	ORIGEN Y NATURALEZA DE LAS MUJERES EN <u>TIMEO</u>	32
3.2.2.2.	ALGUNAS INTERPRETACIONES ACTUALES SOBRE EL <u>TIMEO</u>	37
3.2.3.	EL PROBLEMA DEL <u>POLÍTICO</u>	57
3.2.3.1.	LAS MUJERES EN EL <u>POLÍTICO</u>	57
3.2.3.2.	ALGUNAS INTERPRETACIONES ACTUALES SOBRE EL <u>POLÍTICO</u>	58
3.3.	ANDROCENTRISMO, HOMOSEXUALIDAD Y MISOGINIA EN LOS DIÁLOGOS	61
4.	PLATÓN, DEFENSOR DEL PATRIARCADO	67
4.1.	LOS HOMBRES EN LA SOCIEDAD DE LOS DIÁLOGOS	67
4.2.	LAS MUJERES EN LA SOCIEDAD DE LOS DIÁLOGOS	69
4.3.	EL PATRIARCADO ANTES DE LA <u>REPÚBLICA</u>	72
4.4.	EL PATRIARCADO DESPUÉS DE LA <u>REPÚBLICA</u> : <u>LEYES</u>	76

SEGUNDA PARTE

LA TEORÍA PLATÓNICA DE LA DIFERENCIA SEXUAL

II.	LAS MUJERES EN LAS TEORÍAS ACERCA DEL SER HUMANO DE LOS DIÁLOGOS TEMPRANOS	83
1.	EL CUERPO Y LA FISIOLÓGÍA DE LA PROCREACIÓN	84
1.1.	EL CUERPO DE LAS MUJERES	84
1.2.	LA TEORÍA BISEMINAL PLATÓNICA	85
2.	EL ALMA	86
2.1.	EL STATUS DEL ALMA	86
2.2.	LA RACIONALIDAD DEL ALMA	90
3.	LA IGUALDAD MORAL ENTRE HOMBRES Y MUJERES	94
3.1.	LA NEUTRALIDAD DEL CUERPO	94
3.2.	LA EXPLICACIÓN SOCRÁTICA DE LA MALDAD	95
3.3.	VIRTUD Y GÉNERO	100
4.	LAS MUJERES EN LAS TEORÍAS ACERCA DEL SER HUMANO DEL <u>PROTÁGORAS</u> PLATÓNICO	108
4.1.	MUJER Y PATRIARCADO EN EL MITO DE <u>PROTÁGORAS</u>	108
4.2.	VIRTUD Y GÉNERO EN LA ÉTICA DE <u>PROTÁGORAS</u>	112

III. LAS MUJERES EN LAS TEORÍAS ACERCA DEL SER HUMANO DE LOS DIÁLOGOS DE MADUREZ	118
1. REALIDAD Y APARIENCIA	118
2. EL CUERPO	120
2.1. EL STATUS MATAFÍSICO DEL CUERPO	120
2.2. LOS CUERPOS DE LAS MUJERES	121
3. EL ALMA	123
4. CUERPO Y ALMA	127
5. TEORÍA IGUALITARIA DEL ALMA	132
5.1. INMORTALIDAD E IGUALDAD	135
6. VIRTUD E IGUALDAD MORAL	142
6.1. CONOCIMIENTO, EXCELENCIA E IGUALDAD MORAL	142
6.2. VIRTUD POPULAR E IGUALDAD	144
7. LA EXPLICACIÓN DE LA MALDAD HUMANA	146
7.1. EL CUERPO Y EL MAL	146
7.2. EL ALMA Y EL MAL	148
IV. LAS MUJERES EN LAS TEORÍAS ACERCA DEL SER HUMANO DE LOS DIÁLOGOS DE SENECTUD	151
1. EL SUEÑO DE UN MUNDO SIN MUJERES	151
1.1. EL PROBLEMA DEL <u>TIMEO</u>	151

1.1.1. ¿HISTORIA EN EL MITO DEL <u>TIMEO</u> ?	VII 151
1.1.2. ORIGEN DEL MUNDO Y ESCATOLOGÍA EN EL <u>TIMEO</u>	154
1.2. EL MITO DE LOS CICLOS INVERSOS DEL <u>POLÍTICO</u>	157
2. LA EXPLICACIÓN DE LA MALDAD HUMANA	159
2.1. LA MALDAD SEGÚN <u>TIMEO</u>	159
2.2. MALDAD E IGNORANCIA	162
2.3. MALDAD Y TOPOGRAFÍA	164
3. TEORÍA BISEMINAL E IGUALDAD MORAL	166
4. "NO SE NACE MUJER: LLEGA UNA A SERLO"	168
4.1. EL ARGUMENTO SOCIOBIOLÓGICO	168
4.2. EL ARGUMENTO HISTÓRICO	170
4.3. EL ARGUMENTO ANTROPOLÓGICO	171

TERCERA PARTE

LAS MUJERES EN LAS UTOPIÁS PLATÓNICAS

V. LAS MUJERES EN LA PRIMERA UTOPIÁ	
PLATÓNICA: LA CALÍPOLIS	176
1. LA UTOPIÁ EN LA <u>REPÚBLICA</u>	176
2. EL ORIGEN DE LA SOCIEDAD Y LA CIUDAD	
PRIMIGENIA O DE LOS CERDOS	180
3. LAS MUJERES EN LA SOCIEDAD DE LUJO O ENFERMA	182

4. LAS CATEGORÍAS DE MUJERES EN LA CALÍPOLIS	VIII 186
5. LAS AUXILIARES	187
5.1. EL VALOR DE LOS AUXILIARES Y LA JUSTICIA DE LA CALÍPOLIS	187
5.2. LAS MUJERES AUXILIARES	189
5.3. LA IGUALDAD EDUCATIVA DE LAS AUXILIARES	192
5.3.1. LA MÚSICA	192
5.3.1.1. LOS MITOS	193
5.3.1.2. MÚSICA, ARMONÍA, RITMO Y OTRAS ARTES	197
5.3.2. LA GIMNASIA Y EL ARTE DE LA GUERRA	199
5.3.3. LA EDUCACIÓN MATEMÁTICA	200
6. LAS GUARDIANAS	203
6.1. LOS GUARDIANES Y LA SABIDURÍA DE LA CALÍPOLIS	203
6.2. LA TEOCRACIA CALIPOLITANA	207
6.3. LA EPISTEMOCRACIA CALIPOLITANA	209
6.4. LA TECNOCRACIA REALISTA CALIPOLITANA	211
6.5. LAS MUJERES GUARDIANAS	216
6.6. LA VIDA SEXUAL Y PROCREATIVA DE LAS AUXILIARES Y GUARDIANAS	217
7. LOS ARTESANOS Y LABRADORES EN LA CALÍPOLIS	225
7.1. ARTESANOS, LABRADORES Y LA TEMPLANZA DE LA CALÍPOLIS	225
7.2. LA IGUALDAD EDUCATIVA DE LAS MUJERES DEL PUEBLO	228

7.3. LA IGUALDAD LABORAL ENTRE LAS MUJERES DEL PUEBLO	IX 233
7.4. LA ORGANIZACIÓN FAMILIAR ENTRE LAS MUJERES DEL PUEBLO	245
8. LA CALÍPOLIS, UNA UTOPIA ANDRÓGINA	253

VI. LAS MUJERES EN LA UTOPIA PLATÓNICA DE

SENECTUD: TIMEO, CRITIAS Y POLÍTICO

1. LA CALÍPOLIS EN EL <u>TIMEO</u>	256
2. LA UTOPIA FEMINISTA EN EL PASADO HISTÓRICO	263
3. LA UTOPIA FEMINISTA EN EL PASADO MÍTICO: EL <u>POLÍTICO</u>	274

VII. LAS MUJERES EN LA ÚLTIMA

UTOPIA PLATÓNICA: LEYES

1. DE LA CALÍPOLIS A LA CIUDAD DE LOS MAGNETES	278
2. CENSURA DEL PATRIARCADO ATENIENSE EN LAS <u>LEYES</u>	282
3. CLASES DE MUJERES EN LA CIUDAD DE LOS MAGNETES	284
4. LAS ESCLAVAS MAGNESIAS	286
5. LAS <u>METECAS</u> EN LA CIUDAD DE LOS MAGNETES	289
6. LA EDUCACIÓN DE LAS CIUDADANAS	289
7. LAS MAGNESIAS ANTE LAS LEYES	302
8. LAS LEYES NUPCIALES GENERALES	305

9. LAS BODAS NORMALES	X 311
10. EL EQUIVALENTE MAGNESIO DE LAS <u>EPIKLERAS</u> ATENIENSES	312
11. INTERESES ESTATALES E INDIVIDUALES EN LAS BODAS MAGNESIAS	315
12. LAS LEYES SOBRE EL DIVORCIO	318
13. LA SEXUALIDAD DE LAS MAGNESIAS	321
14. LA IGUALDAD DE LOS CÓNYUGES DENTRO DE LA FAMILIA	324
15. LA LIBERACIÓN DEL GINECEO	330
16. CIUDADANOS Y CIUDADANAS	335
17. LAS MUJERES EN LAS <u>LEYES</u>	342
CONSIDERACIONES FINALES	343
BIBLIOGRAFÍA	353

INTRODUCCIÓN

¿Qué piensa Platón acerca de la mujeres? ¿Qué plantea su teoría de la diferencia sexual? ¿Qué papel considera que ellas deban ocupar en una sociedad ideal? Quisiera relacionar estas preguntas con el problema del patriarcado y plantearlas en términos actuales: ¿Feminismo o pensamiento patriarcal en los diálogos? El propósito del presente trabajo consiste en ofrecer respuestas a las anteriores interrogantes.

Los feminismos, los movimientos teóricos y políticos que se oponen a la organización patriarcal de las comunidades, caracterizan las sociedades occidentales de los siglos XIX y XX. Podría parecer anacrónico buscar los planteamientos de un filósofo del siglo IV a. C. acerca de las mujeres y su situación social. Sin embargo, existen diferentes razones por las cuales resulta pertinente un estudio sobre las mujeres en los diálogos platónicos planteado desde la perspectiva de los estudios de género.

En primer lugar, Platón externa opiniones paradójicas y aparentemente contradictorias acerca de las mujeres. La "Calípolis", la ciudad ideal construida en la República, propugna por la abolición de la familia tradicional ateniense y por la igualdad educativa y laboral para las integrantes de los grupos

XII

dominantes, si no es que para todas. El Timeo, por su parte, afirma que los varones malos y cobardes renacen como mujeres en su segunda reencarnación. Y las Leyes reivindican alguna modalidad de familia patriarcal. Las mismas tesis sobre las mujeres contenidas en los diálogos reclaman una aclaración.

En segundo lugar, Platón y Aristóteles tal vez sean los filósofos clásicos que más escribieron sobre las mujeres y el tema de las mujeres en los diálogos es importante simplemente por este hecho.

A continuación, conviene no pasar por alto que el patriarcado (el dominio de un grupo de hombres sobre el resto de los hombres y las mujeres) es un orden social ubicuo en la historia de Occidente y de muchas otras épocas y latitudes. Los griegos, a quienes atribuimos el origen de nuestras ciencias y filosofías, no podían dejar de ocuparse de tal realidad. La "historia de las ideas", disciplina inaugurada por Lovejoy en su obra La gran cadena del ser, desde siempre se ha ocupado del problema de las jerarquías. Lovejoy inicia su estudio con la República y el Timeo. Trabajar el problema de la jerarquía entre hombres y mujeres en las utopías platónicas no es nada novedoso, no es más que una acotación a una monografía fundamental de la primera mitad del siglo XX.

En cuarto lugar, la (aparente) contradicción entre República y Timeo ha sido relevante para la historia de la filosofía. Los

comentarios monumentales de Proclo sobre ambas obras no la pasan por alto. El estoicismo aportó su contribución a la discusión. Zenón adopta la "comunidad de mujeres" en su propio Estado ideal. Epicteto lucha contra ella. Entre los árabes, Averroes aplaude y explica con argumentos musulmanes la igualdad entre mujeres y hombres que encuentra en Platón. Alfarabi no comparte tal entusiasmo.

Por último, los contemporáneos del "siglo del feminismo" no podían mantenerse al margen de la polémica generada por las inconsistencias entre República y Timeo. Hay quienes admiten la complejidad, tal vez contradicción, en ambas obras. Otros encuentran un feminismo socrático en los diálogos tempranos y medios que es sustituido por una cierta "misoginia senil". No faltan quienes buscan una postura homogénea en todos los diálogos. Entre éstos, destaca un nutrido grupo de platonistas que a lo largo del siglo, pero muy particularmente en la última década, defienden la idea de que toda la doctrina platónica es misógina y/o patriarcal. Los discípulos de Leo Strauss y de Allan Bloom son los más conspicuos entre ellos, pero no los únicos. El interés de los platonistas del siglo XX por las mujeres en los diálogos ya constituye una justificación para abordar tal tema.

El capítulo primero de la tesis está dedicado a reconstruir los principales argumentos de quienes ven en Platón a uno de los principales "teóricos del patriarcado griego". Ahí expongo las

interpretaciones más comunes que niegan la existencia de cualquier simpatía por las mujeres en el libro V de la República. Desde Nettleship (1897) hasta Margarita Dalton (1996), se ha insistido en que la supresión de la familia patriarcal y la igualdad educativa y laboral propuestas en esta obra sólo pretenden fomentar la concordia dentro de las clases gobernantes y explotar al máximo las capacidades de todos los individuos. Otro argumento aducido para negar la existencia de cualquier "igualdad" calipolitana radica en que ésta únicamente alcanzaría a las mujeres de la élite, dejando a las del pueblo en una estructura patriarcal. La "ciudad de los magnetes", la polis edificada con palabras en las Leyes, defendería la institución patriarcal. Timeo sería la obra en la que se reproducen las teorías patriarcales griegas de la diferencia sexual. Ahí se defendería la existencia de una naturaleza femenina inferior a la masculina. Las mujeres serían consideradas varones imperfectos y proclives a la maldad. Los úteros las harían "histéricas", lascivas, glotonas y viciosas en general. La inferioridad del cuerpo femenino quedaría rematada en la teoría según la cual únicamente los varones son verdaderamente progenitores de la prole. Las mujeres sólo aportarían lugares --sus vientres-- en el que el semen masculino se "incubaría".

No han faltado quienes niegan la existencia de cualquier utopía en República. Esta obra sería una reducción al absurdo de

tesis socialistas y feministas corrientes entre algunos contemporáneos de Sócrates que mostraría lo antinatural y horrible que sería una sociedad no patriarcal. Los magos americanos de la prestidigitación que aprendieron sus trucos de Leo Strauss defienden lo anterior y añaden, junto con otras escuelas platónicas, que todos los diálogos reproducen las apologías del patriarcado imperantes entre no pocos griegos.

Considero que esta última interpretación no es del todo exacta; por lo que me parece pertinente criticarla y ofrecer una alternativa.

El estado actual de la cuestión ha sido llevado equivocadamente a una disyuntiva exclusiva. Los diálogos si hacen eco a prejuicios misóginos populares entre algunos sectores de las poblaciones masculinas griegas. Pero al mismo tiempo, Platón no cae en la "falacia patriarcal" que legitima el dominio de los hombres sobre las mujeres partiendo de la diferencia sexual, que traduce la diferencia biológica de manera "natural" en desigualdad social.

Expongo las teorías platónicas de la diferencia sexual en los capítulos II, III y IV donde abordo los diálogos tempranos, medios y de senectud respectivamente. Platón asume que el cuerpo de las mujeres está diseñado para la maternidad y la lactancia y que los hombres son más fuertes que éstas. Pero proclama que el ser humano no se identifica con su cuerpo, sino con su alma. Y las

psikhai no tienen sexo: todas son inmortales y racionales. Los diálogos en general postulan que las mujeres pueden ser excelentes intelectual y moralmente. Las variantes en los diversas épocas son notables. Sin embargo, Platón refuta antes, en y después de Timeo algunos de los argumentos empleados para legitimar el patriarcado ateniense: la existencia de una "naturaleza" femenina diseñada **exclusivamente** para la maternidad y las labores domésticas, y la inferioridad intelectual y moral de las mujeres frente a los hombres.

En congruencia con sus teorías acerca del ser humano en general aunadas a las de la justicia en particular, Platón determina cuál debería ser el lugar ocupado por las mujeres en una sociedad ideal.

Los capítulos V, VI y VII se abocan al lugar de las mujeres en las utopías. Abordo República, Timeo, Critias, Político y Leyes. El apartado V lo dedico a mostrar que la igualdad educativa y laboral de las mujeres y la implantación de una modalidad familiar no patriarcal son inseparables de la teoría platónica de la justicia. Señalo que, a pesar de que no existe un tratamiento sistemático de las calipolitanas de los estamentos inferiores, ellas también disfrutaban de no pocos de los beneficios decretados para las de los estamentos superiores. Los capítulos VI y VII señalan que el proyecto de la Calípolis nunca es abandonado del todo. Incluso las Leyes no quieren volver a la familia patriarcal

ateniense. La ciudad de los magnetes propone una especie de patriarcado light, es cierto, pero es demasiado light para su época, y en algunos aspectos incluso para la nuestra. Hago hincapié en que el último Platón defiende una modalidad familiar mucho más benigna para las mujeres que la ateniense. Suprime el matrimonio con dote, permite la elección mutua de los novios con consentimiento de los kyrioi, reconoce la facultad de las mujeres a oponerse a éstos e incluso a las mismas autoridades que las afecten, proclama la posibilidad de divorciarse por incompatibilidad de caracteres. Políticamente hablando, Magnesia implanta el derecho de las ciudadanas para votar y ser votadas en determinadas elecciones, y un sistema de cuotas de representación que garantiza la existencia de un número igual de funcionarias que de funcionarios en rubros que involucran directamente a las mujeres como el divorcio o la violencia doméstica.

Las consideraciones finales ensayan una síntesis entre las interpretaciones que sostienen que Platón es uno más de los apologistas del patriarcado griego y las que postulan la existencia de cierto protofeminismo en su obra. Después de haber revisado en los diálogos lo dicho acerca de las mujeres llego a la conclusión de que las romanas que encontraron en la República su propio "Manifiesto del partido feminista" no estaban equivocadas del todo. **Las teorías platónicas de la diferencia sexual no avalan al patriarcado griego, por el contrario, lo**

censuran. Y las utopías platónicas contienen la primera declaración de los derechos de las mujeres y las ciudadanas.

Pero al mismo tiempo, la filosofía platónica organicista según la cual la polis es más importante que el individuo, restringe la libertad de los ciudadanos en favor de su igualdad. Platón nunca concibió que las mujeres deberían tener derecho a optar por la maternidad o a renunciar a ella. Incluso sus utopías son patriarcales en la medida en que estipulan que constituye una obligación de las mujeres parir nuevos ciudadanos. ¿Feminismo o misoginia en los diálogos? ¡Ambos! Mi tesis plantea que la disyunción no debe ser exclusiva, sino inclusiva.

La bibliografía y las notas requieren algunas aclaraciones.

Las referencias bibliográficas de esta tesis son muy heterogéneas: se citan textos sobre Platón y sobre la situación de las mujeres griegas, pero también aparecen obras de las más diversas disciplinas, desde la "a" de antropología hasta la "z" de zoología. La justificación de esto radica en la misma naturaleza de los diálogos. Platón ofrece fechas remotas --9 000 años antes de su época--, habla de países lejanos --Egipto--, explora culturas vecinas y exóticas --espartanos y escitas por ejemplo--, trabaja con teorías médicas, despliega un gran uso de saberes técnicos y artísticos, discute con sus contemporáneos, por ejemplo, con filósofos, sofistas, oradores, gente común. Entender los planteamientos acerca de las mujeres de un personaje como

I. EL PROBLEMA DEL PATRIARCADO

EN LOS DIÁLOGOS

1. LAS MUJERES EN EL LIBRO V DE LA REPÚBLICA

Platón diseña en su República los planos de una sociedad ideal en la que todos sus residentes son virtuosos y felices: la Calípolis. La "ciudad bella" está compuesta 1) por un núcleo poblacional dedicado a la producción de los satisfactores materiales indispensables, 2) por un grupo de guerreros y 3) por otro de gobernantes o filósofos reyes. Los últimos son llamados "guardianes", pero tal título es atribuido también a los guerreros en ciertas ocasiones.

El libro quinto del diálogo sobre la justicia propone ideas revolucionarias para su época en lo atinente a las mujeres. Las diferencias que reconoce entre éstas y los hombres radican en su función específica en la procreación, la maternidad, y en su menor fortaleza física. Sócrates compara a las mujeres con las hembras de los perros guardianes, y pregunta a su interlocutor en turno

[...] ¿nuestra opinión será la que deben compartir con los machos la vigilancia del ganado, cazar junto con ellos y hacer en común todo lo demás, o que deben quedarse dentro de la casa, como si los partos y la crianza de los cachorros las hiciesen incapaces de toda otra cosa, mientras los machos tienen todo el trabajo y el cuidado de los rebaños? Lo harán todo en común, dijo; sólo que, en cuanto a sus servicios, tendremos en cuenta la mayor debilidad de las unas y la mayor fuerza de los otros.¹

Lo que se aplica a los perros guardianes sirve para los guardianes humanos. "Hay, pues, en la mujer y en el varón identidad de naturaleza en lo que atañe a la vigilancia de la ciudad, sólo que es más débil en un caso y más fuerte en el otro".² La igualdad de naturalezas implica el desempeño de funciones similares. Por lo tanto, "[...] no hay en la administración de la ciudad ninguna ocupación que sea propia de la mujer por ser mujer, ni del varón por ser varón, sino que las aptitudes naturales están diseminadas por igual en los vivientes de uno y otro sexo. La mujer, por consiguiente, participa por naturaleza en todas las funciones, y en todas igualmente el varón, sólo que en todas es más débil la mujer que el varón".³

¹ República, Tr. Antonio Gómez Robledo, 451 d-e.

² Ibid., 456 a.

³ Ibid., 455 d-e.

La igualdad laboral requiere de la educativa para ser viable. "Si, por tanto, imponemos a las mujeres los mismos servicios que a los varones, menester será darles la misma educación".⁴

La organización familiar de los guardianes perfectos y sus auxiliares se caracteriza por el hecho de que "[...] la posesión de las mujeres, el matrimonio y la procreación de los hijos, todo lo cual, con arreglo al proverbio, debe ser común entre amigos, en el mayor grado posible".⁵

Los clásicos del feminismo consideran que la opresión de las mujeres está íntimamente relacionada con la existencia de la propiedad privada y de la familia patriarcal. Graciela Hierro precisa que el "patriarcado" consiste en "[...] el control de un grupo de hombres sobre el resto de los hombres y el total de las mujeres [...]".⁶ Y añade que el orden patriarcal constituye "[...] el reino del padre, patrón y el padre eterno [...]".⁷ La presente definición coincide con la manejada por Anthony Giddens como uno de los "conceptos básicos de la sociología".⁸ Concuerta

⁴ Ibid., 451 e.

⁵ Ibid., 423 e-424 a.

⁶ Hierro, Graciela, "Estudios de género: nuestra historia, nuestro futuro", p. 18.

⁷ Hierro, Graciela, "La mujer y el mal", p. 7.

⁸ Cf. Giddens, Anthony, Sociología, p. 767.

también con la propuesta por la historiadora Gerda Lerner, para quien el

Patriarcado, en su definición más amplia, es la manifestación institucionalizada del dominio masculino sobre las mujeres y los niños de la familia y la ampliación de ese dominio masculino sobre las mujeres a la sociedad en general. Ello implica que los varones tienen el poder de todas las instituciones importantes de la sociedad y que se priva a las mujeres de acceder a él. No implica que las mujeres no tengan ningún tipo de poder o que se les haya privado por completo de derechos, influencias y recursos.⁹

Esta definición filosófica del "patriarcado" será la manejada a lo largo de todo el presente trabajo. Desde ella, Atenas clásica indudablemente es una sociedad patriarcal.¹⁰

⁹ Lerner, Gerda, La creación del patriarcado, Tr. M. Tusell pp. 340-341.

¹⁰ Cf. Infra., capítulos V y VII. No pocos helenistas hacen hincapié en la existencia de jerarquías entre los hombres y las mujeres atenienses. Algunos incluso emplean el término "patriarcado" para definir tal estado de cosas. Entre éstos, Edith Hall acota que "there was an asymetry of power in Greek culture between men and women. Athenian men, for example, controlled their wives and daughters sexually and economically, and excluded them from political power. This was a fundamental characteristic of ancient Athenian society" ("Asia Unmanned: Images of Victory in Classical Athens", pp. 109-110). Sheila Murnaghan, en fechas tan recientes como 1995, asume como un lugar común de la literatura sobre el tema la clasificación de Grecia homérica y clásica como sociedades patriarcales (Cf. "The Plan of Athena", pp. 63-64).

La familia patriarcal garantiza que la propiedad se transmita sólo a consanguíneos de generación en generación.¹¹ La igualdad educativa y laboral aunada a la abolición de la familia patriarcal ateniense vigentes en Calípolis han llevado a no pocos de sus lectores a considerar "protofeminista" este proyecto utópico. Epicteto consigna que "in Rome the women have in their hands Plato's Polity (the Republic) because it allows (advises) the women to be common [...]".¹² Siglos después que las damas

¹¹ Cf. Marx, Carlos et al., La emancipación de la mujer, pp. 16-17, 94 y 123. Eva Figes comenta: "El motivo de la dominación de la mujer por el hombre va íntimamente ligado a la idea de paternidad. Una vez que el hombre sabe que existe un vínculo físico entre él y el niño que su mujer lleva en el seno, y que el hijo se convertirá, a condición de que ningún otro hombre haya tenido acceso a su mujer para poder fecundarla, en algo definitivamente suyo, una prolongación de sí mismo, toda clase de cosas resultarán posibles. [...] El poder y la propiedad pueden ser transmitidos a los hijos y ser de este modo conservados desde la tumba. Quitando importancia al papel decisivo que la mujer representa en la procreación, y considerándola como simple recipiente donde él planta su semilla, el hombre descubre y explota un sentido nuevo de poder, una nueva forma de dominio sobre su entorno" (Actitudes patriarcales, Tr. C. Martín, pp. 39, Cf. Lussu, Joyce, Padre, Patrón, Padreterno, Tr. C. Artal, p. 76).

¹² Epicteto, Tr. George Long, fr. LIII. Este fragmento resume la historia de las interpretaciones de las tesis de la República sobre las mujeres en el libro V de la República: algunas mujeres creyeron ver alguna defensa de sus derechos en este diálogo, pero Platón no quiso decir nada similar. El fragmento concluye así: "[...] for they attend only to the words of Plato, not to his meaning. Now he does not recommend marriage and one man to cohabit with one woman, and that the woman should be common: but he takes away such a marriage, and introduces another kind of marriage. And in fine, men are pleased with finding excuses for their faults" (loc cit).

romanas, José Ortega Esteban estima que "Platón es el primer feminista sistemático de la historia de Occidente. [...] Su feminismo se asienta sobre plataformas antropológicas y políticas que le dan base y conexión".¹³

Sin embargo, diferentes grupos de helenistas cuestionan la existencia de alguna clase de "emancipación femenina" en Platón.

2. INTERPRETACIONES QUE NIEGAN LA EXISTENCIA DE UN "FEMINISMO" PLATÓNICO EN LA REPÚBLICA

2.1. LA BÚSQUEDA DE LA CONCORDIA Y LA FAMILIA NUCLEAR

Cuando los movimientos socialistas y feministas tomaron auge desde el siglo pasado, algunos platonistas rehusaron aceptar que tales corrientes pudieran tener cualquier respaldo teórico en la utopía platónica. Tales autores postularon que la "comunidad de mujeres"

Lo ocurrido entre los estoicos también es representativo de "lo común" en otras escuelas. Zenón adapta la "comunidad de mujeres" platónica en su propio Estado ideal (Cf. Diógenes Laercio, Tr. José Ortiz, VII 32-34, 121, 129 y 131). "Zeno, like Plato and others, saw *koinonía gynaikón* as a means to harmony within the state, which would thereby remain undisturbed by family rivalries or jealousy" (Baldry, H. C., "Zeno's Ideal State", p. 9). Epicteto, por el contrario, tacha de inmoral y antinatural tal teoría (Cf. Disertaciones por Arriano II, iv, 1-11).

¹³ Ortega Esteban, José, Platón: eros, política y educación, p. 155.

al igual que la abolición de la propiedad privada entre los guardianes es preconizada como un mecanismo que busca únicamente instaurar la concordia en la sociedad. Los guardianes que ignoran la identidad de sus hijos biológicos y se encuentran imposibilitados de acumular riquezas se ven liberados de la tentación de anteponer sus intereses y los de sus parientes a los de la sociedad. Estos escritores rechazan enfáticamente que la "comunidad de mujeres" platónica tenga algo que ver con derechos de las mujeres.

Nettleship precisa que la abolición de la familia postulada en la República "[...] is a means for increasing the common spirit or spirit of corps of the community, by extirpating the various forms of selfishness which he conceives to arise from attach to the present institution of the family".¹⁴ Platón mismo hace hincapié en los efectos benéficos de trasladar la lealtad de los individuos de su familia nuclear hacia la polis en su conjunto. Pero Nettleship añade que "in this discussion the consideration of the 'rights of women', the modern aspect of the question, does not appear at all; it is a question solely of their duties to the community, and Plato does not make his proposal in

¹⁴ Nettleship, Richard Lewis, Lectures on The Republic of Plato, p. 175. La primera edición de este libro ya clásico data de 1897.

the interest of women as a class whom he supposes to be wronged, but in the interest of the community".¹⁵ Y la lectura del platonista decimonónico sigue siendo adoptada por no pocos helenistas. María Luisa Femenias actualiza la tesis del decimonónico Nettleship en pleno 1992. Tal autora, seguidora de Célia Amorós y M. I. Santa Cruz, no encuentra diferencia entre la Política aristotélica y la República de Platón. En esta obra simplemente se "[...] opta por no desaprovechar el potencial intelectual y la capacidad de aquellas mujeres dotadas para las distintas actividades; pero esto no en defensa de los derechos de la mujer, sino por el bien del Estado Ideal, razón que descalifica al tan ponderado 'feminismo' platónico".¹⁶

¹⁵ Ibid., pp. 172-173. Cf. W. K. Lacey, The family in classical Greece, pp. 177-178.

¹⁶ Femenias, María Luisa, "Género y virtud en Aristóteles", p. 33. Cf. Annas, Julia, "Plato's Republic and Feminism", pp. 320-321; Arthur, Marilyn, "From Medusa to Cleopatra: Women in the Ancient World", p. 90; y Quarta, Cosimo, L'utopia platonica. Il progetto politico di un grande filosofo, pp. 274-276, Tommaso Moro. Una reinterpretazione dell'"utopia", p. 72.

2.2. LÍMITES A LA EMANCIPACIÓN DE LAS MUJERES

2.2.1. LAS MUJERES DEL PUEBLO

Incluso si se concediera la igualdad entre los hombres y las mujeres de los grupos dominantes, quedaría abierto el problema del status del resto de las mujeres. La interpretación de Aristóteles es que la simetría educativa, laboral y familiar no las alcanza.

El estagirita postula que el autor de la República "[...] sólo provee a la educación en beneficio de los guardianes".¹⁷ Él le reprocha a su maestro que

[...] Sócrates no ha dicho, ni es fácil decir, cuál haya de ser la posición de los ciudadanos en la organización total de la República. La gran mayoría de la ciudad, en efecto, está formada por el conjunto de los demás ciudadanos distintos de los guardianes; ahora bien, sobre ellos nada se determina, como si por ejemplo la propiedad ha de ser común también entre los labradores, o si cada uno ha de tener la suya, y asimismo si han de ser entre ellos propios o comunes los hijos o las mujeres.¹⁸

¹⁷ Aristóteles, Política, Tr. Antonio Gómez Robledo, 1264 a 32.

¹⁸ Ibid., 1264 a 11-19.

Aristóteles estima que entre los labradores y artesanos muy probablemente se encuentra vigente la familia tradicional debido a que en

[...] caso de establecerse para las clases inferiores la comunidad de mujeres, conservando la propiedad privada, ¿quién cuidará de la casa mientras los varones atienden al trabajo del campo? Y con mayor razón ¿quién lo hará si entre los labradores son comunes así las propiedades como las mujeres [...]? Igualmente es absurdo pretender que, por analogía con los animales, las mujeres deban ocuparse de las mismas cosas que los varones, siendo así que los animales no tienen casa de qué cuidar.¹⁹

La interpretación según la cual la educación no beneficia al calipolitano común es refrendada por varios platonistas contemporáneos.²⁰ Margarita Dalton Palomo en fechas tan recientes como 1996 la suscribe. La "comunidad" de mujeres y la igualdad educativa, de acuerdo con ella, están restringida a las élites dado que los hombres de estos grupos requieren de parejas del sexo opuesto con las cuales relacionarse.

¹⁹ Ibid., 1264 b 1-6.

²⁰ Cf. Atkinson, C., y E. Malesca, Historia de la educación, p. 27; Hare, R. M., Platón, p. 94; Manacorda, M. A., Historia de la educación I, p. 63; Sabine, George H., A History of Political Theory, p. 56 y Theimer, Walter, Historia de las Ideas Políticas, pp. 18-19.

Un hombre guardián de la ciudad necesita a una mujer de su clase para 'armonizar'. ¿Cómo un hombre superior podía estar en esta ciudad ideal con una mujer que no fuera de su mismo rango? Platón es, ante todo, un aristócrata, y esto, aunque parezca paradójico, lo lleva a la búsqueda de la 'igualdad' de la mujer [...]. Sin embargo, no se puede pasar por alto que la motivación última de tomar a la mujer como elemento para pensar en la 'igualdad' es la necesidad del hombre de armar una 'sociedad perfecta' a partir de sí mismo. Pero hay una contradicción intrínseca en ese pensamiento 'igualitario'.²¹

Dalton asume que "las mujeres, en el mejor de los casos, son un escollo en el razonamiento del que Platón intenta salir lo mejor librado posible, pero realmente, pese a lo que dice en *La República*, su concepción de la mujer es otra".²² Y respalda su lectura en lo que ocurre con las mujeres del pueblo, en particular con la "amiguita corintia" y la cortesana mencionadas en el libro II (373 a y c). "Estas mujeres son de una clase social que Platón no considera parte de las guardianas, no prevé nada diferente para ellas y las menciona de forma tradicional".²³ Dalton acota que "según se desprende de *La República*, lo propio [de las mujeres]

²¹ Dalton Palomo, María Margarita, Mujeres, diosas y musas: tejedoras de la memoria, p. 259.

²² Ibid., p. 239.

²³ Ibid., p. 240.

es la maternidad, el cuidado de los niños, proporcionar placer a los hombres y cuidar de los servicios".²⁴

Klosko por su parte afirma que "his belief [de Platón] in emancipating superior women should not be construed as a blanket emancipation of all women. Equality is for women Guardians alone. In the lowest class some semblance of the traditional family is doubtless maintained, along with private property, and it seems clear that the women of this class will occupy traditional roles".²⁵ Klosko posee una visión extremista, que es cuestionada por los estudios acerca de la condición de las mujeres griegas publicados en las últimas décadas.²⁶ Según él "[...] in general women were held to be naturally inferior to men and were treated accordingly. They existed in a condition of almost oriental subjection. They lived in virtual seclusion, in the women's

²⁴ Ibid., p. 248.

²⁵ Klosko, George, The development of Plato's political theory, pp. 145-146.

²⁶ J. Roy, en un artículo de abril de 1997, sostiene la tesis contraria a la de Klosko. Las mujeres de los ciudadanos de la Atenas clásica, se arriesga a decir Roy, seguían el mismo patrón de comportamiento sexual extramarital que sus maridos (Cf. Roy, J., "An Alternative Sexual Morality for Classical Athenians", pp. 11-22). Entre Roy y Klosko, sin embargo, es más prudente y exacta una interpretación a la aristotélica que se ubique en un término medio. Quizá las mujeres no vivían encarceladas rigurosamente; pero tampoco parece plausible que se dedicaran con singular alegría y frecuencia a sostener relaciones sexuales extramaritales.

quarter of their houses, rarely going out, and almost never seeing men other than their husbands or other close relatives".²⁷ Así pues, las mujeres de los artesanos y los labradores de la Calípolis estarían sujetas a modalidades familiares de un patriarcalismo radical. Y hay autores, como se verá a continuación, que insisten en que ni siquiera las guardianas se liberan de las jerarquías entre los hombres y las mujeres tradicionales entre los griegos.

2.2.2. LAS GUARDIANAS

La teoría platónica de la diferencia sexual de acuerdo con la cual lo particular de las mujeres radica en la maternidad y en su "debilidad" en comparación con los hombres representa un obstáculo insuperable para su igualdad de acuerdo a no pocos platonistas.

Gómez Robledo hace hincapié en la debilidad femenina para rechazar la eficacia de las medidas igualitarias propuestas en la República.

Haríamos mal, sin embargo, en tomar a Platón como uno de los adalides del feminismo moderno. Comienza, en efecto, por asentar la tesis de que la naturaleza del hombre y la de la mujer es radicalmente una y la misma, ya que entre ellos no se observa otra diferencia sino la de que el primero procrea y la segunda concibe y pare; y de esta comprobación desprende la consecuencia

²⁷ Ibid., 144.

de que las mujeres no sólo deben recibir la misma educación que los hombres, sino que, además, no hay razón para negarles a ellas el acceso a la vida pública, y aun a los cargos más altos. Acto seguido, sin embargo, se apresura a agregar que, sin mengua de esta identidad de naturaleza, la mujer es, en todos los aspectos, más débil que el varón:

Pero si así es, habrá de darse a las mujeres los trabajos más fáciles, reservando los más difíciles -lo que quiere decir los más importantes y de mayor responsabilidad- al otro sexo. En suma, colaboradoras y asociadas, eso sí, pero siempre subordinadas. Si el movimiento feminista no pudiera apelar sino a la *República platónica*, podríamos estar perfectamente tranquilos los varones.²⁸

Pierre Vidal-Naquet comparte la opinión del filósofo-jurista mexicano. El historiador francés pondera que la asociación entre Platón y el "feminismo" es un "[...] tema que con frecuencia y por desgracia vuelve a surgir [...]".²⁹ Y añade que "sin duda Platón afirma que la única superioridad femenina está en el tejido y en el arte de hacer tortas, pero no considera que se pueda utilizar a las mujeres como guardianas, al mismo nivel que los hombres, en la ciudad modelo".³⁰

Gioconda Espina insiste en que no existe plena igualdad entre los hombres y las mujeres de las clases gobernantes por el simple

²⁸ Gómez Robledo, Antonio, Platón. Los seis grandes temas de su filosofía, p. 566.

²⁹ Vidal-Naquet, Pierre, La democracia griega, una nueva visión, Tr. M. Linares, p. 82.

³⁰ loc cit.

hecho de que éstas han de ocupar parte de sus vidas en la maternidad. La candidata a guardiana se enfrenta a

[...] un obstáculo adicional de orden biológico: ella deberá llevar a los hijos en su vientre por nueve meses, correr los riesgos del parto y de la etapa inmediata y, por añadidura, estará obligada a amamantar a los niños [...] Así que, de nuevo, al tiempo que Sócrates declara la igualdad absoluta entre hombres y mujeres, obvia la consideración acerca de la diferencia biológica y las exigencias sociales que hace desiguales las posibilidades de competencia en el mismo número de años que los hombres.³¹

Espina escribe en 1991 que "al precisar los límites para engendrar y concebir, también se establece una discriminación por sexo [...]".³²

³¹ Espina, Gioconda, utopías, p. 34.

La función de las mujeres en las

³² Ibid., p. 31.

2.3. INEXISTENCIA DE CUALQUIER CLASE DE UTOPIA EN LA REPÚBLICA

2.3.1. LA CALÍPOLIS COMO DYSTOPIA³³

La tendencia a rechazar cualquier indicio de "protofeminismo" en los diálogos es una característica de algunas de las escuelas norteamericanas de platonistas más vigorosas: las de Leo Strauss - judío alemán afincado en las universidades de E. U. desde 1938 hasta su muerte en 1973.

Ciertamente, no ha faltado quien considere que "no hay que temer" la utopía platónica; que la República es en realidad una crítica del pensamiento utópico que demuestra lo imposible e indeseable del imperio irrestricto de la justicia. Leo Strauss resalta lo absurdo que sería una ciudad gobernada por filósofos "comunistas" donde las mujeres tuvieran los mismos derechos que los hombres y estuvieran libres del matrimonio tradicional. Según él, "Sócrates aclara en la República el carácter que debería

³³ Por "dystopia" suele entenderse lo contrario a una "utopía", esto es, una sociedad como no debería ser (Cf. Manuel, Frank y Fritzie Manuel, Utopian Thought in the Western World, p. 6).

tener la ciudad para satisfacer las necesidades más elevadas del hombre. Al hacernos ver que no es posible la ciudad construida de acuerdo con este requerimiento, nos permite ver los límites esenciales, la naturaleza de la ciudad".³⁴ The City and the Man, publicado en Chicago en 1964, ha sido el clásico en el que se han inspirado varias generaciones de platonistas americanos para rechazar que haya cualquier rasgo de utopía en los diálogos.

Allan Bloom, el corifeo de los straussianos, escribe en el ensayo interpretativo que antepone a su edición de la República que

Socrates constructs his utopia to point up the danger of what we would call utopianism; as such it is the greatest critique of political idealism ever written. All of western man's aspirations to justice and the good life are given expression and fulfillment in Socrates' proposals for a city. This is a regime where men's faculties are not denied their exercise by poverty, birth, or sex [...] But this regime can only be achieved at the sacrifice of other treasured things to which we are less reasonably, but perhaps more powerfully, inclined. These are property, family, and the city of one's birth [...].³⁵

A partir de su traducción comentada de la República toda una gama de helenistas y politólogos ha aceptado la

³⁴ Strauss, Leo, "Plato", p. 76.

³⁵ Bloom, Allan, Ensayo interpretativo a The Republic of Plato, p. 410.

interpretación de acuerdo con lo cual este diálogo es una especie de "reducción al absurdo" que muestra los horrores que acarrearía la desaparición de la familia monogámica ateniense y de las demás instancias asociadas a ella.

De acuerdo con Bloom el Sócrates de la República se dedica a criticar las inquietudes utópicas de Glaucón. Mary Nichols, siguiendo esta línea, llama a la Calípolis la "ciudad de Glaucón". "Glaucón is prominent at the beginning and at the end of the dialogue (627 b) [...] he directs the course of the discussion and causes it to continue. For these reasons, the city that finally emerges in the *Republic* could be said to be Glaucón's city".³⁶ Nichols hace hincapié en que el Estado ideal platónico muestra lo funesto de suprimir la "vida privada" en aras de la perfección y la justicia.

Through politics men try to control their lives with the help of others. They seek the benefits of order and community. But when only absolute control and absolute community can satisfy them, as in the case of Glaucón, their politics will end in tragedy. By revealing the dangers inherent in man's desire for perfection, Plato attempts to moderate the potential tragedy of political life. He teaches us to moderate our expectations of what we can achieve through politics.³⁷

³⁶ Nichols, Mary P., "Glaucón's Adaption of the Story of Gyges and its Implications for Plato", p. 36.

³⁷ Ibid., p. 39. No todos los helenistas están de acuerdo con la idea de Nichols según la cual Glaucón, como un tirano, pretende erradicar toda privacidad de la ciudad. Stanley Moore

Pero una de las discípulas más entusiasta de la lectura "antiutópica" de Platón parece ser Saxonhouse. Esta autora ha insistido a lo largo de las tres últimas décadas en la comicidad y antinaturalidad de lo planteado en la República.

The female and the philosopher live apart from the political world. Yet the aim of Book V in which both enter political society is to make public all that previously had been private -from sexual intercourse to a hurt finger (462 c). In the process of becoming politicized the female and the philosopher are removed from their natural environments.³⁸

En la docena de artículos y libros publicados por esta politóloga acerca de las mujeres en el pensamiento político de Platón se recalca que él nunca atentó seriamente contra la familia ateniense.

considera que Glaucón defiende una teoría democrática de la justicia emparentada quizá con la de Protágoras (Cf. "Democracy and Commodity Exchange: Protagoras versus Plato", pp. 357 y 360). Tampoco es unánime la ponderación de la importancia de Glaucón en la República. Carl Page observa que en 449 a "Polemarchus's intervention is therefore materially responsible for the elaborations that occur in Books V-VII, a responsibility to which Socrates himself draws our attention at 544b" ("The Unjust Treatment of Polemarchus", p. 244).

³⁸ Saxonhouse, Arlene W., "The Philosopher and the Female in the Political Thought of Plato", p. 206.

The female with her particular characteristics must not be turned into a male. The philosopher similarly cannot be made into a politician. The attempts to do both of these things in Book V of the *Republic* leads to much laughter among the listeners and talkers, but more seriously it shows an attempt to destroy the natural or *physis* in both categories. That Socrates must so pervert the natural in order to create the best political system must raise doubts about its value. The appearance of women in the *Republic* must not be seen as an instance of 'anti-Platon chez Platon' nor as a remnant of a 'real' Socrates who was close to be in a feminist, but rather as a means of casting an important and philosophically significant shadow over the whole enterprise of trying to create the perfect city. Perhaps the *Republic* tells us that politics is fundamentally imperfectible and must always be plagued by the conflicts between the public and the private, between warfare and weaving.³⁹

Saxonhouse insiste en que

One should be aware of the possibility that Socrates' proposals in the *Republic* are not meant seriously, that his best city in speech is intended to suggest the impossibility of political justice and the absurd extremes to which politicians must go in its search for an impossible perfection. If this is the case, as I believe it to be, Socrates and Aristotle may not be taken for apart in their assesment of the need to preserve the family.⁴⁰

³⁹ Ibid., p. 211.

⁴⁰ Saxonhouse, Arlene W., "Family, Polity, and Unity: Aristotle on Socrates Community of Wives", p. 205.

2.3.2. LA UTOPIA PLATÓNICA COMO AMAZONOMAQUIA

Las amazonas han sido la bandera de más de una feminista que ha reclamado la igualdad entre mujeres y hombres, sobre todas de las contemporáneas de Olimpia de Gouges.⁴¹ Tiempo después, Bachofen, apoyándose particularmente en mitos griegos, postula la existencia de un "matriarcado primitivo".⁴² Muchas personas quedaron convencidas de la existencia de sociedades en las que las mujeres no estaban dominadas por los hombres.⁴³ Incluso si fuera más propio hablar de "matrilinealidad" antes que de "matriarcado",

⁴¹ Théroigne de Méricourt, la "amazona de la revolución francesa", exigía en su discurso del 25 de marzo de 1792 pronunciado ante la sociedad fraternal de los Mínimos: "armémonos, tenemos ese derecho por naturaleza e incluso por ley. Mostremos a los hombres que no somos inferiores a ellos ni en virtudes ni en coraje; mostremos a Europa que las Francesas conocen sus derechos y están a la altura de las luces del siglo XVIII. ![...] a ejercitarnos tres veces por semana en los campos Elíseos o al campo de la federación. Abramos una lista de Amazonas francesas y que todas las que amen de verdad a su patria vengan a inscribirse" (apud., Puleo, Alicia H., Condorcet, De Gouges, De Lambert y Otros. La ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII, Tr. A. Puleo, pp. 150-151). La idea de ser como amazonas rondaba incluso la prensa femenina de la época. El ejemplar del 30 de noviembre de 1789 de Etrennes Nationales des Dames contiene una carta en la que se proclama "[...] nosotras seremos las amazonas de la Reina" (Ibid., p. 137).

Más de una ilustrada creyó que la igualdad entre mujeres y hombres se había dado en el pasado. Ya se había registrado, podía volver a darse.

⁴² Cf. Bachofen, Johann Jakob, Mitología arcaica y derecho materno, passim.

⁴³ Cf. Reed, Evelyn, La evolución de la mujer. Del clan matriarcal a la familia patriarcal, pp. 329-344.

algunas sociedades neolíticas son consideradas mucho más igualitarias que los patriarcados históricos.⁴⁴ Algo semejante a lo ocurrido en el pasado remoto se volvió para algunas la utopía a realizar en el futuro próximo.⁴⁵

Sin embargo, no pocos antropólogos contemporáneos hacen notar que el matriarcado no ha existido realmente.⁴⁶ Y explican los mitos sobre él como una estrategia ideológica que legitima el patriarcado haciendo notar que cuando las mujeres gobernaban a los hombres condujeron al caos a la sociedad.⁴⁷ Y no pocos filólogos

⁴⁴ Riane Eisler interpreta en función de las excavaciones de Mellaart en Catal Huyuk [Anatolia], donde parecen predominar las diosas, que "[...] hay otra evidencia que también sugiere una organización social matrilineal y matrilocal: la plataforma en que dormía la mujer, donde se ubican las posesiones personales de ella y su cama o diván, siempre se encuentra en el mismo lugar, en el lado oriente de las habitaciones. La del hombre varía y es algo más pequeña. Pero a pesar de tal evidencia de la preeminencia de las mujeres tanto en la religión como en la vida, no hay señales de una gran desigualdad entre hombres y mujeres. Tampoco hay huellas de mujeres subyugadas u hombres oprimidos" (El caliz y la espada. Nuestra historia, nuestro futuro, pp. 28-29). Y añade: "Toda esta imaginería refleja las actitudes marcadamente diferentes que prevalecían en el neolítico sobre la relación mujer-hombre -actitudes en las cuales el vínculo, en lugar de la jerarquía, parece haber predominado" (Ibid., p. 30).

⁴⁵ Ibid., pp. 210-232.

⁴⁶ Mary R. Lefkowitz atribuye la paternidad de estos planteamientos a Simon Pembroke (Cf. "Influential Women", p. 49 y Webster, Paula y Esther Newton, "Matriarcado: enigma y paradigma", pp. 83-106).

⁴⁷ Cf. Bamberger, Joan, "El mito del matriarcado: ¿por qué gobiernan los hombres en las sociedades primitivas?", pp. 63-81. Esta autora se ocupa principalmente de los mitos sudamericanos.

han incorporado tal óptica en su interpretación de la modalidad ateniense del mito de las amazonas.⁴⁸ Los apologistas del dominio del ciudadano ateniense sobre su suelo, los bárbaros y las mujeres en general, habrían empleado el mito de la fallida invasión de las amazonas al Ática y su final derrota por los defensores "autóctonos". El mito de las Amazonas es empleado por algunos oradores del siglo IV a. C. para justificar las pretensiones de hegemonía ateniense.⁴⁹

Los atenienses se consideran a ellos mismos prototipos de virilidad y desdeñan a los bárbaros, particularmente a los persas, por considerarlos "afeminados". Edith Hall apunta que para los vencedores de las guerras médicas "The myth of the defeat of the Amazons found a new function. It now not only provides aetiologies for the pervasive system of patriarchy [...] and for the defeat of savagery by civilization, but was seen especially by the Athenians, as the mythical prefiguration of the Persians wars".⁵⁰ Eva Cantarella expone que "más que representar un

⁴⁸ Cf. Lisias II 4-6; Isócrates IV 68 y 79, VI 42; Taboada, Hernán, G. H., "En torno a las amazonas: mito, etnografía, utopía y mujeres", pp. 61-70; Tyrrell, William Blake, Las amazonas. Un estudio de los mitos atenienses, passim; y Just, Roger, Women in Athenian Law and Life, passim.

⁴⁹ Cf. Hardwick, Lorna, "Ancient Amazons-Heroes, Outsiders or Women?", pp. 19-20.

⁵⁰ Hall, Edith, op. cit., p. 14.

familia patriarcal porque de lo contrario su "naturaleza" se desbordaría en manifestaciones desmesuradas y caóticas como las de las amazonas.⁵² Buena parte de la especulación sobre las jerarquías se ha dedicado a justificarlas en nombre del "orden". duBois acota que "[...] the project of this philosophy, from its earliest expression in Plato and Aristotle, was from its beginnings centred on questions of hierarchy, of mind over body, man over women, 'human' over foreigner, over slave".⁵³ William Blake Tyrrell, uno de los especialistas en amazonas más importantes de la última década, arriba a una conclusión similar, si bien más moderada: "Platón deseaba suprimir el matrimonio y la familia porque los consideraba causa de múltiples males para la sociedad. La familia dividía a la comunidad en unidades individuales, en exclusiva competencia. [...] El matriarcado y la utopía liberarían a las mujeres del matrimonio patriarcal; el uno, para justificarlo, la otra para librarse de sus males".⁵⁴ Pero enfatiza que "[...] Platón no es feminista. [...] Las ideas de

⁵² Cf. duBois, Page, "On Horse/Men, Amazons and Endogamy", pp. 35-49.

⁵³ duBois, Page, Centaurs and Amazons. Women and the Pre-History of the Great Chain of Being, p. 152.

⁵⁴ Tyrrell, W. B., Tr. Juan José Utrilla, Las amazonas. Un estudio de los mitos atenienses, p. 77.

Platón sobre las mujeres se siguen de su argumento y tal vez de su desinterés en sus vidas".⁵⁵

Pero la interpretación según la cual la teoría platónica de la diferencia sexual implica la inferioridad de la "naturaleza de las mujeres" en general con respecto a la de los hombres es mucho más antigua que eso. El siglo XIX fue testigo antes que el XX de los intentos desesperados de algunos de los mayores platonistas por demostrar que su maestro nunca cuestionó los principios del patriarcado.

3. LA INFERIORIDAD DE LA "NATURALEZA FEMENINA"

3.1. LA INFERIORIDAD DE LA "NATURALEZA FEMENINA" EN

LOS DIÁLOGOS DE MADUREZ

3.1.1. LA "NATURALEZA FEMENINA" EN REPÚBLICA

Algunos platonistas encuentran que la "verdadera" teoría platónica de la diferencia sexual de los diálogos de madurez concuerda con los prejuicios griegos según los cuales las mujeres son "inferiores" a los hombres.⁵⁶

⁵⁵ Ibid., pp. 77-78.

⁵⁶ El tratado aristotélico Acerca de la longevidad acota que "por naturaleza y hablando en general, los machos son más longevos

El mismo libro V de la República contiene un pasaje en el que Sócrates pregunta a su interlocutor en turno

¿Pero conoces tú algún ejercicio de la actividad humana en que, por cualquier respecto, no tenga el sexo masculino la superioridad sobre el femenino? ¿Habrá necesidad de que nos detengamos en hablar de ciertas excepciones, como el arte del tejido y la preparación de pasteles y guisos, en lo cual parece tener cierta ventaja el sexo femenino, y sería el colmo del ridículo que aun en estas cosas fuera vencido?

Tienes razón, contestó, al decir que prácticamente en todos los aspectos uno de los dos sexos es inferior al otro. Se dan casos, es cierto, en que muchas mujeres son superiores a muchos hombres en muchas cosas, pero en general es como tú lo dices.⁵⁷

Grote afirma en función de estas líneas que "[...] men are superior to women in every thing, the best women will be on a level only with the second best men, but they will be superior to all men lower than the second best".⁵⁸ Y en su monumental obra aparecida en 1888 insiste en que el que se asignen los trabajos más fáciles a las mujeres es "[...] consequence of the inferiority of the feminine nature".⁵⁹

que las hembras y la causa es que el macho es un animal con más calor que la hembra", Tr. Ernesto de la Croce, 466 b 14-16.

⁵⁷ República 455 c-d.

⁵⁸ Grote, George, Plato and the others companions of Socrates IV, p. 42.

⁵⁹ Ibid., p. 42.

Giulia Sissa acota en torno al mismo pasaje que "[...] el género de los varones machos es siempre superior al otro [...] Desde el punto de vista conceptual, la imagen de la mujer sólo consigue con esto verse sistemáticamente disminuida".⁶⁰ Y añade que ahí Platón

[...] despacha la especificidad y la realidad del trabajo femenino. De eso no se habla. No es que usurpe la reputación de las mujeres en estos dominios, sino todo lo contrario: es completamente cierto que las mujeres son muy buenas cocineras y excelentes hilanderas y tejedoras. Casi se diría que debido a su habilidad y a su competencia en la materia [...] la materia misma se vuelve insignificante. No se habla del tejido ni de la cocina porque, a causa de la habilidad de las mujeres, son competencia ridícula para los hombres [...] Pura discriminación sexista.⁶¹

3.1.2. LA "NATURALEZA FEMENINA" EN BANQUETE

Vera Yamuni asume que el Banquete, obra en la que Platón no explora sus inquietudes utópicas, expone sin disfraz sus verdaderas ideas en torno a las mujeres. Esta filósofa sustenta su apreciación en el mito narrado ahí por Diótima según el cual Eros es hijo de Poros, el recurso, y de Penia, la personificación

⁶⁰ Sissa, Giulia, "Filosofías del género: Platón, Aristóteles y la diferencia sexual", p. 87.

⁶¹ Ibid., p. 88.

de la pobreza. El día del nacimiento de la diosa del amor sus congéneres celebraron un banquete al que asistió "Expedito" el hijo de la inventiva. Esta divinidad se embriagó con néctar a tal grado que quedó inconsciente en "la glorieta de Júpiter". "Apurada" acudió a pedir limosna a la puerta de los bienaventurados, y al encontrar intoxicado a Expedito

[...] yogó, pues, con Él y concibió al Amor [...]. Como hijo, pues, de Expedito y de Apurada encuéntrase el amor en situación bien peculiar. Porque primeramente anda Amor siempre en apuros y le falta mucho para ser delicado y bello, como de Él piensan los más; anda, por el contrario, seco, sucio, descalzo y errabundo; eterno durmiente al raso sin otra cama que el suelo, los caminos o los umbrales de las puertas. Que, en virtud de la naturaleza de su madre, es casero de la indigencia. Mas, por parte de su padre, anda siempre al acecho de lo bello y de lo bueno; es valiente, decidido, terco; terrible cazador, maquinador eterno; apasionado por saber, expeditivo, filosofante de por vida, brujo formidable, pocimero y sofista [...].⁶²

Yamuni acota que

El pensamiento de Platón es en algunas de sus obras tan representativo de la concepción general de la mujer en Grecia, como lo es el de Aristóteles. Pero en la *República*, como consecuencia de su concepción del Estado ideal [...] da normas que lo sustraen del marco general del pensamiento griego. En el *Banquete* aparece la idea platónica de la inferioridad en el ser y el valer de la mujer, varias veces, al tratar el tema de

⁶² Banquete, Tr. Juan David García Bacca, 203 b-d.

la génesis de la diosa Venus o Amor [sic]. Ésta tiene en todas sus interpretaciones un ser superior por parte de padre e inferior por parte de madre.⁶³

Existen otras razones, como se indicará posteriormente, por las cuales los diálogos maduros han sido considerados como contenedores de una concepción según la cual las mujeres poseen una "naturaleza" inferior a la de los varones. Razones que no se circunscriben a este bloque de la obra platónica. Sin embargo, son algunos de los diálogos de senectud los que más han reforzado la interpretación de que el corifeo de los discípulos de Sócrates es un autor misógino y patriarcal.

3.2. ¿MISOGINIA SENIL EN PLATÓN?

3.2.1. LAS MUJERES EN LOS DIÁLOGOS DE SENECTUD

Teeteto, Parménides, Sofista, Político, Filebo, Timeo, Critias y Leyes, redactados probablemente en las dos últimas décadas de la vida de su autor,⁶⁴ son obras en las que el interés "lógico-

⁶³ Yamuni, Vera, "El ser y el valer de la mujer comparados con el ser y el valer del hombre", pp. 56-57.

⁶⁴ Circa 369-347 a. C.

epistemológico" y la reformación de la metafísica desplazan en buena medida el tratamiento de cuestiones éticas y antropológicas en general y el tema de la mujer en particular. Algunos de estos escritos, Parménides, Sofista y Filebo, por ejemplo, apenas contienen una alusión aislada a las mujeres. Sin embargo, Timeo, Político y Leyes contienen varios pasajes que versan sobre ellas que parecen ser inconsistentes con lo expuesto en República.

3.2.2. EL PROBLEMA DEL TIMEO

3.2.2.1. ORIGEN Y NATURALEZA DE LAS MUJERES EN TIMEO

El Timeo expone una teoría acerca del ser humano que en muchos aspectos difiere de la manejada en los diálogos anteriores. Ahí se detalla la manera en que el demiurgo copia el orden de las Ideas sobre un "receptáculo" para conformar el mundo tal cual ahora lo conocemos; "[...] necesitamos diferenciar conceptualmente tres géneros: lo que deviene, aquello en lo que deviene y aquello a través de cuya imitación nace lo que deviene. Y también se puede asemejar el recipiente a la madre, aquello que se imita al padre, y la naturaleza intermedia, al hijo [...]".⁶⁵ La obra queda rematada con la creación de nuestra especie y la de los demás animales.

⁶⁵ Timeo, Tr. Ma. Angeles Durán y Fco. Lisi, 50 d.

El demiurgo forma lo racional de las almas humanas con los restos que le sobraron después de haber estructurado el alma del mundo. El número de éstas es "[...] igual a los cuerpos celestes y distribuyó una en cada astro. Después de montarlas en una especie de carruaje, les mostró la naturaleza del universo y les proclamó las leyes del destino. Todas tendrían prescrita una primera y única generación, para que nadie fuera perjudicado por él".⁶⁶ La libertad de los almas humanas para elegir su destino continúa siendo un dogma en los últimos escritos de Platón; pero, como se señalará más adelante, éste es uno de los rubros en los que él cae en inconsistencias. Después de esto encargó a los dioses menores la fabricación del ser humano debido a que si éstos "[...] nacieran y participaran de la vida por mi intermedio, se igualarían a los dioses. Entonces, para que sean mortales y este universo sea realmente un todo, aplicaos a la creación de los seres vivos de acuerdo con la naturaleza e imitad mi poder en vuestra generación".⁶⁷

Los dioses jóvenes forjaron el cuerpo y lo unieron con el alma. Esta tiene como sede al cerebro y a la médula.

⁶⁶ Ibid., 41 d-e.

⁶⁷ Ibid., 41 c.

En la distribución que hizo al principio, dividió la médula misma directamente en tantas y tales figuras cuantas y cuales especies de alma iba a poseer. Hizo totalmente circular a la que como un campo fértil iba a albergar la cimiento divina y llamó a esta parte de la médula cerebro, porque el recipiente alrededor de ella sería la cabeza de todo ser viviente una vez terminado. Dividió, además, la parte que iba a retener el resto mortal del alma en figuras que eran al mismo tiempo esféricas y oblongadas, y llamó al conjunto médula. Después tendió de éstas, como de anclas, ataduras de toda el alma y construyó todo nuestro cuerpo a su alrededor, para lo cual primero rodeó el conjunto con una cobertura ósea.⁶⁸

El cuerpo es diseñado acorde a los requerimientos del alma a la que ha de servir de instrumento. La parte racional de ésta, inmortal y divina, fue asentada en la cabeza. El alma mortal fue afincada en el tronco, ella "[...] tiene en sí procesos terribles y necesarios: en primer lugar el placer, la incitación mayor al mal, después los dolores, fugas de las buenas acciones, además, la osadía y el temor, dos consejeros insensatos, el apetito, difícil de consolar, y la esperanza, buena seductora".⁶⁹ Y

Puesto que una parte del alma mortal es por naturaleza mejor y otra peor, volvieron a dividir la cavidad del tórax y la separaron con el diafragma colocado en el medio, tal como se hace con las habitaciones de las mujeres y de los hombres. Implantaron la parte belicosa del alma que participa de la valentía y el coraje más cerca de la cabeza, entre el diafragma y el cuello,

⁶⁸ Ibid., 72 c-d.

⁶⁹ Ibid., 70 d.

para que escuche a la razón y junto con ella coaccione violentamente la parte apetitiva, cuando ésta no se encuentre en absoluto dispuesta a cumplir voluntariamente la orden y la palabra proveniente de la acrópolis.⁷⁰

La parte belicosa del alma ha de auxiliar a la racional en el dominio de la concupiscible que se localiza en la sección inferior del tronco. Los dioses jóvenes "entre el diafragma y el límite hacia el ombligo, hicieron habitar a la parte del alma que siente apetito de comidas y bebidas y de todo lo que necesita la naturaleza corporal, para lo cual construyeron en todo este lugar como una especie de pesebre para la alimentación del cuerpo. Allí la ataron, por cierto, como a una fiera salvaje [...]".⁷¹

Una primera generación humana, de acuerdo con las leyes del destino, tuvo una existencia igual. Después de morir "todos los varones cobardes y que llevaron una vida injusta, según el discurso probable, cambiaron a mujeres en la segunda encarnación. En ese momento, los dioses crearon el amor a la copulación, haciendo un animal animado en nosotros y otro en las mujeres [...]".⁷²

⁷⁰ Ibid., 69 e-70 b.

⁷¹ Ibid., 70 d-e.

⁷² Ibid., 90 e-91 a.

La aparición de las mujeres había sido planeada por el demiurgo mucho antes de que ellas hubieran sido cobardes e injustas puesto que sin ellas su maravillosa obra sólo hubiera durado tanto como la vida de los primeros humanos. Este ser decretó que "el que viviera correctamente durante el lapso asignado, al retornar a la casa del astro que le fuera atribuido, tendría la vida feliz que le corresponde, pero si fallara en esto, cambiaría a la naturaleza femenina en la segunda generación; y si en esa vida aún no abandonara el vicio, sufriría una metamorfosis hacia una naturaleza animal semejante a la especie del carácter en que se hubiera envilecido".⁷³

En su descripción del proceso reproductivo, Timeo señala que la libido de ambos sexos determina que

Los así llamados úteros y matrices en las mujeres -un animal deseoso de procreación en ellas, que se irrita y enfurece cuando no es fertilizado a tiempo durante un largo período y, errante por todo el cuerpo, obstruye los conductos de aire sin dejar respirar- les ocasiona, por la misma razón, las peores carencias y les provoca variadas enfermedades, hasta que el deseo de uno y el amor de otro, como si recogieran un fruto de los árboles, los reúnen y, después de plantar en el útero como en tierra fértil animales invisibles por su pequeñez e informes y de separar a los amantes nuevamente, crían a aquéllos en el interior, y, tras hacerlos salir más tarde a la luz, cumplen la generación de los seres vivientes.⁷⁴

⁷³ Ibid., 42 b-c.

⁷⁴ Ibid., 91 c-d.

3.2.2.2. ALGUNAS INTERPRETACIONES ACTUALES SOBRE EL TIMEO

Obviamente, lo dicho por Timeo en la obra epónima no parece concordar con lo expresado por Sócrates en República. Incluso quienes aceptan que los diálogos tempranos reflejan alguna clase de "feminismo socrático" se apoyan en los de senectud para rastrear la existencia de un pensamiento patriarcal, si no es que misógino, en Platón. Anne Dickason afirma que entre República y Timeo "[...] Plato's biological views of women underwent a change, and that this change was reflected in his social and political theories".⁷⁵ Otros, Zdravko Planink o Nancy Tuana entre los que escriben en la década de los noventa, encuentran que todas las teorías de los diálogos sobre las mujeres resultan plenamente consistentes: son marcadamente misóginas y/o apologías intencionales de las jerarquías entre hombres y mujeres tradicionales entre los griegos.⁷⁶ Pero ambas interpretaciones coinciden en que Timeo postula la existencia de una "naturaleza femenina" inferior a la masculina.

⁷⁵ Dickason, Anne, "Anatomy and Destiny: The Role of Biology in Plato's Views of Women", p. 52.

⁷⁶ Cf. Planink, Zdravko, Plato's political philosophy. Prudence in the Republic and the Laws, passim y Tuana, Nancy, Woman and the history of philosophy, p. 19.

Ilza Veith descubre que las teorías sobre la histeria postuladas en los papiros egipcios Kahun⁷⁷ y Ebers⁷⁸ y retomadas en los escritos hipocráticos aparecen en los diálogos. Según esta historiadora

[...] the most convincing evidence of the continuity of Egyptian and Greek medical thought is perhaps the transmission of views on hysteria. Statements in the Hippocratic work *De morbis mulierum* ("On the Diseases of Women) are almost identical with those in the papyri ascribing hysteria to morbid states, or wanderings of the uterus. But it is the words of Plato's *Timaeus* [91 c] that this concept finds its most graphic expression [...].⁷⁹

Los ginecólogos hipocráticos afirmaban que las mujeres que no tenían relaciones sexuales ni hijos se volvían histéricas. El útero de tales señoras erraba dentro de su cuerpo;⁸⁰ esto era el

⁷⁷ Circa 1900 a. C.

⁷⁸ Circa 1600 a. C.

⁷⁹ Veith, Ilza, Histeria. The history of a disease, p. 7. En la misma línea, L. Bourgey estima que Hipócrates y sus discípulos pertenecen a una tradición tan antigua que es difícil precisar la procedencia de los primeros eslabones (Cf. "La médecine grecque des origines à la fin de l'époque classique", pp. 276-300).

⁸⁰ El tratado hipocrático de Sobre la enfermedad de las mujeres I "observa" que "si sucede una de estas dos cosas: que la mujer no haya tenido relaciones sexuales con un hombre o que el vientre se vacíe por causa de alguna enfermedad más de lo conveniente, la matriz se desplaza. Efectivamente, no tiene humedad por sí misma al no haber realizado el acto sexual y tiene un espacio amplio por haberse vaciado el vientre, de tal manera que se desplaza por estar más seca y ligera de peso, de lo que

origen de diferentes trastornos, tanto somáticos⁸¹ como psíquicos.⁸² Los hipocráticos tenían una solución universal

sería oportuno. [...] Así que esta es la causa por la que la matriz se cierra: el no tener relaciones sexuales la mujer" (Tr. Lourdes Sanz Mingote, 2).

El Sobre la naturaleza de la mujer ofrece un itinerario de los diferentes "destinos turísticos" preferidos por las matrices vagabundas. Éstas suelen encaminarse al corazón (32), a la cabeza (47), a los hipocondrios (18), a los pies y las piernas (49), a la cadera (6, 14 y 32), a los costados (30 y 38), afuera de los genitales (4, 5 y 31), al ano (54), a la izquierda, la derecha, o a uno y otro lado (44 y 47).

Aristóteles expone ideas similares en su Investigación sobre los animales. Ahí afirma que "también hay muchas que por estar faltas de relaciones sexuales, ya por su juventud o por su edad o por una larga abstinencia, se les baja el útero y tienen a menudo las reglas tres veces por mes hasta quedar encinta [...]" (Tr. Julio Pallí, 582 b 23-26).

⁸¹ Los desplazamientos de las matrices causan estragos en la salud de las afectadas. En Sobre la naturaleza de la mujer se resalta que "cuando la matriz se dirige hacia el hígado, hay pérdida repentina de voz, castañeteo de dientes y el color de la piel de la enferma se vuelve lívido. Estos transtornos sobrevienen de repente, pese a estar sana la mujer, y les ocurren a las mujeres vírgenes sobre todo de edad avanzada y a las viudas que, pese a ser jóvenes y haber dado a luz, enviudan" (Tr. Lourdes Sanz Mingote, 3).

⁸² Algunos tipos de locura femenina son asociados con falta de relaciones sexuales, si bien se reconocen otras causas de la demencia femenina (Cf. Prenociones de Cos 514).

Sobre la superfetación diagnostica que "[...] cuando a una virgen no le viene la regla, padece de bilis, tiene fiebre y dolores, sed, hambre, vómitos, arrebatos de locura y vueltas a la razón; lo que ocurre es que la matriz se le desplaza [...]" (Tr. Lourdes Sanz Mingote, 34). Sobre las enfermedades de las vírgenes se dedica a explicar por qué las mujeres de su estudio son más propensas al suicidio y la locura que las demás. Lo que ocurre es que "a las vírgenes a las que les llega el momento de casarse y no se casan, les ocurre, sobre todo con la llegada de la regla, lo que antes no les había pasado, pues entonces la sangre gotea a la

contra tales males: el matrimonio y la maternidad.⁸³ Tiziana Lombardi afirma en 1994 que en Timeo 91 c se reproduce la vieja

matriz como si quisiera salir fuera. Así pues, cuando el orificio de salida no está abierto, y la sangre afluye en mayor cantidad a causa de la alimentación y del aumento del cuerpo, entonces, como no tiene salida, sube en virtud de su cantidad hacia el corazón y el diafragma. De este modo, cuando estas zonas están llenas, el corazón se entorpece y, tras el entorpecimiento, llega el sopor y luego, a consecuencia de éste, estas jóvenes se ven asaltadas por desvaríos" (Tr. Lourdes Sanz Mingote, p. 328 [este tratado carece de numeración marginal en la edición de Gredos, por lo que no me queda más que citarlo por página]). La "locura virginal" se reconoce gracias a que "estando así las cosas, la mujer se vuelve loca a consecuencia de la inflamación aguda; a consecuencia de la putrefacción, siente deseos de matar; a consecuencia de la tiniebla que se le forma, siente terrores y miedos; a consecuencia de la presión ejercida sobre el corazón, desea estrangular y a consecuencia del deterioro de la sangre, su espíritu, agitado y angustiado, se pervierte. Además, la enferma dice cosas terribles. (Las visiones) le mandan saltar y arrojarse a los pozos o estrangularse como si fuera mejor y tuviera algún tipo de utilidad. Cuando no tiene visiones, siente cierto placer por el cual desea la muerte como una cosa buena [...]" (pp. 328-329). Los suicidios femeninos no son extraños en la literatura griega (Cf. van Hoof, Anton J. L., From autothanasia to suicide: self killing in classical antiquity, p. 23; y Loraux, N., Maneras trágicas de matar a una mujer, passim).

⁸³ Prácticamente todos los tratados ginecológicos hipocráticos gravitan en torno a la idea de que el matrimonio es una institución natural dado que sólo él y la subsecuente maternidad pueden "salvar" la salud y la vida misma de las mujeres.

El Sobre las enfermedades de las mujeres I 1 inicia señalando que "en lo referente a las enfermedades de las mujeres, digo que una que no ha dado a luz hijo alguno padece trastornos menstruales más agudos y frecuentes que la que ha tenido hijos". Y añade que [...] la mujer que no es virgen sobrevive más tiempo que la virgen y los padecimientos son más débiles en su caso [...]" (41). Y que "[...] todos estos trastornos [de las mujeres] se presentan sobre todo en el caso de las nulíparas [...]" (62).

idea de que "l'utero [es] causa unica di tutte le patologie femminili, è un animale selvaggio e riottoso che solo la terapia fallica, riconducendolo letteralmente al suo sito naturale è veramente in grado di addomesticare".⁸⁴ Por lo tanto, el matrimonio era considerado el único estado civil conveniente para las mujeres. La ginecología del Timeo recoge muchos de los prejuicios que en aquel entonces pretendían ser "ciencia médica".⁸⁵

Sobre la naturaleza de la mujer 3 prescribe contra la histeria purgantes, fumigaciones e irrigaciones; y determina que en el caso de una viuda lo mejor es que "[...] quede embarazada. En el caso de la virgen, lo mejor es la cohabitación con un hombre [...]" Enfermedades de las mujeres II 131 aconseja que la mujer con matriz desplazada hacia la zona lumbar "una vez que la matriz haya vuelto a su posición, que beba un purgante para el vientre y leche de burra, si no padece del bazo; después, dar baños de vapor. Mojar la matriz con preparados de agua de laurel y aplicarle un pesario purgativo que no irrite. Fumigar seguidamente con substancias aromáticas y aconsejarle que luego tenga relaciones con su marido. Si se queda embarazada se cura [...]". Sobre las enfermedades de las vírgenes concluye "[...] yo aconsejo a las vírgenes que cuando tengan tales transtornos, enseguida se casen con un hombre, pues si se quedan embarazadas, se curan, y si no, al llegar a la pubertad o poco después, son atrapadas por este mal, si no por otro. De entre las mujeres casadas, son las estériles las que más sufren estos transtornos" (p. 329).

⁸⁴ Lombardi, Tiziana, "Alcune considerazioni sul mito di Pandora", p. 25.

⁸⁵ Los hipocráticos tienen el mérito de cuestionar diferentes creencias infundadas. En un espíritu científico secular rechazan que enfermedades como la impotencia o la epilepsia sean causadas por los dioses, y buscan sus causas naturales. Sin embargo, la ginecología hipocrática nimba con un aura de científicidad algunos prejuicios tradicionales sobre las mujeres (Cf. Lloyd, G. E. R., Science, Folklore and Ideology. Studies in the Life Sciences in

Anne Dickason considera que Platón "[...] anticipates Aristotle; woman, like matter, does not contribute any form, or seed, herself but only provides a place for man's seed to grow".⁸⁶ Platón seguiría las corrientes biológicas "preformacionistas" que afirman que la madre no aporta más que el lugar (topos) donde crece el feto por lo que éste únicamente desciende en realidad del padre. Cuando Cronos corta los genitales de su padre Urano las gotas de sangre que cayeron sobre la tierra dieron nacimiento a las Erinias y a los Gigantes.⁸⁷ Afrodita nace de la espuma surgida de los genitales en el mar.⁸⁸ La Atenea que defiende al matricida Orestes proclama

La madre no es la progenitora del que llamamos hijo: la nodriza es tan sólo de la semilla que en ella se ha sembrado. Engendrador es quien la ha fecundado; ella -cual podría extraña para extraño- conserva sólo el brote, a menos que los dioses lo marchiten. La prueba te daré de cuanto digo: puede existir un padre sin que la madre exista. Y muy de cerca tenemos un testigo, la propia hija de Zeus rey del Olimpo. No fue gestada en las tinieblas de una entraña materna, y, sin embargo, ¿qué diosa lograría dar a luz un retoño semejante?⁸⁹

Ancient Greece, p. 210; y Flores, Javier, "La mujer hipocrática I", "La mujer hipocrática II" y "La mujer hipocrática III", passim).

⁸⁶ Dickason, Anne, "Anatomy and Destiny: The Role of Biology in Plato's Views of Women", p. 52.

⁸⁷ Cf. Hesíodo, Teogonía, Tr. Paola Vianello, v. 185.

⁸⁸ Cf. Ibid., vv. 190-191.

⁸⁹ Esquilo, Euménides, Tr. José Alsina, vv. 659-667. Los griegos habían intentado expropiar a las mujeres los poderes y

Diferentes teorías que tratan de explicar la fisiología de la procreación coinciden en considerar por diversas razones inferiores a las mujeres que a los hombres.⁹⁰

honoros asociados a la reproducción desde la Teogonía de Hesíodo. Ahí "Zeus, rey de los dioses, su esposa primera hizo a Metis, la más prudente entre los dioses y los hombres mortales. Pero cuando ya estaba a la diosa ojiclara Atenea por parir, entonces, arteramente engañándole el alma con insinuantes palabras, en su vientre la hechó [...]" (Teogonía vv. 886-890). Zeus, "él solo, de su cabeza engendró a la ojiclara Atenea [...]" (Ibid., v. 924). Zeus consume el despojo de las capacidades reproductivas de las mujeres a favor de los hombres. "In swallowing Metis Zeus also reverses the patterns of the earliest births of the *Theogony*: female is now born from male, in the context of a complete transformation of the cosmos; and, as in the birth of Aphrodite, daughter is born from father [...]" By swallowing Metis, Zeus not only appropriates the female sexual and generative power, but he eliminates female autonomy; the birth of Athena is thus an ideal paradigm of a social system in which the children are born from the mother but belong to the father" (Arthur, Marilyn B., "Cultural Strategies in Hesiod's *Theogony*: Law, Family, Society", p. 77. Cf. Bergren, Ann L. T., "Language and the Female in Early Greek Thought", p. 75" y Miralles, Carles, "Le sposal di Zeus e l'ordine del mondo nella 'Teogonia' di Esiodo", p. 22).

⁹⁰ Los autores presocráticos explicaron de diferentes maneras la fisiología de la procreación. Anthony Preus detecta cuando menos tres variantes fundamentales de teorías sobre la concepción: la "preformacionista", la "pangenética" y la "epigenética" (Cf. "Galen's Criticism of Aristotle's Conception Theory", pp. 65-85").

Los preformacionistas sostienen que sólo el semen paterno proporciona lo que ahora llamaríamos "genes".

El epigenismo suele completar al preformacionismo. Plantea que las características de los infantes aparecen durante la gestación. Por ejemplo, algunos fisiólogos explican que el sexo está determinado por la temperatura materna, que el frío produce mujeres y el calor varones (Cf. Empédocles, Tr. Alberto Bernabé [todas las traducciones al español de fragmentos presocráticos son de este helenista], frs. 65 y 67); otros estiman que el lugar

donde se ubica el feto es el factor determinante (Cf. Parménides fr. 17: "a derecha, niños; a izquierda, niñas". G. E. R. Lloyd lee así este fragmento (Cf. "Right and Left in Greek Philosophy", pp. 56-66). Owen Kember cuestiona la lectura tradicional del fragmento en cuestión (Cf. "Right and Left in the sexual theories of Parmenides", pp. 70-79; "Anaxagoras' Theory of Sex Differentiation and Heredity" pp 1 y 14; y Hériter-Augé, Françoise, "La costruzione dell'essere sessuato, la costruzione sociale del genere e le ambiguità dell'identità sessuale", pp.124-126). Sin embargo, pese a que Lloyd estuviera equivocado el aforismo hipocrático V, xlviiii expresa con todas sus letras que el "embrión" será mujer si se ubica del "lado izquierdo" y hombre si lo hace del derecho).

Los pangenetistas asumen que el semen es producido por todas las partes del cuerpo. Esto "explica" la presunta herencia de características adquiridas. El autor de Sobre los aires, aguas y lugares señala que las peculiaridades anatómicas del pueblo de los macrocéfalos se deben a que en algún momento esta etnia tenía por costumbre deformar las cabezas de los infantes mediante vendas y otros métodos: "[...] el semen procede de todas las partes del cuerpo: de las partes sanas, el sano; de las partes enfermas, el enfermo. Por tanto, si, por lo general, de padres calvos nacen hijos calvos, de padres de ojos azules hijos de ojos azules, de padres bizcos hijos bizcos, y el mismo razonamiento sobre el resto de la figura, ¿qué impide que también de un macrocéfalo nazca un macrocéfalo?" (Tr. José López Férez y E. García Novo, 14).

Dado que el semen procede de todo el cuerpo y transmite las características de padres a hijos parece que es aportado tanto por el hombre como por la mujer desde que los vástagos tienen semejanzas con ambos. Esta consecuencia no es explicitada en Aires, aguas y lugares, pero sí en otros textos. En Enfermedades de las mujeres se señala que cuando la mujer tiene mala salud y reglas biliosas "el semen de las dos personas, el hombre y la mujer, se debilita y ella no puede concebir" (I 8). Además, "[...] si el semen del hombre confluye directamente con el de la mujer, ésta concebirá" (Ibid., 17). Y "[...] las mujeres que acaban de tener la regla y tienen deseos, conciben fácilmente; su semen [de ellas] se hace fuerte [...]" (Ibid., 24). Sobre las mujeres estériles indica que cuando existe pus en la matriz "[...] el semen del hombre, cuando se mezcla con el de la mujer, no se implanta en la matriz, donde debe coagularse" (Tr. Lourdes Sanz Mingote, 10).

Parte de los capítulos II, III, y IV intentarán refutar la tesis de que Platón es "preformacionista" y demostrar que está más próximo al "pagenetismo".

Timeo 90 e, como ya se ha visto, afirma que "todos los varones cobardes y que llevaron una vida injusta, según el discurso probable, cambiaron a mujeres en la segunda encarnación". Pero algunos helenistas descubren que los prejuicios de algunos griegos según los cuales las mujeres suelen ser moralmente inferiores a los hombres también rondan los diálogos. Las mujeres son malas: 1) por su propio ser,⁹¹ 2) por ser causa del mal natural, el sufrimiento de los hombres,⁹² 3) porque las virtudes

⁹¹ Algunos escritores griegos presocráticos asocian de diferentes maneras a las mujeres con el mal.

Ya se ha señalado la existencia de una tradición fisiológica que ubica a las mujeres en el lado izquierdo. La Metafísica de Aristóteles consigna que ciertos pitagóricos "[...] dicen que hay diez principios, que enumeran paralelamente: Finito e Infinito, Impar y Par, Uno y Pluralidad, Derecho e Izquierdo, Masculino y Femenino, Quieto y en Movimiento, Recto y Curvo, Luz y Oscuridad, Bueno y Malo, Cuadrado y Oblongo. Así parece haber pensado también Alcmeón de Crotona, y o bien éste tomó de aquéllos esta doctrina, o bien aquéllos de éste" (Tr. Valentín García Yebra, 1986 a 22-30).

⁹² El mito hesiódico de Pandora aparece tanto en la Teogonía (vv. 570-590) como en Los trabajos y los días (vv. 57-101). José Má. Lucas de Dios encuentra que "[...] la diferencia radical entre uno y otro pasaje estriba en que en Teogonía la mujer es considerada un mal *per se*, mientras que en Trabajos lo es principalmente en cuanto que es causante inocente de la dispersión de los males del mundo" ("Pandora en clave satírica", p. 26).

Hesíodo relata que la raza humana originaria estaba integrada únicamente por varones semejantes a dioses que nacían directamente de la tierra y que gozaban de una existencia exenta de males. "Pues antes vivía en la tierra de los hombres la estirpe bien lejos de los males y lejos de la dura fatiga y los morbos dolores que dan a los hombres sus muertes" (Tr. Paola Vianello, Erga, vv. 90-92). Pero como castigo por el fraude de Mecona y por el hurto del fuego "[...] como un mal para los hombres mortales Zeus altitonante creó a las mujeres [...]" (Teogonía, vv. 600-

601). Las mujeres son causa del sufrimiento humano, del mal natural, porque cuando los dioses crearon a la primera le obsequiaron un jarro que encerraba infinidad de males. "Mas la mujer, la gran tapa del jarro al quitar con las manos, los dispersó, y a los hombres preparó tristes pesares. Sólo allí la esperanza, en infrangible morada, dentro quedóse [...] Mas otros innúmeros lutos vagan entre los hombres; y llena está la tierra de males, y el mar está lleno; y unos morbos de día, otros de noche a los hombres, de suyo, visitan, a los mortales de los males llevando en silencio [...]" (Erga, vv. 94-104). Sheila Murnaghan encuentra que en historias como esta se encuentra a "[...] widespread tendency to identify mortality, the necessity of dying, with women" ("Maternity and Mortality in Homeric Poetry", p. 242).

Un acto realizado por la primera mujer explica el origen del mal en la tierra. Pero Hesíodo insiste en que la descendencia de Pandora se encarga de causar los infortunios de cada varón porque después de la aparición de las mujeres éstas se tornaron indispensables en el proceso reproductivo. Las mujeres, para el bucólico y pobre poeta Beocio que no reconoce la importancia económica del trabajo doméstico, son zanganos que "[...] la ajena fatiga en el vientre propio cosechan [...]" (Teogonía, v. 599). Hesíodo le recomienda a su hermano Perses "ni mujer de nalga dispuesta la mente te engañe charlando con seducción, tu granero buscando: quien en mujer confía, confía aquel en ladrones" (Erga, vv. 373-375). El matrimonio es malo para Hesíodo, pero permanecer soltero no es mejor porque en este caso se muere sólo y sin descendencia.

Francisco Rodríguez Adrados hace hincapié en el origen oriental de los mitos de Prometeo y Pandora. Pero precisa que en Hesíodo las viejas historias son reformuladas (Cf. "Las fuentes de Hesíodo y la composición de sus poemas", pp. 24-25; y Duchemin, J., Prométhée, pp. 27-46). Recientemente no pocos autores asumen que Pandora era originalmente una diosa ctónica poderosa que fue reducida por la religión patriarcal griega a una mala mujer hecha de tierra (Cf. Marquardt, Patricia A., "Hesiod's Ambiguous View of Woman", p. 286). Page duBois encuentra que "[...] the contradictory representation of Pandora as secondary, supplementary, fallen, is already an attempt to appropriate to the male the powers of cultivation, reproduction, thesaurisation [...]" (Sowing the Body: Psychoanalysis and Ancient Representation of Women, p. 57).

La interpretación tradicional de la obra hesiódica la ha considerado misógina. Sin embargo, algunos helenistas precisan

que les son propias son menos valoradas que las adscritas a los hombres en la vertiente agonística de la moralidad griega,⁹³ 4) porque por naturaleza el carácter de las mujeres es menos proclives a la virtud,⁹⁴ pero sobre todo y como una coda al

que Hesíodo despliega una perspectiva ambigua en torno de las mujeres debido a que se queja de la maldad masculina lo mismo que de la femenina y a que proclama que "[...] no consigue el hombre algo mejor que una buena esposa [...]" (*Erga* vv. 702-703. Cf. Marquardt, Patricia A., "Hesiod's Ambiguous View of Women", pp. 283-291 y Rudhardt, Jean, "Pandora: Hésiod et les femmes", pp. 231-246).

⁹³ La Poética de Aristóteles afirma: "Acerca de los **caracteres** cuatro cosas se deben intentar: 1. una y la primera, cómo hacer que sean **buenos**. Y habrá carácter si, como se dijo, palabras y obras ponen de manifiesto un cierto estilo de decisión, y será bueno el carácter si tal estilo lo es. Lo cual cabe en todas las clases de personas; que una mujer puede ser buena y puede serlo un esclavo, a pesar de que, tal vez, de entre éstos sea la mujer un ser inferior, y el esclavo un ser del todo vil. 2. En segundo lugar, que el carácter sea apropiado; porque un carácter es el viril, mas no fuera apropiado a una mujer el serlo" (Tr. Juan David García Bacca, 1454 a 15-22). Helene P. Foley acota que "[...] Aristotle defends the view [...] that women are by nature morally inferior to men" ("Penelope as Moral Agent", p. 93). Y añade que "[...] Aristotle's assumption that women are fundamentally different as moral agents from men is not idiosyncratic to himself but derives from popular Classical perceptions" (*Ibid.*, p. 94).

⁹⁴ La Investigación sobre los animales de Aristóteles afirma que "las hembras son siempre más tímidas que los machos, salvo en el caso de los osos y los leopardos. En estos últimos la hembra parece ser más valiente. En los demás géneros, las hembras son más dulces, más astutas, menos abiertas, más impulsivas y más preocupadas por la crianza de sus pequeños, mientras que los machos son más bravos, más feroces, más abiertos y menos sagaces" (608 a 34-608 b 3). El estagirita añade que "[...] la mujer es más compasiva que el hombre, más llorona, y también más celosa y más quejumbrosa, más crítica y más hiriente. También es más apocada y desesperanzada que el hombre, más descarada y más

punto anterior 5) porque su elemento racional se muestra impotente ante los embates de sus pasiones.⁹⁵

mentirosa, más tramposa y más memoriosa, y también más vigilante y más tímida, y en general más indecisa que el macho y de menos comida. El macho, en cambio, está más dispuesto a socorrer y, como hemos dicho, es más valiente que la hembra. Se ve esto incluso en los moluscos: cuando una sepia ha sido herida por un tridente, el macho corre en ayuda de la hembra, mientras que la hembra huye cuando el macho ha sido herido" (608 b 9-18).

⁹⁵ Eurípides ofrece esta idea en varias de sus obras. Medea, en la tragedia epónima, declara instantes antes de asesinar a sus hijos "conozco el mal que tengo intención de hacer, pero mi pasión es más fuerte que mis resoluciones, la cual ciertamente es responsable de los mayores males para los mortales" (Medea, Tr. A. Medina, vv. 1078-1081). Fedra por su parte precisa que las mujeres son "[...] ciertamente las más incapaces para lo bueno, pero las más sabias artistas de todos los males [...]" (Hipólito, Tr. A. Medina, vv. 408-409). El mismo Hipólito declara que "he aquí la evidencia de que la mujer es un gran mal: el padre que las ha engendrado y criado les da una dote y las establece en otra casa, para librarse de un mal. Sin embargo, el que recibe en su casa ese funesto fruto siente alegría en adornar con bellos adornos la estatua funestísima y se esfuerza por cubrirla de vestidos, desdichado de él, consumiendo los bienes de su casa. [No tiene otra alternativa: si habiendo emparentado con una buena familia, se siente alegre, carga con una mujer odiosa; si da con una buena esposa, pero con parientes inútiles, aferra el infortunio al mismo tiempo que el bien.] Mejor le va a aquel que coloca en su casa una mujer que es una nulidad, pero que es inofensiva por su simpleza. Odio a la mujer inteligente: ¡que nunca haya en mi casa una mujer más inteligente de lo que es preciso! Pues en ellas Cipris prefiere infundir la maldad; la mujer de cortos alcances, por el contrario, debido a su misma cortedad, es preservada del deseo insensato. A una mujer nunca debería acercársele una sirviente; fieras que muerden pero que no pueden hablar deberían habitar con ellas, para que no tuviesen ocasión de hablar con nadie ni recibir respuesta alguna. Pero la realidad es que las malvadas traman dentro de la casa proyectos perversos y las sirvientes los llevan fuera de la misma". (Ibid., vv. 626-651).

Mucho se ha discutido al respecto de si Eurípides era un misógino. Hay quienes encuentran en la tragedia en general y en

Los impulsos sexuales, según algunos griegos, eran más fuertes en las mujeres que en los hombres.⁹⁶ Y en una sociedad

Eurípides en particular uno de los primeros reclamos feministas de la historia (Cf. Vilches, Mercedes, "Sobre el enfrentamiento hombre/mujer de los rituales a la literatura", p. 406; Wiersma, S., "Women in Sophocles", p. 55). Sin importar cuál sea la verdad, Aristófanes escribe que "no hay un poeta más sabio que Eurípides, porque no hay raza más desvergonzada que la de las mujeres" (*Lisístrata*, Tr. Alberto Pulido, vv. 367-369). Recientemente, W. Fortenbaugh encuentra que en la obra de Eurípides rescata una psicología bipartita, popular en sus orígenes, según la cual la maldad es un rasgo preponderantemente femenino (Cf. *Aristotle on Emotion*, "Aristotle on Slaves and Women", y "On the Antecedents of Aristotle's Bipartite Psychology", *passim*; y Katz, Marilyn A., "The Character of Tragedy: Women and the Greek Imagination", p. 100).

⁹⁶ La *Melampodia*, atribuida a Hesíodo como el fragmento 275, hace hincapié en que las mujeres gozan más que los hombres. Según esta obra "Hesíodo, Dicearco, Calímaco y algunos otros cuentan sobre Tiresias lo siguiente. Tiresias, el hijo de Everes, vio en Arcadia, en la montaña de Cilene, dos serpientes que hacían el amor, hirió de muerte a una de ellas y al instante cambió de constitución, pues de hombre se convirtió en mujer y se mezcló en el amor con un hombre. Apolo le dijo por voz del oráculo que si observando hacer el amor a unas serpientes hería de igual modo a una de ellas, sería cual era. Montando guardia Tiresias hizo lo prescrito por el dios y de esa forma recobró su antigua naturaleza. Zeus tuvo una disputa con Hera y sostenía que en los encuentros amorosos las mujeres aventajaban a los hombres en el goce del placer; Hera sostenía lo contrario, por lo que decidieron los dioses mandar a buscar a Tiresias y preguntarle, ya que tenía experiencia de ambos tipos de placer. Éste, al ser preguntado, manifestó que, si las partes eran diez, el hombre gozaba una y la mujer las otras nueve. Hera, indignada, le perforó los ojos y le dejó ciego, en tanto que Zeus le dio el don del arte adivinatoria y el de vivir durante siete generaciones" (Tr. Aurelio Pérez y Alfonso Martínez).

El mito hesiódico de Pandora añade a la *Melampodia* la precisión de que las mujeres están diseñadas para ser lujuriosas. Zeus ordenó que "[...] gracia esparciera en torno a su testa la áurea Afrodita y doloroso anhelo y las penas que devoran los miembros; que le pusiese en fin mente de perra y capciosa

como la ateniense, donde resulta importante establecer la filiación de los individuos, los hombres gozan de cierta libertad sexual, la cual ejercían, además de con sus esposas, con concubinas, diversos tipos de prostitutas⁹⁷ u otros hombres.⁹⁸

conducta [...]” (Erga, vv. 65-67). Hermes, el otro dios importante en la fabricación de Pandora, comparte con Afrodita ser un personaje marcadamente sexual (Cf. Panofsky, Dora y Erwin, La caja de Pandora, p. 19; y Phillips, J. A., Eva. La historia de una idea, p. 39). “The treacherous sexuality” de las hijas de Pandora es “[...] a function of her crucial role in begetting ‘bad-giving’ in both a biological and behavioral sense for Epimetheus and all men after him” (Olstein, Katherine, “Pandora and Dike in Hesiod’s *Works and Days*”, p. 300. Cf. Cubero, Inmaculada, “Pandora: en el origen del logos lo femenino como registro del mal”, pp. 65-72; Séchan, Louis, El mito de Prometeo, p. 21).

Aristóteles encuentra que “en la especie humana el deseo sexual es más fuerte en invierno en el hombre y en verano en la mujer” (Investigación sobre los animales 542 a30-542 b 2). Pero añade que las yeguas son las hembras más ardientes y que “la mujer y la yegua son, entre los animales, las más inclinadas a tener relaciones sexuales durante la gestación” (Ibid., 585 a 3-4).

⁹⁷ Cf. Demóstenes, XXXVI 45; Lisias, Contra Alcibiades, por deserción 25; Isócrates, Sobre el cambio de fortunas 288; Vanoyeke, Violaine, La prostitución en Grecia y Roma, p. 33; y Basserman, L., El oficio más antiguo, pp. 11-36.

⁹⁸ Las relaciones sexuales entre hombres eran consideradas naturales por algunos atenienses (Cf. Jenofonte, Hierón 1 33; Esquines, Contra Timarco 137; Lisias, Discurso de defensa frente a Simón 4, 27, 40 y 43; y Fasciano, Domenico, “Les amours de Zeus”, p. 300).

Las relaciones entre jóvenes y hombres mayores eran consideradas una especie de ‘educación aristocrática’ o ‘iniciación’ en la que éstos transmitían sus virtudes, conocimientos y habilidades a aquéllos (Cf. Esquines, Contra Timarco 151; Sergent, Bernard, La homosexualidad en la mitología griega, pp. 9, 277 y 282; Bremmer, Jan, “Greek Pederasty and Modern Homosexuality”, pp. 7-11).

Pero el ejercicio libre de la sexualidad de las mujeres destinadas a parir ciudadanos es considerado malo.⁹⁹ Eva Cantarella enfatiza que en la sociedad ateniense "la sua ordinata riproduzione, come corpo sociale e giuridico, dipendeva dal loro comportamento [de las mujeres]; più precisamente, dal loro comportamento

Dana L. Borgues, en un plano más general, postula que algunas prácticas homosexuales honorables griegas se insertan en sistemas amplios de reciprocidad que incluyen sexo, comida, dinero y favores en general (Cf. "Food, Sex, Money and Poetry in 'Olympian' 1", pp. 35-44).

Las prácticas homosexuales eran frecuentes entre los pueblos guerreros como los espartanos (Cf. Cardín, P., Guerreros, chamanes y travestis, pp. 37-38). Hay quienes afirman que la homosexualidad más que "amor griego" es "amor dorio" (Cf. Lasso de la Vega, José, "El amor dorio", pp. 65-66; y Lewis, Thomas S. W., "Los hermanos de Ganimides", p. 148).

La única interdicción importante sobre la sexualidad de los ciudadanos radicaba en que no debían prostituirse bajo la pena de perder sus derechos civiles (Cf. Esquines, Contra Timarco, passim; Cohen, David, "Sexuality, Violence and the Athenian Law of *Hubris*", p. 182; y Foucault, M., Historia de la sexualidad 2, pp. 203-204).

⁹⁹ Aristóteles apunta que "de las hembras, las más ardientes en desear la unión son las yeguas y luego las vacas. Así pues, las yeguas se vuelven locas por los caballos y de ahí procede que a guisa de insulto se aplica el nombre de este animal a la mujer que se abandona sin medida a los placeres sexuales" (Investigación sobre los animales., 572 a 9-12). La principal razón aducida por algunos griegos para sostener que las mujeres suelen ser moralmente malas radica en que creían que su sexualidad domina sus vidas y sus actos. P. Walcot observa que "the greeks believed women to be incapable of not exercising their sexual charms and that the results were catastrophic [...]" ("Greek Attitudes towards Women: the Mythological Evidence", p. 39). Helen King por su parte apunta que para los griegos "[...] all women are potential whores, if they are allowed to surrender to their uncontrolled desires; all women are slaves to their emotions, of which only man can be a master" ("Bound to Bleed: Artemis and Greek Women", pp. 110-111).

sessuale".¹⁰⁰ El cuerpo de la ciudadana ateniense se define como un "espacio de otros": del Estado para quien genera ciudadanos, de los hijos a los que da a luz y alimenta, y del esposo, único compañero sexual legítimo.¹⁰¹ El adulterio (moicheia) es considerado por los atenienses como un crimen (ergon aeikes o acto vergonzoso) que deshonra a la mujer¹⁰² y al hombre¹⁰³ que lo practican, mancha el honor de sus familias,¹⁰⁴ y por ende, debe ser castigado severamente. La adúltera se arriesgaba a la muerte

¹⁰⁰ Cantarella, Eva, I supplizi capitali in Grecia e a Roma, pp. 47-48.

¹⁰¹ En este sentido Marcela Lagarde encuentra que en los patriarcados el cuerpo y la sexualidad de las mujeres se constituyen como sus cautiverios (Cf. Cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas, p.158).

¹⁰² El adulterio femenino es considerado un "hecho vergonzoso", un ergon aeikés (Odisea XXIII 222).

Teano, esposa de Pitágoras y/o de Brontino, y quizá la primera filósofa de Occidente, respondió a la pregunta de en qué momento está "limpia del hombre" una mujer: "Del propio, aun estando con él; del ajeno, nunca" (Diógenes Laercio VIII 28).

Kathleen Morgan acota que ya desde la literatura homérica la honra de las mujeres y de los varones se salvaguarda respectivamente siendo "fieles a sus maridos" y "firmes en el combate" (Cf. "Odyssey 23.218-224: Adultery, Shame, and Marriage", p. 3; y Zeitlin, Froma Y., "Figuring Fidelity in Homer's *Odyssey*", pp. 128, 139 y 142).

¹⁰³ Los oradores atacan la honorabilidad de sus contrincantes cuando sobre ellos recae la sospecha de haber seducido esposas ajenas (Cf. Lisias XIII 66; Andócides IV 10).

¹⁰⁴ Eufileto acusa: "[...] Eratóstenes cometió adulterio con mi mujer y la sedujo, y deshonoró a mis hijos y me ultrajó a mí al penetrar en mi casa [...]" Lisias 1 N. R. Fisher encuentra que en este pasaje "since moicheia brings shame and dishonour on the woman, and more importantly, on the woman's kyrios and the whole family [...] shame for various victims, and consequently contempt for the laws and values of a community, it is regularly seen as an especially serious and repelent form of hybris" (HYBRIS. A study in the values of honor and shame in Ancient Greece, p. 104).

Julian Pitt-Rivers observa que el honor en sociedades como las mediterráneas y sus vecinas no sólo es una cuestión individual, sino colectiva (Cf. "Honor y categoría social", pp. 35-36).

social,¹⁰⁵ el adúltero, a la física.¹⁰⁶ El adulterio es la ofensa sexual capital en la oratoria, la tragedia y la comedia antigua

¹⁰⁵ "Solón, el más ilustre de los legisladores, ha tratado, con la gravedad propia de aquellos tiempos pasados, de la buena conducta de las mujeres. Así, prohíbe todo atavío a la mujer que ha sido sorprendida en adulterio, le prohíbe asociarse en los sacrificios públicos, por miedo de que, mezclándose con las mujeres honestas, no las corrompa. Si, a pesar de esta prohibición, toma parte en estas ceremonias, o se viste con atavíos, ordena al primero que la encuentre que desgarre sus vestidos, que le arranque sus adornos y la golpee, evitando sin embargo darle muerte o lisiarla. El legislador castiga así a esta mujer y le prepara una vida intolerable" (Esquines, Contra Timarco, Tr. Fco. Samaranch y Julio Pallí, 182-183. Cf. Demóstenes, Contra Neera 87).

¹⁰⁶ El engañado Eufileto justifica la severidad de los castigos impuestos a los transgresores sexuales establecidos por los legisladores atenienses por los efectos deletéreos de estos actos sobre la organización social. "Así señores, consideró que los violadores eran dignos de una pena menor que los seductores; pues contra éstos sentenció la muerte, y para aquéllos estableció el doble del daño, considerando que quienes llevan a cabo su acción con violencia, son odiados por los violentados, mientras que los seductores a tal punto corrompen sus almas que hacen a las mujeres ajenas más familiares a ellos que a los esposos, y toda la casa queda en su poder, y los hijos no se sabe de quién son, si de los esposos o de los amantes" (Lisias 1 32-33). El Sobre el asesinato de Eratóstenes. Defensa estaba destinado a liberar a Eufileto de la responsabilidad del homicidio del amante de su esposa. Lisias no dudó en manipular la información en favor de su defendido. La ley ateniense permitía, pero no ordenaba, el asesinato del adúltero descubierto en el acto sexual. Sin embargo, lo importante para un intento de reconstrucción de la mentalidad ateniense clásica es que Lisias pretendía influir la opinión de un jurado integrado por hombres cabezas de familia preocupados por mantener orden dentro de sus propios hogares (Cf. Harris, E. M., "Did the Athenians Regard Seduction as a Worse Crime than Rape?", pp. 370-377; y Guettel Cole, Susan, "Greek Sanctions Against Sexual Assault", p. 104.

griega.¹⁰⁷ Pero el otro punto débil de la honorabilidad ateniense radica en las jóvenes vírgenes.¹⁰⁸ Por ello, la solidaridad de los patriarcas se despliega en el empeño que ponen en que ni antes del matrimonio las mujeres ejerzan libremente su sexualidad.¹⁰⁹ El prudente Solón fomentó la prostitución de esclavas para que los jóvenes ateniense no se sintieran tentados a buscar amores prohibidos.¹¹⁰

La pretendida inferioridad moral de las mujeres que permea algunos prejuicios de granjeros pobres, los dichos de los poetas, la ciencia de los médicos y la filosofía de algunos aristócratas, era una estrategia ideológica utilizada por los mismos griegos

¹⁰⁷ Cf. Cohen, David, "The Social Context of Adultery at Athens", p. 148.

¹⁰⁸ John J. Winkler observa que para los griegos en general "young women are the passive actors whose cooperation is essential in the highly unstable process of transmitting property through the re-creation and re-definition of family units. As the bearers of a tremendous symbolic weight determining the good or bad reputation of two families, virgins, brides, and young women are often perceived as the point of maximum vulnerability in a household's integrity" (The Constraints of Desire. The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece, p. 74).

¹⁰⁹ El Contra Timarco 182-183 de Esquines relata que "habiendo un ciudadano descubierto un día que su hija se había dejado seducir y no había conservado honorablemente su virginidad hasta el día de su matrimonio, la redujo a prisión entre las cuatro paredes de una casa aislada en compañía de un caballo que necesariamente había de hacer presa a su compañera de cautividad. Hoy en día se fve aún en vuestra ciudad el lugar de esyta casa y el paraje es llamado 'el caballo y la muchacha'".

¹¹⁰ Ateneo atribuye esta información a Los hermanos de Filemón y al libro tercero de Las Colofoniacas de Nicandro de Colofón (Cf. XIII, xxv, 569).

para legitimizar la subordinación de las mujeres a los hombres en las relaciones matrimoniales.¹¹¹

Cosimo Quarta encuentra que en Timeo 42 b-c y 90 e

Aunque per Platone, dunque, la donna è un essere ontologicamente inferiore all uomo; inferiorità dovuta non a puri processi biologici, come opinava Aristotele, ma ad una degradazione etica. La donna non è altro che il risultato dei vizi dell'uomo. Essa è infatti un uomo che nella precedente esistenza è stato incapace di dominare gli impulsi e le passioni ed ha vissuto prevelentemente nella cobardia e nell'ingiustizia. La donna appare a Platone quasi como una specie diversa dall'uomo. Come gli altri animali, essa è un uomo trasformato, degradato; anche se si

¹¹¹ El libro I de la Política de Aristóteles, donde se defiende la naturalidad de las jerarquías sociales, afirma que "en el alma, en efecto, hay por naturaleza un elemento rector y otro que es regido, y a cada uno de ellos asignamos virtudes diferentes, propias respectivamente del elemento racional y del irracional. La situación es patentemente la misma en los otros casos de gobierno y obediencia, de suerte que estas relaciones son en su mayor parte impuestas por naturaleza. El libre manda al esclavo, el macho a la hembra y el varón al niño, aunque de diferente manera; y todos ellos poseen las mismas partes del alma, aunque su posesión sea de diferente manera. El esclavo no tiene en absoluto la facultad deliberativa; la hembra la tiene, pero ineficaz, y el niño la tiene, pero imperfecta. De aquí que quien manda deba poseer en grado de perfección la virtud intelectual [...]" (1260 a 8-15 Cf. García Maynez, Eduardo, Doctrina aristotélica de la justicia, p. 153).

Las sociedades patriarcales en general legitiman la subordinación de las mujeres a los hombres "demostrando" que aquéllas son más malas que éstos. Graciela Hierro comenta que "los hombres necesitan aliviarse la culpa colectiva y su responsabilidad del sexismo, precisamente porque viven en una relación íntima con las mujeres. De allí que hayan creado los mismos hombres, las explicaciones míticas, religiosas, filosóficas y científicas que pretenden justificar la opresión femenina: **COMO PRODUCTO DE LA UNION MUJER=MAL** ("La mujer y el mal", p. 8).

trata del primo livello di trasformazione e degradazione.¹¹²

Susan Moller Okin, refiriéndose a las mismas líneas, asume que "such passages as these, in which the assertions are not restricted to any time or place, certainly imply that Plato believed women to be inevitably and regardless odd circumstances, inferior in reason and virtue to men".¹¹³

Page duBois acota a partir de Timeo 70 a que "Plato has seemed to some to share the fantasy of an exclusively male world. Philosophy, in the Platonic description, is a masculine endeavour. Women, whose wombs wander, who are dominated by the unphilosophical parts of their souls, are not represented".¹¹⁴ Y añade que aquí "anger and appetite, bestiality and women, are metaphorically associated [...]".¹¹⁵

Tuana por su parte comenta que "it is the superior part of the mortal soul that Plato associates with the men's quarters, for

¹¹² Quarta, Cosimo, L'utopia platonica, p. 273.

¹¹³ Okin, Susan Moller, Women in Western Political Thought, p. 27.

¹¹⁴ duBois, Page, "Phallogentrism and its Subversion in Plato's *Phaedrus*", p. 94.

¹¹⁵ duBois, Page, Centaurs and Amazons, p. 137.

it is men, not women, whom Plato views as capable of courage. Women are thus associated with bodily desires."¹¹⁶

En el tercer Coloquio Nacional de Filosofía celebrado en Puebla en diciembre de 1979 Azizahal-Hibri concluyó que el autor del Timeo es uno de los filósofos para los cuales existe una naturaleza femenina inferior a la masculina.¹¹⁷ Y en el VII Congreso Nacional de Filosofía efectuado en Cuernavaca en 1993 Célia Amorós defendió tesis análogas a las de su colega libanesa.

3.2.3. EL PROBLEMA DEL POLÍTICO

3.2.3.1. LAS MUJERES EN EL POLÍTICO

El extranjero de Elea que protagoniza el Político pronuncia algunas afirmaciones sobre las mujeres que no se pueden pasar por alto. Cuando explora el procedimiento de la división (diairesis) para encontrar definiciones señala que es incorrecto que

[...] al ponerse uno a dividir el género humano en dos partes, hiciera la división como la mayoría de los de acá suelen hacerla: tomando de un lado a la raza de los Helenos como una unidad independiente, la aíslan aparte de todas las otras razas [...] Con más propiedad, creo yo, y mejor se podría hacer la división por especies y

¹¹⁶ Tuana, Nancy, Woman and the history of philosophy, p. 16.

¹¹⁷ Cf. Azizahal-Hibri, "¿Existe una naturaleza femenina?", p. 145.

mitades, si el número se repartiese en par e impar, y el género humano, a su vez, en varones y hembras [...].¹¹⁸

El mismo personaje alude a que bajo el imperio de Cronos

[...] nada había en estado salvaje, ni [los animales] se devoraban unos a otros y no existía entre ellos guerra ni disensión de ningún género; y las ventajas que se derivan de semejante ordenación del mundo, podrían ser cantadas por millares. Y en cuanto se refiere a la vida 'espontánea' de los hombres, la razón es la siguiente. Dios los pacentaba ejerciendo su mando sobre ellos personalmente, como ahora los hombres, por ser un tipo especial de viviente más divino, apacientan a otras especies inferiores a ellos. Y bajo el pastoreo de aquél no existían regímenes políticos ni se tenían mujeres, pues todos volvían a la vida saliendo de la tierra.¹¹⁹

3.2.3.2. **ALGUNAS INTERPRETACIONES ACTUALES SOBRE EL POLÍTICO**

El autor de Los trabajos y los días externa la idea de que cuando los hombres eran dichosos y convivían con los dioses, no existían mujeres. El Hipólito de Eurípides se lamenta de la existencia de las hijas de Pandora.¹²⁰ Marylin B. Arthur ha encontrado que en

¹¹⁸ Político, Tr. Antonio González, 262 d-e.

¹¹⁹ Ibid., 271 e.

¹²⁰ Hipólito reproduce no pocas de las ideas misóginas hesiódicas al quejarse de su madrastra Fedra. El joven adorador de Artemisa e hijo de una amazona se lamenta: "¡Oh Zeus! ¿Por qué llevaste a la luz del sol para los

la literatura griega, desde Erga vv. 109-126 hasta los versos 573-575 y 616-624 del Hipólito de Eurípides se rastrea en la literatura griega "The dream of a world without women".¹²¹ Hay quien atribuye este sueño a Platón en función de lo dicho en Político 271 e. Vidal-Naquet interpreta así el pasaje en cuestión, señala que "[...] it might be noted that only male humans are born from the hearth [...]".¹²²

Respecto al pasaje de la división, duBois encuentra que en él "Plato's argument reveals a sense of division within, the inadequacy of polarization on racial difference. His attempt to substitute sexual difference, however, as a valid criterion, is equally insufficient, for women, as Euripides and Aristophanes had shown, are both inside and outside culture."¹²³ La helenista

hombres ese metal de falsa ley, las mujeres? Si deseabas sembrar la raza humana, no debíais haber recurrido a las mujeres para ello, sino que los mortales, depositando en los templos ofrendas de oro, hierro o cierto peso de bronce, debían haber comprado la simiente de los hijos, cada uno en proporción a su ofrenda y vivir en casas libres de mujeres " (Eurípides, Hipólito vv. 616-624).

¹²¹ Cf. Arthur, Marylin B., "The Dream of a World Without Women", pp. 97-116. Según esta autora la democracia ateniense que excluía a las mujeres de la vida política había logrado reinstaurar en alguna medida la eda de oro en la que no había mujeres. "If men cannot escape her, they can construct a realm which excludes her - the realm of the agora [...]", p. 112" (Ibid., p. 112).

¹²² Vidal-Naquet, Pierre, "Plato's Myth of the Statesman and the Ambiguities of the Golden Age and History", p. 137.

¹²³ duBois, Page, "On the Invention of Hierarchy", p. 213.

americana sostiene que los griegos en general y Platón en particular ubican a las mujeres dentro de la cultura porque son instrumentos indispensables de la reproducción de los ciudadanos y del establecimiento de lazos entre ellos.

Within the city, the metaphor of marriage, as a founding and sustaining act of culture, is opposed to that of combat. Equals were to exchange women; those outside the circle existed in an agonistic relationship to body of citizens. In this model of the city, however, the position of women was gradually revealed to be contradictory. Women were the objects of the culture founding act of exchange. They were excluded from the city of the citizens, yet necessary for its reproduction. They came to represent a potentially dangerous, even poisonous force which was both within the city and outside it.¹²⁴

De acuerdo con esta lectura Platón suscribe las teorías griegas según las cuales la naturaleza pasional de las mujeres las impulsa a obrar irracionalmente, a actuar mal incluso a sabiendas. Y esto se vería reforzado por algunos "rasgos de la personalidad de Platón".

¹²⁴ Ibid., pp. 204-205.

3.3. ANDROCENTRISMO, HOMOSEXUALIDAD Y MISOGINIA EN LOS DIÁLOGOS

Sócrates no oculta la atracción que siente por los jóvenes bellos. No se muestra indiferente ante los atributos de Cármides, Alcibiades, Menón y tantos otros. Las consecuencias de la presunta pederastia socrática y platónica han sido interpretadas de diferentes maneras. Algunos artículos, como el clásico "Platón: pederasta, misógino y feminista" de Wender, encuentra en la homosexualidad una motivación que conduce a Platón a una actitud ambigua que oscila entre la misoginia y el feminismo. Otros helenistas simplemente concluyen que Platón considera que las mujeres eran inferiores a los hombres a partir de su "homosexualidad".

Los modernos psicoanalistas de Platón se basan principalmente en un pasaje protagonizado por Aristófanes. El autor de comedias expone en Banquete un mito sobre una primera humanidad de la que descendemos. Los seres humanos eran "dobles" originalmente, estaban fundidos por la espalda con otro. Había una clase de "hombre" unido a otro hombre, otra de "mujer" ligada a otra mujer, y una última de "hombre" por un flanco y mujer por el otro. Pero por su insolencia contra los inmortales éstos los castigaron

partiéndolos por la mitad para disminuir su poder. Desde entonces, los humanos tal como son ahora buscan a su "otra mitad".

Es, pues, cada uno de nosotros gajo de hombre; y, de uno que era, cortado en dos como las platijas. Y así va cada uno en busca de su gajo: los varones que sean cortes de aquel todo que en otros tiempos se llamó Andrógino o Machi-hembra son amantes de mujeres y de ellos salen los más adúlteros y, a su vez, todas las mujeres amantes de varones y adúlteras proceden de este mismo tipo; mientras que las mujeres que sean corte de mujer no hacen gran caso de los varones, les da más bien por las mujeres, y de este tipo salen las *etairistrias*. Empero, los que son cortes de varón van tras los varones; y mientras son jóvenes, por ser nada más recorte de varón, se dan al amor de los varones y les es un placer dormir juntos y abrazarse con ellos; y son éstos los jóvenes mejores y los mejores mozos, puesto que son de naturaleza superlativamente varonil. Tildanlos algunos de desvergonzados, mas falsamente; que no obran así por desvergüencería; que, más bien, se abrazan con sus homosexuales por valientes, por viriles, por machos. Gran testimonio es de esto el que ellos solos, de entre los varones, son los que, llegados a pubertad, descienden al palenque de la política.¹²⁵

Eva Cantarella encuentra que en este mito "[...] men attracted to other men are the best, the only ones capable of dealing with public affairs, the only ones who, precisely because they love what is similar to themselves, attain fullness of being. Women attracted by other women, on the other hand, are

¹²⁵ Banquete, 191 d-192 a.

tribades. This word is full of disturbing significance: *tribades* were savage, uncontrollable, dangerous females".¹²⁶

Podría objetarse, en defensa de Platón, que el texto anterior está en labios de Aristófanes, causante en alguna medida de la mala fama de Sócrates entre los jueces que lo condenaron. Sin embargo, el mismo filósofo expresa diferentes afirmaciones que han sido interpretadas como "homosexualidad misógina". Notablemente la Diótima que inicia a Sócrates en los misterios de Eros le revela que debe trascender el amor de los jóvenes y sus cuerpos hasta alcanzar la contemplación de la Belleza en sí.¹²⁷ Susan Moller Okin insiste en que "the prevailing depiction of women in the platonic dialogues is extremely deprecating. To a large extent this representation of the female sex simply reflects either the contemporary degradation of women or the fact that Plato and his companions (and consequently their theory of love) were predominantly homosexual".¹²⁸

duBois hace hincapié en que la teoría homosexual del amor desplegada en diálogos como Banquete o Fedro conduce a "[...] the

¹²⁶ Cantarella, Eva, Bisexuality in the Ancient World, p. 92.

¹²⁷ Cf. Banquete 210 a-211 e.

¹²⁸ Okin, Susan Moller, Women in Western Political Thought, p. 22.

exclusion of women from true eros, and therefore from philosophy, from access to the truth. Plato's misogyny can be demonstrated polemically from a variety of sources [...]"¹²⁹ Y añade que "one can read a misogynist, phallogentric Plato, a vision, especially in the *Phaedrus*, of a homoerotics based on absolute rejection of women from intercourse with men, on the practice of philosophy which also exiles women".¹³⁰

Platón frecuentemente describe el proceso de conocimiento en términos sexuales. La relación intelectual entre dialogantes ocasionalmente es puesta en términos de "fecundación", de "concepción", de "parto" o "aborto". Sócrates mismo proclama ser practicante del arte de su madre: la comadrona Fenareta.¹³¹ Pero aclara que su

[...] arte de comadrón vale todo lo dicho para las comadres, pero se distingue del de ellas en que se ejerce para hombres y no para mujeres, y se ejerce para examinar sus almas parturientas, no sus cuerpos. Porque la cualidad principal de mi oficio es la posibilidad de verificar sea como sea si el pensamiento del joven alumbra una mentira, un malparto, o bien algo auténtico y fructífero.¹³²

¹²⁹ duBois, Page, "Phallogentrism and its Subversion in Plato's *Phaedrus*", p. 92.

¹³⁰ Ibid., p. 95.

¹³¹ Cf. Teeteto, Tr. M. Bolosch, 149 a.

¹³² Ibid., 150 b-c.

Por esto Sócrates se jacta de que "[...] el arte de las comadres [...] es en verdad inferior a mi actividad".¹³³ Myles F. Burnyeat se encuentra entre los que niegan la historicidad de la mayéutica socrática y postula que las ideas del Teeteto se originan en la "homosexualidad" platónica. "[...] Here and there in the dialogues, not least in the midwifery passage we have been discussing, we catch a glimpse into a dark corner of Plato's personality".¹³⁴

Célia Amorós se pregunta en torno a los pasajes del Teeteto arriba citados, "¿exageraremos quizás si consideramos este texto como el documento fundacional del patriarcado ético y epistemológico?"¹³⁵ La filósofa española estima que este diálogo adopta la identificación hecha por la razón patriarcal entre "mujer-naturaleza" y "hombre-cultura", ya que Sócrates

[...] hereda de la madre la capacidad de dar vida *kata physis*, heredará en contrapartida *kata techné*, o según la competencia del filósofo, la de ayudar a los demás a que la den. Pero, así como al pasar del hombre a la mujer el verbo se hace carne, al pasar de la mujer al

¹³³ Ibid., 150 a.

¹³⁴ Burnyeat, Myles F., "Socratic Midwifery, Platonic Inspiration", p. 61.

¹³⁵ Amorós, Célia, "El filósofo y la covada epistemológica", p. 6.

hombre, de madre a hijo, lo que era del orden de la carne se transpone al orden del *logos* y, correlativamente, la *techné* será aplicada no a las mujeres sino a los hombres, es decir, a los portadores del *logos*.¹³⁶

La mayéutica socrática implica el menosprecio de lo femenino de acuerdo con Amorós.

Con respecto a la investidura de este nuevo ministerio, que toma como modelo el oficio de la comadrona para remodelarlo, mataforizarlo y 'sobredeterminarlo', como dirían algunos, el modelo de referencia queda redefinido como 'inferior' -Sócrates valora los logros de la partera por debajo de los suyos: los orígenes son humildes y deben ser trascendidos [...] No es la madre la que, al transmitir la vida, el beneficio y el oficio, legitimará la misión del hijo, sino que lo recibe de la divinidad celeste en la forma de un llamamiento a la cura del alma de los contemporáneos.¹³⁷

La prueba más clara de que no hay nada parecido a un "feminismo" en los diálogos radica en que Platón defiende el patriarcado ateniense en sus trabajos anteriores y posteriores a la República.

¹³⁶ loc cit.

¹³⁷ Ibid., pp. 6-7.

4. PLATÓN, DEFENSOR DEL PATRIARCADO

4.1. LOS HOMBRES EN LA SOCIEDAD DE LOS DIÁLOGOS

Se ha dicho que la polis ateniense es un "club de hombres".¹³⁸ Y Sócrates posee membresía. Él visita a sus amigos y es visitado por ellos sin ninguna restricción; es visto en los lugares públicos, los banquetes, el Pireo, los combates de su polis, excepcionalmente hasta en paseos campestres, y muy a su pesar, en la vida política y los tribunales. Sócrates disfruta de la vida pública propia de un hombre ateniense, pero no de toda.

Calicles subraya que "[...] las cosas de un varón [son] hablar en público, ejercer la retórica y llevar los asuntos públicos [...]".¹³⁹

El monopolio de la vida pública, de la política y la guerra principalmente, es patrimonio de los varones atenienses. La democracia griega pretende responder al ideal de igualdad de los

¹³⁸ Cf. Gould, John, "Law, Custom and Mith: Aspects of the Social Position of Women in Classical Athens", p. 43; Just, Roger, Women in Athenian Law and Life, p. 39; Mossé, Claude, La mujer en la Grecia clásica, p. 155; y Vidal Naquet, P., Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego, pp. 243-246.

¹³⁹ Gorgias, Tr. Ute Schmidt, 500 c.

ciudadanos.¹⁴⁰ Sin embargo, ya algunos griegos encuentran que la igualdad no regía la realidad ateniense.¹⁴¹ Jennifer Roberts clasifica a la ateniense como una "aristocratic democracy".¹⁴² Y recientemente se ha reconocido que la "explotación de los otros", particularmente de los esclavos¹⁴³ y de las mujeres,¹⁴⁴ fue la condición sine qua non de la ciudad de Pericles. David Held denomina a la ateniense como una "democracia de patriarcas".¹⁴⁵ Y Michelangelo Bovero precisa que en lo que respecta a la igualdad "[...] la democracia antigua no es propiamente tal

¹⁴⁰ Cf. Andócides IV 13.

¹⁴¹ Cf. Ibid., 27. Isócrates, Antidosis 159-260. Tucídides afirma que Pericles era "[...] hombre de mucho poder por su prestigio y su inteligencia, y que resultaba manifiestamente insobornable, controlaba al pueblo como un hombre con plena libertad, y era el que les guiaba más que dejarse conducir por él; y ello se debía a que no hablaba para agradar al pueblo buscando conseguir el poder mediante prácticas indignas, sino que gracias a la reputación que tenía llegaba incluso a oponerse a ellos, provocando su irritación. [...] Venía a ser aquélla de nombre una democracia, pero en la práctica un gobierno por parte del primer ciudadano" (Tr. Antonio Guzmán Guerra, II 65).

¹⁴² Cf. "Roberts, Jennifer T., "Aristocratic Democracy: The Perseverance of Timocratic Principles in Athenian Government", p. 369. Chester Starr calcula que sólo el 18.5% de los residentes en Atenas podían votar (Cf. The Birth of Athenian Democracy, p. 33). Moses Finley estima que los ciudadanos atenienses nunca excedieron el número de 45000, 40000 en la época de Pericles, y que ellos no representaban más de un sexto de la población total de la ciudad (Cf. Vieja y nueva democracia, pp. 26 y 136).

¹⁴³ Cf. Cerroni, Umberto, Reglas y valores en la democracia, p. 192.

¹⁴⁴ Cf. Sinclair, R. K., Democracy and participation in Athens, p. 196.

¹⁴⁵ Cf. Held, David, Modelos de democracia, pp. 38 y 50.

porque excluye del ámbito de los 'iguales' a un gran número de individuos, principalmente a los esclavos y a las mujeres".¹⁴⁶

Excluidas de la vida pública, las atenienses comunes y corrientes estaban confinadas a los espacios privados y domésticos.

4.2. LAS MUJERES EN LA SOCIEDAD DE LOS DIÁLOGOS

Pierre Vidal-Naquet calcula que cuando menos ochenta y un personajes protagonizan los diálogos.¹⁴⁷ Pero sólo tres mujeres pronuncian alguna palabra en ellos: Jantipa, Diótima de Mantinea y Aspasia de Mileto.¹⁴⁸ "Las mujeres son ciudadanas de *La República*, pero no son recibidas en la sociedad platónica de los diálogos".¹⁴⁹

Es un hecho irrefutable que los diálogos reflejan el androcentrismo y la "geografía de género" existente en la sociedad ateniense. La esposa de Sócrates sólo aparece en los diálogos

¹⁴⁶ Bovero, Michelangelo, "Sobre los fundamentos filosóficos de la democracia", Tr. José F. Fernández Santillán, p. 160. Cf. Martin, Jochen, "La famiglia come cornice per y rapporti tra y sessi", pp. 82-83.

¹⁴⁷ Cf. Vidal-Naquet, Pierre, La democracia griega, una nueva visión, p. 77.

¹⁴⁸ Cf. Ibid., p. 80.

¹⁴⁹ Ibid., p. 82.

justo antes de que éste sea ejecutado.¹⁵⁰ Diótima y Aspasia son extranjeras. Ninguna habla directamente, sino a través de un personaje masculino. La primera es sacerdotisa. El sacerdocio es una de las pocas actividades decentes que una mujer libre y de posición acomodada puede ejercer pública, prestigiosa e influyentemente.¹⁵¹ La segunda, a pesar de haber sido durante algún

¹⁵⁰ Las visitas de las ciudadanas a los parientes encarcelados parecen haber sido algo común (Cf. Andócides, Sobre los misterios I, 48).

¹⁵¹ Las sacerdotisas eran funcionarias importantes en la Atenas clásica. Eventualmente podían tener poder y cierto grado de independencia. Plutarco consigna que cuando Alcibiades fue acusado de haber profanado de los misterios de Eleusis, "condenáronle en rebeldía y confiscaron sus bienes, y mandaron además que todos los sacerdotes le maldijesen, a la cual resolución solamente se opuso, según es fama, Teano, hija de Menón de Agraulo, diciendo que era sacerdotisa para bendecir, no para maldecir a nadie" (Alcibiades, [La edición de la UNAM no consigna traductor], 22, 5). Christiane Sourvinou-Inwood postula que esta historia es una construcción literaria calcada del modelo de Antígona pues tal episodio difícilmente pudo haber ocurrido en la Atenas clásica (Cf. "Priestess in the Text: Theano Menonos Agrylethen", pp. 29-39). Sin embargo, este mismo autor reconoce ser la única persona que cuestiona la historicidad de tal historia. Obras recientes, como Plutarque et les femmes dans les vies parallèles de France Le Corsu (Cf. p. 134), siguen considerando histórica el episodio de Teano. Y se cuenta con testimonios de la Grecia clásica que avalan que la independencia de las sacerdotisas más de una vez las puso en la mira del sistema jurídico patriarcal ateniense. Nino fue condenada a muerte a instancias de Menecles por corrupción de menores e introducción de cultos extranjeros (Cf. Demóstenes, Contra Beoto, Acerca del nombre 2 y Contra Beoto, Acerca de la dote materna 9). Teóride sufrió la misma suerte por cargos de los que no estamos muy seguros. Demóstenes consigna que por envenenadora (Cf. Contra Aristogiton I). Plutarco transmite que por enseñar a los esclavos cómo engañar (Cf. Demóstenes XIV).

Lo cierto es que la actividad pública de las sacerdotisas frecuentemente las condujo a la muerte acusadas por cargos

tiempo compañera de Pericles y de haber tenido un hijo con él, frecuentemente es calificada de hetaira. Tanto Diótima como Aspasia provienen de ciudades en las que se conocen mujeres educadas.¹⁵²

Faltan en los diálogos mujeres asertivas que expresen por sí mismas sus aspiraciones. Así como Calicles o Trasímaco revelan lo que muchos atenienses pensaban y decían, no pocos lectores de las utopías platónicas creen que si el "feminismo platónico" fuera sincero y real, debería haber una protagonista de un diálogo que, como lo haría posteriormente Hiparquia, fuera portavoz de sus conciudadanas. ¿Cómo explicar tal ausencia? Se podrían ensayar diferentes respuestas. Algunos helenistas han creído descubrir apologías del patriarcado ateniense en los diálogos.

similares a los usados contra Sócrates (Cf. Cantarella, Eva, I supplizi capitali in Grecia e a Rome, pp. 47-48). Stephen J. Simon acota que "[...] in their function as sacerdotal official, the greek priestly women in the various city-states appear to have had a social and legal standing somewhat similar to their male priestly counterparts or at least much different from the non-sacerdotal women" ("The Function of Priestesses in Greek Society", p. 13).

¹⁵² La existencia de milesias educadas es atestiguada por Anaktoría, mencionada por Safo en su fragmento XXI. La nacionalidad de esta mujer es consignada por Suidas, que la llama Anágora (Cf. Lexicon IV, 323, 8). De Mantinea procede nada menos que Lastenia, una de las dos discípulas conocidas de Platón (Cf. Diógenes Laercio III, 23).

4.3. EL PATRIARCADO ANTES DE LA REPÚBLICA

Menón reproduce en el diálogo epónimo la concepción tradicional griega de acuerdo con la cual el lugar de las mujeres es el espacio privado, el oikos.¹⁵³ Las funciones principales de las esposas de los ciudadanos se restringen a 1) la procreación de hijos legítimos¹⁵⁴ y 2) la administración del

¹⁵³ El término oikos podía significar tres cosas en la época clásica: "casa", "propiedad" o "familia".. Lo mismo ocurría con la palabra oikia. Algunos autores emplean ambas palabras como sinónimos (Cf. Aristóteles, Política 1252 b 9-16). Pero algunos textos legales de los siglos V y IV a. C. reservan oikia para "casa" y oikos para "propiedad" y "familia" (Cf. Macdowell, Douglas M., "The Oikos in the Athenian Law", pp. 10-11).

Jenofonte afirma que "[...] ya que tanto las faenas de puertas adentro como las de puertas afuera exigen trabajo y cuidado, la divinidad, según creo, hizo apta desde un principio la naturaleza de la mujer para las labores y el cuidado de las de dentro, y la del varón para las labores y cuidados de afuera" (Económico, Tr. Juan Gil, VIII, xxii, 105-110. Cf. Cohen, David, "Seclusion, Separation and the Status of Women in Classical Athens", pp. 3-15; Schein, Seth L., "Female Representations and Interpreting the *Odyssey*", p. 24; Walcott, P., "The Funeral Speech. A Study of Values", p. 115; Wohl, Victoria Josselyn, "Standing by the Stathmos: The Creation of Sex Ideology in the *Odyssey*", p. 19.

¹⁵⁴ El Sócrates de Jenofonte afirma que los jefes de familia "[...] consideramos, por el contrario, qué mujeres nos darán mejores hijos, y uniéndonos con ellas los procreamos. Y así el esposo alimenta en su casa a la que con él colabora a procrear hijos" (Recuerdos de Sócrates, Tr. Juan David García Bacca, II, ii, 4-5). Menandro ofrece una fórmula nupcial que no deja lugar a dudas sobre la función procreativa del matrimonio ateniense. En Dyscolos una pareja es desposada con las siguientes palabras: "Desposo por tanto, ya desde hoy,

hogar.¹⁵⁵ El matrimonio ateniense suele ser una transacción celebrada entre hombres, el novio y el kyrios de la novia, por

jovenzuelo, a mi hija contigo, para engendrar legítimos hijos, y dote a ella asigno tres talentos" (Tr. Arturo Ramírez, 842-844).

Las hijas de los ciudadanos atenienses viven una situación paradójica. Por una parte ellas no son ciudadanas de pleno derecho. Mantíteo da un ejemplo de la "invisibilidad" de las madres en la vida ciudadana. Este personaje demanda al hijo de Plangón, reconocido o adoptado por su padre Mantias, por haberse cambiado el nombre de Beoto por el de Mantíteo. La existencia de dos Mantíteos se presta a confusión debido a la inexistencia en Atenas del apellido materno. El ofendido pregunta cómo serán distinguidos entre sí, "con una nota marginal añadirán, ¿por Zeus; 'el de Plangón', si te inscriben a ti, y si a mí, el nombre de mi madre, ¿y quién oyó jamás, o a tenor de qué clase de ley se podría añadir al margen esa nota adicional o alguna otra, salvo el padre y el demo?" (Demóstenes, Tr. José Manuel Colubi Falcó, XXXIX, 9).

Pero por otra parte, sólo a través de madres ciudadanas los hijos de los atenienses pueden aspirar a ser polites. Aquéllas son condición sine qua non de su ciudad. Esto es cierto particularmente a partir del año 451 a. C. Cuando "[...] siendo arconte Antídoto, debido al gran número de ciudadanos, se decretó, por proposición de Pericles, que no participara de la ciudadanía aquel que no hubiera nacido de ciudadanos por parte de ambos progenitores" (Aristóteles, Constitución de Atenas, Tr. Fco. P. Samaranch, 26. Cf. Whitehead, David, "Women and Naturalisation in Fourth-Century Athens", pp. 109-114). Esta ley fue reactivada en 403-2 y finalmente suprimida en 322. Los contemporáneos de Platón, por ende, se preocupaban particularmente por asegurar la "legitimidad" de sus uniones.

Algo así como el derecho de pernada medieval era impensable entre los atenienses (Cf. Isócrates, Nicocles III 36).

¹⁵⁵ Lisias le hace decir a Eufileto en Sobre el asesinato de Eratóstenes. Defensa: "Yo, pues, atenienses, luego que decidí casarme y que conduje una esposa a mi casa, todo el tiempo me porté de tal modo que ni la molestaba ni dependía demasiado de ella hacer lo que quisiera, y vigilaba como era posible y ponía atención como era lógico. Mas luego que me nació un hijito ya no desconfié y le entregué todas mis cosas, considerando que esto era el mayor vínculo familiar. Pues bien, en los primeros tiempos, oh atenienses, fue la mejor de todas -en efecto, hábil administradora y ahorrativa y que manejaba todo con cuidado- [...]" (1, 6-7). Demóstenes precisa que "[...] las esposas [se quieren] para tener una descendencia legítima y una guardiana fiel del hogar" (Tr. José Manuel Colubi Falcó, LIX 122). Sócrates le recomienda a Aristarco que ponga a trabajar a sus

consideraciones utilitarias.¹⁵⁶ Y en efecto, Sócrates le hace ver a Calicles que en función del menosprecio que inspiraban entonces las actividades manuales entre los ciudadanos con recursos "[...]

parientas pobres en las labores domésticas que les permitan subsistir decentemente. Y cuando ellas le reprochan que él es el único que no labora, Sócrates le recomienda que les narre una fábula, "vete, pues, y diles a tus parientas que tú eres quien las guarda, que las vigila como el perro de la fábula [cuida a las ovejas de los lobos]; que, gracias a ti, no son insultadas por nadie; que ellas pueden, sin temor ni pena, continuar con su laboriosa existencia" (Jenofonte, Recuerdos de Sócrates II, vii, 14).

Las escenas domésticas contenidas en algunos vasos atenienses confirman lo dicho por los oradores. Un vaso de figura roja en forma de Hydria de 440-430 a. C. que se encuentra en la colección de la Universidad de Harvard "[...] shows us what such an Athenian citizen might have hoped was a typical moment in the life of his wife while he was away. On this red-figured hydria we see a well-to-do woman seated in the centre, handing her baby to a aid-servant on the left. On the right is a young man, probably the eldest son [...] and on the extreme left we see a loom. This scene seems to celebrate the primary functions of a woman as they are set out by ancient Greek writers: to produce and rear children and to contribute to the self-sufficiency of the household by weaving textiles for use in the home" (Williams, Dyfri, "Women on Athenian Vases: Problems of Interpretation", p. 94). La importancia de los vasos pintados para reconstruir la vida cotidiana de las griegas ha sido resaltada por autores como Frederick G. Beck, quien encuentra en ellos un "registro pictórico" de la cotidianeidad griega (Cf. Album of Greek Education. The greeks at School and at Play, p. 55).

Los epitafios y las estelas funerarias son otra fuente importante de información sobre las mujeres. Entre los siglos IV y II a. C. el 33% de ellos están dedicados a mujeres en los cementerios atenienses -lo cual contrasta lo que ocurre en Beocia donde la relación casi es de 50% para hombres y 50% para mujeres (Cf. Roesch, Paul, "Les femmes et la fortune en Béotie", p. 72). Ahí se elogia a las mujeres que cumplen con lo que la sociedad patriarcal espera de ellas. H. Cassimatis encuentra que mientras que las estelas funerarias que representan hombres hay tantos jóvenes como viejos, las mujeres siempre son jóvenes y agraciadas, aquéllos son altivos mientras que éstas bajan la cabeza. En general, las mujeres son representadas con uno o varios infantes, con artículos propios para los trabajos domésticos y/o cosméticos (Cf. Cassimatis, H., "Imagerie et femme", pp. 20-21; y Vérilhac, A. M., "L'image de la femme dans les épigrammes funéraires grecques", pp. 111-112).

Maria C. Pantelia encuentra que desde el mundo homérico en el "orden normal de la vida" "[...] women take care of their household while men defend the city" (Cf. Spinning and Weaving: Ideas of Domestic Order in Homer", p. 4).

¹⁵⁶ Cf. Redfield, James, "El hombre y la vida doméstica", p. 182; y "Notes on Greek Wedding", pp. 181-198.

no querrias darle tu hija a su hijo [el de un 'ingeniero'], ni recibir tú la de aquél".¹⁵⁷

El discípulo de Gorgias suscribe un código moral diferente para cada grupo social según su sexo y edad. Así,

[...] es fácil decir que ésta es la virtud del varón: ser capaz de manejar los asuntos de la ciudad y al realizarlos hacer bien a los amigos y mal a los enemigos, y cuidarse de no sufrir esto él mismo. Si quieres la virtud de la mujer, no es difícil referir que ésta debe llevar bien su casa, conservar lo que está en el interior y ser obediente al marido. Y otra es la virtud del niño, tanto de la niña como del niño.¹⁵⁸

Las ideas expuestas en tal pasaje han sido atribuidas a Platón a pesar de que son expuestas por Menón y no por Sócrates. Manuel Chávez asume que "el mismo Platón, considerado por algunos como precursor del feminismo en razón del buen concepto que tenía de las mujeres, no se puede abstraer de ese pensamiento [patriarcal] griego, reflejándolo[lo] con fidelidad [...]".¹⁵⁹ Julia Annas por su parte acota que este pasaje demuestra que "[...] Plato seems to endorse in the *Meno* the idea that the scope of men's and women's virtue is different [...] This makes it hard

¹⁵⁷ Gorgias 512 c.

¹⁵⁸ Menón, Tr. Ute Schmidt, 71 e.

¹⁵⁹ Chávez, Manuel F., La familia en el derecho, p. 6.

to see how women can possess the *thumoeidic* part of the soul necessary for the complete justice of a Guardian".¹⁶⁰

4.3. EL PATRIARCADO DESPUÉS DE LA REPÚBLICA: LEYES

Incluso si existiera cierto feminismo en República, el orden patriarcal ateniense es detectado en Leyes.

El último de los diálogos reinstala una modalidad de familia patriarcal. Decreta que en lo tocante a la educación musical se debe distinguir entre los cantos propios para las mujeres y para los hombres

Forzoso es, pues, legislar por lo menos en cuanto a las líneas generales de estas cosas; porque resulta viable el dar a unos y a otros aquello que respectivamente imponga la naturaleza, y especialmente por lo que toca a las hembras, esa misma diferencia que impone el sexo de cada uno, ésa es la que ha de ayudarnos a ver con claridad. Pues bien, lo que sea grandioso y muestre tendencia hacia la virilidad, he aquí lo que hay que declarar que es propio de varones, y en cambio, aquello que se incline más hacia el recato y la moderación es lo que hay que dar como más propio de las mujeres [...].¹⁶¹

¹⁶⁰ Annas, Julia, "Plato's *Republic* and Feminism", p. 314.

¹⁶¹ Leyes, Tr. José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano, 802 e.

El extranjero ateniense parece reinstalar la jerarquía tradicional griega cuando afirma que "[...] aventajan los mejores a los peores, los ancianos en general a los jóvenes (y por lo tanto, también a los descendientes nacidos de ellos), los hombres a las mujeres y a los niños, y los gobernantes a los gobernados".¹⁶²

Igualmente, considera que las mujeres son moralmente inferiores que los hombres. Éstos no deben darse a "femeniles lamentos".¹⁶³ Han de evitar "[...] maldecirse y desearse mutuamente males y dirigirse los unos a los otros palabras ofensivas en dichos propios de mujeres [...]"¹⁶⁴

Las mujeres son consideradas cobardes

Porque no le es posible a un hombre obrar al revés de como dicen que hizo antaño la divinidad al cambiarle a Ceneo el tésalo la naturaleza de mujer por la de varón, que si no, a un varón arrojador de escudos le cuadraba en cierto modo más que ningún otro, como castigo para él, el cambio de sexo opuesto a aquel otro cambio, es decir, el paso de hombre a mujer.¹⁶⁵

¹⁶² Ibid., 917 a.

¹⁶³ Cf. Ibid., 949 b.

¹⁶⁴ Ibid., 934 e.

¹⁶⁵ Ibid., 944 d-e.

Algunos platonistas consideran que cualquier vestigio de "feminismo" encontrado en República es borrado en Leyes. Otros asumen que ambos diálogos son partes de un proyecto político patriarcal. Pero ambas corrientes coinciden en que el último diálogo platónico instaure una modalidad familiar semejante a la imperante en Atenas.

André Laks escribe en 1990 que en la ciudad de los magnetes "[...] all citizens are landowners and heads of a regular family, each his own wife and children [...] there is no chance whatsoever to construe the *Laws* as a complement to the *Politeia* [...] the more common view that there is a fundamental change in Plato's thought between the *Republic* and the *Laws* is obviously to be preferred".¹⁶⁶

Trevor Saunders escribe en 1992 que las familias privadas son en las Leyes "[...] the bedrock institution of the entire state [...]".¹⁶⁷

Una corriente nada desdeñable de platonistas, como se verá a continuación, postula que la "apología del patriarcado" de las Leyes no es nada nuevo, se encuentra ya en República.

¹⁶⁶ Laks, André, "Legislation and Demiurgy: On the Relationship Between Plato's *Republic* and *Laws*", p. 212.

¹⁶⁷ Saunders, Trevor J., "Plato's Later Political Thought", p. 474.

Osborne insiste en que la actitud de Platón hacia las mujeres permanece invariable a través del tiempo, modificándose el lugar que les concede a éstas solamente en función de la estructura del sistema político que está ideando en un determinado momento. Así, "there are actually many points of similarity between the two states: in each, woman is held to be man's inferior, yet in each side she is given an education equal to that of a man and is permitted to participate in virtually every activity that a man may engage in [...]".¹⁶⁸ En este sentido afirma que

There is no indication, then, that Plato's concept of the place of women in an ideal society changed in the slightest during the years between the writing of the *Republic* and the composition of the *Laws*. In the latter work he was simply addressing himself to a different question: What would be the status of women in a 'second-best' state, in an actual society striving toward the admittedly unattainable ideal? What is remarkable about the city of the Magnetes is not how far short of the ideal it falls, but how close it comes.¹⁶⁹

Planink defiende igualmente la continuidad entre la República y las Leyes. En su obra publicada en 1992 postula que Platón empleó una clave secreta para dar a entender que la comunidad de

¹⁶⁸ Osborne, Martha Lee, "Plato's Unchanging View of Woman: A Denial that Anatomy Spells Destiny", p. 448.

¹⁶⁹ Ibid., pp. 450-451.

mujeres y la igualdad educativa y laboral entre los sexos planteadas en aquella obra no deben tomarse en serio y que lo que el filósofo realmente tenía en mente desde el Fedón es hacernos ver que su verdadero proyecto político es el expuesto en las Leyes.

Planink descubre la existencia de una continuidad substantiva y dramática entre República y Leyes a través de un supuesto paralelismo entre el Sócrates de los diálogos y el Odiseo homérico.¹⁷⁰ Así como el esposo de Penelope ha de vencer varias "grandes olas" para arribar finalmente con los suyos, el de Jantipa ha de superar otras tantas para dar a luz al Estado ideal verdadero: el de los Magnetes.

The three waves are the equality in all things of the male and female guardians of the *Kallipolis*; the community of women and children in the guardian class; and the requirement that philosophers rule [...] The significance of the three waves is, to say the least, a subject of great controversy among Plato scholars. It is generally agreed, however, that all three are presented by Plato, in complete seriousness, as necessary features of a just city. It is commonly accepted that all three waves are of the same character and that the best indication of Plato's belief that they were all equally necessary components of an ideal just city is his use of the image of waves to present and discuss them. What has not been noted by scholars is that the dramatic and dialogic structure of Plato's presentation of the three waves is based on the passage in the *Odyssey* (5.233-494) describing

¹⁷⁰ Cf. Planink, Zdravko, Plato's Political Philosophy, p. 273.

Odysseus's voyage from Kalypsos's island to the land of the Phaiakians. The main feature of Odysseus's voyage is his encounter with a number of 'great waves.' Although he undoubtedly encountered many waves during the trip, Homer only describes a certain few as "great [*megas*]" and explains their importance. The "great waves" are not all of the same character or significance. The first and second waves are intended to demonstrate that the city in speech is neither just nor good. Indeed, they are intended to demonstrate how its improper founding will lead to its destruction. The third wave is the only one intended to describe a necessary feature of the truly just city. It gives the reader of the *Republic* a first glimpse of the paradigmatic city of the *Laws*.¹⁷¹

En un despliegue impresionante de imaginación, Planink detecta que la estructura de la República reproduce puntualmente poco más de 250 versos del libro V de la Odisea. La "segunda navegación" de Odiseo iniciaría a partir de su liberación de la isla de Calipso para lo cual construiría una embarcación singular. Poseidón envía un par de "grandes olas" en contra de tal nave con el fin de destruirla y vengar así el agravio cometido contra su hijo Polifemo por Nadie. Al final, Odiseo llegaría sano y salvo a su destino provisional después de haber visto destruido otra vez su transporte y merced a la ayuda de su protectora Atenea. Para Planink

The parallels with the *Odyssey* are not difficult to see. The city founded in speech, perhaps according to

¹⁷¹ Ibid., p. 277.

the proverb concerning friendship and community, corresponds to the elaborate ship built by Odysseus for the purpose of sailing to the land of the Phaiakians. The city in speech is a vehicle for attaining an understanding of justice and goodness, both in cities and in souls, but it is also an unsound vehicle, one that will not withstand a proper test. Polemarchus's role in the drama corresponds with Poseidon's role in the *Odyssey*. And Thrasymachus is, of course, best compared with Polyphemos the Kyklops [en tanto que autores de las "olas"].¹⁷²

Planink continúa afirmando que la igualdad de los hombres y las mujeres manejada en la primera ola resulta "injusta y ridícula";¹⁷³ y que la comunidad de mujeres o "[...] the second wave destroys the city in speech as completely as Poseidon's second great wave destroyed Odysseus's raft. The eugenics program fails, as it must, and the city breaks up (545e-47b)".¹⁷⁴

Así pues, una amplia gama de platonistas, muchos de ellos activos en la década de los noventas, sostienen que Platón defendía las ideas griegas tradicionales acerca de las mujeres de acuerdo con las cuales existe una "naturaleza femenina" inferior a la masculina, por lo que las mujeres deben ser dominadas por los hombres y sujetas a una modalidad familiar similar a la imperante en Atenas.

¹⁷² Ibid., p. 280.

¹⁷³ Cf. Ibid., pp. 280-281.

¹⁷⁴ Ibid., p. 282.

II. LAS MUJERES EN LAS TEORÍAS ACERCA DEL SER HUMANO DE LOS DIÁLOGOS TEMPRANOS

1. EL CUERPO Y LA FISIOLÓGÍA DE LA PROCREACIÓN

1.1. EL CUERPO DE LAS MUJERES

Cratilo es el único diálogo que ofrece algo parecido a una "definición" de la mujer en función de su biología. Ahí Sócrates establece ante sus interlocutores "'mujer' (*gyne*) me parece querer significar 'generación' (*gone*). Pero lo 'femenino' (*thely*) parece haber recibido su denominación a partir del 'pezón' (*thele*); pero el 'pezón', Hermógenes, ¿no es llamado así porque hace estar en flor (*tethelenai*), como lo que se está regando?"¹

Los diálogos en general insisten en que los cuerpos de las mujeres están diseñados para la maternidad. La Aspasia platónica afirma que "[...] no ha imitado, en efecto, la tierra a la mujer, en la gestación y en el alumbramiento, sino la mujer a la tierra".²

La idea de que la maternidad es "natural" y de que la anatomía de las mujeres las determina a concebir, gestar, parir y

¹ Cratilo, Tr. Ute Schmidt, 414 a.

² Menéxeno, Tr. E. Acosta, 238 a.

procedes. Porque por parte de padre, descienes de Critias el de Drópides, y tal como se cuenta, vuestra casa ha sido ensalzada por Anacreonte, Solón y otros muchos poetas como excelente en belleza y virtudes y en todo aquello que cuenta para la felicidad. Y lo mismo por el lado materno. Nadie, en efecto, en toda nuestra tierra, ha sido tan famoso como tu tío Pirilampo, en hermosura y grandeza, cada vez que iba como enviado al Gran Rey o en cualquiera otro de los de Asia. En resumidas cuentas, en nada es inferior a la otra familia. Puesto que de tales linajes procedes, es natural que seas el primero en todo.⁴

El que las mujeres sean realmente "madres" de sus hijos y no sólo un vientre que los incuba y unos senos que los alimentan implica el reconocimiento de su plena humanidad por razones de sangre. Pero el ser humano según Platón no se reduce a su cuerpo, así que para determinar si este autor es uno de los apologistas del patriarcado ateniense resulta imprescindible revisar sus teorías acerca del alma.

2. EL ALMA

2.1. EL STATUS DEL ALMA

Las primeras concepciones platónicas acerca de las almas no se muestran nada dogmáticas al respecto de lo que ésta pueda ser. Incluso se refieren a ella como a "[...] aquella parte nuestra, sea la que fuere, que interesa a la injusticia y a la justicia".⁵

⁴ Cármides, Tr. Emilio Lledó, 157 e-158 a.

⁵ Critón, Tr. Juan David García Bacca, 47 e-48 a.

No obstante su cautela, Sócrates está seguro de que lo más importante para un ser humano es cuidar de su alma, y cuando se le presenta la oportunidad le recuerda a cada uno de sus interlocutores qué es "[...] lo que tomas por más valioso que tu cuerpo, a saber, tu alma [...]".⁶ Por esta razón declara "[...] que no otra cosa hago yo, yendo de acá para allá, sino persuadiros, lo mismo a los más jóvenes que a los más viejos, de no acuitarse ni por los cuerpos ni por las riquezas antes ni tan ahincadamente como por el alma, para hacerla óptima [...]".⁷

La psique es algo tan importante que incluso algunos diálogos la identifican con el ser humano.⁸

Una de las razones por las cuales el alma es lo más valioso que posee un humano radica en que probablemente exista independientemente del cuerpo. Los primeros diálogos se muestran extremadamente precavidos en torno a este punto. La Apología en particular esgrime un agnosticismo escatológico de acuerdo con el cual resulta imposible para la persona común y corriente saber a

⁶ Protágoras, Tr. Ute Schmidt, 313 a.

⁷ Apología, Tr. Juan David García Bacca, 30 a-b.

⁸ Cf. Alcibiades 130 c y Axioco 365 e. Estos diálogos actualmente son considerados apócrifos por muchos platonistas. Sin embargo, los que postulan la inmortalidad del alma y son considerados genuinos como Gorgias, Fedón o Fedro identifican al humano con su alma desde que ésta tiene la misma identidad esté en el Hades o encarnando un cuerpo.

ciencia cierta qué ocurre después de la muerte.⁹ Ahí se señala que "[...] una de dos cosas es el morir: o bien, un como no ser ya el muerto cosa alguna ni tener sensación alguna de cosa alguna, o bien, como se dice, da la suerte de que el morir sea para el alma una mudanza y cambio de domicilio de este lugar de aquí a otro".¹⁰

Sin embargo, la teoría de la inmortalidad del alma empieza a rondar los escritos platónicos que no parecen haber sido redactados mucho después que la Apología. Critón 54 a-d alude a las "leyes del Hades".

⁹ El agnosticismo escatológico de la Apología ha dividido a los platonistas entre quienes se inclinan por leer al pie de la letra el diálogo y quienes prefieren rastrear el postulado de la inmortalidad del alma característico de los diálogos maduros en el que quizá sea el primer escrito platónico, el que tal vez refleje con mayor fidelidad la mentalidad del Sócrates histórico. Entre los que defienden la "mundaneidad" de la ética socrática que no requiere de la inmortalidad del alma para funcionar se cuentan Eduard Zeller (Cf. Fundamentos de la filosofía griega, p. 110) y Juliana González (Cf. Ética y libertad, p. 70).

Los que sostienen la unidad doctrinal entre Apología y Fedón aducen que el pasaje 41 d de aquella obra es prácticamente igual a República 613 a, donde sí se defiende la inmortalidad (Cf. Mondolfo, Rodolfo, Sócrates, p. 52), que Platón no pondría en los labios de su maestro teorías que no eran suyas, y que en la Apología no revela sus creencias debido a la hostilidad de su auditorio hacia su persona (Cf. Crombie, I. M., Análisis de las doctrinas de Platón I, p. 312 y Burnet, J., Greek philosophy I, p. 130), o que es difícil comprender la preocupación del cuidado del alma sin el postulado de la inmortalidad (Cf. Gómez Robledo, Antonio, Sócrates y el socratismo, p. 162, y Sciaca, F. M., Platón, p. 285).

¹⁰ Apología 40 c.

Ya algunas obras de transición entre las socráticas y las de madurez anticipan el alejamiento del alma con respecto al cuerpo que caracteriza al Fedón. El Cratilo entre ellas señala que "hay quienes afirman que el cuerpo (*soma*) es la tumba (*sema*) del alma, como si ella estuviera enterrada en él en el presente; y, puesto que a su vez es por medio de él que el alma indica (*semainei*) lo que indica, también por este lado se llama correctamente 'signo' (*sema*)".¹¹

Las obras de transición, particularmente Menón y Gorgias, proclaman la inmortalidad del alma. La primera da por un hecho que "[...] el alma del hombre es inmortal y que ora termina -lo que se llama morir-, ora vuelve a ser, pero que nunca perece".¹² La segunda define a la muerte como "[...] la separación respectiva de dos cosas, del alma y del cuerpo".¹³ Y añade que las almas descarnadas van al Hades a recibir justa retribución por su conducta.¹⁴

¹¹ Cratilo 400 c.

¹² Menón 81 b.

¹³ Gorgias 524 b.

¹⁴ El que el Gorgias afirme que el alma es "separable" de su cuerpo sin que ello le ocasione perder su identidad cuestiona el empleo que hace Ivon Bres de este diálogo para negar la fidelidad de Alcibiades I 130 al espíritu de las teorías platónicas acerca del ser humano (Cf. La psychologie de Platon, pp. 92-93).

La escatología platónica no deja lugar a dudas al respecto de que las almas de las mujeres son tan inmortales como las de cualquier varón. Sócrates declara que en caso de que el alma sea inmortal espera encontrarse en el Hades "[...] a tantos miles de varones y mujeres que se pudieran nombrar [...]".¹⁵

El que las almas "femeninas" son tan inmortales como las "masculinas" no representa ninguna novedad para los atenienses de la época clásica. Las hetairas residentes entre ellos acostumbraban iniciarse en los misterios de Eleusis para asegurarse la dicha ultraterrena.¹⁶ Sin embargo, la teoría platónica temprana acerca del alma humana no se limita a postular la igualdad de las almas en el Hades independientemente de su sexo; también tiene mucho que decir acerca de la racionalidad.

2.2. LA RACIONALIDAD DEL ALMA

La inmortalidad del alma está estrechamente ligada con su racionalidad en el pensamiento platónico temprano. La teoría de la reminiscencia manejada en Menón plantea que

Puesto que el alma es inmortal y llega a ser varias veces, habiendo visto todas las cosas aquí y en el Hades, no hay nada que no haya aprendido; así que no es extraño que sea capaz de acordarse de la virtud y de las otras cosas que ya antes sabía: puesto que está emparentada con toda la naturaleza y puesto que el alma

¹⁵ Apología 41 c.

¹⁶ Cf. Demóstenes LIX.

ha aprendido todo, no hay nada que impida que quien se acuerde de una sola cosa -lo que los hombres llaman aprender- encuentre también todo lo demás, siempre que sea valiente y que no se canse mientras busque. Pues el buscar y aprender son enteramente reminiscencia.¹⁷

Las almas que encarnan cuerpos masculinos y femeninos son inmortales, por lo tanto, ambos tipos pueden conocer. Platón asienta explícitamente tal hecho cuando atribuye la "maternidad" de sus teorías epistemológicas y escatológicas a "[...] hombres y mujeres sabios en las cosas divinas. [...] Los que lo dicen son sacerdotes y sacerdotisas a los cuales les importa ser capaces de justificar lo que ejercen [...]".¹⁸

La misma teoría de la reminiscencia explica por qué, aunque todos los humanos son racionales, hay ciudades donde los hombres desarrollan más sus capacidades intelectuales que el grueso de las mujeres. El conocimiento se adquiere --o se actualiza-- mediante el esfuerzo personal y la educación, precisa de circunstancias personales y sociales favorables.

Sócrates señala que existen culturas que permiten el acceso de las mujeres a la educación en las que éstas demuestran no ser inferiores intelectualmente a los varones. No se especifica quienes sean exactamente las "sabias capaces de justificar sus ideas" mencionadas en el Menón. Safo puede ser un ejemplo desde

¹⁷ Menón 81 c-d.

¹⁸ Ibid., 81 a.

que es considerada la décima musa por el Platón de la Antología palatina¹⁹ y sabia por Aristóteles.²⁰ Estas sabias presocráticas probablemente hayan pertenecido a la secta pitagórica, célebre entre otras cosas por haber sido la primera escuela filosófica que contó entre sus adeptos y dirigentes a mujeres. Sea como fuere, lo cierto es que las filósofas pitagóricas florecieron en Esparta y que Sócrates expresa que en este pueblo destacaron "[...] no sólo varones de grandes alcances en el conocimiento, sino también mujeres".²¹

¹⁹ Cf. Antología palatina VII, 15 y Arthur Weiball, Sappho of Lesbos, p. 307.

²⁰ Cf. Aristóteles, Retórica 1398 b.

²¹ Protágoras 342 d. Los espartanos tenían fama de lerdos entre los demás griegos (Cf. Heródoto III 46 o Tucídides I 84 3). Por ello Winton considera que este pasaje es un "análisis frívolo" y una parodia del discurso que el sofista de Abdera realiza acerca de Atenas (Cf. "Plato, Protagoras 342 A-E, p. 433).

Sin embargo, esta lectura se muestra endeble si se considera en primer lugar que el Protágoras platónico no elabora una apología de Atenas, sino que establece los elementos que ha de reunir toda pólis que aspire a sobrevivir, independientemente del regimen que posea.

A continuación hay que tener en cuenta que la situación de las espartanas realmente era mucho mejor que la de las atenienses. Licurgo "[...] dispuso que el sexo femenino ejercitase sus cuerpos no menos que el masculino". (Jenofonte, La república de los lacedemonios, Tr. Orlando Guntinas, I, 4). La fortaleza física de las espartanas era proverbial entre los griegos, al grado de que Cinisca destacó por participar y ganar en las carreras de caballos. (Cf. Jenofonte, Agesilao, 9, 6). Pero las compatriotas de Brasidas también destacaron por sus logros intelectuales. 4 de las 17 pitagóricas más famosas citadas por Jamblico fueron espartanas (Chilonide, Cratesiclea, Nisteadusa y Cleecma. Cf. Jamblico, Vida de Pitágoras 267, 54-62, apud Timpanaro, María, Pitagorici. Testimonianze e Frammenti, T. III, pp. 44-47). Phintys parece haber sido una contemporánea de Platón perteneciente al grupo de filósofas pitagóricas que prosperaron en aquellas latitudes. (Cf. Waithe, Marie Ellen, Op. cit., p. 26 y Cartledge,

La aptitud de las mujeres para desarrollar plenamente sus capacidades intelectuales también era patente entre las milesias como lo demuestra la Aspasia que en el Menéxeno charla de igual a igual con Sócrates. Jean Humbert observa que "[...] en ce qui touche Socrate, elle prouve la largueur de son esprit dans la question de l'égalité des sexes, puisqu'il n'hésitait pas à attribuer à quelques femmes bien douées une haute intelligence politique [...]".²²

La compañera de Pericles sin duda es un personaje excepcional. Sin embargo, Sócrates manifiesta que, en principio, todos los seres humanos son aptos para confrontar las más profundas disquisiciones filosóficas --optimismo que se perderá en

Paul, "Spartan Wives: Liberation or Licence?" pp. 92-93); mientras que Clitágoras destacó lo suficiente como poetisa para que Aristófanes aluda un par de veces a ella (Cf. Lisístrata v. 1237 y Avispas vv. 1245-1247).

Por último, no hay que soslayar la simpatía que el protagonista de los diálogos tempranos manifiesta por Esparta (Cf. Critón 52 e-53 a); y que algo similar a lo expuesto en el Protágoras se repite en Leyes 806 a.

²² Humbert, Jean, Socrate et les petits socratiques, p. 227. No queda duda de que Aspasia influyó fuertemente en el Sócrates histórico desde que Jenofonte menciona que su maestro la frecuentaba y dado que Antistenes y Esquines le dedicaron sendas obras (Cf. Jenofonte, Recuerdos de Sócrates II vi 36, Cicerón, De Inventione 1 y Humbert, op. cit., pp. 223-227). José Solana Dueso postula en 1994 que, independientemente del tono irónico del Menéxeno, la Aspasia platónica es fiel a la histórica y que los discursos pronunciados por Pericles según Tucídides II, 34-36 y por Sócrates en Menéxeno 236 d-249 c son adaptaciones de otros provenientes de la pluma de la Aspasia real (Cf. Solana Dueso, José, Estudio introductorio a Aspasia de Mileto. Testimonios y discursos, p. XXVI).

los diálogos platónicos de madurez y senectud. Cuando es condenado a muerte, confiesa que espera encontrarse en el Hades "[...] a tantos miles de varones y mujeres que se pudieran nombrar, dialogar con los cuales, familiarizarse y ponerlos a prueba [...]"²³ El que las mujeres en general sean interlocutores competentes de las pláticas filosóficas es otra prueba de que son consideradas tan racionales como los hombres.

Sócrates considera que las principales diferencias entre hombres y mujeres son somáticas, no psíquicas. Las almas de ambos géneros son inmortales y racionales, por ende, esencialmente iguales. Nada más lejos del Sócrates platónico que el prejuicio según el cual las mujeres tenían un status intermedio entre los animales y los esclavos bárbaros por una parte y los ciudadanos griegos por la otra. Los diálogos tempranos postulan que sólo existe una naturaleza humana básica.

3. LA IGUALDAD MORAL ENTRE HOMBRES Y MUJERES

3.1. LA NEUTRALIDAD DEL CUERPO

Los diálogos tempranos exponen diferentes argumentos en contra del prejuicio griego de acuerdo con el cual las mujeres eran moralmente inferiores a los hombres debido a que las pasiones femeninas eran incontrolables.

²³ Apología 41 c.

El cuerpo, de acuerdo con las teorías acerca del ser humano de los diálogos tempranos, no determina la conducta humana. Lo somático "[...] en tanto que es cuerpo, no es ni bueno ni malo".²⁴ La neutralidad de lo corpóreo también se manifiesta en las enseñanzas que Sócrates reconoce haber recibido de un médico tracio discípulo de Zalmoxis, el esclavo de Pitágoras, quien predica que "[...] es del alma de donde arrancan todos los males y los bienes para el cuerpo [...]".²⁵

Platón, a diferencia de Hesíodo, no estima que el vientre de las mujeres las torne particularmente incontinentes en los placeres gástricos y eróticos. La maldad o virtud de los individuos no tiene que ver con su sexo.

3.2. LA EXPLICACIÓN SOCRÁTICA DE LA MALDAD

Uno de los rasgos más característicos de la filosofía moral del Sócrates platónico, y casi sin duda del histórico, radica en su negación de que alguien pueda obrar mal voluntariamente. Esta teoría es mencionada en diferentes diálogos. Pero es defendida sobre todo en dos de los de su primera época: Menón y Protágoras.²⁶

²⁴ Lisis, Tr. Emilio Lledó, 217 b.

²⁵ Cármides 156 e.

²⁶ Jenofonte (Cf. Recuerdos de Sócrates, I, 1, 16; III, 9, 4 y IV, 6, 2) y Aristóteles (Cf. Ética nicomaquea, 1145 b 22-27) atribuyen esta teoría al Sócrates histórico. Actualmente no son

Protágoras explota premisas de las filosofías hedonistas para demostrar que nadie actúa mal voluntariamente.²⁷ Ahí Sócrates reconoce que "[...] muchos afirman que conociendo lo mejor no

pocos los platonistas que adoptan tal interpretación (Cf. Walsh, James J., "The Socratic Denial of *Acrasia*", p. 237 y Bonfi, Antonio, *Socrate*, pp. 104-105).

²⁷ Algunos platonistas rechazan que Platón haya defendido realmente posturas hedonistas por que consideran que éstas son contradictorias con los planteamientos del Gorgias y del Fedón y estiman que el hedonismo es empleado en el Protágoras únicamente por que aporta una explicación sencilla de la motivación humana desde la cual es posible demostrar que la virtud es conocimiento y que nadie obra mal deliberadamente (Cf. Dyson, M., "Knowledge and Hedonism in Plato's *Protagoras*", pp. 32-45; Kahn, Ch. H., "Plato and Socrates in the *Protagoras*", p. 49; Sullivan, J. P., "The Hedonism in Plato's *Protagoras*", pp. 10-28; y Zeyl, Donald J., "Socrates and Hedonism: *Protagoras* 351 b-358 d", pp. 250-269).

Sin embargo, esta interpretación ignora el hecho de que prácticamente todo el pensamiento moral presocrático adopta una forma de eudaimonismo. Vlastos observa que "[...] the question 'why should I be moral?' is for all greek moralists a perfectly proper and unavoidable one, the most urgent of all the questions they must confront. It is on just this issue that they divide. They agree that the right reply is 'because moral conduct offers me best prospects for happiness' [...]" (Vlastos, Gregory, "Happiness and Virtue in Socrates' moral Theory", p. 183; Cf. Demócrito, fr. 248 y Jenofonte, Recuerdos de Sócrates II. i. 32-34). Además, no conviene soslayar que "[...] la ética socrática pende de un axioma de racionalidad práctica y un axioma de identificación de bienes" según los cuales "todo acto (o decisión) es racional si y sólo si persigue un bien para el agente" y "algo es bueno para un agente si y sólo si es moralmente recto" (Gómez-Lobo, Alfonso, "Los axiomas de la ética socrática", pp. 7 y 6). De hecho toda una serie de pasajes de los diálogos tempranos insiste en que la virtud resulta inseparable de la felicidad (Cf. Apología 30 c-d; Critón 48 b; Cármides 173 d-174 c; Eutidemo 288 e-292). Incluso Gorgias sostiene que "[...] el hombre bueno asimismo vive bien y actúa bien; quien actúa bien es dichoso y feliz" (507 c). Gómez-Lobo comenta al respecto que "el ejercicio activo de las virtudes no es para Sócrates un medio o instrumento para alcanzar la felicidad. Es, en rigor, aquello en que la felicidad consiste" (La ética de Sócrates, p. 96; Cf. Irwin, Terence H., "Socrates the Epicurean", pp. 198-219).

quieren hacerlo, aunque les sea posible, sino que hacen otras cosas; y a cuantos les pregunté por la causa de ello, quienes lo hacen, dicen que son vencidos por el placer o por la pena o por alguna de esas cosas [...]"²⁸ El filósofo no cuestiona los principios del sibarita de su tiempo, simplemente lo acusa de incongruencia. Le recuerda que el objetivo de su existencia radica en "[...] pasar placenteramente la vida sin penas";²⁹ y que para él es menester "[...] perseguir el placer en tanto que es un bien y huir de la pena en tanto que un mal".³⁰ La vida más placentera es la mejor. Pero para determinar cuál es la opción vital que ofrece mayores dosis de gozo hay que considerar que con frecuencia los placeres inmediatos acarrear malestares posteriores. Igualmente, algunos dolores, como los producidos por las curaciones o los ejercicios, redundan en beneficios y disfrutes a largo plazo. Por ende, el hedonista verdadero requiere dominar un "arte de medir" los placeres y los dolores, y los que se dicen "vencidos por los placeres" no son realmente incontinentes, sino ignorantes de dicha técnica. Sócrates no cree que existan los perversos, si bien se lamenta de que abunden los estúpidos; para él

²⁸ Protágoras 352 d-e.

²⁹ Ibid., 355 a.

³⁰ Ibid 354 c.

[...] es por falta de conocimiento que fallan los que fallan con respecto a la elección de placeres y penas; esto es, con respecto a lo bueno y lo malo; y no sólo por falta de conocimiento, sino que, además, ya habéis concedido antes que por falta del arte de medir; una acción fallida sin conocimiento, vosotros mismos sabéis que se lleva a cabo por ignorancia. Así que ser vencido por el placer es la ignorancia más grande [...].³¹

El Menón arriba a la misma conclusión asociando por una parte a lo "bueno", con lo "útil" y con la "felicidad" y por la otra a lo "malo", con lo "nocivo" y la "infelicidad". Ahí Sócrates refuta la tesis de su interlocutor según la cual a sabiendas "[...] algunos desean lo malo".³² En primer lugar, lo conduce a aceptar que el sujeto que "desea" lo malo aspira a "que le suceda a él".³³ A continuación lo persuade de que quienes creen que lo malo es útil se engañan, de que lo malo daña, de que quienes son dañados son miserables e infelices y de que nadie aspira a ello. Sentadas tales premisas, concluye que "[...] es obvio que quienes ignoran lo malo, no lo desean, sino que desean aquello que toman por bueno, siendo en realidad malo. Así que quienes ignoran lo malo, tomándolo por bueno, desean obviamente lo bueno [...]."³⁴

³¹ Ibid., 357 d-e.

³² Menón 77 c.

³³ loc. cit.

³⁴ Ibid., 77 d-e. No pocos platonistas han considerado que este argumento resulta falaz por emplear ambiguamente algunos términos. Klein coincide con Croiset en que la conclusión depende

José Luis López observa que "Platón insiste, en los diálogos juveniles -y su pensamiento siempre acentuará esta afirmación- en la cuestión del mal como ignorancia".³⁵ El platonista precisa que "la caída en el mal es pura ignorancia; he aquí, de una manera más explícita y radical, la formulación paradójica que ya aparece en los diálogos primeros. En tanto que la ignorancia es origen inmediato del mal, se identifica con el mismo. El mal es ignorancia, negatividad respecto del saber en que consiste el bien".³⁶

La ecuación "maldad-ignorancia" niega la existencia de la incontinencia o akrasia. Pero al mismo tiempo rechaza el prejuicio griego según el cual las mujeres son irremediablemente perversas debido a que sus pasiones imperan despóticamente sobre ellas. Sócrates no cree que cada mujer albergue dentro de sí a una Medea o una Fedra. Y si bien su psicología quizá no sea tan

en buena medida de transitar de "[...] *epithymein* (which means 'desiring', without necessarily implyng any reflection about it) to the word *boulesthai* (which implies consideration and deliberate choice)." (Klein, Jacob, A Commentary on Plato's Meno, p. 75). Bluck desestima la crítica de Croiset señalando que en Menón 77 b-c Sócrates niega que haya quienes deseen las cosas malas, y que aquí se emplea aquella palabra y no ésta (Bluck, R. S., Comentario a Plato's Meno, p. 259). Sin embargo, Bluck tampoco queda muy convencido por este pasaje y lo considera "fallacious arguments elsewhere [...]" (Ibid., p. 257).

³⁵ López López, José Luis, El mal en el pensamiento platónico, p. 105.

³⁶ Ibid., p. 53.

exquisita como la de su amigo Eurípides, ésta lo conduce a inferir que las mujeres no son moralmente peores que los varones.³⁷

Sócrates explica de tal manera la virtud y la maldad humana que su pensamiento se vuelve totalmente ajeno a los prejuicios griegos que pretenden legitimar el patriarcado a partir de la relación "mujer=mal". Pero además, la ecuación "maldad-ignorancia" implica su conversa lógica "virtud-conocimiento". De hecho, ambos axiomas, conocidos como las "paradojas socráticas", conducen a resultados análogos.

3.3. VIRTUD Y GÉNERO

Gerasimos Santas acota que "Plato's ethics in the earlier dialogues is characterized by two doctrines commonly known as the 'Socratic Paradoxes'. The first of these is that no one desires evil things and that all who pursue evil things do so involuntarily; the second doctrine is that virtue is knowledge and that all who do injustice or wrong do so involuntarily".³⁸

³⁷ Ésta debe haber sido una tesis del Sócrates histórico puesto que es defendida por Jenofonte. Iscómaco manifiesta en Económico VII 26-27 que la divinidad "[...] puso al alcance de ambos [hombres y mujeres] la memoria y la diligencia; de suerte que no podrías discernir si el macho o la hembra tiene en esto ventaja. También puso al alcance de ambos la debida continencia en las pasiones, y les dio oportunidad la divinidad de que el mejor, ya fuera el hombre o la mujer, obtuviera mayor porción de esta virtud". Sátiro, de la misma manera, censura a quienes consideran que las mujeres son más malas que los varones haciendo hincapié en que "[...] los vicios y las virtudes, como decía Sócrates, pueden hallarse igual en unos y en otras" (Tr. Antonio Tovar, fr. 39, Col XIII).

Santas denomina a la primera "the prudential paradox", mientras que reserva a la segunda el apelativo de "the moral paradox". Y ésta quizá sea la teoría más conocida del Sócrates platónico. Sus interlocutores la escuchan tan habitualmente que la atribuyen inmediatamente al filósofo. Nicias, por ejemplo, le recuerda que "con frecuencia te he oído decir que cada uno de nosotros es bueno en lo que es sabio, pero en lo que es ignorante, en esto es malo".³⁹ Y efectivamente, Sócrates afirma que "[...] si la virtud es algo en el alma y si necesariamente le corresponde ser útil, debe ser entonces comprensión [...]".⁴⁰ Y enfatiza que "[...] todo es conocimiento; a saber, la justicia, la moderación y la valentía [...]".⁴¹

Las virtudes en bloque son definidas como conocimiento; y cuando se abunda sobre alguna de ellas en particular se le considera como un saber peculiar. Así, la valentía es caracterizada como "el conocimiento de lo temible y de lo no temible".⁴²

³⁸ Santas, Gerasimos, "The Socratic Paradox", p. 148. Cf. Bambrough, Renford, "Socratic Paradox", pp. 289-300.

³⁹ Laques, Tr. Ute Schmidt, 194 d.

⁴⁰ Menón 88 c.

⁴¹ Protágoras 361 b.

⁴² Ibid., 360 d.

Sócrates es el máximo representante de los filósofos que vinculan su actividad con su manera de vivir, que se preocupan por adquirir un conocimiento vital, una "sabiduría humana",⁴³ un "conocimiento del bien y del mal",⁴⁴ un saber de phronesis.⁴⁵

⁴³ Cf. Apología 20 s.

⁴⁴ Cf. Laques 198 a-199 e.

⁴⁵ Cf. González Valenzuela, Juliana, "Filosofía y sociedad", p. 30; y Ética y libertad, p. 60.

Los platonistas distan de sostener una posición unánime acerca de la naturaleza del conocimiento que se atribuye Sócrates debido a que este personaje por una parte afirma tener una "sabiduría humana" (Cf. Apología 20 d), mientras que por la otra proclama que no posee ninguna. (Cf. Apología 21 b-d; Laques 186 b-c; Eutifrón 5 a-7 c y 15 c-16 a; y Gorgias 509 c). Recientemente varios autores han aceptado la sinceridad de la "ignorancia" socrática y han enfatizado que este filósofo admite la relativa seguridad que proporciona su método, el elenjos; pero que siempre está dispuesto a poner a prueba todas sus convicciones. "La sabiduría de Sócrates no sería ignorancia real, sino abandono de la pretensión de saber y admisión de la constante necesidad de someter la opinión propia y ajena a la crítica del contrainterrogatorio o elenjos". (Gómez-Lobo, Alfonso, La ética de Sócrates, p. 53. Cf. Vlastos, G., "Socrates' disavowal of Knowledge", pp. 1-31; Leshner, J. H., "Socrates' disavowal of Knowledge", pp. 275-288; Brickhouse, Thomas C., y Smith, Nicholas D., "What Makes Socrates a Good Man?" pp. 169-180; y McPheron, Mark L., "Socratic Piety in the Euthypro", p. 309). Una variante de esta interpretación, bastante rebuscada por cierto, ha sido explorada por Mackenzie, para quien "[...] the wise man who does not know that he knows is ignorant; and the ignorant man who knows only that he knows nothing is wise. That man is [...] Socrates". (Mackenzie, M. M., "The Virtues of Socratic Ignorance", p. 350. Cf. Segura, Eugenio, "Palabra socrática", pp. 151-153).

Si la lectura de Vlastos fuera correcta !resultaría que Sócrates sería el precursor de la teoría de la "falseabilidad" de Popper! Un enunciado -ético o científico- sería aceptable siempre y cuando no hubiera sido falseado o refutado -elenjética o empíricamente.

Ahora bien, yo no estoy tan seguro de que la interpretación anterior sea la idónea. En primer lugar, ¿qué tan dispuesto estaría Sócrates a abandonar cualquiera de los axiomas de su ética

El que Sócrates vincule a la areté genuina con el conocimiento y no con el éxito determina que su ética adquiriera unas dimensiones "internas", incluso "psíquicas", que resultan extrañas a la "shame-culture" griega. Esto resulta evidente cuando el filósofo le pregunta a Hipócrates qué es "[...] lo que tomas por más valioso que tu cuerpo, a saber, tu alma [...]".⁴⁶ Y añade que ésta se "nutre" "sin duda de enseñanzas [...]".⁴⁷ Kahn comenta que en estos pasajes "[...] the socratic view of virtue as the health of the soul is emphatically recalled [...]".⁴⁸ Sócrates

si un dialéctico más hábil que él lograra derrotarlo en una conversación? El filósofo acepta poner a prueba sus convicciones más íntimas estando seguro de que son correctas, de que "[...] lo verdadero nunca puede ser refutado" (Gorgias 473 b).

A continuación hay que tener presente que Sócrates no sólo es un filósofo elenjético, sino que también es protréptico. Emprende investigaciones conjuntas, sí; pero también y no menos exhorta a quien se deje y se opone fieramente a las personas que sostienen ideas incompatibles con las suyas. Incluso no renuncia a servirse de falacias en contra de ellos. (Cf. Gallop, David, "Justice and Holiness in *Protagoras* 330-331", p. 92). El maestro de Platón no es un mero investigador desinteresado; hay algo -o mucho- de retórico y de shamánico en él, posee "[...] el arte de inducir a la adopción de una actitud simpatética [...]" (Rossetti, Livio, "La dimensión retórica de los mitos platónicos", p. 77). Además, "[...] the power of socratic logos is inseparable from a total performance, whose effects are psychosomatic". (Gellrich, M., "Socratic Magic in Plato's Dialogues", p. 302).

Por último, no es conveniente soslayar la ironía socrática. Si se consideran todos estos factores parece plausible la lectura de Gulley según la cual Sócrates se muestra irónico cuando rechaza poseer cualquier clase de conocimiento.

⁴⁶ Protágoras 313 a.

⁴⁷ Ibid., 313 c.

⁴⁸ Kahn, C. H., "Plato and Socrates in the *Protagoras*", p. 38.

destaca esta idea con mayor nitidez en la plática que mantiene con Calicles. Ahí explica que así como la "salud" es "el orden del cuerpo", "al orden y a la belleza del alma, en cambio, le pertenece la denominación 'reglas legales' y 'ley', a partir de los cuales los hombres llegan a ser conforme a la ley, y buenos; esto es la justicia y la moderación".⁴⁹

Así pues, "[...] when Socrates speaks of the virtues he is referring to certain mental states which dispose to virtuous action".⁵⁰ Si se acepta esta interpretación de la "paradoja moral" se comprende sin mayor dificultad la espinosa tesis de "la unidad de la virtud". Ferejohn observa que "for on this view, possessing any of the virtues would require the presence of a single psychological state which is also responsible (i.e., sufficient) for exemplification of all the rest".⁵¹ El Gorgias es el diálogo donde mejor se aprecian estas concepciones. Ahí el filósofo ateniense le demuestra a Calicles que quien posee una virtud necesariamente las posee todas puesto que

[...] si el alma moderada es buena, la que está en situación opuesta a la moderada, es mala; mas ésta era

⁴⁹ Gorgias 504 d.

⁵⁰ Wakefield, Jerome, "Why Justice and Holiness are Similar: *Protagoras* 330-331", p. 270. Cf. Penner, Terry, "The Unity of Virtue", pp. 35-68.

⁵¹ Ferejohn, Michael T., "Socratic Virtue as the Parts of Itself", p. 382.

la inmoderada y desenfrenada. [...] Además, el hombre moderado haría lo conveniente con referencia a los dioses y los hombres, ya que no sería moderado si no hiciera lo conveniente. [...] Luego, con referencia a los hombres, haría cosas justas, al realizar lo conveniente, pero con referencia a los dioses, cosas pías; pues quien practica lo justo y lo pío, es necesariamente justo y pío. [...] Además es necesario que sea también valiente, porque no es propio del varón moderado perseguir lo que no conviene, o huir de ello, sino huir y perseguir cosas, hombres, placeres y penas que se debe. Así que, Calicles, es muy necesario que el hombre moderado -como discurríamos- siendo justo, valiente y pío sea también un varón totalmente bueno.⁵²

Penner acota que en este pasaje "[...] temperance is clearly a psychological state -a *táxis* or *kósmos* of the soul which is evidently the causal explanation of men's acting piously, justly, bravely, wisely and so forth".⁵³

Así pues, la excelencia moral no está en función ni de las gónadas ni de la cuna, sino del despliegue que se realice de las aptitudes intelectuales. Y los diálogos tempranos enfatizan que absolutamente todos los seres humanos, independientemente de su posición social y de su género, poseen un alma racional y susceptible de ser cultivada.⁵⁴

⁵² Gorgias 507 b-c.

⁵³ Penner, Terry, "The Unity of Virtue", p. 43. Cf. Irwin, Terence, Plato's Moral Theory. The Early and Middle Dialogues, p. 93.

⁵⁴ Sócrates reconoce que los esclavos no son intelectualmente inferiores a los hombres libres y que ambos pueden ser educados y/o devenir agathoi. (Cf. Laques 186 b y Menón 82 b-85 b).

La interioridad y la intelectualidad de la ética de Sócrates lo conducen a postular que la máxima virtud humana es plenamente accesible a las mujeres. Ciertamente, este personaje reconoce que aquéllas desarrollan ampliamente sus capacidades intelectuales en las culturas en las que esto les es permitido.

Dado que virtud es conocimiento, el que haya sabias implica que hay mujeres que poseen absolutamente todas las virtudes cardinales de la ética platónica, esto es, la sabiduría, la justicia, la templanza, la valentía y la piedad. Todas las excelencias, incluso aquéllas que como la valentía (andreia) tradicionalmente se consideran privativas del varón (aner), son accesibles a las mujeres.

Las filósofas son necesariamente valientes porque un alma conoce "[...] siempre que sea valiente y que no se canse mientras busque".⁵⁵

Además, "[...] ambos, la mujer y el varón, necesitan lo mismo si quieren ser virtuosos, la justicia y la templanza".⁵⁶

Respecto a la piedad, resulta obvio que ésta es una virtud accesible a las mujeres; y pareciera que ellas destacan más que los hombres en este terreno. Las sacerdotisas -¿o filósofas presocráticas?- que inician a Sócrates en los misterios del alma y

⁵⁵ Menón 81 d.

⁵⁶ Ibid., 73 b.

acerca de su vida ultraterrena lo exhortan a "[...] pasar la vida del modo más piadoso posible".⁵⁷ De hecho, Platón asume que la escatología a la que se adhiere y de la que se desprende que es menester ser piadoso podría ser más aceptada por las mujeres que por los hombres. Y al final de su mito necrológico Sócrates reconoce ante Calicles que "[...] tal vez esto te parezca un cuento, dicho por una viejita [...]".⁵⁸

Sócrates enfatiza que el conocimiento y la virtud se adquieren mediante el esfuerzo individual del alma y que no son factores adscritos por contingencias somáticas; ambos dependen de la educación y no sólo de la naturaleza. Así, los diálogos dan fe de la existencia de varones ignorantes y malvados lo mismo que presentan mujeres sabias y excelentes.

En conclusión, la ética socrática resulta ser una teoría plenamente igualitaria. Klosko observa al respecto que

The evidence is strong that Socrates believes all individuals (all greeks?) to be basically equal. As his very demand that individuals become morally autonomus indicates, Socrates believes that every individual has the capacity to develop his rational faculties and to be governed by them. The soul is identical to the rational faculties, and so every soul can be developed to achieve rationality.⁵⁹

⁵⁷ Ibid., 81 b.

⁵⁸ Gorgias 527 a.

⁵⁹ Klosko, George, The development of Plato's political theory, pp. 46-47.

El que Sócrates postule que la excelencia puede ser conquistada por las mujeres sugiere que su modo de vida no debe ser radicalmente distinto del los varones. Y el filósofo no se arredra ante las consecuencias de sus teorías, sino que las manifiesta explícitamente, sobre todo en sus obras posteriores.

4. LAS MUJERES EN LAS TEORÍAS ACERCA DEL SER HUMANO DEL PROTÁGORAS PLATÓNICO

4.1. MUJER Y PATRIARCADO EN EL MITO DE PROTÁGORAS

La mayoría de los estudiosos de la filosofía de Protágoras suele considerar que las ideas vertidas por este personaje en el diálogo platónico epónimo corresponden en alguna medida con las defendidas por el sofista real.⁶⁰ Partiendo de tal premisa, Solana concluye que el núcleo de la teoría política del abderita gravita en torno a las tesis de que todos los seres humanos participan de la virtud política, la cual no depende totalmente de la naturaleza

⁶⁰ Cf. Filóstrato, Vida de los sofistas I 494-495; Adorno, Francesco, "Protagora nel IV secolo da Platone a Didimo Cieco", p. 22. Alegre, Antonio, La sofística y Sócrates. Ascenso y caída de la pólis, p. 167; Álvarez Zabala, Enrique, Ensayo sobre las ideas filosófico jurídicas de Protágoras, p. 167; Cappelletti, Angel J., Protágoras: Naturaleza y cultura, pp. 65 y 119; Duchemin, J., Prométhée. Histoire du Mythe, de ses Origines Orientales a ses Incarnations Modernes, pp. 97-98; Dupréel, E., Les sophistes, p. 30; Kerferd, G. B., The sophistic movement, p. 142; Levi, Adolfo, "The ethical and Social Thought of Protagoras", p. 289. y Untersteiner, Mario, The sophists, pp. 72-73.

sino que puede ser enseñada.⁶¹ Y el Protágoras platónico demuestra su tesis mediante la narración de un mythos y un logos sobre los orígenes y los mecanismos de las ciudades.

Protágoras ofrece su versión del mito de Prometeo de acuerdo con la cual los dioses decidieron en algún momento "crear" a las diferentes especies de seres vivos. Amalgamaron en el interior de la tierra los diversos elementos que componen el fuego y la tierra y encargaron a Prometeo y Epimeteo que repartieran entre las especies las aptitudes que les permitieran sobrevivir dentro de su ecosistema. Epimeteo realizó la repartición de habilidades entre los animales irracionales sin asignarle ninguna a los racionales. Ante esto, Prometeo roba la sabiduría artesanal y el fuego a Atenea y a Hefesto para que los humanos pudieran sobrevivir una vez que pisaran la superficie de la tierra, si bien no logra obtener el "arte político" de Zeus. Merced a la intervención del titán benefactor los hombres sobreviven.

Los primeros humanos adoraron a los dioses, estructuraron lenguajes y se procuraron casa, vestido y sustento.

Equipados así, los hombres vivían al principio dispersos (*sporaden*) y aún no había ciudades; así pues, eran aniquilados por las fieras por ser en todos los sentidos más débiles que ellos, y si bien el arte artesanal era una ayuda adecuada para su alimentación, era insuficiente para la guerra contra

⁶¹ Cf., Solana Dueso, José, "Un ensayo de recomposición del protagorismo", pp. 53-71.

las fieras, pues todavía no poseían el arte político, del cual el de la guerra es una parte. Buscaban entonces juntarse (*hathroizesthai*) y salvarse construyendo ciudades; pues bien, una vez que se habían juntado, empezaron a cometer injusticia entre sí, precisamente por no tener el arte político, así que volviendo a dispersarse, perecían.⁶²

La creencia de que el patriarcado es la forma "natural" y primitiva de relación familiar no era extraña entre los griegos. Sin embargo, Kerferd rechaza la interpretación según la cual la "dispersión" mencionada en el mito alude al estado en el que pequeños "grupos procreativos" patriarcales coexistían sin lograr cohesiones en estructuras sociales más extensas y jerarquizadas. Sostiene que resulta más atinado entender por "aislamiento" una situación similar a la de Polifemo. Si se es fiel al espíritu de la fábula ni siquiera la relación entre una mujer y un hombre y sus descendientes puede ser estable sin la posesión del "arte político" puesto que "[...] after all if the conditions for the maintenance of a marriage are absent then 'scattering' (322 b 8) is likely to result there also".⁶³ Este helenista avala su lectura en el hecho de que Lucrecio especula, de manera muy similar a la que lo hace Protágoras, que los primeros seres humanos vivieron

⁶² Protágoras 322 a-c.

⁶³ Kerferd, G. B., & Nicholson, D. P., "Protagoras on Pre-Political Man: an Exchange", p. 27.

"separados" e ignoraban el "arte político". El filósofo latino asume que los hombres y las mujeres de aquella época

Incapaces de ver por el bien común, no normaban sus relaciones por ninguna costumbre ni usaban de las leyes: cada cual arrebatava la presa que la fortuna le deparaba, adiestrado a vivir y valerse por sí mismo. Venus unía en sus bosques los cuerpos de los amantes. Los ayuntaba, pues, ya el mutuo deseo, ya la violencia brutal del hombre y su imperiosa pasión. o el precio: bellotas y madroños, o peras escogidas.⁶⁴

Lucrecio es varios siglos posterior a Protágoras. Sin embargo, Kerferd considera que las líneas anteriores quizá hayan sido inspiradas por algún texto de Epicuro o de Demócrito. Si esto fuera así, la teoría expuesta por Lucrecio se remontaría a tiempos cercanos a la "ilustración" griega del siglo V a. C. Y el helenista anglófono postula que tal es la concepción manifestada por Protágoras dado que "[...] the key opposition in the myth is between *hathroizesthai* and living *sporaden* as in 322 b 6-8, and that as a matter of ordinary greek usage, *hathroizesthai* covers all association between human beings, not merely association in a *polis* which happens to be particular example in the myth [...]"⁶⁵

⁶⁴ Tito Lucrecio Caro, De la naturaleza de las cosas, Tr. René Acuña, V 958-965.

⁶⁵ Kerferd, G. B., & Nicholson, D. P., op. cit., p. 27.

En conclusión, en la fase "prepolítica" de la humanidad tal como es imaginada por Protágoras se desconoce la familia patriarcal. El sofista no considera que este tipo de organización sea "natural", simplemente se trata de una modalidad entre otras que puede ser adoptada por algunas sociedades.

4.2. VIRTUD Y GÉNERO EN LA ÉTICA DE PROTÁGORAS

El Protágoras platónico emplea una versión del mito de Prometeo que contiene reminiscencias hesiódicas evidentes. Incluso reproduce la noticia de que "[...] a Prometeo (a causa de Epimeteo), lo alcanzó más tarde, como se dice, el castigo por el robo [del fuego]".⁶⁶ Pero notablemente no alude en absoluto ni a Pandora ni a los males que su presencia y la de sus hijas introdujeron al mundo. Quizá esto se deba a que el tema del origen de la "raza de las mujeres" no era relevante para el propósito que perseguía. Mas otra explicación podría consistir en que el abderita tenía un mejor concepto de las mujeres que el beocio. El Prometeo de Protágoras desciende del de Safo.⁶⁷ Y la última

⁶⁶ Protágoras 321 e-322 a.

⁶⁷ Tenemos dos versiones del fragmento 166 de Safo. De acuerdo con una de ellas el castigo sufrido por los hombres consiste en fiebres y enfermedades (*febres et morbos*). La otra concuerda con la variante hesiódica, a partir del fraude de Mecona la humanidad es flagelada por mujeres y enfermedades (*feminas et morbos*). Ni siquiera tenemos el texto griego de Safo, pero es difícil de creer que ella se considerara a sí misma como un azote de la humanidad.

interpretación resulta más plausible si se considera que para Hesíodo el "mal" de las mujeres es la justa retribución por el "bien" constituido por el fuego robado a los dioses; que este poeta redacta las primeras apologías griegas de la justicia dentro de las cuales el surgimiento de las mujeres es un hecho que restaura un orden cósmico alterado; y que Protágoras retoma el mito de Prometeo precisamente para exponer sus teorías acerca de la virtud humana. Protágoras enfatiza que cada pólis requiere que la totalidad de sus residentes posea la "virtud política" debido a que "[...] a cada uno le es propio participar de esa virtud, o no habría ciudades".⁶⁸ El sofista entiende que la areté incluye la "prudencia" (euboulía),⁶⁹ la "templanza" (sofrosyne),⁷⁰ el "pudor" o "respeto" (aidós),⁷¹ pero sobre todo la "justicia" (dike o dikaiosyne).⁷² Y se pregunta

¿Existe o no existe un factor único del que necesariamente participan todos los ciudadanos, si es

⁶⁸ Ibid., 323 a.

⁶⁹ Ibid., 318 e.

⁷⁰ Ibid., 322 a.

⁷¹ Ibid., 322 c.

⁷² Ibid., 323 a y 323 c. Cf., Duncan, Roger, "Courage in Plato's Protagoras", p. 218. Este autor observa que Platón contrasta la valentía y la integridad moral de Sócrates con el pragmatismo del sofista para quien la justicia es la virtud más importante porque proporciona ventajas mutuas a los que la practican.

que debe haber una ciudad? [...] Pues si existe ese único factor, no es ni la arquitectura, ni la herrería, ni la cerámica, sino la justicia, la moderación y lo pío y, en una sola palabra, a ese único factor lo llamo 'virtud del hombre'.⁷³

¿Qué se debe entender por "virtud del hombre"? Cuando Protágoras habla de ella pareciera que su ética no se distingue de la de otros escritores patriarcales griegos para los cuales la excelencia sólo es accesible a un número restringido de varones. Sin embargo, este concepto es manejado ambiguamente. Maguire observa que

The term is paradoxical, and barbed. Elsewhere its associations are with ruling, or with administering state and household - i.e., with Protagoras' initial *euboulia*; and it is opposed either to the virtues of a woman, a child, an old man, etc. (*Meno* 71 e), or to the absence of "machismo" identified with justice and temperance (*Gorgias* 492 a f., cf. 485 d 4 f.). Thus, the term encapsulates the entire discussion to this point; and here it must mean, not "manly" in either of the above senses, but "human" (*anthropíne*, *Apol.* 20 b 4; *anthropeía*, *Rep.* I 335 c); and it is identified precisely with the "quiet", "unmanly" virtues of justice, temperance, and piety, not with the "manly" ability to rule [...].⁷⁴

Ciertamente, el sofista indica explícitamente que la posesión de la virtud no depende totalmente del sexo o la clase en la que

⁷³ Protágoras 324 e-325 a.

⁷⁴ Maguire, Joseph P., "Protagoras ... or Plato? II. The *Protagoras*", p. 105.

se haya nacido, sino que se genera "[...] a partir de la naturaleza y de la buena crianza del alma".⁷⁵ Protágoras considera que la paideia es condición necesaria de la excelencia humana.⁷⁶ Por lo tanto, sus filosofías morales y políticas lo conducen a postular la posibilidad de que todos los habitantes de las ciudades adquirieran la 'virtud del hombre', y de que quien no participe de ella "[...] debe ser enseñado y castigado, sea niño, varón, mujer, hasta que por el castigo llegue a ser mejor; pero quien no entiende el castigo y la enseñanza, a ése, como si fuera incurable, se le debe expulsar de las ciudades o matar".⁷⁷

Las mujeres no sólo son iniciadas en la 'virtud del hombre'; la dominan a tal grado que se convierten sistemáticamente en las primeras maestras de ella. Protágoras observa que cuando un pequeño

[...] comprende lo que se le dice, la nana, la madre, el pedagogo y el padre mismo se esfuerzan para que el niño sea lo mejor posible, enseñándole y mostrándole en cada acto y discurso que esto es justo y esto injusto, esto bello y esto feo, esto pío y esto impío, 'haz esto, pero no hagas aquello'. Y si obedece de suyo, bien; pero si no, tratan de enderezarlo -como a

⁷⁵ Protágoras 351 b.

⁷⁶. Cf. López, Alfonso, "Protágoras, filósofo del desarrollo", pp. 149-151. Protágoras no sólo se ocupó de la preparación de la élite. Probablemente él fue el autor de la ley de educación pública de Turios (Cf. Muir, J. V., "Protagoras and Education at Thourioi", pp. 17-24).

⁷⁷ Protágoras 325 a-b.

un árbol torcido y doblado- con amenazas y a golpes.
Después de ello, lo mandan con los maestros [...].⁷⁸

Protágoras postula que todos los habitantes de las ciudades, independientemente de su edad o de su sexo, deben ser virtuosos. Solana comenta al respecto que "toda su teoría apunta a que la igualdad y no la libertad es el concepto clave en la vida política, que significa intervención igualitaria de todos en la construcción de la axiología y la normatividad".⁷⁹

Llegados a este punto, resulta obvio que Protágoras no está enumerando las bondades de la democracia ateniense.⁸⁰ Nicholson observa que tal interpretación resultaría inconsistente con el relativismo externado por este personaje en el Teeteto. Y siguiendo a Sinclair precisa que la teoría política del abderita "[...] is designed to fit every polis regardless of its form of government: consequently it is value-neutral and indifferent between the various constitutions".⁸¹

Protágoras delinea las características que **deben** tener las poleis. En este sentido, los tintes utópicos del pensamiento del sofista concuerdan con reivindicaciones formadas por ciertas

⁷⁸ Ibid., 325 c-d.

⁷⁹ Solana Dueso, José, op. cit., p. 71.

⁸⁰ Cf., Winton, Richard I., op. cit., pp. 432-433.

⁸¹ Nicholson, Peter P., "Protagoras and the Justification of Athenian Democracy", p. 20.

filósofas presocráticas y pudiera considerarse una de las primeras teorías "proto-feministas" de la historia.

Diógenes Laercio nos transmite la historia según la cual la República de Platón está inspirada en las Antilogías de Protágoras.⁸² Si esto fuera cierto, cabría interrogarse acerca de qué es lo que le debe el filósofo al sofista. Kerferd estima que el ateniense quizá herede su "feminismo" del abderita. Y si esta sugerencia no careciera de fundamentos, tanto las ideas de Protágoras como las de Sócrates representarían antecedentes inmediatos de las teorías atinentes a las mujeres desplegadas en las utopías platónicas.

⁸² Diógenes Laercio remonta esta información a Aristoxeno y al libro II de las Historias varias de Favorino (Cf. III, 37).

III. LAS MUJERES EN LAS TEORÍAS ACERCA DEL SER HUMANO DE LOS DIÁLOGOS DE MADUREZ

1. REALIDAD Y APARIENCIA

Suele afirmarse que los dos pilares de los diálogos de madurez son las teorías de las Ideas y la de la inmortalidad del alma. Y en verdad, las concepciones acerca del ser humano expuestas en el Banquete, Fedón, República y Fedro, resultan inseparables de su base metafísica.

De acuerdo con la metafísica platónica lo aparente no es plenamente real, sino que se trata de un nivel que se ubica "[...] en el espacio que separa el ser puro de la pura nada".¹ Esta "semirrealidad" deriva su orden del de la verdadera naturaleza: las Ideas o Formas.

Las Formas o Ideas son la realidad plena que "[...] sólo tiene una única forma".² Ellas "[...] siempre se encuentran en el

¹ República 479 d.

² Fedón 83 e.

mismo estado, es imposible aprehenderlas con otro órgano que no sea la reflexión de la inteligencia, puesto que son invisibles [...]".³

El Banquete alude a la Forma de la Belleza como a la realidad "[...] eterna en su ser, no engendrable, no perecible, sin crecientes ni menguantes [...]".⁴

Las Ideas son "inteligibles";⁵ son la "[...] eterna esencia, no sujeta a las vicisitudes de la generación y de la corrupción";⁶

por ende, cada una "[...] es en sí, y siempre idéntica a sí misma".⁷

El Fedro ubica a las Ideas en el "lugar supraceleste" y afirma que ellas son "una realidad que lo es de verdad, sin color alguna, sin figura e intangible, espectáculo exclusivo para ese piloto del alma que es la inteligencia [...]".⁸

Nadie duda de que "il est bien vrai que rien ne parait plus divers, plus ondoyant, plus insaisissable que la pensée religieuse

³ Fedón 79 a.

⁴ Banquete 210 e-211 a.

⁵ Cf. República 507 b.

⁶ Ibid., 485 b.

⁷ Ibid., 479 e.

⁸ Fedro 247 c.

de Platon".⁹ Sin embargo, dentro de lo confuso del lenguaje religioso platónico es evidente que éste suscribe la teoría presocrática de acuerdo con la cual lo Real es divino. Sócrates estima que las Ideas son "[...] lo que es divino y ordenado [...]".¹⁰ Así pues, lo que más se parezca a las Ideas estará más próximo de lo divino.

Lo sensible se ubica "[...] en el espacio que separa al ser puro de la pura nada".¹¹ El mundo en el que vivimos es apariencia, una semirrealidad que depende metafísicamente de las Ideas. Lo que más se asemeje a lo aparente estará más próximo a lo mortal, valdrá menos que lo divino.

2. EL CUERPO

2.1. EL STATUS METAFÍSICO DEL CUERPO

El cuerpo humano pertenece totalmente al universo del devenir. Aquél "[...] está en perennemente renovado nacimiento, aunque deje que se pierdan algunas cosas de las que están en forma de cabellos, de carnes, de huesos, de sangre y de cualquier parte del

⁹ Babut, Daniel, La religion des philosophes grecs, p. 102.

¹⁰ República 500 c-d. Cf. Goldschmidt, Victor, La religion de Platon, p. 4; Cappelletti, A. J., Diógenes de Apolonia y la segunda filosofía jonia, p. 31; y Nicol, Eduardo, La idea del hombre, p. 248.

¹¹ República 479 d.

cuerpo".¹² Por tal motivo "[...] es a lo humano, mortal, multiforme, ininteligible, disoluble y que nunca se presenta en identidad consigo mismo a lo que, a su vez, se asemeja más el cuerpo".¹³

2.2. LOS CUERPOS DE LAS MUJERES

Los diálogos de madurez resaltan que entre las mujeres y los hombres las diferencias son básicamente somáticas. República es la obra donde mejor se aprecia esto. Ahí Sócrates especifica cuáles son las dos características que más distinguen a aquéllas de éstos. Éstas se reducen a que "[...] las mujeres paren y los hombres procrean [...]";¹⁴ y a que "[...] es más débil la mujer que el varón".¹⁵

Platón defiende un determinismo biológico según el cual los seres humanos deben desempeñar los roles procreativos adscritos a sus sexos. Suscribe la línea de las pitagóricas de acuerdo con las cuales la coexistencia de los dos sexos es indispensable para la armonía del cosmos. La Diótima que inicia a Sócrates en los misterios del amor le hace ver que las peculiaridades

¹² Banquete 207 d-e.

¹³ Fedón 80 b.

¹⁴ República 454 d.

¹⁵ Ibid., 455 e.

genitales de los sexos son imprescindibles para la continuidad de la vida animada. La filósofa enfatiza que "[...] la naturaleza mortal busca de continuo en la medida de sus posibilidades ser inmortal. Pero solamente lo puede de esta manera: por la generación, pues mediante ella deja en vez de las cosas viejas otras nuevas [...]".¹⁶ El apareamiento requiere de la presencia de los dos sexos, ninguno de los cuales es infravalorado o despreciado puesto que "[...] es engendramiento el ayuntamiento de varón y hembra, y es esta acción cosa divina, y esto es lo que de inmortal se halla en el animal, mortal y todo como es: procreación y engendramiento, cosas que, de toda imposibilidad, no pueden hacerse entre discordantes".¹⁷ Platón expresamente señala que la función del Amor es unir el orden de lo divino con el de lo mortal, esto es, el del ser con el del devenir "[...] cual intermediario de ambos, de complemento, y de esta manera el Todo mismo ha quedado unido consigo mismo [...]".¹⁸ Las diferencias sexuales permiten la procreación y el fluir ordenado del devenir; garantizan la inmortalidad de lo mortal sin que ello signifique que un sexo valga más que otro. Las diferencias somáticas entre hombres y mujeres sin duda son relevantes. Pero no implican una

¹⁶ Banquete 207 d.

¹⁷ Ibid., 206 c-d.

¹⁸ Banquete 202 e.

distinción esencial en sus naturalezas puesto que el ser humano no se identifica con su cuerpo perecedero.

3. EL ALMA

El alma no comparte la naturaleza del cuerpo. De hecho, tres de los cuatro diálogos de madurez ofrecen media docena de argumentos que pretenden probar la tesis central de la teoría platónica acerca del ser humano según la cual su alma es athanatos y/o anólethros, esto es, inmortal.¹⁹

Sócrates ofrece diferentes razones por las cuales resulta menester creer que las almas preexisten a los cuerpos. Entre ellas señala que "[...] existe una antigua tradición, que hemos mencionado, que dice que, llegadas de este mundo al otro las almas, existen allí y de nuevo vuelven acá, naciendo de los muertos".²⁰

¹⁹ El adjetivo anólethros aparece además de en el Fedón en Timeo 52 a 2, en Leyes 904 a 8 y en Epinomis 981 e 7. Mientras que athanatos es el término preferido por Platón para predicar la inmortalidad y se encuentra en prácticamente todos los diálogos que se abocan a tal problema. (Cf. Bels, Jacques, "La survie de l'ame de Platon a Posidonius", pp. 169-182.)

²⁰ Fedón 70 c.

Cebes apela también a la teoría de la reminiscencia manejada ya en el Menón de acuerdo con la cual si "[...] el aprender no es sino recordar, resulta también, si dicho argumento no es falso, que es necesario que nosotros hayamos aprendido en un tiempo anterior lo que ahora recordamos. Mas esto es imposible, a no ser que existiera nuestra alma en alguna parte antes de llegar a estar en esta figura humana".²¹

De la misma manera se postula que las almas continúan existiendo después de la muerte. Sócrates asume que "[...] el estar muerto consiste en que el cuerpo, una vez separado del alma, queda a un lado solo en sí mismo, y el alma a otro, separada del cuerpo, y sola en sí misma".²²

El alma es ajena a los procesos de la generación y de la aniquilación al igual que las Ideas. Y por ende "[...] es a lo divino, inmortal, inteligible, uniforme, indisoluble y que siempre se presenta en identidad consigo mismo y de igual manera, a lo que más se asemeja el alma [...]".²³

La República al igual que el Fedón, es una obra cuyas teorías van a gravitar en torno a la inmortalidad del alma. Ambos diálogos estipulan que la psique es el núcleo de la identidad personal

²¹ Ibid., 72 e-73 a.

²² Ibid., 64 c.

²³ Ibid., 80 b.

tanto durante la vida como después de su separación del cuerpo.²⁴

El libro X de la República señala que de acuerdo con la razón (logos) es menester creer en la inmortalidad del alma.²⁵ Ahí se arguye que dado que existe lo bueno y lo malo, "[...] el mal es todo lo que destruye y corrompe, y el bien, por el contrario, lo que preserva y beneficia".²⁶ Los seres son afectados exclusivamente por el mal que les daña, por lo que es "[...] el mal insito en cada cosa, su perversión, lo que la destruye, y si no lo destruye él mismo, ningún otro podrá corromperla. Jamás, en efecto, podrá destruirla el bien, como tampoco lo que no es ni bueno ni malo".²⁷ Si existiera algo que no fuera aniquilado por su propio mal eso sería inmortal, "si hallamos, pues, algún ser al que su propio mal puede pervertirlo, pero sin ser por esto capaz de disolverlo ni destruirlo, ¿no estaremos con ello ciertos de que no hay destrucción posible para un ser de tal naturaleza?"²⁸ Tal es el caso de las almas puesto que su mal consiste en "[...] la injusticia, la incontinencia, la cobardía y la ignorancia".²⁹ Y

²⁴ Cf. Andersson, Torsten J., Polis and Psyche. A motif in Plato's Republic, p. 213.

²⁵ Cf. República 611 a.

²⁶ Ibid., 608 e.

²⁷ Ibid., 609 a-b.

²⁸ Ibid., 609 b.

²⁹ Ibid., 609 b-c.

como el cuerpo únicamente es un instrumento del alma, lo que lo destruye no alcanza a comprometer la integridad de ésta. Sócrates concluye que ni

[...] por la fiebre, ni por otra enfermedad alguna, ni por el asesinato, así sajara el homicida en trocitos el cuerpo de su víctima, por nada de esto, en fin, puede en ningún caso perecer el alma. Sería el otro [el convencido en su mortalidad] el que tendría que empezar por demostrar que por estos procedimientos del cuerpo se vuelve el alma más injusta y más impía. Ni del alma ni de otro ser alguno permitiremos que nadie afirme su destrucción por causa de la aparición en él de un mal ajeno, mientras no se añada el mal privativo de cada uno.³⁰

La muerte no ha de ser temida dado que "[...] si su propio vicio y su propio mal no son suficientes para matar y destruir el alma, difícilmente podrá hacerlo el mal destinado a la ruina de otro ser. Ni al alma ni a otra cosa alguna podrá destruir este mal, como no sea a quien está asignado".³¹

Otra razón por la cual Sócrates intenta convencer a Glaucón y Adimanto de la inmortalidad del alma estriba en que "[...] son las mismas almas las que existen siempre. No pueden ser menos, dado que ninguna perece, ni tampoco más, porque si aumentara en algo el número de los seres inmortales, te das bien cuenta de que este

³⁰ Ibid., 610 b-c.

³¹ Ibid., 610 e.

aumento provendría de lo que es mortal, con lo que todo terminaría por ser inmortal".³² El filósofo precisa que el "[...] que el alma es, por lo tanto, inmortal, nos lo impone nuestro último argumento, y hay otros aún".³³

El Fedro aporta una prueba más de la inmortalidad del alma. Pero curiosamente no se tiene la certeza de en qué consiste. En general se señala que de acuerdo con este diálogo el alma es inmortal porque se mueve eternamente (aeikinetos). Sin embargo, el papiro Oxyrhinchus señala que el alma es inmortal porque es "autokinetos",³⁴ "Automóvil". Y dado que para los griegos los dioses son los athanatoi por antonomasia, la inmortalidad del alma implica algún parentesco con lo divino.

4. CUERPO Y ALMA

La "terrenalidad" del cuerpo aunada a la "divinidad" de las almas proporcionan una fundamentación metafísica a la teoría socrática de que éstas son más importantes que aquéllos, de que el ser humano es su alma.³⁵

³² Ibid., 611 a.

³³ Ibid., 611 b.

³⁴ Cf. Robinson, Thomas M., "The Argument for Immortality in Plato's Phaedrus", p. 345.

³⁵ Solmsen observa que la identidad del ser humano con su alma aparece en las tragedias antes que en los diálogos. Y precisa que en aquéllos se detecta "[...] the new habit of characterizing

Los diálogos de madurez, incluidos los "eróticos", sostienen que el cuerpo es algo ajeno a la verdadera naturaleza humana, y en el mejor de los casos aluden a él como si se tratara de un instrumento del que mejor sería prescindir.

El Fedón incluso postula que el cuerpo es una fuente de males para el alma.³⁶ Y considera que "[...] ésta se encuentra sencillamente atada y ligada al cuerpo, y obligada a considerar las realidades a través de él, como a través de una prisión [...]"³⁷ El alma encarnada se encuentra "[...] degradada por su unión con el cuerpo y con otras miserias [...]"³⁸ Sócrates añora la época cuando "[...] puros estábamos aún y no marcados con esa

a man's or woman's personality by referring to them as e.g., a 'mighty psyche', a 'strong-minded psyche' a 'harsh psyche' or (a dubious compliment for Odysseus) a 'wicked psyche always peering around corners', and by other combinations of psyche with a qualifying word or phrase" (Solmsen, Friedrich, "Plato and the Concept of the Soul (Psyche): Some Historical Perspectives", pp. 356-357).

³⁶. Cf. Fedón 83 c y 114 e. Sin embargo hay que reconocer que éste diálogo admite otras fuentes de males no corporales. Así, afirma "¿.} que el no hablar con propiedad no sólo es una falta de eso mismo, sino también produce mal en las almas". (Ibid., 115 e.) Y los diálogos de la misma época que introducen una división tripartita de las almas van a reconocer en éstas una tendencia a la maldad.

³⁷ Ibid., 82 e.

³⁸ República 611 c.

señal que ahora llamamos cuerpo, pertinaz acompañante, prisioneros como ostras".³⁹

La doctrina órfica-pitagórica según la cual el cuerpo es la prisión del alma en la que ésta expía sus culpas ilustra el hecho de que el Sócrates platónico considera que el cuerpo es algo extraño a la verdadera naturaleza humana.⁴⁰ Pero esto se torna más evidente en la dramatización de su muerte presentada en el Fedón.

Loroux observa que para el pensamiento griego tradicional los ritos funerarios son esenciales porque de ellos depende que la psique sea admitida en los infiernos. Sin embargo, Sócrates los desprecia y los transgrede al bañarse él mismo justo antes de morir. Con este acto "[...] Sócrates está procediendo a officiar en su propio cuerpo los ritos funerarios, como si ya hubiera muerto. Yo diría que al proceder de este modo, Sócrates niega a su cadáver toda influencia sobre el destino futuro de su alma [...]"⁴¹

De la misma manera, la forma en la que Sócrates ingiere la cicuta y los efectos que le producen muestran que para el filósofo el cuerpo le es algo extraño. Fedón narra que después de que

³⁹ Fedro 250 c.

⁴⁰ Esta concepción es atribuida por Platón a los órficos en Cratilo 400 c-d. Pero también es defendida por el pitagórico Filolao en sus fragmentos 6 y 7.

⁴¹ Loroux, Nicole, "...Por lo tanto, Sócrates es inmortal", p. 19.

Sócrates había bebido el veneno y paseado para facilitar su efecto "[...] dijo que se le ponían pesadas las piernas, se acostó boca arriba [...]".⁴² A continuación fue quedándose rígido y perdiendo progresivamente la sensibilidad y el calor corporal a partir de pies, piernas, vientre; pero sin dejar jamás de permanecer lúcido. Y justo después de pronunciar su últimas palabras "[...] al cabo de un rato tuvo un estremecimiento, y el hombre le descubrió: tenía la mirada inmóvil".⁴³

Esta descripción de la agonía de Sócrates alude a un par de síntomas detectado por los toxicólogos antiguos y modernos en los envenenamientos por cicuta. Sin embargo, tales científicos concuerdan en que los que mueren por tal medio atraviesan una experiencia traumática que poco tiene que ver con la plácida muerte del maestro de Platón. Gill comenta que entre los síntomas producidos por la ingestión de cicuta están "[...] salivation, nausea, vomiting, as well as dryness and choking in the lower throat; the pupils are dilated, the vision and hearing become imperfect, and the speech is thick. Paralysis occurs in the arms as well as the legs, and is often accompanied by spasms and convulsions".⁴⁴ Así pues, la descripción de la agonía de Sócrates

⁴² Fedón 117 e.

⁴³ Ibid., 118 a.

⁴⁴ Gill, Christopher, "The Death of Socrates", p. 25.

en el Fedón no pretende ser fiel a los hechos, sino presentar un performance de las teorías expuestas a lo largo del diálogo. Gill acota que

the final movement of Socrates' body is the last index of the *psyche's* presence, perhaps the movement of its actual departure. The quietness, the calmness, the regularity of the effects of the penetration of poison into Socrates' body (so different from the chaos, squalor, and collapse described by Nicander and modern toxicologies) is the quietness of a ritual, the *katharmos* or purification of the soul from the prison of the body.⁴⁵

La cicuta es llamada "Pharmakón" en el Fedón. Y los lectores de esta obra reparan en que la substancia que separa al alma del cuerpo es una medicina que cura a aquélla de los "males" de su vinculación con éste, en que "the pharmakon that Socrates drinks is simultaneously a poison that brings his life to an end and a remedy that cures a disease".⁴⁶

La última recomendación de Sócrates avala esta lectura. Justo antes de morir se descubrió el rostro y dijo "!Oh Critón!, debemos un gallo a Asclepio. Pagad la deuda, y no la paséis por alto".⁴⁷

⁴⁵ Ibid., p. 28.

⁴⁶ Burger, Ronne, The Phaedo: A Platonic Laberinth, p. 216. Cf. Loraux, Nicole, "...Por lo tanto, Sócrates es inmortal", p. 36.

⁴⁷ Fedón 118 a.

Tradicionalmente se ha supuesto que en este pasaje Sócrates agradece a Asclepio por "curarlo" de la enfermedad de la vida mediante la muerte.⁴⁸ Y tal interpretación resulta consistente con todo lo hasta ahora expuesto.

En conclusión, las teorías acerca del ser humano expuestas en los diálogos de madurez sostienen que el ser humano se identifica con su alma. Y por ende, si postularan alguna diferencia esencial entre las naturalezas de los hombres y las de las mujeres ésta tendría que ser psíquica y no sólo somática.

5. TEORÍAS IGUALITARIAS DEL ALMA

5.1. INMORTALIDAD E IGUALDAD

La palabra "psique" aparece en los diálogos 1 095 veces. Sólo el término "pólis" es empleado en mayor número de ocasiones que éste (1 364). Pero cuando Platón habla del "alma" suele abandonar la seguridad de los razonamientos dialécticos para refugiarse en el lenguaje mitológico. De hecho, los diálogos narran 17 mitos de los cuales únicamente 4 -el de las cigarras y las musas en Fedro 258

⁴⁸. Esta lectura ha sido defendida por el neoplatónico Damascio, por Picco della Mirandola, por Marcilio Ficino, por F: Nietzsche y en general es la más difundida hoy en día. Cf. Ibidem. y Most, G. W., "A Cock for Asclepius", pp. 96-111. Most sugiere que Sócrates ofrece el gallo por la salud de Platón que en ese entonces estaba enfermo, considerando que su discípulo salvaría sus pensamientos. Sin embargo, tal hipótesis resulta demasiado imaginativa -al estilo de las anécdotas de Diógenes Laercio sobre la relación entre Sócrates y Platón- como para tomarla en serio.

e-259 d, el del diluvio en Leyes 677 a-688 d, y los dos de la Atlántida en Timeo 21 a-25 d y Critias 108 e-121 c- no aluden a ella.⁴⁹ Guthrie observa que "Platón en su obra usa al mito para dos propósitos principales. En primer lugar, tiene la costumbre de tomar un mito y utilizarlo para sustentar y corroborar sus estrictas deducciones propias. El segundo propósito del mito en Platón es dar de alguna manera cuenta de zonas del ser que no pueden penetrar los métodos de razonamiento dialéctico".⁵⁰ Los diálogos de madurez postulan que las almas humanas son inmortales y racionales, y esto sucede independientemente de que animen cuerpos masculinos o femeninos.

La inmortalidad de ambos géneros es fácil de apreciar si se toma en cuenta el mito escatológico que clausura el último libro de la República. Ahí Sócrates relata que el guerrero panfilio Er volvió a la vida después de doce días de haber estado muerto. Este personaje contempló el destino deparado a las almas de los muertos y lo comunicó a sus contemporáneos una vez que hubo revivido. Obviando detalles, las almas recibían en ultratumba la retribución a la que se habían hecho acreedoras mientras vivían; después de lo

⁴⁹ Cf. Velázquez Fernández, Ana Esther, La naturaleza del alma como raíz normativa y causa última en el filosofar de Platón, pp. 427-432.

⁵⁰ Guthrie, W. K. C., Orfeo y la religión griega, p. 241. Cf. Brochard, Victor, Estudios sobre Sócrates y Platón, p. 29.

cual regresaban a la tierra para animar otro cuerpo. Las almas escogían el modo de vida y el sexo de su elección.

De todas las clases los había; todas las vidas posibles de animales y todas las vidas humanas. Entre éstas estaban las tiranías, tanto las que iban hasta su término como las que, arruinadas a medio camino, acababan en la pobreza, en el destierro o en la mendicidad. Había vidas de hombres ilustres, unos por su porte o su belleza, o por su robustez y aptitud para la lucha; y otros, a su vez, por su progenie y las hazañas de sus antepasados; y había también vidas de hombres sin relieve alguno en los mismos aspectos, y de mujeres por el mismo tenor. En cambio no había categorías de almas [...].⁵¹

Er enfatiza que las almas en sí mismas carecen de sexo y por ello pueden cambiarlo de una vida a otra. "El alma de Atalanta, colocada por la suerte entre las de en medio, habiendo considerado los grandes honores tributados a los atletas, no pudo ya pasar adelante, sino que se los apropió. Después de ésta vio el alma de Epeo, hijo de Panopeo, pasar a la naturaleza de una mujer industriosa [...]."⁵²

Rankin detecta que en estas obras "Plato grants woman importance, he suggests, merely because the psiché in itself has no sex and is capable of dwelling in a body of either sex".⁵³

⁵¹ República 618 a-b.

⁵² Ibid., 620 b-c.

⁵³ Rankin, H., Plato and the individual, p. 97.

5.2. RACIONALIDAD E IGUALDAD

Las almas son iguales en el sentido de que en sí mismas no poseen sexo y todas son inmortales; pero también lo son debido a que cada una es racional independientemente del sexo del cuerpo al que anime.

Platón postula explícitamente que todos los seres humanos han obtenido algún grado del conocimiento de las Ideas. Afirma que "[...] toda alma de hombre [ser humano-*anthropos*] ha visto por naturaleza el espectáculo de los seres, de otra manera no hubiera llegado a ser este particular animal. Mas no es cosa fácil para toda alma recordarse de las cosas de allá por las de acá, ni para las que sólo brevemente las vieron ni para las que, caídas acá abajo, tuvieron la malaventura de llegar a olvidar [...]"⁵⁴ Dado lo anterior, las mujeres lo mismo que los varones pueden recurrir a la reminiscencia para actualizar su conocimiento de la realidad. El Menón no deja duda de ello cuando señala que Sócrates fue iniciado en los misterios del alma y de su inmortalidad por hombres y mujeres sabios. Y los diálogos que defienden la existencia separada de las Formas también lo dejan en claro por el sólo hecho de estar poblados de filósofas.

⁵⁴ Fedro 249 e-250 a.

Sócrates sostiene en el Banquete haber sido iniciado en los misterios del amor y del conocimiento de la realidad por Diótima de Mantinea, "[...] sabía en éstas y otras muchas cosas [...]".⁵⁵

Usualmente se considera que éste es un personaje inventado por Platón por cuestiones dramáticas. Sócrates expondría las teorías habituales en él a través de Diótima por razones análogas a las que motivaron a Parménides a declarar haber recibido sus doctrinas de las musas o por las cuales la Iliada inicia con una invocación a la musa para que narre la historia. Se trataría de un recurso usado por los griegos para conferir autoridad a las propias concepciones haciéndolas derivar de la divinidad a través de una musa o una sacerdotisa. Así, Cappelletti siguiendo a Robin, Bury y Willamowitz estima que una

[...] simple consideración semántica del nombre y el gentilicio del mismo bastan para mostrarnos su carácter literario. En efecto, 'Diótima' significa 'honrada por Zeus', lo cual equivale a decir 'dotada de saber supremo o sabiduría'. Su patria, Mantinea, envuelve al parecer una alusión a la 'mántica' o arte de la adivinación. De tal manera la instructora de Sócrates se presenta como una alegoría: no es otra cosa más que la metafísica [...].⁵⁶

⁵⁵ Banquete .201 d.

⁵⁶ Cappelletti, Angel J., "Sentido y estructura del 'Banquete' de Platón", p. 30.

Es verdad que Diótima expresa teorías tradicionalmente atribuidas a Platón.⁵⁷ Sin embargo, hay quien observa que algunas de las ideas de este personaje no parecen ajustarse del todo con las del Sócrates que protagoniza los otros diálogos de madurez.⁵⁸

Lo más notable es que el Banquete enfatiza que el alma, análogamente a lo que ocurre con el cuerpo, está en un proceso constante de transformaciones, además de ser el único de los diálogos de madurez que no contiene una prueba de su inmortalidad.⁵⁹ Esto ha conducido a algunos platonistas como Crombie y Sciaca a determinar que en esta obra se considera que el alma es mortal.⁶⁰

Ya Taylor había intentado refutar la interpretación ahora defendida por Cappelletti haciendo hincapié en que "the introduction of purely fictitious named personages into a

⁵⁷ Incluso J. D. Moore sugiere que el Banquete contiene la teoría platónica más elaborada acerca del amor, la cual habría sido ideada para corregir a la formulada en el Fedro. (Cf. "The Relation Between Plato's Symposium and Phaedrus", pp. 52-71.) Sin embargo, prácticamente nadie comparte la cronología de Moore.

⁵⁸ Cf. Taylor, A. E., Plato, the Man and his Work, p. 224; y Waithe, Mary Ellen, op. cit., pp. 83-116.

⁵⁹ Cf. Banquete 208 a.

⁶⁰ Cf. Crombie, I., Análisis de las doctrinas de Platón, p. 372 y Sciaca, Federico, Platón, p.

discourse seems to be a literary device unknown to Plato [...]"⁶¹

Y enfatizando que

[...]I do not believe that if he had invented Diotima he would have gone on to put into the mouth of Socrates the definite statement that she had delayed the pestilence of the early years of the Archidamian war for ten years by 'offering sacrifice' at Athens. As the Meno has told us, Socrates did derive hints for his thought from the tradition of 'priest of both sexes who have been at pains to understand the rationale of what they do,' and the purpose of the reference to the presence of Diotima at Athens about 440 is manifestly not merely to account for Socrates' acquaintance with her, but to make the point that the mystical doctrine of the contemplative 'ascent' of the soul, now to be set forth, was one in which the philosopher's mind had been brooding ever since his thirtieth year.⁶²

El que Diótima haya sido una filósofa de filiación pitagórica real no fue cuestionado en lo más mínimo durante el primer congreso de organizaciones pitagóricas que conmemoró los 2500 años de la fundación de la escuela de Pitágoras en Samos.⁶³ Y en la década presente los argumentos de Taylor siguen convenciendo a las filósofas empeñadas en redactar la hasta ahora tan menospreciada historia de las filósofas presocráticas -tarea soslayada no por carencia de filósofas que estudiar, sino por los prejuicios

⁶¹ Taylor, A. E., Plato the man and his work, p. 224.

⁶² loc. cit.

⁶³ Cf. Gasque, Gloria, op. cit., p. 79.

sexistas de la historia oficial de la filosofía que se inicia con Aristóteles y que no es cuestionada seriamente antes de Harold Cherniss.⁶⁴ En esta línea, Graciela Hierro afirma que "[...] la existencia de Diótima es segura, puesto que ningún filósofo de la época la niega".⁶⁵ Mary Ellen Waithe por su parte postula que cuando las doctrinas expuestas por Diótima son inconsistentes con las platónicas estamos ante el pensamiento de la filósofa. Y sostiene que otras razones para creer en su historicidad consisten en que esta mujer era mencionada como filósofa por diversos autores como Luciano, Aristides, Maximus Tyrius, Clemente de Alejandría, Themistio o Proclo; y que la sospecha de que Diótima era únicamente una máscara de Sócrates empezó a circular en el siglo XV de nuestra era.⁶⁶

Así pues, existen razones para creer que el Banquete es un homenaje tanto a la persona de Sócrates como al pensamiento de una filósofa presocrática. Pero si esto no fuera así, seguiría siendo verdad que esta obra considera que existen mujeres con aptitudes filosóficas. Alcibiades consigna en el elogio que hace de Sócrates que "[...] cuando uno te oye hablar u oye a otro referir

⁶⁴ Cf. Cherniss, Harold, La crítica aristotélica a la filosofía presocrática, passim.

⁶⁵ Hierro, Graciela, "La presencia de la mujer en la filosofía", p. 3.

⁶⁶ Cf. Waithe, Mary Ellen, op. cit., pp. 83-116.

tus palabras, aunque el relator sea bien mediocre, óigalas mujer, varón o mancebo, nos das el golpe de gracia y quedamos posesos".⁶⁷

Sócrates tenía tanto maestras como alumnas. Jenofonte relata que su maestro conversaba con mujeres.⁶⁸ De la misma madre de Platón, Perictione, se dice que fue la filósofa pitagórica que redactó el texto Sobre la armonía.⁶⁹ Y entre las socráticas de la escuela platónica se conocen a Axiotea de Fliunte y a Lastenia de Mantinea.⁷⁰ Axiotea buscó las enseñanzas de Platón después de haber leído la República⁷¹ y se vestía de hombre para asistir a la Academia.⁷² Pero el pasaje del Banquete no deja claro a que tipo de discípulas se refiere, si a diletantes ocasionales o a "profesionales". Sea como fuere, los otros diálogos, República y Leyes por ejemplo, sí establecen claramente que su autor considera factible la existencia de otras "Diótimas".

Sócrates rehusa admitir las ideas que sobre el amor ha tomado Fedro de Lisias señalando que "[...] los sabios antiguos, hombres

⁶⁷ Banquete 215 d.

⁶⁸ Cf. Jenofonte, Recuerdos de Sócrates III, xi.

⁶⁹ Cf. Waithe, Mary Ellen, op. cit., p. 32.

⁷⁰ Kenneth J. Freeman considera que estas mujeres son las primeras campeonas de entre las universitarias (Cf. Schools of Hellas, p. 197). Sin embargo, cronológicamente las pitagóricas anteceden a las platónicas. Quizá las mujeres accedieron a la "educación superior" desde el siglo VI a. C.

⁷¹ Cf. Themistii, Orationes 23, 295 b-d.

⁷² Cf. Diógenes Laercio III, 23.

y mujeres, que sobre tal materia hablaron y escribieron, me refutaran, si, en gracia tuya, lo concediera".⁷³ Pasaje que de acuerdo con Nonvel ilustra que Platón propugna por "[...] la non discriminazione di uomini e donne [...]".⁷⁴

El autor de la primera utopía enfatiza por su parte que existen mujeres "[...] amantes o enemigas de la sabiduría".⁷⁵

Platón estipula que si los géneros humanos poseen las mismas aptitudes, tendrán la misma naturaleza.⁷⁶ Y a lo largo de sus diálogos de madurez no deja de subrayar que las dotes intelectuales del grueso de las mujeres no son inferiores a las del común de los hombres. Por lo tanto, resulta evidente que sus teorías acerca del ser humano son plenamente igualitarias en el aspecto que más le importa: el racional. Pero el que las mujeres sean tan racionales como los hombres implica, lo mismo que en los diálogos tempranos, que ellas no resultan moralmente inferiores que sus compañeros.

⁷³ Fedro 235 b.

⁷⁴ Nonvel Pieri, Stefania, Comentario a su edición de Platone, Gorgia, p. 389.

⁷⁵ República 456 a.

⁷⁶ Cf. Ibid., 454 d.

6. VIRTUD E IGUALDAD MORAL

6.1. CONOCIMIENTO, EXCELENCIA E IGUALDAD MORAL

Platón nunca abandona del todo la ecuación socrática "virtud=conocimiento". Y en Banquete, Fedón, República y Fedro especifica que aquélla deriva directamente del conocimiento de las Ideas. Los diálogos de madurez sugieren sin excepción que los seres humanos que actualizan su conocimiento de las Ideas se divinizan al conquistar la excelencia moral e intelectual. Diótima precisa que "[...] aun en este mundo le será dado al vidente y sólo al vidente que esté viendo lo Bello en lo que tiene de visible dar a luz no idolillos de virtud -puesto que no está en contacto con ídolo alguno-, sino virtudes de verdad, ya que con lo verdadero está en contacto. Y quien dé a luz y críe virtud verdadera, no tiene ya en sí un principio de amistad con los dioses y el de ser inmortal más que otro alguno de los hombres?"⁷⁷

El Sócrates que está a punto de morir confirma al "[...] linaje de los dioses, a ése es imposible arribar sin haber filosofado y partido en estado de completa pureza; que ahí sólo es lícito que llegue el deseoso de saber".⁷⁸ El constructor de utopías señala igualmente que "el filósofo, por tanto, que convive con lo que es

⁷⁷ Banquete 212 a-b.

⁷⁸ Fedón 82 b-c.

divino y ordenado [las Ideas], acabará por ser ordenado él mismo y divino también, hasta donde es posible en el hombre [...]"⁷⁹ Por último, y de manera contundente, el interlocutor de Fedro expone que "[...] únicamente el entendimiento del filósofo está alado, ya que en la medida de sus fuerzas está por la memoria y constantemente con aquellos seres que a Dios hacen ser divinos [las Ideas]".⁸⁰ Quien alcanza el conocimiento de la realidad "[...] al terminar su iniciación en misterios perfectos llegará a ser él solo en realidad de verdad perfecto [...]"⁸¹

Los conocimientos tornan excelentes a las personas. Las mujeres conocen de la misma manera que los hombres. Las mujeres conquistan la excelencia. El sistema de virtudes de los diálogos de madurez, lo mismo que el de los de juventud, es "andrógino". No excluye a los individuos de la máxima excelencia en función de su sexo. Las teorías acerca de los seres humanos expuestas en los diálogos de madurez son plenamente igualitarias porque consideran que la excelencia intelectual y moral puede ser conquistada independientemente del sexo que se tenga.

⁷⁹ República 500 c-d.

⁸⁰ Fedro 249 c.

⁸¹ Ibid., 249 d.

6.2. VIRTUD POPULAR E IGUALDAD

Los diálogos de madurez, al igual que los anteriores, contemplan la existencia de comportamientos virtuosos que no están motivados por el conocimiento. Hay cierta excelencia "[...] que nace de la costumbre y la práctica sin el concurso de la filosofía y de la inteligencia".⁸² La mayoría de la gente, a pesar de no desearlo, despliega conductas aparentemente virtuosas por temor a las consecuencias que se derivarían de no realizarlas; se dedican a "[...] trocar placeres por placeres, penas por penas y temor por temor, es decir, cosas mayores por cosas menores, como si se tratara de monedas".⁸³

Fedro refleja la visión tan difundida entre los trágicos de que este tipo de virtud no tiene que ver con el sexo puesto que hay mujeres excelentes lo mismo que varones mediocres. En su encomio del Amor explica que "[...] sólo a los amantes les viene de voluntad morir por otros y les sale de voluntad a los hombres y les sale de voluntad aun a las mujeres mismas. Suficiente testimonio dio de esto a los griegos Alcestis, hija de Pelias; que a ella sola le salió de voluntad morir por su varón, y eso que

⁸² Fedón 82 b.

⁸³ Ibid., 69 a.

su varón tenía aún padre y madre [...]"⁸⁴ Saxonhouse observa que en pasaje se expresa que "by giving to his female the political virtue of courage, useful in the armies of men, Phaedrus has love change this woman from a life-giver to a death seeker. To earn his praise, the female must become male [sic]".⁸⁵ Si bien esta autora censura el esquema de valores de los comensales del Banquete, lo importante es hacer hincapié en que éstos a pesar de contar entre sus filas a connotados pederastas y misóginos como Pausanias, aceptan sin discutir la existencia de mujeres virtuosas en un sentido popular del término. Y el Sócrates platónico suscribe plenamente tal concepción y, como se intentará demostrar en la siguiente sección, explorará en su primer utopía los mecanismos idóneos para lograr que la virtud de las mujeres y de los hombres se homogeneicen y propugnará por la implantación de un modo de vida y un sistema de valores "andrógino" en cuando menos un importante sector de la sociedad.

En general, Platón enfatiza que la virtud se adquiere mediante el esfuerzo que se despliega por conquistarla, independientemente del sexo que se tenga. Y en el mito de Er precisa ^{que} si bien las almas escogen su sexo y su modo de vida, "la

⁸⁴ Banquete 179 b.

⁸⁵ Saxonhouse, Arlene W., "Eros and the Female in Greek Political Thought: An Interpretation of Plato's Symposium", p. 14.

virtud, empero, no tiene amo, sino que cada cual tendrá de ella más o menos según la honra o el menosprecio en que la tenga".⁸⁶

7. LA EXPLICACIÓN DE LA MALDAD HUMANA

7.1. EL CUERPO Y EL MAL

Los diálogos de madurez no ofrecen una explicación homogénea del alma por lo cual no aportan una interpretación única de la maldad humana.

El Fedón, como ya ha sido señalado, estipula que el cuerpo es una de las principales fuentes de corrupción. Ahí Sócrates se lamenta de que

[...] mientras tengamos el cuerpo y esté nuestra alma mezclada con semejante mal, jamás alcanzaremos de manera suficiente lo que deseamos. Y decimos que lo que deseamos es la verdad. En efecto, son un sinfín las preocupaciones que nos procura el cuerpo por culpa de su necesaria alimentación; y encima, si nos ataca alguna enfermedad, nos impide la caza de la verdad. Nos llena de amores, de deseos, de temores, de imágenes de todas clases, de un montón de naderías, de tal manera que, como se dice, por culpa suya no nos es posible tener nunca un pensamiento sensato. Guerras, revoluciones y luchas nadie las causa, sino el cuerpo y sus deseos, pues es por la adquisición de riquezas por lo que se originan todas las guerras, y a adquirir riquezas nos vemos obligados por el cuerpo, porque somos esclavos de sus cuidados [...].⁸⁷

⁸⁶ República 617 e.

⁸⁷ Fedón 66 b-d.

La maldad del cuerpo se deriva fundamentalmente de deseos tradicionalmente considerados "masculinos". El Fedón, al igual que la obra temprana de Platón, prescinde de la ecuación "mujer=mal" planteada por algunos autores griegos;⁸⁸ insiste por el contrario en que las costumbres viriles son la principal causa de la maldad desde que los deseos inherentes a ellas alejan a los hombres de la filosofía y, por ende, de la virtud.

El Fedón también rompe con los prejuicios patriarcales aludidos al ubicar a otra fuente del mal fuera del cuerpo. Poco antes de ingerir la cicuta, Sócrates reconviene a Critón señalándole que "[...] el no hablar con propiedad no sólo es una falta de eso mismo, sino también produce mal en las almas".⁸⁹ Así, la maldad no tiene nada que ver con ser hombre o mujer, no depende del cuerpo, sino del alma. Y tal es la opinión que se impone conforme evolucionan el pensamiento de este período y se transita de la psicología unitaria del Fedón a la tripartita manejada en República y en Fedro.⁹⁰

⁸⁸ Cf. Infra. Capítulo I.

⁸⁹ Ibid., 115 e.

⁹⁰ Actualmente la tesis de la evolución de la psicología platónica de madurez es defendida cuando menos por autores como G. R. F. Ferrari (Cf. Listening to the Cicadas. A Study of Plato's Phaedrus, p. 126) y C. C. W. Taylor (Cf. "The Arguments in the Phaedo Concerning the Thesis That the Soul Is a Harmonia", pp. 217-231.)

7.2. EL ALMA Y EL MAL

El Fedro postula que

Un alma total tiene a su cuidado todo lo inanimado, hace la ronda en todo el cielo y nace en diversas partes con diversas formas visibles. Cuando está en forma perfecta y alada, [en tanto conozca la realidad] marcha por las alturas y gobierna todo el universo; mas cuando se le caen las alas, va atraída hasta que se apodera de algo sólido. Ahí pone casa, toma térreo cuerpo que parecerá moverse a sí mismo en virtud de la fuerza del alma; a este conjunto total de alma y cuerpo compacto se le dio el nombre de viviente animado y recibió el apelativo de mortal.⁹¹

La "caída del alma" sólo es posible si ella en sí misma posee una naturaleza lábil. Y la psicología tripartita de República y Fedro postula precisamente que la psique es una mezcla de elementos "racionales", "irascibles" y "concupiscibles". El autor de la primera utopía de Occidente estima que

Hay algo, decíamos, por lo que el hombre conoce; algo por lo que se encoleriza, y algo tercero, en fin, a lo que, por la multiplicidad de sus aspectos, no pudimos designar con un nombre exclusivo, por lo cual le dimos

⁹¹ Fedro 246 b-c.

el del elemento más importante y fuerte que hay en él. Lo llamamos, en efecto, lo concupiscible, a causa de la violencia de los deseos relativos al comer y al beber, así como a los placeres del amor y a todo cuanto los acompaña; y también lo llamamos amigo del dinero, por ser principalmente por medio del dinero como se satisfacen estos deseos.⁹²

Análogamente, el Fedro establece que "se parece el alma a una fuerza nacida en dos: en un tronco de alígeros caballos y en un cochero".⁹³ Y precisa que "[...] entre nosotros el conductor es cochero de un par de caballos, de los cuales uno es de por sí bello, bueno y de la raza de los bellos y de los buenos, mientras que el otro es de la contraria y contrario [...]".⁹⁴ Juliana González acota que en estos pasajes "[...] resulta en verdad sorprendente que el alma incluya en su propio ser la concupiscencia: la fuerza del deseo, de las 'bajas pasiones' atribuibles a lo corpóreo en su significado más terrenal".⁹⁵ La filósofa mexicana concluye que para el autor del Fedro "el cuerpo parece ser neutral, depositario o instrumento de uno u otro instrumento del alma".⁹⁶ Ricoeur apunta que en general "[...]

⁹² República 580 d-e.

⁹³ Fedro 246 b.

⁹⁴ loc. cit.

⁹⁵ González, Juliana, "Psique y Eros en el Fedro", p. 143.

⁹⁶ Ibid., p. 148.

Platón, a fuer de filósofo, no confundió el mal con la existencia corporal, y que el platonismo presenta un mal de injusticia que es propio del alma".⁹⁷

El que la maldad humana derive fundamentalmente de impulsos psíquicos determina que esta propensión no tiene absolutamente nada que ver con el sexo de la persona. La psicología tripartita de la obra de madurez, análogamente a lo que se desprende de las paradojas socráticas de la de juventud, refuta implícitamente el prejuicio sostenido por algunos griegos de acuerdo con el cual las mujeres se dejan dominar por las pasiones más fácilmente que los hombres. Los diálogos coinciden con las tragedias en que hay hombres débiles ante sus elementos concupiscibles.

En conclusión, el que lo esencial de la naturaleza humana no posea sexo y el que las mujeres puedan ser moral e intelectualmente tan excelentes o tan mediocres como los hombres va a imprimir un sello igualitario a las teorías de los diálogos de madurez acerca de los seres humanos.

⁹⁷ Ricoeur, Paul, Finitud y culpabilidad, p. 33.
Tr. A. García y L. Valdez.

IV. LAS MUJERES EN LAS TEORÍAS ACERCA DEL SER HUMANO DE LOS DIÁLOGOS DE SENECTUD

1. EL SUEÑO DE UN "MUNDO SIN MUJERES"

1.1. EL PROBLEMA DEL TIMEO

1.1.1. ¿HISTORIA EN EL MITO DE TIMEO?

Los diálogos de senectud indiscutiblemente contienen pasajes en los que se tacha de "malas" a las mujeres. El autor del Timeo escribe que "todos los varones cobardes y que llevaron una vida injusta, según el discurso probable, cambiaron a mujeres en la segunda encarnación".¹ Sin duda las lectoras de líneas como éstas tienen todo el derecho de sentirse ofendidas. Pero lo que las detractoras de Platón soslayan injustamente es lo que este autor enfatiza: su discurso es **probable**.

¿Sueña Platón con un mundo ideal "sin mujeres"? Responder a tal pregunta implica decidirse a tomar o no en serio los mitos del Timeo y del Político. Actualmente existe la tendencia a

¹/₇ Timeo 90 e.

considerar que Platón no pretendía que fueran leídos al pie de la letra.

Platón habla de las mujeres con infinitas precauciones, ni siquiera en República se atreve a ser dogmático sobre este punto. Y en Timeo reitera que existen ciertos temas sobre los que sólo tiene opiniones y no conocimientos.

¿Por qué Timeo afirma dos veces que los cobardes e injustos vuelven a la vida en el cuerpo de mujeres? ¿Acaso ser mujer es un castigo? ¿O quizá este autor creía que las mujeres son realmente más malas que los hombres y sólo estaría reproduciendo el prejuicio que asociaba a las mujeres con el mal?

De acuerdo con lo que Saunders ha denominado la "escatología científica" de los diálogos de senectud lo que ocurre a las almas después de su muerte debe suceder en interés del universo en su conjunto.² Y la división de los sexos era inevitable si es que la obra del Demiurgo iba a perdurar. ¿De dónde sacar a las mujeres? Timeo opina, de acuerdo con el imaginario social de su época, que la cobardía es una característica de las mujeres "carentes de Ares" y de los hombres afeminados. La palabra griega kakía significa tanto "cobardía" como "malignidad" y "maldad". Y Diógenes Laercio consigna que se atribuía a Tales, si no es que al mismo Sócrates, que daba gracias a dios por ser humano antes que

² Cf. Saunders, Trevor J., "Penology and Eschatology in Plato's Timaeus and Laws", pp. 232-244.

animal, griego antes que bárbaro y hombre antes que mujer. ¿Por qué ha de asombrarnos que un personaje de Platón de quien ni siquiera tenemos la absoluta certeza de que sea su portavoz refleje una concepción que se puede rastrear prácticamente en cualquier autor clásico? Platón resuelve su problema de traer a la luz a las mujeres con un pasaje que ha causado gran desazón entre sus intérpretes.

Desde esta perspectiva los grandes comentaristas del Timeo, desde Proclo hasta Taylor y Cornford, concuerdan en que es un error tomar seriamente este pasaje. Taylor incluso lo denomina "old fancy" y "playful account".³ E insiste en que "we should pretty certainly be wrong if we took this part of the discourse as a serious speculation on the part of Plato about a possible evolution a rebours. Timaeus himself is probably meant to be less than half in earnest; as in the tale of Aristophanes in the Symposium, we are really dealing with a playful imitation of the speculation of Empedocles about the 'whole-natured' and double-sexed forms with which evolution in the 'period of strife' began."⁴ Carone por su parte se inclina por una

[...] interpretación no literal del mito del Timeo, que entiende que Platón allí estaría presentando

³ Cf. Taylor, Plato. The Man and his Work, p. 460.

⁴ Ibid., p. 461. Cf. Taylor, A Commentary on Plato's Timaeus, p. 635.

secuencialmente, en forma de una cosmogonía, lo que en realidad es un análisis de los diversos elementos constitutivos del cosmos, que serían indisociables y siempre presentes en él [...] Pues bien, si desde esta perspectiva suponemos que el universo en realidad no tiene comienzo (como tampoco fin, cf. *Fedro* 245 d-e), entonces no cabe hablar de "creación"; y si además entendemos que en tanto *kósmos* desde siempre es ordenado [...] entonces la situación de puro desorden descrita en el caos precósmico no puede constituir, a nuestro juicio, más que una abstracción, o el estado hipotético y no real en que estaría todo si Dios se ausentare [...].⁵

1.1.2. ORIGEN DEL MUNDO Y ESCATOLOGÍA EN EL TIMEO

El que el ser humano forjado en el Timeo esté completo aun cuando no se hayan dividido los sexos cuestiona la lectura según la cual en este diálogo se defiende una variante del sueño griego del "paraíso sin mujeres".

En los capítulos anteriores he intentado mostrar que en las teorías acerca de la mujer de los diálogos socráticos y maduros el ser humano no está definido por su sexo y que tanto las mujeres como los hombres poseen las mismas disposiciones esenciales. ¿Deja de ser verdad esto en la obra platónica de senectud? Yo creo que no del todo. Y el mismo Timeo aporta los elementos necesarios para sostenerlo.

⁵ Carone, Gabriela Roxana, "Sobre el significado y el status ontológico del Demiurgo del Timeo", p. 35. Cf. Carone, Gabriela Roxana, La noción de Dios en el Timeo de Platón, p. 111.

En primer lugar no se debe soslayar que el ser humano está completo incluso antes de tener sexo; que en 70 d-e se estipula que la parte concupiscible del alma que asegura la subsistencia del cuerpo humano puede no incluir la sexualidad. Platón, a diferencia de Freud, no considera a la libido la energía fundamental y primegenia. Cornford acota que

[...] sexual passion is not the fundamental form of Eros, but an accidental appanage of existence in Time. The individual human being requires all the faculties and functions that have hitherto been described; but he could be imagined as complete without the organs of sex, which are added only for the sake of the species. The organs are fantastically described as if they were additional 'living creatures' appended to the already finished form of the human animal.⁶

En la primera generación humana no existían los apetitos venéreos, éstos fueron creados a partir de la segunda. Si los integrantes de esta clase hubieran sido realmente varones, habrían sufrido ineludiblemente los reclamos de su virilidad, lo cual no fue el caso. Por lo tanto, este mito propone que los primeros humanos carecían de genitales. Cornford arriba a tal conclusión y sostiene que "this is not to be taken as historical fact; we are not to suppose that there ever existed a generation of men before there were any women or lower animals".⁷

⁶ Cornford, F. M., Plato's Cosmology, p. 356.

⁷ Ibid., 291. Cf. Taylor, A. E., A Commentary on Plato's Timaeus, p. 635.

Otra prueba de que la escatología de senectud no hace hincapié en que las mujeres son más malas y cobardes que los hombres se encuentra en Leyes. Ahí, al igual que en otros diálogos como Gorgias o Fedón, la cautela antecede a todo pronunciamiento.⁸ Sin embargo, lo mismo que en estas obras se postula que las almas reciben una retribución por la conducta que hayan observado y que las de aquellos que "[...] inclinándose más a la maldad, entonces van a lo profundo y a los llamados lugares de abajo, como el Hades y otros sitios semejantes a éste, cuyos nombres, al ser pronunciados, bastan para aterrar y hacer soñar a los vivos como a los disgregados de sus cuerpos".⁹ Salvo el caso del matricida que reencarna en mujer para ser asesinado a su vez por su hijo, no se menciona en ningún momento que los cobardes e injustos vuelvan a la vida como mujeres. La escatología del período de senectud no reaparece ^{en} la tesis del Timeo sobre el origen de las mujeres.

Sea la que fuere la interpretación que se adopte acerca de la "historicidad" del mito del inicio del tiempo del Timeo, el sueño de un mundo perfecto sin mujeres no aparece en los diálogos de senectud.

⁸ Cf. Leyes 727 d.

⁹ Ibid., 904 d.

1.2. EL MITO DE LOS CICLOS INVERSOS DEL POLÍTICO

Es verdad que el extranjero de Elea declara que bajo el imperio de Cronos "[...] no existían regímenes políticos ni se tenían mujeres [...]".¹⁰ Pero esto no implica necesariamente que en aquel entonces la humanidad estuviera integrada exclusivamente por varones.

El protagonista del Político hace hincapié en que la historia de los ciclos inversos sólo es "verosímil" (eikós).¹¹

Gynee es un término que significa tanto "mujer" como "esposa". El que en el tiempo de Cronos no haya habido "mujeres" puede significar simplemente que ahí no existían las relaciones conyugales ni familia tradicional. Esta lectura se impone sobre la de Vidal-Naquet si se rastrea la lógica del mito de los ciclos inversos en cuyo contexto aparece el "mundo sin mujeres". Ahí se relata que en el mundo se alternan dos tiempos: el de Cronos y el de Zeus. Nosotros vivimos obviamente en el tiempo de Zeus, así que

¹⁰ Político 271 e.

¹¹ Ibid., 270 b-c.

sabemos cual es la dinámica en que se desenvuelve este período. La época de Cronos en algún sentido es lo "inverso" a lo que ocurre actualmente. Entonces los humanos "brotaban" de la tierra ancianos e iban rejuveneciendo hasta "morir". Se trataba de una especie de edad de oro hesiódica o de paraíso terrenal. Al final de esta etapa del ciclo cósmico

Cuando, en efecto, se dio la vuelta otra vez el mundo, tomando el camino de la actual generación, el curso de la edad se detuvo de nuevo, continuando después en sentido contrario al de entonces. Y así, los vivientes que por su empequeñecimiento casi habían desaparecido ya, comenzaron a crecer, mientras los cuerpos recién nacidos de tierra, encaneciendo sin más, de nuevo morían y a la tierra bajaban. [...] De igual modo, también la concepción, la generación y la nutrición imitaban y seguían la marcha universal por necesidad. Ya no era posible, pues, que naciese el viviente en el seno de la tierra y por reunión de elementos extraños, sino que, lo mismo que al mundo se le había ordenado ser dueño absoluto de su propia marcha, de idéntico modo también a sus partes se les ordenó concebir, engendrar y nutrir ellas mismas por sí solas [...].¹²

La primera generación de la época de Zeus y la última del tiempo de Cronos cuentan con los mismos elementos. Aquélla incluye mujeres que desempeñan las funciones procreativas exclusivas de su sexo. Por lo tanto, ésta cuenta también con la presencia femenina.

¹² Ibid., 273 e-274 a.

El mito de los ciclos cósmicos desmiente la tesis de que el Político defienda una variante del sueño griego de un mundo perfecto sin mujeres. Por el contrario, este diálogo reafirma la idea ya expuesta en los diálogos del período anterior de que sólo existe una naturaleza humana y de que el sexo es un rasgo no esencial de ésta.

2. LA EXPLICACIÓN DE LA MALDAD HUMANA

2.1. LA MALDAD SEGÚN TIMEO

Los mitos del Timeo no pretenden ser más que explicaciones **probables** de por qué el mundo es como actualmente es. Lo que sí debe tomarse seriamente son las explicaciones "científicas" aportadas por el Timeo fisiólogo tendientes a explicar el mal, e incluso éstas son notoriamente inconsistentes entre sí.

En primer lugar, el mito escatológico del Timeo no afirma que ser mujer implique ser mala desde que quienes fueron injustos y cobardes al principio no eran mujeres, sino humanos asexuados o incluso varones.

A continuación hay que ponderar que, por una parte Timeo señala que los dioses concedieron la libertad a los seres humanos. Pero, por otra parte, el mismo personaje exime a los humanos de la responsabilidad de la maldad al hacerla depender de la conjunción

de malos funcionamientos fisiológicos y de la educación recibida. Este personaje estipula que el

[...] alma recibe de la misma manera mucho daño a causa del cuerpo. Pues si las flemas ácidas y saladas de éste o sus humores amargos y biliosos vagan por el cuerpo sin encontrar salida al exterior, ruedan de un lado a otro dentro y mezclan el vapor que expiden con la revolución del alma, de modo que dan lugar a múltiples enfermedades -en mayor y menor número, de menor o mayor importancia-, al trasladarse a los tres asientos de aquélla. Donde eventualmente atacada una, multiplica las varias formas de desenfreno y desgana o las de osadía y cobardía y también el olvido y dificultad de aprendizaje. Además, cuando los que tienen una constitución tan mala dicen sus malos proyectos políticos y sus discursos en las ciudades, en privado y en público y, por otro lado, cuando tampoco se estudia en absoluto desde joven aquello que pueda servir de remedio a esto, todos los malos nos hacemos malos por dos motivos involuntarios, de los que siempre hay que culpar más a los que engendran que a los que son engendrados y a los que educan, más que a los educados.¹³

Dodds acota al respecto de este pasaje que "here surely Plato's thinking has swung to the opposite pole from the intellectualism with which he started".¹⁴ Y es digno de mencionarse que la cobardía en particular y la maldad en general no dependen del sexo que se tenga sino de la constitución física y de la falta de educación. Ser cobarde o valiente no está en función de las gónadas, sino de las "flemas".

¹³ Timeo 86 e-87 b.

¹⁴ Dodds, E. R., "Plato and the Irrational", pp. 86-87.

Timeo postula que el cuerpo hace más proclives a la maldad a los hombres que a las mujeres desde que la libido de aquéllos es más imperiosa que la de éstas. En un pasaje que muy bien pudiera considerarse la Antimelampodia se señala que los dioses responsables del diseño del sexo.

Perforaron el conducto de salida de la bebida en dirección a la médula -que en la exposición anterior llamamos simiente y que se encuentra fijada a lo largo de la columna vertebral desde la cabeza y el cuello hacia abajo- allí donde evacua el líquido que ha recibido y que fue comprimido por el aire a través del pulmón y los riñones hasta la vejiga. La médula, tras ser animada y haber recibido una ventilación, infunde un deseo vital de expulsar el fluido al conducto por donde se ventila y lo hace un Eros [amor] de la reproducción. Por ello, las partes pudendas de los hombres, al ser desobedientes e independientes, como un animal que no escucha a la razón, intentan dominarlo todo a causa de sus deseos apasionados. Los así llamados úteros y matrices en las mujeres -un animal deseoso de procreación en ellas, que se irrita y se enfurece cuando no es fertilizado a tiempo durante un largo período y, errante por todo el cuerpo, obstruye los conductos de aire sin dejar respirar- les ocasiona, por la misma razón, las peores carencias y les provoca variadas enfermedades [...].¹⁵

El Timeo, pues, es una obra que contiene gran cantidad de inconsistencias. Este diálogo se refiere tanto a la maldad masculina como a la femenina. Y si las mujeres tienden a la cobardía más que los hombres y la sexualidad de éstos los inclina al mal más que aquéllas, resulta que ningún género es santo y que

¹⁵ Timeo 91 a-b.

la disposición hacia la virtud y el vicio de los hombres y las mujeres no difiere radicalmente. Podría pensarse incluso que los varones son más perversos que las mujeres desde que la pleonexía, empleando equívoca y anacrónicamente el término de Charcot, es una especie de "histeria testicular". Las gónadas masculinas producen males sociales mientras que el útero origina enfermedades individuales. Timeo, por lo tanto, reproduce lo expuesto en Gorgias y Fedón de acuerdo con lo cual la "virilidad", tal como la entendían no pocos atenienses, es una de las causas principales del mal. Y esta idea se puede rastrear en otros diálogos de senectud.

2.2. MALDAD E IGNORANCIA

Es menester considerar que el Platón de senectud antes y después del Timeo continúa defendiendo sus viejas hipótesis sobre el origen del mal y las consecuencias que éste acarrea después de la muerte. Y ahí nada se dice que recuerde al pasaje 90 e.

Ciertamente, una constante de la teología de los diálogos radica en el dogma de la bondad y perfección de las divinidades. En el Teeteto Sócrates enfatiza que "la verdad, digámosla así: el dios nunca y en ningún lugar es injusto, sino que es justo en el grado máximo".¹⁶ A la mitad del diálogo sobre el conocimiento su

¹⁶ Teeteto 176 c.

autor especifica que todos los saberes conducentes al éxito social tan apreciado por los Calicles son una mera nada, una habilidad de esclavos hundidos en lo más recóndito de "la caverna", en comparación con la verdad alcanzada por el filósofo.¹⁷ Ésta es la única digna de ser conocida puesto que su posesión obliga a evadirse de la maldad mundana asemejándose a la divinidad en la medida de lo posible.

Y no hay nada que se le asemeje tanto como aquel de nosotros que resulte el más justo. Acerca de ello se da la máxima maestría del hombre, así como también su nulidad y su falta de cualidad humana. La inteligencia de ello es ciencia y virtud verdadera, su desconocimiento, en cambio, ignorancia y maldad evidente. Las demás habilidades y sabidurías aparentes, si se muestran en la administración de la ciudad, son algo rústico, y si en las artes, vulgar.¹⁸

¹⁷ Algunos comentarios sobre este diálogo aparecidos en los 90s resaltan que la "digresión" que corre de 171 a 177 lo conectan directamente con la República y el proyecto platónico de preconizar la práctica de la justicia. (Cf. Burnyeat, Myles, The Theaetetus of Plato, pp. 31-39; Bostock, David, Plato's Theaetetus, pp. 238-239; y Desjardins, Rosemary, The Rational Enterprise. Logos in Plato's Theaetetus, pp. 238-239.) En contra de quienes consideran superfluo este pasaje, estos autores estiman que en el Teeteto se critica el pensamiento de Protágoras por considerar que conduce a un "amoralismo" similar al de Trasímaco. Este diálogo, por ende, sería un episodio fundamental de la filosofía moral y política de Platón.

¹⁸ Teeteto 176 c-d.

Sucintamente, huir del mal consiste en "[...] asemejarnos al dios en cuanto sea posible: tal semejanza consiste en ser buenos y justos con prudencia".¹⁹

¿Pero por qué se debería de huir de este mundo malvado pero gratificante? Los diálogos de senectud al igual que todos los anteriores responden que sólo los seres humanos virtuosos, los que imitan a dios, son realmente felices dado que en

[...] el ser hay dos modelos, uno divino, el de la mayor felicidad, y el otro ateo, el de la mayor infelicidad. Pero ellos mismos [los injustos] no comprenden que la cosa es así, y por simpleza y por la peor de las ignorancias les pasa desapercibido que por culpa de acciones injustas se van asemejando más al segundo y apartando más del primero. Pero llevarán su castigo, pues vivirán una vida que se corresponde con aquello a que se asemejan si no les decimos que han de cesar en sus habilidades; de lo contrario cuando haya⁷ muerto no les acogerá aquel lugar que purifica de males, y aquí, en suma, vivirán una vida parecida a lo que son, malos en medio de la maldad.²⁰

Las Leyes continúan defendiendo la tesis de que "[...] no hay nadie que al obrar mal lo haga voluntariamente [...]".²¹ La maldad sigue siendo una variable de la ignorancia que no tiene relación necesaria alguna con el sexo que se tenga.

¹⁹ Ibid., 176 b.

²⁰ Ibid., 176 e-177 a.

²¹ Leyes 731 c.

2.3. MALDAD Y TOPOGRAFÍA

Conviene recordar el fragmento 231 de Menandro según el cual "tálassa kaí pyr kaí gynée trítion kakón"²² Los griegos clásicos encontraban otras fuentes del mal diferentes a las mujeres como el fuego y el mar. Y cuando menos el último Platón tomaba muy en cuenta a ésta causa.

En la tradición hipocrática de Aires, aguas y lugares los diálogos de senectud ubican una de las fuentes de la maldad humana en algo que no tiene absolutamente nada que ver con el sexo: la geografía y el clima. Critias presume que Atenea "[...] fundó vuestra ciudad después de elegir la región en que nacisteis porque vio que la buena mezcla de estaciones que se daba en ella podría llegar a producir a los hombres más prudentes".²³ Las Leyes reiteran que la virtud o el vicio de los ciudadanos tiene mucho que ver con la ubicación de su ciudad. Para que la ciudad de los magnetes se salve de la corrupción proveniente del mar su creador la coloca a 80 estadios de éste pues "la cercanía del mar resulta agradable para un país en su vida cotidiana, pero en realidad 'es una vecindad salobre y amarga'; pues, llenando la ciudad de tráfico y de negocios por el comercio al por menor y engendrando en las almas los hábitos de incontinencia y deslealtad, hace a la

²² apud Serbhidov, Anastasia, "La Mer et les Femmes dans l'Imagination Tragique", pp. 63.

²³ Timeo 24 c-d.

propia ciudad desleal y desamorada para consigo misma, y de igual modo con el resto de las gentes".²⁴ La democracia ateniense fue posible entre otras cosas gracias al comercio y al poder marítimos. Brisson acota que, como buen elemento de la rancia aristocracia ateniense, Platón veía al mar como una fuente irremediable de decadencia.²⁵

Maldad y sexo, en conclusión, tienen muy poco que ver en los diálogos de senectud. Éstos, antes que pronunciarse inequívocamente por la inferioridad de la "naturaleza femenina", concuerdan en muchos puntos con las tesis de la República acerca de la igual repartición de disposiciones entre hombres y mujeres.

3. TEORÍA BISEMINAL E IGUALDAD MORAL

El Político concuerda con el Timeo en que la predisposición hacia las virtudes y los vicios se detectan tanto entre los varones como entre las mujeres. En este diálogo el extranjero de Elea precisa que en lo referente al matrimonio resulta habitual que

[...] los moderados buscan quienes reflejen su propio carácter, en lo posible toman mujer entre éstos y, a su vez, dan sus hijas a hombres de igual índole. Y eso mismo hace la raza de la energía (andreia), persiguiendo su propio natural, cuando una y otra raza debían hacer todo lo contrario [...] Porque lo natural

²⁴ Leyes 705 a.

²⁵ Cf. Brisson, Luc, "De la philosophie politique a l'épopée. Le 'Critias' de Platon", p. 436.

es que la energía (andreia), si se reproduce en muchas generaciones sin mezclarse con un temperamento ecuánime, al principio llega a la plenitud de su fuerza, mas luego termina por desatarse en toda clase de locuras [...] Mientras que el alma demasiado llena de recato y sin relación con la audacia varonil, reproduciéndose así a través de muchas generaciones, lo natural es que se vaya embotando más de lo oportuno, y termine por echarse a perder totalmente.²⁶

El Platón anciano continúa creyendo que la virilidad no depende totalmente del cuerpo, sino que es una excelencia del alma. El Político difiere de la República en lo tocante a las recomendaciones eugenésicas; mientras que es este diálogo se prescribe unir a los temperamentos semejantes para depurar la raza de los guardianes, en aquél se persigue el justo medio entre moderación y virilidad mediante la mezcla de ambos tipos humanos. Sin embargo, ambos diálogos concuerdan, por una parte, en que la supuesta virtud privativa del aner, la andreia, anida en las almas de las mujeres; y por la otra, en que la herencia de atributos proviene tanto del padre como de la madre. Este pasaje refuta la tesis de que la fisiología del Platón anciano retome la de Esquilo y anticipe^A la de Aristóteles. El Platón anciano continúa suscribiendo la teoría hipocrática según la cual ambos progenitores aportan lo que ahora llamaríamos material genético en la procreación de nuevos seres. Pero además apunta a que el último

²⁶ Político 310 c-e.

Platón sigue considerando iguales las potencialidades de los miembros de ambos sexos.

4. "NO SE NACE MUJER: LLEGA UNA A SERLO"

4.1. EL ARGUMENTO "SOCIOBIOLÓGICO"

Platón nunca abandona la analogía que explora en la República entre las mujeres y los hombres de una sociedad y las hembras y los machos de un rebaño.

Critias, en la obra homónima, expone que en la antigua Atenas que derrotó las pretepsiones imperialistas de los atlantes existía "[...] aquella costumbre que hacía cumplir las mismas funciones en la guerra a las mujeres y a los hombres es una demostración de que todos los miembros de un rebaño, hembras y machos, están en condiciones, por naturaleza, de practicar en común la virtud correspondiente a cada clase".²⁷

Pero donde mejor se contempla que Platón sigue considerando en su senectud que no existe nada como una "naturaleza de las mujeres" que las asocie ineluctablemente con algún tipo de organización social patriarcal del tipo ateniense es en las Leyes. El arquitecto de la ciudad de los magnetes cambia los "perros guardianes" empleados por el constructor de Calípolis por "pájaros" para demostrar que las mujeres son capaces de

²⁷ Critias 110 b-c.

desarrollar las actividades restringidas a los hombres en Atenas con tal de que sean educadas para ello. El extranjero ateniense expone ante Clinias y Megilo la necesidad de que en una buena sociedad existan maestros públicos de todo lo concerniente a la guerra, y

[...] que sean discípulos de ellos no sólo los niños y hombres de la ciudad, sino también las muchachas y mujeres que han de entender de estas cosas, de modo que, una vez que se hayan ejercitado, siendo aún muchachas, en toda clase de danzas y combates hechos con armas, tengan experiencia, hechas ya mujeres, en cuanto a maniobras, órdenes de batalla y modos de deponer y tomar las armas, y ello, si no por otro motivo, para que, si alguna vez se hace preciso que la fuerza militar entera deje la ciudad para guerrear en el exterior, haya por lo menos quienes puedan defender eficazmente a los niños y al resto de la ciudad, o al contrario, si se produce una invasión de enemigos de fuera, bárbaros o helenos, hecha con grandes fuerzas e ímpetus, lo cual no es en modo alguno imposible, y si con ello resulta inevitable dar una batalla decisiva en defensa de la ciudad misma, en ese caso sería, creo yo, un gran defecto del sistema político que las mujeres estuvieran educadas de una manera tan vergonzosa como para no hacer ni siquiera como los pájaros cuando, luchando en defensa de sus hijos contra cualquier animal por fuerte que éste sea se arriesgan a morir o a sufrir toda clase de peligros en vez de precipitarse en seguida hacia los santuarios y llenar todos los altares y capillas [...].²⁸

La educación y no la naturaleza determina el desarrollo de las potencialidades de los seres humanos de ambos sexos. Las diferentes culturas dan una prueba irrefutable de ello.

²⁸ Leyes 813 3-814 b.

4.2. EL ARGUMENTO HISTÓRICO

Es verdad que políticamente hablando las obras platónicas de senectud están marcadas por la renuncia a la aspiración de implantar sobre la tierra una sociedad completamente justa y perfecta donde las mujeres disfruten los mismos derechos que los hombres. Sin embargo, Platón no parece abandonar nunca su convicción de que las modalidades patriarcales de organización de la sociedad, aunque puedan ser soluciones aceptables, lejos de ser naturales, son convencionales, de que no existe nada en una supuesta "naturaleza de las mujeres" que determine que ellas deben integrarse en modalidades familiares patriarcales del tipo ateniense.

El que en el Político 271 e se afirme que en el tiempo de Cronos no existían "mujeres" (esposas) es un indicio de que su autor considera al patriarcado como una institución artificial. Y esto queda confirmado si se considera que tanto en Timeo como en Critias se postula la existencia en un pasado remoto de sociedades similares a la Calípolis.

Sócrates reitera en Timeo las teorías que ya había expuesto en el libro V de la República con respecto a la igualdad de naturaleza de hombres y mujeres. Señala que "[...] por lo que

hace a las mujeres, hicimos mención de que debíamos adaptar a los hombres a aquellas que se les asemejaren y asignarles las mismas actividades que a ellos en la guerra y en todo otro ámbito de la vida".²⁹

4.3. EL ARGUMENTO ANTROPOLÓGICO

Más de 2000 años antes de que Sir Richard Burton o Margaret Mead abrieran los ojos de sus sociedades con respecto a que su modo de vida es convencional, uno entre tantos otros posibles, propio de una **cultura** particular, Platón insiste en que el patriarcado griego no tiene nada de natural.

Herederero de las historias de Heródoto y de la polémica sofística sobre la physis y el nomos, el discípulo de Sócrates encuentra que las costumbres de los pueblos bárbaros y del conjunto de los griegos difieren notablemente. Y destaca que existe aquélla "[...] con que utilizan a las mujeres los tracios y muchos otros pueblos, es decir, que labren y apacienten bueyes y pastoreen y sirvan en modo no diferente al de los esclavos".³⁰ Los lacedemonios practican algo intermedio entre lo habitual en

²⁹ Timeo 18 c.

³⁰ Leyes 805 d-e.

Atenas y Tracia, ahí las mujeres desde jóvenes participan en "[...] la gimnasia y al mismo tiempo en la música, y que las mujeres, si bien inactivas en cuanto a las lanas, entretejan también, pero no otra cosa que una vida trabajosa y en modo alguno trivial ni fácil, y con ello lleguen a medio camino en cuanto a cuidados, administración y crianza de los hijos, pero sin participar en lo relativo a la guerra [...]".³¹ Las Amazonas, como ya se ha dicho, rondaban por el imaginario social de los atenienses. Heródoto³² e Hipócrates³³ mencionan al pueblo de las sauromátides. Éste descendía de los escitas y las Amazonas y conjugaba las costumbres de ambas culturas. Sus mujeres destacaban en la guerra lo mismo que sus madres. Platón ya se había referido a las Amazonas en Menéxeno.³⁴ Y el autor de las Leyes justifica su pretensión de igualar a los jóvenes de ambos sexos indicando que se ha persuadido de la viabilidad de ello "[...] al oír antiguos mitos y aún ahora saber que en los países vecinos al Ponto hay, como quien dice, incontables miríadas de mujeres, las llamadas sauromátides, a las cuales la comunidad con los varones

³¹ Ibid., 806 a.

³² Heródoto IV 110-117.

³³ Textos Hipocráticos, Aires aguas y lugares 17.

³⁴ Menéxeno (239 b) es el primer diálogo que menciona a las mujeres guerreras. El epitafio pronunciado en esta obra por Aspasia elogia a los atenienses por haber defendido exitosamente su patria en contra de las pretensiones expansionistas e injustas de aquéllas.

no sólo en el manejo de los caballos, sino también de los arcos y de las demás armas ha sido prescrita sin distinciones para que se ejerciten sin distinciones también".³⁵

¿Qué status se otorga aquí a los mitos? El Platón anciano acepta la veracidad de algunas de estas narraciones, y hace hincapié en que "[...] el linaje de los poetas, siendo sin duda algo divino e inspirado en sus cantos, alcanza una vez y otra, con la ayuda de ciertas Gracias y Musas, muchas cosas de las realmente sucedidas".³⁶ Este pasaje se refiere a la historia de Troya dentro de la cual aparecen las amazonas. Y esta etnia es mencionada reiteradamente en el libro VII de las Leyes. Los "antiguos mitos" aluden a mujeres capaces de "[...] colaborar con pericia en el lanzamiento de dardos, como algunas Amazonas[...]"³⁷ Estas mujeres son hábiles en "[...] tomar el escudo y la lanza, imitando a la diosa [Atenea] [...]".³⁸

El autor de las Leyes nunca renuncia a su idea de que las mujeres son aptas y pueden ser educadas para desempeñar las mismas

³⁵ Leyes 804 e.

³⁶ Ibid., 682 c. Platón sigue aquí la "epistemología poética" griega tradicional de acuerdo con la cual el conocimiento filosófico e histórico pertenece a las divinidades que pueden compartirlo con los mortales que ellos quieran si bien también es posible que engañen deliberadamente a quienes quieran perjudicar.

³⁷ Ibid., 806 a.

³⁸ Ibid., 806 b.

labores que los hombres, sin exceptuar aquellas que los definen en la democracia ateniense: la política y la guerra. Las guerreras teorizadas en República son consideradas históricas en Timeo, Critias y Leyes. La última carta platónica es "persa". De acuerdo con ella el que las mujeres sean guardianas del oikos, esclavas, guerreras o reinas es una cuestión de geografía. Nada hay en la naturaleza de las mujeres que las determine a acoplarse a una determinada organización patriarcal, todo depende de la cultura a la que pertenezcan.

En general, las teorías acerca de la mujer de los diálogos de senectud no renuncian a los planteamientos igualitarios de los anteriores. Okin detecta que "Plato's arguments and conclusions in the Laws about the natural potential of women are far more radical than those of the Republic: He appears to attribute to the different rearing and education of the two sexes practically all difference in their subsequent abilities and achievements".³⁹ Y la manera igualitaria en que Platón conceptualiza la diferencia sexual necesariamente influye en sus utopías.

³⁹ Okin, Susan Moller, "Philosopher Queens and Private Wives: Plato on Women and the Family", p. 361.

01083

10
24

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

LAS MUJERES EN LOS
DIÁLOGOS DE PLATÓN II

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
DOCTOR EN FILOSOFÍA PRESENTA

VICTOR HUGO MÉNDEZ AGUIRRE

COMITÉ TUTORAL

DRA. UTE SCHMIDT



DRA. GRACIELA HIERRO

DRA. PAOLA VIANELLO

1998

v.2

2504/34

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

V. LAS MUJERES EN LA PRIMERA UTOPIA PLATÓNICA: LA CALÍPOLIS

1. LA UTOPIA EN LA REPÚBLICA

La República suele ser considerada como la obra que contiene la primera gran utopía platónica, y quizá de todo Occidente. El Sócrates que protagoniza tal diálogo propone a sus interlocutores "[...] constituyamos en el pensamiento la ciudad desde sus fundamentos [...]".¹ El objetivo declarado de tal empresa radica en descubrir en qué consiste la justicia para determinar qué modo de vida es mejor, el del ser humano justo o el del inicuo. Una pólis se asemeja a una gigantesca psique y un ser humano es como un Estado pequeño. Los hombres y las mujeres son micropoleis mientras que las ciudades son macroanthropoi. Sócrates expone ante su auditorio

La investigación que hemos de acometer no es nada fácil, y requiere, a mi entender, una vista penetrante. Pero como no estamos nosotros dotados de ella, me parece -les dije- que podríamos llevar a cabo esta pesquisa como lo haría un hombre de vista no muy aguda, a quien se le ordenase leer de lejos unas letras pequeñas, y que luego se diese cuenta de que las mismas letras están reproducidas en otra parte en tamaño mayor y en un espacio también mayor. Sería para él una suerte, a lo que pienso, el poder leer primero las letras grandes, y fijarse luego en las pequeñas, para ver si resultan ser las mismas. [...] Si existe,

¹ República 369 c.

según afirmamos, la justicia del hombre como individuo, ¿no habrá también la justicia de toda la ciudad? [...] Bien podría haber, por consiguiente, una justicia más grande, en un espacio más grande, y que sería, más fácil de percibir. Si estáis de acuerdo, por tanto, comenzaremos por indagar cuál es la naturaleza de la justicia en las ciudades, y en seguida la consideraremos en cada individuo, a fin de observar la semejanza del modelo mayor en la figura del menor.²

La ciudad ideal es construida por etapas, lo que ha movido a algunos lectores a considerar que el diálogo sobre la justicia no contiene una, sino varias utopías.³ Sin embargo, antes que tal hipótesis, es plausible aceptar que desde la segunda mitad del libro II hasta las primeras líneas del VIII la República muestra la evolución que conduce desde los orígenes de la sociedad hasta la ciudad ideal y su final decadencia. Y es posible identificar fases bien delimitadas de esta edificación:

- 1) el origen de la sociedad y la ciudad primigenia o de los "cerdos".
- 2) la ciudad enferma.
- 3) la "Calípolis" o ciudad bella, justa, feliz, conforme a la naturaleza y perfecta.
- 4) la degeneración de la Calípolis (teoría de las formas de gobierno)

² Ibid., 368 c-369 a.

³ Cf. Ostwald, Martin, "The Two States in Plato's *Republic*", p. 316.

La Calípolis es responsabilidad de Glaucón en tanto que este personaje exhorta a Sócrates para que la diseñe. Pero, en contra de lo señalado por Bloom y sus discípulos, otros actores del drama despliegan una participación no menos importante. El filósofo, al principio del libro V, se dispone a examinar las formas de gobierno.

Iba yo a enumerarlas una después de otra, en el orden en que, a mi parecer, proceden unas de otras, cuando Polemarco, que estaba sentado a cierta distancia de Adimanto, extendió la mano, y cogiéndole de la parte superior del manto, junto al hombro, le atrajo a sí, e inclinándose hacia él, susurróle ciertas palabras de las que nada pudimos oír sino lo siguiente: ¿Le dejamos proseguir -dijo- o qué haremos? De ningún modo, respondió Adimanto, hablando ya en voz alta.

Y yo: ¿Quién es ése -pregunté- a quien no queréis dejar proseguir?

A ti, respondió.

Pero ¿por qué razón?, pregunté.

Porque nos parece -contestó- que vas perdiendo el ánimo y que quieres escamotearnos, sin tratarlo, todo un aspecto, y no el menos importante, de la cuestión. Has creído, al parecer, que nos había escapado lo que de tan pasada dijiste: que con respecto a las mujeres y a los hijos era evidente a todo el mundo que todo ha de ser común entre amigos.

¿Y no lo dije con razón, Adimanto?, pregunté.

La Calípolis es la ciudad de Polemarco y Adimanto no menos que la de Glaucón.

Otra precaución recomendable radica en tener presente que el mismo Sócrates enfatiza que no dispone de una teoría definitiva acerca de las mujeres. Cuando Glaucón le insiste a Sócrates para que prosiga con su discurso éste manifiesta escrúpulos. La razón consiste en que

[...] si tuviera yo fe en mi saber sobre lo que estoy diciendo, estaría bien que me animaras, porque ante un auditorio inteligente y amistoso habla con seguridad y confianza el hombre que está cierto de conocer la verdad, sobre los temas de mayor importancia y que merecen toda su simpatía. Cuando, por el contrario, se expone una teoría, como yo lo hago, con desconfianza y como quien investiga, está uno en posición peligrosa y resbaladiza, no por el miedo de quedar en ridículo, lo que sería pueril, sino por el de que, al dar el resbalón fuera de la verdad [...] arrastre a mis amigos a un error [...].⁴

El autor de la República, lo mismo que el del Timeo, previene a sus lectores de que algunas de sus concepciones, entre las que están las atinentes a las mujeres, son provisionales. Pero de lo que sí está seguro Platón es de lo que le disgusta.

La Calípolis es el proyecto utópico platónico. Es necesario tener cautela para no suponer que lo que se dice de las mujeres de las ciudades enfermas es lo que propone Platón. De hecho, la Calípolis, en tanto que sociedad justa desarrollada, critica abiertamente a la ciudad enferma.

⁴ República 450 d-451 a.

2. EL ORIGEN DE LA SOCIEDAD Y LA CIUDAD PRIMIGENIA O DE CERDOS

Desde Protágoras hasta Leyes Platón se muestra particularmente interesado en el proceso que da origen a la sociedad. La República lo explica a partir de la "necesidad" y el "interés" que tienen los humanos de agruparse para ser capaces de satisfacer sus necesidades básicas: alimentos, vivienda, etc. Sócrates le indica a Adimanto que "[...] una ciudad nace cuando los individuos en particular se encuentran en la imposibilidad de bastarse a sí mismos y de procurarse las muchas cosas de que han menester".⁵ Y añade que "un hombre, por tanto, se asocia con otro en vista de tal necesidad, y con otro por tal otra; y así, por la necesidad en que están muchos de muchas cosas, se van reuniendo en el mismo domicilio como asociados y auxiliares, y a esta convivencia le damos el nombre de ciudad".⁶ Ahí sus pobladores se dividen el trabajo de tal suerte que todos obtengan los satisfactores indispensables para ellos y sus familias que, para evitar tanto la pobreza como la guerra, serán más bien poco numerosas. El principio de la división social del trabajo establecido aquí es uno de los fundamentos sobre los que se edificará posteriormente la Calípolis.

⁵ República 369 b.

⁶ Ibid., 369 c.

Los residentes de la pólis primitiva transcurren sus días plácida y modestamente. Sócrates proclama

Comenzaremos por considerar de qué manera han de vivir los ciudadanos que acabamos de organizar como dijimos. Tendrán que producir -¿cómo podrían no hacerlo?- trigo, vino, vestidos y zapatos, y construirse viviendas. En verano trabajarán de ordinario medio desnudos y descalzos, y en invierno con el debido abrigo y calzado. Se alimentarán con harina de cebada o de trigo, que cocerán o amasarán: buenas tortas o panes que extenderán sobre cañas u hojas limpias, y que saborearán, ellos y sus hijos, recostados sobre lechos tapizados de ramas de encino y mirto. Coronados de flores, beberán vino y entonarán himnos a los dioses, con el regocijo de estar en compañía. En cuanto a sus hijos, los tendrán de acuerdo con sus recursos, y teniendo en cuenta la posibilidad de la pobreza o de la guerra. [...] tendrán también sal, aceitunas, queso, y que podrán hervir cebollas y verduras, como lo hace la gente del campo. De sobremesa les pondremos higos, chícharos y habas, y tostarán al fuego arrayanes y bellotas, que gustarán bebiendo moderadamente. Pasando así su vida en paz y salud, morirán viejos, como es natural, y dejarán en legado la misma vida a sus descendientes.⁷

La pólis así fundada conserva cierta inocencia primitiva, es una ciudad sana. Poco se dice acerca del papel de las mujeres en esta sociedad. Suponemos su existencia únicamente por el hecho de que los ciudadanos se reproducen y no se afirma que nazcan directamente de la tierra. Debido a la simplicidad social de esta pólis es difícil contemplar en ella en qué consiste la justicia,

⁷ Ibid., 372 a-d.

lo cual es el propósito por el cual es construida originalmente. Además, una organización tan rústica desagrada a los aristocráticos ojos de Glaucón que la considera una "ciudad de cerdos". Por estas razones Sócrates abandona su ciudad "sana y verdadera" para embarcarse en el diseño de otra "enferma", infectada por la pleonexía.

3. LAS MUJERES EN LA SOCIEDAD DE LUJO O ENFERMA

Glaucón considera que en la ciudad sana los ciudadanos sufrirían demasiadas incomodidades. Para evitarlo resulta menester concederles "lo que la costumbre prescribe [...] En mi opinión, y si no hemos de hacerles sufrir, tendrán que comer recostados en lechos, y tomar de la mesa, como se hace hoy, manjares y postres"⁸

Sócrates defiende las bondades de su ciudad rústica. Pero en favor del argumento acepta examinar la dinámica de una polis al gusto de Glaucón.

No estamos considerando sólo, por lo visto, el nacimiento de una ciudad, sino de una ciudad de placer. Y puede que no esté mal, ya que el examen de tal ciudad puede hacernos ver dónde podrían aparecer la justicia y la injusticia en las ciudades. Mas la ciudad que lo es de verdad, me parece ser la que hemos descrito, por ser una ciudad sana; pero nada impide que contemplemos, si lo deseáis, la otra ciudad infectada. A algunos, en efecto, por lo que estamos viendo, no les contentarán nuestras costumbres o esta dieta

⁸ Ibid., 372 d-e.

[saludables], sino que añadirán lechos, mesas y lo demás del mobiliario, así como viandas, perfumes, sahumeros, cortesanas y golosinas, y cada cosa de éstas en todas sus variedades. No se tendrá ya como lo necesario simplemente aquello de que hablé al principio: casas, vestidos y zapatos; sino que habrá que ponerse a hacer pinturas y bordados".⁹

La ciudad de lujo es ampliada de tal suerte que haya en ella todo tipo de productores de bienes y servicios superfluos. Junto con el personal dedicado al entretenimiento se habrá de añadir "[...] fabricantes de artículos de toda especie, y señaladamente para el atuendo femenino. Y también tendremos que aumentar la servidumbre; porque ¿no crees que nos harán falta pedagogos, nodrizas, institutrices, camareras, peluqueros, y también reposteros y cocineros?"¹⁰

La búsqueda de lo superfluo aunada al deseo de poseer más que los demás inherentes a los Estados imperialistas conduce ineluctablemente a la guerra y es así como aparece en la utopía platónica un ejército compuesto de guerreros profesionales.

Una vez que se ha complicado lo suficiente la estructura social es posible apreciar en ella tanto la justicia como la inequidad entre sus partes.¹¹

⁹ Ibid., 372 e-373 a.

¹⁰ Ibid., 373 b.

¹¹ A. Sánchez de la Torre estima que aquí se encuentran "[...] varias fases de la estructuración progresiva de la vida social que culmina en el Derecho" (Los griegos y el derecho natural, p. 310). Según este autor de la ciudad de los cerdos a la Calípolis se

La ciudad de lujo con sus cortesanas, nodrizas, institutrices, camareras, bordados y cosméticos trae a la mente la Atenas del Demóstenes que escribe Contra Neera; ciudad donde se tenían esposas para procrear, hetairas para el placer y esclavas para la prestación de toda clase de servicios. En general se reconoce que este pasaje de la República reconstruye la vida socioeconómica de la sociedad ateniense.¹² Incluso Vidal-Naquet hace hincapié en el hecho de que además de Sócrates hay otros diez participantes en el diálogo, esto es, el mismo número de tribus existentes en la Atenas de Clístenes.¹³ El inicio del diálogo también es democrático en el sentido de que es la mayoría de los amigos de Polemarco a instancias de éste la que "vota" por conducir a Sócrates a la casa de Céfalo.

transita del "pre-derecho" al derecho justo. Y desde la misma perspectiva jurídica Alfred Verdross afirma esto constituye lo medular de la doctrina platónica: el "derecho justo" en la comunidad humana (Cf. La filosofía del derecho del mundo occidental, pp. 54 y 64).

¹² Cf. Glotz, Gustave, Ancient Greece at Work, p. 221; Mossé, Claude, El Trabajo en Grecia y Roma, pp. 122 y 144-145; Berry, C., "Of Pigs and Men: Luxury in Plato's Republic", pp. 2-24; Moore, desde una postura más arriesgada, encuentra en la ciudad de los cerdos y en otras ideas dispersas en la República rastros de las teorías de Protágoras acerca de la democracia (Cf. Moore, Stanley, "Democracy and Commodity Exchange: Protagoras Versus Plato", pp. 357-368).

¹³ Cf. Vidal-Naquet, Pierre, La democracia griega, una nueva visión, p. 85. Leo Strauss observa igualmente que así como en la República son diez los personajes del Pireo bajo el régimen de los 30 el Pireo era gobernado por 10 personas (Cf. Xenophon's Socrates, p. 157).

Platón declara que el estado de cosas correspondiente al de la democracia ateniense es el de una "ciudad infectada" absorta en la persecución del placer.¹⁴

Después de esto, Platón depura de sus "enfermedades" a su ciudad. Y así como sus militares abandonarán sus pretensiones expansionistas para convertirse en filósofos reyes y en los auxiliares de éstos, las mujeres dejarán de ser objetos económicos y sexuales o miembros de una clase ociosa, como las cortesanas y las esposas de los ricos respectivamente.

U L dich ac rca d las muj r s d la s ci dad nf rma no s
 l qu pr p n Plat n, s l qu crítica. Afirmar, como lo hace
 Daltón, que en la ciudad ideal de la República existen
 cortesanas y mujeres en situaciones similares por lo expuesto en
 la ciudad enferma no es exacto. Es tanto como afirmar que el
 mayor defensor del capitalismo es Carlos Marx desde que en el
 capítulo 24 del tomo I de El Capital se describe el origen de la
 acumulación capitalista.

4. LAS CATEGORÍAS DE MUJERES EN LA CALÍPOLIS

La ciudad completa ha de contar con los mismos elementos constitutivos de la psique. En el alma del ser humano existen

¹⁴ República 372 e.

tres "partes" o "funciones", "[...] aprendemos por un principio [lo racional o tó logistikón], y nos encolerizamos por otro [lo irascible, tó thymoeidés], y apetecemos por un tercero los placeres del alimento y la generación [lo concupiscible, tó epithymetikón] [...]".¹⁵ De la misma manera, en una pólis ideal deben existir tres sectores sociales: los "guardianes" o filósofos reyes que son la parte intelectual, los guerreros que representan el thymos, y los campesinos y artesanos.

Las psikhai humanas se reparten indistintamente en los cuerpos de hombres y mujeres. De acuerdo con el igualitarismo antropológico de los diálogos de madurez "[...] no hay en la administración de la ciudad ninguna ocupación que sea propia de la mujer por ser mujer, ni del varón por ser varón, sino que las aptitudes naturales están diseminadas por igual en los vivientes de uno y otro sexo. La mujer, por consiguiente, participa por naturaleza de todas las funciones [...]".¹⁶ Cada sector poblacional incluye hombres y mujeres. Por lo tanto, tres categorías de mujeres engrosan el censo de la Calípolis: 1) guardianas, 2) auxiliares y 3) artesanas y campesinas.

¹⁵ Ibid., 436 a-b.

¹⁶ Ibid., 455 d.

5. LAS AUXILIARES

5.1. EL VALOR DE LOS AUXILIARES Y LA JUSTICIA DE LA CALÍPOLIS

Los auxiliares (epíkouroi)¹⁷ o defensores (boethoí)¹⁸ deben ser valientes para que la Calípolis lo sea.¹⁹ "La ciudad, por tanto, es valerosa por una parte de sí misma, y por darse en esta parte la virtud de mantener en todo tiempo la opinión relativa a las cosas que se han de temer [...]".²⁰

Platón parece anticipar las teorías de Conrad Lorenz acerca de la agresión de acuerdo con las cuales este "pretendido mal" en realidad es un fenómeno natural que permite la supervivencia de los individuos que compiten entre sí. De hecho, la agresividad es inherente a la naturaleza humana desde que el thymos es tan

¹⁷ Cf. Ibid., 415 e, 434 c, 440 d, 441 a, 444 b y 458c.

¹⁸ Cf. Ibid., 414 b.

¹⁹ Lavelle observa que el término epikouros y su plural epikouroi significa en la Iliada "aliado", nunca "mercenario" (Cf. II. 130, 803, 815; III. 188, 451, 456; IV. 379; V. 477-478, 491, 614; VI. 111, 227; VII. 348, 368, 477; VIII. 497; X. 420; XI, 220; XII. 61, 101, 108; XVII. 212; XVIII. 229; XXI. 43). Posteriormente autores como Heródoto lo emplearan para aludir a "soldados por paga" (Cf. Lavelle, B. M., "Epikouroi in Thucydides", pp. 36-39). Quizá la acepción primitiva de la palabra haya determinado el que Platón se sirva de ella para referirse a los guerreros de la Calípolis que se caracterizan por su desinterés por el dinero.

²⁰ República 429 b-c.

nuestro como lo racional y lo concupiscible. Y en una ciudad perfecta que pretenda subsistir, tal impulso ha de dirigirse tanto al exterior como al interior.²¹

Por una parte, la Calípolis estaría obligada a defenderse de las amenazas externas provenientes de las poleis griegas y bárbaras con las cuales tendría que coexistir; requeriría de un ejército para "[...] defenderse contra los de fuera, si el enemigo viene como un lobo a echarse sobre el rebaño".²² La guerra es inevitable puesto que

[...] los pueblos griegos están unidos entre sí por vínculos familiares y raciales, y que son ajenos y extraños al mundo bárbaro. [...] Cuando, por tanto, los griegos hayan de combatir con los bárbaros y los bárbaros con los griegos, diremos que se hacen la guerra, como enemigos que son unos de otros por naturaleza, y que a esta enemistad hay que llamarla guerra. Cuando, por el contrario, hacen los griegos otro tanto con los griegos, diremos que siguen siendo amigos por naturaleza, pero que en tal caso está Grecia enferma y en la discordia, y que es este nombre de discordia el que ha de aplicarse a esta enemistad.²³

²¹ Platón no considera que en su época histórica la "perfección" hubiera podido diseminarse entre todas las poleis existentes. Para este filósofo la convivencia armónica y pacífica de los Estados sería una "verdadera utopía". (Cf. Servier, Jean, Historia de la utopía, p. 13).

²² República 415 e.

²³ Ibid., 470 c-d.

Por otra parte, los auxiliares desempeñan las funciones policiales de "[...] reprimir mejor a las gentes de dentro, si rehúsan su obediencia a las leyes [...]".²⁴

5.2. LAS MUJERES AUXILIARES

Sócrates hace hincapié en que, a pesar de que las mujeres paren y suelen ser más débiles físicamente que los varones, nada obsta para que las más aguerridas de ellas se desempeñen como auxiliares. Éstos son similares a los "perros guardianes". Por ello, le pregunta al interlocutor en turno

Con respecto a las hembras de los perros guardianes, ¿nuestra opinión será la de que deben compartir con los machos la vigilancia del ganado, cazar junto con ellos y hacer en común todo lo demás, o que deben quedarse dentro de la casa, como si los partos y la crianza de los cachorros las hiciesen incapaces de toda otra cosa, mientras los machos tienen todo el trabajo y el cuidado de los rebaños?²⁵

²⁴ Ibid., 415 e.

²⁵ Ibid., 451 d-e. La participación como ejército reservista de las mujeres en las guerreras griegas no era tan extraña. Tucídides relata que en el primer año de la guerra del Peloponeso (431 a. C.) al repeler los de Platea a los invasores tebanos "[...] al atacarles los otros en medio de un gran alboroto y dispararles piedras y tejas las mujeres y los esclavos al mismo tiempo desde las casas dando gritos y alaridos, y como además había sobrevenido durante la noche un fuerte aguacero, se llenaron de temor [...]" (II. 4). Igualmente, durante la campaña de Corcira en el quinto año de la guerra (427 a. C.) "incluso las mujeres colaboraron con toda audacia, lanzando tejas desde las casas y haciendo frente al tumulto con un coraje superior al de su naturaleza" (III. 74). David Harvey comenta que en este pasaje Tucídides reconoce que estas mujeres "[...] were acting better than might be expected; they endured the noise

La teoría de la justicia de acuerdo con la cual cada persona debe "hacer lo suyo" determina que los calipolitanos mejor dotados física e intelectualmente han de fungir como auxiliares. Pero para que ello sea posible, es menester que reciban la educación y el entrenamiento adecuados. Sócrates pregunta: "¿pero será

and danger of battle surprisingly well for people who, by definition, could not be *andreoi*" ("Women in Thucydides", p. 83).

Pero las griegas no sólo destacaron como ayudantes. Cuando menos Artemisa de Halicarnaso se distinguió en las guerras Médicas de 480-479. Esta mujer llegó al poder de su ciudad debido a que al enviudar era la única representante de la familia real y su hijo Pisindelis todavía era menor de edad (Por las mismas razones algunas egipcias como Nimaatherp, Anjes-Merire o Nefertiti llegaron a ser faraonas. Cf. Sevilla Cueva, Covadonga y Antonio Pérez, "Fuentes y materiales para la didáctica de la realeza femenina en Egipto", pp. 481-488) Heródoto elogia la estrategia de esta mujer que fue la única consejera del persa que se opuso a que se librara la batalla de Salamina (Cf. Historias VII. 99; VIII. 68-69, 87-88 y 101-103). Si Jerjes hubiera seguido las predicciones de su única generala, quizá Asia habría dominado a Europa. Artemisa fue uno de los cinco personajes más influyentes de las guerras Médicas. Los otros cuatro fueron Jerjes, Mardonio, Temístocles y Pausanias (Cf. García Iglesias, Luis, "Artemisia, tirana de Halicarnaso", pp. 427-431; y Munson, R., "Artemisa in Herodotus", p. 103).

El impacto que causó la osadía de una mujer militando contra Grecia hizo que los atenienses pusieran precio a su cabeza, dinero que por cierto nadie logró cobrar jamás (Cf. Heródoto, Historias VIII. 93). Aristófanes alude a esta amazona real. El corifeo del coro de los ancianos que enfrenta al de las mujeres en Lisístrata ordena la represión de las soliviantadas aduciendo que "si uno de nosotros cede y lo hacen presa, aunque sea un poco, no habrá nada que no emprendan en las más fuertes industrias; mandarán construir barcos y querrán hasta combatir en el mar y navegar contra nosotros como Artemisa" (vv. 670-675).

posible exigir los mismos servicios de este o de aquel animal, si no han sido ambos nutridos y adiestrados de la misma manera?"²⁶

Esta tesis es uno de los núcleos de las teorías platónicas acerca de las mujeres. La naturaleza de éstas puede ser similar a la de sus hermanos, pero sólo mediante una educación igualitaria podrán desempeñar funciones análogas en la sociedad. Averroes, cientos de años antes que las feministas contemporáneas, interpreta que "[...] en estas sociedades nuestras se desconocen las habilidades de las mujeres, porque en ellas sólo se utilizan para la procreación, estando por tanto destinadas al servicio de sus maridos y relegadas al cuidado de la procreación, educación y crianza. Pero esto inutiliza sus otras posibles actividades".²⁷

5.3. LA IGUALDAD EDUCATIVA DE LAS AUXILIARES

5.3.1. LA MÚSICA

Platón, como buen heredero del pensamiento ilustrado del siglo V a. C., postula que para lograr la excelencia humana la educación debe complementar a la naturaleza. Ute Schmidt encuentra que este filósofo atribuye "[...] fundamental importancia a la educación como instancia que transforma el hombre 'natural' en hombre

²⁶ Ibid., 451 e.

²⁷ Averroes, Exposición de la "República" de Platón, Tr. M. Cruz, p. 59.

'ideal'".²⁸ De hecho, el corazón de la República se aboca al proceso educativo que forma y selecciona a los auxiliares y a los filósofos reyes.

Los infantes mejor dotados de la Calípolis son educados con el fin de transformar la fogocidad innata en valor. La primera fase de este proceso los instruye en "música" y "gimnasia". La formación musical de los futuros guerreros incluirá tanto mitos como armonías que los obliguen a ser virtuosos en general y que los hagan creer que es glorioso morir en el combate en particular.²⁹

5.3.1.1. LOS MITOS

La primera educación musical tendrá como supuesto "[...] persuadir a las nodrizas y a las madres, a que cuenten a sus niños las [historias] que hayamos aprobado, y a plasmar sus almas, mediante estas fábulas, con mucho mayor cuidado que el cuerpo con

²⁸ Schmidt, Ute, "Algunas consideraciones sobre el 'mejor estado' en Platón y Aristóteles", p. 41.

²⁹ Ernst Cassirer, como se verá a continuación, simplemente se equivoca cuando señala que Platón sólo emplea mitos para expresar sus convicciones metafísicas y de filosofía natural, pero no cuando trata de política (Cf. El mito del Estado, p. 92).

sus manos".³⁰ Lo que se cuenta ha de contener "[...] ficciones imaginadas para conducir al oyente a la virtud".³¹

El Sócrates que diseña con palabras su ciudad ideal se interroga en torno a sus militares "y ahora, si han de ser valientes, ¿no habrá que decirles cosas que les hagan no temer en absoluto a la muerte? ¿O acaso crees que pueda ser valiente quien tenga en sí este temor?"³² Para lograr esto es menester modificar algunas de las concepciones escatológicas tradicionales de acuerdo con las cuales es preferible ser esclavo de un campesino pobre que rey de todos los muertos, pues "[...] quien cree en el Hades y que es algo terrible, ¿crees tú que pueda estar sin temor ante la muerte, y preferir la muerte en combate antes que la derrota y la esclavitud".³³ Con este espíritu, los gobernadores han de ejercer una censura estricta de los mitos destinados a los niños y niñas para

[...] borrar de estos poemas todo lo que sea como lo siguiente:

'Querría más ser un labrador al servicio de otro, así fuera un hombre sin fortuna y de vida no holgada, antes que reinar sobre todos los muertos consumidos'; o como esto:

³⁰ República 377 c.

³¹ Ibid., 378 e.

³² Ibid., 386 a-b.

³³ Ibid., 386 b.

'Que ni a los mortales ni a los inmortales se descubran las mansiones horrendas, húmedas, que los mismos dioses aborrecen'; o esto:

'Él solo piensa; y los demás son sombras que se agitan'; o también:

'El alma, al desprenderse volando del cuerpo, se fue al Hades, llorando su destino y abandonando su virilidad y su juventud'; o luego:

'Su alma, como el humo, se fue bajo la tierra, dando alaridos'; o aún:

'Como los murciélagos, que en el fondo del antro sagrado revolotean con chillidos, cuando uno de ellos cae de la cuerda suspendida de la roca, y se enlazan los unos con los otros, así se van con un gemido.'

Con respecto a estos pasajes y a todos los demás por el estilo, pediremos a Homero y a los demás poetas que no lleven a mal que los tarjemos. No es que carezcan de poesía o que no halaguen los oídos del público; pero cuanto más poéticos son, tanto menos convienen a los oídos de niños y de hombres que deben vivir como libres y temer la servidumbre antes que la muerte.³⁴

El autor de la República insiste en que las primeras etapas de la formación de las personas han de convencerlos de que desplieguen conductas cívicas mediante diversos mecanismos irracionales de persuasión. No falta quien detecte cierta "quiebra del intelectualismo socrático";³⁵ y que de la estricta ecuación "virtud=conocimiento" de los diálogos tempranos se transita en los maduros a la búsqueda de los mecanismos necesarios para implantar "opiniones verdaderas" en una multitud que jamás logrará ser filósofa. La utilidad de la doxa verdadera en

³⁴ Ibid., 386 b-387 b.

³⁵ Cf. Vallejo Campos, Alvaro, Mito y persuasión en Platón, pp. 199-226.

contraste con la de la falsa es una de las principales preocupaciones del autor de los diálogos cuando menos desde Menón. Yvon Lafrance encuentra que en la República la virtud de los guerreros únicamente está "[...] fondée sur l'opinion vraie [...]".³⁶ El logos, sobre todo el que se encuentra inspirado por las musas, permite imprimir todo tipo de opiniones en sus destinatarios. Tó épos (la palabra) es el vehículo privilegiado de é epodé (el ensalmo, encantamiento o conjuro).³⁷

La primera educación pretende tocar tanto la razón de sus destinatarios como sus emociones y pasiones.³⁸ Rubidge hace hincapié en que "[...] Plato's argument depends on a further distinction between useful and harmful emotions [...]".³⁹ La pedagogía platónica, dirían los especialistas contemporáneos, desarrolla ambos emisferios cerebrales: el de la imaginación y la

³⁶ Lafrance, Yvon, La théorie platonicienne de la doxa, p. 101.

³⁷ Pedro Laín encuentra cuando menos 52 veces la palabra epodé, epádo, katepádo, exepádo y epodós en los diálogos platónicos: 20 en Cármides, 2 en Gorgias, 1 en Menón, 2 en Eutidemo, 1 en Banquete, 5 en Fedón, 1 en Fedro, y 4 en República (Cf. La curación por la palabra en la antigüedad clásica, p. 129).

³⁸ Cf. Lawrence, Elizabeth, The Origins and Growth of Modern Education, p. 30, Gal, Roger, Historia de la educación, p. 36 y Davidson, Thomas, Aristotle and ancient educational ideals, p. 134.

³⁹ Rubidge, Bradley, "Tragedy and the Emotions of Warriors: the Moral Psychology Underlying Plato's Attack on Poetry", p. 247.

creatividad tanto como el de la razón.⁴⁰ Desde una perspectiva política lo importante de los productos de las musas es la posibilidad de que sean empleados como propaganda para un determinado proyecto social y vital. Diego Gracia observa que "[...] el 'bello discurso' y el 'mito', a diferencia del 'argumento' racional, operan sobre el alma suscitando en ella persuasiones y, a la postre, creencias, las cuales nunca son enteramente reducibles a la estricta razón [...]"⁴¹ Y los poderes psicagógicos del discurso del orador⁴² y del poeta⁴³ determinarán que al interior de la Calípolis impere la más estricta censura de los logoi que serán empleados en el proceso educativo.⁴⁴ Platón, de quien se dice que de joven escribió tragedias y frecuentó a los pintores, destierra la libre creatividad artística de su utopía debido a que sus manifestaciones inducen a modos de comportamiento en sus receptores. El arte es un "aparato ideológico del Estado", por lo

⁴⁰ Hatcher, Donald L., "Creativity and the Socratic Notion of Education", pp. 106 y 108.

⁴¹ Gracia Guillén, Diego, "La psicoterapia verbal en la obra de Platón", pp. 146-147. Cf. Brisson; Luc, Platon, les mots et les mythes, pp. 144-145.

⁴² Manuel García Teijeiro encuentra que tal conexión es evidente cuando menos desde Gorgias (Cf. "Retórica, oratoria y magia", p. 150).

⁴³ Cf. Murdoch, Iris, El fuego y el sol, p. 86.

⁴⁴ Cf. Gil, Luis, Censura en el mundo antiguo, pp. 4-60.

tanto, debe estar bajo el control de los diseñadores de las políticas públicas de la Calípolis y no de los poetas que sólo quieren agradar y no saben qué es lo bueno. Pero el arte por el arte tampoco es demasiado importante dado que, como se explica en la primera mitad del libro X de la República, sólo es una réplica de "tercera categoría" de lo real, una "copia" de lo sensible, lo cual a su vez "participa" o imita defectuosamente a lo verdaderamente real, esto es, las Ideas.⁴⁵

5.3.1.2. MÚSICA, ARMONÍA, RITMO Y OTRAS ARTES

La música, entendida en el sentido actual de la palabra, es otro arte que en el proceso educativo es tratada con "consideración especial".⁴⁶ Desde la educación musical se difunde

[...] aquella armonía que sepa imitar como conviene el tono y los acentos de un valiente que lo es de verdad, ya sea en la acción bélica, ya en todo trabajo violento, y que, en una situación desesperada, corre al

⁴⁵ Cf. Diógenes Laercio, III, 5; Schuhl, Pierre-Maxime, Platon et l'art de son temps, p. 85; Murdoch, Iris, El fuego y el sol. Por qué Platón desterró a los artistas, passim; De la Virgen, A., Estética de Platón, passim; Sobrevilla, David, La estética de la antigüedad, p. 39; Stanford, W. B., "Onomatopoeic Mimesis in Plato, *Republic* 396 b-397 c", p. 190; y Gulley, Norman, "Plato on Poetry", p. 167.

⁴⁶ Joaquín Lomba Fuentes detecta que esto es una constante en el pensamiento platónico que, si bien se mostrará en República, aparecerá sobre todo en Timeo. Y precisa que "[...] el privilegio incontestable de la música reside, ante todo, en que imita la armonía del universo [...]" ("*Ethos, techne y kalon en Platón*", p. 143).

encuentro de las heridas o de la muerte, o se precipita en cualquier otra adversidad, rechazando en cualquier circunstancia, firme en su puesto, los asaltos de la fortuna.⁴⁷

Lain acota que "la acción sugestiva de la música acrecienta sin duda la eficacia 'encantadora' de la palabra [...]"⁴⁸ A decir de Anderson es un procedimiento "cuasi-mágico" mediante el cual se moldea el ethos mediante la mimesis.⁴⁹

Otras artes son empleadas en menor medida para fomentar rasgos positivos del carácter. De armonía, ritmo y gracia

[...] está llena la pintura, y llenas están también todas las artes semejantes, como las del tejido y del bordado, y también la arquitectura y la fabricación de todo el mobiliario; y asimismo en la naturaleza de los cuerpos y las plantas de toda especie, pues todo ello lleva consigo gracia o deformidad. La falta de gracia, de ritmo y armonía, son hermanas del lenguaje torpe y del mal carácter, y las cualidades contrarias son hermanas a su vez e imitaciones del carácter contrario, cuyas notas son la sabiduría y la bondad.⁵⁰

La austeridad de la Calípolis no es tan dramática. Por el contrario, existe cierta sensibilidad y cultivo del buen gusto en

⁴⁷ República 399 a-b.

⁴⁸ Lain, op. cit., p. 138.

⁴⁹ Cf. Anderson, Warren D., Ethos and Education in Greek Music, pp. 70 y 88.

⁵⁰ Ibid., 401 a.

ella. Keuls reconoce que "[...] painting is included among the admissible, if perhaps not desirable luxuries".⁵¹

5.3.2. LA GIMNASIA Y EL ARTE DE LA GUERRA

La educación marcial de los y las futuros guardianes inicia desde temprana edad. Los auxiliares "[...] llevarán a la guerra a sus hijos con fuerzas para ello, a fin de que, como los hijos de los artesanos, vean hacer el trabajo que les tocará cuando crezcan; y aparte de este espectáculo, han de ayudar y servir en todas las cosas de la guerra, asistiendo a su padre y a su madre".⁵²

Sócrates insiste en que absolutamente todos los futuros auxiliares han de ser educados en la gimnasia y la música. "A las mujeres, por tanto, habrá que darles esta doble disciplina [...]".⁵³

Paquet hace hincapié en que los guardianes "[...] éduquerant les enfants 'conformément' à leurs propres mœurs et à leurs propres principes [...]".⁵⁴ Los auxiliares bien podrían ser formados mediante mitos, "música" e imitación. Sin embargo, lo propio de la pedagogía de la República radica precisamente en la

⁵¹ Keuls, Eva, "Plato on Painting", p. 100.

⁵² República 466 e-467 a.

⁵³ República 252 a.

⁵⁴ Paquet, Léonce, Platon, la méditation du regard, p. 389.

importancia que se imprime a ciertas ciencias en las fases superiores del curriculum de estos kalokagathoi.

5.3.3. LA EDUCACIÓN MATEMÁTICA

La educación matemática impartida a los y las futuros auxiliares y guardianes comprende varias disciplinas fundamentales: 1) aritmética, 2) geometría, 3) estereometría o geometría sólida, 4) astronomía y 5) armonía.

Sócrates insiste en que "[...] nuestro guardián es a la vez guerrero y filósofo".⁵⁵ Por ello, el estudio de los números "[...] le es necesario al hombre de guerra para ordenar sus tropas, y al filósofo, a su vez, por la necesidad que tiene de alzarse por sobre las fluctuaciones de la generación hasta entrar en contacto con la esencia, sin lo cual no será un buen razonador".⁵⁶

La geometría es incluida dentro del curriculum de la Calípolis debido a que además de otras ventajas, "[...] la geometría es conocimiento de lo que siempre es".⁵⁷

La educación "matemática" no era nada nuevo entre los griegos. Hippias, a decir del Protágoras platónico, enseñaba

⁵⁵ República 525 b.

⁵⁶ loc cit.

⁵⁷ Ibid., 527 b.

"cálculo", "astronomía", "geometría" y "música".⁵⁸ Moreau acota que "[...] la educación platónica absorbe las diversas formas de la educación sofística y consigue su conversión: los estudios matemáticos, que tenían en Hipias una orientación 'politécnica', reciben un destino más alto; se convierten en una introducción a la filosofía del espíritu [...]".⁵⁹ Y en este sentido la educación matemática de la Calípolis también se asemeja al quadrivium pitagórico.

La propedéutica de la dialéctica añade la estereometría a las cuatro ciencias matemáticas de los pitagóricos.⁶⁰ Marrou asume que "Platón, deseoso de incorporar a la enseñanza los resultados de las más recientes conquistas de la ciencia, la completa simplemente agregando a la geometría plana la geometría del espacio, recientemente creada por el gran matemático Teeteto y en cuyo progreso la Academia colaborará activamente por intermedio de Eudoxio".⁶¹

Roochnik encuentra que en general "[...] the early Plato, like the middle and late, believes that mathematics is good, and

⁵⁸ Cf. Protágoras 318 e.

⁵⁹ Cf. Moreau, Joseph, "Platón y la educación", p. 28.

⁶⁰ Cf. Barbera, André, "Republic 530C-531C: Another Look at Plato and the Pythagoreans", p. 401-2.

⁶¹ Marrou, Henry-Irenee, Historia de la educación en la antigüedad, Tr. Yago Barja, p. 104.

in a specifically moral sense".⁶² La República en particular considera que la educación matemática sirve como propedéutica a la dialéctica, ciencia que en este diálogo en particular persigue alcanzar "[...] con la sola inteligencia, lo que es el bien en sí mismo, con lo cual llega al término de lo inteligible [...]".⁶³ Quienes llegan a tal nivel de conocimiento conquistan el status de filósofo rey.

6. LAS GUARDIANAS

6.1. LOS GUARDIANES Y LA SABIDURÍA DE LA CALÍPOLIS

La virtud primordial de los filósofos es la "prudencia" [o sabiduría sofía].⁶⁴ Por ende, si ellos satisfacen las expectativas de su ciudad imperará en ella la justicia.

A la clase, por tanto, y a la parte más reducida de la ciudad, y en la cual residen la ciencia, el mando y el gobierno, es a la que a la ciudad constituida conforme a la naturaleza debe el nombre de prudente en su conjunto; y este mismo linaje, que por naturaleza resulta ser el más reducido, es al que corresponde el participar de esta ciencia que, entre todas las demás, merece el nombre de sabiduría.⁶⁵

⁶² Roochnik, David, "Counting on Number: Plato on the Goodness of *Arithmos*", p. 558.

⁶³ República 532 a.

⁶⁴ Ibid., 428 b.

⁶⁵ Ibid., 428 e-429 a.

Los seres humanos dominados por su elemento racional están destinados a ser los gobernantes de la Calípolis debido a que ellos poseen acceso a la divinidad y-o las Ideas. Su arquitecto confía en que quizá "[...] se levante en el cielo un modelo para el que quiera contemplarlo y fundar, como fruto de esa visión, su ciudad interior".⁶⁶ Se trata de la Idea del Bien que "[...] tiene que verla quien quiera conducirse sabiamente, así en la vida privada como en la pública".⁶⁷ De hecho, el fin del proceso educativo seguido en la Calípolis consiste en que los mejor dotados contemplen esta realidad.⁶⁸ Ellos son los filósofos. Y son los únicos que cuentan con la capacidad para gobernar debido a que

[...] dirigirán repetidamente sus miradas por uno y otro lado: ya a lo que es por naturaleza justo y bello y temperante, y todo lo del mismo orden, ya a lo que intentan reproducir en la copia humana, machacando y revolviendo los colores humanos de las distintas profesiones, e inspirándose en aquel modelo que, cuando lo encuentra en los hombres, califica Homero de divino y semejante a los dioses.⁶⁹

⁶⁶ Ibid., 592 b.

⁶⁷ Ibid., 517 c.

⁶⁸ Cf. Chen, C. H., "Education in General (*Rep.* 518 c 4-519 b 5), pp. 66 y 70.

⁶⁹ República 501 b.

Los filósofos nativos de la Calípolis estarían obligados a dirigir los destinos de su ciudad cuando ésta lo requiriera. Si bien la actividad más grata a la que es posible aspirar es la contemplación de las Ideas, los filósofos han de interrumpirla para dedicarse a la política por más de una razón.

En primer lugar, los griegos estaban conscientes de que los individuos aislados son incapaces de subsistir, de que los seres humanos son "animales políticos". El principio de "the primacy of the common good", como lo denomina Procopé, era un lugar común en la Grecia clásica. Según éste, "private well-being depends entirely on the continued well-being of the state [...]",⁷⁰ Solón había intentado implantarlo en Atenas.⁷¹ Y en este espíritu, la utopía platónica maneja una "concepción orgánica" de la sociedad de acuerdo con la cual la felicidad y perfección de los "órganos" no es independiente del funcionamiento armónico del "cuerpo".⁷² Esto es evidente todavía más en la Calípolis debido a que en ella se da tanto comunidad de intereses como un gran "amor" entre humanos similarmente virtuosos y unidos en una única y gran

⁷⁰ Procopé, J. F., "Democritus on Politics and the Care of the Soul", p. 310.

⁷¹ Cf. Muñoz Valle, Isidoro, "Reforma social de Solón", p. 40.

⁷² Cf. Bobbio, Norberto, La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político, p. 29.

familia. Dent denomina tal situación "mutuality".⁷³ Masters se arriesga a decir que la utopía platónica se basa tanto en las matemáticas y la física como en la biología -y que sus resultados son plenamente compatibles con los de los cultivadores contemporáneos de esta ciencia. La Calípolis es abordada como cualquier "animal population" que "[...] can be viewed as a model of the optimum traits of a human population, taken in a biological sense".⁷⁴ Ahí "[...] Socrates is able to show, both at the level of the individual and in a group, that the healthy state of the organism cannot be based on short-term calculations of narrow self-interest; on the contrary, as with any other species, the best condition must be consistent with a healthy state of the entire population".⁷⁵

La República hace particular hincapié en que sólo la conjunción de la filosofía y el poder en las mismas personas permiten el bienestar público debido a que es ineludible que cuando ellos hallan

[...] visto el bien en sí, que se sirvan de él como de un modelo para ordenar a la ciudad, a los particulares y a ellos mismos, según le toque a cada

⁷³ Cf. Dent, N. J. H., "Common, Civic and Platonic Justice in the *Republic*", p. 17.

⁷⁴ Masters, Roger D., "Classical Political Philosophy and Contemporary Biology", p. 23.

⁷⁵ Ibid., p. 24.

uno su turno por el resto de su vida; pues aunque lo más de su tiempo lo empleen en la filosofía, habrán de echarse a cuestras, cuando les llegue a su vez, los asuntos públicos y gobernar uno tras otro por el bien de la ciudad, considerando esta actividad no como un honor, sino como el cumplimiento de un deber indispensable.⁷⁶

Uno de los requisitos de la perfección del filósofo radica precisamente en su obligación de gobernar. Alfarabi encuentra que "[...] it is indeed in this city alone that man arrives at the desired perfection".⁷⁷ Y en sendos artículos de 1992, Lear y Mahoney defienden tesis análogas a las del filósofo árabe. Este helenista hace hincapié en que la felicidad humana requiere tanto de la justicia "psíquica" como de la "social"; que desde una concepción orgánica del universo como la platónica el bien de la parte es impensable sin el del todo, por lo que los seres racionales -no menos que los bodisatvas budistas o los santos cristianos- desean irrestrictamente el bien. Por ello "[...] social justice is as much an integrant part of one's happiness and so of one's self interest as psychic justice".⁷⁸ Lear por su

⁷⁶ República 540 a-b.

⁷⁷ Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle, Tr. Muhsin Mahdi, p. 65.

⁷⁸ Mahoney, Timothy A., "Do Plato's Philosopher-Rulers Sacrifice Self-Interest to Justice?", p. 266.

parte afirma que "justice when properly understood is each part, inside and outside, doing its own task".⁷⁹

6.2. LA TEOCRACIA CALIPOLITANA

Los guardianes "reflejan" el orden de las Ideas en la sociedad. Los filakes de la Calípolis dirigen un gobierno teocrático desde que la legitimidad de su poder deriva de su familiaridad con lo divino: las Ideas.⁸⁰ La "santidad" de los concedores de las Formas, antecedente de la falta de envidia del Demiurgo, tiende necesariamente a "desbordarse", a expenderse, a compartirse.⁸¹

⁷⁹ Lear, Jonathan, "Inside and Outside in the *Republic*", pp. 208-209.

⁸⁰ Cf. Bluck, R. S., "Is Plato's *Republic* a Theocracy?" pp. 69-73.

Robert Mondi encuentra rastros de legitimidad teocrática en las monarquías griegas arcaicas en conceptos empleados por Homero y Hesíodo como géras (honor, dignidad), krainein (mandar), sképtron (cetro, soberanía, poder) o thémis (derecho, ley natural o divina). Sobre este par de nociones afirma que "[...] represent the visible and the abstract expressions of the divine sanction on which the king bases his authority" ("divine Kingship in Early Greece", p. 207). R. M. Wright por su parte detecta que en la épica homérica "[...] two contrasting theories of power have emerged, one of the divine right of kings, supported by force, and hereditary, but constrained by counsels from the formal assembly of war-captains and by the corresponding obligations imposed by it, the other where the best fighters and thinkers are voluntarily given privileges by their people, an in return are expected to bear the brunt of battle" ("The Origins of Political Theory", p. 79, Cf. pp. 76-78).

Así pues, Leo Strauss peca de "positivismo" y se equivoca cuando apunta que los guardianes platónicos toman el lugar de los sacerdotes egipcios (Cf. Meditaciones sobre Maquiavelo, p. 222).

⁸¹ Cf. Lovejoy, La gran cadena del ser, pp. 409-410.

Los filakes, como los bodisatvas budistas, consideran mezquino salvarse solos. Y así como éstos renuncian a entrar al nirvana hasta que la más humilde creatura lo consiga, los primeros son por naturaleza gobernantes involucrados en beneficiar a sus conciudadanos. Los guardianes, de manera análoga a lo que ocurre con los demonios descritos por Diótima, son intermediarios que conectan el todo consigo mismo, que unen la sociedad mortal con la realidad divina. Ellos, como los buenos emperadores chinos, cuentan con "el mandato del cielo". Esta interpretación característica de la "historia de las ideas" del Lovejoy de los años 30 sigue siendo defendida actualmente. White insiste en que las concepciones teológicas de Platón determinan su postulado de que los gobernantes idóneos son esta especie de sacerdotes filosóficos.⁸²

6.3. LA EPISTEMOCRACIA CALIPOLITANA

Pero la Calípolis también resulta una "epistemocracia" ya que para el autor de la República lo divino es el objeto de conocimiento y lo que se ha de hacer no resulta independiente de lo que "Es".⁸³ Lledó la considera incluso "la estructuración política de un

⁸² Cf. White, F. C., "Justice and the Good of Others in Plato's Republic", p. 401.

⁸³ Cf. Schmidt, Ute, Platón y Huxley. Dos utopías, pp. 18-22.

sistema metafísico".⁸⁴ En este sentido, Luccioni no se equivoca cuando encuentra que la filosofía política platónica deriva "[...] d'une conception socratique de l'État".⁸⁵ Y que "[...] il pensait, en effet, que dans tous les domaines, c'est le savoir qui confère la supériorité. C'est assurément dans cette idée de Socrates qu'il faut voir l'origine du système politique de Platon, caractérisé par le gouvernement des philosophes".⁸⁶ Ute Schmidt precisa que en la Calípolis "[...] Platón emprende por primera vez una tarea de suma importancia que ocupará la atención de otros pensadores después de él, a saber: fundamentar la actuación política en cánones científicos".⁸⁷

Los filakes, al ser intermediarios entre el orden de la realidad y lo divino y el de la sociedad, son un mecanismo suplementario al de la "participación"; al reflejar en la Calípolis la legalidad de las Ideas contribuyen a "conectarlos", a dar una solución política al dualismo metafísico de los diálogos.⁸⁸ No es extraño que muchas lecturas clásicas de la

⁸⁴ Lledó, Emilio, La memoria del Logos, p. 194. Cf. Bos, A, p., Providentia Divina. The Theme of Divine Pronoia in Plato and Aristotle, pp. 20-21 y 26.

⁸⁵ Luccioni, Jean, La pensée politique de Platon, p. 127.

⁸⁶ Ibid., p. 149.

⁸⁷ Schmidt, Ute, Platón y Huxley. Dos utopías, p. 14.

⁸⁸ Robin, Robledo y González apuntan que el "amor" es la otra fuerza unificadora de los mundos del Ser y del devenir (Cf. Gómez, Robledo, Platón, pp. 89-90; Robin, Léon, La théorie platonicienne

República encuentren en ella un misticismo irracional e imposible de transplantar en este mundo.⁸⁹ Y en verdad los filósofos reyes poseen facultades hieráticas y físicas excepcionales que posibilitan que la Calípolis sea perfecta, pero que al mismo tiempo la tornan muy difícil de realizar. Sin embargo, los gobernantes de esta polis han de desplegar los talentos de los de otras más reales. Ellos han de gobernar no sólo por su proximidad a lo divino y real, sino también por su experiencia y conocimientos prácticos.

6.4. LA TECNOCRACIA REALISTA CALIPOLITANA

Los estudios propedéuticos de la dialéctica están plagados de cuestiones prácticas. El filósofo rey no sólo es un consumado metafísico, también se le exige ser un regente, un administrador y un diplomático. El posee "[...] una ciencia que delibera no sobre un objeto particular de la ciudad, sino sobre ella en su conjunto, sobre la mejor manera de conducir sus relaciones en el interior y con las demás ciudades[...]"⁹⁰ Pero también ha de ser un juez experto.

de l'amour, p. 176; y González, Juliana, "Psique y Eros en el Fedro", p. 146).

⁸⁹ Cf. Kelsen, H., "Platonic Justice", p. 109.

⁹⁰ República 428 c-d.

La obra platónica sobre la justicia no desarrolla un sistema judicial completo. Esto se explica debido a que ahí se postula que el querellarse ante los tribunales resulta "[...] una vergüenza y una prueba insigne de falta de educación [...]".⁹¹ Sin embargo, no confía tanto en la bondad del vulgo como para prescindir totalmente de un poder judicial desde que, como bien observa Rosen, "[...] education and punishment work together to curb the tyrannical eros".⁹² Los encargados de "vigilar y castigar" a los que desde dentro de la Calípolis pretendan obrar mal son, por una parte, los auxiliares, y por la otra, un cuerpo de magistrados que es mencionado en el capítulo III de la República. Y el filósofo rey de los libros centrales se deriva tanto de los guerreros como de estos jueces.⁹³ Ellos, antes de ser substituidos por los guardianes, son un grupo de "especialistas".⁹⁴ Son los encargados del "cuidado de las almas" de los ciudadanos, y los que sean buenos han de ser ya lo suficientemente ancianos como para haber "[...] aprendido tarde lo que es la injusticia, y no por haberla sentido radicada familiarmente en su alma, sino por haberla

⁹¹ Ibid., 405 b.

⁹² Rosen, Frederick, "Tyranny, Eros and the Theme of Punishment in Plato's *Gorgias* and *Republic*", p. 58.

⁹³ Cf. Sprague, R. K., Plato's Philosopher-King, p. 90; y Llambías, Juan, "Platón y la teoría del Estado justo", p. 253.

⁹⁴ Punto sobre el que hacen hincapié Robert J. Bonner y Gertrude Smith (Cf. The administration of justice from Homer to Aristotle, T. II, p. 222.

estudiado por largo tiempo como algo ajeno en las almas ajenas [...]"⁹⁵ El juez que será remplazado por el filósofo rey ha de ser una persona experimentada en todos los asuntos mundanos sobre los que debe velar.

Los encargados de la Calípolis, sean jueces o guardianes, no "inventan" de la nada sus costumbres. Ella es una ciudad griega que adopta en parte costumbres atenienses.⁹⁶ Moors hace hincapié en que en la Calípolis "it is Apollo, through the Delphic Oracle, who had been given the task of deciding the most basic laws in the city of the Republic".⁹⁷

!Y el dialéctico que ha conocido la Idea del Bien no ha de carecer ni siquiera de lo propio del orador y del sofista!

Existe toda una discusión acerca de si el Platón que redacta Gorgias se reconcilia alguna vez con la retórica. Hay quienes se empeñan en que tal reencuentro jamás ocurrió, que el filósofo siempre manejó como disyuntos excluyentes, por una parte, la vida teórica, y por la otra, el hablar ante el pueblo independientemente de la verdad y gobernar.⁹⁸ Pero lo cierto es

⁹⁵ República 409 b.

⁹⁶ Cf. Ibid., 427 b-c.

⁹⁷ Moors, Kent, "Parabaseis and Symbolic Instruction in Plato's Myth of Er", p. 161.

⁹⁸ Cf. Gadamer, Hans-Georg, Verdad y método, p. 444; de Romilly, Jacqueline, Los fundamentos de la democracia, p. 79; y

que el autor de la República afirma que "quien no pueda definir con la razón la idea del bien, separándola de todas las demás, ni abrirse paso, como en un combate, por todas las objeciones, poniendo todo su celo en fundar sus pruebas no en la apariencia, sino en la esencia, y superando todos los obstáculos mediante una lógica infalible; de quien así se condujese no dirías que conoce el bien en sí, ni otro bien alguno [...]".⁹⁹ Nehamas encuentra que en este pasaje "[...] Plato himself envisages a connection between victory and argumentation and knowledge of the truth [...]".¹⁰⁰ Y hace hincapié en que "[...] it is absolutely correct to say that Socrates always pursues the elenchus in order to discover the truth. But we must ask, what criterion of truth does the elenchus afford? What else but the always fallible criterion supplied by dialectical victory, by the ability to defend your position against dialectical attack?"¹⁰¹

Francisco Lisi acota que "el político platónico se caracteriza por el doble conocimiento que ha de poseer. Por un

Vallejo Campos, Alvaro, "Conflicto en torno al logos. El concepto de *téchné* y la crítica filosófica de la retórica", pp. 21-24).

⁹⁹ República 534 c.

¹⁰⁰ Nehamas, Alexander, "*Eristic, Antilogic, Sophistic, Dialectic: Plato's Demarcation of Philosophy from Sophistry*", p. 7.

¹⁰¹ loc cit.

lado, ha de conocer los principios últimos y las formas ideales, por otro, tendrá que investigar las condiciones de realización detenidamente [...]"¹⁰²

Además, está el hecho de que el constructor de la Calípolis recomienda el empleo de mitos los cuales contienen informaciones no apodícticas, sino "[...] una sabiduría comunicativa para la cual las pretensiones epistémicas son estructuralmente extrañas".¹⁰³ Los guardianes no sólo deben poseer habilidad en el agon logon, incluso han de mentir en caso de necesidad. El engaño se legitima cuando se usa "en defensa propia" del Estado.¹⁰⁴ Esto, como bien observa Dambrowski, en virtud únicamente de su

¹⁰² Lisi, Francisco, "Ontología y política en Platón", p. 20. En la misma línea, Neil Cooper postula que "the positive ideal of the dialogue [*República*] is the union of theoretical and practical wisdom in the philosopher-ruler" ("Between Knowledge and Ignorance", p. 229). David Sider señala igualmente que "after stating the paradox, Socrates proceeds to define his new ruler as one who has all the qualities and experience of an ordinary ruler plus those of the philosopher" ("The Structure of Plato *Republic VII*", p. 339. Cf. Sierra, Angela, Los orígenes de la ciencia de gobierno en la Atenas clásica, p. 88).

¹⁰³ Rossetti, Livio, "La dimensión retórica de los mitos platónicos", p. 77.

¹⁰⁴ George Klosko sostiene que el protagonista de los diálogos incluso hace uso consciente de falacias en los frecuentes "rounds" en los que se suele ver comprometido (Cf. "Plato and the Morality of Fallacy", "Thrasymachos *Eristikos: The Agon Logon in Republic I*", y "Toward a Consistent Interpretation of the *Protagoras*", passim).

utilidad.¹⁰⁵ Mayer encuentra que en este punto el "idealismo" platónico peca de "realista".¹⁰⁶

El realismo utópico de Platón torna difícil de aceptar la tesis straussiana según la cual la Calípolis constituye la primera y más radical crítica del pensamiento utópico. La Calípolis pretende ser una sociedad perfecta, pero su arquitecto se esmera en detallar cómo podría funcionar.

7.5. LAS MUJERES GUARDIANAS

El autor de la República asienta que en la Calípolis existirán tanto guardianes como guardianas. La Calípolis supone la presencia de "[...] la mujer que es apta para la vigilancia del Estado y la que no lo es".¹⁰⁷ Casi al final del libro VII, después de haberse ofrecido el retrato del filósofo rey, Glaucón externa su admiración por tal modelo de político. "De acabada belleza, Sócrates, son los gobernantes cuya imagen acabas de esculpir".¹⁰⁸ Sócrates replica "Y las gobernantas, Glaucón, añadí; porque no

¹⁰⁵ Cf. Dombrowski, Daniel A., "Republic 414 B-C: noble LIES, NOBLE lies, or NOBLE 'lies'?", pp. 4-6.

¹⁰⁶ Cf. Mayer, J. P., Trayectoria del pensamiento político, p. 21.

¹⁰⁷ República 456 a.

¹⁰⁸ Ibid., 540 c.

creas que cuanto he dicho se aplica más a los hombres que a las mujeres, a aquellas por lo menos que resulten ser aptas por su naturaleza".¹⁰⁹

El mismo carácter epistemocrático de la utopía platónica determina que las mujeres capaces de gobernar han de disfrutar del mismo status de los varones en el mismo puesto. Hall acota que "since the philosophers all have an equal ability arising from the same knowledge of the forms, their rule would be collective, there would be no primus inter pares".¹¹⁰ Este autor insiste en que cuando menos por lo atinente al lugar de las mujeres en la administración pública es inexacto calificar el proyecto platónico como totalitario, y en que

[...] Plato distances himself further from the totalitarian characteristic of party rule and charismatic leader when he would have women as rulers as well as men. Surely the totalitarianism of today has no place for a supreme woman leader, although it is not that uncommon for democracies to be led by women. Perhaps the concept of a male leader should be included within the syndrome of totalitarianism; for a female leader would be incompatible with the "macho" image totalitarianism implies.¹¹¹

¹⁰⁹ loc cit.

¹¹⁰ Hall, Robert W., "Plato and Totalitarianism", p. 108.

¹¹¹ loc cit.

6.6. LA VIDA SEXUAL Y PROCREATIVA DE LAS AUXILIARES Y GUARDIANAS

La vida sexual y procreativa de las auxiliares y guardianas se rige por una ley básica: "Que estas mujeres serán todas ellas comunes a todos estos varones; que ninguna cohabitará privadamente con ninguno, y que los hijos igualmente serán comunes, sin que ni el padre conozca a su hijo ni el hijo al padre".¹¹² Este principio es postulado por resultar "posible" y "útil".¹¹³

Sócrates duda, pero no demasiado, de la viabilidad de su utopía. La Calípolis es un proyecto utópico "demasiado bueno para ser verdad".¹¹⁴ Pero al mismo tiempo, recopila costumbres ya existentes. Incluso Aristóteles critica a su maestro haciendo hincapié en que

En tantos años como han pasado no podrían haber quedado ocultas, si las tuviera, las ventajas del sistema platónico, ya que casi todos sus elementos han sido descubiertos, por más que no todos hayan sido compilados orgánicamente o, bien que conocidos, no se hayan puesto en práctica. [...] De modo, pues, que lo único peculiar de esta legislación será el prohibir a

¹¹² República 457 c-d.

¹¹³ Cf. Ibid., 457 d.

¹¹⁴ En este sentido, Kent Moors afirma que "the *Republic*, as a timeless dialogue, provides the necessary structure within which the pursuit of reason may be entertrained" (The Argument Against a Dramatic Date for Plato's *Republic*", p. 23).

los guardianes la agricultura, pero aun esto tratan de hacerlo actualmente los espartanos.¹¹⁵

El autor de la República está más convencido de la utilidad que de la factibilidad de la comunidad de mujeres.

La vida sexual de las auxiliares y las guardianas atraviesa dos períodos bien delimitados: 1) la etapa procreativa y 2) la fase adulta posterior a la procreativa.

Según Sócrates

[...] la duración ordinaria de la fuerza generatriz es de veinte años en la mujer y de treinta en el varón.
[...] Con respecto a la mujer, respondí, que dé hijos a la ciudad de los veinte a los cuarenta años; y en lo que hace al varón, una vez que haya pasado el más vivo ardor de la carrera, procreará para la ciudad desde este momento hasta los cincuenta y cinco años.¹¹⁶

Los veinte años de vida procreativa de las calipolitanas están sometidos a un control férreo debido al organicismo y las propuestas eugenéticas de su ciudad. El bienestar del Estado, la reproducción regulada y la asignación de recompensas son los factores básicos que determinan la sexualidad de las mujeres en edad procreativa.

¹¹⁵ Aristóteles, Política, 1264 a 1-11. Cf. Wright, M. R., "The Origins of Political Theory", p. 102. Incluso Christian Meier sugiere que Platón "sistematiza" su realidad. Cf. Introducción a la antropología política de la Antigüedad clásica, p. 11.

¹¹⁶ Ibid., 460 e.

Sócrates establece que "[...] ni la religión ni los magistrados podrán permitir que en la ciudad feliz se deje al azar lo de las uniones recíprocas ni otro acto alguno".¹¹⁷ Y añade que "es evidente, pues, que los matrimonios que a su tiempo autoricemos deberán ser todo lo santos que sea posible, y los más provechosos tendrán este carácter sagrado".¹¹⁸

La comunidad de mujeres resulta útil debido a que, como ya se señaló en el capítulo I, fomenta la unidad y concordia entre los ciudadanos. La Calípolis es una gran familia. Sócrates le pregunta a Glaucón

Pero entre tus guardianes, ¿habrá alguno que pueda mirar o tratar como extraño a cualquiera de sus coguardianes?

De ninguna manera, respondió; porque al encontrarse con cualquiera de ellos, creará encontrar a un hermano o a una hermana, a un padre o una madre, a un hijo o una hija, o a los descendientes o ascendientes de todos ellos.

Muy bien dicho, proseguí; pero contéstame aún esto: ¿les prescribirás que se traten de parientes sólo de palabra, o no más bien se exigirá de ellos que toda su conducta esté de acuerdo con aquellos nombres?
[...]

Entre nosotros, por consiguiente, más que en parte alguna, participarán los ciudadanos de lo que, siendo común, llamará cada uno 'lo mío'; y por esta participación tendrán la más perfecta comunidad de penas y alegrías. [...] Ahora bien, ¿cuál podrá ser la causa de todo ello, aparte de nuestra constitución en general, sino la comunidad, entre los guardianes, de mujeres y de hijos?

¹¹⁷ Ibid., 458 d-e.

¹¹⁸ Ibid., 458 e.

Con mucho, dijo, y en grado máximo.

Por otra parte, hemos reconocido que la unidad de sentimientos es el supremo bien de la ciudad, al comparar a ésta, cuando está bien organizada, con un cuerpo que participa del dolor o del placer de cualquiera de sus miembros.

Y con razón lo reconocimos, dijo.

Tengamos, pues, por demostrado que la comunidad de mujeres y de hijos entre los auxiliares es la causa del mayor bien de la ciudad.¹¹⁹

La comunidad de mujeres también es provechosa porque permite regular la calidad de los nuevos ciudadanos. La política eugenésica calipolitana determina que

[...] los mejores han de acoplarse con las mejores tan frecuentemente como se pueda, y los peores, al contrario, con las peores; y si ha de mantenerse la calidad superior de la grey, habrá que educar [tréfein, este verbo puede traducirse como "educar", pero también como "criar" o "alimentar"] la prole de los primeros, pero no la de los segundos. Pero todo esto ha de ser sin que nadie lo sepa, excepto los magistrados, a fin de evitar en lo posible la discordia en el rebaño confiado a los guardianes.¹²⁰

Platón sugiere cautelosamente el infanticidio selectivo para los infantes que no se ajusten a las estrictas normas eugenésicas de su Estado ideal. "En cuanto a los hijos de gente inferior, y lo mismo si alguno de los primeros [los guardianes] nace con

¹¹⁹ Ibid., 463 c-464 b.

¹²⁰ Ibid., 459 d-e.

cierta deformidad, los esconderán como es debido, en un lugar inominado y oculto".¹²¹

Una utilidad no menor de la regulación de los apareamientos consiste en poner en manos de los gobernantes un sistema de estímulos con los cuales premiar el rendimiento de los auxiliares más destacados. Sócrates prescribe que "[...] en cuanto a los jóvenes que acrediten su buena calidad en la guerra o en alguna otra cosa, habrá que darles, con otros honores y recompensas, una licencia más liberal de holgar con las mujeres; lo cual será a la vez un pretexto para que nazcan hijos, en la mayor cantidad posible, de la simiente de tales hombres".¹²² Glaucón añade que "[...] mientras dure la campaña, nadie pueda rehusarle [al valiente] los besos que él pida, a fin de que, si por acaso está enamorado de alguien, sea varón o mujer, se esfuerce con más

¹²¹ Ibid., 460 c. Sarah B. Pomeroy reproduce el cálculo de Mark Golden según el cual cerca del 10% de las niñas eran víctimas del infanticidio (Sara B. Pomeroy Cf. "Infanticide in Hellenistic Greece", p. 217). Mark Golden precisa: "[...] it is likely (though not beyond reasonable doubt) that the exposure of newborns, especially of newborn girls, was widespread and even common in the ancient world" ("Did the Ancients Care when their Children Died?" p. 158). Si bien esta autora postula que los griegos y romanos sacrificaban a algunos de sus hijas e hijos con tal de poder cuidar a los que habían decidido que sobrevivieran. "Infanticide is known to coexist with care of and affection for children both in societies studied by anthropologists - once again we may point to the Kalahari Desert San - and in pre-industrial Europe" (loc cit).

¹²² Ibid., 460 b.

ardor en llevarse el premio del valor".¹²³Sócrates reitera que lo indicado para los hombres también lo es para los mujeres.

"Nosotros por nuestra parte, en los sacrificios y en todas las solemnidades semejantes, honraremos a los bravos, y en proporción a su bravura, con himnos y con las otras distinciones de que hemos hablado, y dándoles, además, lugares de honor, viandas y copas rebosantes, a fin de fortificar, al mismo tiempo que se les honra, a quienes sobresalen por su esfuerzo, sean hombres o mujeres".¹²⁴

El cuidado de los descendientes de los calipolitanos es socializado.

Por lo que ve a los críos, irán tomando cuenta de ellos, a medida que vayan naciendo, las autoridades constituidas a este fin, pudiendo ser varones o mujeres o un organismo mixto, desde el momento en que las funciones públicas son comunes tanto a las mujeres como a los hombres. [...] Estos funcionarios, según pienso, recibirán a los hijos de los ciudadanos de calidad y los llevarán al hospicio, encomendándolos a institutrices que vivirán en un cuartel separado del resto de la ciudad.¹²⁵

El vínculo entre madres e hijos prácticamente es erradicado, limitándose a una lactancia anónima. Los funcionarios que atienden a los infantes

¹²³ Ibid., 468 b-c.

¹²⁴ Ibid., 468 d-e.

¹²⁵ Ibid., 460 c.

[...] llevarán al hospicio a aquellas madres que tengan los pechos henchidos, pero poniendo todo su ingenio en impedir que cualquiera de ellas pueda conocer a su hijo. Si las madres no fueren capaces de lactar, proporcionarán otras mujeres que tengan leche; y aun con respecto a las madres que la tengan, tendrán cuidado de que no dure la lactancia sino un tiempo moderado, y no las harán velar ni trabajar en otra cosa, sino que encargarán esto a las niñeras e institutrices.

Por lo que dices, observó, resulta bien cómoda la maternidad de las mujeres de los guardianes.

Es que así debe ser [...].¹²⁶

La reproducción no autorizada está prohibida en la Calípolis.

Si un ciudadano, pues, que esté por encima o por debajo de estas edades, tratara de engendrar, con las consecuencias que de ahí se siguen a la comunidad, le declararemos culpable de injusticia y sacrilegio por haber hecho nacer para el Estado a un hijo cuya concepción subrepticia no habrá ido acompañada de sacrificios y plegarias que, en cada matrimonio, hacen la sacerdotisas y los sacerdotes y la ciudad entera, al impetrar que de padres buenos nazcan hijos cada vez mejores, y de ciudadanos útiles otros todavía más útiles. Aquella concepción, por el contrario, habrá sido obra tenebrosa y de terrible incontinencia. [...] Y la ley será la misma, proseguí, para el hombre que, aun estando todavía en edad de procrear, se ayunte con alguna mujer igualmente en edad de concebir, sin que los haya unido el magistrado. Como bastardo, ilegítimo y sacrílego declararemos al hijo que en estas condiciones venga a ocupar un lugar en la ciudad.¹²⁷

¹²⁶ Ibid., 460 c-d.

¹²⁷ Ibid., 461 a-b.

Las mujeres que han superado la edad reproductora ven liberada su sexualidad por primera vez en su vida con las únicas restricciones de no procrear y no cometer incestos prohibidos.

Sócrates sugiere:

[...] cuando tanto las mujeres como los varones hayan ultrapasado la edad de la generación, habrá que dejarles, a lo que pienso, en libertad de unirse a los hombres con quien quieran, excepto con sus hijas o sus madres o las hijas de sus hijas o las ascendientes de sus madres; y la misma libertad daremos a las mujeres, excepto con respecto a sus hijos, a sus padres, a sus abuelos y a sus nietos. Todo esto, empero, sólo después de haberles advertido que deberán tomar todas las precauciones para evitar que vea la luz ni uno solo de los fetos que puedan haber concebido, y que cuando hubiere un parto forzoso, dispongan del hijo, en la persuasión de que no habrá medios de subsistencia para él.¹²⁸

La libertad sexual de las calipolitanas, por la interpretación cultural de una circunstancia biológica, inicia 15 años antes que la de los varones.

La República se esmera en describir la situación de los guerreros y gobernantes de la Calípolis. Poco se habla de los integrantes del estrato de los artesanos y labradores y menos todavía de sus mujeres. Sin embargo, se dice más de lo que generalmente suele ser reconocido.

¹²⁸ Ibid., 461 b-c.

7. LOS ARTESANOS Y LABRADORES EN LA CALÍPOLIS

7.1. ARTESANOS, LABRADORES Y LA TEMPLANZA DE LA CALÍPOLIS

Los artesanos y los labradores conforman la base de la pirámide social de la utopía construida en la República.¹²⁹ El Sócrates que ahí aparece, haciendo eco a ideas aristocráticas de su época, tiene una opinión muy pobre de ellos.¹³⁰ En este punto coincide con

¹²⁹ ¿Hay esclavos en la Calípolis? Si bien esto es un punto extremadamente discutido sobre el que se ha derramado mucha tinta e ingenio por defensores de ambas posturas, desde los trabajos de Vlastos se suele reconocer que en 433 d se proclama abiertamente su existencia. Si bien estos presuntos esclavos serían extranjeros, a los calipolitanos no les está permitido esclavizar a los griegos (469 c); y según Vlastos, pertenecerían al oikos y no a la pólis, lo que explicaría que en un diálogo sobre la ciudad se aludiera tan poco a ellos (Cf. Vlastos, Gregory, Platonic Studies, pp. 140-161; Janet, Paul, Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale, p. 133; Morrow; Glenn R., "Plato and Greek Slavery", pp. 199-200; Finley, M. I., Esclavitud antigua e ideología moderna, y "¿Se basó la civilización griega en el trabajo de los esclavos?", p. 114; Vogt, Joseph, Ancient slavery and the ideal of man, p. 33; Glotz, Gustave, Ancient Greece at Work, p. 157; y Wallon, H., Histoire de l'esclavage dans l'antiquité, passim).

En contra de la anterior interpretación, hay quienes consideran que las teorías de la República excluyen la esclavitud. Se arguye que la esclavitud choca con las teorías platónicas de la justicia y de la tripartición psíquica y política. Además, en República 371 e se alude a asalariados libres, lo cual haría superflua la existencia de esclavos (Cf. Calvert, Brian, "Slavery in Plato's Republic", pp. 367-371; Laris Casillas, Jorge, Ensayos sobre teoría política, pp. 18-20; y Velázquez G., Oscar, POLITEIA, un estudio sobre la República de Platón, pp. 146-152).

¹³⁰ Cf. Aristófanes, Asambleistas, 385; Jenofonte, Recuerdos de Sócrates, IV, 2, 22; Burford, Alison, Craftsmen in Greek and

Jenofonte en que éstos "[...] por su naturaleza están imperfectamente dotados, y que tienen tan desfigurados los cuerpos como rotas y entecas sus almas, a causa de los trabajos manuales".¹³¹ En la misma línea le pregunta a Glaucón "y el trabajo manual no calificado, ¿por qué crees que tiene una nota de infamia? ¿Podemos dar otra razón que la de ser en estos individuos su parte mejor débil por naturaleza, al punto de no poder dominar a los cachorros que hay en su interior, antes por el contrario los halaga y no es capaz de aprender más que a adularlos?"¹³²

La inferioridad física e intelectual de la población económicamente activa en la Calípolis determina que lo más conveniente tanto para ellos como para toda la sociedad es que acaten la autoridad de los grupos sociales superiores. "Para que tal hombre, por consiguiente, pueda ser regido por una autoridad semejante a la que gobierna en el hombre superior, sostenemos que

Roman Society, p. 238; y Skemp, J. B., "Plato and Technology", pp. 2-9.

¹³¹ República 495 d-e. De acuerdo con las descripciones platónicas el trabajo artesanal parece ser más pesados que los del campo. Sin embargo, tanto como se sabe la agricultura de la época era más bien "primitiva". Sólo la elaboración del vino y del aceite de oliva, productos no muy abundantes en la utopía platónica, habían desarrollado tecnologías importantes (Cf. Isager, Signe & Jens Erik Skydsgaard, Ancient greek agriculture, p. 199).

¹³² República 590 c.

debe ser esclavo (doúlos) del mismo hombre superior, que es el que lleva en sí el principio rector divino".¹³³

En la ciudad en la que "cada quien hace lo suyo" la subordinación de los labradores y artesanos a los guardianes garantiza su temperancia. Sócrates insiste en que "[...] la templanza es esta concordia o armonía entre lo que por naturaleza es inferior y lo que es superior, sobre cuál de los dos debe gobernar así en la ciudad como en cada individuo".¹³⁴

Ahora bien, Platón se muestra realmente parco sobre la situación de los artesanos y labradores, su interés se aboca casi exclusivamente en la educación de los guardianes y sus auxiliares.

Sin embargo, en contra de lo expuesto por el estagirita y sus seguidores contemporáneos, la República contiene diversas sugerencias acerca del destino de los hombres y de las mujeres de los gobernados. Y ellas sugieren que las mujeres del pueblo, por una parte, disfrutan de cierta igualdad educativa y laboral

¹³³ Ibid., 590 c.

¹³⁴ Ibid., 432 b. Francisco Rodríguez Adrados acota que el término diké "en Homero, en efecto designa lo que es normal y regular, tanto en relación con los instintos de un animal como con el comportamiento de los hombres de una determinada edad o el de los reyes. E igualmente para Solón la justicia es el mantenimiento del orden social, la ordenación social vigente frente a los engaños, abusos y mentiras de una u otra clase" (El mundo de la lírica griega antigua, p. 99). La teoría platónica de la justicia, pues, no es muy diferente de la de Solón.

respecto de los varones, y por la otra, que ellas también se ven libres de la tradicional familia patriarcal ateniense.

7.2. LA IGUALDAD EDUCATIVA DE LAS MUJERES DEL PUEBLO

La Calípolis pretende ser una ciudad en la que todos sus integrantes son virtuosos. Su constructor señala que

[...] si hubiera que decidir cuál de aquellas virtudes contribuye más, por su presencia, a la perfección de nuestra ciudad, sería difícil juzgar si es la conformidad de pareceres entre gobernantes y gobernados, o la conservación, en los soldados, del criterio establecido por la ley sobre lo que es de temerse o no, o la inteligencia y vigilancia que se hallan en los gobernantes, o si, en fin, aquello que mayormente hace excelente a la ciudad, no será el arraigo en el niño, y en la mujer, en el esclavo y en el hombre libre, en el artesano, en el gobernante y el gobernado, de este hábito por el cual hace cada uno lo suyo y no se entromete en lo de lo demás.¹³⁵

La presente enumeración no deja lugar a dudas que tanto hombres como mujeres, guardianes como artesanos, han de ser "justos". Y la única manera de lograr esto consiste en educarlos correctamente.

El pasaje conocido como "el mito de los metales" que clausura el libro tercero expresamente indica que la educación musical, cuando menos la transmitida a través de mitos, es recibida por los ciudadanos de todos los grupos sociales. Ahí Sócrates busca una de

¹³⁵ República 433 d.

las "nobles mentiras" permitidas a los gobernantes para fomentar la moralidad de la Calípolis. Esta la "[...] aceptarán de preferencia los magistrados mismos, y si no, el resto de la ciudad (tén allen pólin)".¹³⁶ Sócrates precisa que con ella

trataré de persuadir ante todo a los magistrados mismos y a los soldados, y luego a los demás ciudadanos ([...] epeita dé kaí tén allen pólin), de que la formación y educación que les hemos dado, y cuyos efectos se imaginaban sentir como si por ellos hubiera sido aquella instituida, no ha sido sino un sueño. Que, en realidad, fueron plasmados y educados en el seno de la tierra, ellos, sus armas y demás enseres manufacturados.¹³⁷

Se trata del relato "fenicio", tan del agrado de Platón, de los "terrígenas". Según éste hubo una vez un tiempo en el que los primeros seres humanos brotaron directamente de la tierra. Lo que distingue la versión de la República de las de otros diálogos - Protágoras 321 c o Político- es que la primera busca hacer creer a los calipolitanos que todos son hermanos, hijos de la misma madre tierra, y que su lugar en la sociedad está determinado por circunstancias naturales. "Vosotros todos (les diríamos continuando la ficción) que formáis parte de la ciudad, sois hermanos; pero el dios que os ha plasmado ha mezclado el oro en la producción de aquellos de entre vosotros que son capaces de

¹³⁶ Ibid., 414 c.

¹³⁷ Ibid., 414 d.

mandar, y por esto reciben los mayores honores. Mezcló plata en la composición de los auxiliares, y hierro y bronce en la de los labradores y demás artesanos".¹³⁸ Esta historia pretende persuadir a los guerreros de que no deben abusar del pueblo desde que descienden del mismo origen y por lo tanto son hermanos. Pero también está destinada a los artesanos y labradores que deben aceptar voluntariamente ser gobernados por los que son mejores que ellos, por los guardianes que tienen oro en su constitución. La intención del mito, pues, resalta lo que Platón afirma expresamente, esto es, que la educación musical también es impartida al pueblo. Y como las mujeres de este estrato también han de ser virtuosas, ellas han de gozar de la misma educación básica.

Ahora bien, el mito de los metales tiene otro propósito que avala igualmente la interpretación que defiende. Siguiendo con él se encuentra que a sus destinatarios se les convence de que

Como todos vosotros tenéis un origen común, lo más frecuente será que engendréis hijos a vuestra semejanza; pero también es posible que del oro nazca un descendiente de plata, o de la plata uno de oro, y con semejante reciprocidad en todos los otros casos: y por esto lo primero y sobre todo que el dios intima a los magistrados, es que de nada sean guardianes tan celosos ni a nada presten tan extremada atención como a la prole, a fin de ver cuál de estas mezclas se realiza en sus almas; y si sus propios hijos resultaren con alguna contaminación de bronce o de hierro, que no tengan

¹³⁸ Ibid., 415 a.

piedad de ellos en modo alguno, sino que, dando a su naturaleza la estimación que merece, se les arroje con los artesanos o labradores. Si de estos últimos, por el contrario, nacieren hijos que tengan algo de oro o de plata, que se les promueva, después de haber hecho la apreciación correspondiente, a unos al rango de guardianes, y a los otros al de auxiliares, porque hay un oráculo que dice que la ciudad perecerá cuando la custodie un guardia de hierro o de bronce.¹³⁹

Platón defiende la necesidad de establecer mecanismos de movilidad social en pasajes diferentes al del mito de los metales. Al inicio del libro IV cuando se formula la definición de la "justicia" como el hacer cada uno lo suyo se insiste en que en

[...] caso de tener los guardianes algún descendiente degenerado, deberán relegarlo a las otras clases, y que si de éstas, en cambio, nace alguno excelente, ha de adscribirse a los guardianes. Lo que con esto se quería significar, es que también los demás ciudadanos deben aplicarse cada uno exclusivamente al trabajo para el que nació, a fin de que, ocupado cada cual en lo único que le es propio, se conserve uno sin dividirse en muchos, y que medre así toda la ciudad como una, y no como muchas.¹⁴⁰

La necesidad de la movilidad social se desprende de la definición misma de la justicia. Se trata de uno de sus requerimientos esenciales.

En la polis en la que cada quien hace lo suyo, la pertenencia a un grupo se conquista en base a los méritos personales, no se

¹³⁹ Ibid., 415 a-c.

¹⁴⁰ Ibid., 423 c-d.

hereda. Por lo tanto, es de suponerse que las mujeres nacidas de padres y madres de la clase económicamente activa han de prolongar su educación el tiempo suficiente para determinar cual de entre ellas será promovida al círculo de los guerreros y guardianes y cuál permanecerá en la esfera social de sus progenitores. La educación marcial e intelectual, por ende, se extenderá a las hijas de todos los ciudadanos hasta un momento que Platón no se preocupa de precisar. El reclutamiento de los gobernantes de las masas, a decir de Dupuis, implica "[...] a radical equality of opportunity [...]".¹⁴¹

Pero la igualdad de las calipolitanas de las clases inferiores no se reduce al ámbito educativo, sino que se extiende a otros.

7.3. LA IGUALDAD LABORAL ENTRE LAS MUJERES DEL PUEBLO

No es del todo obvio que las ciudadanas de la clase productiva se encuentren confinadas en el hogar patriarcal de sus esposos.

Platón afirma expresamente que en su utopía habría mujeres en profesiones diferentes a las de filósofa y guerrera. De hecho, sostiene que "[...] no hay en la administración de la ciudad ninguna que sea propia de la mujer por ser mujer, ni del varón por

¹⁴¹ Dupuis, Adrian M., Philosophy of education in historical perspective, p. 33. Cf. de la Cueva, Mario, La idea del Estado, p. 24 y Sanguinetti, Horacio, Curso de derecho político, pp. 17-18.

ser varón, sino que las aptitudes naturales están diseminadas por igual en los vivientes de uno y otro sexo. La mujer, por consiguiente, participa por naturaleza en todas las funciones, y en todas igualmente el varón, sólo que en todas es más débil que el varón".¹⁴² Este único pasaje debería ser suficiente para demostrar que las mujeres de una sociedad en la que cada quien hiciera lo suyo deberían desempeñar todas las funciones necesarias para satisfacer las necesidades básicas. Sea como fuere, lo cierto es que Platón explícitamente menciona media docena de profesiones desempeñadas por mujeres libres de kyrios patriarcales.

Ciertamente, la Calípolis pretende ser una ciudad helena cuyos ciudadanos "[...] comunicarán con el resto de los griegos en los ritos religiosos".¹⁴³ Y los asuntos religiosos son administrados en ella, al igual que en Atenas, tanto por hombres como por mujeres. Éstos están encargados de officiar los "[...] sacrificios y plegarias que, en cada matrimonio, hacen las sacerdotisas y los sacerdotes [...]".¹⁴⁴ Las sacerdotisas se abocan particularmente a lo atinente a los matrimonios, la procreación y los límites de las relaciones sexuales consideradas no incestuosas, y "[...] en cuanto a los hermanos y hermanas, la

¹⁴² República 455 d-e.

¹⁴³ Ibid., 470 e.

¹⁴⁴ Ibid., 461 a.

ley permitirá su cohabitación cuando así lo decida el sorteo y lo confirme la Pitia".¹⁴⁵

El sacerdocio es una profesión tan especializada como cualquier otra. Y bajo el principio de que cada persona sólo ha de desempeñar un oficio se puede suponer que éste no será ejercido ni por las filósofas ni por las guerreras. Las sacerdotisas deben proceder de otro grupo social, por lo que cuando menos algunas de ellas han de ser ciudadanas de la tercera clase.

Las sacerdotisas son funcionarias importantes de las poleis reales y utópicas que disfrutaban algún grado de influencia, de independencia e incluso de poder. Las pitonisas y las otras religiosas de la Calípolis estarían sujetas a las prescripciones de los guardianes. Sin embargo, su profesión les confiere un status privilegiado que difiere notablemente del de una mera "ama de casa".

Otras profesiones abiertas a las mujeres son la de doctora y la de música. Platón establece que "[...] hay mujeres con dotes naturales para la medicina, y otras que carecen de ellas; mujeres dotadas para la música, y otras, en cambio, negadas para ella".¹⁴⁶

Las mujeres griegas no eran ajenas a diversas prácticas médicas. Las griegas no menos que las bárbaras incursionaron en la

¹⁴⁵ Ibid., 461 e.

¹⁴⁶ Ibid., 455 e.

medicina empírica y mágica desde siempre. Las Circes y las Medeas son legión en el canso de personajes de la literatura helena arcaica.¹⁴⁷ Y las doctoras profesionales, quizá científicas, ejercían en Atenas desde la primera mitad del siglo IV a. C. Pomeroy postula esta fecha apoyándose en la existencia de inscripciones funerarias de esa época de mujeres como Phanistrate que era maia y iatrós -título atribuido por Sócrates a su madre en el Teeteto.¹⁴⁸ Pero a diferencia de Helena que receta algún somnífero al estresado Telémaco, las doctoras calipolitanas no ejercen su profesión desde su hogar.

De hecho, Platón propone una clasificación de diferentes estilos de practicar la medicina del que se han servido algunos de los historiadores de esta disciplina para intentar reconstruir su situación en la Atenas clásica. Incluso Paola Manuli encuentra un "sguardo sociologico" del quehacer médico en los diálogos.¹⁴⁹

En primer lugar, Platón detecta que las enfermedades se afinan particularmente en las ciudades "lujuriosas", en las poleis mal gobernadas donde los ciudadanos, los ricos sobre todo,

¹⁴⁷ Cf. Lanata, Giuliana, Medicina magica e religione popolare in Grecia fino all'eta' di Ippocrate, p. 67.

¹⁴⁸ Cf. Pomeroy, Sarah B., "Plato and the Female Physician (Republic 454d2)", pp. 496-500.

¹⁴⁹ Cf. Manuli, Paola, Medicina e antropologia nella tradizione antica, p. 172.

viven desordenadamente.¹⁵⁰ Éstos se indisponen "[...] por llenarse como los pantanos, de humores y de vapores, por efecto de la pereza y del régimen que hemos descrito; con lo que obligan a los discretos hijos de Esculapio a imponer a tales enfermedades los nombres de flatulencias y catarros".¹⁵¹ Este tipo de enfermedades genera un tipo peculiar de medicina dirigida particularmente a los miembros de la clase ociosa que las padecen. Se trata de la "terapéutica pedagógica" o "yátrica" inventada por Heródico. Este personaje, originario de Megara y emigrado a Selimbria, "[...] había sido maestro de gimnasia y que luego estuvo valetudinario, hizo una mezcolanza de la gimnástica y la medicina [...]".¹⁵² Así como el pedagogo vigila los pasos del niño, el doctor pedagógico contempla el desarrollo de la enfermedad de sus pacientes ricos con tal de prolongarles la vida a toda costa -y de cobrarles el mayor número de consultas, por supuesto. Heródico inició consigo mismo su escuela debido a que "como su enfermedad, por lo que yo sé, era mortal, y no obstante que la seguía paso a paso, no pudo curarse; y renunciando a toda otra ocupación, se pasó la vida atendiéndose, consumido de inquietud por poco que se apartara del régimen acostumbrado, y fue

¹⁵⁰ Cf. República 373 d.

¹⁵¹ Ibid., 405 c-d.

así como llegó a la vejez, empleando su ciencia en morir difícilmente".¹⁵³

Platón destierra la medicina pedagógica de su utopía. En su lugar prescribe la "resolutiva".¹⁵⁴ Este arte proviene de Esculapio, personaje semidivino que "[...] sabía que a todos los ciudadanos que se rigen por una buena legislación, les ha sido asignado, a cada uno, un trabajo que les es forzoso desempeñar, y que nadie puede pasar la vida como ocioso valetudinario, en manos de los médicos".¹⁵⁵

Por las mismas razones Sócrates considera que Asclepio fue un gran político y le atribuye a sus hijos haber ejercido

[...] la medicina como yo la entiendo. Recuerda cómo Menelao fue alcanzado por la flecha que le lanzó Pándaro, 'exprimieron la sangre de la herida y aplicaron remedios calmantes', pero sin prescribirle, como tampoco a Euripilo, lo que luego habían de beber o

¹⁵² Ibid., **406 a-b** (En Protágoras 316 e este personaje es considerado un "gran sofista").

¹⁵³ Ibid., 406 b.

¹⁵⁴ De acuerdo con la clasificación de Pedro Laín Entralgo Platón reconoce tres tipos fundamentales de práctica médica: la resolutiva aplicada en la Calípolis; la "pedagógica" auspiciada por los ciudadanos ricos e hipocondriacos (República 405 c-d; Cármides, 157 b y Leyes, 720 b y 857 c-d); y la "tiránica" con la que se cura a los esclavos (Leyes, 720 a-c). El autor hispano, en una línea similar a la de Manulí, sugiere que en los diálogos se refleja el quehacer de los doctores de la Atenas clásica real (Cf. La medicina hipocrática, p. 375 y "La medicina hipocrática", p. 110).

¹⁵⁵ República 406 c.

comer; en la creencia de que bastaban estos remedios para curar a hombres que, antes de sus heridas, eran sanos y arreglados en su régimen, y aun cuando en el momento mismo hubieran tomado vino de Pramnos. Mas para un hombre naturalmente enfermizo e incontinente, no creían que le aprovechara vivir, ni a él mismo ni a los demás, ni que debiera haber un arte aplicable a estas gentes, ni que hubiera que cuidar de ellos, así fuesen más ricos que Midas.¹⁵⁶

El doctor de la Calípolis se dedica principalmente a curar a los aquejados por "[...] una herida o por esos malestares que sobrevienen con la estación anual [...]".¹⁵⁷ Entre los procedimientos con los que dispone para curar a su enfermo se cuentan hacer "[...] beber una poción para vomitar el mal, o como purgante para evacuarlo, o que le libere de él por la aplicación de un cauterio o por una incisión".¹⁵⁸ Esto dado que "[...] Esculapio no reveló la medicina sino para aplicarla a aquellos que, por su naturaleza y por su régimen, se encuentran en buena condición de salud corporal y no tienen sino enfermedades locales. A las gentes de esta condición les quita la enfermedad por medio de pociones o incisiones [...]".¹⁵⁹ El médico capolitano, como acota Lasso, es fundamentalmente un "cirujano" o

¹⁵⁶ Ibid., 408 a-b.

¹⁵⁷ Ibid., 405 c.

¹⁵⁸ Ibid., 406 d.

¹⁵⁹ Ibid., 407 c-d.

"administradores de phármaca" para enfermos no aquejados de enfermedades incurables.¹⁶⁰

Congruente con la "ética médica de Esculapio" Sócrates decreta que los individuos que no funcionan dentro de la Calípolis simplemente no reciben atención.

Con respecto a los cuerpos radicalmente y del todo enfermizos, no pretende alargarles a estos hombres una vida miserable mediante un régimen de constantes evacuaciones e infusiones, ni que puedan procrear una descendencia que naturalmente será semejante. No creyó, en suma, que convenga atender a quienes son incapaces de alcanzar en su vida la duración normal, por no ser esto de provecho ni a sí mismos ni a la ciudad.¹⁶¹

Los hijos de Asclepio son guerreros y médicos. La conjunción de ambos quehaceres no era extraña entre los griegos.¹⁶² Pero partiendo de las premisas de que la Calípolis se rige por el principio de "una persona-una labor", de que en su construcción se

¹⁶⁰ Cf. Lasso de la Vega, José S., "Los grandes filósofos griegos y la medicina", p. 123. Si bien la xeirurgiee del siglo IV a. C., es "[...] essenzialmente terapia delle fratture e delle lussazioni [...]" La "cirugía interna" sólo aparece en época helenística cuando se domina la técnica hemostática (Cf. Rosselli, Amneris, La chirurgia ippocratica, pp. vii-viii).

¹⁶¹ República 407 d-e. Peter Burkhold censura las medidas platónicas por considerar que algunos minusválidos podrían aportar algo a su sociedad (Cf. "Plato's Treatment of Invalids in Republic III", pp. 27-35"). Pero Platón determina que los guardianes deben reclutarse de entre los guerreros, y esto impide que un inválido pudiera llegar a ser gobernante.

¹⁶² Cf. Ilíada XI, 828-837.

establece que existen naturalezas aptas para la guerra y otras para la medicina, y de que los doctores se requieren perentoriamente en el campo de batalla, se concluye que las doctoras de este Estado serán médicas de campaña antes que enfermeras particulares. Y el ejercicio de su actividad profesional implica necesariamente la liberación de los quehaceres domésticos y de la autoridad de sus padres o compañeros. Y algo no muy diferente ocurre con las mujeres dedicadas a la música.

La primera educación impartida a los ciudadanos de la Calípolis, como ya se señaló, consiste en gimnasia y música. Las dionisiacas flautistas son erradicadas de la Calípolis donde únicamente se permiten instrumentos apolíneos como la lira y la cítara.¹⁶³ Las mujeres dedicadas a la música en esta ciudad, pues, son funcionarios educativos sujetos a la estricta vigilancia de las autoridades antes que "objetos decorativos" encargados de complacer a varones embriagados en los banquetes.

Pero la actividad profesional que más talentos recluta entre las esposas de los artesanos y labradores parece ser la directamente magisterial.

Una sociedad en la que no existen familias estables entre los gobernantes y que se caracteriza por su alto grado de escolaridad y de censura necesariamente ha de hacer pública la educación. Y su

¹⁶³ Cf. República 398 y ss.

arquitecto señala expresamente que la educación de los infantes ha de ser impartida por miembros de ambos sexos;¹⁶⁴ que "si queremos inculcar en ellos la creencia de que jamás un ciudadano ha incurrido en el odio de otro ciudadano, y de que esto es algo impío, he ahí lo que los ancianos de ambos sexos habrán de repetir desde un principio ante los niños [...]".¹⁶⁵ Las ancianas que se desempeñarían como maestras seguramente no pertenecerían al grupo de las reinas dado que sus integrantes estarían ocupados o bien en gobernar, o bien en contemplar las ideas, o bien en iniciar a los guerreros sobresalientes en la filosofía. Podrían ser las guerreras cuyo ciclo vital se prolongara lo necesario como para peinar canas. Sin embargo, difícilmente sobrevivirían suficientes como para educar a la totalidad de los infantes calipolitanos. Además los guerreros retirados seguramente tendrían que transmitir sus técnicas a los conscriptos. ¿Y qué tanto mitos podría conocer una mujer que ha pasado su vida entre el entrenamiento marcial y el campo de batalla? ¿Y qué tanta disposición para lidiar con niños se puede exigir de una mujer que no ha criado ni a sus propios hijos y que después de casi "cien años de castidad" apenas conoce la libertad de hacer con su cuerpo lo que quiera sin que el

¹⁶⁴ Este pasaje demuestra que Castle no acierta del todo cuando afirma que los niños menores de seis años son educados únicamente por maestras (Cf, Castle, Ancient Education and Today, p. 87).

¹⁶⁵ República 378 c-d.

Estado regule completamente su sexualidad? La literatura griega abunda en descripciones de lo penoso y absorbente que resulta la crianza de los pequeños y que ésta debe ser impartida por personas que pasan un tiempo infinito con ellos. No creo que Platón haya sido ajeno a ello desde que en Protágoras este sofista resalta que "tan pronto alguno comprende lo que se le dice, la nana, la madre, el pedagogo y el padre mismo se esfuerzan para que el niño sea lo mejor posible, enseñándole y mostrándole en cada acto y discurso que esto es justo y esto es injusto, esto bello y esto feo, esto pío y esto impío, 'haz esto, pero no hagas aquello'".¹⁶⁶

Las guerreras retiradas, por lo tanto, no reúnen el perfil de las "ancianas maestras" de la utopía platónica.

No resta más que aceptar que el ejército de maestras que imparten educación musical en la Calípolis proviene de la clase económicamente activa. La virtud de estas mujeres es la moderación -y la justicia-, por lo que son ellas las candidatas idóneas para transmitir estas excelencias a todos los niños y las niñas. De lo que no cabe la menor duda es que el cuidado de los hijos y de las hijas de los guerreros está encomendado a algunas de las mujeres de tal extracción.

Ciertamente, la dedicación de las guardianas a su profesión implica la necesidad de que sean liberadas de las molestias

¹⁶⁶ Protágoras 325 c.

inherentes a la crianza de sus vástagos y de la "doble jornada" que aflige a no pocas de las profesionistas actuales. Sócrates precisa que "por lo que ve a los críos, irán tomando cuenta de ellos, a medida que vayan naciendo, las autoridades constituidas a este fin, pudiendo ser varones o mujeres o un organismo mixto, desde el momento que las funciones públicas son comunes tanto a las mujeres como a los hombres. [...] Estos funcionarios, según pienso, recibirán a los hijos de los ciudadanos de calidad y los llevarán al hospicio, encomendándolos a institutrices que vivirán en un cuartel separado de la ciudad".¹⁶⁷ Las ayas y las nodrizas de los futuros guerreros y filósofos residen en cierto sector de la ciudad, no en un gineceo, se encuentran bajo la tutela del Estado, no de sus esposos o de sus propietarios. Las ayas y las nodrizas atenienses eran tanto esclavas como mujeres libres pobres, las de la Calípolis seguramente no pertenecen a los grupos sociales superiores.

Las cortesanas mencionadas en el opulento principio de la utopía platónica no aparecen más una vez que se le "sana" depurándola de su riqueza material. Sócrates le hace ver a Glaucón que respecto de los guardianes de la Calípolis "[...] ni aprobarás tampoco que tengan por amante a una joven de Corinto los hombres que quieran conservarse en buena disposición física".¹⁶⁸

¹⁶⁷ República 460 c.

¹⁶⁸ Ibid., 404 d.

Así pues, el gremio de las hetairas es expulsado discretamente de la Calípolis desde que aquí la sexualidad de los guerreros está estrictamente controlada, la de las mujeres mayores de 40 años sólo está restringida por la prohibición de no procrear más, y los artesanos y labradores no tienen los dracmas requeridas para contratarlas.

Las mujeres encargadas de los menesteres que socializan lo que tradicionalmente era doméstico, seguramente ciudadanas de la clase inferior, despliegan sus actividades en el ámbito de lo público. Pueden estar subordinadas a la tutela del Estado. Pero en todo caso, su kyrios es el mismo que el de todos sus vecinos y se ven libres de las arbitrariedades de hombres particulares.

Pero por si cupiera alguna duda de que el Sócrates que construye la Calípolis decreta la necesidad de la igualdad laboral entre hombres y mujeres, lo manifiesta expresamente en Timeo al recordar que "[...] por lo que hace a las mujeres, hicimos mención de que debíamos adaptar a los hombres a aquellas que se les asemejaren y asignarles las mismas actividades que a ellos en la guerra y en todo otro ámbito de la vida".¹⁶⁹ El filósofo no se restringe a una sola actividad, sino que se extiende a todas, y todas son todas.

¹⁶⁹ Timeo 18 c-d.

No hay duda, por ende, de que las mujeres que no eran guerreras o reinas no eran necesariamente "amas de casa", sino mujeres que trabajaban fuera de su oikos como lo hacían las atenienses pobres, y que al hacerlo disfrutaban de una gran libertad como lo muestra Aristófanes con sus mofas o como lo lamenta Aristóteles. Pero las mujeres del pueblo de la Calípolis, a diferencia de Atenas, quizá no estaban sujetas a la misma estructura familiar.

7.4 LA ORGANIZACIÓN FAMILIAR ENTRE LAS MUJERES DEL PUEBLO

Las modalidades familiares que establecen los hombres y las mujeres de la clase productiva, independientemente de lo patriarcal que puedan o no ser, dista mucho de parecerse a las imperantes entre los contemporáneos de Jenofonte. Platón parece seguir más bien algunas de las prescripciones pitagóricas de acuerdo con las cuales está prohibido ejercer violencia en contra de las esposas y madres.

Los mitos que sobreviven a la estricta censura calipolitana fomentan el respeto de los hombres por sus parientas. Así, "[...] que Hera fue aherrojada por su hijo, o que Hefesto fue precipitado por su padre, por haber intentado defender a su madre cuando su esposo la golpeaba [...] no deberemos admitirlo en la ciudad".¹⁷⁰ Ni el Orestes matricida ni el Alcibíades que

¹⁷⁰ República 378 d.

arrastraba a su mujer contra su voluntad podrían ser admitido en la Calípolis. Este sólo hecho habla del interés platónico por reivindicar el respeto a la dignidad de la mujer común, de la esposa y madre ajena al poder y a las grandes contribuciones al Estado. El reproche que hace Dalton a Platón por no tributar ningún respeto a las madres, pues, simplemente es infundado.¹⁷¹

Otra razón por la cual se puede dudar de que Platón instaure la familia patriarcal en su tercera clase es que nunca lo proclama abiertamente y que hay algunos indicios que sugieren que esta modalidad familiar también es suprimida de entre los integrantes de este sector.

Suele hermanarse la propiedad privada con la familia patriarcal. No pocas platonistas creen que ahí donde aparece uno de estos factores necesariamente se encuentra el otro. Y deducen de ello que los campesinos y artesanos a los que les está permitido poseer propiedad privada son patriarcas en sus propios hogares.

Pero en primer lugar, no resulta del todo obvio que los ciudadanos de la tercera clase escapen a la austeridad imperante entre sus guardianes. Éstos velan por evitar tanto la riqueza como "[...] la indigencia; porque al paso que la una produce la molicie, la ociosidad y el afán de novedades, la otra a su vez,

¹⁷¹ Cf. Dalton, op. cit., p. 290.

con este mismo afán, la vileza y las malas acciones".¹⁷² La Calípolis carece de riquezas y prescinde en buena parte de uno de los principales mecanismos de acumulación de aquellos tiempos: la guerra. Incluso en caso de enfrentarse simultáneamente en contra de dos rivales se aliaría con uno de ellos ofreciéndole las posesiones del otro.¹⁷³

La supresión de la propiedad privada entre los guardianes tiene como objetivo fomentar la cohesión social. La austeridad impuesta a los artesanos y campesinos persigue el mismo fin. De hecho, el sentimiento de unidad es instaurado en toda la población. Sócrates señala explícitamente "que si a uno solo de sus ciudadanos le pasa algo, bueno o malo, tal ciudad, a lo que imagino, será la primera en decir que es ella quien lo experimenta; y compartirá toda ella la alegría o la pena de su miembro".¹⁷⁴

La concordia entre los guerreros y los guardianes depende en buena medida de su pertenencia a una sola familia extensa. Esta costumbre no era desconocida a la mente griega. Y los agatyrros, pueblo que la practicaba y en el que quizá se haya inspirado Platón, la extendían a toda la comunidad y no sólo a la élite

¹⁷² República 422 a.

¹⁷³ Cf. Ibid., 422 d.

¹⁷⁴ Ibid., 462 e.

gobernante. Heródoto transmite que este grupo "[...] en común hacen el acoplamiento de las mujeres, para que sean parientes unos de otros y, siendo todos familiares, ni odio, ni celo usen unos contra otros".¹⁷⁵ Si Platón se inspiró en los agatyrso para plantear su comunidad de mujeres, ¿por qué nos habría de extrañar que ésta se extendiera a todas las capas sociales de su utopía? ¿Acaso no resultaría más raro que se restringiera la comunidad de mujeres a los mejores ciudadanos de la Calípolis dado que en ella se propugna por la concordia de toda la ciudad y se considera la familia monogámica como una fuente importante de discordia? Más allá de especulaciones, la República ofrece no pocos pasajes que sugieren que su autor se mostraba proclive a la abolición de la modalidad familiar patriarcal ateniense de entre los artesanos y labradores.

Ciertamente, desde el principio de la construcción de esta utopía se establece que los guardianes han de "[...] considerar a los demás ciudadanos como hermanos [...]".¹⁷⁶ Es verdad que los medios para persuadir a los guardianes de esto son "mitos" inventados por los propios dirigentes. Sin embargo, la hermandad entre algunos de los artesanos y campesinos y los guerreros muy probablemente es biológica y no sólo mítica desde que a los

¹⁷⁵ Heródoto, Tr. Arturo Ramírez Trejo, IV 104.

¹⁷⁶ República 414 e.

valientes se les concede cierta libertad para establecer relaciones sexuales para premiar su actuación y para que tengan el mayor número posible de hijos;¹⁷⁷ y dado que Sócrates y su interlocutor concuerdan en que a los hombres y las mujeres de pro se les debe permitir cosechar "el galardón de su valor" con quien ellos quieran.¹⁷⁸ Sócrates habla de "besar" a sus compañeros, pero esto seguramente es un eufemismo dado que en 460 b se habla abiertamente de relaciones sexuales procreativas. Y seguramente los "galardones" elegibles no se restringen a los compañeros de armas sino que incluyen a los y las participantes en los festejos con los que se honra a los bravos y a las incontables mujeres de la clase inferior que atienden sus necesidades básicas. Jenofonte consigna la costumbre lacedemonia de aparear a las esposas de los hombres mediocres con los mejores. Licurgo, preocupado por las medidas eugenésicas que "mejoraran" la raza espartana, "[...] siempre que se daba el caso de que un viejo tenía por esposa a una joven, al ver que los de tal edad guardaban celosamente a sus mujeres, estableció una ley contraria a esa costumbre, pues obligó al anciano a atraerse a un varón cuyo cuerpo y espíritu él admirase, para que él procreara".¹⁷⁹ El "proespartano" Platón muy

¹⁷⁷ Cf. Ibid., 460 b.

¹⁷⁸ Cf. Ibid., 468 c.

¹⁷⁹ Jenofonte, República de los lacedemonios, 1, 7.

bien podría estar sugiriendo la implantación de una costumbre similar en su ciudad ideal. Si esto fuera así sería obvio que las modalidades familiares vigentes entre los artesanos y campesinos calipolitanos estarían lejos de ser como las de los atenienses. Pero hay razones más firmes que ésta para cuestionar que las familias de los artesanos y labradores sean semejantes a las de los atenienses.

La mezcla de las características genéticas de las diferentes clases puede suponerse además por el hecho de que Platón reconoce la posibilidad de que los guardianes tengan hijos con madera de artesanos, que éstos engendren vástagos aptos para ser auxiliares o que se dé cualquier combinación posible. Pero si lo anterior no fuera suficiente para convencernos de la existencia de cierta promiscuidad entre los grupos sociales y de la institución de la comunidad de mujeres entre el más bajo de éstos, resta una evidencia fundamental: la teoría platónica de la justicia.

Se ha señalado que una de las implicaciones de la teoría de la justicia manejada en la República radica en que cada individuo debe ocupar la posición para la que se encuentra mejor dotado porque la movilidad social es una de las instituciones básicas propugnadas por este diálogo. Así, "[...] en caso de tener los guardianes algún descendiente degenerado, deberán relegarlo a las otras clases, y que si de éstas, en cambio, nace alguno excelente,

ha de adscribirse a los guardianes".¹⁸⁰ Esta afirmación se da justo antes de la primera aparición de la comunidad de mujeres entre los guardianes. Y esto es relevante por el hecho de que los auxiliares y los guardianes deben ignorar la identidad de sus padres biológicos y considerar hermanos a todos los de su misma generación. Si existieran "familias monogámicas" entre los artesanos y campesinos la "ciudad justa" no podría serlo pues la movilidad social sería imposible.

Leo Strauss, el corifeo de los que rechazan el "protofeminismo" platónico, ya se había dado cuenta de que la teoría platónica de la justicia implicaba tanto la igualdad educativa como la abolición de la familia patriarcal entre los artesanos y labradores. Pero como esto falsea sus propias opiniones sobre la República prefirió sobreponer su interpretación a lo expresamente escrito por Platón. Strauss encuentra que hay dos modos con los que se puede lograr la movilidad social y la no identificación de la paternidad en la Calípolis:

El primero consiste en extender el comunismo absoluto a la clase inferior; y, considerando la relación entre el modo de vida y la educación, también extender la educación musical a esta clase. [...] Sin embargo, poca duda puede haber de que Sócrates desea limitar el comunismo y la educación musical a la clase superior. Por tanto, con objeto de superar la dificultad mencionada, es difícil evitar que la pertenencia de un individuo a la clase superior o la inferior sea

¹⁸⁰ República 423 d.

hereditaria, violando así uno de los principios más elementales de la justicia.¹⁸¹

¿De dónde saca Strauss que "poca duda puede haber de que Sócrates desea limitar el comunismo y la educación musical a la clase superior"? Quizá de que efectivamente cierta propiedad privada está permitida entre los artesanos y labradores. Sin embargo, de esto no se sigue que la familia monogámica patriarcal también impere entre los calipolitanos. El texto de la República y la teoría de la justicia ahí postulada, como se ha mostrado apenas, apuntan hacia otra dirección.

Es necesario aceptar que a lo largo de la República es posible citar pasajes que sugieren con distintos énfasis que también entre los labradores y artesanos se da alguna modalidad indeterminada de familia diferente a la griega tradicional. Además, libres de la violencia doméstica, ejerciendo diferentes ocupaciones socialmente importantes y reconocidas, administrando la "casa de todos" y teniendo por kyrios al Estado y no a la voluntad arbitraria de sus maridos, ¿estarán sujetas estas mujeres a las jerarquías entre hombres y mujeres comunes entre los atenienses?

¹⁸¹ Strauss, Leo, "Platón", Tr. L. García y J. J. Utrilla pp. 58-59.

8. LA CALÍPOLIS, UNA UTOPIA ANDRÓGINA

La Calípolis rechaza muchas costumbres consideradas viriles en la Atenas clásica. Brown encuentra en ello un cierto grado de "afeminamiento".

The structure of the ideal city is effeminate in its replacement of political faction and public assembly with relations of familial hierarchy and accord. For Plato, harmonics interdependence is a more sublime value than individual glory; each individual finds fulfillment as a strand in the family web rather than through independent identity or endeavour. [...] Finally, the ethos of this city is effeminate in valorizing harmony and stability over glory and risk [...].¹⁸²

Sin embargo, más que "afeminada" la Calípolis podría decirse "andrógina" en el sentido de que impone a todos sus residentes tanto actitudes "femeninas" como "masculinas". Ciertamente los varones de la sociedad ideal platónica renuncian a algunas de las conductas consideradas viriles por los atenienses. Pero en la misma medida las mujeres, carentes de Ares por naturaleza para el pensamiento tradicional griego, son preparadas para empuñar las armas cuando se descubre que su physis las predispone para tal actividad.

¿Qué resulta de la androginia preconizada por la primera utopía platónica? Que en ésta se cuestionan los principales

¹⁸² Brown, Wendy, "Supposing Truth Were A Woman... Plato's Subversion of Masculine Discourse", p. 612.

Hierro, "vemos cómo el planteamiento platónico de hace más de 20 siglos se acerca al ideal que la cultura femenina de nuestros días se esfuerza en realizar: la misma actividad y función social del hombre y la mujer".¹⁸⁴

republicana, pp. 22-23). Y si bien la Calípolis no concede demasiados derechos libertades, si decreta derechos sociales. Ambas "generaciones" de derechos humanos, por ende, pueden ser encontradas en la Grecia clásica.

¹⁸⁴ Hierro, Graciela, "Las mujeres gobernantes en la República de Platón", p. 12.

VI. LAS MUJERES EN LA ÚLTIMA UTOPIÍA PLATÓNICA

1. LA CALÍPOLIS EN EL TIMEO

El Sócrates de los diálogos de senectud insiste en la viabilidad de la utopía diseñada en la República. Y en el principio del Timeo resume la conversación que sostuvo el día anterior con el personaje epónimo, Hermócrates, Critias y un cuarto interlocutor ahora ausente acerca de la mejor forma de organización política y de los ciudadanos y ciudadanas que la conformarían.¹

La pólis construida de acuerdo con la razón y la naturaleza contempla la división del trabajo entre sus moradores de acuerdo con sus disposiciones innatas. Por una parte se distingue a los campesinos y a los artesanos en general y por la otra a los guerreros o guardianes. Y cada individuo sólo debe dedicarse a una actividad.

Ya se ha señalado que una de las principales preocupaciones de todas las poleis griegas de la época clásica fue contar con los mecanismos suficientes para poder sobrevivir ante la potencial

¹ Cf. Timeo 17 a-19 a.

hostilidad de sus vecinas. Los episodios de la guerra del Peloponeso habían puesto de manifiesto una vez más que el derecho internacional era una cuestión de hoplitas y trirremes propios o aliados. Los grupos en el poder en cada ciudad luchaban en un grado no menor en contra de los disidentes conciudadanos - demócratas proatenienses u oligarcas proespartanos- o en contra de pueblos oprimidos que amenazaban con soliviantarse -los mesenios de los espartanos por ejemplo. Por ello no resulta extraño que los guerreros sean tan relevantes. Y en el Timeo al igual que en la República, Sócrates se concentra en la descripción de este último grupo.

En primer lugar, esta segunda Calípolis se caracteriza porque "[...] la naturaleza del alma de los guardianes debía ser al mismo tiempo violenta y tranquila en grado excepcional para que pudieran llegar a ser correctamente suaves y fieros con unos [los conciudadanos disidentes] y con otros [los enemigos extranjeros]".² Los guerreros del Timeo como los de la República han de poseer una naturaleza análoga a la de perros guardianes. Y para producir una clase tan peculiar de seres ambos diálogos decretan la instauración de cuidadosas reglas eugenésicas. El mejoramiento genético es propiciado por los gobernantes al "[...] engañarlos [a los gobernados en general] en las uniones matrimoniales con una especie de sorteo manipulado en secreto para

² Ibid., 18 a.

que los buenos y los malos se unieran cada uno con las que les eran semejantes [...]".³ El producto de tales uniones sería seleccionado con el fin de erradicar las características indeseables de algunos individuos.

Los diálogos de senectud al igual que los tempranos enfatizan que los seres humanos devienen excelentes merced a una conjunción entre naturaleza y educación. Sócrates parece haber asimilado perfectamente esta lección de Protágoras. Y decreta que los comisionados del perfeccionamiento de los ciudadanos "[...] tenían que criar y educar a los hijos de los buenos y trasladar secretamente a los de los malos a otra ciudad y observarlos durante su crecimiento para hacer regresar siempre a los aptos y pasar a la región de la que éstos habían vuelto a los ineptos que se habían quedado con ellos".⁴ Precisa igualmente que sus guardianes "[...] estaban educados en gimnasia y en música, y en todas las materias convenientes para ellos".⁵

La paideia ideal está encaminada a lograr una clase de humano cuya única preocupación ha de gravitar en lograr ser excelente en todos los sentidos y en velar para que su sociedad pueda sobrevivir en las mejores condiciones. Es una educación marcial, moral y teórica planeada con el fin de que

³ Ibid., 18 e.

⁴ Ibid., 19 a.

⁵ Ibid., 18 b.

[...] aquellos que tenían la misión de luchar por la comunidad deberían ser sólo guardianes de la ciudad, en el caso de que alguien de afuera o de adentro intentara dañarla, y que, mientras que a sus súbditos tenían que administrarles justicia con suavidad, ya que son por naturaleza sus amigos, era necesario que en las batallas fueran fieros con los enemigos para que les salieran al paso.⁶

Los guerreros perfectos han de aunar a sus virtudes bélicas todas las demás de carácter cívico. La homonoia o concordia sigue siendo una de las principales preocupaciones platónicas. Y el Timeo reproduce puntualmente las estrategias diseñadas en la República para conquistarla. Ahí se reitera la conveniencia de que la propiedad privada esté vedada para los guardianes con el fin de que éstos no se vean corrompidos por ella. Es por ello que

[...] los así educados no debían considerar como propios ni el oro ni la plata ni ninguna otra posesión, sino que, como fuerzas de policía, habían de recibir un salario por la guardia de aquellos a quienes preservaban -lo suficiente para gente prudente-, y gastarlo en común en una vida en la que compartían todo y se ocupaban exclusivamente de cultivar la excelencia [areté], descargados de todas las otras actividades.⁷

⁶ Ibid., 17 d-18 a.

⁷ Ibid., 18 c.

¿Cómo interpretar este pasaje? ¿Cuáles son los otros ámbitos de la vida además de los marciales? Sin duda el político es uno de ellos, como explícitamente se establece justo en el siguiente parlamento de Sócrates. Pero el filósofo no se restringe a una sola actividad, claramente expresa que se refiere a todas. Así pues, no queda duda de que la igualdad laboral se extiende a todas las mujeres de la segunda Calípolis, tanto a las de la élite militar y política como a las artesanas y campesinas.

Y dado que todas las mujeres han de desarrollar las mismas actividades que los varones y que tanto éstos como aquéllas han de residir en una ciudad buena, esto es, han de ser virtuosos, cierta igualdad educativa beneficia necesariamente al grueso de la población femenina.

En conclusión, el Sócrates de los diálogos de senectud continúa postulando la necesidad de que en una sociedad perfecta se registre la igualdad educativa y laboral entre hombres y mujeres. Y el maestro de Platón no es el único de los personajes de estas obras en sostener tales ideas.

Ciertamente, Sócrates manifiesta al final de su participación en Timeo que así como quienes contemplan bellos animales inertes o pintados quisieran verlos en movimiento, él, "[...] con placer escucharía de alguien el relato de las batallas en las que suele participar una ciudad, que las combate contra otras ciudades, llega bien dispuesta a la guerra y, durante la lucha, hace lo que

corresponde a su educación y formación no sólo en la acción, sino también en los tratados con cada uno de los estados".¹¹ Sócrates no quiere un retrato elaborado por imitadores o sofistas, sino por alguien que fuera a la vez filósofo y político, por

[...] el tipo de gente de vuestra disposición que por naturaleza y educación participa de ambas categorías. Pues éste, Timeo, natural de Lócride, la ciudad con el mejor orden político de Italia, no inferior a ninguno de los de allí ni en riqueza ni en sangre, ha ocupado los cargos públicos más importantes y recibió los más altos honores de aquella ciudad y, además, ha llegado, en mi opinión, a la cumbre de la filosofía. Todos los habitantes de esta ciudad, supongo, sabemos que Critias no es lego en nada de lo que hablamos. Finalmente, puesto que hay muchos que lo testifican, debemos creer que la naturaleza y la educación de Hermócrates son suficientes para todos estos temas.¹²

Sócrates se muestra dispuesto a exponer sus concepciones utópicas ante estos personajes debido a que los considera "[...] los únicos que en la actualidad pueden implicar a esa ciudad en una guerra adecuada a su condición y, después, asignarle todas las excelencias que le correspondan".¹³

¿Por qué Sócrates insiste en verificar la viabilidad de su ciudad ideal viéndola guerrear? Hay quienes han querido encontrar cierto militarismo exagerado en la utopía platónica partiendo de

¹¹ Ibid., 19 c-d.

¹² Ibid., 19 e-20 b.

¹³ Ibid., 20 b.

este pasaje y del peso que tiene la instrucción y las actividades marciales de los grupos gobernantes.¹⁴

Se ha señalado que antes, durante y después de la redacción de la República destacaron diversos modelos de reyes y reinas "filósofos" que pudieron haber inspirado la doctrina política platónica. Y si los que datan la redacción del Timeo y del Critias después del 360 a. C. están en lo correcto, las increíbles victorias del pitagórico tebano Epaminondas en Leuctra (371) y Mantinea (362) sobre los hasta entonces casi invencibles espartanos podrían haber conducido al autor de este par de obras a la convicción de que su utopía era realizable. Las hazañas militares de Meliso, Pitágoras, Milón y Epaminondas explicarían por qué el último Platón decidió demostrar la viabilidad de su utopía llevándola a la guerra, por qué, como afirma Brisson, de la República al Critias se transita "de la filosofía política a la epopeya".¹⁵

2. LA UTOPIA FEMINISTA EN EL PASADO HISTÓRICO: ATENAS

En Timeo 20 d-26 c y a lo largo del Critias el personaje que da nombre a esta última obra narra la guerra entre la Atenas primitiva y la Atlántida, acaecida 9000 años antes.

¹⁴ Cf. Brisson, Luc, "De la philosophie politique & a l'épopée. Le Critias de Platon", p. 403.

¹⁵ Cf. Ibid., pp. 402-438.

Es verdad que abundan los datos fantásticos en el discurso de Critias. Lo más obvio para los prehistoriadores contemporáneos es que 9000 años antes de Cristo la humanidad estaba en el mesolítico, lejos de las revoluciones neolíticas que harían posibles las grandes ciudades.¹⁶ Sin embargo, tanto en Timeo como en Critias se hace hincapié en su veracidad.

¹⁶ Esta cronología es propuesta por F. E. Zeuner en la monumental Historia de la tecnología publicada por Oxford (Cf. "Chronological Tables", p. liii).

Victor Gordon Childe clasifica las sociedades preindustriales en "savagery", "barbarism" y "civilisation". Los humanos de la primera época son cazadores, pescadores y recolectores que se ubican sobre todo en el mesolítico. El barbarismo inicia con la revolución neolítica, hace poco menos de 10 000 años, y se caracteriza por que las fuentes alimentarias de los salvajes son complementadas con la agricultura y la crianza de animales (Cf. "Early Forms of Society", p. 43).

La fecha propuesta en el Timeo para la primera Atenas, por lo tanto, es infactible. Ni siquiera había ciudades entonces, mucho menos imperios. La "revolución urbana", concepto acuñado por el mismo Victor Gordon Childe, es muy posterior. Según este autor "about 5,000 years ago irrigation cultivation (combined with stock-breeding and fishing) in the valleys of the Nile, the Tigris-Euphrates and the Indus had begun to yield a social surplus, large enough to support a number of resident specialists who were themselves released from food-production. Water transport, supplemented in Mesopotamia and the Indus valley by wheeled vehicles and even in Egypt by pack animals, made it easy to gather food stuffs at a few centers. At the same time dependence on river water for the irrigation of the crops restricted the cultivable areas while the necessity of canalizing the waters and protecting habitations against annual floods encouraged the aggregation of population. Thus arose the first cities -units of settlement ten times as great as any known neolithic village. It can be argued that all cities in the world are offshoots of those of Egypt, Mesopotamia and the Indus basin" ("The Urban Revolution", p. 46). Robert J. Braidwood por su parte estima que "by about 4000 B.C. the people of southern Mesopotamia had achieved such increases in productivity that their farms were beginning to support an urban civilization. The ancient site at Ubaid is typical of this period [...]" ("The Agricultural Revolution", p. 198).

Critias declara haber escuchado tal historia, cuando contaba sólo con diez años, de su abuelo del mismo nombre, entonces de noventa, quien a su vez la había escuchado directamente de Solón, amigo y pariente de su padre Drópida. El legislador ateniense había recopilado su información en Egipto de un sacerdote de Neith. Y Critias la califica de "[...] un relato muy extraño, pero absolutamente verdadero [...]"¹⁷. La veracidad de la narración se reitera en Critias donde se invoca para ella la protección de Mnemósine, la musa de la memoria, "[...] porque casi todo lo esencial de nuestro discurso se encuentra en el dominio de esta diosa [...]"¹⁸.

La estancia de Solón en Egipto era considerada un hecho en la Grecia clásica. Aristóteles consigna que el poeta se autoexilió ahí durante una década después de haber redactado su

Las míticas ciudades prearias de Harappá en el Punjab y Mohenjo-daro en el Sind, representativas de "the Indus Civilization", probablemente tuvieron su auge, según Sir Mortimer Wheeler, poco antes del 2500 a. C. (Cf. "The Indus Civilization", p. 94).

Lo primero que podría llamarse "un imperio" es posterior a la revolución urbana. Sir Mortimer Wheeler lo remonta al siglo 24 a. C. en Akkad (Cf. op. cit., p. 100). Victor Gordon Childe no lo data sino hasta 2250 a. C. cuando Sargon de Agade conquista los demás reinos mesopotámicos (Cf. "Early Forms of Society", pp. 38-58). La primera dinastía hereditaria de China, la Xia, probablemente fue iniciada por Yu en el siglo XXI a. C. (Cf. Wiesheu, Walburga, "El problema del origen del Estado en China", p. 111, y "Debate sobre la historicidad de la dinastía Xia y sus capitales: ¿fue Wangchenggang la capital de Yu?" pp. 543-554).

¹⁷ Timeo 20 d.

¹⁸ Critias 108 d.

Constitución.¹⁹ Y notablemente, Critias parece sugerir ciertas conexiones entre lo dicho por él y por Heródoto acerca de Solón. El bisabuelo de Platón informa en Timeo que el legislador ateniense recabó su información en Sais, lugar de donde era oriundo el rey Amasis.²⁰ Heródoto por su parte consigna que

[...] fue Amasis quien estableció esta ley para los egipcios: manifestar cada año al monarca todos y cada uno de los egipcios de dónde vivía; y que quien no hacía eso, ni manifestaba exactos recursos de vida, era corregido con la muerte. Y el ateniense Solón, habiendo tomado de Egipto esta ley, la estableció para los atenienses, de la cual disponen ellos por siempre, siendo una ley intachable.²¹

El "padre de la historia" alude a la estancia de Solón en el Egipto de Amasis y el Sardes de Creso en el largo pasaje I. 29-33. E incluso, Critias inicia su logos de manera similar al de Heródoto. Aquél afirma en Timeo que Solón "le contó a Critias, nuestro abuelo, que de viejo nos lo relataba a nosotros, que grandes y admirables hazañas antiguas de esta ciudad habían desaparecido a causa del tiempo transcurrido y la destrucción de sus habitantes [...]".²² Mientras que éste inicia sus Historias "es ésta una exposición de la investigación de Heródoto de

¹⁹ Cf. Aristóteles, Constitución de Atenas, 11, 1.

²⁰ Cf. Timeo 21 e.

²¹ Heródoto II 177.

²² Timeo 20 e.

Halicarnaso, a fin de que ni lo realizado por los hombres se desvanezca con el tiempo, ni queden sin gloria las obras grandiosas y admirables [...]".²³ A partir de estos pasajes Chiasson encuentra que los relatos de Heródoto sobre Solón son fieles al espíritu del pensamiento de este poeta.²⁴ El Timeo concuerda con las Historias. Por lo tanto, Platón parece transmitir datos "históricos" sobre su ascendiente. Frost por su parte se inclina a creer que Platón describe en Timeo y Critias hechos históricos, y que "there is no intrinsic impossibility in the account Plato gives of the conversation between Solon and the aged priest [...]".²⁵ Y precisa que "it is not impossible therefore that Solon went to Egypt and learned what was in fact the egyptian version of the overthrow of the minoans, although he did not recognise it as such; that he used it as the basis of an epic which he never completed, but the plot of which Plato knew and adapted to his own use".²⁶

La "conciencia histórica" de Platón difiere de la de Heródoto en que plantea que los griegos ignoraban prácticamente todo lo atinente a su historia remota debido a que periódicamente se

²³ Heródoto I 1.

²⁴ Cf. Chiasson, Charles C., "The Herodotean Solon", pp. 249-264.

²⁵ Frost, K. T., "The Critias and Minoan Crete", p. 192.

²⁶ Ibid., p. 205. Cf. Okristeller, Paul, "Comment on *Black Athena*", p. 126.

registra "la destrucción de los habitantes" de las zonas en las que residen debido a procesos naturales: planetarios meteorológicos, hidrológicos, geológicos y de todo tipo. Únicamente algunas culturas preservan el recuerdo de los acontecimientos más antiguos debido a excepcionales condiciones topográficas que las preservan de los cataclismos que aniquilan a los demás. Egipto es una de estas regiones. Ahí, el río Nilo genera las condiciones climatológicas suficientes para preservar la continuidad de una cultura. Y es precisamente en Sais donde Solón se encuentra con un sacerdote de la diosa Neith, el equivalente local de Atenea, quien supuestamente lo instruye sobre la historia de ambos pueblos. El sacerdote egipcio explica que algunos mitos griegos, como el de Faetón que devastó la tierra con el carro de su padre el Sol, preservan de manera fantástica ciertos hechos ocurridos realmente.

La historia, aunque relatada como una leyenda, se refiere, en realidad, a una desviación de los cuerpos que en el cielo giran alrededor de la tierra y a la destrucción, a grandes intervalos, de lo que cubre la superficie terrestre por un gran fuego. Entonces, el número de habitantes de las montañas y de lugares altos y secos que muere es mayor que el de los que viven cerca de los ríos y el mar. El Nilo, salvador nuestro en otras ocasiones también nos salva entonces de esa desgracia. Pero cuando los dioses purifican la tierra con aguas y la inundan, se salvan los habitantes de las montañas, pastores de bueyes y cabras, y los que viven en vuestras ciudades son arrastrados al mar por los ríos. En esta región, ni entonces ni nunca fluye el agua de arriba sobre los campos, sino que, por el

contrario, es natural que suba, en su totalidad, desde el interior de la tierra.²⁷

La geografía determina que los griegos "sean siempre niños" y que "ninguno sea viejo" mientras que los egipcios se acuerdan prácticamente de todo.

Por ello se dice que lo que aquí se conserva es lo más antiguo. [...] Desde antiguo registramos y conservamos en nuestros templos todo aquello que llega a nuestros oídos acerca de lo que pasa entre vosotros, aquí o en cualquier otro lugar, si sucedió algo bello, importante o con otra peculiaridad. Contrariamente, siempre que vosotros, o los demás, os acabáis de proveer de escritura y de todo lo que necesita una ciudad, después del período habitual de años, os vuelve a caer, como una enfermedad, un torrente celestial que deja sólo a los iletrados e incultos, de modo que nacéis de nuevo, como niños, desde el principio, sin saber nada ni de nuestra ciudad ni de lo que ha sucedido entre vosotros durante las épocas antiguas.²⁸

Los egipcios recuerdan que la Atenas de hace 9000 años fue una sociedad ideal. El sacerdote de Neith afirma en Timeo que "[...] antes de la gran destrucción por el agua, la que es ahora la ciudad de los atenienses era la mejor en la guerra y la más absolutamente obediente de las leyes. Cuentan que tuvieron lugar las hazañas más hermosas y que se dio la mejor organización política de todas cuantas hemos recibido noticia bajo el cielo".²⁹

²⁷ Timeo 22 c-e.

²⁸ Ibid., 22 e-23 b.

²⁹ Ibid., 23 c.

Notablemente, la Atenas antigua disfrutaba de una situación semejante a la descrita en el tiempo de Cronos en el Político. En ambos diálogos se afirma que la tierra era más fértil que ahora, que los dioses tenían un mayor cuidado sobre los humanos que en nuestros tiempos y se habla de hombres nacidos de la tierra, si bien la antigua Atenas y Atlántida ya viven en lo que parece ser el principio de la época de Zeus.³⁰

Las leyes vigentes entre los atenienses de 9000 años antes de Solón eran como las que seguían rigiendo entre los egipcios. "En primer lugar, el que la casta de los sacerdotes esté separada de las otras; después, lo de los artesanos, el que cada oficio trabaje individualmente sin mezclarse con el otro, ni tampoco los pastores, los cazadores ni los agricultores. En particular, supongo que habrás notado que aquí el estamento de los guerreros se encuentra separado de los restantes y que sólo tiene las ocupaciones guerreras que la ley le ordena".³¹

La situación de las antiguas atenienses es descrita en el Critias. Ahí se consigna que en su ciudad existía una estatua de la diosa Atenea "[...] armada según aquella costumbre que hacía

³⁰ Se discute sobre la relación entre Timeo, Critias y Político. Hay quien como Owen data los primeros dos diálogos justo después de la República y ubica al último incluso después de Leyes (Cf. "The Place of the *Timaeus* in Plato's Dialogues, pp. 313-338). Gill por su parte defiende la cronología más tradicional Político, Timeo, Critias y Leyes (Cf. "Plato and Politics: The *Critias* and the *Politicus*", pp. 148-167).

³¹ Timeo 24 a-b.

cumplir las mismas funciones en la guerra a las mujeres y a los hombres es una demostración de que todos los miembros de un rebaño, hembras y machos, están en condiciones, por naturaleza, de practicar en común la virtud correspondiente a cada clase".³² Las antiguas atenienses al igual que las calipolitanas aptas para ello engrosaban las filas de los ejércitos de sus poleis. Critias precisa a continuación que los gobernantes atenienses "[...] cuidaban que el número de hombres y mujeres, el de los que ya eran capaces de luchar y el de los que todavía [no] lo eran, permaneciera siempre constante, alrededor de veinte mil".³³

Esta Atenas primitiva se enfrentó en defensa de su libertad y la de Europa contra las pretensiones imperialistas de la Atlántida.

La mítica isla Atlántida fue poblada por las cinco parejas de descendientes varones de Poseidón y la mortal Clito. Esta decena de semidioses se dividieron la isla y sus propios hijos gobernaban patriarcalmente sus posesiones. Poco se dice de las mujeres de la Atlántida. Y si bien se afirma que en su templo "[...] había estatuas de oro de todos, de las mujeres y de los hombres que habían pertenecido a la familia de los diez reyes [...]",³⁴

³² Critias 110 b-c.

³³ Ibid., 112 d-e.

³⁴ Ibid., 116 e.

resulta claro que las mujeres de la realeza no se involucran ni con el gobierno ni con la milicia.

En un principio los atlánticos vivían con justicia. Pero con el paso del tiempo se fue disipando el elemento divino presente en los gobernantes y se fue imponiendo su naturaleza mortal. Además, el ser una sociedad marítima y opulenta en la que abundaban los metales preciosos como el oro y el oricalco y toda clase de animales exóticos, como los elefantes, influyó en la perversión de los atlánticos y en la implantación en ellos de la pleonexia que alimentó sus ambiciones imperialistas y su proyecto de invadir el continente europeo.

El imperialismo atlántico no difiere demasiado de los que eran familiares a Platón. Por una parte, la exuberancia del continente perdido trae a la mente la imagen que los griegos tenían de los persas y el conflicto de hace 9000 años se asemeja no poco a las guerras médicas. Pero, por otra parte, se ha reconocido que los puertos de la Atlántida recuerdan al Pireo, que las diez partes de la Atlántida se corresponden con las diez tribus en las que se dividió Atenas a partir de la reforma de Clístenes y que, en fin, el proceso de perversión de la Atlántida es análogo al sufrido por la Atenas democrática naval e imperialista que se enfrascó y sucumbió en la guerra del Peloponeso.³⁵

³⁵ Cf. Vidal-Naquet, Pierre, El cazador negro, pp. 304-329. Christopher Gill encuentra que a diferencia de lo propuesto en la

Platón no concluye la historia del encuentro entre los atenienses y los atlánticos. El Critias se interrumpe justo después de que Zeus reúne a los demás dioses para determinar qué hacer con la insolencia de éstos.

Se discute el status que le ha de ser conferido a tal narración. No ha faltado quien lo considere histórico. Y quizá no haya lugar en el mundo en el que no se haya buscado el continente perdido. Incluso Lee divide a sus buscadores en "crazy", "geological" e "historical". Y él lo ubica en Thera.³⁶ Frost lo encontró en la Creta minoica.³⁷ Otros más escépticos, entre los que destaca Gill, consideran que Platón inventó toda la historia.³⁸ Pero, independientemente de la historicidad o la ficción de la guerra entre los atenienses y los atlánticos, lo que queda fuera de duda es que Platón ofrece sendos modelos de buena y mala organización política. Brisson apunta que "Le Critias n'est donc pas un intermede plaisant dans le groupe des derniers

República, Critias explica la declinación política y moral de Atlantis por "[...] their failure to adhere to their laws" ("Plato and Politics: the *Critias* and the *Politicus*", p. 153).

³⁶ Cf. Lee, Desmond, "Appendix on Atlantis", pp. 146-167.

³⁷ Cf. Frost, op. cit., pp. 189-206.

³⁸ Cf. Taylor, A Commentary on Plato's *Timaeus*, p. 50; Morrow, Glenn R., intr. a Plato *Timaeus*, p. xxiii; y Gill, Christopher, "The Genre of the Atlantis Story", pp. 287-304, "Plato and Politics: the *Critias* and the *Politicus*", pp. 148-167, e introducción a Plato: The Atlantis Story. *Timaeus* 17-27 & *Critias*, pp. vii-xxiv.

Y la idea de que en el pasado existieron sociedades ideales que no eran patriarcales reaparece en el Político. Ya se ha señalado en el capítulo anterior que el que en el "tiempo de Cronos" no hubiera mujeres no significaba que en aquel entonces la humanidad estuviera integrada únicamente por varones, sino que ahí se desconocía la relación conyugal patriarcal. El que "no haya mujeres" en la época de Cronos significa que entonces no existía la institución de la familia patriarcal, que las relaciones entre hombres y mujeres eran igualitarias.

¿Postula Platón que bajo el ciclo de Zeus, el tiempo en el que actualmente vivimos, se debe aspirar a reproducir la situación imperante durante el tiempo de Cronos? Sin duda resulta arriesgado pronunciarse al respecto sobre la base del mito de los ciclos inversos. Hay quien como Griswold estima que Platón no considera deseable la vida de aquel entonces por la aparente rusticidad e irracionalidad imperante entre sus miembros.⁴² Sin embargo, el mito de la edad de Cronos se repite en las Leyes donde se afirma que "[...] debemos imitar por todos los medios la vida que se refiere de la época de Cronos [...]".⁴³ Ute Schmidt acota que "Platón quiere, en principio, recuperar, en la máxima medida posible, el paraíso perdido. Lo que en tiempos míticos

⁴² Cf. Griswold, Charles L., "*Politike Episteme* in Plato's *Statesman*", pp. 150-152.

⁴³ Leyes 713 e-714 a.

hacia el dios-pastor, lo tiene que hacer ahora el gobernante en calidad de terapeuta político. Esto es, debe gobernar de suerte que los hombres vivan, en lo posible, como en el estado paradisiaco anterior".⁴⁴ Y agrega que en la época de Zeus en la que vivimos actualmente "el rey, supliendo la divinidad de Cronos por su conocimiento y su virtud, hace uso de estos factores para restablecer, en la medida de lo posible, el estado de la Edad de Oro [...]".⁴⁵

El patriarcado no existía en el ciclo de Cronos, cuando se vivía en una especie de mundo feliz, por lo tanto la sociedad actual debería intentar imitar ese estado de cosas.

Así pues, las concepciones contenidas tanto en el complejo Timeo-Critias y en el Político continúan defendiendo sendas utopías en las que en las organizaciones sociales perfectas existe la igualdad entre hombres y mujeres. Estas tres obras plantean, al igual que la República, que las sociedades imperialistas y patriarcales son formas imperfectas de organización y que entre más nos esforcemos en implantar la igualdad social entre los hombres y las mujeres estaremos más cerca de una sociedad ideal. Las sociedades patriarcales, pues, funcionan dentro de la caverna y las que mejor se acerquen a la Calípolis se saldrán de ella.

⁴⁴ Schmidt, Ute, "EPICHEREIN...KATA POLIN THERAPEIAN TECHNEI GNORIZEIN... En torno al Político de Platón", p. 47.

⁴⁵ Schmidt, Ute, "El pensamiento utópico en el *POLITICO* de Platón", p. 7.

■

Encontrar el "protofeminismo" de la República en Timeo, Critias y Político refuta a los detractores de Platón que consideran que la igualdad social de los géneros es una idea atribuible a Glaucón rechazada por Sócrates o que durante su senectud Platón recuperó la cordura y volvió a defender la sociedad patriarcal. E incluso las Leyes, como se intentará demostrar en el siguiente capítulo, postularán algo no muy diferente a lo de las utopías anteriores.

VIII. LA SITUACION DE LAS MUJERES EN LA ULTIMA UTOPIA PLATONICA

1. DE LA CALIPOLIS A LA CIUDAD DE LOS MAGNETES

Las Leyes narran la conversación llevada a cabo por tres ancianos durante su peregrinación desde Cnosos hasta un santuario de Zeus bastante retirado. Un extranjero ateniense que será el corifeo, el espartano Megilo y el cnosio Clinias debaten a lo largo de los tres primeros libros de la obra sobre la educación, los simposios, la mejor forma de gobierno y las constituciones lacedemonia y espartana.¹ Justo al final del libro tercero Clinias manifiesta que los cretenses pretenden fundar una colonia para lo cual han encomendado a los cnosios que se encarguen de su legislación. Clinias precisa que "[...] la ciudad de Cnosos ha delegado [tal responsabilidad] en mí y en otros nueve; nos mandan asimismo establecer en ella las leyes de la metrópoli que sean de nuestro agrado, o tomar otras de otra parte, sin reparar en su índole extraña si parecen mejores".²

El encargado de promulgar las "doce tablas" de la última utopía platónica solicita la cooperación de sus compañeros de ruta para llevar a cabo su tarea. Les pide que "[...] haciendo una selección de todo lo dicho, fundemos de palabra una ciudad, como estableciéndola desde su principio: con ello tendremos el examen de lo que buscamos y al mismo tiempo yo podría utilizar

¹ Cf. García Máynez, Eduardo, "Estudio sobre el segundo libro de las Leyes de Platón", pp. 1-12; y "Estudio del tercer libro de las Leyes de Platón", pp. 1-16.

² Leyes 702 b-c.

esa estructura para la futura colonia".³ Los tres ancianos se dedican en los últimos nueve libros del diálogo a "[...] fundar de palabra la ciudad".⁴ El propósito del último de los diálogos platónicos radica en diseñar una "pintura imaginativa" de una pólis excelente dentro de los límites humanos: Magnesia o la ciudad de los magnetes.⁵ Se trata de una "utopía práctica" como la denomina Trevor Saunders.⁶ La ciudad de los magnetes, pues, intenta conjugar leyes cretenses con las mejores del resto de las poleis. El autor de los diálogos se manifiesta filocretense desde el principio. En sus primeras obras ya asegura que considera buenas las leyes cretenses y lacedemonias.⁷ No es extraño que en la última, y después de haberse desilusionado parcialmente de los espartanos, Platón mire esperanzadamente hacia la también doria Creta. Glenn R. Morrow hace hincapié en que en las Leyes encontramos una ciudad cretense. Y no es fortuito que una de sus obras principales se titule precisamente Plato's Cretan City. A Historical Interpretation of the Laws. La ciudad cretense de Geortina, hasta donde sabemos, poseyó una de las legislaciones más bondadosas para con los derechos de las mujeres de la Grecia clásica. El que Magnesia sea una ciudad

³ Ibid., 702 c-d.

⁴ Ibid., 702 e.

⁵ Cf. Ibid., 751 e.

⁶ Cf. Saunders, Trevor, "Plato and the Athenian Law of Theft", p. 63.

⁷ Cf. Critón 52 e.

cretense sugiere mucho acerca de cuál será la situación de sus mujeres. Pero indica todavía más: incluso en su último y más intencionalmente "histórico" diálogo Platón no renuncia del todo a su Calípolis como ideal.

Ciertamente, la Calípolis, la ciudad completamente justa y unida representada en la República y cuya existencia se supone en un pasado remoto en Timeo y Critias, sigue siendo considerada en las Leyes un proyecto político perfecto. El extranjero ateniense reitera lo antes dicho por Sócrates, hace hincapié en que la

[...] primera ciudad y constitución y las mejores leyes se darán donde en el mayor grado posible ocurra por toda la ciudad aquello que desde hace tiempo se dice: y lo que se dice es que realmente las cosas de los amigos son comunes. Así, pues, si hay algún lugar en que ahora suceda esto o algún día haya de suceder, que sean comunes las mujeres y comunes los hijos y comunes las riquezas todas, y en que haya sido extirpado de la vida por todos los medios y en todas partes todo aquello que se suele calificar de propio [...] en una palabra, si hay unas leyes que, en la medida de su poder, den la mayor unidad posible a una ciudad, no habrá jamás nadie que pueda formular una definición más justa ni mejor de lo que es el más alto grado de excelencia.⁸

El interlocutor de Clinias y Megilo reconoce que la unidad imperante en la Calípolis es demasiado buena para ser adoptada por humanos. Sin embargo, insiste en que la mejor organización política será la que más se le asemeje, pues "una ciudad semejante, sean dioses o hijos de los dioses quienes la habiten en número superior a uno, proporcionará a quienes vivan así el

⁸ Leyes 739 c-d.

habitar dichosos, por lo cual no es necesario ir a ninguna otra parte para buscar un modelo de constituciones, sino atenernos a este tipo y buscar una que sea en todo lo que cabe semejante a ésta".⁹

La ciudad de los magnetes comparte con la Calípolis el postulado de que "[...] es menester que quien legisle rectamente quiera que la ciudad sea lo mejor y lo más dichosa posible".¹⁰ Ambas utopías persiguen la bondad y felicidad de sus ciudadanos. Las *poleis* buenas en las que sus habitantes son virtuosos y felices exigen a éstos un determinado modo de ser. Es mejor y más placentera la vida

[...] templada y valerosa y sensata y sana que la cobarde e insensata e inmoderada y enfermiza. En una palabra, que la vida que se atenga a la virtud en cuanto al cuerpo o también en cuanto al alma es más placentera que la vida que se atenga a la maldad, y que aquella supera a ésta con mucho en los demás aspectos, en cuanto a belleza, rectitud, virtud y buena reputación, de modo que aquella vida hace que el que la lleve viva en forma de todo punto más dichosa que el hombre contrario a él.¹¹

Aquí, al igual que en el *Menón* o en el libro IX de la *República*, se proclama la necesidad de que todos los ciudadanos y ciudadanas practiquen un único modo de vida. La unidad de propósitos entre Calípolis y Magnesia resulta insoslayable si se

⁹ *Ibid.*, 739 d-e.

¹⁰ *Ibid.*, 742 d-e.

¹¹ *Ibid.*, 734 d-e.

considera que en ésta no menos que en aquélla se postula la necesidad de que en un Estado ideal tanto las mujeres como los hombres sean virtuosos. El legislador de la ciudad de los magnetes proclama que es preciso que en ésta se persevere en el "[...] procedimiento por el que cualquier naturaleza de las de nuestros convecinos--ya se trate de un varón o de una hembra--llegue a convertirse en la de un buen ciudadano poseedor de toda la excelencia que cabe en el alma de un hombre [...]"¹²

La ascendencia cretense y calipolitana de la ciudad de los magnetes por sí misma es suficiente para prevenir a cualquiera contra la idea de que en esta pólis se instaure una modalidad de familia patriarcal semejante a la ateniense. De hecho, cualquier reconstrucción de la organización familiar ahí presente necesariamente debe tener presente que el autor de las Leyes no menos que el de la República parte de la crítica de la vida cotidiana imperante entre sus conciudadanos.

2. CENSURA DEL PATRIARCADO ATENIENSE EN LAS LEYES

El extranjero ateniense que protagoniza las Leyes censura la organización de la vida privada de sus conciudadanos de acuerdo con la cual "[...] hemos amontonado, como suele decirse, en una sola vivienda todos los bienes y confiado a las mujeres la administración y la dirección de los telares y el lanificio en general".¹³ Y considera que "[...] no hay cosa más estúpida

¹² Ibid., 770 d.

¹³ Ibid., 805 e.

que lo que hoy sucede en nuestros países de que los hombres y mujeres todas no practiquen lo mismo con una misma voluntad y con todas sus energías; porque así viene a resultar que, con los mismos gastos y trabajos, se constituye en cada caso como una media ciudad la que podría llegar a duplicarse. Ahora bien, éste sería un error sorprendente de un legislador".¹⁴ Resulta imprescindible que "[...] el legislador lo sea enteramente, y no que, siéndolo a medias deje al sexo femenino vivir en la molicie y derrochar en la práctica de un género de vida desordenado mientras se cuida solamente de los varones y con ello puede decirse con seguridad que lega a la ciudad la mitad de una vida próspera en vez de duplicar esta mitad".¹⁵

El último de los diálogos escrito por la pluma de Platón reitera su convicción en la "convencionalidad" del patriarcado ateniense y sigue haciendo hincapié en que en esta forma de organización social se desperdician las potencialidades de las mujeres. Es verdad que considera que una de las funciones naturales de las mujeres es la concepción, gestación y alumbramiento, y que estipula que las ciudadanas necesariamente han de ser "madresposas". Sin embargo, los "cautiverios" de las magnesias resultan más holgados que los del común de las griegas clásicas.

¹⁴ *Ibid.*, 805 a-b.

¹⁵ *Ibid.*, 806 c.

3. CLASES DE MUJERES EN LA CIUDAD DE LOS MAGNETES

El censo de Magnesia incluye diferentes categorías de mujeres.

La ciudad de los magnetes está constituida por 5040 familias patriarcales dedicadas principalmente a la agricultura y a las responsabilidades cívicas. El número de *oikoi* es mantenido constante mediante diferentes procedimientos. La sobrepoblación accidental tiene que emigrar para formar colonias. La inmigración selectiva está igualmente prevista para el caso de que llegaran a faltar magnesios y magnesias. Las 5040 esposas de los ciudadanos sumadas a sus ascendientes y descendientes son el núcleo de la población femenina de las *Leyes*. Este diálogo abunda sobre el lugar que éstas han de ocupar en la sociedad y sobre su educación. Pero existen otras clases de mujeres de las que quizá se hable menos pero que son demográfica y socialmente importantes.

Los servicios profesionales indispensables para el funcionamiento de la *pólis* que no son considerados dignos de ser ejercidos por los ciudadanos son reservados a personas que no lo son. El extranjero ateniense decreta que "entre los magnetes, a los que la divinidad está ahora restaurando y estableciendo de nuevo, que ninguno de los colonos pertenecientes a las cinco mil y cuarenta casas se convierta voluntaria ni involuntariamente en comerciante al por menor ni al por mayor, ni tampoco preste ninguna clase de servicio a ningún particular que no le corresponda con lo mismo [...]".¹⁶

¹⁶ *Ibid.*, 919 d.

Los magnesios no pueden "mancharse" prestando servicios.

En efecto, en una tal organización los negocios no existen en absoluto, pues está concorde con ella el no ser necesario ni lícito para nadie el dedicarse a ninguno de los negocios que, por ser esa ocupación censurable que se llama artesanía capaz de privar de libertad a los caracteres, son indignos de toda persona libre, ni el pretender en modo alguno atesorar riquezas por ninguno de esos procedimientos. Y además de esto hay aún otra ley que sigue a todas esas, y es que a ningún particular le esté permitido el poseer nada de oro ni plata, con excepción del dinero necesario para el intercambio cotidiano que es casi indispensable hacer con los artesanos y de aquel con el que hay que pagar sus sueldos a todas las personas de esa índole de quienes tiene una necesidad: mercenarios, siervos e inmigrantes.¹⁷

Los artesanos que pertenecían a la tercera clase de la Calípolis son extranjeros en Magnesia. Los comerciantes tampoco disfrutaban de la ciudadanía desde que "[...] es menester que sea meteco o extranjero quien haya de dedicarse al menudeo".¹⁸ Las metecas que llegan a la ciudad para trabajar y/o acompañando a sus esposos integran una segunda clase de residentes magnesias.

Un tercer grupo de magnesias muy importante es el de las esclavas.

Ciudadanas, metecas y esclavas constituyen los tres tipos básicos de mujeres que pueblan la ciudad de los magnetes. Su arquitecto decreta diferentes destinos para ellas. Por lo tanto

¹⁷ *Ibid.*, 741 e-742 a. Paul Veyne encuentra que en este punto la ciudad de los magnetes no difiere de la Atenas clásica (Cf. "I Greci hanno conosciuto la democrazia?" pp. 80-81).

¹⁸ *Leyes* 920 a.

lo más conveniente es tratarlas independientemente.

4. LAS ESCLAVAS MAGNESIAS

La instauración de la esclavitud en la ciudad de los magnetes empaña la última utopía platónica. Maurice VanHoutte detecta que en general tal forma de explotación resulta más rigurosa en la pólis imaginaria que en la Atenas histórica.¹⁹ Sin embargo, ahí se decretan cuando menos un par de disposiciones atinentes a los derechos de las esclavas que resultan revolucionarios en comparación con las costumbres de la Atenas clásica.

La declaración de los esclavos y esclavas en los tribunales atenienses sólo era aceptada en caso de ser obtenida mediante tortura.²⁰ Contra tal costumbre el extranjero ateniense propone que "a la esclava, el esclavo o el niño séales lícito atestiguar en pro de una de las partes únicamente en procesos por asesinato y siempre que presenten una persona solvente que garantice que se quedarán para el proceso que pudiera nacer de una defensa contra ellos por falso testimonio".²¹

Dos mil doscientos años antes de la publicación de la obra clave de Beccaria, De los delitos y las penas, el autor de las Leyes aboga por la supresión de la tortura practicada contra uno de los grupos más desprotegidos en una sociedad esclavista. Ello

¹⁹ Cf. VanHoutte, Maurice, La philosophie politique de Platon dans les 'Lois', pp. 228-229.

²⁰ Cf. Lísias, IV 10 y 14; VII 34; Demóstenes XXIX 12, 21, 25-26 y 55; XXX 27, 35 y 36.

²¹ Leyes 937 b.

marca un hito en la historia de los derechos humanos en general y de los de las mujeres en particular no menos importante que el reclamo de algunos sofistas por la abolición de la esclavitud. Dicho sea de paso, si Filoneo hubiera sido magnesio en lugar de ateniense amigo de la familia de Antifonte, su esclava no hubiera sido torturada hasta la muerte para que se declarara culpable de envenenar a su dueño.²² Pero tal mujer tampoco hubiera sido víctima de la lascivia de éste.²³

En contra de la muy arraigada costumbre ateniense de disponer sexualmente de algunas esclavas, el extranjero ateniense legisla que "todo el que quiera, con tal de que esté en su juicio, puede llevarse a su propio esclavo para emplearlo en

²² El hecho de que algunas esclavas hayan sido concubinas (*pallakai*) de ciudadanos las exponía a una doble explotación.

Antifonte precisa en Contra su madrastra por envenenamiento que Filóneo era "[...] un hombre cabal y además amigo de mi padre. Y este Filóneo tenía una concubina a la que estaba a punto de dejar en un prostíbulo" (I 14). ¡Un jurado ateniense acepta que un hombre cabal se deshaga de su concubina mandándola a un prostíbulo por haberse aburrido de ella! Antifonte reconoce que la infortunada concubina fue amiga de su madrastra. "Y cuando se enteró de que iba a ser injustamente tratada por Filóneo, la manda llamar, y ya desde que llegó le dijo que también ella era objeto de injusticia por parte de mi padre [...]" (I 15). La concubina de Filóneo, como una nueva Deyanira, fue convencida por la madrastra de Antifonte para que administrara un filtro de amor a las respectivas parejas. Aquélla "[...] deliberando consigo misma le pareció que lo mejor era administrarlo [el fármaco] después de la cena, pues en todo atendía las recomendaciones de esta Clitemnestra [...]" (I 17).

La concubina de Filóneo a pesar de haber cometido involuntariamente el asesinato de éste y del padre de Antifonte es castigada sin ninguna piedad. El orador hace hincapié en ello para exigir que su madrastra corra la misma suerte. Enfatiza que la esclava "[...] sin ser culpable de nada, tiene ya el estipendio de que era digna (pues, luego de torturada en la rueda, fue entregada al verdugo) [...]" (I 20).

²³ Cf. Lisias, I 12 y IV 1, 7 y 16.

lo que se le antoje dentro de lo que es moral (hosía) [...]".²⁴
 La hosía, la ley divina y justa, seguramente no permitiría que Filóneo tuviera como concubina a una esclava y que pretendiera mandarla a un prostíbulo una vez que se aburrió de ella.

El Platón anciano desconfía de la bondad humana y prescribe lo conducente en el caso de que los esclavos y las esclavas lleguen a tener un bebé con una persona libre, "[...] si ha nacido de un dueño y su esclava o de una dueña y su esclavo, y el hecho es evidente, que las mujeres envíen a otro país junto con el padre al nacido de la dueña, y que hagan lo mismo los guardianes de la ley con la madre y con el nacido del dueño".²⁵
 Ser requerida sexualmente por su propietario liberaría a una esclava. Por lo tanto, el acoso sexual hacia éstas ocurriría rara vez en tal pólis. La ciudad de los magnetes no toleraría el caso de la esclava melia que tuvo un hijo de Alcibiádes; mujer que, como una Casandra del siglo IV, tenía que compartir su lecho con el instigador y ejecutor del asesinato de su familia y su pueblo.²⁶

La situación de las esclavas magnesias, liberadas de las torturas y de los servicios sexuales, representa una reforma sustancial a la institución de la esclavitud femenina ateniense. Pero en las Leyes se defienden los derechos laborales de otras mujeres no ciudadanas: las metecas.

²⁴ Leyes 914 e.

²⁵ ibid., 930 d-e.

²⁶ cf. Andócides, IV 22-23.

5. LAS METECAS EN LA CIUDAD DE LOS MAGNETES

La situación de las extranjeras residentes en la ciudad de los magnetes es menos clara que la de las esclavas. El autor de las Leyes se preocupa más por defender a los ciudadanos de los posibles abusos pecuniarios de éstas que de sus derechos. Sin embargo, precisa que estas mujeres se encontrarían en una situación laboral nada despreciable desde que explora la posibilidad, para descartarla inmediatamente, de que ciudadanas realizaran los servicios que finalmente quedarán reservados para las metecas. "[...] Si alguna necesidad fatal forzara a las mujeres de tal índole a participar en ese género de ocupaciones, entonces nos daríamos cuenta de qué agradable y satisfactorio es en sí cada uno de estos oficios y de que si se practicaran con un criterio de incorruptibilidad, llegarían todas las cosas de esa clase a ser estimadas al modo que se estima a una nodriza o aun a la madre".²⁷

Nada más se dice de las metecas. Pero la parquedad con la que se alude a ellas es compensada por lo prolijo del tratamiento de las ciudadanas.

6. LA EDUCACION DE LAS CIUDADANAS

Lo primero a lo que se enfrentan las futuras ciudadanas magnesias, al igual que sus congéneres varones, es a un proceso educativo tendiente a prepararlas para que ocupen su lugar en la

²⁷ Leyes 918 e.

sociedad.

siguiendo el espíritu ilustrado de su época, Platón acepta la necesidad en que se ven los humanos de que la educación "[...] vaya corrigiendo sus naturalezas e impulsándolas siempre hacia el bien de acuerdo con las leyes".²⁸ El arquitecto de Magnesia, al igual que el de Calípolis, prescribe la paideia desde la más temprana edad. Pero a decir de Belfiore, aquél se sirve primariamente de las tendencias "antirracionales" inherentes a los humanos, "[...] the Laws stresses the importance in education of the elements in the soul opposed to reason".²⁹ Esto es así dado que "[...] el hombre, como decimos, es una criatura mansa; pero, sin embargo, así como suele ser, en efecto, el más manso y aun parecido a la divinidad de entre los seres cuando tiene la fortuna de poseer un buen natural unido a una recta educación, se convierte, en cambio, cuando no se le ha criado adecuada o debidamente, en la más bravía criatura de cuantas produce la tierra".³⁰ Platón reconoce que "[...] el niño es la más difícil de manejar de todas las fieras, pues, por lo mismo que tiene en sí un más abundante manantial de inteligencia, y éste aún no canalizado, se hace con ello astuto y áspero y más insolente que

²⁸ Ibid., 809 a.

²⁹ Cf. Belfiore, Elizabeth, "Wine and Catharsis of the Emotions in Plato's Laws", p. 427. Según esta autora los diálogos anteriores únicamente aprobaban la subordinación de lo no racional a lo racional, pero no consideraban benéficas las tendencias antirracionales. Las Leyes sería la primera obra platónica en incorporarlas al proceso educativo.

³⁰ Leyes 766 a.

ninguna otra criatura; por lo cual hay que sujetarle, como quien dice, con muchas bridas [...]"³¹ Corruptio optimi, pessima, suelen decir los pedagogos desde entonces.³²

Platón no pierde oportunidad de insistir en que la educación debe ser impartida a las mujeres lo mismo que a los varones. Un magistrado está "[...] encargado de toda la educación de los varones y hembras".³³

Resulta obvio que una primera educación es impartida tanto a niños como a niñas. El ateniense lo expresa explícitamente al inicio del libro VII cuando indica que se va a dedicar a "[...] los hijos varones o hembras, a continuación supongo yo que lo mejor para nosotros sería hablar de su crianza y educación [...]"³⁴

El proceso educativo de los magneios y las magnesias atraviesa varias fases tendientes a perfeccionarlos integralmente. El extranjero ateniense establece que "por lo que toca a las enseñanzas, acontecerá, creo yo, que sean de dos clases, si puede decirse así, en cuanto a sus aplicaciones: de una parte lo relativo a la gimnástica, que afecta al cuerpo, y de otra, lo de la música, que tiende a la buena disposición del

³¹ Ibid., 808 d.

³² Cf. Whitehead, Alfred N., Los fines de la educación, p. 16.

³³ Leyes 765 d.

³⁴ Ibid., 788 a.

alma".³⁵ El objetivo de la verdadera educación consiste en "[...] dar la máxima belleza y excelencia posibles a los cuerpos y a las almas [...]"³⁶

El ateniense parte de la existencia de "[...] una especie de principio elemental para lo uno y lo otro, y es que, para los cuerpos y almas de los muy jóvenes, una crianza que vaya unida al mayor movimiento posible a lo largo de todo el día y toda la noche resulta ventajosa en todo caso, pero sobre todo lo sería para los más pequeños el vivir, si ello fuera posible, como quien está siempre en el mar [...]"³⁷ El movimiento no sólo resulta conveniente para el cuerpo, sino también para el alma. El miedo infantil no menos que el frenesí coribántico "[...] se produce[n] por alguna mala disposición que hay en el alma. Ahora bien, al producir uno desde fuera una conmoción en estos estados, el movimiento aplicado desde fuera vence al movimiento medroso o frenético de dentro y, una vez lo ha vencido, haciendo que en el alma aparezcan la calma y la tranquilidad en vez de los penosos saltos del corazón que se producían en uno y otro caso [...]"³⁸

La primera educación corporal consistente en movimiento continuo es programada para los futuros ciudadanos desde que son fetos en los vientres de sus madres hasta la edad de tres años. Y se decreta que

³⁵ *Ibid.*, 795 d.

³⁶ *Ibid.*, 788 c.

³⁷ *Ibid.*, 799 c.

³⁸ *Ibid.*, 790 e-791 a.

[...] la embarazada debe pasear, moldeando así lo engendrado, mientras esté blando aún, como una figura de cera, y que hasta los dos años lo debe envolver en pañales. ¿Y obligamos además con una ley penal a las amas que lleven encima a los niños a todas partes, al campo o a los templos o a casa de sus familias, mientras no sean capaces ellos de sostenerse debidamente, y que aun entonces, con cuidado para que en modo alguno se tuerzan los miembros demasiado jóvenes al apoyarse en ellos con fuerza, perseveren en llevarlos encima hasta que el niño cumpla tres años? ¿Y prescribimos que es necesario que tengan ellas la mayor fuerza posible y que no haya nunca una sola? Y para el caso de que alguna de estas cosas no ocurra así, ¿fijamos una multa para quienes no lo cumplan?³⁹

Los primeros tres años y medio de movimiento constituyen una "[...] práctica de valor [...]".⁴⁰ Y "[...] hay aquí ya una cosa que ayuda en sumo grado a una de las partes de la virtud del alma: el ejercicio por medio del movimiento para los que son enteramente niños".⁴¹

El ateniense propone que dentro de los tres primeros años de los infantes se les eviten las fuentes de frustración. Y le pregunta a Clinias "si se esforzara uno por todos los medios en presentarle a nuestro niño, durante esos tres años, cosas que le inspiren la menor cantidad posible de dolor, miedo o pena, ¿no creemos que entonces se haría el alma del niño mejor humorada y más bondadosa?"⁴² Igualmente se restringirá durante toda la

³⁹ *Ibid.*, 789 e-790 a.

⁴⁰ *Ibid.*, 791 b.

⁴¹ *Ibid.*, 791 c.

⁴² *Ibid.*, 792 b.

existencia de las personas el placer desenfrenado dado que

Esta es la disposición que yo afirmo que es menester que persiga aquel de nosotros que quiera ser realmente divino: que ni se muestre uno enteramente propenso a los placeres, ya que no por ello ha de quedar exento de penas, ni permitamos nosotros que a nadie, viejo o joven, varón o hembra, le ocurra ello; pero mucho menos que a nadie, en cuanto sea posible, al que acaba de nacer, pues en ese momento es cuando, con la costumbre, se arraiga más enteramente en todos el carácter en su totalidad. Y si no fuera a parecer que bromeo, yo diría que, aun con respecto a las que hayan concebido en su vientre, es menester preocuparse para que, durante ese año, la embarazada, en mayor grado que ninguna de las demás mujeres, se abstenga de placeres frecuentes e inmoderados ni tampoco sufra dolores tales, sino que viva en ese tiempo con arreglo a lo que es suave, apacible y tranquilo.⁴³

Además es evidente que el cuidado que los fetos reciben con el fin de ser virtuosos no distingue cuál será un varón y cuál mujer. Y como hasta donde yo sé los griegos no contaban con ultrasonidos o con otra forma de conocer el sexo de los fetos, todos recibirían las mismas atenciones independientemente de su sexo.

La educación impartida a partir de los tres años de edad también beneficia a las mujeres lo mismo que a los hombres. El ateniense precisa que "[...] con relación a la edad del niño o de la niña que tenga tres años, no será pequeño, si se llevan a quienes les enseñen a cabalgar y a servirse de dardos, jabalinas y hondas -y también las hembras, si se conviene en ello, harán lo

⁴³ Ibid., 792 d-e.

mismo hasta aprender [...]"⁴⁴

La educación física siempre tiene como objetivo principal la preparación marcial. Esto queda claro si se considera que "[...] la gimnástica a su vez se divide en dos: de una parte las danzas, y de otra, las luchas"⁴⁵ Y que en Magnesia "[...] al bailar en cualquier clase de danza lo hagan con miras a la excelencia en cuanto a la guerra [...]"⁴⁶

La danza, a decir de Germaine Prudhommeau, es la base de la educación de los magnetes debido a que ella se origina en las tendencias naturales y espontáneas de los humanos y a que es una manifestación gozosa.⁴⁷ Por ello "Platon semble accorder à la danse un certain pouvoir magique [...]"⁴⁸

Las danzas se subdividen en dos clases básicas: las serias y las viles. Aquéllas a su vez se clasifican en pacíficas (emmelías)⁴⁹ y guerreras (picricas).⁵⁰

Así, "[...] hay un género de danzas, propio de los que imitan la dicción de la Musa, que se mantiene a un tiempo en lo digno y en lo propio de un hombre libre, y otro, con miras a la

⁴⁴ Ibid., 794 c.

⁴⁵ Ibid., 795 d-e.

⁴⁶ Ibid., 942 d.

⁴⁷ Cf. Prudhommeau, Germaine, La danse grecque antique I, pp. 348-349, 409 y 413.

⁴⁸ Ibid., p. 416.

⁴⁹ Cf. Leyes 816 b.

⁵⁰ Cf. Ibid., 815 a.

salud, la agilidad y la hermosura, que procura que cada uno de los miembros o de las partes del cuerpo de uno se doblen o extiendan debidamente, de modo que a todos les sea dado el movimiento eurrítmico que les es propio y que acompaña a toda clase de danzas [...].⁵¹

Las niñas participan de esta educación desde que en Magnesia existen "[...] magistrados para el juego de los coros de niños hombres o muchachas que se desarrolla con danzas y según todas las reglas musicales [...]."⁵²

El ateniense toma en cuenta únicamente las luchas que resultan prácticas para la guerra y las danzas armadas que atribuye a Atenea. Y prescribe que las jóvenes se ejerciten en éstas no menos que sus hermanos, que

[...] tampoco hay que omitir cuantas imitaciones dignas de práctica se dan en los coros; por ejemplo, en este país, los juegos con armas de los Curetes, y en Lacedemonia, los de los Dioscuros. Y tampoco entre nosotros la virgen y señora, que se deleita con los divertimentos propios de la danza, creyó necesario, digo yo, jugar con las manos vacías, sino engalanarse con armadura completa para hacer con ella su baile. Lo cual sería absolutamente conveniente que imitaran tanto los muchachos como las muchachas, conciliándose el favor de la diosa y con miras no sólo a las fiestas en sí, sino asimismo a los usos propios de la guerra.⁵³

Ningún infante ha de ser privado de estas lecciones desde

⁵¹ *Ibid.*, 795 e.

⁵² *Ibid.*, 764 e.

⁵³ *Ibid.*, 796 b-c.

que "es necesario, en efecto, que los niños y las niñas aprendan a bailar y a hacer ejercicio".⁵⁴ La única restricción radica en que ningún ciudadano o ciudadana podrán entrenarse en las danzas y otros géneros viles como las parodias tendientes a provocar la hilaridad.

La última teoría platónica de la danza resulta tan incompatible con el patriarcado ateniense que resultaría sorprendente que lo que de revolucionario hay en sus postulados no hubiera sido planteado conscientemente. Ciertamente, Atenea es una diosa andrógina capaz de derrotar en combate al mismo Ares. Al nacer del cráneo de su padre avala los planteamientos de la superioridad del hombre sobre la mujer. Pero la Atenea del autor de las Leyes, a diferencia de la de las Euménides, no vota en contra de las mujeres. Por el contrario, la piedad platónica determina que "el dios, ciertamente, ha de ser nuestra medida de todas las cosas; mucho mejor que el hombre, como por ahí suelen decir. El que haya de ser amado por este dios, es necesario que se haga a sí mismo, hasta donde alcanzan sus fuerzas, semejante a él [...]".⁵⁵ Las magnesias piadosas están obligadas a parecerse tanto como puedan y sea preciso al modelo divino. Y Atenea, la diosa andrógina, es el modelo a seguir por las magnesias. La educación de éstas desde que son fetos hasta que ya son lo suficientemente grandes como para empuñar las armas las prepara.

Lo atinente a la música y los cantos corales es de la mayor

⁵⁴ Ibid., 813 b.

⁵⁵ Ibid., 716 c.

importancia en la ciudad de los magnetes no menos que en la Calípolis. Constituye uno de los principales medios por los cuales es posible "seducir" y "hechizar" a las personas de todas las edades para que perseveren en la práctica de la virtud. Belfiore acota que "The Republic like the Laws, holds that music trains children to love and hate correctly even before they can reason [...]".⁵⁶

El protagonista de las Leyes establece que "[...] lo relativo a los ritmos y a la música en general no es sino la imitación de los caracteres de hombres mejores o peores".⁵⁷

El contenido de los cantos pronunciados en la ciudad de los Magnetes debe tener una serie de normas dentro de las cuales la primera consiste en que las "[...] canciones resulten de buen agüero".⁵⁸

La segunda regla musical "[...] será que haya en ella oraciones dirigidas a los dioses a quienes en cada caso sacrificuemos".⁵⁹

La tercera ley prescribe que "[...] es menester que los poetas sepan que las oraciones son peticiones hechas a los dioses, por lo cual resulta necesario que ellos pongan mucha atención, no vaya a ser que inadvertidamente se pongan a pedir

⁵⁶ Belfiore, op. cit., p. 427.

⁵⁷ Leyes 798 d.

⁵⁸ Ibid., 801 a.

⁵⁹ loc cit.

cosas malas como si fueran buenas".⁶⁰

La cuarta norma de los cantos exige "que el poeta no haga nada contrario a lo que sea legal, justo, decoroso o bueno en la ciudad, y que lo escrito no le sea lícito a ninguno de los particulares presentarlo mientras no haya sido visto y aprobado por aquellos mismos que hayan sido designados como jueces de estas cosas y por los guardianes de la ley [...]".⁶¹

A continuación se establece la necesidad de "[...] cantar, en unión de las plegarias, himnos y encomios de los dioses; y después de los dioses vienen los genios y héroes [...]".⁶²

Por último,

[...] cuantos de los ciudadanos hayan terminado su vida después de haber realizado con sus cuerpos o con sus almas acciones bellas y penosas y de haber sido obedientes para con las leyes, sería conveniente que también éstos fueran dignos de encomios. [...] Porque es peligroso el honrar con encomios e himnos a quienes estén vivos y todavía no hayan recorrido su vida entera terminándola con un buen final; sea, pues, todo esto, según nosotros, lote común de los hombres y mujeres que hayan sido señaladamente buenos y buenas.⁶³

Las buenas mujeres destacadas por sus acciones penosas, bellas y conforme a las leyes son honradas y puestas como paradigmas a imitar. La magnesia ideal, como resulta evidente en

⁶⁰ *Ibid.*, 801 a-b.

⁶¹ *Ibid.*, 801 c-d.

⁶² *Ibid.*, 802 d.

⁶³ *Ibid.*, 801 e-802 a.

este pasaje, tiene muy poco en común con la ateniense perfecta del discurso fúnebre de Pericles y más de la bravura de Telesila o de Artemisa.

La educación musical inicia muy tempranamente en la vida de los magnetes. De hecho, nunca termina. Los ciudadanos de esta pólis integran distintos coros conforme maduran. Los pequeños pertenecen al coro de las Musas. Después forman el de Apolo. Y por último, ya en su senectud, integran el de Dioniso.⁶⁴ Estos coros fomentan la virtud entre sus miembros de todas las edades, lo que demuestra que el Platón anciano pensaba que absolutamente todos los humanos requieren de este servicio, que no hay una virtud natural masculina y una tendencia al vicio exclusiva de las mujeres.

Los niños se aplicarán al estudio de las letras de los 10 a los 13 años "[...] hasta que sean capaces de leer y escribir, pero dejándose de todo lo que sean refinamientos [...]".⁶⁵ El estudio de la lira ocupará el lapso de los 13 a los 16 años. La cítara se conocerá igualmente después de las letras.⁶⁶ Y "[...] en cuanto a los hombres libres, hay todavía tres objetos de estudio para ellos: el primer estudio es el cálculo y lo referente a los números; el segundo, como una unidad a su vez, el arte de medir en longitud y en superficie y en profundidad, y el

⁶⁴ Cf. García Máynez, Eduardo, "Estudio del segundo libro de las Leyes de Platón", pp. 1-12.

⁶⁵ Leyes 810 b.

⁶⁶ Cf. Ibid., 812 b.

tercero, lo de las revoluciones de los astros según es naturaleza suya el caminar en relación los unos con los otros".⁶⁷ Tal currículum es el mínimo indispensable para que una persona pueda aspirar a "ser divino" y pretende estar inspirado en el modelo educativo egipcio.⁶⁸

Pues bien, lo que hay que decir que es menester que aprendan los hombres libres en cada materia es todo aquello que aprenden en Egipto junto con las letras la innumerable grey de los niños. En primer lugar, por lo que toca al cálculo, se han inventado unos sencillos procedimientos para que los niños aprendan jugando y a gusto: repartos de manzanas o de guirnaldas hechos de modo que los mismos números cuadren con otros mayores o menores, o bien combinaciones con los apareamientos o reservas de púgiles y luchadores hechos en forma alternativa y sucesiva y tal como es natural que se produzcan. Y también mezclando unas con otras a guisa de juego igualmente, varias copas de oro y plata y bronce o de otros materiales semejantes, o bien repartiéndolas todas ellas de alguna manera, esto es, acomodando el juego, como decía yo, los usos de los cálculos imprescindibles, ayudan a los humanos para cuanto se refiera a ordenaciones de campamentos y a conducciones o expediciones militares; pero también, por otra parte, en relación con el arte de administrar una casa [...].⁶⁹

La administración del oikos recae principalmente en los hombros de las ciudadanas de las Leyes. La última educación matemática y astronómica, por ende, también les es impartida a ellas.

Glenn R. Morrow va más lejos y hace hincapié en que en

⁶⁷ Ibid., 817 e-818 a.

⁶⁸ cf. Ibid., 818 c.

⁶⁹ Ibid., 819 a-c.

Leyes "Plato has by no means abandoned the revolutionary proposal of the Republic for the equal education of women and men".⁷⁰ Una vez concluidos sus ciclos educativos infantiles y juveniles las ciudadanas desempeñan los roles sociales previstos por las leyes.

7. LAS MAGNESIAS ANTE LAS LEYES

El organicismo de acuerdo con el cual la colectividad es anterior y/o más importante que el individuo sigue vigente en la ciudad de los magnetes no menos que en la Calípolis. Sin embargo, como bien observa David Cohen, en aquella pólis "the first type of consideration arises out of the fact that Plato's primary purpose is the construction of a stable political and social system. The laws of his utopia are a means to this end [...]".⁷¹ Y uno de los métodos ideados por el extranjero ateniense para asegurarse la fidelidad de los magnesios a las leyes es persuadirlos de sus bondades.

El extranjero ateniense compara a los legisladores con los médicos. El doctor de personas libres se abstiene ante su paciente de "[...] prescribir nada hasta haberlo convencido; y que sólo entonces, teniéndolo ya ablandado por la persuasión, trata de consumir su obra restituyéndole a la salud".⁷²

⁷⁰ Morrow, Glenn R., Plato's Cretan City. A Historical Interpretation of the Laws, p. 329.

⁷¹ Cohen, David, Theft in Athenian Law, p. 117.

⁷² Leyes 720 d.

Análogamente, los gobernantes de gente libre han de ser capaces de persuadirlos de la necesidad de que obedezcan las leyes añadiendo a éstas un "preludio" convincente. Así, "[...] es necesario que el legislador haga el conjunto de sus leyes y aun cada una de ellas sin dejarlas nunca privadas del preludio que ha de precederlas [...]"⁷³ El filósofo-jurista Eduardo García Máynez señala que en el "auténtico" derecho han de coincidir la "vigencia", la "eficacia" y la "justicia". Los preámbulos de las leyes tienden a tal propósito.⁷⁴ García acota que "[...] la mejor manera de darle eficacia [a la ley] es persuadir a sus destinatarios de que tienen el deber de acatarla, no por miedo a la imposición coactiva, sino espontáneamente, por estar convencidos de que lo que ordena es intrínsecamente justo".⁷⁵

Quienes creen que Platón se reconcilia con una clase de retórica suelen citar en favor de su interpretación los pasajes de los preludios de las leyes. Silvia Gastaldi entre éstos comenta que

alla costrizione che la legge esercita si affianca dunque la persuasione: la certezza che il consenso sia l'indispensabile correlato della stabilità e perciò della salvezza della politeia fa assurgere il logos convincente ad alleato della scienza regia, a tramite grazie al quale la giustizia che regge la città ottiene di esercitare al meglio il suo dominio. Ecco il legislatore, unico detentore di tutte le pratiche del

⁷³ *Ibid.*, 723 b.

⁷⁴ *Cf.* García Máynez, Eduardo, "Algunas reflexiones sobre la doctrina platónica de los preámbulos de las Leyes", p. 6.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 2.

discorso, farsi portatore della parola potente, di una retorica buona di cui occorre rintracciare le modalità e il senso.⁷⁶

La "buena retórica" sin duda es monopolizada por las autoridades magnesias. Esto, junto a la censura y el largo proceso educativo al que se ven sujetas las ciudadanas, las vuelven lo suficientemente maleables como para que acepten la bondad de sus propias leyes. Pero la misma paideia que las vuelve gobernables no las torna en deficientes mentales que no pueden reconocer lo que les conviene como parte de la comunidad de lo que va en detrimento únicamente de sus intereses, todo lo contrario.

Además, el núcleo del proyecto utópico postula que "[...] no son rectas leyes las que no se establecen en razón de la comunidad total de la ciudad. Donde las leyes se hacen en gracia sólo de unos cuantos, decimos que no hay ciudadanos, sino sediciosos, y que pretendida justicia no es sino un nombre vano".⁷⁷ La justicia implica tanto el cumplimiento de las obligaciones como el respeto de los derechos de todos los ciudadanos de una pólis. Los grupos que basan sus privilegios en la explotación de otros ciudadanos no están permitidos en Magnesia --en este sentido los esclavos, que no son iguales a los ciudadanos, sólo se explican como una concesión platónica a la

⁷⁶ Gastaldi, Silvia, "Legge e retorica. I proemi delle leggi di Platone", p. 70.

⁷⁷ Leyes 715 b.

realidad de su tiempo tendiente a tornar viable la existencia de su ciudad ideal. Los modelos clásicos de patriarcado en los que una minoría de hombres --padres y patronos apoyados en un Padre Eterno-- dominan y explotan al resto de hombres y mujeres simplemente van en contra del espíritu que anima las leyes de la ciudad de los imanes.

La obligación gubernamental de dotar de preámbulos convincentes a unas leyes justas permite suponer que la defensa de los "derechos de la mujer y la ciudadana" no se ve menguada en la última utopía platónica. Esto se ve confirmado al revisar las primeras leyes que afectan a las ciudadanas adultas en sus relaciones cotidianas con los hombres, esto es, las atinentes al matrimonio.

8. LAS LEYES NUPCIALES GENERALES

Las primeras leyes propuestas por el extranjero ateniense son las atinentes al matrimonio. Éste le pregunta a Clinias "¿cuál es la primera ley que podría poner el legislador? ¿Acaso dentro de un orden natural no regulará con sus disposiciones ante todo el principio de los nacimientos en la ciudad? [...] ¿Y no es en todas las ciudades el principio de los nacimientos la unión y comunidad del matrimonio?"⁷⁸

Una --sí no LA-- función fundamental del matrimonio magnésio es la procreación. El preludio de las leyes nupciales está más dirigido a los hombres que a las mujeres. Según éste

⁷⁸ *Ibid.*, 720 e-721 a.

Han de casarse después de cumplir los treinta años y antes de los treinta y cinco, considerando que el género humano participa en algún modo, y por carácter natural, de la inmortalidad, y que en todo él es innata el ansia de alcanzarla en todos sus respectos: el hacerse famoso y no yacer en el sepulcro sin dejar nombre constituye un deseo de inmortalidad. El linaje de los hombres es de cierto algo vinculado por naturaleza con la totalidad del tiempo, que le sigue y le seguirá perpetuamente; éste es su modo de ser inmortal: dejando hijos de sus hijos, siendo siempre uno y el mismo, participar de la inmortalidad por la generación. El privarse voluntariamente a sí mismo de eso no es cosa santa; y con premeditación se priva aquel que no piensa en hijos ni en mujer. Obedeciendo, pues, a la ley, saldrá sin castigo; por el contrario, desobedeciéndola y quedándose sin casar al cumplir los treinta y cinco años, será multado cada año en tanto o cuanto, para que no piense que su soltería le procura ganancia y comodidad; y además, no tendrá parte en aquellos honores que los jóvenes de la ciudad tributan pública y periódicamente a los mayores de edad.⁷⁹

Los límites de la época en la que los hombres han de contraer nupcias oscila entre los 25 y los 35 años en el pasaje 772 d-e.

Lo recaudado por el cobro de las multas a las que se hacen acreedores los solteros empedernidos queda "[...] consagrado a Hera. Y quien no haya pagado durante el año, deba el décuplo, y percíbaselo el intendente de la diosa, y si deja de percibirse, débalo él mismo [...]"⁸⁰

El extranjero ateniense es más lacónico en lo relativo a las mujeres, sólo prescribe que "[...] las hembras sean casadas según

⁷⁹ *Ibid.*, 721 b-d.

⁸⁰ *Ibid.*, 774 b.

la ley que se promulgará [...]"⁸¹

La edad en la que las mujeres han de casarse es menor que la requerida a los hombres, "[...] los límites del enlace matrimonial sean para las muchachas los dieciséis años y los veinte, que serán el más extremo límite [...]"⁸²

Las bodas magnesias se parecen en algunos aspectos a las atenienses. En ambos casos la edad de la novia suele ser menor que la del novio. Pero las diferencias son más radicales que las semejanzas.

Una disposición que rompe completamente con la costumbre ateniense del matrimonio radica en que en Magnesia "[...] ni el que se case ni el que otorgue en matrimonio den ni reciban en modo alguno ni la más mínima dote [...]"⁸³ Francesco Sircana encuentra que en este pasaje "la circolazione delle donne viene separata dal regime dello scambio dei beni, o, piuttosto, viene differenziata rispetto al regime dello scambio: il circuito secondo cui si muovono le donne all'interno della società non è regolato dalle leggi della transazione economica"⁸⁴

¿Qué implica la supresión de la dote? Lin Foxhall pretende ver en la dote una clase de "herencia" obligada equivalente a la

⁸¹ *Ibid.*, 740 c.

⁸² *Ibid.*, 785 b.

⁸³ *Ibid.*, 742 c.

⁸⁴ Sircana, Francesco, "Le figure platoniche della scrittura e della moneta", p. 112.

recibida por los hijos varones.⁸⁵ La dote era un vínculo sólido entre la novia y su oikos de origen. Las divorciadas eran regresadas con todo y dote. La dote, por ende, era una fuente de seguridad económica para la mujer. Las magnesias sin dote, desde esta perspectiva, se verían privadas del poder económico de la dote y de una cadena pecuniaria con su familia de origen. Sin embargo, incluso la mujer dotada generosamente y con parientes consanguíneos que la respaldaran corría el riesgo de toparse con un marido demasiado enamorado, pero del dinero, que buscara la forma de despojarla.⁸⁶ Además, no todas las familias atenienses o magnesias contaban con recursos suficientes como para dotar liberalmente a sus hijas. El ciudadano que no era capaz de dotar a su hija no pocas veces se encontró impedido de casarla legítimamente y tuvo que concederla como concubina (pallake).⁸⁷

⁸⁵ Cf. Foxhall, Lin, "Household, Gender and Property in Classical Athens", p. 32.

⁸⁶ Cf. Andócides IV 13-15; Demóstenes XXVII 4-5, 45 y XXIX 33 y 43. Un caso más que famoso por las personas involucradas es el de Afobo. Este hombre recibió la dote de la madre de Demóstenes. Sin embargo, rehusó casarse con ella y ni siquiera le proporcionaba los alimentos a los que la mujer tenía derecho. Siempre enamorado, pero de las dotes, Afobo "[...] en posesión ya de su dote [de la madre de Demóstenes], las ochenta minas, bajo condición de casarse con ella, contrajo por ambición, matrimonio con la hija de Filónides de Mélita para, además de las que tenía de nosotros, percibir de éste otras ochenta minas [...]" (Demóstenes XXIX 48). Demofonte tampoco se casó con la hermana de Demóstenes a pesar de haber recibido su dote.

⁸⁷ Cf. Iseo III 39; Sealey, Raphael, "On Lawful Concubinage in Athens", p. 117. Los oradores solían apelar a la compasión de los jurados señalando que los bienes en disputa servirían para dotar a sus hijas o hermanas (Cf. Demóstenes XXVII 66, XL 56 y LIX 8). La dote frecuentemente era aportada por amigos o parientes de las familias sin recursos (Cf. Demóstenes XXVII 69, LIX 113). Y si creemos a la mala

La inexistencia de la dote solía ser una prueba de ilegitimidad de una unión. La dote era tan importante que el padre de una novia sin liquidez financiera frecuentemente optaba por entregarla --la dote, no la hija-- en abonos.⁸⁸

La prohibición de dotar a la novia disminuye las prerrogativas de las ricas pero en la misma medida beneficia a las pobres que de otra manera no podrían casarse en condiciones favorables. La inexistencia de la dote implica la de la institución del concubinato de mujeres ciudadanas.⁸⁹ La única unión procreativa entre ciudadanos aceptada en Magnesia es el matrimonio. El extranjero ateniense está consciente de ello y reconoce que en su proyecto político "[...] existen las mismas probabilidades para que no haya ningún pobre que llegue a la vejez sin tomar esposa ni sin casar a las hijas por falta de recursos, ya que todos los de esta ciudad tienen a su alcance lo más indispensable, y así habrá menos arrogancia en las mujeres y servilismo abyecto e innoble en los novios por culpa del dinero".⁹⁰ Siguiendo la dinámica de premio o castigo se decreta que las dotes que sean otorgadas contra la ley sean confiscadas y que se multe a los transgresores con otro tanto que parará en el fondo común. La confiscación de la dote queda asegurada desde que

lengua de Demóstenes, no faltó la joven que se hizo de su dote prostituyéndose (Cf. XXXVI 45 y LIX 71).

⁸⁸ Cf. Demóstenes XLI 6.

⁸⁹ Cf. VanHoutte, Maurice, *op. cit.*, p. 229.

⁹⁰ Leyes 774 c-d.

es obligatorio que "[...] lo dado o tomado quede consagrado a Hera y a Zeus, y percíbanlo los intendentes de estos dos dioses en la misma forma en que se dijo, con respecto a los que no se casen, que en cada caso percibirían el importe de los intendentes de Hera so pena de pagar cada uno de su propio peculio".⁹¹

Pero en las nupcias magnesias, al igual que en las atenienses, el kyrios es quien entrega a la novia. El extranjero ateniense prescribe que "[...] en cuanto al otorgo, que le corresponda en primer lugar al padre, y en segundo al abuelo, y en tercero a los hermanos consanguíneos, y si no hay ninguno de éstos, que a continuación corresponda a los parientes por parte de madre en el mismo orden: y si tal vez se da una circunstancia insólita que vaya correspondiéndoles sucesivamente a los más cercanos en cuanto a parentesco juntamente con los tutores".⁹²

⁹¹ Ibid., 774 d-e.

⁹² Ibid., 774 e.

La ateniense que tiene la "fortuna" de llegar a estar "felizmente casada" vive pasivamente el proceso. Demóstenes consigna la ley de acuerdo con la cual se estipula "[...] sean los hijos de esa mujer a la que hubieren dado en matrimonio su padre, hermano o abuelo [...]" (XLIV 49). La hermana de Midílides y Arquíades es otorgada en matrimonio a Leóstrato (loc cit). Igualmente, Mantíteto precisa que "[...] mi madre, con la aportación de un talento como dote y dada en matrimonio por sus hermanos, según mandan las leyes, pasó a convivir con mi padre [...]" (Demóstenes XL 19).

Algunas viudas son entregadas por su difunto esposo mediante testamento. Un caso célebre es el de la madre de Apolodoro, que para su beneplácito, es "heredada" por Pasión al también banquero liberto Formión: "Este testamento otorgó Pasión de Acarnas: doy mi mujer Arquipa a Formión y como dote entrego a Arquipa un talento de Pepareto, un talento de aquí mismo, una casa de cien minas, esclavas y joyas y cuantos otros objetos tiene ella en casa, todo eso lo doy a Arquipa" (Demóstenes XLV 28).

Las regías nupciales varían en función de quién entrega a la novia, de si ésta es o no huérfana. Pero en ambos casos las costumbres nupciales magnesias son radicalmente diferentes de las atenienses en algunos factores.

9. LAS BODAS NORMALES

El caso de los padres que entregan a su hija en matrimonio es el más frecuente.

Los magnesios no acumulan riquezas, por ello, "[...] lo que un padre habría de examinar [es] el atender a los temperamentos y conductas de todos los ciudadanos para elegir entre ellos el más adecuado para ser hijo suyo y esposo de su hija [...]".⁹³ Sin embargo, lo dispuesto en el libro VI sugiere más bien que, en contra de la costumbre ateniense, a la decisión del padre de la novia se aúna la elección de los mismos contrayentes. El extranjero ateniense hace hincapié en que "[...] con respecto a las asociaciones y mezclas de los matrimonios resulta imprescindible disipar la ignorancia en cuanto a de quiénes se lleva uno la hija y qué es lo que uno se lleva y a quién se la

La autoridad del Kyrios consanguíneo sobre la mujer llega al extremo de poder separarla de un marido para entregarla a otro. Demóstenes consigna que Polieucto entrega en matrimonio a una de sus hijas a Leócrates, pero "[...] como hubiera surgido una desavenencia de Polieucto con Leócrates [...] después de haberle desposeído de la hija, Polieucto la entrega a Espudias [...]" (XLI 4). La "permuta" de esposas también podía ser resultado del mutuo acuerdo de sus Kyrioi. El mismo Demóstenes reseña que Onétor separa a su hermana de Timócrates para desposarla en segundas nupcias con Afobo. Las razones para tales movimientos fueron sólo pecuniarias (Cf. XXX 7).

⁹³ Ibid., 924 d-e.

está uno dando [...]".⁹⁴ Con este fin conviene "[...] organizar juegos en que dancen los muchachos y muchachas y al mismo tiempo se vean y sean vistos con motivo y en ocasiones que ofrezcan pretextos razonables, y en ello estarán todo lo desnudos y desnudas que permita el pudor y la sensatez de cada cual".⁹⁵ Así, "[...] siempre que alguno de los que, teniendo veinticinco años, esté contemplando y siendo contemplado por otros, crea que ha encontrado en cualquier familia algo que agrade a su espíritu y sea adecuado para la asociación y procreación de prole, cácese el que sea, pero antes de los treinta y cinco años [...]".⁹⁶ El novio escoge a su futura esposa. La necesidad de que aparezca desnudo en los juegos y danzas prenupciales para ser visto por las jóvenes casaderas sólo tiene sentido si las preferencias de éstas también cuentan en la formación de parejas. Platón declarará explícitamente esto en el caso del equivalente magnesio de las epikleras atenienses.

10. EL EQUIVALENTE MAGNESIO DE LAS EPIKLERAS ATENIENSES
El extranjero retoma parte de la institución ateniense del epiklerato.⁹⁷ Los ciudadanos que fallecían dejando

⁹⁴ Ibid., 771 e.

⁹⁵ Ibid., 771 e-772 a.

⁹⁶ Ibid., 772 d-e.

⁹⁷ Las hijas de los espartanos y geortinos muertos son "herederas" (patrouxoi y patroinkoi respectivamente, Cf. Heródoto VI 57 4 y Cartledge, Paul, "Spartan Wives: Liberation or Licence?", p. 98). Las atenienses huérfanas sin hermanos son epikleras o epídikoi (Cf. Aristóteles, Constitución de los

exclusivamente descendencia femenina perpetuaban su linaje heredando al pariente más próximo que se casara con su hija (epiklera). Los casos similares en la ciudad de los magnetes se resuelvan casando a las huérfanas atendiendo "[...] a la proximidad en cuanto a linaje y a la preservación del patrimonio [...]"⁹⁸ La ley prescribe que

[...] si hay alguien que no haya testado y que muera dejando hijas, que un su hermano consanguíneo o uterino carente de lote tome a la hija y el lote del difunto; y si no hay ningún hermano, pero si un hijo de hermano, hágase lo mismo, pero con tal de que se corresponda la edad de uno y otra, y si tampoco existe ninguno de

atenienses, 43 4). Son el medio mediante el cual se garantiza la perpetuación de la casa de los ciudadanos fallecidos sin hijos varones dándolas en matrimonio, junto con la administración de los bienes paternos, al consanguíneo más próximo, a quien reclame tal derecho o a quien éste la conceda con todo y dote. (Cf. Lisias XV 3; Demóstenes XLIII 51, 54-56, 68, 72-73 y 76; XLIV 11, 43 y 63-66; Andócides I 117-119). Giulia Sissa apunta que "el estatus del hijo del sexo femenino sin hermanos es el de ser una herencia viviente más que una heredera; la preocupación del legislador no es asegurar a esta persona una parte del matrimonio, un kléros, lo cual la pondría en el mismo plano que un hijo varón y le daría una verdadera autonomía financiera. Por el contrario, el tratamiento prescrito por la ley -disponer 'con ella', recoger 'con ella'- trata de ratificar una posición de impotencia jurídica. ¿Ejerce alguna vez la mujer epiclera un poder activo, un dominio sobre el kléros? Es imposible, puesto que el kléros está destinado a hijos varones que se convierten en propietarios a los dieciocho años, en vida de su madre [...]" (Sissa, Giulia, "La familia en la ciudad griega. Siglos V y IV a. C.", Tr. Néstor Miguez, p. 193. Cf. Adrados, Fco. R., "Hombre y mujer en la poesía y la vida griegas", p. 170). Incluso quienes como Galaz consideran que la institución del epiklerato ofrece alguna clase de "protección social" de las huérfanas, reconocen que éstas se encuentran privadas de "capacidad jurídica real" (Cf. Galaz, Mariateresa, "La protección social en la Atenas Clásica", p. 14, "Los marginados de la pólis griega", p. 50, y "Algunas notas sobre la herencia en Atenas", p. 62).

⁹⁸ Leyes 924 d.

éstos, pero si un hijo de hermana, óbrese del mismo modo. Y el cuarto sería el hermano del padre y el quinto el hijo de éste, y el sexto el hijo de una hermana del padre. Y que, en el caso de que uno deje descendencia femenina, se vaya según estas reglas recorriendo la estirpe por orden de afinidad y subiendo a través de los hermanos e hijos de hermanos, pero de modo que en una misma línea vayan delante los varones y detrás las hembras.⁹⁹

El epiklerato magnesio difiere del ateniense en que en aquél los cónyuges deben tener una edad idónea. Las situaciones grotescas en las que ancianos reclaman la mano de jóvenes con tal de apoderarse de su herencia quedan descartadas totalmente de la última utopía platónica. La protección de la epiklera de la ambición de los oportunistas queda asegurada por una cláusula adicional: el novio debe ser de su agrado en caso de que no haya consanguíneos jóvenes que puedan desposarla.

Y en cuanto al momento oportuno o no para cada uno de estos matrimonios, que sea el juez quien decida mediante inspección en que contemplará desnudos totalmente a los varones y desnudas hasta el ombligo a las hembras. Y si en alguna familia hubiere penuria de parientes que se extendiera hasta los nietos del hermano o, según lo mismo, hasta los de los hijos del abuelo, aquel de entre los demás ciudadanos a quien la muchacha, con ayuda de los tutores, elija voluntariamente y con consentimiento de él, ése que se convierta en heredero del difunto y esposo de su hija.¹⁰⁰

Una precaución adicional tomada por el legislador de la

⁹⁹ Ibid., 924 e-925 a.

¹⁰⁰ Ibid., 925 a-b.

ciudad de los magnetes en contra de las arbitrariedades que podría ocasionar la ley del epiklerato consiste en prever el derecho de las y los afectados a objetar su aplicación en casos justificados ante cuando menos dos instancias y teniendo derecho a elegir jurado entre los funcionarios competentes. Por ello, si

[...] hay algunas personas que acaso tengan que objetar a las leyes establecidas en torno a sucesiones, bien sea ello en relación con cualquier otra cosa como más precisamente en relación con los matrimonios, asegurando que ciertamente ni el propio legislador si viviera y estuviera allí, podría jamás obligar a obrar de tal modo, es decir, a tomar o darse en matrimonio a quienes en aquel caso se vean compelidos a hacer una u otra cosa, y si alguno de los parientes o algún tutor sostiene que hay que hacerlo, que mencionen a los quince de entre los guardianes de la ley a quienes el legislador ha dejado como árbitros y como padres a la vez para los huérfanos y huérfanas: que acudan, pues, a éstos y quienes se sometan a su juicio quienes discutan alguno de éstos puntos, y que acepten los dictámenes de ellos como cosa decisiva. y si a alguno le parece que les ha sido atribuido a los guardianes de la ley un poder demasiado grande, que lleve a los otros ante el tribunal formado por los jueces escogidos y que litigue ahí sobre los puntos discutidos; pero que recaigan sobre el derrotado la vergüenza y la censura por parte del legislador [...].¹⁰¹

11. INTERESES ESTATALES E INDIVIDUALES EN LAS BODAS MAGNESIAS

Otra diferencia con lo común en Atenas es que en Magnesia resulta obligatorio "[...] que cada cual contraiga las nupcias que vayan

¹⁰¹ Ibid., 926 c-d.

a convenir a la ciudad, no las más placenteras para sí".¹⁰² Aquí, lo mismo que en el Político, se aplica a la genética el principio general de que lo mejor es un "término medio" dado que "[...] es menester que la ciudad sea como mezcla hecha en una cratera [...]".¹⁰³ Los rasgos de los novios se deben mezclar como la trama y la urdimbre de un tejido. Por lo tanto, "[...] es necesario que se esfuerce en hacerse yerno de suegros apacibles el que tenga conciencia de ser dado a comportarse en todos los asuntos de modo más impetuoso y más precipitado a la vez de lo que sería menester, mientras que al que tenga opuesto temperamento le será preciso tender más bien hacia las familias también del tipo contrario".¹⁰⁴

La búsqueda de la homogeneidad se aplica en lo pecuniario tanto como en lo genético. El extranjero ateniense exhorta a los jóvenes magnesios diciéndoles que

[...] es menester al casarse hacerlo con el tipo de matrimonio aprobado por los sabios, que te aconsejarían que ni rehuyas las bodas con pobres ni tampoco persigas preferentemente el casarte con ricos, sino que, habiendo igualdad en lo demás, prefieras lo más humilde para entrar en comunidad con ello, porque así es como resultará ventajoso tanto para la ciudad como para los hogares que se enlacen, ya que la homogeneidad y la igualdad aventajan con mucho a la desproporción en punto a excelencia.¹⁰⁵

¹⁰² Ibid., 773 b.

¹⁰³ Ibid., 773 c-d.

¹⁰⁴ Ibid., 773 b.

¹⁰⁵ Ibid., 773 a-b.

El imperativo de la procreación para beneficio del Estado determina que en caso de que la esposa muera sin haber dejado prole "[...] le sea forzoso a él casarse para que pueda engendrar un número suficiente de hijos para su casa y para la ciudad".¹⁰⁶

Las instituciones magnesianas no sólo garantizan la perpetuación del Estado, también pretenden velar por el bienestar de las mujeres. De acuerdo con el prejuicio médico científico imperante en su época, el autor de los diálogos de senectud estima que las mujeres jóvenes requieren de una vida sexual activa para mantenerse saludable, esto es, no volverse "histéricas". Por ello establece que "[...] si muere un hombre dejando hijos suficientes, la madre de los hijos que se quede allí y los cría; y si parece no tener la edad necesaria para poder vivir allí sana sin esposo, que los parientes consulten con las mujeres que se ocupan de los matrimonios, y que hagan lo que crean conveniente unos y otras en caso tal".¹⁰⁷

Pero lo más notable resulta que el matrimonio magnésico no sólo persigue la procreación y la salud de los cónyuges. En una vena hasta "romántica" Platón estipula que esta institución persigue igualmente que "[...] envejeciendo juntamente, puedan cuidarse el uno del otro".¹⁰⁸ Tales ideas no podían dejar de agradar al conservador Ernest Barker. Éste comenta en torno a la última perspectiva de Platón sobre el matrimonio que "there is

¹⁰⁶ *Ibid.*, 930 b.

¹⁰⁷ *Ibid.*, 930 c.

¹⁰⁸ *Ibid.*, 930 b.

much humanity and moral insight in many of its features. [...] His view of marriage is a mixture of wisdom, both on the physical and on the moral side, with regulation less wise than the principles on which it is based [...]"¹⁰⁹

Una última prueba de que las leyes nupciales magnesianas persiguen el bienestar individual no menos que el estatal radica en que en caso de que cualquiera de los cónyuges que no se sintiera feliz con su unión tiene la opción de disolverla.

12. LAS LEYES SOBRE EL DIVORCIO

Cientos de años antes que los códigos napoleónicos, los de las Leyes consagran el derecho de ambos cónyuges de librarse de matrimonios insufribles mediante el libre recurso del divorcio. La incompatibilidad es una de las causales contempladas por el legislador que decreta que

[...] si hay un hombre y una mujer que no se entiendan en modo alguno por desdichada disposición de sus caracteres, en menester que haya siempre diez hombres de entre los guardianes de la ley que se cuiden de tales cosas, los de mediana edad, y con ellos diez de entre las mujeres que se ocupen de los matrimonios: y si pueden acaso reconciliarlos, que ello tenga validez, mas si los ánimos de ellos están excitados en demasía, que hagan lo posible por buscar quiénes podrían llevarse bien con el uno y la otra".¹¹⁰

Los nuevos matrimonios, como los anteriores, garantizan la

¹⁰⁹ Barker, Ernest, Greek Political Theory, Plato and his Predecessors, p. 382.

¹¹⁰ Leyes 929 e-930 a.

procreación en caso de que no se haya llevada ya a cabo, pero también resguardan los derechos de las divorciadas a compartir su vida con alguien afín. "Y en todos los casos en que quienes no se llevaban bien tengan pocos o ningún hijo, que el emparejamiento se haga también con miras a la procreación; mas si existe ya un número suficiente de hijos, entonces es menester que la separación y nuevo acoplamiento se hagan a fin de que, envejeciendo juntamente, puedan cuidarse el uno al otro".¹¹¹

Alcibiades no podría arrastra hasta su casa a su esposa para evitar que demandara el divorcio ante la mirada de diez juezas!¹¹² El que la magnesia común pueda promover el divorcio

¹¹¹ Ibid., 930 a-b.

¹¹² El kyrios de una mujer podía tramitar su divorcio y la recuperación de su dote. Sin embargo, algunos testimonios sugieren que algunas mujeres querían poder ejercer tal facultad por ellas mismas. Hipareta, la esposa de Alcibiades, representa el caso más documentado.

El Contra Alcibiades de Andócides (IV 13-15) acusa al personaje epónimo de "[...] desposar a la hermana de Calias por una suma de diez talentos, cuando murió Hipónico, que estaba como estratega en Delio, reclamó otros diez talentos más diciendo que él le dio palabra de añadirse los tan pronto como tuviera de su hija un varón. Y luego que hubo conseguido una dote tan inmensa como ninguno de los griegos, hasta tal punto era insolente que llevaba a su casa heteras tanto libres como esclavas, que obligó a su esposa, que era mujer prudentísima, a abandonar el hogar acudiendo según la ley al arconte. Pues bien, en esta ocasión mostró a más y mejor su poder; pues, luego de convocar a sus compañeros de facción y de raptar de la mismísima ágora a su mujer, huyó por la fuerza y evidenció a los ojos de todos que desprecia a los arcontes, a las leyes y a los demás ciudadanos". Plutarco (Alcibiades VIII) da su versión de los hechos: "[...] Hipareta, sin embargo de que era mujer prudente y de condición apacible, incomodada con él porque sin consideración al matrimonio, frecuentaba otras mujeres forasteras y ciudadanas, abandonó su casa y se fué a la del hermano. mirólo Alcibiades con indiferencia, y aun parecía hacer gala, por lo cual aquélla se vió en la precisión de poner en poder del Arconte la petición de divorcio, no por medio de procurador, sino presentándose ella

por incompatibilidad de carácter y el que ello no implique ningún estigma es una reivindicación de los derechos de las mujeres que ellas mismas querían en la Atenas clásica. Glenn R. Morrow encuentra que la proscripción de las dotes decretada en las Leyes, al debilitar la influencia de la familia de origen de las mujeres, "[...] has the further consequence that a widow or divorced woman has no kúrios, and can bring action in the courts in her own right (937 a). [...] and his law of divorce (784 b, 929 e-930 c) shows a systematic development and a recognition of the personality of the wife far in advance of Greek generally".¹¹³

Peró las libertades de las magnesias no se restringen a la posibilidad de escapar de situaciones insufribles para vegetar en una cotidianeidad opresiva, por el contrario, se extiende a todos

misma. Luego que compareció personalmente conforme a la ley, acudió Alcibiades y tomándola del brazo, marchó a casa desde el foro, llevándosela consigo, sin que nadie se le opusiese o pensase en quitársela; y permaneció en su compañía hasta que falleció [...] si la ley exigía que la que se divorciaba se presentara en el foro personalmente, es de creer que en ello había la mira de proporcionar al marido el concurrir también y retenerla".

Se discute si la ateniense tenía derecho o no de solicitar personalmente el divorcio. Galaz afirma que no. Lin Foxhall, apoyándose principalmente en el caso de Hipareta, encuentra que "examples both of men and of women initiating divorce are documented" (Foxhall, Lin, op. cit., p. 38). Sea como fuere, lo importante es que alguna ateniense pretendió sin éxito separarse de su marido. El derecho al divorcio, por ende, fue deseado cuando menos por una griega clásica. Siglos después, John Stuart Mill en diálogo con su esposa afirma que "[...] es absurdo hablar de igualdad mientras el matrimonio siga siendo un lazo indisoluble". (Mill, John Stuart y Harriet Taylor Mill, La igualdad de los sexos, Tr. J. Villa, p. 32).

¹¹³ Morrow, Glenn R., Plato's Cretan City. A Historical Interpretation of the Laws, p. 121.

los días de su existencia.

13. LA SEXUALIDAD DE LAS MAGNESIAS

La vida de las niñas y adolescentes gravita en torno al proceso educativo. Las jóvenes recién casadas están obligadas a dedicarse fundamentalmente a producir junto con sus esposos legítimos las nuevas camadas de ciudadanos durante un período de "[...] diez años, pero no dure más tiempo cuando haya fertilidad en punto a prole [...]"¹¹⁴

El temor platónico a que la ciudad no logre producir el número suficiente de remplazos para las 5040 hogares determina que durante la primera década de vida conyugal "[...] no atienda el esposo más que a la esposa y a la procreación, y que lo mismo haga también la esposa, especialmente durante ese tiempo en que no les han nacido todavía hijos"¹¹⁵. Los cónyuges son vigilados durante este tiempo por un cuerpo de inspectoras que checan que "hagan su tarea". Éstas tienen la obligación de reportar a quien no cumpla su deber conyugal para que sea procesado. Y

[...] si no triunfa ante el tribunal contra los que le hayan acusado, sea privado de derechos en cuanto a lo siguiente: no vaya a las bodas, ni a las celebraciones relativas a los niños, y si va, que todo el que quiera pueda castigarle impunemente con golpes. Y haya también las mismas leyes en cuanto a las mujeres: no sean lícitas las salidas propias de su sexo, ni los honores, ni la participación en bodas ni en fiestas natales de los niños a ninguna que, habiendo sido denunciada del

¹¹⁴ Leyes 784 b.

¹¹⁵ Ibid., 783 e-784 a.

mismo modo por su mal proceder, no haya prevalecido en justicia.¹¹⁶

Obviamente Platón no supone que terminada la década procreativa los hombres y las mujeres vivirían en completo celibato. Un impulso semejante a la necesidad de comer y de beber es la "[...] excitación de lo amoroso".¹¹⁷ Lo que le importa a este filósofo es que el ejercicio de la sexualidad no desencadene una procreación desarreglada. No abunda en ello, pero en las Leyes queda implícita la necesidad de prácticas anticonceptivas entre los ciudadanos con suficientes hijos. Incluso preve la posibilidad de que los magisterios se apliquen demasiado a su obligación de proporcionar vástagos al Estado. De tal suerte, si "[...] a causa del mutuo amor entre los cohabitantes, se nos produce un desbordamiento excesivo en el número de los ciudadanos que nos mueva a perplejidad, quedará siempre, digo yo, ese viejo truco de que hemos hablado varias veces, el envío a colonias [...]".¹¹⁸

Platón aboga por elevar a precepto legal lo que para las pitagóricas, y seguramente para muchas mujeres presocráticas, filósofas o no, era una propuesta de una moral sexual única para hombres y mujeres. Decreta que los esposos

¹¹⁶ Ibid., 784 d.

¹¹⁷ Ibid., 783 d.

¹¹⁸ Ibid., 740 e.

[...] que hayan engendrado niños conforme a ley, si hay alguien que se una a estos fines con mujer ajena, o alguna mujer con algún hombre, que haya para ellos, si aquel a quien se unen está todavía en época de procrear, las mismas sanciones que se han enumerado para los que aún procrean. Y después de esto, el o la que viva sobriamente en tal materia goce de buena reputación en todo, y quien viva al contrario, sea estimado de opuesta manera, o mejor dicho, quede deshonorado.¹¹⁹

Esquines piensa que el único detergente eficaz para lavar la mancha causada al honor familiar por el ejercicio ilícito de la sexualidad femenina es la sangre de la transgresora. Platón, menos exaltado, se conforma con proclamar el mismo castigo a las adúlteras que a los adúlteros que procrean. No censura en sí mismo el libre ejercicio de la sexualidad femenina con fines no procreativos. Y prescribe igual sanción a los ciudadanos y ciudadanas que procrean ilegalmente con esclavos o esclavas.

Las mujeres libres que llegaran a tener un hijo con un esclavo sufrirían la misma condena aplicable a los varones en circunstancias similares: la pérdida del esclavo y del producto. Así, si un infante nace "[...] de un dueño y su esclava o de una dueña y su esclavo, y el hecho es evidente, que las mujeres envíen a otro país junto con el padre al nacido de la dueña, y que hagan lo mismo los guardianes de la ley con la madre y con el nacido del dueño".¹²⁰

¿Qué tan patriarcal es una legislación que asigna las mismas

¹¹⁹ *Ibid.*, 784 e.

¹²⁰ *Ibid.*, 930 d-e.

penas a idénticos delitos sin importar el sexo de los infractores? Ésta es una pregunta a la que deben responder quienes encuentran en las Leyes la defensa del patriarcado ateniense. Teano, quizá la primera filósofa presocrática, y Deyanira, prototipo de la griega que debía resignarse a las infidelidades de su esposo so riesgo de desencadenar una tragedia, contestarían que poco.

La sexualidad de las magnesias no está más controlada que la de los magnesios, ninguno de los dos puede ser adúltero o agenciarse una concubina(o) esclava(o) Y este punto satisface un reclamo formulado por griegas reales y literarias. Pero Platón hace suyas otras demandas de las residentes de las poleis reales, las obras épicas, trágicas y cómicas, no sólo las relativas al placer.

14. LA IGUALDAD DE LOS CONYUGES DENTRO DE LA FAMILIA

Una constante novedosa dentro de la utopía platónica consiste en que, a pesar de la figura del kyrios, la magnesia casada tiene iguales derechos en algunos aspectos familiares. Incluso puede oponerse frontalmente a decisiones importantes de su marido e imponerse contra ellas.

La autoridad de las mujeres dentro de su familia en algunos casos mencionados es literalmente "igual" que la de los varones, tan igual como puede garantizarlo el principio de "una persona, un voto". El ateniense preve que en caso de que un padre pretenda repudiar a uno de sus hijos que

[...] no le sea lícito hacerlo sin más ni más ni a la ligera, sino que ante todo debe reunir a sus parientes, incluidos los primos e igualmente a los que sean de su hijo por parte de madre, y acusarle ante todos ellos demostrando que es por todos conceptos merecedor de ser expulsado públicamente del linaje, y que permita también al hijo el uso de la palabra en la misma forma para sostener que no es merecedor de sufrir tal tratamiento. Y si el padre les convence y obtiene los votos de más de la mitad de los parientes -que votarán todos los hombres o mujeres que sean adultos, salvo el padre, la madre y el acusado-, entonces y en esas condiciones que le sea lícito al padre repudiar a su hijo, pero en modo alguno si no lo hace así.¹²¹

El que las mujeres deben tener autoridad por ellas solas queda fuera de duda si se toma en cuenta la ley que dispone que al que "[...] maltrate a alguna persona privada del padre o de la madre, que pague el doble del total de la indemnización que debería si se hubiera portado mal con un hijo de padres vivos".¹²² Pero la igualdad no sólo impera en lo atinente a la autoridad dentro de la familia, también lo hace en lo referente a los derechos a ser protegidas por la sociedad que tienen las mujeres de todas las edades.

Los convictos del delito de violencia intrafamiliar contra sus progenitores y ascendientes reciben "[...] golpes y prisión cuando éstos sean jóvenes, es decir, hasta los treinta años si se trata de varones, y que las mujeres puedan seguir siendo

¹²¹ Ibid., 929 a-c. Esto contrasta con la costumbre ateniense según la cual las mujeres comunes no podían reclamar a los padres de sus hijos el reconocimiento de la paternidad (cf. Andócides I 126-127).

¹²² Leyes 927 d.

sometidas durante diez años más a penas de esta clase".¹²³ El extranjero ateniense hace particular hincapié en la necesidad de proteger a las ancianas no menos que a sus congéneres varones.

Se ha dicho que los aristocráticos integrantes de las 5040 casas están exentos de los trabajos que impliquen prestar servicios a otros. Ellos sólo pueden ocuparse de tales labores en los casos de intercambios de hospitalidad, "[...] excepto si se trata del padre o de la madre o de aquellas generaciones que estén todavía por encima de éstos, o en general de cualquiera que sea más viejo que él [...]"¹²⁴

El Platón anciano se preocupa de los derechos al bienestar de los de su misma edad, sean del sexo que fueren. Decreta por ello que "[...] cuando uno tiene en su casa, como un tesoro inmóvil y abatido por la edad, a su padre o a su madre o al padre o la madre de alguno de ellos, que nadie piense que ninguna estatua va a tener más valor para él que una tal imagen entronizada en su hogar; eso siempre que el poseedor atienda a ella rectamente y como es debido".¹²⁵ Las abuelas no son menos importantes que los abuelos, "[...] no se puede tener ninguna imagen más valiosa a los ojos de los dioses que un padre o un

¹²³ Ibid., 932 c. Las leyes atenienses prescriben el respeto a ambos progenitores (Cf. Lisias X 8). Pero lo novedoso en la ciudad de los magnetes es, como se verá a continuación, que la misma afectada puede reclamar justicia ante un tribunal integrado por la misma cantidad de juezas que de jueces.

¹²⁴ Leyes. 919 d-e.

¹²⁵ Ibid., 931 a.

abuelo vencidos por la edad o una madre reducida al mismo estado; y que cuando uno les haga honras, la divinidad se complace en ello [...]"¹²⁶ La mejor garantía de que los integrantes de la tercera edad recibirán el respeto que les es debido radica en su derecho a denunciar abusos ante autoridades de su misma edad. El senecto vejado por sus descendiente podrá comunicarlo "[...] bien personalmente o bien enviado alguno, ante tres de los guardianes de la ley, los más ancianos, y ante otras tres de las mujeres que se ocupan de los matrimonios. Y que ellos se cuiden de esto y castiguen a los delincuentes con golpes y prisión [...]"¹²⁷

El extrajero decreta que debe amar y cuidar de sus bienes "[...] aquel que tutele a cualquier hembra o varón [...]"¹²⁸ y en caso de que no lo hiciera

[...] cuando uno de los huérfanos, llegado a la mayoría de edad, crea que ha sido mal tutelado, que le sea lícito incoar un proceso por mala tutela hasta cinco años después de la terminación de la acción tutelar; y si es condenado alguno de los tutores, que el tribunal determine qué es lo que debe sufrir o pagar, y si es alguno de los magistrados el que resulta convicto de haber perjudicado al huérfano, en el caso de que haya sido por negligencia, que el tribunal fije lo que haya de pagar él al niño, pero si ha habido mala fe, que además de la multa sea separado de su puesto de guardián de la ley, y que el común de la ciudad designe, para reemplazarle, a otro guardián de la ley para el país y la ciudad.¹²⁹

¹²⁶ *Ibid.*, 931 d.

¹²⁷ *Ibid.*, 932 b-c.

¹²⁸ *Ibid.*, 928 a.

¹²⁹ *Ibid.*, 928 c-d.

Y como nadie es mejor defensor de sus derechos que uno mismo, el extranjero ateniense concede "personalidad jurídica" a la *magnesia* para defenderse no sólo contra su propio *kyrios*, sino incluso contra los funcionarios públicos.

Las mujeres pueden entablar procesos en contra de decisiones que consideren arbitrarias por partes de sus tutores e incluso están habilitadas para apelar sentencias judiciales. El caso de las *epikleras* citado arriba es lo suficientemente claro al respecto. Los procesos de inconformidad son permitidos tanto a quien va a "[...] tomar o darse en matrimonio [...] si alguno de los parientes o algún tutor sostiene que hay que hacerlo [...]".¹³⁰ El hecho de que en la ciudad de los magnetes no existan abogados profesionales y de que las mujeres realicen las comidas en común lo mismo que los hombres determina que éstas no se vean en inferioridad de circunstancias para defender sus intereses ante el tribunal de lo familiar correspondiente.

Y el poder apelar a una instancia diferente a la de los guardianes de la ley garantiza a las mujeres -y a los hombres- que sus tutores y las mismas autoridades lo pensarán dos veces antes de abusar de sus derechos, y que en caso de verse afectadas por una injusticia les será factible defenderse jurídicamente. Lo último resulta patente tanto para las *epikleras* como para los y las menores de edad que a su tiempo consideren que sus tutores prevaricaron en sus funciones.

Los procesos generales pueden ser litigados sin necesidad de

¹³⁰ *Ibid.*, 926 c.

un kyrios por las mujeres maduras que carezcan de él. Ellas pueden atestiguar sin restricción de edad. "A la mujer libre que tenga más de cuarenta años séale lícito el atestiguar en pro de una de las partes, y también promover un proceso en el caso de que no tenga marido: mas, si vive el marido, quede autorizada únicamente a atestiguar".¹³¹

La situación jurídica de las magnesias sin lugar a dudas parecerá demasiado subordinada en algunos aspectos a sus maridos a la mayoría de las mujeres occidentales actuales. Sin embargo, comparándola con la de las atenienses resulta toda una liberación.¹³² Glenn R. Morrow hace hincapié en que "at Attic law a woman could bring suit only through her kúrios or legal guardian. This increase in legal capacity of women accords with

¹³¹ Ibid., 937 a-b.

¹³² Las atenienses no solían tomar parte activa de los juicios, ni siquiera en aquellos que las afectaban de la manera más directa. Ni siquiera su nombre era admitido en los ámbitos judiciales. Ellas eran identificadas por la relación que guardaban con algún varón, eran "madres de", "hijas de", "esposas de". Parece haber existido una especie de regla de urbanidad de acuerdo con la cual eran mencionados en los juicios tan sólo el nombre de mujeres de dudosa reputación, el de aquellas pertenecientes a la familia del oponente a quien precisamente se intenta dañar o el de las ya difuntas. Los discursos privados de Demóstenes, por ejemplo, citan a 509 hombres contra 27 mujeres. 10 de éstas son hetairas y 4 esclavas. Obviamente el orador omite los nombres de su madre y el de sus hermanas en los cinco discursos en que alude a ellas (Cf. Vial, Claude, "La femme athénienne vue par les orateurs", p. 48; Schaps, David, "The Women Least Mentioned", passim; Gould, John, "Law, Custom and Myth: Aspects of the Social Position of Women in Classical Athens", p. 45; y Bremmer, Jan, "Plutarch and the Naming of Greek Women", p. 426).

El testimonio de las mujeres libres sólo era admitido en circunstancias especiales, en particular cuando juraban por la vida de sus hijos (Cf. Demóstenes XXIX 26 y 33; Vial, Claude, op. cit., p. 52).

other provisions giving them a more responsible part in the city than they had at Athens".¹³³ Y esto resulta más patente cuando se recalca que en las Leyes se expulsa a las mujeres del gineceo.

15. LA LIBERACION DEL GINECEO

La "luna de miel" de diez años de los magnesianos responde a la política natalista platónica semejante a la dispuesta por el legendario Licurgo en Esparta. El autor de las Leyes concuerda con el de Contra Neera en que la procreación es una de las funciones de las ciudadanas, pero difiere de éste en cuanto a lo que debe ocurrir en la cotidianeidad. Las magnesianas no son precisamente las fieles guardianas del oikos conyugal del que, entre menos salgan mejor.

El extranjero ateniense decreta la necesidad de establecer cierta distancia de los cónyuges con sus familias de origen para formar una propia. La ciudad de los magnetes merecería ser llamada utopía por el solo hecho de que en ella no hay suegras. Ahí "[...] es menester que el marido deje su casa a su madre y a su padre, y la mujer a sus parientes, y que, como si hubieran llegado a una colonia, vivan visitándoles y siendo visitados por ellos [...]".¹³⁴ La simetría en lo prescrito a hombres y mujeres salva lo traumático que solía ser la separación de la mujer ateniense de su casa para entrar en otra donde

¹³³ Morrow, Glenn R., Plato's Cretan City. A Historical Interpretation of the Laws, p. 285.

¹³⁴ Leyes 775 a.

frecuentemente, como en el caso de la esposa de Eufileto, tenía que vivir no sólo con su marido sino también con algunas de las parientas de éste.¹³⁵ Otra simetría que vale la pena notar es que las magnesias, a diferencia de la anónima esposa del Eufileto de Lisias, parecen tener una vida social bastante activa visitando a sus ascendientes y descendientes.

Nada es más extraño a la sociedad magnesias que los gineceos existentes en algunos hogares acomodados atenienses.¹³⁶ Las atenienses decentes no solían frecuentar los banquetes. Sólo flautistas y hetairas parecen haber sido universalmente bien vistas ahí.¹³⁷ El extranjero ateniense se distancia de tales costumbres y reglamenta la asistencia de las magnesias a las reuniones festivas. Imbuido por su espíritu de justicia, decreta que en ciertas reuniones fundamentales en la vida familiar cuenten con la presencia de ambos sexos. El convite nupcial es el caso paradigmático, a él "[...] no deben ser invitados más amigos ni amigas que cinco de cada familia, y lo mismo en cuanto a

¹³⁵ Cf. Lisias I. La joven segregada del hogar paterno y asimilada al conyugal enfrenta un verdadero viraje en su vida, un "rito de pasaje" que contrasta con la apacible "continuidad" vivida por los novios. Annalisa Paradiso detecta que algo similar ocurría también en el matrimonio espartano (Cf. "Osservazioni sulla cerimonia nuziale spartana", p. 141).

¹³⁶ Cf. Lisias III 6, 23 y 29. Susan Walker conjetura a partir de excavaciones en casas construidas en la Atenas del siglo V a. C. que "[...] seclusion was largely the prerogative of the rich" (Cf. "Women and Housing in Classical Greece: The Archeological Evidence", p. 84).

¹³⁷ El Banquete platónico da fe de ello. Cf. Iseo III 14, 45, 48, 52 y 55 y Demóstenes LIX passim.

parientes y familiares, otros tantos por cada lado [...]"¹³⁸
 Una de las "garantías individuales" de los magnesios y magnesias consiste en que sólo los convictos de delitos pueden ser privados de su derecho a la vida social.

Pero la vida social de las magnesias no se reduce a las festividades y frivolidades sociales, es fundamentalmente cívica. Las casadas continúan con gran parte de las actividades que desarrollaban cuando todavía eran solteras. Las magnesias de cualquier estado civil pertenecen al Estado antes que a sus familias, son ciudadanas antes que amas de casa. El extranjero ateniense aconseja que "[...] es necesario que nuestros recién casados sigan tomando alimentos en las comidas comunes ni más ni menos que en el tiempo transcurrido antes de las bodas".¹³⁹

El que las magnesias participen en las comidas en común resulta revolucionario si se considera que ninguna pólis lo permitía. Las "comidas en común" son denominadas en Atenas syssitia. Pero son sobre todo una costumbre dorica llamada andria por los cretenses y por los espartanos antiguos que la adoptaron -los lacedemonios de la época clásica la rebautizaron como phiditia.¹⁴⁰ Prescribir la andria a las mujeres las iguala en

¹³⁸ Leyes 775 a.

¹³⁹ Ibid., 780 a-b.

¹⁴⁰ Cf. Aristóteles, Política II 1271 a 28 y 1272 a 3. E. David apunta que la denominación original de las comidas en común era andreion, no menciona la fórmula andria que aparece en la Política de Aristóteles. Pero no proporciona la fuente de su información. Sea como fuere, es bastante claro, como el mismo David acota, que la participación de las mujeres en las comidas en común era algo que chocaba con las ideas corrientes entre los

a algún sentido con los hombres (andres) al invitarlas a una institución originalmente diseñada sólo para ellos.

Es verdad que una de las causas por las cuales el extranjero ateniense propone las comidas en común de las mujeres radica en atacar sus "[...] disimulos y clandestinidades [...]".¹⁴¹ Sin embargo, el mismo Aristóteles hace hincapié en lo revolucionario de tal medida señalando que entre los filósofos y políticos con proyectos utópicos "ningún otro, en efecto, introduce estas innovaciones sobre la comunidad de hijos y mujeres, como tampoco sobre las comidas en común de las mujeres [...]".¹⁴²

La importancia de que las mujeres participen en las comidas en común se aprecia mejor si se tiene en cuenta que entre los espartanos el goce de los derechos ciudadanos supone el requisito de la aportación de la cuota que da derecho a sentarse en la phiditia.¹⁴³ El autor de la Política consigna también que hay quienes consideran que "[...] la democracia consiste en las comidas en común y demás hábitos de la vida cotidiana".¹⁴⁴

El que las magnesias disfruten de comidas en común las libera en alguna medida del yugo del oikos. Pero aunque Platón no

griegos clásicos (Cf. "The Spartan Syssitia and Plato's Laws", p. 487, n. 6).

¹⁴¹ Leyes 781 a.

¹⁴² Aristóteles, Política 1266 a 33-36.

¹⁴³ cf. Ibid., 1272 a 13-17.

¹⁴⁴ Ibid., 1265 b 40-1266 a 1.

lo diga con todas sus letras, "democratiza" su situación, las incluye en el censo ciudadano según las tradiciones griegas. Las libera del gineceo para las esferas de actividad propias del ciudadano ateniense: la guerra y el ejercicio del poder público.

16. CIUDADANOS Y CIUDADANAS

El régimen político impuesto en Magnesia "[...] sería algo intermedio entre el régimen monárquico y el democrático, de los cuales es menester que siempre participe toda constitución [...]".¹⁴⁵ Fiel a su raigambre aristocrática, Platón no abandona del todo a su sueño de los "filósofos reyes". Pero tampoco renuncia a sus teorías de la justicia que lo inclinan a la democracia pues "[...] la política no es nunca más que esto mismo, lo justo [...]".¹⁴⁶ Por esto es preciso que "[...] mirando a esto mismo también será menester que legisle: no a unos pocos tiranos ni a uno solo ni a ninguna clase de poder del pueblo, sino siempre a lo justo, que es precisamente lo que ahora mismo se dijo, la igualdad asignada en cada momento a desiguales [...]".¹⁴⁷

Los funcionarios en Magnesia son elegidos democráticamente, pero no sin ser examinados antes de tomar posesión. Y algunos son incorporados por el mecanismo menos discriminatorio accesible a la mente de un ateniense: el sorteo.

¹⁴⁵ Leyes 756 e.

¹⁴⁶ Ibid., 757 c.

¹⁴⁷ Ibid., 757 d.

Los requisitos que debe reunir quien aspire a ser integrado al padrón electoral de Magnesia se reducen a dos. Los electores deben haber "[...] recibido en su crianza una moral respetuosa para con las leyes y una buena educación encaminada a que sean capaces de ver con la debida repugnancia o aprobación y en consecuencia, de admitir o desechar a quienes merezcan una cosa u otra".¹⁴⁸ Además, es necesario que "tomen parte en la elección de los gobernantes todos cuantos lleven armas en la caballería o en la infantería o hayan intervenido en la guerra mientras se lo ha permitido la edad".¹⁴⁹ Las magnesias reúnen las características exigidas a los votantes.

La ciudad de los magnetes requiere de una gran cantidad de funcionarios. Entre éstos se incluyen intérpretes vitalicios de las leyes religiosas y sacerdotes anuales. Y el ateniense hace hincapié en que entre ellos deben haber tanto mujeres como varones, en que "[...] hay que designar sacerdotes o sacerdotisas que se ocupen de dar culto a los dioses: y en los nombramientos de todos ellos es menester que se proceda unas veces a elección y

¹⁴⁸ Ibid., 751 c. La idea de que la educación es prerrequisito de la participación política democrática pudo haber sido inspirada a Platón por Hipaso de Metaponto (o de Crotona). En contra del "secreto pitagórico", Hipaso divulgó las doctrinas de su maestro (Cf. Hipaso, frs. 2-4). En contra de las tendencias aristocráticas de la secta, "[...] Hipaso Diodoro y Teages, sostenían que todos participaban en los cargos públicos y en la asamblea y que los magistrados dieran cuentas a aquéllos (representantes) designados por sorteo de entre todos [...]" (Tr. Guillermo García Murillo, fr. 5).

¹⁴⁹ Leyes 753 b.

otras a sorteo".¹⁵⁰ Los funcionarios religiosos deben cubrir una serie de requerimientos estrictos entre los que destacan que deben ser mayores de 60 años, tener el cuerpo íntegro, ser hijos legítimos, ser puros ellos y sus familias y no estar contaminados por hechos impíos como el homicidio. La rigidez de estos requisitos determina que no todos los ciudadanos puedan aspirar a ocupar tales puestos. Pero hay que reconocer que no se exige nada diferente para las mujeres. El extranjero asienta que es menester que "[...] haya también estas mismas normas sobre sacerdotisas".¹⁵¹

Otra función importante desempeñada tanto por mujeres como por hombres es el magisterio. El extranjero precisa que en Magnesia "[...] los maestros de danza para los niños y las maestras de lo mismo para ellas no serían cosa inadecuada en relación con la práctica".¹⁵² Clinias se pregunta como los ancianos mentores podrán ocuparse de la música y la gimnástica. El ateniense resuelve tal dificultad señalando que "[...] la ley le ha otorgado y le seguirá otorgando el tomar de entre los ciudadanos, para esta labor, a aquellos hombres y mujeres que quiera [...]".¹⁵³ Las mujeres pueden aspirar a ocupar los más altos puestos dentro del escalafón de la Secretaría de Educación Magnesia. "[...] El cuidado de todas estas cosas debe incumbir

¹⁵⁰ *Ibid.*, 759 b. *Cf.* 759 a, 799 b y 800 b.

¹⁵¹ *Ibid.*, 759 d.

¹⁵² *Ibid.*, 813 b.

¹⁵³ *Ibid.*, 813 c.

tanto a las gobernantes, cuando sean inspectoras de juegos y crianzas, como a los gobernantes en relación con la instrucción [...]".¹⁵⁴

Las burócratas magnesias influyen en prácticamente todas las áreas de actividad en las que se desenvuelven las mujeres. A la hora de los alimentos, "[...] unos gobernantes y unas gobernantes a quienes les hubiese sido dada orden de vigilar y observar diariamente el desarrollo de las comidas en común y dar la señal en cada caso para el fin de todas estas comidas [...]".¹⁵⁵

Una de las principales actividades de las funcionarias estatales está vinculada con lo atinente al matrimonio. El libro XI de las Leyes constantemente alude a las "mujeres que se ocupan de los matrimonios". Los encargados de divorciar a las parejas mal avenidas y de buscarles nuevas nupcias son diez guardianes de la ley de mediana edad junto con "[...] diez de las mujeres que se ocupen de los matrimonios".¹⁵⁶ Igualmente, las segundas nupcias de las viudas son decididas por sus parientes y por "[...] las mujeres que se ocupan de los matrimonios [...]".¹⁵⁷

Los encargados de cuidar que los ancianos no sean maltratados por sus descendientes son tres guardianes de la ley también senectos junto con tres de "[...] las mujeres que se

¹⁵⁴ Ibid., 795 c-d.

¹⁵⁵ Ibid., 806 e.

¹⁵⁶ Ibid., 930 a.

¹⁵⁷ Ibid., 930 c.

ocupan de los matrimonios".¹⁵⁸

"Las mujeres que se ocupan de los matrimonios" es un título demasiado restringido para toda la gama de funciones que ellas realizan. Ello quizá evidencie un dejo de desinterés platónico por tales burócratas. Pero lo que es fundamental es notar que en los asuntos que competen a hombres y mujeres, matrimonio, divorcio, violencia intrafamiliar, el autor de las Leyes defiende un sistema equitativo de cuotas. Diez hombres, diez mujeres en lo atinente a lo primero; tres jueces, tres juezas en lo último. Ello salvaguarda tanto los derechos de las mujeres a no ser afectadas tan arbitrariamente por el sexismo en los procesos en los que se vean inmiscuidas como el de ocupar una parte representativa de los puestos de decisión y poder dentro del Estado.

Algunos de los cargos ocupados por las ciudadanas dependen de que sean elegidas por sus superiores para ellos, otros son de elección popular. El que las mujeres tengan derecho a ser votadas sin lugar a dudas es una de las reivindicaciones de sus derechos más importantes que se pueden encontrar en la ciudad de los magnetes. Otra todavía más radical consiste en la proclamación de su derecho al voto.

¹⁵⁸ Ibid., 932 b. Actualmente se considera que la vida democrática es incompatible con la violencia intrafamiliar. Patricia Duarte Sánchez entiende que "la ciudadanía, entendida como la posesión de las mínimas condiciones para el ejercicio de las mismas, es impensable para las mujeres maltratadas, no porque sean ignorantes o descuidadas, sino porque en el seno mismo de la familia se gesta el obstáculo y se perpetúa su minoría de edad como seres humanos y ciudadanas" ("Violencia contra la mujer, obstáculo para el desarrollo y la democracia", p. 193).

La ciudadanía de un magnésio depende de que su padre lo reconozca y sea así uno de los futuros 5040 colonos. El que un progenitor repudie a uno de sus descendientes implica que "[...] así como en otro régimen no sería forzoso que un hijo públicamente repudiado perdiera su ciudadanía, en éste, al que van a aplicarse estas leyes, resulta imprescindible que el hijo sin padre se traslade a otro país, pues no es posible que se agregue ni un hogar a los cinco mil y cuarenta. Por lo cual es menester que quien haya de ser sometido legalmente a tal condición no sea repudiado por su padre solo, sino por la comunidad entera".¹⁵⁹ Ya se ha señalado que en este proceso intervienen todos los parientes del indiciado, y que "[...] votarán todos los hombres o mujeres que sean adultos, salvo el padre, la madre y el acusado [...]".¹⁶⁰

La ciudad de los magnetes concede el voto universal a los ciudadanos y ciudadanas mayores de edad en los procesos de repudio, y de esto depende que un individuo pueda o no ser ciudadano, vote y sea votado para los cargos públicos. Las ciudadanas mayores de edad, por lo tanto, al menos pueden elegir a los futuros electores y candidatos. Han existido democracias

¹⁵⁹ Leyes 928 e-929 a.

¹⁶⁰ Ibid., 929 b. Este pasaje junto con el sistema de cuotas de poder para las mujeres se muestra sumamente actual. Anne Phillips postula que "el 'hombre' no puede representar tanto a las mujeres como a los hombres, porque las diferencias corporales entre nosotros realmente importan. Si seguimos pretendiendo que el individuo es abstracto y desencarnado, estaremos aceptando silenciosamente su forma masculina" (Género y teoría democrática, Tr. I. Vericat, p. 45).

donde no se elige directamente al jefe de gobierno, quizá las magnesias tampoco lo hagan. ¿Existe alguna razón para calificar a una clase de pólis democrática y a la otra no? Si existiera, podría ser refutada por la probabilidad de que las ciudadanas votaran directamente por algunos magistrados(as), como lo sugiere el que todas sean educadas y sean reservas del ejército. Glenn R. Morrow concluye que en Magnesia "women are to share with men, to the greatest extent possible, in all the activities and duties of the state. Honor and dignities are open to them equally with men".¹⁶¹

17. LAS MUJERES EN LAS LEYES

¿Formula Platón una teoría consistente de la que debería ser la situación de las magnesias? Esto resultaría más que notable si se considera que las Leyes quizá sea el diálogo más inconsistente que salió de su pluma. Los platonistas concuerdan en esto y señalan las contradicciones que encuentran -muchas de las cuales ni siquiera han sido mencionados en este capítulo por no relacionarse directamente con las mujeres.¹⁶²

¹⁶¹ Morrow, Glenn R., Plato's Cretan City. A Historical Interpretation of the Laws, p. 331.

¹⁶² M. I. Finley destaca que Platón fracasó en su intento de ofrecer una explicación sistemática de la sociedad ideal. Y precisa que los conceptos vertidos en Leyes son "[...] desorganizados, digresivos, incompletos, a veces incoherentes e inconsecuentes" (El nacimiento de la política, Tr. Teresa Sampere, p. 163). Maurice Vanhoute hace hincapié en que en las Leyes se registra un conflicto entre religión y política. Por una parte, ésta es fundada en aquélla en varios de sus libros. Por la otra, hay una política "racionalista y profana" a la que le importan más que nada las prescripciones jurídicas (Cf. op

La hipótesis de la escuela straussiana de la completa unidad del pensamiento platónico que culminaría, tanto cronológica como teóricamente, en las Leyes, simplemente es difícil de defender.

El último de los diálogos es más dubitativo que cualquier otro. Está plagado de pasajes que se contradicen entre sí. Y lo que se aplica a sus planteamientos políticos en general también afecta a lo atinente a las mujeres. Es verdad que Platón piensa desde el principio hasta el final que es obligación de las mujeres parir a los futuras generaciones. Ciertamente el discípulo de Sócrates no parece haber concebido la posibilidad de que las mujeres pudieran optar por la maternidad o renunciar a ella. La libertad no es patrimonio de la magna común, pero tampoco del magno. La obra que después del Timeo contiene el par de líneas en los que se han apoyado los detractores de Platón para acusarlo de patriarcal y misógino, expone media docena de las reivindicaciones de los derechos de las mujeres más revolucionarias que hayan sido redactadas en griego clásico.

El extranjero ateniense aboga por que en su ciudad ideal se suprima la tortura a la que se veían sometidas las esclavas atenienses que atestiguaban en los procesos judiciales. Excluye de su pólis la explotación sexual de las esclavas frecuente en

cit., pp. 457-463). Eduardo García Máynez, siguiendo a Herman Gauss, encuentra contradicciones en las jerarquías de los bienes (631 b y 697 b), los agrónomos (760 a y 763 e), las edades ideales de los contrayentes y otros asuntos (Cf. Introducción general a las Leyes de Platón y estudio del libro primero de la obra", p. 2). El mismo George Klosko, quien realiza esfuerzos por explicar la coherencia de los pasajes en los que otros no la encuentran, admite fricciones entre 951 e y 961 a (Cf. Plato's political theory, p. 217).

otras poleis. Relativamente benigno con los grupos inferiores de las residentes magnesias, su defensa de las ciudadanas es mucho más enérgica. Proclama el derecho y la obligación de las ciudadanas magnesias a recibir una educación en nada inferior a la de sus congéneres varones, a tener autoridad dentro de su familia, a contar con una "personalidad jurídica" que les permita incluso defenderse de su kyrios o del Estado, y a participar en los espacios privativos del hombre ateniense, esto es, la guerra y la política.

Sucintamente, aun tomando en consideración las vacilaciones y los prejuicios de Platón, sus utopías de senectud no menos que las de madurez despliegan teorías congruentes de la justicia y, por ende, algunas de las primeras reivindicaciones de los derechos civiles y políticos de las mujeres y las ciudadanas.

CONSIDERACIONES FINALES

¿FEMINISMO O MISOGINIA PATRIARCAL EN LOS DIALOGOS?:
UN FALSO PROBLEMA

Los diálogos no aportan una reflexión sistemática y coherente acerca de las mujeres. Éstas distan de ser el principal interés de su autor. Sin embargo, Platón ofrece una teoría de la diferencia sexual esencialmente igualitaria a lo largo de sus diferentes épocas.

Los diálogos postulan que las diferencias entre mujeres y hombres se reducen a que el cuerpo de aquéllas está diseñado para la maternidad y a que es menos fuerte que el de éstos.

El cuerpo de las mujeres es apto para la maternidad y la lactancia de los infantes. Platón nunca concibió que las mujeres podrían optar libremente por procrear o no. Pero el determinismo biológico se conjuga con una teoría biseminal que reivindica la humanidad del cuerpo femenino. Simplemente es falso que el filósofo reproduzca los planteamientos de Euménides 658-666 según los cuales únicamente el varón es verdadero ascendiente de la prole, mientras que la madre no es más que un topos, una incubadora que no aporta más que materia al infante. Desde Cármides hasta Leyes se sostiene que las madres heredan

características genéticas a sus descendientes no menos que los
padres. 344

La "debilidad" de las mujeres en general en comparación con el común de los hombres implica alguna clase de inferioridad física. Las sociedades guerreras con escaso desarrollo tecnológico como la Grecia clásica en general, y la espartana en particular valoran particularmente la fuerza muscular indispensable para hacer la guerra.

Las diferencias somáticas registradas por el autor de los diálogos sin duda son importantes, pero no son fundamentales. Si algo caracteriza a sus teorías acerca del ser humano es que éste no se identifica con su cuerpo, sino con su alma. Y las psikhai carecen de sexo.

Aquellos diálogos que postulan la inmortalidad del alma humana hacen hincapié en que todas ellas son inmortales y racionales. El mito de Er narra que las almas escogen el sexo del cuerpo en que encarnan y que es posible cambiar de sexo de una reencarnación a otra. Las diferentes mujeres sabias que aparecen en los diálogos o que son mencionadas ahí son una prueba fehaciente de que su autor consideraba que las mujeres educadas no eran intelectualmente inferiores a los hombres. Nunca hay que perder de vista que según la Antología palatina Platón llamaba a Safo "la décima musa". Y el que las mujeres puedan conocer implica que nada les impide ser moralmente excelentes.

"Virtud es conocimiento" quizá sea la tesis socrática más conocida. Permea la totalidad de los diálogos tempranos. No es abandonada ni siquiera cuando en los de madurez y senectud se exploran excelencias humanas que se derivan de "opiniones correctas" o de obediencia a los que mandan según la razón y la justicia. Si la virtud depende del conocimiento y si las mujeres conocen se concluye que las mujeres son virtuosas. Y como la "unicidad de la virtud" es otra tesis socrática, la mujer que posee una virtud las despliega todas. La capacidad de las mujeres para la virtud es defendida por los principales socráticos, incluso por Jenofonte. Seguramente es una tesis del Sócrates histórico. Y Platón nunca reniega de ella. De hecho, el núcleo de su ética garantiza la accesibilidad de la excelencia moral para todo ser humano.

La virtud para el Platón maduro es un estado psíquico que se refleja en las acciones sociales. El alma justa se caracteriza porque su elemento racional, con auxilio del thymós, domina a lo concupiscible. La interioridad de la virtud no requiere de la musculatura y belicosidad del héroe homérico o de la liberalidad económica del hombre de bien aristotélico, por lo tanto, las mujeres que aspiren a ella pueden conquistarla. Los diálogos se adhieren a la tradición cooperativa de la polis ateniense que hace de la justicia la virtud cardinal. Las mujeres pueden ser excelentes en esta ética tanto como les está vedado en aquella.

La ideología patriarcal ateniense postulaba que la mujer era fácil presa de sus pasiones, por lo que lo más conveniente para ella era estar subordinada a su marido. La filosofía de Platón no considera que las mujeres sean más malas que los hombres. Los diálogos socráticos asumen que la maldad deriva de la ignorancia y la falta de educación. Esta idea nunca será abandonada del todo en los posteriores. Incluso Timeo la reproduce. La maldad es una cuestión psíquica y no somática en buena parte de las líneas platónicas, sobre todo en aquellas que hablan de un alma tripartita. Pero hasta los diálogos que aluden a una maldad de origen corporal, como Fedón y Timeo, proclaman que la fisiología hace más proclives al vicio a los hombres que a las mujeres. Timeo afirma que mientras que el útero es fuente de malestar interno para las mujeres, el semen conduce a los hombres a las conductas antisociales tendientes a dominarlo todo. El que la pleonexia se origine en los deseos de los cuerpos masculinos que aspiran a la guerra, al honor y al poder ya había sido dicho en Fedón. Y el conjunto de los diálogos atinentes al modo de vida idóneo coinciden en la necesidad de extirpar la pleonexia de los ideales de vida.

Los diálogos afirman que las mujeres despliegan conductas reprobables y que, por decirlo en forma general, son malas. Ya se ha dicho que muchos prejuicios tradicionales son reproducidos en estas obras. El lenguaje tradicional popular según el cual "ser

"muy hombre" es valorado mientras que no serlo resulta todo lo contrario, no es extraño a la lengua de Platón. Pero el mismo autor afirma que resulta pésimo "ser muy hombre", convertir en virtud la pleonexía y el derecho del más fuerte. Este filósofo afirma la inferioridad de "la naturaleza femenina" (debilidad y labilidad) al mismo tiempo que subraya la de la "masculina" (pleonexía y maldad).

Las teorías platónicas acerca de la diferencia sexual y de la moral, pues, rechazan la existencia de una "naturaleza femenina" inferior a la masculina. Afirman implícita y explícitamente la inexistencia de diferencias esenciales en las almas de mujeres y hombres. Pero si esto es así, ¿cómo explican la situación de inferioridad social real de las atenienses y de las mujeres de otros pueblos?

El estudio de las culturas humanas conduce a Platón a la conclusión de que la "educación" es lo que determina la conducta de las mujeres y de los hombres, no una supuesta "naturaleza". Las conductas "femeninas" y "masculinas" se aprenden y se pueden modificar para bien o para mal, para la libertad o para la opresión. La "naturaleza humana" no es tal, es sobre todo cultura, nomos antes que physis.

La respuesta a la pregunta de si la filosofía de Platón defendía la existencia de una naturaleza femenina inferior a la masculina sólo puede ser negativa. Sus **teorías** sobre la

"naturaleza" humana son críticas a lo que él percibía entre sus contemporáneos de ambos sexos: por eso formula utopías alternativas.

En consonancia con sus planteamientos utópicos igualitarios acerca del ser humano, los diálogos estiman que la organización patriarcal de la sociedad es convencional y no natural. Desde Protágoras hasta Leyes se insiste en ello. Y las utopías de Calípolis y Magnesia, en las que las jerarquías desempeñan un papel fundamental, hacen hincapié en que esta modalidad de organización social no resulta precisamente la más eficiente o justa.

Las ciudadanas de la Calípolis de todas las clases son sustraídas de la modalidad patriarcal ateniense, son educadas hasta donde lo permiten sus capacidades y son empleadas en consonancia en los cargos que mayor beneficio aporten a la ciudad, incluso los más importantes. El fragmento XV de Epicteto informa que las romanas aplaudían "la comunidad de mujeres". Quizá no todas las griegas hubieran estado de acuerdo con ella. Pero "la duda de Hiparquía", como la denomina Hierro, en la que la filósofa reivindica su derecho a la educación y a la vida pública, nos garantiza que algunas griegas aspiraban a la igualdad educativa y laboral. La Calípolis satisface el reclamo de no pocas mujeres griegas y contemporáneas de que las diferencias individuales deben

ser más importantes que las sexuales en el lugar que ocupan las personas en la sociedad.

El autor de las Leyes no renuncia del todo al sueño calipolitano. Es verdad que implanta 5040 familias patriarcales en suelo cretense. Pero el patriarcado dorio es mucho más liberal que el ateniense. Gortina, ciudad que plasmó en su legislación muchos derechos de sus mujeres, estaba en Creta. Y la Magnesia platónica reivindica el derecho de las mujeres a la educación, a votar y a ser votadas, a cuotas de poder en las instancias que las afectan directamente como son los casos de divorcio o violencia doméstica, a apelar decisiones que no les satisfagan tomadas por sus kyrroi o por autoridades estatales, a participar en las comicias comunes y, por decirlo en pocas palabras, a desenvolverse públicamente como las atenienses no soñaban hacerlo. El patriarcado magnesio es tan igualitario que ni siquiera la ciudadana que ejerce libremente su sexualidad en contra de las disposiciones legales, epítome de la mala mujer para los griegos, es castigada con mayor severidad que el hombre en la misma situación. Los castigos para las mujeres que son más enérgicos que los recibidos por los hombres no tienen que ver con el ejercicio de la sexualidad y la obtención de placer corporal. La mujer de Alcibiades, cuando menos, hubiera preferido presentar su demanda de divorcio en una corte magnesio en la que ante la mirada del mismo número de juezas que de jueces no hubiera podido

ser arrebatada violentamente por su marido. Las feministas europeas exigieron cuotas de poder hasta los años sesenta. Las mexicanas todavía hoy luchan por ello. Las principales teorías clásicas de la democracia, desde la de Aristóteles a la de Kelsen pasando por las de Rousseau, Montesquieu y Tocqueville, insisten en que este sistema no requiere de la participación de las mujeres. Los planteamientos actuales, por el contrario, afirman que una sociedad es más democrática y funcional en tanto mayor igualdad política y civil exista entre mujeres y hombres. La ciudad de los magnetes, pues, quizá sea más "feminista" y "democrática" en algunos aspectos atinentes a las mujeres de lo que lo han sido buena parte de las "democracias" de los últimos 25 siglos.

¿Feminismo o pensamiento patriarcal en los diálogos platónicos? Ambas cosas. Cuando menos dos lenguajes acerca de las mujeres coexisten en los diálogos. Por una parte, ahí se reproduce, según creo *inconscientemente*, el habla misógino-patriarcal que aprecia la "virilidad", entendida como "belicoidad", y que desprecia el "afeminamiento", equivalente a "cobardía". Cuando Platón no piensa expresamente en qué es el ser humano y en cuál debe ser su función en una sociedad justa comparte no pocos prejuicios comunes entre los ciudadanos atenienses comunes y corrientes. Los argumentos *ad hominem* según los cuales existe misoginia patriarcal en diversos textos platónicos no carecer totalmente de sustento. Pero es un error

lógico descalificar una teoría sólo en función de algunos rasgos de la personalidad de su autor. Y la filosofía platónica: 1) ofrece una explicación de la diferencia sexual según la cual lo esencial del ser humano no depende del sexo, las mujeres y los hombres en general son tan racionales e inmortales como los hombres, esto es, niega la existencia de una "naturaleza femenina" inferior a la masculina; 2) es deliberadamente una crítica al sistema de valores agonístico que asocia parcialmente la virilidad con la pleonexia; 3) defiende la igualdad moral de mujeres y hombres; 4) explica las diferencias sociales reales entre hombres y mujeres en función de la educación que cada cultura imparte a sus miembros; 5) considera injusto y poco funcional el patriarcado ateniense; 6) postula que una sociedad ideal debe garantizar igualdad educativa, laboral y política a todas y todos sus ciudadanas y ciudadanos.

En conclusión, las utopías contenidas en los diálogos de madurez y senectud despliegan una de las primeras reivindicaciones de los derechos civiles y políticos de las mujeres y las ciudadanas. Pero Platón compartía no pocos de los prejuicios imperantes entre sus contemporáneos. La disyunción "¿feminismo o misoginia patriarcal en los diálogos?", tal como ha sido planteada por muchos de los autores mencionados en el capítulo primero de este trabajo, es un falso problema. No debe ser vista como