

La situación de las mujeres en *República, El banquete y Las leyes*

The Situation of Womens in *Republic, Symposium* and *The Laws*

Liliana Demirdjian

Universidad de Buenos Aires,
Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe.
Correo electrónico: lilidemir@yahoo.com.ar

Sabrina González

Universidad de Buenos Aires,
Instituto de Investigaciones Gino Germani.
Correo electrónico: sabrinaigg@gmail.com

Resumen:

Este escrito se concentra en la situación de las mujeres en tres diálogos platónicos: República, El banquete y Las leyes. El objetivo es indagar en el pensamiento político platónico para problematizar el carácter social de las relaciones entre los sexos y, a partir de allí, retomar -con los matices necesarios- el modelo que propone una oposición taxativa entre el espacio doméstico femenino y el público masculino. En este modelo dicotómico subyace, por cierto, la idea de un confinamiento y silenciamiento de las mujeres en el oikos en oposición al deseo varonil de ser visto y oído, en definitiva, reconocido. Asimismo, entre los objetivos de este trabajo se destaca el interés de señalar continuidades y rupturas respecto de los lugares que ocupan las mujeres dentro de la dinámica de la vida del oikos y la polis, en cada uno de los diálogos estudiados.

Palabras clave: Mujeres, varones, público, privado, Platón

Abstract:

This writing focuses on the situation of womens by three Platonic dialogues: Republic, Symposium and The Laws. The aim is to inquire into platonic political thought in order to problematize the social character of the relations between sexes and, from there, to revisit -with the necessary nuances- the model that proposes a strict opposition between the female domestic space and the male public space. In this dichotomous model underlies, by the way, the idea of a women's confinement and silencing in the oikos, in opposition to the male desire to be seen, heard and, ultimately, recognized. Likewise, among the objectives of this work, it distinguishes the interest of pointing out continuities and breakups about the places that women have occupied within the dynamic in which life in the oikos and the polis unfolds, in each of the dialogues studied.

Keywords: Womens, Men, Public, Private, Plato.

Anacronismo e Irrupción, Vol. 11, N° 20
(Mayo – Octubre 2021): 109-142

 Dialnet  REDIB 

Fecha de Recepción: 22/03/2021
Fecha de Aceptación: 19/05/2021
ISSN: 2250-4982

Introducción

La lectura y relectura de los diálogos de Platón resulta siempre fascinante porque ofrece un abanico de posibilidades para trazar puentes entre aquel momento de crisis de la democracia directa antigua y nuestros días. Este escrito, constituye una invitación a reflexionar sobre el lugar asignado a la/s mujer/es, las funciones para las que resultan habilitadas y la legitimación que sobre dichas dimensiones se ofrecen tres diálogos: *República*, *Las leyes* y *El banquete*¹. El objetivo es indagar en el pensamiento político platónico para problematizar el carácter social de las relaciones entre los sexos y, a partir de allí, retomar –con los matices necesarios– la reflexión sobre el modelo que opone al espacio doméstico femenino y el público masculino. En un esquema de este tipo subyace, por cierto, la idea de un confinamiento de las mujeres en oposición al deseo de ser visto y oído del varón. Se considera necesario, pues, relevar si existe una prefiguración del género² en tanto construcción social impuesta sobre cuerpos sexuados y hasta qué punto las diferencias biológicas de estos –dimensiones corporales y fisiológico procreativas– conllevan para varones y mujeres espacios y funciones fijos dentro del *oikos* y la *polis*.

Las fuentes que se someterán a estudio requieren de ser exploradas, como recomienda Leo Strauss, en su doble registro exotérico y esotérico de enseñanza (2009: 23). La trágica muerte de Sócrates alertó a Platón³ al punto de no

¹ La versión original de este artículo fue presentada y discutida en el marco del I Encuentro de Cátedras de Teoría Política “Lecturas contemporáneas de los clásicos” realizadas en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, Argentina, el 6 de noviembre de 2019. Su revisión implicó la inclusión de aristas vinculadas a la centralidad de lo doméstico en el mundo clásico griego y el lugar de la mujer en la obra platónica, no relevadas en aquel primer borrador.

² En este sentido, seguimos a Joan Scott, historiadora norteamericana, quien emplea el término *gender* a fin de negar el determinismo biológico (de términos como diferencia sexual y sexo) y enfatizar el carácter fundamentalmente social de las distinciones fundadas en el sexo (1986). Así, pues, se concibe el género como una relación de poder y sus efectos de exclusión, marginación y subordinación.

³ Platón es el pensador de la crisis terminal de la *polis*, aunque lo desconozca o niegue. Aristóteles delinearé el balance final de esta experiencia al tiempo que su ex-discípulo Alejandro, contrariando sus enseñanzas, abre un nuevo mundo histórico (Poratti, 1999).

comparecer nunca en nombre propio. En sus diálogos, el varón es el protagonista por antonomasia, él tiene la palabra para visibilizar o no a la mujer y, eventualmente, permitirle el uso breve de la palabra. Así, la mujer puede aparecer como poseedora de competencias y saberes específicos obtenidos por su receptividad, solidaria de creencias ingenuas o ignorantes típicas del mundo infantil, hasta responsable directa de los desatinos que redundan en los vicios que perpetúan los males de la polis. En *República*, por caso, Platón no censura exclusivamente a los poetas que transmiten fábulas y mitos que dañan a la ciudad, sino que apunta también contra el descuido de madres y nodrizas que reproducen tales enseñanzas (Platón, 2000: § 376 c). La palabra femenina en *El banquete* se presenta como encarnación de un saber concebido por una permeabilidad que casi no ofrece resistencias respecto de lo verdadero, ello se vincula y resulta coherente con la típica vocación sexual de la mujer tendiente “a acoger, a tomar en sí” (Sissa, 2000: 89). En *Las leyes*, la definición por un modelo de familia nuclear carga sobre la mujer la responsabilidad tanto de la procreación como de los estrictos cuidados de la ansiada descendencia y de su educación durante los primeros años de vida. Sin embargo, nada de esto quedará librado a su albedrío. Las mujeres deberán cumplir estricta y minuciosamente las indicaciones que regulan el desempeño de estas funciones. Se trata de un conjunto de ordenamientos establecidos bajo la forma de normas que emanan de la discusión y el acuerdo entre varones.

Para demostrar lo antedicho, el trabajo que sigue se estructura en base a los objetivos que a continuación se detallan. El primer objetivo consiste en reponer el modo en que se desarrollan las relaciones sociales entre los sexos en el marco de la democracia ateniense y su bella eticidad agonal. El segundo objetivo consiste en marcar continuidades y rupturas respecto de los lugares que ocupan mujeres y varones en la dinámica de la vida entre el *oikos* y la polis, con este fin se confluirá en la revisión de la trilogía dialógica sugerida (*República*, *El banquete* y *Las leyes*). El tercer objetivo consiste en señalar –en dicha trilogía– una serie de

formulaciones relativas a la situación de las mujeres que permitan interrogar sobre los límites entre lo público y lo privado, la conservación y reproducción de la vida y la construcción de una buena sociedad, en el pensamiento político del filósofo ateniense.

Belleza agonal

El concepto democracia, compuesto por *demos* –unidades de gobierno local a los que se pertenecía de manera hereditaria y traducido por pueblo– y *krátos* –gobierno o poder–, en su simpleza nos plantea dos problemas sustantivos: quiénes componen el pueblo y qué significa que este gobierne. La democracia directa ateniense fue el resultado de una serie de reformas⁴ entre cuyas condiciones materiales de viabilidad solo apuntaremos sus reducidas dimensiones de territorio y población, así como también, sus actividades socioeconómicas relativamente simples conjugadas con un estilo de vida austero (Kitto, 2004; Sabine, 1998). Suele referirse su momento culmine de prosperidad económica y desarrollo cívico cultural, como el siglo de oro de Pericles [495- 429 a.C.], gran orador y estratega, quien en su *Oración fúnebre*⁵ nos legó una de sus definiciones elogiosas:

⁴ Entre ellas se destacan las políticas implementadas por Solón [638-558 a.C.], impulsor de la prohibición de la esclavitud por deudas, la restitución de tierras a los campesinos endeudados de por vida y la distribución de la población en clases censitarias definidas conforme los ingresos y no según los orígenes de los ciudadanos. Y también se destacan las introducidas por Clístenes [570-508 a.C.], reorganizador de la ciudadanía por *demos* y de la elección por sorteo a fin de contrarrestar las posibilidades de clientelismo aristocrático.

⁵ Otro discurso laudatorio de los soldados caídos y consagratorio de la democracia, en este caso moderna, es el de Abraham Lincoln: “Somos nosotros los vivos los que debemos dedicarnos aquí a la obra inconclusa que aquellos que aquí pelearon hicieron avanzar tan noblemente (...) tomemos la noble resolución de que estos muertos no han de morir en vano, que esta nación, protegida por Dios, nacerá de nuevo en libertad, y que *este gobierno, del pueblo, por el pueblo y para el pueblo*, no perecerá jamás” (Gettysburg-Pensilvania, 1863).

Tenemos un régimen político que no emula las leyes de otros pueblos y, más que imitadores de los demás, somos un ejemplo a seguir. Su nombre, debido a que el gobierno no depende de unos pocos, sino de la mayoría, es democracia (Tucídides, 1989: Libro II).

Matizar la imagen de una polis armónica con un pueblo próspero que cultiva las artes y las ciencias es importante para nuestro tema. La ciudadanía restringida permitió que el cuerpo de ciudadanos fuera relativamente homogéneo en aspectos culturales, posición económica e información sobre los problemas que aquejaban a la comunidad política. No obstante, las sucesivas reformas inclusivas fueron cambiando este rasgo progresivamente. La participación política, en lo fundamental, “cara a cara” nos aproxima a una “intensidad nerviosa” (Wolin, 1993). La cultura agonal griega supo manifestarse en cuantiosos conflictos bélicos –los atenienses, por caso, conocerán la gloria en las Guerras Médicas [490-479 a.C.] y la derrota trágica de la Guerra del Peloponeso [429-404 a.C.] –, banquetes, simposios, certámenes atléticos, entre otros acontecimientos. Las querellas de facciones y rivalidades de partido asumían el encono y la intensidad que solo las instancias contenciosas entre seres íntimamente unidos podían alcanzar (Sabine, 1998: 40).

Si lo anterior nos aleja del pueblo idílico que delibera en el puro consenso, lo que sigue nos lleva a desestimar una clase ociosa porque es “totalmente falso imaginar que en una ciudad como Atenas el ciudadano tipo fuera un hombre cuyas manos no se manchaban con el trabajo” (Sabine, 1998: 31-32). Los principios nodales de la democracia, esto es, la *isonomía* (igualdad ante la ley), la *isegoría* (igualdad de palabra en la Asamblea) y la *eleutheria* (libertad para decidir en tanto ciudadano de una polis), eran ejercidos por ciudadanos que no dejaban de atender otras tareas mundanas –artísticas, religiosas, económicas, etc.–. Según Ste. Croix (1984) la producción de campesinos y artesanos libres llegó a exceder la producción de los trabajadores no-libres, hecho que permite pensar en una

ciudadanía que trabaja sin por esto desconocer que la esclavitud fue el modo dominante de extracción de excedente. Ellen Meiksins Wood, por su parte, no considera exagerado sostener que lo distintivo de la polis como forma de organización estatal radicaba en la unión del trabajo y la ciudadanía, y de manera específica en el ciudadano campesino (2000: 219). Finalmente, Moses Finley considera que la incorporación de campesinos, artesanos y tenderos como ciudadanos, común denominador entre las ciudades-estados, fue “una innovación radical sociopolítica sin precedente” (1986: 29). En este sentido, la democracia antigua resulta interesante por la efectiva posibilidad de que el ejercicio de la ciudadanía condicionara las relaciones de poder y apropiación en el ámbito económico, incluso sobre las desigualdades imperantes. En síntesis: solo el ciudadano era libre, hecho que suponía el autogobierno, es decir, el dominio de sí de quien *pertenece a y juega un papel decisivo* en la polis. La precaria realización del ideal de armonía no logró opacar la creencia en la discusión como el mejor medio para ordenar las medidas públicas, ello hizo de los atenienses los creadores de la filosofía política. La libertad concebida como respeto a la ley hizo que el ateniense no se considerara totalmente exento de restricciones. Antes bien, permitió que distinguiese entre aquellas que se sujetaban a la razón y las que remitían a la voluntad arbitraria. La justicia era construir una polis en la que cada hombre encontrara su lugar y función. En suma:

El ciudadano tiene derechos, pero no son atributos de una personalidad privada; corresponden a su posición. Tiene también obligaciones, pero no le son impuestas por el estado, derivan de la necesidad de realizar sus propias potencialidades (Sabine, 1998: 41).

Respecto de este gobierno de la mayoría, ¿quiénes la componían?, ¿cómo y sobre quiénes ejercía su dominio? Los ciudadanos eran solo los varones adultos, hijos de padres griegos, hecho que excluía a las mujeres, los extranjeros o metecos y

los esclavos. Cuantitativamente hablando, entonces, la democracia antigua era el gobierno de una mayoría ciudadana sobre otra mayoría de la población, en la que deberíamos sumar a los infantes. En la polis la mujer podía ser esposa, esclava, sacerdotisa o hetera⁶ (Pomeroy, 1999), pero no ciudadana. Sobre este punto, Louise Bruit Zaidman advierte cierta ambivalencia en la mirada masculina respecto del mundo femenino y señala que en el estrecho vínculo entre los dioses y la ciudad, las mujeres, *a priori* excluidas de la vida política, son integradas en la vida religiosa al punto de poder hablar de una “ciudadanía cultural”, siendo las grandes manifestaciones religiosas oportunidades para “salir a las calles” (2000: 394-395).

En la esfera privada de la casa, en donde gozan de una relativa autonomía, administran toda una parte de la vida ritual, en particular la que concierne a los dominios del nacimiento y la muerte, como si los hombres les asignaran en el dominio de lo sagrado, en el que les parece que afloran las fuerzas menos controlables, en nombre de una especificidad implícitamente reconocida (Bruit Zaidman, 2000: 394).

Fuera de las casas, las mujeres son espectadoras o protagonistas de las celebraciones de la ciudad. Los rituales en torno al matrimonio, el nacimiento y la muerte permiten comprobar que en la Grecia clásica no existía una esfera privada escindida de la pública (Bruit Zaidman, 2000: 424). Los rituales cívicos resultan una oportunidad para pensar las diferentes formas en que los griegos resolvieron la contradicción entre la exclusión de las mujeres de la vida política y la necesaria inclusión en los cultos religiosos. Avanzando en esta línea, la autora se centra en los diferentes componentes de lo femenino que ocupan un lugar en la vida social. Las tres edades de la mujer griega se corresponden con prácticas religiosas diferentes. Luego de una infancia corta, alrededor de los siete años

⁶ Entre las más conocidas, Aspacia de Mileto [470-400 a.C.], maestra de retórica, influyó en la cultura y la política ateniense durante su relación con Pericles. Asimismo, Safo de Mitilene [650/610-580 a.C.], poetisa de la época arcaica, calificada por Platón como la décima Musa.

inicia una adolescencia percibida como preparación para la vida en matrimonio con un ciudadano, etapa determinada por su función reproductora. La visión canónica de la buena esposa es la de la tejedora. Esta actividad elogia su calidad de trabajadoras y constituye una de las imágenes habituales de la vida en el *oikos* que nos llega reproducidas en los vasos. Atenea, maestra del tejido, es protectora del conjunto de actividades industriales y técnicas. El tejido connota la vida culta, la fundación de la vida cívica. Una de las significaciones posibles del tejer y destejer de Penélope es la renovación perpetua, la actividad que convierte a la mujer en señora del tiempo de los hombres (dar tiempo al regreso de Ulises), metáfora de la vida de la mujer, instalada en la permanencia, a diferencia de la vida de las adolescentes que se encuentra marcada por la sucesión de etapas. Tal idea de temporalidad, basada en la lógica de la permanencia, es extensiva a la unidad política bajo la forma de la cohesión, que se aspira a garantizar a través del hilado, de esa trama que conforma el tejido (Bruit Zaidman, 2000: 413-417).

El grueso del legado conocido sobre la democracia nos ha llegado de sus principales detractores (Dahl, 1991: 96). Platón manifiesta su desprecio ironizando respecto de sus semejanzas con el tejido, pieza única solo en apariencia, cuyos abigarrados colores concitan el gusto y la admiración de mujeres y niños ignorantes y volubles respecto de las cuestiones de poder. Según nos dice en *República*:

Puede ser que éste sea el más bello de todos los regímenes. Tal como un manto multicolor con todas las flores bordadas, también este régimen con todos los caracteres bordados podría parecer el más bello. Y probablemente, tal como los niños y las mujeres que contemplan objetos policromos, muchos lo juzgarían el más bello (Platón, 1988: § 557c).

Esta imagen de un manto multicolor y bordado que Platón elige para presentarnos su visión sobre la democracia le permite equiparar un régimen político indeseable a una labor característica y propia de las mujeres. Se trata,

por cierto, del único caso respecto del cual establece una comparación entre régimen político y actividades específicamente atribuidas al género femenino. Vale destacar que, como se verá más adelante, al reconocer que la mujer puede ser gobernante lo hace bajo el supuesto de que las guardianas están capacitadas para adquirir iguales conocimientos y dedicarse a las mismas actividades que los varones guardianes. Es decir, alude a un tipo de mujeres que por su naturaleza pueden ejercer actividades equivalentes a las de los varones. La clave de la argumentación que valida que ellas puedan ejercer el gobierno radica, pues, en la asimilación de esas mujeres a los varones pero nunca al resto de las mujeres.

Polis y *oikos*

La polis, espacio público y común, recibe a sus ciudadanos, iguales y libres. A la declinación de las clases aristocráticas y el aumento poblacional, le siguió la complejización de la división social del trabajo y un desplazamiento de la fidelidad de los lazos de consanguineidad y parentesco hacia el demos y la polis. Según Hannah Arendt, la fundación de la polis convirtió lo transitorio, aventurero y extraordinario en permanente y cotidiano (1997: 114; 2003: 219-220). El varón que se esforzaba por la gloria y buscaba la heroicidad en la batalla tendrá que manifestar su dominio de sí y su excelencia [*areté*] en la elocuencia. Así, en la polis, dos actividades se consideraron dignas: la acción [*praxis*] y el discurso [*lexis*] (2003: 39). Arendt retoma a Aristóteles para encumbrar la palabra como manifestación de la politicidad humana y la libertad como su sentido frente a la muda violencia de la necesidad.

El *oikos* era el espacio doméstico en el que la gran mayoría de las féminas cuidaban de los niños y administraban los bienes y las tareas que servían a los propósitos productivos y reproductivos de los cuerpos –propios y ajenos–. El varón impera por poseer *logos* (palabra/razón) en los tres tipos de relación allí existentes: la matrimonial (marido-esposa), la paternal (padre-hijos) y la heril

(amo-esclavo)⁷. En el sentimiento antiguo, señala Arendt, “el rasgo privativo de lo privado, indicado en el propio mundo, era muy importante; literalmente significaba el hallarse desprovisto de algo” alusión que se ha perdido en nuestro actual empleo de la palabra privado pensada como protección de lo íntimo (2003: 49).

El fondo de la experiencia política, al menos en Platón y Aristóteles, permaneció tan sólida que no se puso en duda la distinción entre ambas esferas, porque sin dominar las necesidades vitales no es posible ni la vida, ni la “buena vida” (2003: 48). Hannah Arendt advierte que ambos filósofos debieron abreviar en ejemplos de la vida privada para pensar el gobierno y con este movimiento contribuyeron a borrar la frontera entre *oikos* y *polis*. En la *polis* rigen los principios de igualdad y libertad, por tanto, la distinción entre gobernantes y gobernados no se deriva de una experiencia política inmediata sino que abreva en fuentes ajenas a lo público-político, luego, carentes de la forma igualitaria, persuasiva, argumentativa propias de esta última (1968: 104-115). En sus diálogos políticos más significativos –*República*, *Político*, *Las leyes*– desfilan un gran número de modelos –el pastor y sus ovejas, el capitán del barco y su tripulación, el médico y su paciente, el amo y su esclavo– extraídos de la esfera privada. Aunque ninguno lo satisface plenamente, regresa a ellos una y otra vez, explica Arendt, porque solo en estos casos de flagrante desigualdad prevalece la obediencia entre el gobernante y los gobernados sin recurrir a la persuasión ni a la coerción⁸. Es interesante señalar que, en los pocos casos en que Platón muestra una

⁷ Todo ser vivo por naturaleza, según Aristóteles, se compone de alma (gobernante) y cuerpo (gobernado). Los elementos simples de toda asociación humana, entonces, son las formas que surgen de tal naturaleza siendo la primera *koinonía* lo femenino y lo masculino, y la segunda amo y siervo, esto es, lo dominante y lo dominado. En palabras del estagirita: “De distinta forma manda el libre al esclavo, que el macho a la hembra y que el hombre a su hijo. Y en todos ellos existen las partes del alma; pero existen de manera diferente. Porque el esclavo carece completamente de facultad deliberativa; la mujer la tiene, pero falta de seguridad; y el niño la tiene, pero imperfecta” (Aristóteles, 1993: § 1260 a).

⁸ En su vejez, consideró que el gobierno de las leyes permitiría que los hombres tuvieran la ilusión de ser libres, en tanto no dependían de otros hombres. No obstante, el mismo fue considerado en términos despóticos: “la ley es el déspota de los gobernantes, y los gobernantes son los esclavos de la ley” (Arendt, 1968: 106).

preferencia peligrosa a favor de la forma tiránica de gobierno, nos dice Arendt, arriba a esta conducido por sus propias analogías (1968: 111-112). En relación con este punto es posible visualizar dos tópicos subyacentes: por un lado, el componente autorizante como trascendente a la esfera de los asuntos humanos; por otra parte, la cuota de violencia inerradicable que supone cada uno de los ejemplos modélicos. En otras palabras, en la analogía con las artes, la idea, al igual que el modelo, trasciende el proceso de fabricación. Tal referencia ofrece, además, una buena oportunidad para justificar el uso de conocimiento experto en el terreno de la acción política. El hombre de estado es considerado competente respecto al conocimiento de los asuntos humanos en un sentido aproximado al que lo es el carpintero para componer muebles o el médico para curar a los enfermos. Asimismo, el artificio humano siempre implica algún tipo de violencia hecha sobre la naturaleza. Estos ejemplos nos permiten tomar nota de qué tipo de coacción Platón espera que la razón ejerza en manos del filósofo gobernante quien solo más tarde, cuando se reencuentra con la hostilidad de sus semejantes, comienza a pensar en su verdad en términos de normas aplicables a la conducta de otras personas. Esta duplicidad entre las ideas como *verdaderas esencias* a ser contempladas y en tanto *medidas a ser aplicadas* ha tenido enorme influencia en la tradición. En cuanto que el filósofo no es más que un filósofo, su búsqueda termina con la contemplación de la verdad más elevada; pero, en cuanto que el filósofo es un hombre entre los hombres, debe tomar su verdad y transformarla. El gobierno del filósofo encuentra una doble justificación: a) en la prioridad absoluta de *ver más* –no de hacer ni de decir–; y b) en la suposición de que lo que hace humanos a los hombres es *la necesidad de ver más* –nuevamente, no de hacer ni de decir-. En consecuencia, el interés del filósofo y del hombre *qua* hombre coinciden. Desde entonces, la política se identificó con el gobierno, y ambos fueron reflejo de la debilidad de la naturaleza humana. Mientras que el estado ideal platónico no se concretó, la filosofía continuó aportando criterios y reglas,

patrones y medidas con los cuales la mente humana intentaba comprender lo que acontecía en el terreno político (2008: 74-75).

Nadie como Platón, nos dice Arendt, fue tan consciente del origen político del conflicto que se debatía dentro mismo del filósofo ni lo expresó en términos tan radicales (2008: 65-66). La tensión entre filosofía y política se emplaza en su interior: por un lado, su alma en perfecta quietud, inmortal, que anima al cuerpo, y conserva su origen divino en su parte racional; por otro, su cuerpo en permanente movimiento siervo de la necesidad padece las inclemencias de un régimen liderado por la turba. Cuerpo y ciudad comportan sendos riesgos/obstáculos para el alma filosófica. En consecuencia, hacer filosofía requerirá de perseverar en la consecución de una doble imposible escisión: separar el alma del cuerpo tanto como distanciar al filósofo de la ciudad –y el ruido de sus ciudadanos–.⁹ Al leer la alegoría de la caverna, la metáfora del alma prisionera brindaría al filósofo devenido gobernante una doble legitimación: de una parte, su percepción de la Idea de las ideas le permitiría construir el mejor régimen para la polis –legitimación institucional–; de otro lado, su cualidad de filósofo supone someter el cuerpo al alma, en consecuencia, no exigiría a sus gobernados nada diferente a aquello que a sí mismo se autoimpone –legitimación personal–. De aquí derivan afirmaciones tales como solo quienes saben obedecer saben cómo gobernar, o bien, solo aquellos que saben cómo mandar sobre sí pueden gobernar legítimamente a otros. A la luz de estas formulaciones arendtianas resta decir que –según la visión platónica– la mujer solo en casos excepcionales logrará dominar sus propios instintos, es decir: mandar sobre sí.

⁹ Las concepciones platónicas acerca del cuerpo y el alma se modifican en el tiempo. Conviene recordar que Platón retoma a Píndaro, los pitagóricos, los órficos y los hipocráticos para teorizar sobre el complejo cuerpo y alma. En primer lugar, la tesis de la inmortalidad del alma y su reencarnación le permite a Platón inscribir al alma en el mundo inteligible de las Ideas y dejar al cuerpo sujeto al devenir sensible y mundano. La preeminencia del alma sobre el cuerpo tiende a minimizar las sexuadas diferencias entre hombres y mujeres. Al momento de la transmigración del alma hombres y mujeres se encuentran en iguales condiciones de posibilidad de reencarnar en cuerpos distintos del que supieron animar en vidas pasadas.

Tal es el ejemplo de las guardianas de la *República*. Es apenas en este modelo ideal que, como veremos, Sócrates concede un margen de posibilidad para el desempeño de esas mujeres en el ejercicio del mando político.

Calípolis

En *República*, Platón bosqueja la arquitectura de Calípolis (ciudad bella) sobre un isomorfismo que une la tripartición del alma y la triple estratificación de la polis justa porque en ella cada una de las partes hará aquello que les propio (Reck, 2011: 37). En el individuo, el alma dividida en una parte racional, una irascible y otra concupiscible, propende hacia tres placeres -contemplar, dominar y gozar respectivamente- y se encuentra regida por tres virtudes prudencia, valor y templanza que la justicia -cuarta virtud-, está llamada a armonizar (Platón, 1988: §443 d-e).

A partir del libro V, Platón incurre en la proclama de tres osadías bajo la denominación de obstáculos que un navegante debe sortear para llevar a su tripulación y su nave al buen puerto de Calípolis. Para la construcción del estamento de los guardianes, a partir del cual devendrá la polis perfecta, la ‘primera ola’ afirma la igualdad por naturaleza entre la mujer y el varón.

Y en el caso del sexo masculino y del femenino, si aparece que sobresalen en cuanto a un arte o a otro tipo de ocupación, diremos que se ha de acordar a cada uno lo suyo, pero si parece que la diferencia consiste en que la hembra alumbró y el macho procrea, más bien afirmaremos que aún no ha quedado demostrado que la mujer difiere del hombre en aquello de que estábamos hablando, sino que seguiremos pensando que los guardianes y sus esposas deben ocuparse de las mismas cosas (Platón, 1988: § 454 d-e).

La comparación con los perros guardianes se introduce para sostener que parir y criar no incapacita a las hembras para hacer las mismas actividades que los machos, luego, aunque el grado de fuerza física resulta distinta entre unas y

otros, la diferencia de funciones en la reproducción no constituye una diferencia esencial. Por tanto, la mujer “participa por naturaleza en todas las funciones, y en todas igualmente el varón, solo que en todas es más débil la mujer que el varón” (Platón, 1988: § 455 d-e). En relación con ello, advierte Armando Poratti que la lectura “feminista” que observa la igualdad de los sexos en *República* no considera que convocadas a desarrollar las mismas tareas, e incluso, educadas en música y gimnasia, cuanto en el arte de la guerra, las mujeres son inferiores en particular por sus capacidades intelectuales. No obstante, aclara, que las excepciones resultan numerosas (2000: 36).

La segunda ola busca que no se pueda distinguir parentesco en la casta de guardianes, por tanto, se establece la comunidad de bienes, mujeres e hijos. La fórmula establecida para organizar el comunismo en el estamento de los guardianes resulta elocuente: son los varones guardianes quienes tendrán todo en común: la propiedad, las mujeres y los hijos. Las mujeres junto con los hijos constituyen “algo”, “un bien”, “una posesión”. La digresión sobre ellas, retomamos una vez más a Poratti, tiene por fin invertir el punto de partida individualista. La apetencia de propiedad para gozar que dio lugar a la clase militar tiene que ser extirpada para que esta se realice. En la casta de guardianes no puede hablarse de ‘lo mío’, esto es, lo ‘propio’ –concluye el autor– queda reducido a la posesión del cuerpo (2000: 37).

En la letra, las mujeres pueden recibir la misma formación que los hombres e incluso ser electas potencialmente gobernantes entre las perfectas guardianas. Al mismo tiempo, cabe mencionar la condición de objeto a la que la mujer también resulta sometida. Obsérvese el modo en que el cuerpo de la mujer es entregado al varón como “premio”, hecho que se legitima con el pretexto de garantizar la mejor descendencia para la ciudad:

A los jóvenes que son buenos en la guerra o en alguna otra cosa debe dotárselos de honores y otros premios, y en especial de una más plena libertad para acostarse con las mujeres, para que, al mismo tiempo, sirva de pretexto para que de ellos se procrea la mayor cantidad posible de niños (Platón, 1988: § 460 a-b).

Conforme lo anterior, respecto de los placeres sexuales, entonces, varones y mujeres reciben un trato diferente. En sentido estricto, las mujeres excelentes no gozan de libertad sobre el cuerpo de los varones, ni siquiera sobre el suyo propio. En función de esta concesión desigual formulada en *República* sobre las recompensas que recibirán los varones respecto del cuerpo de las mujeres se ha señalado cierta misoginia en el pensamiento platónico. Este aspecto misógino es denunciado toda vez que: “Las mujeres están tomadas como objetos pasivos para diversión de los premiados” (Reck, 2011: 38).

Al mismo tiempo, *República* reúne una serie de pasajes destacados por ciertas relecturas de la obra platónica como un momento de reconocimiento al lugar de la mujer¹⁰. La última ola refiere al gobierno del filósofo. La polémica sobre los grados de factibilidad que este proyecto suponía, no constituye el centro de este trabajo. Pero sí interesa aquí reponer la visión platónica sobre la efectiva posibilidad de que la mujer sea considerada, de acuerdo con sus capacidades, para ejercer funciones de gobierno. De hecho, Sócrates se preocupa de recordarlo expresamente en un breve diálogo que tiene lugar hacia el final del libro VII y que, por su extrema claridad, conviene citar:

¹⁰ Estos pasajes descollan frente a la postura de su discípulo: “Entre los bárbaros, la mujer y el esclavo ocupan el mismo rango. La causa de esto es que carecen del elemento gobernante por naturaleza” (Aristóteles, 2000: §1252 b) o, peor aún, respecto de su capacidad deliberativa: “Así que hay que pensar que lo que el poeta a dicho sobre la mujer podría aplicarse a todas: ‘A una mujer le sirve de joya el silencio’” (Aristóteles, 2000: 1260 a). La visión del estagirita es, entonces, tan explícita como definitiva en cuanto al sentido en el que se dirime la relación de poder entre los sexos y por ello afirma sin rodeo alguno: “en la relación del macho con la hembra, por naturaleza, el uno es superior; la otra, inferior; por consiguiente, el uno domina; la otra es dominada” (Aristóteles, 2000: § 1254 b).

-¡Has hecho completamente hermosos a los gobernantes, Sócrates, como si fueras escultor!
-Y a las gobernantes, Glaucón; pues no pienses que lo que he dicho vale para los hombres más que para las mujeres, al menos cuantas de ellas surjan como capaces por sus naturalezas (Platón, 1988: § 540 c).

Por su parte, Leo Strauss no se inscribe entre aquellos que eligen pensar, sin más, que Platón le otorga a la mujer un sitio equivalente al del varón. Equiparar mujeres y varones en el estamento de los guardianes supone asumir que Platón sabe *a priori* sobre la igualdad. Y esto resulta una paradoja porque si algo no puede concebir el filósofo es, precisamente, la igualdad como algo positivo. Coincidimos, además, con su señalamiento acerca de que la comunidad de mujeres estaba fundada en la necesidad de no perder la mitad de la mano de obra -femenina claro está- con que contaba la polis y, en particular, la casta de guardianes. La mitad equivale a decir que se asume como punto de partida la igualdad de fuerza laboral y de combate con la que las mujeres aportaban a la ciudad.

Parece que el comunismo con respecto a las mujeres es consecuencia o presuposición de la igualdad de los sexos con respecto al trabajo que deben hacer: la ciudad no puede permitirse perder la mitad de la población adulta de su fuerza laboral y de combate, y no hay una diferencia esencial entre hombres y mujeres con respecto a los dones naturales para las diversas artes” (Strauss, 2010: 60).

En *República* Platón piensa una educación para las guardianas que las asimile al varón, es decir, una educación que contribuya a formarlas en valores y aspectos que en la época eran considerados eminentemente masculinos como la guerra. Tomar en consideración la educación de la mujer permite a razonar en términos de una cierta equiparación entre mujeres y varones. De todas maneras, dicha equiparación no apuntaba a modificar el estatuto de la mujer dentro de la polis sino garantizar la reproducción de la ciudad. En esta línea es preciso recordar,

una vez más, la estima de Platón hacia el modelo espartano, en el cual toda la vida de la mujer era funcional a la reproducción de la polis.

Magnesia

El Platón de *Las leyes* nos ofrece una ciudad, Magnesia, dividida en cuatro sectores cuyas funciones refieren a las riquezas que cada uno detenta. En ella, el destino de la mujer es garantizar el correcto funcionamiento de la lógica familiar, por ende, su función es enteramente pensada al servicio de la reproducción y al cuidado de la descendencia durante la infancia. Sobre la premisa que fija a la institución familiar como pilar de una ciudad bien organizada, atiende en detalle todo lo relativo al matrimonio y la procreación. En virtud de ello prohíbe que tanto varones como mujeres beban vino el día de la boda, y de igual manera lo establece para el momento en que decidan procrear. En efecto, afirma que la prohibición de beber vino resulta terminante “de noche cuando un hombre o una mujer tengan la intención de engendrar niños” (Platón, 1999: § 674 b). Esta prohibición es extensiva a esclavos y esclavas y también a todos los que deban ejercer función de magistrados, jueces o desempeñarse como timoneles. Por consiguiente postula que no es necesaria la existencia de grandes extensiones de vides en la ciudad (Platón, 1999: § 674 a-c). Se trata de una decisión que repone el rechazo a todo placer dionisiaco y que permite trazar una línea de continuidad con la propuesta de construcción de una ciudad conforme los principios de la rectitud apolínea que ya había presentado en *República* (Demirdjian, 2007: 260).

En el marco del exhaustivo control que se estipula en *Las leyes*, incluso se encuentra regulada la vida íntima durante el período de tiempo que se estima que el joven matrimonio vivirá solo antes de cumplir con el objetivo de procrear. Este lapso de tiempo -por cierto- se espera que no sea extenso. Según se puede leer:

La vida de la pareja antes del nacimiento del niño no se alargaría menos de un año (...) Decir cómo deben vivir durante ese período el novio y la novia (...) no es lo más fácil de todo, pero, aunque los temas anteriores similares no eran pocos, éste es todavía más difícil de aceptar para la plebe que la mayoría de aquéllos (Platón, 1999: § 799 e).

La necesidad de controlar estrictamente el desempeño de la mujer en la educación de la prole surge de la preocupación platónica en relación con las consecuencias de la experiencia persa¹¹. Así, el libro III de *Las leyes* se detiene en el ejemplo de Ciro -al que se le reconoce como un gran general y amante de su ciudad- que, sin embargo, descuidó los principios de la buena educación. Según la narración, al dejar la educación de los niños en manos de las mujeres y a estas libres para conducir esa misión, Ciro cometió un error irreparable. Las mujeres se oponían a que cualquiera interviniese o se enfrentara a sus decisiones en lo relativo a la formación de los menores, como “si fueran personas que contaban suficientemente con el favor de los dioses y obligaban a que todos alabaran lo que decían o hacían”, de manera que “los educaron de tal calaña” (Platón, 1999: § 694 d). En la interpretación de Clinias se trata de una bella crianza. Pero el ateniense observa que se trata de una crianza “femenina” dado que las mujeres criaban solas a los niños ya que se encontraban “faltas de hombres”, quienes se encontraban “ocupados por los muchos peligros de las guerras” (Platón, 1999: § 694 e). En esa coyuntura, en que los varones tenían como prioridad abocarse a los asuntos concernientes a la guerra, se pasó por alto que quienes se ocuparon de los hijos fueron mujeres y eunucos, quienes les dieron a las futuras generaciones una educación permisiva “corrompida por la alardeada felicidad”. Según la descripción platónica lo que sucedió con la descendencia de Ciro, signada por la licencia y la lujuria, fue causa fundamental de la destrucción del imperio persa a manos de los medos (Platón, 1999: § 694 a-b). Estos pasajes del diálogo le sirven de fundamento a Platón por un lado, para señalar el lugar que ocupa la mujer en

¹¹ Hechos que nuestro filósofo había conocido, seguramente, a través de Jenofonte y Herodoto.

tanto procreadora y responsable de la educación y, por otro, para destacar que esta última responsabilidad, esencial para la preservación de la ciudad, le es otorgada a la mujer solo en términos operativos. Es síntesis, la mujer no tenía injerencia en la elección de su actividad dentro de la organización de la ciudad y, una vez que se le asignaban funciones específicas, tampoco tenía margen de decisión alguno sobre el modo en que desarrollarían las tareas asignadas. El ejemplo del error cometido por Ciro en Persia sirve como argumento para indicar qué es precisamente lo que debe evitarse. Y sobre este punto pondrá el foco el ateniense en el decurso de *Las leyes*. No se puede dejar la educación en manos de las mujeres sin antes diseñar y legislar en detalle todos y cada uno de los pasos y funciones que ellas deben cumplir en lo relativo a la educación. En rigor: la mujer no es capaz de educar a las futuras generaciones según criterios propios. Ella es, simplemente, quien instrumenta las minuciosas instrucciones establecidas por las leyes de la ciudad a tal efecto. Leyes a las que debe rígido sometimiento en su cotidiana labor de formar a los futuros ciudadanos y a sus potenciales madres.

Para evitar, pues, cualquier tipo de desatino en lo relativo a la educación Platón describe en diversos pasajes de *Las leyes* las tareas que las mujeres deben asumir en la ejecución de esta tarea. Así, indica una amplia gama de responsabilidades respecto de los cuidados requeridos durante la primera infancia y la posterior formación de niños y niñas. Por ejemplo, se preocupa de la situación de las mujeres antes de alumbrar, llegando a recomendar que durante el período de gestación las mujeres embarazadas mantengan una rutina de paseos frecuentes. Luego se ocupa de explicar en detalle el papel de las nodrizas, quienes tendrán a su cargo el cuidado de niños y niñas durante la primera etapa de vida: desde el alumbramiento hasta cumplidos los seis años. Hasta los dos años, edad en que podrán mantenerse solos de pie, deberán ser llevados en brazos para garantizar su integridad física, evitando que sufran cualquier tipo de caída y daño corporal. Luego de los tres años, niñas y niños jugarán juntos bajo la tutela de doce nodrizas seleccionadas por los guardianes de las leyes. Esta

indicación deberá ser cumplida hasta los seis años, momento a partir del cual deberán ser educados de manera separada.

Las nodrizas controlarán los juegos que tendrán lugar dentro de los templos y además serán las responsables de cuidar que esos momentos lúdicos compartidos por varones y mujeres recreen un escenario de armonía. Como se puede ver, la figura de la nodriza cumple un importante papel en la primera educación de los futuros ciudadanos. Ellas eran las primeras responsables de inculcar valores relativos al establecimiento del orden. Esta labor suponía la misión de transmitir que, tal como se deben cumplir reglas en el mundo de los juegos infantiles, se deberá también cumplir en la adultez con las leyes de la ciudad.

En Magnesia Platón plantea algunas medidas para proteger la institución familiar y su pilar: el matrimonio. Así como existirán leyes tendientes a que todos los ciudadanos formen familia, también se preocupará en establecer leyes que limiten las relaciones extra matrimoniales. Para contraer matrimonio se establecerá la edad de 30 a 35 años para los varones y de 16 a 20 años para mujeres (Platón, 1999: § 785 b). Una vez contraído el matrimonio la vida íntima es regulada e intervenida por el estado. De esta manera, se observa en *Las leyes* un borramiento extremo de las fronteras entre lo íntimo y lo público. En este sentido, afirma el ateniense: “Vayamos hacia los recién casados, para enseñarles cómo y de qué manera deben engendrar sus hijos o, en caso de que no los convenzamos, para amenazarlos con algunas leyes” (Platón, 1999: § 783 d).

El estado tendrá la atribución de cobrar una multa anual a cualquier ciudadano que no haya contraído matrimonio habiendo cumplido 35 años de edad, esta multa anual será sostenida hasta tanto resuelvan su situación marital. Todo lo que se recaude de estas multas será propiedad sagrada de la diosa Hera. Tal como indica Francisco Lisi -traductor de la edición que aquí se cita- esta decisión no resulta arbitraria ni discrecional: la diosa Hera, esposa de Zeus, era la protectora de los matrimonios.

Si alguien, no obstante, no obedeciere por propia voluntad y, manteniéndose en una posición hostil e insolidaria hacia la ciudad, llegare a los treinta y cinco años célibe, castígueselo anualmente, al que posee la fortuna más grande con cien dracmas, al de la segunda con setenta, al de la tercera con sesenta, al de la cuarta con treinta. Que la multa sea propiedad sagrada de Hera. El que un año no pague, hágase acreedor al décuple de la multa” (Platón, 1999: § 774 a-b).

Nótese, en la cita que antecede, que el no contraer matrimonio se consideraba una acción hostil y carente de solidaridad hacia la ciudad toda. La actitud de aquellos ciudadanos que no contraían matrimonio era condenable a punto tal de merecer el desprecio de los más jóvenes. Estos jóvenes, que legítimamente podían faltar el respeto a quienes no cumplieran con el deber de contraer matrimonio, estaban exentos de ser castigados por su accionar. Y, en caso de sufrir algún tipo de castigo, contaban con la garantía de ser auxiliados por cualquier testigo que observara el suceso:

Además, que tampoco los más jóvenes le den muestras de respeto y que ninguno le obedezca en nada voluntariamente. En caso de que intente castigar a alguno, que todos acudan y defiendan al que sufre la agresión. El que estando presente no acuda en socorro del ofendido, sea proclamado cobarde y mal ciudadano por la ley (Platón, 1999: § 774 b).

Asimismo, en *Las leyes* se establece que los matrimonios deben formarse en vistas al exclusivo beneficio de la ciudad. En virtud de ello, se debía propender a realizar uniones matrimoniales que contribuyeran a la homogeneidad de la riqueza y la propiedad en la ciudad:

Hay que contraer matrimonios que gocen de buena reputación entre los prudentes, que te recomendarían no evitar los matrimonios con pobres ni buscar especialmente los de ricos, sino que, a igualdad de condiciones, prefieras siempre al más pobre y te unas a él, pues sería conveniente para esta ciudad y para los hogares que se han reunido aquí. La homogeneidad y la proporción son inconmensurablemente superiores a la pureza sin mezcla en lo que atañe a la virtud (Platón, 1999: § 773 a-b).

Con el objeto de garantizar todas las cuestiones mencionadas, Magnesia contaba con una magistratura de familia. Esta magistratura, conformada por mujeres elegidas por los guardianes de la ley, tenía diversas funciones. Entre las más importantes se contaban las orientadas a contribuir en la resolución de los dilemas que pudieran presentarse en los matrimonios, prestando especial atención a los que surgían cuando estos no lograban procrear. Así, las magistradas tenían entre sus misiones reunirse a diario en el templo de Ilitía – diosa del parto– para abordar, entre otras, las problemáticas de aquellos matrimonios que no podían tener hijos. También tenían la función de hablar con los varones y mujeres que se separaban luego de diez años sin poder tener hijos. Si no lograban resolver los problemas matrimoniales en alguna familia debían informar de ello a los guardianes de la ley para que tomaran cartas en el asunto (Platón, 1999: § 784 a-b). El matrimonio y la familia constituían, por cierto, el fundamento del modelo de organización de la vida propuesto en *Las leyes* y su principal destino consistía en ser útil al buen desarrollo de la ciudad evitando la disparidad de fortuna.

En toda oportunidad debe haber un único designio en un matrimonio, que cada uno contraiga el matrimonio útil a la ciudad, no el que más le agrada, ya que, de alguna manera, todo el mundo siempre se inclina naturalmente hacia lo que le es más semejante, de donde el conjunto de la ciudad se hace irregular en las fortunas y los caracteres (Platón, 1999: § 773 b-c).

La dote constituía otro aspecto que operaba en perjuicio de la mujer. En el libro VI se encuentran referencias explícitas sobre el tema. En él se establece la necesidad de imponer un control sobre la dote. Al respecto se argumenta sobre la necesidad de vigilar la soberbia que la cuantía de la dote le concedía a la mujer. Esta preocupación se funda en la necesidad de atender la humillación que podía sufrir el hombre de menores recursos a la hora de contraer matrimonio. En realidad, y tal como nos recuerda Francisco Lisi al traducir la obra, la

envergadura de la dote generaba cierta independencia de la mujer dentro de la casa, puesto que el marido nunca se convertía en dueño de la misma, sino que solo contaba con la atribución de administrarla. En resumen, en las referencias formuladas en torno al papel de la dote se confunde soberbia con independencia. Es sobre esta confusión fundamental que se afirma la necesidad de limitar o eliminar la dote. Ello prefigura un ejemplo más sobre el modo en que se menoscaba la posición de la mujer.

Ya hemos hablado antes acerca de la dote, digamos otra vez que igual por igual es el ni dar ni recibir nada, y que no es probable que los pobres envejezcan sin poder contraer matrimonio por carencia de fortuna, pues al tener todos los habitantes de esta ciudad lo que necesitan, habría menos soberbia en las mujeres y menos esclavitud humillante y servil a causa del dinero en los que toman a una mujer en matrimonio (Platón, 1999: § 774 c).

Si bien en *Las leyes* Platón se define por el modelo de la propiedad privada, anticipa la que luego será una preocupación central de Aristóteles en *Política*: que la propiedad no sea desmesurada. Para ello, nos dirá Platón, que debe existir cierta regulación en lo relativo a las fortunas de los contrayentes al momento de decidir las uniones maritales. La preocupación por establecer esta regulación tenía fundamento en la necesidad de garantizar algún grado de homogeneidad en la ciudad, tal como hemos observado en § 773 a-b.

El lugar de la mujer, en cuanto bien transable dentro de la dinámica del patriarcado, resulta significativo en *Las leyes*. El siguiente pasaje brinda expresa y acabada muestra al respecto. En él, el ateniense establece clara y prolijamente la manera en que la mujer resulta amarrada a las decisiones de los varones de su familia en todo lo relativo a las uniones matrimoniales.

El compromiso de casamiento contraído por el padre debe ser el válido en primer lugar; en segundo, el del abuelo; en tercero, el del hermano del mismo padre, pero si no hubiere ninguno de éstos, que sea válido a continuación el contraído por los miembros de la familia por parte de madre en el mismo orden (Platón, 1999: § 774 e).

Al mismo tiempo, también resulta manifiesto el control sobre la calidad de este 'bien transable' que constituye la mujer. Al respecto, se aclara que es menester conocer su proveniencia. Si bien en *Las leyes* se establece que tanto varones como mujeres deben mostrar ser aptos para entrar en el matrimonio, el conocimiento sobre la proveniencia solo le es requerido a la mujer:

En cuanto a las uniones y relaciones maritales, es necesario extirpar el desconocimiento a propósito de dónde proviene la mujer y a quiénes da en matrimonio la propia hija, prestando suma atención a no equivocarse en absoluto en tales cosas, en la medida en que sea posible. Con esa seria finalidad es necesario que muchachos y muchachas, desnudos hasta donde lo permita el pudor prudente de cada uno (Platón, 1999: § 771 e; § 772 a).

Una referencia particular sobre el denostado modo en que aparece caracterizado lo femenino se observa en el libro V cuando se alude al alma, elemento que constituye un bien supremo a lo largo de toda la obra platónica. En el mencionado libro, se presenta una particular caracterización sobre los males considerados curables. Males que, por cierto, resultan asociados a un rasgo típicamente femenino.

El alma, como dijimos, es verdaderamente lo más valioso para todos. Ahora bien, nunca nadie admite el mayor mal en lo más valioso ni vive poseyéndolo toda la vida. El injusto y el que sufre algún mal son completamente dignos de compasión. Es posible apiadarse del que tiene males curables y, refrenando el ánimo, suavizarlo y despojarlo de su apasionamiento y exasperación femenina, pero hay que descargar la ira con el completa e incorregiblemente vicioso y malo (Platón, 1999: § 731 c-d).

La cita que antecede constituye pues una clara definición y es explícita respecto de la asociación de la mujer con uno de los peores defectos que es posible padecer. A saber, y en términos literales, se refiere a la exasperación femenina.

Amanecer en Atenas

El poeta trágico Agatón es anfitrión de *El banquete*. El simposio comienza cuando la comida ha concluido, los sirvientes despejan las mesas, perfuman el ambiente y la música y el vino propician la conversación amistosa y desenfadada. Este diálogo platónico tiene una estructura peculiar probablemente inducida por el escenario y el tópico que hace del típico interrogatorio mayestático una modalidad específica. En función del tema de este escrito interesa la escena en que se define quiénes serán los participantes del simposio y quiénes quedarán excluidas (Plácido, 2000: 591):

—Pues bien —dijo Erixímaco—, puesto que se ha decidido beber la cantidad que cada uno quiera y que nada sea forzoso, lo que propongo a continuación es que se permita despedir a la flautista que acaba de entrar (¡que toque para ella misma, o si se quiere, para las mujeres de dentro!) y que nosotros pasemos la velada de hoy hablando unos con otros (Platón, 1998: §177 a).

Según se establece, la flautista deberá retirarse. Y, en caso de optar por continuar ejecutando su instrumento, deberá hacerlo recluida entre otras iguales a ella. Luego se acuerda que los discursos elogiosos versarán sobre eros y sus efectos y, en rigor, todos serán pronunciados por varones de refinado ingenio y elocuencia, en un *agon* retórico que discurre según el siguiente orden: Fedro (1995: §178 a - §180 b), Pausanias (1998: §180 c - §185 c), Erixímaco (1998: §185 c - §188 e), Aristófanes (1998: §189 c - §193 d), Agatón (1998: §194 c - §197 e). En este punto, Platón le da la palabra a Sócrates para refutar brevemente a Agatón (1998: §199 c - §201 c) y luego exponer (1998: §201 - §212 b) que, a diferencia de todos los

invitados a la casa del poeta, no cuidará la belleza de las palabras porque su intención es buscar una belleza que procure la verdad (*alétheia*).

Pero a ti voy a dejarte ya, y voy a hablaros del discurso sobre Eros que un día escuché de labios de una mujer de Mantinea, Diotima, quien era sabia en éstos y en otros muchos temas (por ejemplo, consiguió para los atenienses, por haber hecho un sacrificio antaño, antes de la peste, un aplazamiento de la enfermedad por diez años¹²). Ella fue precisamente quien me instruyó también a mí en las cosas del amor. (Platón, 1998: §201d).

Según sugiere Carlos García Gual en su estudio introductorio a *El banquete*, el lugar concedido a Diotima de Mantinea constituye una “extraña evocación femenina, en un círculo de hombres que disertan sobre el amor entre hombres” (1995: 10). En el universo griego en general, la mujer es relegada del erotismo pedagógico y de la cultura superior, a excepción de las heteras. Y también a excepción de aquellas que participaron del círculo de Safo en la isla de Lesbos, fundado por esta poetisa a quien Platón mencionó como la décima musa. En cualquier caso, estas resultan excepciones que permitirían aludir a un erotismo pedagógico entre mujeres (García Gual, 1995: 30; Pomeroy, 1999: 68-72). Como hemos visto, Platón se indigna en *República* ante la paradoja que asigna a las mujeres, seres de pobre formación, el cuidado y la educación de los hijos. No obstante, elige entablar un extenso y cumplido diálogo entre el propio Sócrates y la sacerdotisa como narrativa para dar cuenta de una teoría sobre la búsqueda filosófica por la misteriosa realidad del amor que Werner Jaeger refiere como una *pasión pedagógica* (1993: 1444). Personaje verídico o ficcional, no puede saberse, Diotima aparece como una suerte de contrafigura, de espejo, del propio Sócrates cuyo decir sobre el impulso erótico se sublima en una escala dialéctica que deja atrás el impulso físico en un proceso que remeda al ascenso de la naturaleza

¹² Referencia a la peste que asoló Atenas (430 a.C.) descrita por Tucídides (1989).

filosófica de la alegoría platónica, hasta culminar en la contemplación de la idea de Belleza y de Bien.

Podemos coincidir en que las ideas y los cuerpos no llegan al mundo del mismo modo. ¿O, en realidad, tendríamos que revisar esta afirmación? Diotima explicará que el alma filosófica está preñada desde su infancia y de modo análogo al que ocurre con las parturientas, se encierra en sí hasta el momento en que puede desembarazarse de su carga. El amor en el plano del deseo y del goce erótico es desplazado lentamente para dar lugar al deseo de saber. El deseo generado por la belleza de los innumerables atributos de los cuerpos individuales y concretos no queda fijado allí sino que busca acceder a un objeto superior que sintetice la multiplicidad: la belleza depurada de toda representación estética sensible y de toda actualización espiritual en una persona específica (Sissa, 2000: 90).

Es por esto por lo que cada vez que el ser preñado se aproxima a un objeto bello experimenta un delicioso apaciguamiento que le hace expandirse y entonces da a luz, procrea (Platón, 1998: §206c).

Platón, nos dice la historiadora Giulia Sissa (2000: 90), fue quien más utilizó la analogía entre concepción intelectual, enunciación y parto. El filósofo hará uso de la terminología erótica y propia de la generación sexuada para dar cuenta de un amor que resulta -a un tiempo- tan intenso como inmaterial.

La más importante y más hermosa forma de prudencia es el ordenamiento de lo concerniente a las ciudades y comunidades, que recibe el nombre de mesura y justicia. Cuando alguien, desde joven, está a su vez preñado de estas cualidades en el alma, como es de naturaleza divina y ha llegado la edad apropiada, desea ya procrear y engendrar; entonces busca también él, pienso yo, a su alrededor la belleza en la que pueda engendrar, dado que en la fealdad jamás engendrará (1998: §209b).

Los amores heterosexuales permiten la reproducción física pero es el amor homosexual entre varones el que apunta a la generación del discurso, el pensamiento y los proyectos concernientes a la ciudad y a la justicia (Sissa, 2000: 91). En este, el sujeto que desea se identifica con un principio femenino y pone en marcha la fecundidad, no desde su masculinidad, sino de su alma. La actividad intelectual se representa en términos de concepción, parto y amamantamiento. En cada oportunidad el fundador de la Academia compara el alumbramiento del cuerpo femenino y el pensamiento del alma del filósofo para desplegar una idea: la experiencia de lo imposible, lo difícil. Recordemos que en *República*, se muestra la lucha del alma por ir más allá de las apariencias hasta llegar a lo real, por salir de la caverna. El filósofo, como la comadrona, acecha el *logos* para desembarazar al alma de las opiniones falsas, la ignorancia de su ignorancia, las dudas y las aporías. El paradigma del parto hace coincidir al sujeto cognoscente con su alma y permite evidenciar aquello que para el filósofo es la experiencia intelectual: un camino con obstáculos, dificultades, sufrimientos e incertidumbre. Parir, en este sentido, es hablar de lo no dicho por el alma, descubrir lo que en nosotros se piensa, hacer aparecer algo que se resiste, insistir para que la palabra se deje ver cuando al mismo tiempo se oculta.

En consecuencia, para Platón, feminizar el sujeto del saber significa hablar de todo aquello que impide al alma apropiarse de la verdad, penetrarla directamente. Parto es sinónimo de trabajo, de sufrimiento, de dependencias. En resumen, de resistencia a la autorrevelación de la verdad (Sissa, 2000: 94).

Resulta preciso señalar, llegado este punto, la paradoja que tiñe la culminación de la exposición de Sócrates: el feo maestro que seduce con bella elocuencia a su auditorio. Entre otros símiles, Hannah Arendt recuerda que Sócrates era comparado a la comadrona, mujer estéril, que habiendo superado la edad de la fecundidad tenía por actividad interrogar a sus conciudadanos para despojarlos de prejuicios y ayudarles a alumbrar ideas que por sí solos son incapaces de

concebir, tornarlos más veraces sin proporcionarles verdad ni certeza alguna (1984: 203-204).

Probablemente desde Sócrates, la experiencia del pensamiento se entendió como el diálogo interior en el que uno habla consigo; y aunque este carece de manifestación externa e incluso requiere de un cese de las demás actividades, constituye por sí mismo un estado activo. Si en la *Asamblea de las mujeres*, el propio Aristófanes, disfraza a las mujeres de hombres para hacer uso de la palabra ¿será que Platón nos ofrece un Sócrates en los ropajes de Diotima para tender un puente entre lo sagrado y lo profano, entre lo femenino y lo masculino? La irrupción y dramática confesión de amor de Alcibíades (1998: § 215a-222b) hace ingresar lo dionisiaco en un encuentro visiblemente apolíneo para terminar de confirmar que Sócrates no es tan solo un teórico sino el paradigma de amante platónico. La noche quedó atrás y las luces del día se dejaban ver.

Entonces Sócrates, después de haberlos dormido [refiere a Aristófanes y Agatón], se levantó y se marchó (...) Cuando llegó al Liceo, Sócrates se lavó y pasó el resto del día como otras veces, y, tras pasarlo así, al atardecer se fue a casa a descansar (1998: § 223d).

Corolario

Cuerpos, prácticas y discursos se han dado cita en estas páginas sobre *República*, *El banquete* y *Las leyes* para continuar indagando en torno a las relaciones sociales entre los sexos y mostrar de qué manera se enlazan y legitiman los diversos lugares que es posible ocupar en el *oikos* y en la *polis*.

Tanto en *República* como en *Las leyes* Platón tiene en mente la importancia de formar a las mujeres para que estén capacitadas a la hora de desempeñar algún papel en la defensa de la *polis*. En *República* es explícito que las mujeres guardianas deben recibir una formación que las prepare para la guerra, aunque también considere que –debido a razones físicas– no se desempeñarán en iguales

posiciones que los varones. En *Las leyes*, considera que la mujer puede participar en la elección de cargos militares pero no está convencido de que puedan ejercerlos. En casos extremos, en que sea necesario que ellas los ocupen, solo podrán hacerlo aquellas mujeres que ya hayan procreado.

Resta preguntarse por la relación entre la forma de propiedad y el modelo familiar propuesto en *República* y *Las leyes*. En este último diálogo aparece un esbozo de modelo nuclear de familia que resulta novedoso ya que rompe con el modelo de familia extensa encabezada por la familia del varón típica de la época. Este modelo nuclear sería posible gracias a que el estado garantiza tanto la vivienda como una serie de bienes al nuevo matrimonio. Ello marca una clara diferencia respecto de la comunidad de bienes, mujeres e hijos postulada en *República*.

Por último, más allá de los matices, cabe señalar un punto de continuidad entre *República* y *Las leyes*. Ambos diálogos apuntan a instaurar una serie de férreas premisas para garantizar el orden en la arquitectura de la mejor ciudad. El planteo extremo de *República* en torno a la necesidad de contar con una comunidad de guardianes, en la que las mujeres son igualadas a los varones en muchas dimensiones de la vida, no debe permitir que se pierda de vista que esa cierta igualdad, tanto como la expresada respecto de la educación de las niñas – futuras esposas y madres – de Magnesia, tiene como horizonte último sumar su productividad física, intelectual y procreativa a un modelo de ciudad gobernada por varones.

El debate mujer libre o recluida en el seno de la democracia ateniense se sitúa en el marco de las relaciones entre el *oikos* y la *polis* y cuenta con diversas posiciones. Estas van desde la afirmación del encierro de las mujeres en la casa hasta la visión opuesta que las define como libres, pasando por visiones que señalan la reclusión de la mujer, a modo de protección, dentro del ámbito doméstico en el cual su reinado era excluyente (Schmitt Pantel, 2000: 553).

El discurso considerado erudito ha coincidido, generalmente, en ideas sobre la mujer y el mundo femenino calificadas en función de su pasividad, inferioridad anatómica, fisiológica, psicológica e intelectual. Si ante Aristóteles las dudas casi no existen, en el caso de Platón se torna mucho más difícil hacerlo comparecer en una polarización feminista o misógino que no da cuenta de la complejidad que expresa este pensador en la crisis de la democracia ateniense. El fundador de la Academia, según el recorrido aquí expuesto, reconoce a la mujer, con su ausencia, su presencia e, incluso, su irrupción inesperada, como un enclave crucial tanto en la polis cuanto en su narrativa. Que Calípolis requiera de una casta de guardianes construida a partir de la igualdad, que en *El banquete* pensar y parir sean actos de entrega que se acercan a la experiencia de lo imposible, que en *Las leyes* se instruya a la mujer para conducir a los futuros ciudadanos, confirma en esta lectura.

La revisión de algunos aspectos que atañen al lugar de la mujer en cada uno de los tres diálogos propuestos –*República*, *El banquete*, *Las leyes*– permite sugerir que la perspectiva platónica sobre el tema se distancia respecto de posiciones canónicas y unívocas. Asumir que su visión se encuentra atravesada por importantes matices, constituye un punto de partida promisorio para aproximarse al estudio de una dimensión por demás ecléctica en la obra de nuestro filósofo.

En la actual coyuntura, signada por una peste que amplía las brechas resultantes de un régimen de acumulación productor de crecientes inequidades (Badiou, 2020), regresar al pensamiento político de Platón y revisar el lugar asignado a la mujer en el mundo de la polis griega ofrece un prisma desde el cual interrogar las prácticas y los discursos sobre lo femenino en el mundo contemporáneo. Entonces, a modo de puente entre aquel pasado y este presente, irrumpe el interrogante acerca de si la diferencia entre los sexos solo manifiesta la dominación masculina o puede ser al mismo tiempo una tentativa masculina por hacer suyo algo de lo femenino y, en este sentido, un modo de reconocerlo.

En cuanto a la experiencia del *amparo del oikos*, ante un escenario de interludio pandémico que obliga condiciones de confinamiento, virtualidad y profundización del mundo íntimo, se vuelve imprescindible el ejercicio de percibir las exclusiones y violencias que entre esos muros, sus prácticas y discursos, se siguen perpetuando. De cara a estas aberraciones un antídoto radica en la convicción sobre la relevancia de pensar y escribir acerca del modo en que se construyeron esas prácticas y discursos legitimantes a través de la historia. Este constituye, apenas, un primer paso para abordar los problemas que los debates de las mujeres han puesto en la agenda política. En las democracias representativas contemporáneas, atravesadas por el desafío de dar respuestas a la interpelación de una ciudadanía que requiere nuevas políticas, una posible línea de investigación se abre en torno a la necesidad de retomar algunas de las dimensiones que en este trabajo se han intentado recuperar y problematizar a partir del pensamiento clásico. Esto es, promover una reflexión que contribuya a diseñar políticas que contemplen la reconfiguración de tiempos y relaciones sociales tejidas sobre la base de fronteras que se presentan cada vez más difusas y fluidas y que parecen tornar poco fructífera la clásica distinción entre vida doméstica y vida pública.

Bibliografía

- Arendt, Hannah. "What's Authority?". *Between Past and Future. Eight exercises in political thought*. New York: Viking Press, 1968: 91-141.
- Arendt, Hannah. *La vida del Espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1984.
- Arendt, Hannah. *¿Qué es la política?* Barcelona: Paidós, 1997.
- Arendt, Hannah. *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós, 2003.
- Arendt, Hannah. *La promesa de la política*. Buenos Aires: Paidós, 2008.
- Aristóteles. *Política*. Buenos Aires: Alianza, 1993.
- Badiou, Alain. "Sobre la situación epidémica". AAVV. *Sopa de Wuhan*, 2020: 67-78. Disponible en <https://www.elextremosur.com/file>

- s/content/23/23684/sopa-de-wuhan.pdf
- Bruit Zaidman, Louise. "Las hijas de Pandora. Mujeres y rituales de la ciudad". *Historia de las mujeres*. Tomo 1. Antigüedad. Dir. Duby, Georges y Perrot, Michelle. Madrid: Taurus, 2000: 394-444.
- Dahl, Robert A.. *La democracia y sus críticos*. Buenos Aires: Paidós, 1991.
- Demirdjian, Liliana. "Consideraciones sobre política y tragedia en el pensamiento político clásico" (pp. 257-266). *Ecos del pensamiento político clásico*. Comp. Rossi, Miguel A. Buenos Aires: Prometeo, 2007.
- Finley, Moses I.. *El nacimiento de la política*. Barcelona: Editorial Crítica, 1986.
- Humphreys, Sally. *The Family, Women, and Death. Comparative Studies*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1983.
- Jaeger, Werner. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Kitto, Humphrey Davy Findley. *Los griegos*. Buenos Aires: Eudeba, 2004.
- Lincoln, Abraham. *Pronunciamiento de Gettysburg-Pensilvania*, 1863.
- Meiksins Wood, Ellen. *Democracia contra capitalismo. La renovación del materialismo histórico*. México: Siglo XXI, 2000.
- Plácido, Domingo. "La naturaleza femenina en la imagen griega del extremo occidente". *Historia de las mujeres*. Tomo 1. Antigüedad. Dir. Duby, Georges y Perrot, Michelle. Madrid: Taurus, 2000: 589-609.
- Platón. *República*. Madrid: Gredos, 1988.
- Platón. *El banquete*. Buenos Aires: Alianza, 1995.
- Platón. *Las leyes*. Madrid: Gredos, 1999.
- Pomeroy, Sarah B. *Diosas, ramera, esposas y esclavas. Mujeres en la antigüedad clásica*. Madrid: Akal, 1999.
- Poratti, Armando R. "Teoría política y práctica política en Platón". *La filosofía política clásica. De la Antigüedad al Renacimiento*. Comp. Atilio Boron. Buenos Aires: CLACSO-Eudeba, 2000: 37-95.
- Reck, Adela. "Platón: ¿feminista o misógino en República?" Ponencia a las II Jornadas CINIG de Estudios de Género y Feminismos, FaHCE, UNLP, La Plata, 27, 28 y 30 de septiembre de 2011.
- Sabine, George. "La ciudad-estado". *Historia de la Teoría Política*. México: Fondo de Cultura Económica, 1998: 31-43.
- Scott, Joan. "A useful category of historical analysis". *American Historical Review*, 91, 5. Oxford University Press, 1986: 1053-1075.
- Schmitt Pantel, Pauline. "Introducción". *Historia de las mujeres*. Tomo 1. Antigüedad. Dir. Duby, Georges y Perrot, Michelle. Madrid: Taurus, 2000: 21-43.
- Schmitt Pantel, Pauline. "La historia de las mujeres en la historia antigua, hoy". *Historia de las mujeres*. Tomo 1. Antigüedad. Dir. Duby, Georges y Perrot, Michelle. Madrid: Taurus, 2000: 552-564.
- Sissa, Giulia. "Filosofías del género: Platón, Aristóteles y la diferencia sexual". *Historia de las mujeres*. Tomo 1. Antigüedad. Dir. Duby, Georges y Perrot, Michelle. Madrid: Taurus, 2000: 89-134.

- Ste. Croix, G.E.M. de. “Las clases en la concepción de la historia antigua y moderna de Marx”. *Revista Zona Abierta* 32 (julio-septiembre 1984): pp. 1-45.
- Strauss, Leo. *La ciudad y el hombre*. Buenos Aires: Katz, 2005.
- Strauss, Leo. *La persecución y el arte de escribir*. Buenos Aires: Amorrortu, 2009.
- Tucídides. *Historia de la Guerra del Peloponeso*. Alianza: Madrid, 1989.
- Vernant, Jean-Pierre. *El individuo, la muerte y el amor*. Barcelona: Paidós, 2001.
- Wolin, Sheldon S.. *Política y Perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*. Buenos Aires: Amorrortu, 1993.